

**Université de Montréal**

***La Transfiguration de la Roumanie***  
**et les transfigurations de Cioran**

par  
**Liliana Nicorescu**

**Département d'Études françaises**  
**Faculté des études supérieures**

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures**  
**en vue de l'obtention du grade de Ph.D.**  
**en littérature française**

**février, 2006**

**© Liliana Nicorescu, 2006**



**Vol. I (de 2)**

PQ

35

U54

2006

v. 010

t. 1

**Direction des bibliothèques**

**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

Cette thèse intitulée :

*La Transfiguration de la Roumanie*  
et les transfigurations de Cioran

présentée par  
Liliana Nicorescu

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Jean Larose  
Président-rapporteur

Michel Pierssens  
Directeur de recherche

Alexis Nous  
Codirecteur de recherche

Robert Melançon  
Membre du jury

Sylvère Lotringer  
Examineur externe

Pierrette Thibault  
Représentante du doyen de la FES

## **Résumé**

L'objet de cette thèse est l'œuvre la plus controversée de Cioran : son troisième livre, *La Transfiguration de la Roumanie*, écrit en roumain en 1936 et jamais traduit en français. En partant de la thèse de deux chercheurs français contemporains - Pierre-Yves Boissau et Alexandra Laignel-Lavastine -, pour lesquels l'œuvre française de Cioran cacherait en filigrane les idées politiques de jeunesse de l'auteur (idées auxquelles, selon les deux critiques, Cioran n'aurait jamais renoncé), nous avons essayé d'offrir une interprétation plus nuancée du passé « roumain » (c'est-à-dire légionnaire et antisémite) de Cioran.

Sans contester la gravité de certaines affirmations du jeune Cioran, nous avons essayé de recontextualiser ses premiers écrits et ses articles politiques - tout en respectant la chronologie des événements. À nos yeux, la perspective diachronique (et non l'analyse rétrospective) est la seule en mesure de juger des événements historiques qui se sont déroulés il y a soixante-dix ans.

Cette thèse est, grâce aussi à l'important volume de traductions qu'elle a imposé, un travail de reconstitution : nous avons tenté de faire le portrait du jeune Cioran (écrivain et journaliste), de peindre le contexte politique extrêmement trouble des années trente (tout en insistant, dans un premier temps, sur le statut politique et sur la doctrine de la Garde de Fer et, dans un deuxième temps, sur les aspects les plus délicats et les plus controversés du régime du maréchal Antonescu), ainsi que le contexte littéraire de la même époque (ce qui nous a amenée à nous pencher sur la

figure du Juif dans la littérature roumaine et sur le statut de l'écrivain roumain d'origine juive), pour pouvoir, finalement, passer à l'analyse proprement dite de *La Transfiguration de la Roumanie*.

Loin d'être une « riposte », cette thèse se veut une provocation : elle espère inciter son lecteur à une réflexion plus poussée, mais en même temps plus souple, plus nuancée sur l'engagement politique de tout intellectuel, d'un côté, et sur les égarements de la critique, de l'autre. Le cas Cioran, quoiqu'il en soit, invite à une deuxième réflexion : les vérités ultimes, que certains critiques s'obstinent à tenir pour inébranlables, risquent d'être - surtout lorsque le texte inculpé lui-même les infirme -, de purs sables mouvants.

### ***Mots clés***

- Cioran, Émile Michel (1911-1995)
- *La Transfiguration de la Roumanie*
- *La Tentation d'exister*
- Antisémitisme
- Judaïsme
- Altérité
- Roumanie
- Mouvement légionnaire roumain (la Garde de Fer)
- Corneliu Zelea Codreanu
- Ion Antonescu

### ***Dissertation abstract***

The subject of this thesis is the most controversial book of Cioran, his third one, *The Transfiguration of Romania*. Written in 1936 in Romanian, this book was never officially translated into French. The core of the thesis is the theory formulated by two contemporary French critics - Pierre-Yves Boissau and Alexandra Laignel-Lavastine -, who portrayed Cioran's french work as an enormous façade intended to hide his early political ideas (ideas which, according to the two critics, Cioran would have sustained all his life). The "Romanian" past of Cioran deserved a more accurate interpretation, and that is what this thesis attempts to do.

Without disputing the gravity of certain points of view of the young Cioran, I tried to put his early work in the right context, while respecting the order of events: any conclusion drawn from Cioran's work should be based on the historical events that happened seventy years ago rather than on the analysis "backwards" that some of us prefer. This thesis, made possible thanks to the numerous translations that I made in order to shed a different light on the image of young Cioran, as a writer and a journalist living in the extremely politically agitated 1930s, insists also on the political status and the doctrine of the Iron Guard as well as on the most delicate and most controversial aspects of the marshal Antonescu's regime. The literary context of the same timeframe created the opportunity to better comprehend the Jew as a literary image and the status of Romanian writers of Jewish origin, ultimately leading to a more sensible analysis of *The Transfiguration of Romania*.

Far from being a “response”, this thesis is a provocation: it is a more flexible perspective on the consequences of the political involvement of any intellectual, as well as the critic’s mislaying. At any rate, this thesis offers an alternative perspective of Cioran. Moreover, it is an invitation to rethink what some critics have portrayed as the ultimate truths, even though the incriminated text itself is contradicting them. In any event, an ultimate truth is nothing more than a quicksand.

***Keywords***

- Cioran, Émile Michel (1911-1995)
- *The Transfiguration of Romania*
- *The Temptation of being*
- Antisemitism
- Judaism
- Otherness
- Romania
- Romanian legionary Movement (The Iron Guard)
- Corneliu Zelea Codreanu
- Ion Antonescu



## TABLE DES MATIÈRES

<b>REMERCIEMENTS.....</b>	<b>iii</b>
---------------------------	------------

### *Première partie*

<b>Avant-propos .....</b>	<b>1</b>
---------------------------	----------

### **Introduction**

<b>Le pays de Cioran. Avant et après <i>La Transfiguration de la Roumanie</i>.....</b>	<b>8</b>
--	----------

<b>I. Splendeurs et misères des excentriques .....</b>	<b>8</b>
--	----------

#### *I.1. Les excentriques face à une culture mineure*

I.1.1. Le moment 1934 .....	13
-----------------------------	----

I.1.2. Le moment 1936 .....	19
-----------------------------	----

I.1.3. Prolongements .....	24
----------------------------	----

<i>I.2. Les ex-centriques face à la grande culture.....</i>	<i>26</i>
---	-----------

<b>II. La dimension roumaine de l'existence : l'espace-matrice,     la langue-matrice et l'histoire-matrice des Roumains .....</b>	<b>33</b>
--	-----------

<i>II.1. L'espace-matrice .....</i>	<i>34</i>
-------------------------------------	-----------

<i>II.2. La langue-matrice .....</i>	<i>40</i>
--------------------------------------	-----------

<i>II.3. L'histoire-matrice .....</i>	<i>46</i>
---------------------------------------	-----------

II.3.1. L'adamisme roumain .....	47
----------------------------------	----

II.3.2. Le procès des ancêtres .....	56
--------------------------------------	----

II.3.3. Les défenseurs de la latinité .....	61
---	----

<b>III. Le Roumain : esquisse de portrait .....</b>	<b>67</b>
---	-----------

<b>IV. « Comment peut-on être Roumain ? » .....</b>	<b>73</b>
---	-----------

<b>V. « Ce maudit, ce splendide Rășinari » .....</b>	<b>78</b>
--	-----------

<b>Chapitre I. Confession pour l'Occident.....</b>	<b>87</b>
--	-----------

<i>Prologue .....</i>	<i>87</i>
-----------------------	-----------

<i>I.1. Cioran lecteur de Cioran.....</i>	<i>90</i>
---	-----------

<i>I.2. Le critique d'occasion .....</i>	<i>93</i>
--	-----------

<i>I.3. Vers la reconstruction intérieure : le deuxième degré de la lecture .....</i>	<i>97</i>
---	-----------

<i>I.4. La tentation de la confession : l'écriture subversive et l'aveu souterrain .....</i>	<i>103</i>
--	------------

#### *I.5. Les secrets du métèque*

I.5.1. Le(s) pays de Cioran .....	116
-----------------------------------	-----

I.5.2. La Garde de Fer : aveux et anathèmes .....	120
---	-----

## **Chapitre II. L'altérité juive .....132**

<i>II.1. « Aux portes de l'Orient » :</i>	
<i>au pays des « inconnus » et des « non reconnus »</i> .....	132
<i>II.2. Roumanité et judéité : deux mondes à part ?</i>	
II.2.1. Le Juif – personnage emblématique de la littérature roumaine	
II.2.1.1. Deux peuples de solitaires : la religion avant l'amour .....	153
II.2.1.2. Le Juif philosophe .....	163
II.2.1.3. Le Juif-victime .....	167
II.2.1.4. Le Juif errant .....	175
<i>II.3. La condition de l'écrivain roumain d'origine juive</i>	
II.3.1. Felix Aderca .....	185
II.3.2. Le « cas » Sebastian et « le scandale Depuis deux mille ans » ...	189
II.3.2.1. Un roman problématique ? .....	191
II.3.2.2. Une préface problématique .....	198
II.3.2.3. Comment Mihail Sebastian est devenu hooligan .....	212
II.3.2.4. « Mihail Sebastian – l'antijuif » .....	216
<i>II.4. Un peuple de solitaires et un essai « controversé »</i>	
II.4.1. Les tribulations de la critique .....	219
II.4.1.1. Le style en question .....	221
II.4.1.2. Le contenu en question : repentir ou récidive ? .....	223
II.4.1.3. « Un peuple de solitaires »	
- manifeste contre l'antisémitisme ? .....	234

## **Chapitre III. La Folle Époque .....266**

<i>Préambule et paradoxes</i> .....	266
<i>III.1. Configuration et évolution du mouvement nationaliste roumain</i>	
III.1.1. La période 1919-1927.....	272
III.1.2. La période 1927-1941 .....	276
<i>III.2. La Garde de Fer : essai de définition</i> .....	288
III.2.1. Définition de la Garde de Fer .....	289
III.2.2. Les traits du fascisme roumain .....	291
III.2.3. La doctrine légionnaire .....	315
<i>III.3. L'ère de l'antisémitisme</i> .....	326
III.3.1. La question juive .....	332
III.3.2. Comment peut-on être Juif ? .....	339
III.3.3. La communauté juive de Roumanie : portrait	
III.3.3.1. Contexte (est-)européen .....	345

III.3.3.2. Types de communautés juives au Centre et à l'Est de l'Europe.....	348
III.3.3.3. Les Juifs roumains .....	348
III.3.4. <i>Le Maréchal Antonescu</i> .....	368
III.4.1. Opportunisme et bonne foi .....	382
III.4.2. Les victimes : un nombre ou une leçon ? .....	387

## ***Deuxième partie***

### **Chapitre IV**

#### **« *La Transfiguration de la Roumanie* » - le livre, l'auteur, l'époque.....404**

<i>IV.1. Vers les cimes du désespoir</i> .....	404
<i>IV. 2. Vers l'engagement politique</i> .....	410
<i>IV.3. Vers « La Transfiguration de la Roumanie »</i> .....	432
<i>IV.4. La fièvre nationaliste</i>	
IV.4.1. Avant <i>La Transfiguration de la Roumanie</i> .....	450
IV.4.2. Après <i>La Transfiguration de la Roumanie</i> .....	455
<i>IV.5. Transfigurations</i>	
IV.5.1. Transfigurations livresques.....	468
IV.5.2. Transfiguration historique, fanatisation.....	471
<i>IV.6. La Transfiguration de la Roumanie : analyse</i>	
IV.6.1. Contexte idéologique.....	474
IV.6.2. Cioran et Spengler.....	483
IV.6.3. Radiographie de l'Europe : Nietzsche et Cioran.....	489
IV.6.4. La spécificité nationale.....	495
IV.6.5. Le nationalisme roumain.....	498
IV.6.6. La « question juive ».....	504
<i>IV.7. L'altérité</i>	
IV.7.1. Les Roumains et leurs phobies	
IV.7.1.1. Les étrangers de l'extérieur.....	515
IV.7.1.2. Les étrangers de l'intérieur.....	520
IV.7.1.3. Petite parenthèse historique : les étrangers après 1989.....	523
IV.7.2. La judéité	
IV.7.2.1. L'antisémitisme intellectuel.....	529
IV.7.2.2. Les Juifs, entre la Roumanie et Dieu.....	538
IV.7.3. La judéo-roumanité de Cioran .....	562

<b>Chapitre V. La tentation de comprendre. Cioran face à ses critiques.....</b>	<b>582</b>
<i>V.1. La première étape de l'exégèse de Cioran : le moment 1937</i>	
<i>et la critique roumaine sur « La Transfiguration de la Roumanie »</i>	
V.1.1 L'œuvre et l'auteur : mise en scène.....	582
V.1.2. À l'horizon des années trente.....	593
<i>V.2. L'époque communiste et la critique de commande.....</i>	<i>612</i>
<i>V.3. « L'ère du soupçon » : l'urgence du « déchirement du voile ».....</i>	<i>629</i>
V.3.1. Les égarements de la critique.....	630
V.3.2. L'art de manipuler le lecteur.....	638
V.3.3. L'éthique en question : l'accusation et l'accusateur.....	652
V.3.4. Le procès de la mémoire.....	658
<b>Conclusion.....</b>	<b>725</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>733</b>

## ANNEXES

<b>Rapport de la Commission internationale sur l'étude de l'Holocauste</b>	
<b>en Roumanie (fragments) .....</b>	<b>393</b>
<b>Histoire de la Roumanie et de l'Allemagne (1918-1945).</b>	
<b>Tableau comparatif.....</b>	<b>400</b>
<b>Alexandra Laignel-Lavastine. <i>Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme.</i></b>	
<b>Dossier de presse.....</b>	<b>669</b>
<b>Articles de Cioran.....</b>	<b>720</b>

*À vous Cioran,  
et à notre Roumanie*

***Remerciements :***

À M. Michel Pierssens, notre directeur de recherche, et à M. Alexis Nous, notre codirecteur, nous voulons exprimer notre profonde reconnaissance. Leur patience, leur compréhension, leurs conseils et leur érudition ont énormément représenté pour nous, et ont contribué de façon décisive à la rédaction de cette thèse.

Au personnel de la Bibliothèque de Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Montréal, nous adressons nos plus vifs remerciements. Cette thèse aurait été moins riche sans l'aide du service de prêts entre bibliothèques, et l'auteur de ces lignes serait rentré bien souvent plus triste, plus fatiguée, plus seule sans le sourire amical, complice, plein de bonté et de compréhension, sans un petit mot d'encouragement de la part de ses amis - membres du personnel de la BLSH, si dévoués et si humains.

À ma famille, à mon mari et à notre fils tout particulièrement, qui m'ont accompagnée dans cette aventure, merci pour tout ! Merci d'avoir cru en moi, merci d'avoir espéré pour moi, merci d'avoir partagé ma solitude, mes inquiétudes et, parfois, mes petites joies !

*Première partie*

*Croyez-vous que ce soit si agréable d'être idolâtre et victime du pour et du contre, un emballé divisé d'avec ses emballements, un délirant soucieux d'objectivité ? Cela ne va pas sans souffrances [...]. Pour connaître moi-même le fond de ma pensée sur la moindre chose, pour me prononcer non seulement sur un problème mais sur un rien, il me faut contredire au vice majeur de mon esprit, à cette propension à épouser toutes les causes et à m'en dissocier en même temps [...].*

- Émile Cioran, *Lettre à un ami lointain*, p. 28 -

*César ? Don Quichotte ? Lequel des deux, dans ma présomption, voulais-je prendre comme modèle ? Il n'importe. Le fait est qu'un jour, d'une contrée lointaine, je partis à la conquête du monde, de toutes les perplexités du monde...*

- Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, p. 775 -



### *Avant-propos*

Le jour où Cioran est mort, se souvient William Kluback, les gens ont continué à lire tranquillement leur journal, à prendre agréablement leur café, leur thé ou leur scotch sur les terrasses ensoleillées du monde, à courir sur la plage, à faire leurs courses, etc. La vie devait continuer son cours. Ce n'était rien, ce n'était pas grave : un vieux penseur venait de s'éteindre dans un hôpital parisien.

Le jour où Cioran est mort, nous nous apprêtions à taper le texte de notre « thèse » (enfin, de ce qu'on appelait en Roumanie la dernière production de l'étudiant, son chef-d'œuvre censé couronner ses longues et difficiles années d'études). Le hasard avait voulu que nous nous attachions à l'œuvre de Cioran et de Camus. Nous avons donc fait un parallèle entre les deux écrivains, en partant de l'idée de l'absurde qui est, nous semble-t-il, l'un des thèmes fondateurs de leur œuvre. Notre texte, dont aucune trace ne subsiste, nous l'avons écrit avec toute la passion et avec toute la fièvre de la jeune étudiante que nous étions dans la Roumanie fraîchement redémocratisée. Nous admirions Camus, mais, nous l'avouons, nous aimions Cioran. Leurs frictions nous étaient connues, mais nous sentions qu'au-delà des faiblesses humaines, intellectuellement, spirituellement, culturellement parlant, leurs œuvres se parlaient, s'entendaient : elles parlaient à l'homme moderne de la laideur, de l'arbitraire de la condition humaine, de ses épreuves au niveau spirituel et historique, de son droit de se révolter, mais aussi de son obligation d'espérer, de poursuivre son chemin – comme Sisyphe ou comme Prométhée.

Le jour où Cioran est mort, nous aussi nous nous sommes sentie seule, abandonnée, trahie par ce départ vers on ne sait pas où de l'une des consciences les plus sensibles que le XX<sup>e</sup> siècle daigna nous offrir. Nous nous souvenons avoir préparé en hâte un texte de circonstance, que nous avons inséré dans notre « thèse ». Nous avons oublié son contenu, mais nous savons qu'il s'appelait « Un mal à venir : le mal de Cioran ». Cette simple ligne trahissait notre douleur, ou, qui sait ?, la façon lyrique des Roumains de dire « adieu » à leurs dieux. Ou, peut-être, les deux, nous l'ignorons.

Le jour où Cioran est mort, nous avons regretté plus que jamais notre timidité innée, qui nous avait empêchée de lui écrire. Nous le croyions quelqu'un de hautain, d'inaccessible. Il était célèbre, profond, cultivé, tandis que nous, nous étions une simple étudiante, un être dont quelques personnes à peine dans ce monde savaient qu'il existait ! Comment lui écrire ? Et lui dire quoi ? Que nous étions éprise de son style, que nous-même, nous aimions et détestions notre peuple, sa douceur qui lui a fait tant de mal et le plaisir presque enfantin qu'il se donne à croire que ses qualités, que son histoire sont remarquables, que le fatalisme des nôtres nous déchirait, nous aussi, entre admiration et exaspération, que la mort nous fait peur, nous intrigue et nous révolte en même temps, que l'Histoire est, pour nous aussi, une chute dans le temps profane, à l'échelle cosmique ? Il aurait suffi de lui écrire que nous admirions sa lucidité – son soi-disant « pessimisme » ou « scepticisme » –, que nous regrettions certaines de ses jeunes fièvres, et surtout, que nous rêvions de pouvoir écrire un jour en français comme lui – mais nous ne l'avons pas fait... Plus tard, nous allions

comprendre qu'il aimait, qu'il attendait même qu'on lui écrive... les femmes surtout, son segment favori de lecteurs.

Le jour où Cioran est mort, nous ne savions pas qu'un jour nous-même nous prendrions le chemin de l'exil, que notre vie changerait complètement à partir du jour où nous-même nous deviendrions une « étrangère » pour les autres (et, parfois, à nous-même), que le « maudit » roumain deviendrait notre patrie cachée, la seule, la vraie, la réelle, tandis que le splendide français serait notre nouvelle pièce d'identité... intellectuelle, et qu'un jour il nous arrivera d'écrire une thèse de doctorat... sur Cioran.

Cette thèse – en quelque sorte, la lettre que nous n'avons jamais envoyée à Cioran – a pour triste origine l'étude qu'Alexandra Laignel-Lavastine a écrite en 2002 sur Cioran, Eliade et Ionesco. Ce qui suit n'est pas un règlement de comptes, n'est pas une tentative plus ou moins cachée de réhabiliter Cioran, et elle n'est surtout pas un « exercice d'admiration » gratuit. Il ne faut jamais se gêner de reconnaître qu'on aime ou qu'on n'aime pas un auteur. C'est le droit du lecteur aussi bien que du chercheur, tant que leurs « raisons » sont honnêtes, et, intellectuellement parlant, décentes et objectives. Or, le livre d'Alexandra Laignel-Lavastine ne traite pas d'un écrivain, d'un philosophe, d'un moraliste ou d'un penseur, mais d'un monstre. Nous ne reconnaissons pas *notre* Cioran dans *son* Cioran. Ce Cioran-là est complètement défiguré, caricaturé, minimisé, ridiculisé « à l'aide » de ses propres textes, qui sont – de manière impardonnable et incompréhensible – torturés, découpés, truqués, réarrangés, paraphrasés, de sorte que le passé « fasciste » de Cioran surgisse, page

après page, et que le visage même de l'écrivain prenne, chapitre après chapitre, des traits quasi faustiens.

Après la parution du livre *Cioran l'hérétique* de Patrice Bollon, Jean-Paul Enthoven se demandait avec une amertume tout à fait compréhensible : « Qui était donc le Cioran que nous avons aimé ? » Inutile de penser à l'amère déception que l'image du monstre Cioran – qu'Alexandra Laignel-Lavastine peint d'un bout à l'autre de son livre – dut provoquer chez les tout derniers admirateurs. Qui était donc Cioran ? C'est ce que cette thèse essaie de montrer ; c'est la réponse qu'elle cherche, et c'est une réponse qu'elle propose.

À l'encontre de certains critiques ou chroniqueurs littéraires, nous ne savons pas lire dans les âmes des écrivains : nous ne « savons » pas pertinemment que Cioran a menti (ou qu'il n'a pas menti), nous ne « croyons » pas qu'il a haï les Juifs (ou les Roumains) toute une vie (ou bien qu'il les a aimés éperdument) et surtout, nous ne sommes pas « convaincue » de la sincérité ou de « l'insincérité permanente de Cioran ». Lorsqu'on accuse un écrivain d'antisémitisme (et pas de n'importe quelle forme d'antisémitisme, mais de l'antisémitisme le plus grossier, le plus bas, le plus constant, le plus sophistiqué, confinant même au « philosémitisme flamboyant », etc.), lorsqu'on va jusqu'à le mettre (fût-ce symboliquement) sur le bûcher, *croire que, savoir que, être convaincu de* ne sont pas et ne peuvent pas être des méthodes honnêtes ou sérieuses de travail. Ils ont fait leur « devoir » à l'époque de la glorieuse Inquisition (ou, plus récemment, dans les pays submergés par le totalitarisme de type communiste). Mais, bafouer toute une œuvre littéraire seulement parce qu'on « sait », on « croit » ou qu'on a une conviction ou une autre, nous semble dépasser largement

les cadres de tout débat littéraire, esthétique, philosophique, voire politico-idéologique. Il faut laisser le texte parler. Avant le critique – et à part l'auteur –, le texte est le seul à « savoir » exactement ce que l'auteur a dit. Mais il faut l'écouter, savoir et vouloir l'écouter. Le parcourir avec une grille de lecture qui « confirme » un doute ou un autre, le mettre dans un réseau intertextuel comme dans une camisole de force (seulement parce que le mot « Juif », par exemple, apparaît dans toute une série de textes), glisser, lors de la traduction d'un passage en français, une « nuance » qui nuance mieux la thèse à défendre, manipuler le lecteur qui n'a pas accès à la langue d'origine du texte (justement parce que celui-ci ne peut pas s'en faire une idée tout seul), ce n'est pas interpréter un livre ou une œuvre : c'est abuser de l'innocence du lecteur, l'induire à détester et à contester l'écrivain en question, à mettre toute son œuvre sous le signe du mensonge, de la trahison.

Dans le cas précis de Cioran, la question de Jean-Paul Enthoven – qui est, au-delà de son caractère personnel, la question légitime de plusieurs générations de lecteurs, de critiques et de grands admirateurs du moraliste français – montre à quel point les « révélations » sur son fameux passé roumain peuvent détruire toute sa carrière et toute son œuvre littéraire. Et cela, parce que la carrière de Cioran est sciemment mise sous le signe de la culpabilité, de la fraude morale, tandis que son œuvre française est inutilement et arbitrairement politisée, décontextualisée et manipulée. Le lecteur se perd dans cet amalgame, dans ce labyrinthe qui oblige le segment roumain de la carrière d'écrivain de Cioran à communiquer avec le segment français, à lui inoculer le venin d'une idéologie que l'auteur du *Précis de décomposition* a, par ailleurs, complètement réfutée. À la fin, il n'a qu'à se demander

– épuisé, déçu, frustré – avec Jean-Paul Enthoven : « Comment se souvenir de ce bon maître qui, d'outre-tombe, trahit ses fidèles ? » « Il faudra s'y résigner », suggère-t-il prudemment : « la deuxième mort de Cioran promet de vastes solitudes à ses orphelins ».

Cioran est mort, le dossier reste ouvert. Les « révélations » ont porté fruit. Une autre génération de chercheurs s'apprête à « élucider », chacun à sa façon, le « cas Cioran ». Certains y parviendront, d'autres échoueront. Mais on ne peut pas s'empêcher de noter le côté paradoxal de l'histoire – digne, sans conteste, des volutes et de la souplesse de la pensée de ce paradoxe vivant que fut Cioran : tandis que certains critiques parlent de « la deuxième naissance » de Cioran, d'autres déplorent sa « deuxième mort ».

Né et mort pour la deuxième fois, Cioran le fut, sans doute, et la « raison » en est justement l'étape roumaine de sa création. C'est la vision qu'on projette sur cette étape roumaine qui change la perspective dans laquelle on veut placer son œuvre de la maturité. A-t-on affaire aux textes d'un fasciste incurable ou d'un « antisémite de profession » ou bien avec les textes du « prince des métaphores », de « l'aristocrate du doute » que le lectorat occidental a si longtemps et si passionnément aimé ? Sans séparer l'épisode nationaliste de l'activité journalistique et littéraire de Cioran, nous proposons une lecture rétrospective de « Cioran d'avant Cioran » qui met en lumière les causes et les effets de son enthousiasme pour le mouvement légionnaire roumain, la ligne de séparation aussi bien que les points communs de ses deux étapes créatrices, l'évolution intérieure (au niveau de la recherche de son identité ou de son altérité) aussi bien que l'évolution extérieure (au niveau formel et du point de vue du

contenu de ses textes). La chance d'avoir le roumain pour langue maternelle nous y oblige, d'ailleurs. Ce qui suit est donc un aperçu sur Cioran, sur son pays et sur son peuple, une analyse (re)contextualisée de l'époque sombre et tellement peu comprise des années trente, et surtout de la mystérieuse *Transfiguration de la Roumanie*.

## **INTRODUCTION**

*Le pays de Cioran*

*- Avant et après « La Transfiguration de la Roumanie » -*



*Pourquoi nous inquiéter et nous faire du mauvais sang pour rien ? Chez nous, il n'y a ni plus ni moins de dépravation qu'ailleurs, et c'est normal. Les qualités et les défauts humains sont partout les mêmes ; les gens sont des gens partout. Langue, coutumes, mœurs, habitudes intellectuelles et morales, religions, tout comme les autres résultats de l'endroit où ils auraient vécu, des circonstances qu'ils auraient traversées, pourraient laisser croire qu'ils sont différents des gens vivant dans tel ou tel endroit ; en effet, dans ce qu'ils ont d'essentiel, ils sont partout et toujours semblables. Il n'y a pas sur la terre d'espèce zoologique plus unitaire que celle du roi de la création.*

*Entre un Polynésien anthropophage et l'européen le plus raffiné, il n'y a de différence majeure autre que leur façon de cuisiner.*

*Aucun peuple n'est ni meilleur ni pire, ni plus intelligent ou plus idiot ; l'un est comme ci, l'autre est comme ça, mais, finalement, tous sont pareils. Il faut prendre les gens comme ils sont !*

*Donc, ne nous faisons plus du mauvais sang et ne nous inquiétons plus à l'idée que la société roumaine serait plus corrompue que les autres. Non, décidément ! Ce peuple n'est pas un peuple dégénéré ; il est seulement inaccompli, insuffisamment fermenté. Il est encore confus à cause des misères séculaires sous lesquelles il a couvé, le dos courbé ; il ne croit pas encore en justice ; il est encore incapable de trouver un leader ; il ne sait pas encore qui écouter, puisqu'il ne fait confiance à personne...*

*Chat échaudé craint l'eau froide. Il n'est pas encore parvenu à peser ce qu'il est capable de faire contre ce qui lui tient tête, et par conséquent il n'arrive pas à comprendre qu'il est en son pouvoir d'améliorer son destin et d'en décider complètement – ce qui est juste et qui va arriver à un moment donné.*

*Finalement, il n'a pas assez de courage pour régler ses comptes avec ses « généreux tuteurs ». Mais, en temps, cela doit arriver ; et il devra avoir la sagesse sans laquelle une nation ne peut être sûre ni de ses biens, ni de son honneur, ni de son avenir.*

- Ion Luca Caragiale,  
*Sur le monde, l'art et le peuple roumain*, pp. 133-134 -

## *I. Splendeurs et misères des excentriques*

Ceux qui ont choisi de vivre dans la « république mondiale des lettres » n'héritent pas, dit Pascale Casanova, de la même façon le passé littéraire de leur pays d'origine. Le cheminement de la plupart des écrivains « déterritorialisés » montre qu'à un certain moment de leur carrière (les uns, au début, les autres, plus tard), ils ont contourné ou se sont détournés de ce que Kafka jugeait comme crucial pour « la conscience nationale » de l'écrivain issu d'un « petit pays », c'est-à-dire « connaître la part de littérature qui lui revient », « la soutenir » et « lutter pour elle », même si cette littérature lui est étrangère ou très peu sympathique.

La problématique des « petites cultures » ou des « petites littératures » nous oblige à une analyse approfondie de l'espace culturel roumain, au milieu duquel – ou plutôt *contre* lequel – quelques intellectuels, dont Cioran et Ionesco, se sont manifestés à partir des années 1932-1933. Nous nous occuperons plus tard du panorama culturel et politique de la Roumanie de cette époque-là. Pour l'instant, nous devons retenir, pour cet intervalle de temps, la préoccupation de la « jeune génération » pour le statut de la culture roumaine, souci au-delà duquel il faut voir une crise identitaire qui allait basculer, dans quelques cas, dans le mouvement politique de « renouveau » spirituel incarné par la Garde de Fer.

Certes, aujourd'hui il est difficile de comprendre ce qui s'est passé dans la Roumanie des années précédant la Deuxième Guerre mondiale – le conflit entre les générations, le chaos idéologique qui a conduit à l'adhésion de certains jeunes intellectuels aux « valeurs » légionnaires – mais, avec un minimum d'effort, on peut admettre que l'heure était à l'enthousiasme, à l'exaltation de la force et de la volonté

de participer à l'histoire, à la conviction que le sort du pays était dans les mains des meilleurs de ses jeunes gens. « L'enthousiasme pour la jeunesse », affirme Cioran en 1932 dans son article sur « le sens de la culture contemporaine », est devenu « une véritable frénésie », qui dérive de « l'orientation admirative pour la spontanéité et l'irrationnel<sup>1</sup> », et qui s'oppose aux « gens acrimonieux, sceptiques, sales, incapables de sacrifices<sup>2</sup> », aux vieux, « des cadavres qui parlent d'idéaux<sup>3</sup> ».

Cioran n'est pas le seul à blâmer les mille ans de « sous-histoire», « le sommeil historique » des Roumains : Mircea Eliade trouve, lui aussi, que « sombrer à la périphérie de l'histoire, dans une démocratie balkanisée et dans une catastrophe civile<sup>4</sup> » ne peut pas être le destin de son peuple. Par conséquent, on ne veut plus du pays où tout se fera « demain », de son peuple sceptique et fataliste, de sa culture mineure, on ne veut plus être « les éternels villageois de l'histoire » (selon Noïca) ou « une culture vieillie » (selon Cioran). Quant à lui, Eugène Ionesco demandait, dès 1932, « la révision des valeurs roumaines », tout en recommandant une « méfiance totale envers le passé<sup>5</sup> ».

---

<sup>1</sup> Émile Cioran : « Sensul culturii contemporane » (« Le sens de la culture contemporaine »), *Azi*, nr. 2, aprilie 1932, in *Emil Cioran. Revelațiile durerii (Les révélations de la douleur)*, București, Echinox, 1991, p. 67 (notre traduction ; vu que la plupart des documents cités ont été traduits par nous, nous y référerons dans les pages suivantes par un « n.t. »)

<sup>2</sup> Émile Cioran : « Tentația politicului și a jertfii » (« La tentation du politique et du sacrifice »), *Vremea*, nr. 321, ianuarie 1934, in *Emil Cioran. Les révélations de la douleur*, op. cit., p. 121 (n.t.)

<sup>3</sup> Émile Cioran : « Crima bătrânilor » (« Le crime des vieux »), *Vremea*, nr. 492, iunie 1937, in *Emil Cioran. Les révélations de la douleur*, op. cit., p. 170 (n.t.)

<sup>4</sup> Mircea Eliade : « De ce cred în biruința mișcării legionare » (« Pourquoi je crois en la victoire du Mouvement Légionnaire »), *Buna Vestire*, nr. 244, decembrie 1937, in *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare (L'idée qui tue. Les dimensions de l'idéologie légionnaire)*, București, Editura Noua Alternativă, 1994, p. 283 (n.t.)

<sup>5</sup> Eugène Ionesco : « General » (« Général »), *Discobolul*, nr. 2/1932 (n.t.)

Le pays d'origine de Cioran a d'ores et déjà la triste célébrité d'une contrée « transfigurée » non seulement par la plume et l'euphorie du jeune essayiste, mais surtout par la folie du mouvement nationaliste roumain, qui a vite dévié en mouvement légionnaire, en « fascisme », et par la pensée « méphistophélique » d'un Nae Ionescu, qui a offert à la Légion de l'Archange Michel, en bouquet, la plupart des jeunes intellectuels roumains déjà affirmés à l'époque.

Quant à la culture roumaine, elle a vécu le long du temps, mais surtout pendant les derniers 150 ans de son histoire, toutes sortes de séismes de nature à changer quasi complètement son visage ou à l'aligner sur les courants de pensée des différentes époques. Dans un premier temps, nous nous concentrerons sur quelques ouvrages traitant de la culture roumaine, et nous suivrons, dans une période de dix ans (1933-1943) l'évolution des visions – littéraires et philosophiques – dans cet espace culturel. Nous verrons que les opinions sont partagées, que tout le monde n'est convaincu ni de la valeur particulière de cet espace, ni de sa non-valeur, ni de son statut de culture « mineure », ni de celui de « grande » culture. Cela nous amènera à regarder de plus près – dans un deuxième temps – un drame vieux comme le monde, mais que les écrivains de nos jours vivent encore avec la même intensité, la même furie, la même passion : le rejet de leur langue maternelle, de leur pays d'origine, de leur culture « démunie ».

Mais avant cela, demandons-nous, avec Deleuze et Guattari : « qu'est-ce qu'une littérature mineure ? », et essayons de voir si leur réponse est satisfaisante dans le cas de la littérature roumaine. N'oublions pas que Deleuze et Guattari appliquent leur « étude de cas » à Kafka et à la situation de la littérature juive –

pendulant entre yiddish, tchèque et allemand - dans la Prague du début du XX<sup>e</sup> siècle. Cela nous obligera à garder certaines distances et, par conséquent, à éviter les généralisations gratuites et à nous concentrer sur les particularités réelles de chaque « cas ».

Une littérature mineure, donc, « n'est pas celle d'une langue mineure », mais « plutôt celle qu'une minorité fait dans une langue majeure<sup>6</sup> ». Si tel est le cas des intellectuels juifs de Prague – qui doivent « opter » soit pour l'allemand soit pour le tchèque -, en Roumanie les choses se présentent différemment. Tout d'abord, les concepts de « langue mineure » et de « langue majeure » ne sont pas à prendre, dans le cas des écrivains roumains – Juifs d'origine roumaine y compris -, dans le sens que Deleuze et Guattari leur donnent dans le cas des Juifs tchèques. La plupart des écrivains roumains d'origine juive de l'époque – dont Mihail Sebastian, Benjamin Fondane, Max Blecher, Felix Aderca – optent *délibérément* pour le roumain, qu'ils embrassent comme la langue « nationale<sup>7</sup> », la langue dans laquelle ils peuvent s'exprimer et être compris. Certes, cette « option » valide, en quelque sorte, l'hypothèse de Deleuze et de Guattari – les « minoritaires » empruntent la langue des « majoritaires » -, mais le statut de la littérature roumaine, justement accusée d'être « mineure », pourrait *nuancer* l'hypothèse susmentionnée.

Dans ce cas, on devrait accepter une autre catégorie de « minoritaires », celle des « excentriques » roumains de la « génération trente », ce qui déplacerait le débat

---

<sup>6</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari : *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 29

<sup>7</sup> Le Vaudois C.F. Ramuz, se trouvait lui aussi, à la même époque (1914), dans la situation de Kafka. Néanmoins, l'écrivain d'origine suisse trouvait que la littérature « nationale » n'est pas possible sans une « langue nationale » - ce qui n'est pas valable dans son cas, mais qui pourrait s'appliquer dans le cas du « Tchèque » Kafka.

prioritairement vers le champ linguistique. Qu'est-ce qui fait, donc, qu'une langue (et sa littérature, bien évidemment) soit « mineure » ou « majeure » ? Les « minorités » qui s'en servent, avec plus ou moins de génie ou de mérites, ou son fond expressif, créateur, sa capacité de dépasser les limites du national et de se diriger vers l'universel ?

Selon Kafka, toute littérature mineure a une valeur « collective », à laquelle l'obligent la pénurie de talents et la crise de « maîtres » - ce qui empêche, selon Deleuze et Guattari, « *l'expression individuée* ». À l'intérieur des frontières nationales, l'écrivain se sent « indépendant » et à l'abri d'une concurrence médiocre – car « [l]e manque de modèles nationaux irrésistibles éloigne de la littérature ceux qui sont complètement dépourvus de talent<sup>8</sup> ». En plus, il est libre de tout faire, puisqu'il est, de toute façon, minoritaire ou presque le seul à occuper un espace où les talents n'« abondent » pas. Il peut « [h]aïr toute littérature de maîtres », tout comme il peut « [ê]tre *dans* sa propre langue comme un étranger<sup>9</sup> ». Alors, nous nous demandons si ce n'est à cause de la première alternative que Franz Kafka ait fait de « sa » langue (l'allemand) « un usage mineur », tout comme Cioran (à la maturité) avec le français, ou Ionesco (pendant sa jeunesse), avec le roumain.

Par contre, le caractère profondément « politique » des littératures mineures semble mieux s'appliquer à la littérature roumaine « mineure ». Mais ce n'est pas nécessairement « l'espace exigü » d'une littérature mineure qui fait que « chaque affaire individuelle » soit « immédiatement branchée sur la politique<sup>10</sup> ». C'est plutôt le « travail littéraire » dont Kafka parlait, et grâce auquel la littérature procure à la

---

<sup>8</sup> Franz Kafka : *Journal*, Paris, Éditions Grasset, 1954, p. 181

<sup>9</sup> Gilles Deleuze et Félix Guattari : op. cit., p. 48

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 30

nation « la fierté et le soutien [...] vis-à-vis d'elle-même et vis-à-vis du monde hostile qui l'entoure » ; ce travail détermine une « évolution accélérée », une « spiritualisation détaillée » de la population, « l'organisation du peuple », « l'éveil passager, mais agissant après coup, d'aspirations élevées parmi les jeunes gens », « la peinture des défauts nationaux<sup>11</sup> ». Mais ce qui radicalise le débat politico-littéraire, à l'intérieur des espaces culturels « mineurs », c'est le « conflit qui oppose pères et fils », conflit que les Roumains vécurent sous la forme de l'opposition entre « les jeunes » et les « vieux », entre des fils et des pères spirituels, entre les valeurs et les idéaux que chaque camp approuvait et appuyait.

### ***1.1. Les excentriques face à une culture « mineure »***

« Comment devenir le nomade et l'immigré  
et le tzigane de sa propre langue ? »  
- Gilles Deleuze et Félix Guattari,  
*Kafka. Pour une littérature mineure* -

#### ***1.1.1. Le moment 1934***

1934 fut une année « orageuse » pour les lettres roumaines. Mihaïl Sebastian publiait *Depuis deux mille ans*, roman dont le contenu et surtout la préface antisémite de Nae Ionescu, allaient court-circuiter la société et la vie littéraire roumaine ; Constantin Noïca publiait *Mathesis ou les joies simples* ; Émile Cioran s'installait confortablement – et à jamais, paraît-il – *Sur les cimes du désespoir* ; Mircea Eliade offrait à son lectorat le journal *L'Inde* et le roman *Le retour du paradis* ; Eugène Ionesco choquait tout le monde avec son *Non*, tandis que l'historien Nicolae Iorga faisait paraître *L'Histoire de la littérature roumaine*.

---

<sup>11</sup> Franz Kafka : *Journal*, op. cit., p. 180

Nous nous concentrerons surtout sur Cioran et Ionesco – pas à cause de la sonorité de leurs noms, mais parce que leur verbe incisif, leurs propos explosifs, déconcertants, frisant un je-m'en-fichisme total, absolu, ont eu un impact extraordinaire sur la conscience de leurs contemporains. C'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle nous les appellerons, dans ce premier temps de notre analyse, des *excentriques* – c'est-à-dire, des écrivains qui ne peuvent se manifester qu'en opérant un conscient et visible écart par rapport à une norme, à un canon. Cette notion est à distinguer de celle que nous donnerons, dans le deuxième volet de notre analyse, aux *ex-centriques* – les écrivains qui vivent mal, douloureusement, l'écart par rapport à un centre spirituel (dans le sens que Ramuz, en 1935, et, de nos jours, Pascale Casanova donnent au terme).

Le spectre de l'« *adamisme roumain* », dont Cioran allait parler quelques années plus tard, hante déjà les premiers textes de Ionesco : les Roumains, dit-il, se trouvent depuis cent ans « dans une phase de début » ; ces « débutants en culture », qui, depuis un siècle, font des « recherches » et des « précisions sur l'âme roumaine<sup>12</sup> », fatiguent le jeune chroniqueur littéraire d'*Axa*. Que le balkanisme y soit ou non pour quelque chose, Ionesco s'attaque au « complexe du début », que la culture roumaine de l'époque n'arrivait pas à dépasser. Dans un article de 1933, le jeune critique trouve qu'« il n'y a pas de vision lyrique roumaine, du moins dans la poésie culte<sup>13</sup> », ce qui invalide toute la poésie roumaine. Évidemment, Ionesco ne tient pas compte de quelques-uns des meilleurs poètes du moment : Lucian Blaga, George Bacovia, Ion Barbu, Tudor Arghezi. La « méthode » du jeune critique est

---

<sup>12</sup> Eugène Ionesco : « Pro domo », *Axa*, nr. 1/1932 (n.t.)

<sup>13</sup> Eugène Ionesco : « Itinerariu critic » (« Itinéraire critique »), *Floarea de foc*, nr. 1/1933 (n.t.)



nécessairement – et inévitablement – celle d'un excentrique : il fait la table rase, il exagère sciemment, ce qui, évidemment, déplaît aux « vieux » critiques, qui le rappellent à l'ordre. En effet, Tudor Vianu et Șerban Cioculescu vont le « sanctionner » en 1934, lors des débats occasionnés par l'octroi des *Prix pour les jeunes écrivains non publiés*, tandis que les autres membres du comité (Petru Comarnescu, Ion I. Cantacuzino, Romulus Dianu, Mircea Eliade – dépeint dans *Non* comme un « intellectuel médiocre », « dépourvu d'intelligence », comme un « cas intéressant de confusion mentale » - et Mircea Vulcănescu) soutiennent l'auteur et son livre.

Dans le rapport qu'il prépare pour ses collègues, Vulcănescu défend la validité de la démarche du jeune critique : ses arguments laissent croire que l'auteur de *La dimension roumaine de l'existence* voyait déjà dans le jeune auteur le génie du futur promoteur du théâtre de l'absurde. « L'esprit frondeur et amateur de farces et de scandales littéraires », les « fanfaronnades », les « boutades », l'« audace », le « paradoxe sophiste », « l'ironie socratique », c'est ce que Vulcănescu aime chez Ionesco, qui lui semble « malade de lucidité, de l'acuité de son esprit discursif, de l'obligation de voir clairement ». Certes, Vulcănescu comprend la situation délicate – et « amusante » en même temps – dans laquelle se trouve le jury, « exécuté » *in corpore* dans le livre, mais cela ne l'empêche pas d'admirer l'effort de l'auteur d'y « démasquer l'imposture qui se cache derrière le nom de critique », et de consentir à l'attribution du prix en question à Ionesco, puisque, dans sa vision,

accorder un prix à un auteur, ne signifie pas que le jury doit forcément assumer les opinions de celui-ci, c'est-à-dire reconnaître leur exactitude, mais seulement qu'il doit reconnaître leur valeur artistique et littéraire.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Mircea Vulcănescu : « Pentru Eugen Ionescu » (« Pour Eugène Ionesco »), *Familia*, nr. 5-6/1934 (repris dans le volume *Nu*. București, Humanitas, 1991, pp. 211-221, n.t.)

Aussi, Vulcănescu voit-il un rapport entre la « position spirituelle » de Ionesco et le désespoir qu'un autre « inconnu », Émile Cioran, affichait dans son manuscrit. Ce « scepticisme radical » est le fruit du « constat lucide de la relativité des valeurs, mais en même temps, du sentiment tragique, persistant au-delà des négations de l'intelligence, de la nécessité de certaines valeurs absolues, reconnues comme humainement inaccessibles ». Et c'est dans ce scepticisme radical que Vulcănescu voit *l'emblème* de la jeune génération, qu'on « retrouve, sous différentes formes, chez tous ses protagonistes ».

La version française de *Non* est accompagnée d'un avant-propos éloquent, dans lequel l'écrivain mature reconnaît que le volume était, en 1934, « l'œuvre d'un adolescent en colère », ce qui explique la « violence souvent injuste » et les « paradoxes, parfois excessifs » de ses pages. 50 ans après, le père – et le confrère – des « rhinocéros » voyait dans son livre – « [é]crit pour combattre des auteurs et un monde qui n'avaient que les vicissitudes de tous les gens de lettres et de toute littérature » - le germe de sa future vision du monde littéraire :

à côté des maladresses et de quelques incohérences, ce qui a été dit alors, dans des affirmations plus profondes, plus spirituelles, j'ai continué à le dire et l'écrire tout au cours de ma vie, et je le dirais encore aujourd'hui.<sup>15</sup>

Après une première partie consacrée aux poètes Tudor Arghezi et Ion Barbu et au prosateur Camil Petrescu, le jeune chroniqueur littéraire insiste, dans son *Faux itinéraire critique*, placé dans la deuxième partie du livre, sur *les péchés* du paysage littéraire roumain. Dans le chapitre intitulé « De l'identité des contraires », Ionesco

---

<sup>15</sup> Eugène Ionesco : *Non*, Paris, Gallimard, 1986 (traduit du roumain par Marie-France Ionesco)

demande à ses contemporains de reconnaître « [leur] insignifiance », présumément « provisoire ».

Certes, ajoute-t-il, il est concevable que la substance roumaine puisse ne jamais faire partie de la « culture », néanmoins, avant de désespérer, je propose que nous consacrons les deux siècles à venir à quelques tentatives.<sup>16</sup>

Cela ne devrait pas affecter la dignité des Roumains, déjà atteinte par leur « mentalité d'esclaves soumis », par leur regard humblement et « continuellement fixé sur les modèles étrangers ». Au lieu de s'enthousiasmer, de se révolter, de douter, ils devraient continuer à « *apprendre*<sup>17</sup> », pense Ionesco. Dans un autre chapitre (« La critique, les critiques littéraires et autres accidents »), l'auteur touche avec désinvolture le sujet favori de l'époque. En partant d'un paradoxe – tout le monde cherche le *spécifique* de quelque chose qui n'existe pas : la culture roumaine –, Ionesco formule une hypothèse aussi paradoxale et déconcertante pour ses confrères : faute d'une spécificité, d'une « manière » culturelle authentique, le fond roumain ne serait-il pas un « pot-pourri » de manières françaises, anglaises, allemandes, russes, autrichiennes, voire... abyssiniennes ?

Avec chagrin, mais sans surprise, conclut-il, je constate qu'il y a cent ans que nous tournons en rond. Voilà cent ans que nous essayons de nous mettre à exister culturellement, cent ans que nous nous posons les sempiternels problèmes de définition : c'est là notre vice mortel. [...] Aujourd'hui, comme hier et demain et jusque dans les siècles des siècles, nous sommes là à nous creuser la cervelle pour savoir si, oui ou non, notre vie culturelle est authentiquement roumaine alors que cette vie culturelle n'existe pas.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Eugène Ionesco : *Non*, op. cit., p. 171

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 208-209

Tout comme Cioran quelques années plus tard – mais au plan historique –, Ionesco s'attaque à la façon dont écrivains et critiques comprennent le fait de chercher et valider les ressorts d'un « spécifique roumain » - pas nécessairement inexistant, mais faussement ou superficiellement mis en question : ce n'est pas le symbolisme, « et lui seul », qui puisse exprimer « notre spécificité, latine évidemment », ni le *sémanatorisme*, « et lui seul », qui « révèle notre véritable identité, paysanne bien sûr », et encore moins l'orthodoxie, « la seule capable de révéler notre âme slave ». Toutes ces « élucubrations » empêchent les Roumains d'« être », voire de naître :

D'après mes calculs astrologiques, pique Ionesco, si nous continuons à discuter comme ça, notre naissance sera encore reculée de 258 ans, 3 mois et 15 jours.<sup>19</sup>

En plus, les « philosophailleries » autour de l'authenticité et de l'inauthenticité de et dans la culture roumaine laisseront les concepts eux-mêmes sans fond.

Dans son essai *Mathesis ou les joies simples*, Constantin Noïca – l'un des rares « sages » de la « jeune génération » d'excentriques – fait, la même année où Ionesco publiait son *Non*, la distinction entre *la culture de type mathématique (géométrique)* et *la culture de type historique*. La « science universelle », la *Mathesis universalis*, est l'idéal de la culture de type mathématique, une culture « constructive » aussi bien qu'interprétative ou descriptive. Le monde des cultures de type mathématique est dominé par « un idéal d'ordre créé par la conscience humaine et gardé dans la conscience humaine ». Les « notes constitutives » de la culture de type géométrique sont « l'ordre », « le constructivisme », « l'immanence », et son credo est

---

<sup>19</sup> Eugène Ionesco : *Non*, op. cit., p. 210

*multa habentes, nihil possidentes*. La culture de type historique est « aveugle », pleine de « présences », et son centre d'intérêt est le destin.

Le monde comme présence, comme fait vivant, donné, est une présupposition des cultures historiques, des cultures où l'évolution, le destin et l'actualité priment.

L'homme qui vit à l'intérieur des cultures historiques mène son existence « comme les arbres, comme les oiseaux ou, qui sait ? comme les anges ». Culturellement parlant, trouve Noica, une vie pareille est « *autre* que la vie de l'homme ». Même si l'essai de Noica n'a pas l'amplitude et l'impact de la future *Transfiguration de la Roumanie* ou des études de Blaga, même si le jeune essayiste ne soutient pas avec des exemples concrets sa dichotomie culturelle, on a déjà compris que la culture roumaine est partie intégrante des cultures mathématiques : loin de la problématique du « destin », de « l'actualité » et de « l'évolution », elle est une culture *qui a beaucoup, mais qui ne possède rien*.

### **1.1.2. Le moment 1936**

De l'autre côté de la barricade, on rencontre Lucian Blaga, pour lequel le même type de culture fait l'objet d'une étude assez approfondie. La troisième partie de *La Trilogie de la culture*, intitulée *La genèse de la métaphore et le sens de la culture*, s'ouvre avec un chapitre consacré à la culture mineure mise en rapport avec la culture majeure. L'ambition de Blaga est de démolir la théorie des « âges » et la théorie morphologique et biologique de la culture, pour laquelle *l'âge* - respectivement *l'enfance* pour les cultures mineures et *la maturité* pour les cultures majeures – est le facteur qui définit et qui délimite les deux types de culture. Bien que la culture ne soit pas « un organisme », et qu'elle ne soit pas « porteuse d'une âme

singulière », le philosophe retient les termes « enfance » et « maturité », qu'il explore, mais d'un autre point de vue. Les âges sont *soit des « phases » ou de « simples étapes sans consistance propre ni limites précises »* - et dans ce cas l'enfance est une « préparation à l'âge mûr », « une phase provisoire », tandis que la maturité serait « le delta où aboutit le flux issu de l'enfance » - *soit des « structures », des « réalisations » autonomes* – cas où les structures « propres, uniques, incomparables » de l'enfance lui confèreraient « un territoire parfaitement délimité », « une durée autarcique » et la « souveraineté » de ses décisions, ce qui n'empêche pas la maturité d'avoir, elle aussi, « sa spécificité autonome et ses structures irréductibles<sup>20</sup> ». Blaga se refuse donc à considérer la culture comme « un sujet distinct », comme « un organisme qui passerait par différents âges », et il lui semble faux de l'appréhender « exclusivement en fonction de l'homme et des âges psychologiques propres à celui-ci<sup>21</sup> ». Pour mieux défendre sa thèse sur « le déclin de l'Occident », Spengler avait introduit à la place du critère chronologique le critère morphologique ; par conséquent, les produits de la culture n'intéressaient plus en tant qu'expressions d'une continuité temporelle, mais en tant qu'archétypes d'une structure originaire, vécue, elle aussi – tout comme l'histoire –, *sub specie aeternitatis*.

La culture mineure donc, n'est pas « l'âge enfantin de telle ou telle culture, qui se développerait comme un organisme indépendant en passant par une série de phases inévitables ». Historiquement parlant, une culture mineure peut « se perpétuer à travers des millénaires, au point de devenir presque intemporelle ». La « structure »

---

<sup>20</sup> Lucian Blaga : *La Trilogie de la culture*, Alba Iulia-Paris, Librairie du Savoir, 1995 (traduit du roumain par Y. Cauchois, Raoul Marin et Georges Danesco), p. 274

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 275

de la culture mineure peut donc friser « l'éternité ». Dans le système philosophique de Blaga, c'est la psychologie des créateurs (ou de la collectivité) – et non leur âge biologique – qui définit et sépare une culture majeure d'une culture mineure. Tandis que l'enfance « privilégie l'imaginaire », tandis qu'elle « s'ouvre passivement au destin », tandis que, « spontanée et naïvement cosmocentrique, elle révèle une fulgurante sensibilité métaphysique » et « se plaît à improviser des jeux sans se soucier de la durée », la maturité est « marquée par la volition » :

elle fait preuve d'une activité soutenue et méthodique ; elle tient tête au destin ; elle se constitue un champ d'influence ; elle pratique une expansion de type dictatorial mais, prudente, elle garde la mesure ; sa tendance au rationnel lui fait apprécier les perspectives, les choses solides et durables, la constructivité.<sup>22</sup>

Aux observations liées au critère « dimensionnel » des deux cultures – selon lequel les cultures majeures se distingueraient par des créations surdimensionnées, laissant les créations d'ampleur modeste aux cultures mineures –, Blaga répond avec l'exemple des épopées populaires, qui démontrent que le facteur dimensionnel ne s'applique pas sans faille à l'étude des cultures mineures. Et, en règle générale, ajoute-t-il, la culture mineure « maintient l'homme au contact de la nature », tandis que la culture majeure « l'en éloigne et le détourne de ses lois<sup>23</sup> ».

À la fin de la même année (1936), Émile Cioran publiait son incendiaire *Transfiguration de la Roumanie*, dans laquelle il s'arrêtait, dans le même esprit spenglerien, sur la dichotomie culture majeure - culture mineure. « S'il y a une grâce divine, pensait-t-il, il doit exister aussi une grâce terrestre » qui touche toute grande

---

<sup>22</sup> Lucian Blaga : *La Trilogie de la culture*, op. cit., p. 275

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 286

culture, car « les grandes cultures sont embrassées par les gens tout comme les saints sont embrassés par les anges<sup>24</sup> ». L'Histoire, ce sont l'Égypte, la Grèce, Rome, la France, l'Allemagne, la Russie, le Japon qui l'ont écrite et marquée : ce sont des cultures qui se sont réalisées, « individualisées » sur tous les plans. Mais il y a également des *peuples* qui, « incapables de devenir des nations et de créer une culture », ont « raté leur destin », leur accomplissement politique et spirituel : ce sont des « formations périphériques » du devenir, labiles et inutiles sur la carte du monde. La Suède, le Danemark, la Suisse, la Roumanie, la Bulgarie, la Hongrie, la Serbie y figurent à titre d'exemple. Tandis que « chaque grande culture est une solution à tous les problèmes », « les petites cultures n'ont de valeur que dans la mesure où elles essayent de vaincre leur loi, de se libérer de leur condamnation, qui les fixe dans la camisole de force de l'anonymat<sup>25</sup> ».

À la recherche d'« une raison d'être » pour son pays, C.F. Ramuz dressait, en 1914, un « triste bilan » pour ceux qui, comme lui, sortaient « d'un milieu inexistant » : pas de « modèle », pas de « certitude », pas de « vitalité », beaucoup d'« imprécision ». Ils devaient tout au plus se « réjouir de [leur] souplesse d'invertébrés », s'accommoder aux « fictions religieuses », aux « fictions politiques (notre démocratie, notre libéralisme) », aux « fictions morales », à la « fiction primaire<sup>26</sup> ». Sans parler de la culture suisse - « petite » ou « mineure » -, Ramuz semble approuver d'avance le rôle de « formation périphérique » du devenir que vingt ans plus tard un jeune écrivain roumain allait donner à la Suisse. Aux yeux de Ramuz, son pays « n'était plus lui-même ; nulle part, dans le présent, nous n'arrivions

<sup>24</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, București, Editura Vremea, 1936, p. 8 (n.t.)

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 9

<sup>26</sup> C.F. Ramuz : *Raison d'être*, in *Œuvres complètes*, Éditions H.L. Mermod, 1986, vol. 7, pp. 35-37



plus à le retrouver. Nous avons tenté alors de nous tourner vers son passé. » Mais l'écrivain et toute sa génération allaient découvrir que leur pays « n'avait pas d'histoire » :

L'action nous faisait défaut, mais c'est qu'elle nous avait toujours fait défaut. Nous avons toujours été inertes, dépendants, ballottés, renvoyés d'un voisin à l'autre ; et quant à une « culture », ces influences contradictoires l'avaient empêchée de se faire jour.<sup>27</sup>

Par rapport à l'étude de Blaga, Cioran restreint considérablement l'aire de son analyse, en se concentrant particulièrement sur « l'aurore » et « le crépuscule » de l'Histoire des petits et des grands peuples / cultures / civilisations. Les petites cultures se débattent entre *l'instinct historique*, qui leur manque, et *le sens historique*, auquel elles aspirent : partagées entre l'« élan irrésistible de répandre toutes leurs possibilités dans l'horizon de leur devenir, d'épuiser leurs dernières ressources dans le processus de l'existence, de ne rater aucun élément du potentiel de la culture » - autrement dit, l'instinct historique – et le sens historique, qui « temporalise toutes les formes et toutes les valeurs, de sorte que le catégoriel et le valable prennent des racines dans le monde comme toute relativité concrète<sup>28</sup> », les petites cultures vivent leur autocondamnation à l'anonymat, à l'oubli, à l'échec.

Chez les Roumains, Mihai Eminescu est la personnification d'une impossible célébrité ou reconnaissance universelle. Mais l'« échec » individuel du poète était, en quelque sorte, assumé d'avance : malgré une excellente connaissance de l'allemand, le « poète national » des Roumains a choisi d'écrire dans leur langue – il a été « condamné à écrire dans une langue inconnue » dit Cioran –, ce qui lui donne un

---

<sup>27</sup> C.F. Ramuz : *Raison d'être*, op. cit., p. 31

<sup>28</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 10

double statut littéraire : un statut emblématique (plus ou moins contestable), celui de « poète sans pair » parmi les poètes roumains, et un statut hypothétique, celui d'écrivain universel, insoutenable du point de vue de l'œuvre-traduite, mais attribué quand même au poète, comme un prix de consolation, par ses conationaux. Traduit, Eminescu ne convainc personne ; il sera à jamais un poète universel « de second ordre », et ses splendides vers sonneront, malgré les efforts du traducteur, lamentablement, comme un instrument désaccordé, qu'on avait oublié depuis longtemps.

### **I.1.3. Prolongements**

Dans la conférence sur « *Ce qui est éternel et ce qui est historique dans la culture roumaine* » qu'il donne à Berlin en juin 1943, Constantin Noïca part d'un petit fragment tiré de la *Transfiguration de la Roumanie* de Cioran, à l'aide duquel il construit sa propre thèse : la culture roumaine est « mineure », mais pas « qualitativement inférieure » aux cultures majeures. Tout comme Blaga, Noïca trouve que les « réalisations » de la culture populaire roumaine sont, « à leur façon, comparables à celles des grandes cultures ». Pourtant, en accord avec Cioran cette fois-ci, Noïca trouve inacceptable le fait que les Roumains aient été, par ce qu'ils ont eu de meilleur, des villageois. C'est, selon lui, « le drame » de toute une génération :

Nous ne voulons plus être les éternels villageois de l'histoire. [...] Du point de vue économique et politique, culturel ou spirituel, nous sentons que depuis longtemps nous ne pouvons plus vivre dans une Roumanie patriarcale, villageoise,

anhistorique. La Roumanie éternelle ne nous satisfait plus ; nous voulons une Roumanie actuelle.<sup>29</sup>

Sans contester l'originalité et le charme des paysans, de l'art populaire roumain et du paysage, Cioran avertit son pays qu'il entrera, avec ses paysans, dans l'histoire, mais « par la petite porte ». « L'atmosphère primitive, tellurique de ce pays bourré de superstition », le scepticisme roumain, « mélange stérile, malédiction héréditaire », lui barreront toujours la voie : « Toute la Roumanie sent la terre. D'aucuns disent que c'est sain, comme si c'était un éloge ! Serions-nous vraiment incapables de devenir plus qu'un pauvre peuple ? Voici la question.<sup>30</sup> »

C'était un conflit « douloureux », car « sans issue » : Noica savait qu'il était impossible de « continuer à cultiver les valeurs de notre spiritualité populaire », tandis que Cioran voyait bien que son orgueil d'« homme né dans une petite culture » était à jamais « blessé » – car « [i]l n'est pas du tout commode d'être né dans un pays de second ordre. La lucidité devient tragédie.<sup>31</sup> » Les deux jeunes philosophes voulaient franchir le seuil de l'anonymat, tout à fait conscients des efforts de « personnalisation » et d'« individualisation » que toute culture majeure impose. Ils comprenaient le drame du créateur « mineur », menacé, en dépit de sa présumée création personnelle, de rester dans l'ombre des créateurs « majeurs ». Ce drame illustrait également « la tension intérieure de la culture roumaine ».

---

<sup>29</sup> Constantin Noica : « Ce e etern și ce istoric în cultura română » (« Ce qui est éternel et ce qui est historique dans la culture roumaine »), in *Istoricitate și eternitate (Historicité et éternité)*, București, Capricorn, 1989, p. 21 (n.t.)

<sup>30</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 50

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 28

Que restait-il, finalement, au créateur « mineur » ? Le mal et le pire : « se perdre dans une création anonyme, qui ne donne pas une culture majeure », ou « aspirer à une création personnelle qui est dans l'ombre des cultures majeures<sup>32</sup> ».

## ***1.2. Les ex-centriques face à la grande culture***

Les écrivains « démunis » doivent choisir, selon Pascale Casanova, entre l'affirmation de leur « différence » - en s'autocondamnant à écrire dans et pour de « petites » littératures – et la négation de cette « différence » - en « trahissant » leur appartenance et se laissant assimiler par « le centre ». Lorsqu'en 1934 Ionesco publiait son *Non*, Samuel Beckett écrivait un article sur « Recent Irish Poetry ». « La position délibérément provocatrice du jeune Beckett », « à contre-courant » de l'esprit général, et « hérétique dans le Dublin celtisant et nationaliste des années 20 et 30<sup>33</sup> » était aussi la position de l'autre futur « absurde », dans le Bucarest « autochtoniste » et de plus en plus nationaliste des années 1930.

Pour pouvoir présenter son paysage littéraire, le jeune Irlandais propose comme « principe d'individualisation » la manière dont « the younger Irish poets evince awareness of the new thing that has happened, or the old thing that has happened, namely the breakdown of the object, whether current, historical, mythical or spook<sup>34</sup> », tout en restant persuadé que « [t]he thermometers – and they pullulate in Ireland – adoring the stuff of song as incorruptible, uninjurable and unchangeable, never at a loss to know when they are in the Presence, would no doubt like this

---

<sup>32</sup> Constantin Noïca : « Ce qui est éternel et ce qui est historique dans la culture roumaine », op. cit., p. 22

<sup>33</sup> Pascale Casanova : *La République mondiale des Lettres*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 257

<sup>34</sup> Samuel Beckett : *Disjecta. Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment*. London, John Calder, 1983, p. 70

amended to breakdown of the subject<sup>35</sup> ». Cette « rupture des lignes de communication », la distance entre *the new thing* et *the old thing* – qui faisait des ravages dans d'autres espaces culturels également – aide le jeune Beckett à mieux voir que le champ littéraire irlandais de l'époque était disputé entre ceux qu'il appelait « antiquarians » - et qui formaient, d'après lui, la majorité –, et ceux que W.B. Yeats avait « kindly noticed as 'the fish that lie gasping on the shore'<sup>36</sup> ».

Dix ans auparavant, Henri Michaux avait adressé au lectorat américain de la *Transatlantic Review* une « Lettre de Belgique », dans laquelle ses gracieuses pirouettes parmi les clichés censés résumer *les qualités* de ses compatriotes et les étiquettes qu'il collait à la pléiade d'écrivains de l'époque arrivent à créer un panorama belge aussi pittoresque que non conventionnel. « Truculent – ripaille – goinfrerie – ventru – mangeaille<sup>37</sup> », le Belge, « bon enfant, simple, sans prétention », « a peur de la prétention, la phobie de la prétention, surtout de la prétention des mots dits ou écrits<sup>38</sup> », raison pour laquelle la plupart de ceux qui aiment coqueter avec la plume ne sont, en Belgique, que des « virtuoses de la simplicité<sup>39</sup> ».

Au-delà de l'océan, un « adolescent latino-américain » sera, lui aussi, obsédé par l'image de la province « spirituelle », dont la littérature péruvienne - « haute en couleur, superficielle, au schéma manichéen et à la facture simpliste<sup>40</sup> » - était partie intégrante. En plus, « [s]ans éditeurs, sans lecteurs, sans une ambiance culturelle

<sup>35</sup> Samuel Beckett : *Disjecta. Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment*, op. cit., p. 70

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 70

<sup>37</sup> Henri Michaux : *Qui je fus – précédé de « Les rêves et la Jambe », « Fables des origines » et autres textes*, Paris, Gallimard, 2000, p. 145

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 146

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 147

<sup>40</sup> Mario Vargas Llosa : *Contre vents et marées* (traduit de l'espagnol par Albert Bensoussan), Paris, Gallimard, 1989, p. 93

stimulante et exigeante », l'écrivain latino-américain était, à l'époque, « un homme qui livrait des combats en sachant dès le départ qu'il serait vaincu<sup>41</sup> ».

La « province » - thème obsédant, récurrent chez beaucoup d'auteurs - préoccupe aussi l'écrivain ex-yougoslave Danilo Kiš ; celui-ci blâme le cadre provincial – l'« ignare » milieu intellectuel « provincial » ou les « petites provinces littéraires », « spirituelles » -, à cause desquels l'auteur et son œuvre sont vaincus d'avance :

Je vois ma propre œuvre défaite, dans ce cadre (provincial, donc) où elle s'est développée, où il lui a été donné de se développer, comme une petite défaite, distincte, dans le cortège de nos défaites, comme une tentative permanente et conséquente de sortir de cette province spirituelle, par les mythes, les thèmes et les procédés. Je vois donc ma propre œuvre (écrite ou à écrire) comme une défaite *solitaire*, qui peut ou qui pourra être identifiée comme telle, une défaite créatrice individuelle, et non comme la défaite d'un mythe, d'une école, d'une esthétique ou d'une vision du monde.<sup>42</sup>

La note commune de ces fragments est, sans nul doute, *l'échec* – individuel ou collectif – de tout écrivain et de toute littérature « périphérique ». Aussi important qu'il soit, l'aspect « géographique » du problème est moins pertinent que la langue, l'histoire, le contexte culturel dans lequel les écrivains « ex-centriques » se manifestent. « Vivre à la périphérie » peut bien être un *topos littéraire*, mais « être un écrivain périphérique » relève déjà d'un cauchemar intellectuel avec lequel on veut ou l'on ne veut pas vivre.

Dans la Roumanie de Caragiale, l'ambitieux Catzavenco déplore, à sa façon larmoyante et patriotarde, l'arriération de son pays par rapport à l'Occident :

---

<sup>41</sup> Mario Vargas Llosa : *Contre vents et marées*, op. cit., p. 221

<sup>42</sup> Danilo Kiš : *Homo poeticus* (traduit du serbo-croate par Pascale Delpech). Paris, Fayard, 1993, p. 11

Les Anglais ont leurs faillis les Français ont leurs faillis, même les Autrichiens font faillite, enfin toute nation, tout peuple qui se respecte fait faillite ! [...] Nous seuls n'aurions pas nos propres faillis ? ! Nous seuls ne ferions pas faillite ?<sup>43</sup>

Dans le sillage de Caragiale, Ionesco accuse les siens de n'être pas sincèrement préoccupés par des « problèmes », mais par « l'angoisse de n'avoir pas, [eux] aussi, des problèmes, des institutions, une culture – enfin de quoi être fiers », et prévient les amateurs d'« arrivisme » culturel que « la culture précède les problèmes de culture », et que se consacrer « aux problèmes sur les problèmes », c'est rester à jamais « à la porte du paradis de la culture<sup>44</sup> ». Mais à part la problématique de la culture roumaine par rapport à elle-même ou à la culture universelle, ce qui intéresse Ionesco, c'est *sa* situation d'écrivain doublement « excentrique », son « innocence » et son impuissance à tout changer. La « guerre » de Ionesco avec ses contemporains prend le ton personnel d'un *J'accuse !* à la roumaine :

je vous rends responsables, vous, messieurs, vous et les circonstances historiques qui sont les vôtres (ce ne sont pas les temps qui gouvernent l'homme, mais l'homme qui gouverne ces temps de malheur), de toutes les insuffisances de mon intelligence, de ma culture, de ma vie intellectuelle, de mon génie. Français, peut-être eussé-je été un poète génial. [...] [C]'est vous, messieurs, qui êtes responsables de ce que la génération d'aujourd'hui ne sera pas plus brillante que celle d'hier, et que, comme elle, elle sera une génération de ratés [...] Je vous déclare solennellement qu'être condamné à rester un parent pauvre de l'intelligentsia européenne me gêne énormément ; que nous ne soyons que trois cents types à nous triturer le méninge – mal par-dessus le marché – avec des idées, de l'encre et du papier et que, faute de lecteurs, nous nous lisons les uns les autres – voilà l'origine de certains de mes « malaises » permanents.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Ion Luca Caragiale : *Une lettre perdue*, in *Théâtre*. Paris, L'Arche, 1994 (adaptations d'Eugène Ionesco et Monica Lovinesco), p. 146

<sup>44</sup> Eugène Ionesco : *Non*, op. cit., p. 213

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 268-270

Les « ex-centriques » roumains rêvant d'autonomie et de célébrité ne viennent pas d'un espace-colonie. La Roumanie est tout au plus une « colonie spirituelle » éloignée du puissant empire littéraire français. Leurs démarches ne sont donc pas symétriques de celles des écrivains issus d'anciennes colonies françaises, anglaises, espagnoles ou portugaises. Cioran et Ionesco intègrent un camp culturel complexe, dans lequel, des écrivains plus ou moins « volontairement » exilés, des immigrés et des témoins de l'ère postcoloniale se forment une nouvelle identité, en accord avec les exigences de « leur » centre.

Le cosmopolitisme, dira-t-on, est l'opposé de l'attachement obstiné à un seul espace géographique et culturel, *le sien*, la preuve que l'esprit peut dépasser toute frontière topographique et sentimentale, et arrive à s'installer dans un univers où les différences nationales, voire individuelles, se dissipent et se fondent dans l'universel. Cioran semble avoir été, à sa façon bizarre, un cosmopolite. L'a-t-il vraiment voulu? Apparemment, il y a été obligé. Dans son cas, *chez soi* est vite devenu un *ailleurs* plus ou moins sciemment choisi, voulu, accepté. Son pays d'origine continuait de l'attirer, mais « l'origine » signifiait en même temps une « identité » problématique : politiquement parlant maculée et spirituellement parlant damnée.

Si l'exil est un choix libre ou la suite d'une décision que quelqu'un d'autre a prise pour le proscrit, moralement parlant, il est, dans certains cas, une catastrophe. Pour Cioran, s'exiler, c'était abdiquer : *l'éloignement* était tout d'abord *exilium*, c'est-à-dire *malheur*. Avec son goût prononcé pour le paradoxe – dont la polémique avec soi-même semble avoir été le trait définitoire –, Cioran allait parler dans sa *Tentation d'exister* des « avantages de l'exil ». Lui, qui s'était voulu l'apôtre d'une révolution



spirituelle à même de réveiller ses paisibles concitoyens de leur « sommeil de mort », qui s'était attaqué à Dieu, au Paradis et à l'Enfer, à la vie et à la mort, il devait tout oublier, *s'oublier* et s'inventer un *alter ego*. Mais, prévenait-il, l'exilé n'abdique pas, ne se retire et ne s'efface pas « résigné à ses misères, à sa condition de déchet ». Il est, au contraire, « un ambitieux, un déçu agressif, un aigri doublé d'un conquérant ». Derrière ces « qualités », ces traits illusoire du brave exilé, il y a sa vraie condition – que la plume de Cioran semble effleurer comme par hasard : l'exilé est « celui qui a tout perdu », à commencer par sa langue maternelle, par les « mots où traîne son passé ». Quoi qu'il n'abdique jamais, « celui qui renie sa langue, pour en adopter une autre, change d'identité, voire de déceptions ». « Héroïquement traître », le renégat « rompt avec ses souvenirs et, jusqu'à un certain point, avec lui-même<sup>46</sup> ».

Une fois à Paris, le drame de Cioran et de Ionesco commençait à peine : l'un avait de modestes connaissances du français, l'autre le maîtrisait parfaitement, mais le succès était loin de l'un comme de l'autre. Comme Ramuz, ils ont ressenti l'humiliation « devant le rien [qu'ils étaient], qui voudrait être tout », et appris que « l'affirmation de soi » devait passer par « un complet renoncement à soi-même<sup>47</sup> ». Comme le Vaudois, les deux Roumains durent vivre le dépaysement comme une double solitude : la solitude entre ses « quatre parois » et la solitude au milieu des Parisiens. Leur fardeau était d'autant plus lourd à porter qu'ils avaient renoncé à leur célébrité en Roumanie pour une bonne période d'anonymat en France. Mais leur « passeport » pour le monde littéraire occidental ne pouvait être que l'exil. À Paris, ils seront, au début, *des « pas tout à fait »* (selon le mot de l'écrivain indien Bharati

<sup>46</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 854

<sup>47</sup> C.F. Ramuz : *Raison d'être*, op. cit., p. 21

Mukherjee), tout comme Salman Rushdie, Keri Hulme, Ben Okri, Michael Ondaatje, Kazuro Ishiguro, Timothy Mo, à Londres.

La « “renaissance” tardive de Cioran en écrivain français », observe avec justesse Pascale Casanova, « passe par un dépouillement de toute trace de “roumanité”. [...] Cioran choisit la langue de Racine (ou le “grand style”). Cet (hyper) classicisme stylistique le reconduit, en effet, au stade supposé de la puissance incontestée de la culture française.<sup>48</sup> »

Apparemment, du moins, Cioran avait gagné cet énorme pari avec lui-même. Il n'avait pas été « héroïquement traître » en vain.

---

<sup>48</sup> Pascale Casanova : *La République mondiale des Lettres*, op. cit., p. 297

## **II. La dimension roumaine de l'existence**

### **- L'espace-matrice, la langue-matrice et l'histoire-matrice des Roumains –**

Parler des Roumains, hier comme aujourd'hui, n'est pas et n'a jamais été une tâche facile : pour les étrangers, parce que plusieurs traits de ce peuple déconcertant, paradoxal par-ci par-là, peuvent leur échapper ; pour un Roumain, parce qu'il ne sait pas comment se positionner, comment parler des siens (et donc de lui-même) sans les blesser, sans oublier ce qu'ils ont de bon, de valable, de profond, mais également sans les flatter gratuitement, justement parce que le Roumain doit être pris « tel qu'il est ».

Notre conviction intime est que le Roumain d'aujourd'hui est la synthèse d'une multitude de facteurs historiques, culturels et économiques, qui ont modelé son caractère et sa façon de penser et d'agir. Nous ne dirons pas que l'histoire roumaine a été « propice » à un développement normal, en tout cas, au-dessus des possibilités réelles de ce peuple, ni qu'elle lui a été toujours ou complètement défavorable, ce qui expliquerait certains dérapages ou échecs. Mais une chose est claire : les ombres du passé ne sont pas à chercher seulement dans les vestiges archéologiques roumains, mais également dans les traces que le passage du temps, les fluctuations et les variations des événements historiques ont laissé dans l'âme du Roumain. Si l'on l'oublie, on ne peut pas comprendre son attitude envers Dieu, envers la mort, envers l'histoire, envers les étrangers, envers soi-même. Pire encore, on ne comprend ni la tolérance qu'une partie de l'intelligentsia roumaine montre envers les faiblesses roumaines, ni les critiques impitoyables que d'autres intellectuels ont dirigées ou dirigent encore contre les vices des leurs. Qui est objectif et qui est subjectif ? Difficile à dire. La complexité du débat réside, selon nous, dans la façon dont chacun

perçoit les mêmes faits : ce qui pour quelqu'un est positif, pour quelqu'un d'autre est négatif, et vice-versa. Évidemment, le Roumain commun n'y pense même pas. Bien enrégimenté dans sa vulgate, il se croit bon, honnête, intelligent, patriote, (seulement) vigilant avec les étrangers (qui lui ont fait tant de mal) ; il s'est résigné à l'idée que les Occidentaux ou les voisins ne l'aiment pas, ne l'apprécient pas, à l'idée que Dieu le « punit » de temps en temps pour des raisons plus ou moins compréhensibles, et il sait que cela durera jusqu'à la fin du monde. Le fond du problème reste à la charge des intellectuels. Et puisque l'analyse de l'un des livres les plus percutants sur la Roumanie nous y oblige, nous regarderons de plus près quelques « interprétations » - d'hier et d'aujourd'hui - de ce que nous appellerons avec un terme générique, emprunté de Mircea Vulcănescu, « la dimension roumaine de l'existence ».

### **II.1. *L'espace-matrice***

Ce qui intéresse Lucian Blaga dans son étude sur *l'espace mioritique*, c'est le rôle que le sentiment de l'espace peut jouer dans la constitution d'une culture. Ceux qui l'inspirent sont Riegl, Worringer, Frobenius - qui « envisage les cultures à l'image des plantes qui poussent dans l'atmosphère de serre d'une certaine perception de l'espace<sup>49</sup> », et Spengler, qui s'était passionné pour quelques « modes du sentiment spatial » : la culture « faustienne » de l'Occident, l'ancienne culture grecque, la culture arabe et la culture égyptienne, mais le but du philosophe roumain est de transférer la problématique de l'espace du domaine de la morphologie de la culture sur le plan de la « noologie abyssale », c'est-à-dire « dans une perspective où l'inconscient n'est plus conçu comme un “différentiel de conscience”, mais comme

---

<sup>49</sup> Lucian Blaga : *La Trilogie de la culture*, op. cit., p. 125

une réalité très complexe, qui tient en quelque sorte de l'ordre primordial<sup>50</sup> ». Le sentiment spatial, tel que le voyaient les morphologistes de la culture, devient chez Blaga l'« horizon spatial authentique » de l'inconscient. Le paysage n'intéresse pas globalement l'auteur de la *Trilogie de la culture* ; c'est « l'horizon spatial de l'inconscient » qu'il retient, pour son importance dans la détermination de la « structure stylistique » d'une culture, qu'il appellera « *espace-matrice* ».

Dans sa *Dimension roumaine de l'existence* – rédigée entre 1940 et 1944 et dédiée à Émile Cioran -, Mircea Vulcănescu ira plus loin et sondera « la conception sur l'existence des penseurs roumains, dans la mesure où celle-ci pourrait servir comme critère et mesure d'appréciation des idées sur l'existence des penseurs des autres peuples<sup>51</sup> » ; autrement dit, Vulcănescu construit une sorte d'espace *mental-matrice*, dans lequel l'existence est interprétée et vécue selon des jugements, des normes propres aux Roumains.

Par rapport à l'analyse de Blaga, l'approche de Vulcănescu est infiniment plus ouverte vers l'extérieur, bien que l'auteur montre, tout comme Noïca plus tard, une énorme bienveillance envers les hésitations ontologiques de ses compatriotes. Mais on ne peut pas les blâmer : leurs démarches tiennent plutôt à l'effort de systématisation, de présentation proprement dite (avec des notes stylistiques et philosophiques très personnelles), et non à la critique systématique de « la dimension roumaine de l'existence » ou du « sentiment roumain de l'existence ».

---

<sup>50</sup> Lucian Blaga : *La Trilogie de la culture*, op. cit., p. 126

<sup>51</sup> Mircea Vulcănescu : *Dimensiunea românească a existenței (La dimension roumaine de l'existence)*, București, Editura Eminescu, 1996, vol. I, p. 164 (n.t.)

« Collectivité biologique » et « être spirituel » en même temps, les Roumains offrent au monde leur « propre visage », leur façon unique de « refléter ce monde de Dieu auquel nous voulons réduire tous les autres [...] ». Pour Vulcănescu également, « la force spirituelle d'un peuple » - qui peut le mener à une « conquête spirituelle » - compte dans la mesure où celui-ci est « capable d'imposer aux autres sa propre perspective sur l'existence<sup>52</sup> ».

Dans la vision de Blaga, l'âme roumaine se sent « solidaire » de son « espace-matrice », *l'espace mioritique* (ce « vallon joli / coin de paradis »). Le paysage est « un *alter ego* de l'homme », et il « s'intègre dans l'engrenage d'une âme », car il y a « un état d'âme attaché de façon aussi normale que chronique à un certain horizon<sup>53</sup> ». L'« horizon spécifique » détermine des créations artistiques spécifiques. Si « l'image du corps isolé » est le symbole de l'ancienne culture grecque, si « l'espace-voûte » est le « substrat », dit Spengler, de la culture arabe, si le labyrinthe « qui mène à la mort » marque « le sentiment spatial » de la culture égyptienne, la *doïna* (la complainte populaire roumaine) est le produit, l'évocation d'un « horizon indéterminé et rythmique de montées et de descentes » (d'où, chez Blaga, l'idée d'*infini ondulé* comme horizon spirituel des Roumains). La *doïna* est mise en rapport avec le *plai* :

Dans la *doïna* on trouve, assurément, ce type d'horizon participant aux accents de l'âme : elle exprime la mélancolie, une mélancolie ni trop pesante ni trop légère, celle d'une âme qui monte et descend sur un plan indéfiniment ondulé. Loin, toujours plus loin, elle rend sensible le *dor* ou la nostalgie de l'âme roumaine aspirant à dépasser la colline-obstacle que le sort dresse devant elle, et appelée à passer encore et encore d'autres collines ; la *doïna* sut toujours trouver les mots qu'il fallait pour exprimer la suavité d'une âme qui marche sous les signes d'un destin ayant ses propres montées et ses propres

<sup>52</sup> Mircea Vulcănescu : *La dimension roumaine de l'existence*, op. cit., p. 166

<sup>53</sup> Lucian Blaga : *La Trilogie de la culture*, op. cit., p. 124

descentes, ses hauts et ses bas, selon un rythme répété, monotone et sans fin.<sup>54</sup>

Mircea Vulcănescu traite de *la dimension roumaine de l'existence* en suivant les critères quantitatif et qualitatif. Le côté *quantitatif* de l'existence se mesure « du point de vue de l'unité ou de la multiplicité » (ce qui donne *l'esprit comme monde et temps*) et « du point de vue du tout et du point de vue des parties<sup>55</sup> » (ce qui donne *l'individu ou l'être, l'événement ou le fait*). Par conséquent, il voit dans le Roumain un *être solidaire* et un *être solitaire*. L'esprit se révèle au Roumain dans ses deux hypostases : le monde et le temps, que celui-ci perçoit simultanément : il fera les choses « en leur temps » et les mettra « à leur place ». Le temps est « le monde en évolution », et ce monde se fonde, pour le Roumain, sur « une vaste solidarité universelle », grâce à laquelle « chaque fait résonne dans tout le monde », et « chaque geste propage sa musique en tout ce qui nous entoure ». Percevoir l'existence comme une totalité, c'est croire que « la vie d'un homme est liée au destin d'une étoile » et que « la mauvaise action de quelqu'un assombrit le soleil et la lune ».

La question : « Est-ce que c'est un bon / ou un mauvais signe ? » accompagne, chez le Roumain, tout événement de ce monde, et part de l'idée que « toutes les choses ont un sens », que « le monde est un livre plein de signes ». Tel qu'il l'aperçoit, le monde du Roumain « n'est pas un monde neutre en événements, sans sens et rapport », mais « un monde plein de pouvoirs méchants ou bienveillants, d'appels et de silences, d'épiphanies et de dissimulations<sup>56</sup> ».

---

<sup>54</sup> Lucian Blaga : *La Trilogie de la culture*, op. cit., p. 128

<sup>55</sup> Mircea Vulcănescu : *La dimension roumaine de l'existence*, op. cit., p. 171

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 174

Au-delà du monde vu, il y a le monde non vu (l'au-delà), que le Roumain privilégie, d'autant plus qu'il ne considère pas qu'il y ait une « rupture existentielle » ou un « abîme » entre le monde d'ici et l'au-delà, entre le temps présent et l'éternité, mais seulement un passage que, si l'on paye, on passe (ou dépasse). « Au-delà » ne signifie pas nécessairement « en dehors », mais plutôt « autrement » : ceux d'ici passent souvent « au-delà », ceux « d'au-delà » continuent de rester ici. « Au-delà » n'est pas, chez les Roumains, une frontière spatiale, mais « une *qualité de l'être*<sup>57</sup> ». Même s'il adhère à la « solidarité universelle » et veut vivre en harmonie avec ce qui l'entoure, le Roumain reste foncièrement un être « solitaire », assumant un « personnalisme théophanique » qui l'amène à percevoir les événements et sa propre existence comme « un réflexe, une illusion, un phénomène non autonome de l'être universel<sup>58</sup> ». Cela motive et explique, selon Vulcănescu, *le fatalisme roumain*, qui n'est pourtant qu'une « intégration de l'action dans le rythme universel, considéré comme la preuve de la volonté divine<sup>59</sup> ». Quelques années plus tôt, Lucian Blaga avait parlé de la « vassalité confiante avec le destin » du Roumain. En petit frère de Maître Jacques, celui-ci est persuadé, lui aussi, que « le bien et le mal nous viennent par décision d'En Haut ». Ce que Vulcănescu dit à demi-mot est, chez Blaga, la ferme conviction que, si le sentiment roumain du destin n'est pas confondu avec « un fatalisme tragique », la variante roumaine du « c'était écrit là-haut » a son « côté positif<sup>60</sup> ».

---

<sup>57</sup> Mircea Vulcănescu : *La dimension roumaine de l'existence*, op. cit., p. 176

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 179

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 179

<sup>60</sup> Lucian Blaga : *La Trilogie de la culture*, op. cit., p. 200



Pour Cioran, la « sagesse » roumaine n'est pas le fruit de l'esprit des gens, mais de leur « manque de courage et d'affirmation » incrusté dans les mots du vieil historiographe qui, tout en remémorant le passé de son pays, se voit submergé par la fréquence hallucinante des guerres ou des invasions des hordes étrangères : « *Ce n'est pas l'homme qui commande aux temps, mais les temps qui commandent au pauvre homme* ». Or, cette « clef de notre destin », proteste Cioran, est catastrophique pour les Roumains. D'ailleurs, ajoute-t-il avec amertume, « [t]oute maxime, tout proverbe, toute réflexion populaire roumaine exprime la même timidité devant la vie, la même hésitation et la même résignation<sup>61</sup> ».

L'historien moderne trouve, lui aussi, que les Roumains sont entrés très tard dans l'histoire (dans le sens de se faire « visibles », précise Lucian Boia). Les grands voïvodes sont des exceptions ; l'instabilité est la règle de l'histoire roumaine :

À l'instabilité générale de ce coin d'Europe s'est ajoutée l'instabilité intérieure. Trop d'instabilité ! L'histoire des Roumains a une forte note anarchique. Comment construire quelque chose de durable ? On y trouve l'origine d'une méfiance en l'histoire, dans tout projet de longue durée. Une dose de fatalisme s'est insinuée dans la culture roumaine.<sup>62</sup>

Pour Boia, tout comme pour Cioran, cet état d'esprit a pour emblème la même « phrase mémorable » de Miron Costin : « *Ce n'est pas l'homme qui commande aux temps, mais les temps qui commandent à l'homme.* »

La critique de Cioran cache un apparent paradoxe : le jeune sceptique réfugié « sur les cimes du désespoir » conteste et anéantit le scepticisme, le fatalisme de son peuple. En effet, ce ne sont pas les deux « attitudes » ontologiques roumaines qui

<sup>61</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., pp. 63-64

<sup>62</sup> Lucian Boia : *România, țară de frontieră a Europei (La Roumanie, pays à la frontière de l'Europe)*, București, Humanitas, 2001, p. 58 (n.t.)

gênent Cioran, mais leur fond primitif et fruste, leur spiritualité grégaire, qui n'a rien à faire avec le raffinement occidental. « Plaie séculaire de la Roumanie » et « amoralisme du devenir », le scepticisme de ce peuple est « un deuil permanent » pour son esprit ; il donne aux Roumains « une rare volupté à [se] confier au désastre spécifique : “Cela arrive seulement en Roumanie !”, “Que peut-on attendre d'un pays comme celui-ci ?”, etc. » Le fatalisme est lui aussi « une malédiction que nous devons foudroyer », et que le jeune essayiste dénonce, en s'écriant : « Je veux un autre peuple !<sup>63</sup> »

Lorsque, plus tard, il aura son « autre peuple », l'auteur du *Précis de décomposition* pourra, enfin, se débarrasser du scepticisme « tellurique et souterrain », « souffrant », « crispé », « dépourvu de grâce et d'élégance » des Roumains, et plonger son génie dans « l'écume de l'intelligence » du scepticisme français, qui lui a toujours semblé être un « luxe du cœur » et qu'il a apprécié pour ne pas avoir eu « des adhérences organiques aux tréfonds de l'âme française<sup>64</sup> ».

## II.2. *La langue-matrice*

Dès 1907, dans son essai sur la psychologie des Roumains, Dumitru Drăghicescu observait que le vocabulaire d'un peuple reflète « la composition de sa mentalité et son caractère ». Quant aux Roumains, il serait intéressant de voir si c'est leur timidité ontologique qui a modelé leur langue (et, on verra, tout particulièrement les sens du verbe « être ») ou bien si c'est la langue roumaine, avec ses modulations,

---

<sup>63</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 64

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 65

avec ses sens tellement riches, qui a déterminé le comportement, la mentalité des Roumains.

Dans la même *Dimension roumaine de l'existence*, Vulcănescu met face à face - du point de vue *qualitatif*, cette fois-ci - *l'être comme qualité et la manière d'être*, l'homme et sa façon de vivre et d'exprimer le fait d'être. La métaphysique occidentale, dit-il, lie l'existence au temps et à l'espace : « Un individu ou une chose existent lorsque leur être peut être individualisé *hic et nunc*. » L'Allemand pense l'idée d'existence « à partir de l'idée d'action (*Wirklichkeit*) », le Français la pense « à partir de l'idée d'objet (*réalité*) », mais « ils se rencontrent, dans la détermination de cette idée, dans le fait qu'ils la lient au temps et à l'espace. L'Allemand nomme cette existence de fait *dasein* (être, être présent), tandis que le Français dit d'un fait pareil qu'il *a lieu*. » Lorsque le Roumain dit « *il arrive* », cela ne signifie pas « qu'une chose acquiert plus d'être, qu'elle se fait, qu'elle résulte de rien », mais seulement « qu'elle “se transforme” ou, plus strictement lié au temps, qu'elle “passe”<sup>65</sup> ».

La différence entre la vision occidentale et la vision roumaine de l'existence réside pour Vulcănescu dans le fait que, si en Occident, afin d'*être*, une chose doit être située « dans l'espace », doit « avoir lieu », chez les Roumains « ce qui se passe est créé “avant d'être” » : l'événement entre dans ce monde puisqu'il est tombé d'un autre monde, puisqu'il est le fruit d'un *passage*, non d'une création. Pour le Roumain, *être* ne signifie

ni être à un moment donné, dans un temps privilégié, ni être quelque part, dans un lieu privilégié. Pour l'idée roumaine de l'existence il suffit d'avoir été à un moment donné et quelque

---

<sup>65</sup> Mircea Vulcănescu : *La dimension roumaine de l'existence*, op. cit., p. 181

part, n'importe quand et n'importe où et, puisque l'avenir est inconnu, il suffit même d'« avoir pu être ».<sup>66</sup>

Ce côté contemplatif de l'ontologie roumaine a un pendant dubitatif, *affirmativement négatif* et *négativement affirmatif*. Si le Roumain est incapable de contester de façon pragmatique l'existence, il s'avère être, au niveau lexical, « un opposant inné », et cela parce que la négation roumaine n'a pas « un caractère existentiel », mais « un caractère fonctionnel ». Le Roumain ne s'oppose pas « au fait d'être », mais à la « manière d'être ». Il n'est pas « négativiste », observe Vulcănescu, mais « quelqu'un qui limite ». La négation roumaine a un caractère « luciférique<sup>67</sup> », non « satanique », puisque Satan dit « ba » (non) - « qui est un négateur existentiel actif » -, tandis que « Lucifer spéculé seulement sur les possibilités, c'est-à-dire les caractéristiques et les possibilités d'être ». En roumain, la négation fait paire avec l'affirmation : dans l'expression *ba da* (si ; mais oui ; littéralement, *non / point oui*), la présence de la négation « accentue, paradoxalement, l'affirmation, au lieu de la nier ». Dans l'expression *ba nu* (mais non ; littéralement, *non / point non*), la double négation n'en fait pas, apparemment, une affirmation. « La contestation reste une opposition existentielle, nuance Vulcănescu, tandis que la négation continue sa propre fonction de limitation logique.<sup>68</sup> » Étymologiquement parlant, le mot qui correspond en roumain à l'idée de « décision » cache la même oscillation entre *opposition* et *négation* : « le choix entre alternatives » s'appelle *hotărâre*,

<sup>66</sup> Mircea Vulcănescu : *La dimension roumaine de l'existence*, op. cit., p. 183

<sup>67</sup> Cioran semble avoir pensé la même chose. Voici un fragment tiré de ses *Cahiers* : « Je disais hier soir à Sanda Stolojan qui me parlait de négation, de *mes* négations, qu'il ne fallait pas se laisser impressionner par les mots, qu'une négation passionnée est une affirmation, et qu'au fond tout était affirmation. Le diable affirme, il affirme *contre* Dieu. Une négation pure, totale, serait celle qui ne se définirait pas *contre* quelque chose. Mais il n'y a pas de négation en soi. Il est donc vrai de dire que nier, c'est affirmer à rebours. La négation est une affirmation renversée. C'est pourquoi le négateur n'est pas forcément un désespéré ; il lui arrive même de vivre comme les autres. » (p. 782)

<sup>68</sup> Mircea Vulcănescu : *La dimension roumaine de l'existence*, op. cit., p. 183

« *délimitation* », terme qui suppose le fonctionnement des *limites* (dans le sens de « frontières », de « confins »), *de l'acte décisionnel*.

Le rapport entre « la modalité de l'existence » et le sens « spécial » de la négation roumaine ou les modes du verbe être est évident. Puisqu'il témoigne de la préférence du Roumain pour ce qu'il aimerait faire ou voir se passer, au lieu d'être l'agent « objectif » et détaché d'une action, l'optatif devient « le mode privilégié » du verbe « être ». Le conditionnel conserve la place dominante et remplace bien souvent le futur ou le futur antérieur de l'indicatif, tout comme le subjonctif présent. Utilisé dans le sens conditionnel, le conditionnel-optatif est « plus profondément vécu que l'indicatif présent ou le futur de l'indicatif. Le passé de l'indicatif domine le présent ou l'imparfait ou le futur<sup>69</sup> ».

À part la négation, à part les significations stylistiques et philosophiques du verbe *être*, l'impératif peut témoigner, lui aussi, de la volonté du Roumain de ne pas bouleverser l'ordre du monde : il ne ressent pas l'impératif comme « un commandement », comme l'« ordre de quelqu'un d'autre », mais « comme un manque d'ordre dans l'existence, comme une discordance, comme un inaccomplissement, comme l'appel de quelqu'un ou comme sa propre impulsion à mettre les choses à leur place ». Cette impression – ou volonté – a comme conséquence grammaticale un impératif assez apathique : *Fie!* (ou *Să fie !*) n'a pas la force ou « les velléités démiurgiques » de l'impératif latin « *Fiat !* », mais plutôt le sens d'un « *Ainsi soit-il !* » (ou, dans une traduction plus libre, mais pas moins fidèle à la signification primaire de cette forme impérative : « *Puisque vous le voulez bien* »). En même temps, *Fie ce-*

---

<sup>69</sup> Mircea Vulcănescu : *La dimension roumaine de l'existence*, op. cit., p. 189

*o fi !* (« Advienne que pourra ! ») est plus proche d'« Amen ! » ou de « Que la volonté de Dieu soit faite !<sup>70</sup> »

Ce fut à Constantin Noïca de continuer (en 1978) la méditation de Vulcănescu sur « la dimension roumaine de l'existence ». Pour « l'ami lointain » de Cioran, « le sentiment roumain de l'être » se cachait dans quelques « situations de l'être » (ou situations ontologiques ou encore « modulations roumaines de l'être »), que la langue roumaine met en évidence :

- *n-a fost să fie* (cela n'a pas été donné d'être ; cela n'a pas pu / dû se passer ; le sort en a voulu autrement) illustre « l'être nonaccompli », qui ne doit pas être « justifié par un jugement de valeur », mais « identifié par un jugement de constat ». Même s'il a une connotation négative, son filon réel est *la tentative* : « Ce qui n'a pas été donné d'être *a essayé* d'être ; il a frappé à la porte de la réalité pour être, mais il n'y est pas parvenu » ;

- *era să fie* (c'était sur le point d'arriver ; il a fallu d'un pas pour que cela arrive).

« L'inaccomplissement » qu'il décrit met en relief, selon Noica, « l'absence de certaines conditions d'ordre particulier » ou « l'absence de *l'individualisation* » : « La chose ou le processus étaient sur le point d'arriver, mais ils n'ont pas abouti, pour une raison presque accidentelle. Il ne s'agit pas dans ce cas d'un échec, mais d'une *suspension*. »

- *va fi fiind* (cela pourrait être, arriver) exprime l'éventualité, la suspension, la probabilité, une certaine incertitude, voire un doute ;

---

<sup>70</sup> Mircea Vulcănescu : *La dimension roumaine de l'existence*, op. cit., p. 190

- **ar fi să fie** (cela devrait être / si cela devait être, se passer). Si « *cela n'a pas été donné d'être* conserve encore, avec sa négation, quelque chose de n'être pas », si « *c'était sur le point d'arriver* oublie la négation, pour qu'à la fin il retombe dans la négation », « *cela pourrait être* apporte la possibilité présumée de l'être, tandis que *cela devrait être* apporte la possibilité certaine de l'être, tout comme les premiers pas de sa fondation<sup>71</sup> ».

- **este să fie** (cela est donné d'être ; c'est sûr que cela va arriver) veut dire que quelque chose « est prévue, prédestinée, mais nécessairement décidée d'arriver ». Qui décide ?

« La loi de l'être », à laquelle l'être est soumis :

Peut-être, dans la plupart des langues, la pensée humaine n'a-t-elle pas rendu l'être responsable, mais ici, chez nous, avec cette réflexion de l'être sur lui-même que notre langue porte, avec ses réductions, l'être cherche, dirait-on, ses propres fondements.<sup>72</sup>

Avec *cela est donné d'être*, on est dans la situation de « l'être comme *entrée dans l'être* ».

- **a fost să fie** (cela a été donné d'être, cela a pu / dû se passer, il fallait que cela se passe / arrive) : « Lorsqu'on dit, devant l'être accompli, *cela a été donné d'être*, on ne fait plus référence à l'existence de la chose, mais à son essence, à sa loi d'exister. » À ce point, le roumain rencontre l'allemand, « qui semble avoir créé le terme pour l'essence (*Wesen*) à partir de *ce qui a été* (*gewesen*), dans le sens que pour cette langue aussi une chose est véritablement ce qu'il lui a été donné d'être<sup>73</sup> ».

---

<sup>71</sup> Constantin Noïca : *Sentimentul românesc al ființei (Le sentiment roumain de l'être)*, București, Humanitas, 1996, p. 40 (n.t.)

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 46

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 51

Que ce soit « la dimension roumaine de l'existence », le « sentiment roumain de l'être » ou « le sentiment roumain de l'espace » qui ont inculqué au Roumain la candide résignation devant tout, il est sûr que l'existence n'est pas pour lui une « ultime certitude ». « L'expérience de l'être », ainsi qu'elle reste gravée dans la langue roumaine, tient plutôt « à l'ordre de l'essence qu'à l'ordre de l'existence immédiate et certaine ». C'est la raison pour laquelle Noïca préfère au terme *être* le terme *pré-être* (*préexistence*), qui est la synthèse d'une série d'étapes du devenir, que l'être doit traverser afin de connaître l'accomplissement définitif : *l'être non-accompl*, exprimé en roumain pas « cela n'a pas été donné d'être » ; *l'être suspendu* (« c'était sur le point d'arriver ») ; *l'être éventuel* (« cela pourrait être ») ; *l'être possible* (« cela devrait être ») ; *l'être de l'entrée dans l'être* (« cela est donné d'être ») et *l'être accompli, consommé, parachevé* (« cela a été donné d'être »)<sup>74</sup>.

### II.3. *L'histoire-matrice*

« Nation, il faut veiller ! [...] Et tiens, nous dormons. »  
- Ion Luca Caragiale, *M'sieu Léonida face à la réaction* -

Dans ses *Merveilleux souvenirs d'un ambassadeur des golans*, Alexandre Paléologue donne à la ballade du *Maître Manolé* une dimension symbolique qui rattache l'histoire de l'« impossible construction » du monastère d'Argeş à une longue série d'échecs que les Roumains vécurent en plan historique. Les murs du monastère s'écroulent chaque nuit et seul le sacrifice d'Ana, la femme de Manolé, saura bannir la malédiction. Chez les Roumains, le mythe du sacrifice de soi comme fondement de la

---

<sup>74</sup> Constantin Noïca : *Le sentiment roumain de l'être*, op. cit., p. 59



création artistique peut être interprété comme l'emblème du « meurtre fondateur » qui les a obligés à « reprendre leur Histoire à zéro » :

Tout a été périodiquement balayé et détruit. Chaque fois que nous avons cru atteindre un équilibre et pouvoir nourrir des espérances, cela s'est avéré provisoire et précaire. Notre dernière parenthèse de sérénité n'a même pas duré un siècle, entre la constitution des Principautés-Unies en 1859, l'instauration d'une monarchie sensiblement plus libérale que ses voisines dans ces lointaines limes de l'Est, et le début des années 1930.<sup>75</sup>

Alexandre Paléologue a, sans doute, raison. Mais s'il y a quelque chose de spécifiquement roumain dans cette ballade sud-est européenne, c'est le fait que le sacrifice d'un être cher, comme fondement de la construction, est annoncé au maître par un rêve prémonitoire, donc pendant la nuit, *pendant le sommeil* de celui-ci : lorsqu'il ne veille pas, les murs de son monastère s'écroulent. En extrapolant, on peut dire que lorsque les Roumains ne veillent pas, lorsqu'ils plongent dans leur *sommeil historique*, tout l'édifice de leur devenir s'écroule inmanquablement, tout comme les murs du monastère d'Argeş.

### II.3.1. *L'adamisme roumain*

On ne saurait pas dire si l'hymne d'État de la Roumanie contemporaine est le choix du destin ou l'emblème d'un certain moment de l'histoire roumaine. Lorsque Andrei Mureşianu composait le texte, le pays vivait la fièvre de la Révolution de 1848 et se préparait à franchir le seuil de la modernité. Tout comme les membres de la génération de Cioran, les quarantuitards étaient partagés, quant à l'avenir des

---

<sup>75</sup> Alexandre Paléologue : *Souvenirs merveilleux d'un ambassadeur des golans* (entretiens réalisés avec Marc Semo et Claire Tréan), Paris, Balland, 1990, p. 9

Roumains, entre enthousiasme et scepticisme. Pour sa part, Alecu Russo avertissait ses compatriotes du danger de l'autosuffisance : « Plus nous nous vanterons, plus les autres peuples nous dénigreront. Les Roumains se considéreront bons et grands de par leur naissance, et ils tomberont de nouveau dans leur sommeil profond. » Même si Andrei Mureșianu était encore sensible aux étiquettes nationalistes, il voyait quand même dans *le réveil* des Roumains leur seule chance d'écrire l'histoire, de s'y intégrer fermement et dignement. Traditionnellement en grand retard par rapport à l'Occident, les Roumains eurent, vers 1848, assez d'esprit pour tenir le pas avec le continent et prendre des décisions majeures pour l'avenir de leur pays. *Un écho*, rapidement devenu *Réveille-toi, Roumain !*<sup>76</sup>, annonçait une nouvelle ère : les « tyrans barbares » qui avaient « enfoncé » les Roumains dans leur « sommeil de mort » allaient voir que dans les veines roumaines « coule toujours le sang romain » et que dans les cœurs des descendants des Romains était gardé, avec fierté, « un nom / Triomphant dans la bataille, le nom de Trajan ! ». Les « ombres grandioses » de l'histoire roumaine – Michel, Étienne, Corvin – sont invoquées comme témoins d'un temps de gloire :

*Les bras armés, avec votre feu dans les veines,  
Tous crient « La vie en liberté ou la mort ! »  
car :  
Mieux vaut mourir dans la bataille, avec gloire,  
Que de retourner à l'esclavage sur notre terre ancestrale !*

De nos jours, l'historien roumain Lucian Boia parle de l'importance du « sauveur », du « personnage providentiel », dans la conscience des Roumains, et de leur place dans le « panthéon national » :

---

<sup>76</sup> Voici son « écho » chez Cioran : « Je n'en peux plus, je n'en peux plus. Est-il possible que je gaspille mes heures comme cela ? Ce matin, quand j'ai vu qu'il était presque midi et qu'à l'accoutumée, je n'étais pas mis encore au travail, j'ai failli pleurer. Je cours à ma perte, visiblement. Notre hymne national qui commence par : « Réveille-toi, Roumain, de ton sommeil de mort » - ah ! quel écho ne suscite-t-il pas en moi ! (*Cahiers*, op. cit., p. 142)

Cela fait presque deux siècles que la société roumaine est en crise. Cela fait presque deux siècles, lorsqu'ils ont décidé pour la première fois d'entrer en Europe, que les Roumains traversent une infinie phase de transition. L'impact de la modernisation semble expliquer la remarquable position du personnage providentiel dans la culture historique et politique roumaine. Dans un monde flou, dans lequel les structures se font et se refont sans cesse, « le père de la nation » est le seul repère ferme, invoqué avec plus de conviction qu'un certain système politique ou des principes abstraits, trop vagues et trop incertains.<sup>77</sup>

Les Roumains sont très attachés à leurs « héros guerriers », qui ont sauvé, à travers le temps, les trois petits « pays » du nord du Danube. Ce n'est donc pas surprenant si les figures historiques emblématiques : Alexandre le Bon, Étienne le Grand, Michel le Brave, Vlad l'Empaleur – à part les « pères fondateurs », Décébal et Trajan – occupent une place privilégiée dans les âmes des Roumains et dans leur « panthéon national ». Mais les règnes de ces braves voïvodes furent des « accidents » de l'histoire roumaine, des soubresauts qui arrachèrent les Roumains à leur torpeur. Afin de comprendre la révolte de Cioran ou, de nos jours, celle de Horia-Roman Patapievici, ou bien le regard « froid », « démystificateur » que Lucian Boia jette sur l'histoire roumaine, il faut remonter à l'aube du sentiment national roumain, qui coïncide, si Blaga a raison, avec « une sorte de retraite hors de l'histoire », avec une vie « anhistorique ». À peine né, ce sentiment « s'est retiré, tel un escargot, dans sa coquille, où commencèrent à prendre corps, pendant ces siècles de sommeil, les premiers facteurs déterminants de la matrice stylistique roumaine.<sup>78</sup> » Le modèle était déjà là : les Daces, n'ont-ils pas dû « sortir de l'histoire » et « se réfugier dans une vie anhistorique » ?

<sup>77</sup> Lucian Boia : *Istorie și mit în conștiința românească (Histoire et mythe dans la conscience roumaine)*, III<sup>e</sup> édition, București, Humanitas, 2002, p. 293 (n.t.)

<sup>78</sup> Lucian Blaga : *La Trilogie de la culture*, op. cit., pp. 236-237

premiers facteurs déterminants de la matrice stylistique roumaine.<sup>78</sup> » Le modèle était déjà là : les Daces, n'ont-ils pas dû « sortir de l'histoire » et « se réfugier dans une vie anhistorique » ?

Le déferlement des tribus barbares – Germains, Huns, Slaves, Avars, Petchenègues, Comans, Hongrois – n'a rencontré que le refus des indigènes de « se mettre à la remorque de l'histoire, manifestant ainsi leur trait de caractère le plus éloquent ». Pendant ce millénaire maudit, qui exaspère Cioran, les Roumains ont persisté, selon Blaga, dans « une attitude d'autodéfense », dans un « boycott » de l'histoire – « réaction typiquement roumaine qui consiste à ne pas coopérer avec l'histoire », et en même temps « preuve rassurante de vitalité et d'instinct de conservation<sup>79</sup> ». Cioran s'oppose catégoriquement à cette explication : « Rien à l'extérieur, trouve-t-il, n'empêche l'entrée d'un peuple en histoire. » Pourquoi, se demande-t-il, les Roumains, « ethniquement parlant, plus homogènes que les Allemands », ont-ils dû « attendre [leur] destin mille ans ? » La *situation géographique défavorable, les conditions historiques hostiles, les invasions barbares, les voisins sauvages* auraient dû être « autant de motifs d'affirmation, des éléments de grandeur, si *l'impulsion* de faire histoire, l'élan aveugle et primordial nous avaient irrémédiablement jetés dans le vertige universel<sup>80</sup> ».

Jusqu'à un certain point, Blaga semble donner raison à Cioran : « Ce que nous savons du passé nous donne plutôt l'impression que c'est le fait d'un nombre restreint. » Mais l'interprétation qu'il en donne reste fatalement liée au comportement lâche des petits : « sous le coup d'une défaite, les petites nations cèdent souvent à la

<sup>78</sup> Lucian Blaga : *La Trilogie de la culture*, op. cit., pp. 236-237

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 245

<sup>80</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 11

tentation de participer à l'histoire, que celle-ci se fasse avec elles, au-dessus d'elles ou contre elles ». Au lieu de s'inquiéter ou de condamner cette façon de vivre l'histoire, Blaga cherche des excuses pour les millions de pâtres mioritiques qui peuplèrent la Roumanie « anhistorique », et qui ont cru que se retirer « dans une existence de type organique », c'était « conserver » leurs forces et vivre « de façon intérieure et comme au ralenti<sup>81</sup> ».

L'espace-matrice et la langue-matrice des Roumains témoignent de la façon dont ce peuple regarde et vit la « gravité de l'existence ». Au niveau historique également, son rempart est Dieu ; dans ces conditions, « [c]omment pourrait-il se préoccuper trop de ce qui est éphémère, quand ce monde n'est qu'un grain de poussière dans le grand univers de l'être ?<sup>82</sup> » De temps en temps, l'homme est ébranlé par certains « agents qui réveillent ce sentiment de gravité de l'existence ». Mais le Roumain – complètement dépourvu du « sentiment aigu de l'histoire, du présent qui ne pardonne pas, et qui te demande d'intervenir “maintenant ou jamais”, sous la menace de perdre certaines possibilités pour toujours et de façon irrémédiable » - n'agit que dans des conditions extrêmes, lorsque sa patience, sa légendaire « capacité d'endurance » touchent à leur fin. Tandis que les nations occidentales « passent à l'action » parce qu'elles le *peuvent*, les Roumains agissent *lorsque* et *parce qu'ils ne peuvent plus*.

Alexandre Paléologue a observé lui aussi ce paradoxe. Les Roumains, dit-il, sont des gens « extrêmement violents lorsque leur patience vient à bout et qu'ils décident de se défaire de leur placidité et de leur fatalisme. » Par conséquent, leur

<sup>81</sup> Lucian Blaga : *La Trilogie de la culture*, op. cit., p. 246

<sup>82</sup> Mircea Vulcănescu : *La dimension roumaine de l'existence*, op. cit. p. 193

1907 et de sa répression, l'une et l'autre effroyables, ou bien encore de la rébellion des Légionnaires en 1941<sup>83</sup> ». Il serait assez honnête de dire que l'éveil des Roumains leur a valu l'Union de la Moldavie et de la Valachie (1859), l'obtention de l'Indépendance (après la guerre de 1877), la transformation de la Roumanie en Royaume (1881) et un certain prestige politique dans les Balkans (sous Carol de Hohenzollern et Ferdinand).

En 1936, l'écho du texte d'Andrei Mureșianu n'était pas encore éteint. Même si tout le monde ne vénérât pas *l'espace mioritique* et les vertus de ceux qui le peuplaient, le jeune Émile Cioran est de loin le critique le plus impitoyable de la culture mineure des Roumains, de ses composantes et de ses fondements. Sa critique se fonde sur le concept d'« *adamisme roumain* », vu comme *cause primaire* de la crise d'identité qui secouait le pays dans l'entre-deux-guerres. L'adamisme en culture, explique Cioran, signifie que « chaque problème de vie spirituelle, historique et politique est posé pour la première fois », que « tout ce que nous vivons est déterminé dans un nouveau monde de valeurs, dans un ordre et un style incomparables ». Être « adamique », c'est « être obligé à bâtir son monde ». La culture roumaine a tous les éléments d'une culture adamique, puisque « rien de ce qui s'y crée n'a de précédent » : « [c]hacun réédite le destin d'Adam ; celui-ci a été chassé du paradis, nous, d'un long sommeil historique<sup>84</sup> ».

En fervent lecteur de Spengler, le jeune Cioran se laisse imprégner par la pensée de l'apôtre du « déclin de l'Occident », dont les traces sont bien présentes dans

---

<sup>83</sup> Alexandre Paléologue : *Merveilleux souvenirs d'un ambassadeur des golans*, op. cit., p. 21

<sup>84</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 40

*La Transfiguration de la Roumanie.* Le penseur allemand oppose le concept d'« être éveillé » au concept d'« être tout court ». On observe, dit-il, chez le microcosme vivant, « une certaine lassitude et finalement le sommeil. Un homme qui sommeille, libéré de toute tension, n'est plus désormais qu'un être végétatif.<sup>85</sup> » Cet homme qui sommeille – en l'occurrence, le Roumain – est un « être tout court » : il ne « réfléchit [pas] chaque jour sur son entourage », et il est « chaque fois au commencement de sa vie<sup>86</sup> » (il est un homme « adamique », dirait Cioran). Une petite nuance s'interpose, néanmoins, entre les deux façons d'interpréter l'« adamisme roumain » et le somnolent « être tout court » : si « l'être éveillé » *pense*, à l'encontre de la « bête », qui « “vit” simplement, sans raisonner sur la vie<sup>87</sup> », si « être éveillé », c'est « constater », être « synonyme d'antithèses comme connaître et connu, chose et attribut, objet et événement<sup>88</sup> », les Roumains, bien que dans un stade « adamique », *doivent penser, constater* qu'après leur long « sommeil historique » ils ont l'obligation de « bâtir [leur] monde ». Si « être tout court » est une sorte de *datum*, de limite que « l'homme qui sommeille » ne peut pas franchir, « l'adamisme roumain » est *le début et la promesse* d'une nouvelle étape historique. Sans y croire trop, Cioran se propose du moins d'aller *au-delà* de l'inertie des siens et de les provoquer à se transfigurer. C'était un pari risqué, qui l'a jeté dans le tourbillon d'un mouvement qui prêchait tout, sauf l'apathie.

---

<sup>85</sup> Oswald Spengler : *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle* (traduit de l'allemand par M. Tazerout), Paris, Gallimard, 1948. II<sup>e</sup> partie (*Perspectives de l'histoire universelle*), p. 12

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 15

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 22

Ce long sommeil a créé un « *vide psychologique et historique* », un « *vice substantiel* dans la structure de l'âme du Roumain, un *vide* initial d'où dérive la série d'échecs de notre passé<sup>89</sup> », que Cioran n'est pas le seul à montrer et à critiquer. Dumitru Drăghicescu l'avait vu, lui aussi, bien avant l'auteur de *La Transfiguration de la Roumanie*:

Géographiquement et historiquement parlant, nous ne sommes pas complètement formés ; socialement parlant, nous ne sommes pas encore adultes. Et cette première caractéristique de l'histoire et de la société se reflète très bien dans notre âme et dans ses produits.<sup>90</sup>

Cela tient, pense Cioran, à « un péché originaire de la Roumanie » dont la nature reste obscure, mais qu'on retrouve dans tout le « *vide historique roumain* ». Même Lucian Blaga se voit obligé d'admettre qu'après la mort d'Étienne le Grand (1504), « notre histoire se voyait forcément condamnée à n'être qu'une quasi- ou pseudo-histoire, une histoire déviée ou une histoire par réaction ». Un des plus graves péchés des Roumains est, à ses yeux, « celui d'avoir perdu de vue le sentiment de l'avenir, l'horizon temporel de l'évolution, le sens historique majeur<sup>91</sup> ». Pour Cioran, les déficiences des Roumains n'étaient pas le produit de leur histoire ; au contraire, « cette histoire est le produit de certaines déficiences structurelles ». Les époques « hostiles » que les Roumains ont traversées leur ont été hostiles parce qu'ils n'ont pas été « suffisamment forts et capables de les affronter<sup>92</sup> ». Peut-être, parce qu'ils confondaient l'*histoire* avec le *destin*. Peut-être, parce que « [t]out ce qu'on a créé

<sup>89</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 59

<sup>90</sup> Dumitru Drăghicescu : *Din psihologia poporului roman (De la psychologie du peuple roumain)*, București, Editura Albatros, 1996, p. 344 (n.t.)

<sup>91</sup> Lucian Blaga : *La Trilogie de la culture*, op. cit., p. 252

<sup>92</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 60



jusqu'ici en Roumanie porte le stigmat du fragmentaire<sup>93</sup> ». Ou, peut-être, parce que « [t]out, dans le passé roumain, s'est fait de façon anonyme<sup>94</sup> ».

Ce pays « appelé depuis peu aux lumières européennes » et « en grande partie primitif<sup>95</sup> », sa nation, qui « a vu la lumière seulement par les ténèbres des Hongrois, des Turcs et des Grecs<sup>96</sup> », ne pouvaient avoir qu'une histoire dominée par « la passivité, la résistance défensive, résignée, passive, humble, vaincue », par un « manque d'énergie offensive ». En général, note Drăghicescu, l'histoire des pays roumains est « une très modeste dépense d'énergie dans des actes de résistance résignée et de défense passive<sup>97</sup> ».

---

<sup>93</sup> « À part Eminescu, tout est approximatif dans la culture roumaine », pense Cioran. En 1934, Ionesco trouvait que « tout ce que nous entreprenons est provisoire ».

<sup>94</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 94 (et il ajoute : « On essaie, mais en vain, de découvrir une réalité vivante derrière *personne*, qui nous cache. Nous avons été des anonymes dans l'anonymat. »)

<sup>95</sup> I.L. Caragiale : *Despre lume, artă și neamul românesc (Sur le monde, l'art et le peuple roumain)*, București, Humanitas, 1994, p. 171 (n.t.)

<sup>96</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 143

<sup>97</sup> Dumitru Drăghicescu : *De la psihologie du peuple roumain*, op. cit., p. 344

### II.3.2. *Le procès des ancêtres*

*« J'ai vécu contre mon père (et contre ma mère et contre mon grand-père, ma grand-mère, mes arrière-grand-parents) ; faute de les connaître, je n'ai pas pu lutter contre de plus lointains aïeux. »*

- Henri Michaux, *Plume* -

Eminescu rêvait d'un avenir glorieux pour les Roumains, à la mesure de leur glorieux passé. Cioran pense lui aussi à l'avenir du pays, mais il l'oppose au passé. Si chez Eminescu, les deux étapes historiques – passé-présent – sont vues dans un rapport de similarité, d'interdépendance, l'une influençant l'autre, chez Cioran, elles sont antagoniques, et leur rapport sera, par conséquent, un rapport d'exclusion, d'opposition. « L'attitude humble est le sentiment le plus anhistorique qu'on puisse concevoir <sup>98</sup>», observe Cioran, et c'est dans ce contexte, semble-t-il, que l'idée de force, de volonté, d'élan transfigurateur se fait place dans son esprit. Les turbulences politiques de l'espace roumain, le contexte extérieur extrêmement favorable aux idéaux nationalistes précipiteront le dérapage idéologique du jeune auteur. Embarrassé par ses ancêtres, il n'avait qu'à regarder de plus près ses contemporains, et à les écouter parler de dignité, de responsabilité, de sacrifice personnel, pour arriver à croire que tout n'était pas perdu. Cette fois-ci, l'avenir s'annonçait vraiment grandiose.

Persuadé que les circonstances historiques défavorables ne pourront jamais excuser un passé honteux, que « *[l]'*histoire est une explication, pas une excuse », Cioran tire la conclusion : « Nos ancêtres ne nous ont suffisamment aimés, s'ils ont

---

<sup>98</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 87

versé si peu de sang pour la liberté.<sup>99</sup> » En effet, il essaie de dépasser la discussion de principe, la sphère des « faits », afin de cibler le facteur humain – qui a la possibilité de choisir entre être le « sujet » et être l'« agent » de l'histoire » – et qui porte, par conséquent, la responsabilité de ses choix. En éternels superficiels, les Roumains se sont, bien évidemment, contentés d'être les « spectateurs commodes de [leur] inertie », et ils ont « ironiquement savouré [leur] agonie nationale<sup>100</sup> », ajoute Cioran.

Le même désenchantement, le même inconfort devant les « incertitudes » (qui ressemblent beaucoup aux « hésitations » roumaines) de ses « anciens » - ceux qui ont « fait » la littérature, aussi bien que ceux qui ont « fait » l'histoire suisse -, traverse *La raison d'être* de Ramuz :

Les voilà devant nous, nos anciens : si sincère que soit le respect qu'on leur porte, peut-on vraiment se cacher à soi-même quelle vivante image de toutes les incertitudes ils continuent à dresser devant nous ? Nés ceci, devenus cela, n'étant point sûrs d'être nés ceci, l'étant moins encore de ce qu'ils étaient devenus, n'osant point prendre parti, n'avançant d'un pied que pour reculer de l'autre, incapables d'agir par peur de se tromper (comme s'il n'était pas beau de se tromper !), tombés au scrupule le plus desséchant, complètement détruits enfin par l'analyse ; même pas combattus d'ailleurs, en se débattant dans l'indifférence, - ou bien ils se réfugiaient dans un idéalisme creux, ou bien dans un scepticisme sans force [...].<sup>101</sup>

Chez Vargas Llosa, les faiblesses de « l'homme péruvien », qui lui ont fait subir les « rouleaux compresseurs » des Incas et des Espagnols, ont une profonde signification personnelle, en dévoilant un subconscient miné par la haine des

<sup>99</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 41

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 48

<sup>101</sup> C.F. Ramuz : *La raison d'être*, op. cit., p. 32

ancêtres, et en conduisant l'écrivain vers le même écart identitaire<sup>102</sup> par rapport à sa tradition. Pour chacun des écrivains qui ont vécu ou qui vivent encore cette douloureuse déchirure intérieure, le « procès » des ancêtres a son point faible : d'un côté, on veut et « [o]n peut les aimer, ces anciens, de s'être défendus quand même » ; de l'autre côté, « on leur en veut de n'avoir pas osé davantage, de n'avoir pas mieux su vouloir<sup>103</sup> ».

De nos jours, un jeune intellectuel roumain constate qu'à l'échelle historique, « la survie » de son peuple « a quelque chose de l'impassibilité indolente des gens qui se contentent d'endurer<sup>104</sup> ». Si Cioran se reconnaît « affligé », « révolté » par « l'absence de dramatisme dans notre façon de vivre le destin », par l'« indifférence spectaculaire », par le « perspectivisme extérieur » des Roumains, Horia-Roman Patapievici est complètement « bouleversé » par le fait que, « sous le rapport de leur identité *ne varietur* », ceux-ci « ont vaincu la durée en durant » et « en endurant<sup>105</sup> ». Puisque « nous n'avons presque rien fait pour ne pas être superflus », puisque « [n]ous nous sommes contentés de peu, fiers d'être rien<sup>106</sup> », « [l]e passé de la Roumanie ne me flatte pas du tout, tranche Cioran, et je ne suis nullement fier de mes ancêtres dépourvus d'orgueil, et qui ont pu dormir tant de temps, en attendant la liberté<sup>107</sup> ». Soixante ans plus tard, Patapievici confirme, avec le même mépris impuissant, la thèse cioranienne du « rien-de-flatteur-dans-l'histoire-roumaine » :

---

<sup>102</sup> « J'ai toujours pensé que la tristesse péruvienne – trait saillant de notre caractère – est née peut-être des Incas », écrit Llosa ; c'est ce qui l'empêche de les aimer (v. *Contre vents et marées*, op. cit., p. 34)

<sup>103</sup> C.F. Ramuz : *La raison d'être*, op. cit., p. 33

<sup>104</sup> Horia-Roman Patapievici : *Cerul văzut prin lentilă (Le ciel vu par la lentille)*, București, Nemira, 1995, p. 116 (n.t.)

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 118

<sup>106</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 52

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 39

En regardant rétrospectivement mes ancêtres, je les vois assister passivement à leur propre naissance – ou disparition. À l'époque de formation des instincts les plus profonds d'un peuple, les Roumains se sont habitués à ne pas compter - à jamais, peut-être.<sup>108</sup>

Les mêmes aïeux impassibles reviennent sous la plume impitoyable de Constantin Rădulescu-Motru, qui écrivait en 1904, dans *La culture roumaine et la politicaille*, que « l'âme de nos ancêtres pâtres et agriculteurs primitifs, âme qui s'agite quelques mois par an et qui hiverne le reste du temps » est toujours vivante. Dans le même registre stylistique de « l'hivernage » se situent les reproches que Patapievici adresse à ses somnolents ancêtres : « On dirait que notre histoire est un tissu dans lequel doivent se mêler invariablement le silence, la disparition et les ténèbres. » Ces trois *façons de se manifester* « ont assisté implacablement le destin des Roumains<sup>109</sup> ».

Tandis que d'autres peuples ont dépassé leurs angoisses et leurs frontières, ce peuple de Latins balkaniques s'est contenté de se replier sur lui-même, d'attendre le passage de chaque « calamité », et de *se cacher*. Pourquoi se cacher, de qui se cacher ? Voici le point névralgique du débat historique roumain : est-ce que les Roumains ont vraiment *voulu* être des conquérants, mais n'ont pas *pu* l'être, ou bien le pouvaient-ils, mais ne le voulaient-ils pas ? Les réponses nous semblent, dans un cas comme dans l'autre, de simples *spéculations*. Ce qu'on a aujourd'hui, ce sont des « faits » qui ont déjà donné leur résultat, des événements vers l'origine desquels on essaie d'aller ; ceux qui les ont vécus ne sont plus ici pour témoigner de leurs actions. Les documents dont l'historiographie roumaine a « hérité » sont souvent flous,

<sup>108</sup> Horia-Roman Patapievici : *Le ciel vu par la lentille*, op. cit., p. 111 et 112

<sup>109</sup> Horia-Roman Patapievici : *Politice (Politiques)*, București, Humanitas, 1996, p. 107 (n.t.)

anachroniques. C'est la raison pour laquelle nous préférons parler des « points de vue » sur la mentalité roumaine – fût-elle guerrière ou pacifique. Les historiens roumains (et les Roumains eux-mêmes) n'ont qu'à spéculer sur deux variantes de la même histoire : les Roumains ont-ils été des lâches qui ont refusé de se battre pour l'élargissement de leur territoire et pour la consolidation de celui-ci, ou ont-ils été des gens sages, modérés, qui n'ont pas trouvé bon d'envahir un territoire étranger, qui ne leur appartenait pas, et sur les biens et la population duquel ils n'avaient aucun droit ? À la rigueur, on peut élargir – ou nuancer – le débat en partant de la question suivante : entre les Roumains « sages », stables et simples « défenseurs » de leur espace, et les « hordes barbares » toujours en mouvement et en offensive, qui est *le sauvage* et qui est *le civilisé* ?

Pour Cioran et pour ceux qui veulent se ranger de son côté, les Roumains sont tout simplement « un peuple sorti des gorges des montagnes, des vallées et des montagnes ». Ils ont regardé le ciel « de l'ombre », et se sont « tenus droit dans les ténèbres<sup>110</sup> » apprécie-t-il.

À la route nette des Romains, renchérit Patapievici, taillée en lignes droites et bâtie en pierre, tout près de leurs tombeaux dépourvus d'obsessions, les Roumains ont préféré le modèle des sentiers qui se perdent dans la forêt et qui mènent dans le royaume des clairières, c'est-à-dire nulle part.<sup>111</sup>

Ce « sentiment léthargique de la vocation » fait penser de nouveau à Cioran, qui accusait les Roumains d'avoir bâti leurs villages « dans des tanières, dans des vallées inconnues, dans les obscurités de la nature ». Les invasions fréquentes des hordes

---

<sup>110</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 61

<sup>111</sup> Horia-Roman Patapievici : *Le ciel vu par la lentille*, op. cit. p. 117

n'en sont pas la seule ou la principale cause ; s'y ajoute une certaine « disposition intérieure », qui afflige Cioran :

Une tristesse infinie m'envahit chaque fois que je pense que mille ans nous nous cachions dans des forêts et dans les montagnes de peur de nos ennemis, c'est-à-dire de notre propre peur. Il n'y a pas d'ennemis, mais seulement *la peur* dont ils naissent.<sup>112</sup>

Cette peur part, peut-être, du *complexe de l'orphelin* qui semble mieux caractériser les compatriotes de Cioran : le lendemain de sa naissance, le peuple roumain perdit ses deux « pères fondateurs » - l'un se suicida (Décébal), l'autre l'abandonna (Trajan) et le laissa à la merci des « intermédiaires » et des flux migratoires. C'est la raison pour laquelle il a depuis toujours vécu avec cet étrange complexe œdipien : faute d'une mère, ce peuple s'est cherché, s'en est inventé une, ce qui l'a conduit, à travers le temps, à s'identifier, le plus intimement possible, avec *la nature*, avec *l'Église orthodoxe*, avec *la patrie* ou bien avec *la langue roumaine*. Ce furent, peut-être, les caprices de la linguistique qui ont donné à ces mots le genre féminin (en roumain également, s'entend), mais l'immense majorité des Roumains s'y reconnaissent volontairement et y voient l'essence même de leur roumanité.

### II.3.3. *Les défenseurs de la latinité*

Parmi « les lacunes initiales de la Roumanie » Cioran place l'absence de « l'amour conscient pour le pouvoir », faute duquel le rôle de la Roumanie dans le monde n'a jamais été « exagéré ». Les Roumains se sont contentés d'une mythologie sirupeuse, fondée sur des clichés dont chaque génération hérite et qu'elle transmet, à son tour, à ses successeurs : « nous avons défendu la latinité » ; « une digue contre le

---

<sup>112</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 83

slavisme », « défenseurs du christianisme », « gardiens des traditions romaines », etc.  
 « Vous avez compris, synthétise Cioran : nous avons défendu et nous avons conservé.  
 Peut-on appeler cela un destin historique ?<sup>113</sup> »

Pour Lucian Boia, les rapports des Roumains avec les étrangers ont créé dans la mentalité roumaine le « complexe de *cité assiégée* », le même complexe peut-être, qui fait de l'histoire des Roumains « une lutte perpétuelle pour la survie ethnique et étatique<sup>114</sup> ». Par ailleurs, l'élite politique ou culturelle roumaine a entretenue, à travers le temps, le mythe de cette « cité assiégée » et des Roumains en tant qu'« avantgarde de l'Europe » ou que « boulevard de l'Europe contre les invasions asiatiques<sup>115</sup> ». En 1944, dans son article intitulé « Pourquoi les Turcs n'ont-ils pas conquis les pays roumains ? », P.P. Panaitescu reprenait la thèse selon laquelle « les Roumains ont retardé l'avancée ottomane vers le centre du continent », ce qui montre leur rôle capital dans la conservation du *statu quo* politique et religieux de la région.

Plus pragmatique, Dumitru Dr ghicescu démonte l'ingénieux système « défensif » roumain afin de montrer ses pièces de résistance : devant les Turcs, les Roumains se sont défendus non par des combats, mais par les actes de la Capitulation, qui empêchèrent les Turcs de bâtir des mosquées sur le territoire roumain ; devant la concurrence et la « menace » juive et grecque, au lieu de les « combattre » par la voie naturelle de la concurrence commerciale, les Roumains se mirent à rédiger « des lois restrictives, avec des centaines et des centaines d'articles », à même de désavantager les «  trangers ». Tout comme Cioran, donc, le « psychologue » du peuple roumain

---

<sup>113</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 33

<sup>114</sup> Lucian Boia : *Histoire et mythe dans la conscience roumaine*, op. cit., p. 241

<sup>115</sup> I.C. Br tianu, discours prononcé dans la Chambre le 25 février 1879, cité par Lucian Boia : *Histoire et mythe dans la conscience roumaine*, op. cit., p. 242



trouve que le passé « si agité et malheureux » des Roumains n'a mis en lumière que leurs « traits défavorables, faibles<sup>116</sup> », en ajoutant au fond originaire de nouveaux vices.

En effet, un regard objectif sur l'histoire de tout peuple longtemps dominé, colonisé, découvre dans la mentalité collective les traces douloureuses de ce passé plus ou moins récent. La « sensibilité » des anciens esclaves - que ce soit celle de l'intelligentsia ou celle du commun des mortels – envers un certain passé et envers ceux qui l'ont marqué n'est pas complètement à blâmer ou à mésestimer. Apparemment, la mémoire collective ne pardonne pas trop facilement à ceux qui l'ont blessée. Ce que S.V. Naipaul disait en 1990, dans son livre *L'Inde. Un million de révoltes*, sur l'histoire de son pays - « L'histoire de l'Inde ancienne a été écrite par ses conquérants » - ressemble, de façon troublante, à ce que Drăghicescu observait à propos de la situation des Roumains :

Notre histoire, ce furent nos voisins qui la firent, non comme nous l'aurions voulu, mais comme bon il leur a semblé. Nous n'avons pas vécu notre propre vie, mais la vie des autres, selon les temps que nous avons traversés.<sup>117</sup>

Il est sûr que la mémoire collective se vérifie, de temps en temps, dans la perspective de ce que le peuple en question a vécu ultérieurement, dans des époques historiques de plus en plus éloignées du choc identitaire qu'ils auraient vécu. Quelques années après la chute du système communiste, Horia-Roman Patapievici écrivait : « Le long des siècles, l'histoire des Roumains a été l'histoire de ceux qui les ont occupés.<sup>118</sup> » Dans ce cas, sans être nommés, les Russes, derniers occupants en

---

<sup>116</sup> Dumitru Drăghicescu : *De la psychologie du peuple roumain*, op. cit., p. 2

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 355

<sup>118</sup> Horia-Roman Patapievici : *Le ciel vu par la lentille*. op. cit., p. 112

date de la Roumanie, étaient assurément - vu la brutalité avec laquelle ils ont compris « écrire » l'histoire de leur satellite – l'acquisition la plus récente de la mémoire collective roumaine.

Peut-être que les Roumains ont développé plutôt un sens géographique qu'un sens historique : en 1907, leur pays était, aux yeux de Drăghicescu, « une géographie mouvante<sup>119</sup> ». Trente ans plus tard, Cioran accusait son pays d'être « géographie, pas histoire<sup>120</sup> ». De nos jours, Horia-Roman Patapievici voit les choses d'une manière plus « plastique ». En essayant de faire « la radiographie de la contrée mioritique », il constate que « [t]out le long de notre histoire, depuis toujours, tous ceux qui ont voulu, ont uriné sur nous ». Ce furent les Romains, les Slaves, les Turcs – et à ce point, « nous avons failli nous noyer, tellement sérieux furent-ils » ; finalement, ce furent les Russes qui, « pendant un siècle, ont entrecroisé leur jet avec les Turcs, qu'ils ont, finalement, surpassés, vu leur vessie respectable (les soûleries, voyons...)<sup>121</sup> ». Cette vision « poétique » des pittoresques rapports roumaino-n'importe qui se traduit, dans le langage de l'historien, par un « malheureux » contexte géopolitique : « les Roumains n'ont pas été placés dans la “bonne” zone de l'Europe », mais « cela n'est pas un grand mérite, ni une grande faute pour le handicap avec lequel ils sont entrés dans l'époque moderne. La faute commence là où ce handicap fonctionne comme un alibi, comme une excuse permanente pour tous les échecs.<sup>122</sup> »

---

<sup>119</sup> Dumitru Drăghicescu : *De la psychologie du peuple roumain*, op. cit., p. 372

<sup>120</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 53

<sup>121</sup> Horia-Roman Patapievici : *Politiques*, op. cit., p. 63

<sup>122</sup> Lucian Boia : *La Roumanie, pays de frontière de l'Europe*, op. cit., p. 244

C'est également l'opinion de Cioran ou de Patapievici. Mais, tandis que Boia constate et analyse les événements passés ou présents avec l'objectivité et la lucidité de celui qui en fait *une science*, ses deux compatriotes s'en prennent à l'« abominable Clio » avec l'émotion et la furie que seuls leur âge et leurs frustrations justifient. Déçus et dégoûtés par *ce* (et par *ceux*) qui les entourent, ils optent pour des mesures punitives radicales, à même d'*obliger* les Roumains à corriger leurs erreurs :

Seule la violence, seul le sang peuvent encore réveiller ce peuple de grossiers de son énorme défaillance. Personnellement, je me sens offensé par la bêtise moqueuse, par l'acrimonie jalouse, par la stridence rustre de cette population ignare. Le fond ultime de la substance nationale roumaine est l'inadéquation.<sup>123</sup>

C'est un texte qui date de 1996, et qui porte la signature de l'un des intellectuels les plus fins de la Roumanie contemporaine. Faut-il avoir des réserves, des doutes, sur le « message » du texte de Patapievici ou sur *la moralité* de l'auteur lui-même ? Mais l'exaspération a-t-elle une certaine limite ou peut-elle être jugée en fonction des rigueurs de l'éthique ? Peut-on être *modérément* exaspéré, et si oui, comment le dire, sans choquer le public et sans rater le défoulement ? Patapievici parle en *victime*, et en dehors d'un contexte historique ou politique de la taille de celui où Cioran passa sa jeunesse. Dans la Roumanie d'aujourd'hui, il est l'un des critiques les plus durs du nationalisme gratuit et « contondant » des siens.

Quant à lui, Cioran – qui pense au même genre de mesures « répressives » contre l'indolence des Roumains – a l'énorme désavantage d'une toile de fond des plus déshonorantes : la montée du sentiment nationaliste roumain, doublée par l'ascension de Hitler sur la scène politique européenne. À 22 ans, Cioran s'enflamme pour la

---

<sup>123</sup> Horia-Roman Patapievici : *Politiques*, op. cit., p. 63

cause de l'étoile montante du nationalisme allemand, dont la discipline le fait rêver que

la gredinerie autochtone pourrait être étouffée, sinon éradiquée par un régime de dictature. En Roumanie, seules la terreur, la brutalité et une infinie inquiétude pourraient changer quelque chose. Tous les Roumains devraient être arrêtés et battus jusqu'au sang ; seulement comme ça, un peuple superficiel pourrait faire histoire. C'est terrible d'être Roumain : on ne gagne même pas la confiance effective d'une femme, et les gens sérieux sourient : quand ils te voient intelligent, ils te croient escroc.<sup>124</sup>

Comment aurait-on pu interpréter ce texte si la fièvre nationaliste de courte durée de Cioran n'avait pas assombri son esprit, si son penchant pour l'exagération, pour le scepticisme et le nihilisme, n'avait pas porté ses fruits si tôt ?

---

<sup>124</sup> Fragment tiré de la lettre que Cioran adressait, le 27 décembre 1933, à Petru Comarnescu, et citée par Z. Ornea, in *Anii 30. Extrema dreaptă românească (Les années 30. L'extrême droite roumaine)*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995, p. 190 (n.t.)

### III. *Le Roumain : esquisse de portrait*

Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, les pays roumains avaient déjà suscité l'intérêt de quelques Occidentaux : les mémoires d'Anton Maria del Chiaro (*Istoria delle moderne rivoluzioni della Valacchia*), des documents allemands (*Theatrum novellarum mundi: Beschreibung Wallachei, Moldau, Ukraine, Wolhin, Podolien und Dniester Flus – 1686; Curiose Beschreibung von der Moldau und Wallachei – 1699*) ou bien les observations de quelques savants – Paul Beke, Evlia Celebi – témoignent de l'existence des rapports politiques, économiques, voire culturels, entre les Moldaves, les Transylvains, les Valaques et leurs voisins plus ou moins proches.

De leur côté, les Roumains essayèrent de s'impliquer dans la vie – surtout littéraire – des cours européennes : Miron Costin écrira *Le Poème Polonais* (qu'il dédiera à son protecteur, le roi Sobieski) et *La Chronique polonaise* (à la demande de la cour princière de la Pologne). Lorsqu'en 1714 le prince moldave Dimitrie Cantemir devint membre de l'Académie de Berlin, ce fut un énorme succès pour le modeste espace culturel roumain, dominé jusqu'alors par les chroniques des premiers historiographes roumains, et par des textes religieux écrits en slavon.

En 1717, Cantemir publiait à Saint-Pétersbourg *Descriptio Moldaviae*, ouvrage écrit à la demande des académiciens berlinois, et dans lequel le prince critiquait paternellement ses anciens sujets. Le chapitre qui traite des mœurs des Moldaves s'ouvre avec ce credo :

Tandis que nous essayons de décrire les mœurs des Moldaves (dont personne ou très peu d'étrangers ont une vraie image), l'amour que nous portons à notre patrie nous détermine, d'un côté, à glorifier le peuple dont nous sommes né, et à décrire les habitants de notre pays d'origine ; de l'autre côté, notre amour

de la vérité nous empêche, dans la même mesure, de glorifier ce qui serait plutôt juste de blâmer. Ce sera plus profitable pour les Moldaves de leur monter clairement, ouvertement, les défauts qui les enlaidissent, que de les tromper avec des flatteries affables et avec des disculpations habiles, à même de les faire croire qu'ils se comportent avec justesse, tandis que le monde civilisé condamne leur comportement.<sup>125</sup>

Deux siècles plus tard, en parcourant la *Transfiguration de la Roumanie*, on découvre un Cioran partagé lui aussi entre l'amour de son pays et le respect de la vérité, entre la volonté d'aider les siens, en leur présentant, en toute lucidité et objectivité, leurs carences majeures, et la frustration – non dissimulée, dans son cas – causée par une prescience qu'il veut combattre avec toute la force de ses émotions :

Ici, je ne veux pas décrire la misère historique d'un pays par simple curiosité objective. *Je ne peux pas faire le scientifique avec mon propre destin.* Si les défauts de la Roumanie, y constatés avec la passion et les regrets d'un amour désespéré étaient éternels et irrémédiables, ce pays ne m'intéresserait pas du tout, et il me semblerait idiot d'écrire un livre de faits, sans une vision de réforme. [...] Je ne voudrais pas formuler une condamnation pour mon peuple. Même s'il y avait un oracle en Roumanie, j'aurais peur de lui poser des questions. Qui peut me garantir que l'avenir ne nous réservera pas la surprise d'un *miracle* roumain ? Je ne peux pas donner une réponse négative à cette question déchirante sans scier la branche sur laquelle je suis assis.<sup>126</sup>

Quant aux Moldaves de Cantemir, à l'exception de leur foi et de leur hospitalité, il n'y a rien d'autre à vanter : aimables, gais, courageux, bons et honnêtes soldats (« Seuls les chasseurs portent des fusils, car les Moldaves considèrent que c'est honteux d'utiliser cet outil contre l'ennemi, qu'on ne peut vaincre ni par l'art de la guerre ni par vaillance »), ces gens, observe Cantemir, sont en même temps mal élevés, arrogants, altiers, chicaneurs, badins, cruels, lâches. En général maîtres d'eux-

<sup>125</sup> Dimitrie Cantemir : *Descriptio Moldaviae*, București, Editura Minerva, 1976, p. 189 (n.t.)

<sup>126</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., pp. 95 et 97

mêmes, il leur arrive parfois de perdre vite (et facilement) la tête. L'instruction serait, d'après eux, « l'affaire des popes ». Quant à leur hospitalité (et à l'hospitalité roumaine, en général), il est difficile de dire si c'est la même chose que la *philoxenia* grecque. Le Roumain aime-t-il vraiment l'étranger, ou est-ce plutôt la conscience de son « infériorité » devant la « supériorité » de l'autre, qui fait que le paysan accueille de son mieux le citadin (selon Lucian Boia) ? Ne serait-il plutôt le simple plaisir humain d'être l'amphitryon de quelqu'un qui vient et qui part ?

Plus le temps passe, plus « la traditionnelle hospitalité roumaine » est déplacée vers un cône d'ombre, où, tout en restant une qualité « incontestable » des Roumains, elle « reflète le traitement de l'étranger en tant qu'étranger<sup>127</sup> ». Est-ce un traitement privilégié (on traite de son mieux quelqu'un qui vient de loin et qui n'est pas comme ses hôtes ?) ou un traitement discriminatoire (on traite l'étranger en *hospes hostis*<sup>128</sup> ?) Qui sait ?

Même la foi des Moldaves a ses « fissures ». Ces gens, capables de construire tant d'églises, savent, en effet, peu de choses sur la messe. « La plupart des Moldaves, écrit Cantemir, pensent que c'est Dieu qui décide le jour de la mort de chacun ; avant ce jour, personne ne peut mourir ou périr dans une guerre<sup>129</sup> » (c'est ce qui leur donne du courage sur le champ de bataille). Mais Cantemir n'est pas le seul intellectuel roumain à avoir observé ce paradoxe. Dans sa *Psychologie du peuple roumain*, Dumitru Drăghicescu qualifiait les Roumains de « race occidentale aux manières

<sup>127</sup> Lucian Boia : *Histoire et mythe dans la conscience roumaine*, op. cit., p. 239

<sup>128</sup> C'est la thèse que privilégie Andrei Oișteanu, in *Imaginea evreului în cultura română (L'image du Juif dans la culture roumaine)*, București, Humanitas, 2001, p. 28, n.t.)

<sup>129</sup> Dimitrie Cantemir : *Descriptio Moldaviae*, op. cit., p. 193

orientales<sup>130</sup> », et observait que « [p]armi toutes les nations chrétiennes, de n'importe quel rite, les Roumains sont le peuple le plus athée, le plus sceptique, le moins religieux<sup>131</sup> ». Dans son étude consacrée aux *Greco-Roumains du Pont gauche*, Vasile Pârvan constatait lui aussi que le paysan roumain « n'a presque aucun désir pour son âme » et que sa vie n'a aucun « prix » ; au lieu de se réjouir de ce qui l'entoure, il en cherche l'utilité. Quant à lui, Drăghicescu se rallie à l'idée assez répandue selon laquelle « le christianisme de surface des Roumains cache et dissimule un profond et véritable paganisme ». L'orthodoxie roumaine fut fondée grâce au contact des Roumains avec les peuples slaves :

Six-huit cent ans Dieu s'adressa aux Roumains dans le vieux slavon, et ceux-ci lui répondirent avec des prières par l'intermédiaire des traducteurs slavisants. Dieu n'apprit la langue de nos ancêtres que trop tard. [...] Les descendants des Daco-Romains devaient savoir seulement que le nouveau Zamolxis avait été crucifié, qu'au lieu de s'enterrer tout seul, celui-ci avait été enterré par les Phariséens de Jérusalem, et qu'il était revenu parmi les vivants non après trois ans, mais après trois jours. Si le nouveau Zamolxis était monté aux cieux, il n'avait pas oublié, lui non plus, de promettre à ses fidèles la résurrection dans une vie future, dans le royaume des cieux, auquel, il est vrai, la perspective du royaume de l'Enfer s'était ajoutée. L'essence de la religion du Christ se trouvait déjà dans la religion des Daces.<sup>132</sup>

Tout comme leurs voisins slaves, les Roumains croient en la vie future et en l'immortalité de l'âme. « *Indifferentia mortis* » est l'un de leurs traits spécifiques.

Cela fait presque trois siècles que la façon d'être des Roumains fait l'objet de toutes sortes d'interprétations. D'aucuns y ont vu des faiblesses, des défauts qui ont coûté à leur pays la modernisation et même plus, un destin historique et culturel

<sup>130</sup> Dumitru Drăghicescu : *De la psychologie du peuple roumain*, op. cit., p. 416

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 279

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 282-283



« majeur » ; d'autres se sont contentés d'explorer les ressources de la langue roumaine, dans laquelle se reflétait (ou qui reflétait) la façon roumaine d'être et de penser l'être. Mais que se passe-t-il avec le Roumain de nos jours ? A-t-il changé – ce qui démontrerait que Cioran et ses compagnons de route se sont trompés dans leurs analyses et leurs diagnostics – ou bien est-il le même – ce qui compliquerait énormément les choses ? Apparemment, il n'a pas du tout changé. Il est assez inquiétant de constater que les mêmes défauts que Cioran – et, avant lui, Cantemir ou Drăghicescu, parmi d'autres, – avaient critiqués, à leur époque, obsèdent et gênent les intellectuels roumains de nos jours. D'après Alexandre Paléologue, les Roumains ont encore « un goût poussé de l'autodérision, une malheureuse tendance à [se] comparer aux nations plus heureuses et plus fécondes ». En quelques phrases – « forcément simplificatrices et caricaturales » -, leurs défauts seraient, aujourd'hui, le fatalisme - « cette façon de s'adapter aux vicissitudes de l'Histoire plutôt que de chercher à les surmonter » -, « [u]ne certaine superficialité », « [l]e pervers plaisir d'exagérer le côté négatif de toute chose, comme pour s'excuser par avance de ne pouvoir rien faire », « [u]n défaitisme permanent, compensé par moments par l'excès inverse d'un optimisme innocent<sup>133</sup> ».

Aux yeux de Horia-Roman Patapievi, les Roumains sont un peuple « bavard et non croyant », « méfiant, gai, ambigu », « violent et instable, également inactif et agité, toujours en train de fermenter superficiellement<sup>134</sup> », un peuple « confisqué par

---

<sup>133</sup> Alexandre Paléologue : *Les merveilleux souvenirs d'un ambassadeur des golans*, op. cit., p. 14

<sup>134</sup> Horia-Roman Patapievi : *Le ciel vu par la lentille*, op. cit., p. 68

sa propre médiocrité<sup>135</sup> », par « la sainte imbécillité » et « persécuté non par le sort, mais par sa propre médiocrité<sup>136</sup> ».

Même après Ceaușescu, les Roumains ne sont pas « différents ». Le sociologue Alina Mungiu doute qu'ils veuillent reconnaître leurs « tares » et leur « culpabilité », et craint qu'ils ne préfèrent crier « à tue-tête [leur] perfection et [leur] innocence ». Formés aux « académies » qui furent pour eux « les mentalités de [leurs] voisins<sup>137</sup> », les Roumains d'aujourd'hui *se débrouillent* – « au lieu de [se] sauver individuellement » et restent ... « le peuple de Caragiale<sup>138</sup> ».

---

<sup>135</sup> Horia-Roman Patapievici : *Politiques*, op. cit., p. 38

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 34

<sup>137</sup> Dumitru Drăghicescu : *De la psychologie du peuple roumain*, op. cit., p. 293

<sup>138</sup> Alina Mungiu : *România. Instrucțiuni de folosire (La Roumanie. Mode d'emploi)*, București, Editura Staff, 1994, p. 40 (n.t.)

#### IV. « Comment peut-on être Roumain ? »

*Une petite nation ressemble à une grande famille et elle aime à se désigner ainsi. [...] Dans la grande famille d'une petite nation, l'artiste est donc ligoté de multiples façons, par des multiples ficelles. Quand Nietzsche malmène bruyamment le caractère allemand, quand Stendhal proclame qu'il préfère l'Italie à sa patrie, aucun Allemand, aucun Français ne s'en offense ; si un Grec ou un Tchèque osait dire la même chose, sa famille l'anathémiserait comme un détestable traître.*

- Milan Kundera, *Testaments trahis* -

« Ce qui est bizarre chez Cioran », disait Petre Țutea, « ce n'est pas son inquiétude d'être homme, mais l'inquiétude d'être Roumain ». Cette « inquiétude » s'est consommée, chez Cioran, en deux temps, et a été marquée par un intense mécontentement à l'idée d'appartenir à une culture « mineure », et par la réconciliation ultérieure avec son pays d'origine. Les deux « étapes » sont difficiles à baliser, d'autant plus que Cioran les a vécues, une bonne partie de sa vie, simultanément et avec la même passion. Il est sûr que l'auteur de *La Tentation d'exister* a vu dans sa roumanité « l'une des déterminations les plus pesantes, les plus contraignantes<sup>139</sup> » pour lui. Dans les années 1930, il a critiqué son pays, tout comme le jeune Beckett, pour lequel l'Irlande était une « île hémorroïdale » ou un « pays pestiféré ». Ensuite, il a voulu comprendre pourquoi il faut être Roumain (quant à lui, l'écrivain croate Miroslav Krleža, a été passionné par les paradoxes de l'« être-croate »), pour que, vers la fin de sa vie, il ne croie plus, tout comme l'écrivain lituanien Saulius Kondrotas, que l'on puisse « échapper à ses origines<sup>140</sup> ».

<sup>139</sup> Pascale Casanova : *La République mondiale des Lettres*, op. cit., p. 249

<sup>140</sup> cités (Krleža et Kondrotas) par Pascale Casanova, in *La République mondiale des Lettres*, op. cit., p. 251

Qu'est-ce qui expliquait la passion furibonde avec laquelle Cioran s'attaquait à son pays ? Qu'est-ce qui détermine, aujourd'hui, certains intellectuels à parler ouvertement de l'« ingrate condition de Roumain », de « la difficulté d'être Roumain » (Alexandre Paléologue), de l'« injure », de « l'injustice d'être Roumain » (Horia-Roman Patapievici) ? Qu'est-ce qui explique cette *horreur de sa roumanité* ? Apparemment, une histoire – passée et présente – médiocre, un peuple superficiel, une classe politique immature et irresponsable. C'est la lumière dans laquelle doit être vue et interprétée la pertinence des jugements du jeune Cioran. Il a été, sans aucun doute, un frondeur. Mais son « anti-roumanisme » n'a pas été, semble-t-il, aussi fortuit qu'on l'a cru.

En 1934, Eugène Ionesco déplorait, dans son énergique *Non*, le rôle « de figurant en culture » de son pays, et refusait, on l'a vu, d'être « le parent pauvre de l'intelligentsia européenne ». C'est d'ici qu'il faut partir afin de comprendre deux drames qui, apparemment, ont été vécus séparément, et qui sont, dans leur fond, d'autant plus déchirants qu'ils sont réels. D'un côté, c'est le drame de la Roumanie – comme de tout petit pays – de ne pouvoir offrir à ses intellectuels ni assez de ressources, ni un espace culturel adéquat. De l'autre côté, c'est le drame de la plupart des intellectuels roumains qui sentent suffoquer dans l'anonymat auquel les condamne le fait d'écrire dans une langue inconnue. Peut-être qu'une « petite culture » n'est pas la synthèse des réalisations artistiques « mineures » (ainsi que le courant général d'opinion des années 30 laissait entendre), mais la culture qui s'avère incapable de satisfaire les idéaux universels de son intelligentsia (ainsi que les « cas » Cioran et Ionesco le montrent).

Être Roumain reste encore « une situation, non pas totalement inavouable, mais pour le moins difficile à assumer ». C'est une « condition ingrate, presque injuste », sollicitant des efforts considérables « pour avouer carrément son être roumain<sup>141</sup> ». « La difficulté d'être roumain » tient, d'après Paléologue, à la « difficulté de croire en soi », à la « crainte de ne pas détenir les vertus requises pour être une vraie nation », à une fierté qui cherche encore son objet, à la résignation devant le destin, au « complexe de la province, du pays de boue et de poussière, périphérique, perdu entre les steppes russes et les Carpates<sup>142</sup> ». Peut-être Clemenceau avait-il raison de dire que « Roumain ce n'est pas une nationalité, c'est une profession ».

Si une longue expérience de vie a « tempéré » l'exaspération de Paléologue, le discours de son jeune partenaire épistolaire, Horia-Roman Patapievici, est imprégné de furie, de passion. Les lettres « frénétiques et désespérées » qu'il adresse à Alexandre Paléologue entre 1990 et 1991, lorsque ce dernier était à Paris, en qualité d'ambassadeur de la Roumanie, « conservent l'excès de l'expérience personnelle la plus dramatique [qu'il ait] vécue : le désespoir de [s]on peuple, dans lequel [il avait] *passionnément cru* jusqu'en 1984 [...] et dans lequel [il avait] continué à *espérer* jusqu'en 1990, lorsque les ravages mystico-sentimentaux que le couple Iliescu-Roman avait faits parmi les Roumains, [l]'ont guéri des hallucinations d'un amour non partagé<sup>143</sup> ».

Cet « amour non partagé » dont Cioran s'était plaint 60 ans auparavant ne doit pas être compris dans le sens d'un attachement aveugle à son pays, mais dans le sens

<sup>141</sup> Alexandre Paléologue : *Les merveilleux souvenirs d'un ambassadeur des golans*, op. cit., p. 9

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 11 et 12

<sup>143</sup> Horia-Roman Patapievici : *Politiques*, op. cit., p. 17

de l'abîme idéologique et culturel qui existe entre les deux auteurs et la plupart de leurs compatriotes. Cioran avait horreur d'une Roumanie humble et historiquement épuisée ; il voulait une Roumanie « avec le destin de la France et la population de la Chine », une Roumanie « transfigurée ». Patapievici suffoque dans « l'énorme océan de bêtise » des siens, à cause de « la médiocrité qui [l]'entoure », de « l'agressivité infatuée du mauvais goût ».

Excellence, écrit-il, je sais, fatalement, que c'est bien le peuple au milieu duquel je suis né, de la souche duquel j'ai été créé et dont la substance a formé mon être. Je lui appartiens [...] et je suis condamné à continuer à vivre avec lui jusqu'à ce qu'il me tue. Être Roumain, c'est une manière de vivre la condamnation [...], ce n'est pas seulement ingrat, c'est également injuste [...], c'est presque une injure.<sup>144</sup>

Tout le « blesse », car il n'a jamais su qu'« on peut souffrir à cause de son peuple comme on souffre à cause d'une femme indigne<sup>145</sup> », mais il lui reste assez de lucidité pour réaliser que « la souffrance » d'appartenir à son peuple est « un *topos* littéraire courant » : Herzen avait déclaré qu'il avait honte d'être Russe ; Soljenitsyne pensait que c'est honteux d'être Soviétique ; Schopenhauer méprisait la nation allemande « à cause de son immense bêtise ». Quelque part, Mario Vargas Llosa avoue que jusqu'à dix ans il était convaincu que « la meilleure chose était d'être péruvien<sup>146</sup> ». Pour sa part, Patapievici reconnaît avoir cru, jusqu'en 1990, qu'être Roumain, était « une substance » (il y en a qui croient qu'« être Roumain, c'est une sorte de certificat de génialité »). Si dans le cas de Llosa, « l'idée du Pérou » tenait plutôt « au pays des Incas et des conquistadors qu'à la réalité du Pérou » - qu'il allait découvrir vers 1946 – chez Patapievici, l'« idée de la Roumanie » se rattachait –

<sup>144</sup> Horia-Roman Patapievici : *Politiques*, op. cit., p. 49

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 57

<sup>146</sup> Mario Vargas Llosa : *Contre vents et marées*, op. cit., p. 33

machinalement, peut-être – aux textes sur la roumanité que « les grandes figures de notre culture de l'entre-deux-guerres » avaient écrits, et que le jeune homme tenait pour « une sorte de protocoles initiatiques ».

Avant « la farce nationale du changement de régime » - les élections de mai 1990, lors desquelles les Roumains mirent à la tête du pays Ion Iliescu et, avec lui, un système qui n'était guère étranger à celui qui avait détruit la Roumanie, avec le massif concours de Moscou -, sa roumanité ne posait à Patapievici « aucun problème de choix » : « c'était un destin incontournable ». Au fur et à mesure que le régime Iliescu s'installe – en même temps que le règne de la bêtise et de la corruption, qui rend de plus en plus visible et décevant le clivage entre « ceux qui travaillent » et « ceux qui pensent » -, le jeune Patapievici sent disparaître l'« *unio mystica* » qui le liait à son peuple. Sa question - les gens se sont-ils détournés de l'« essence » roumaine, l'ont trahie, ou tout simplement les considérations liées à la « substance roumaine » ont-elles été « du verbiage ? » - ronge encore l'esprit de l'intellectualité roumaine, et la rend d'autant plus frustrée, plus sceptique, qu'elle se sait incapable de trouver, pour l'instant, une réponse (ou la réponse).

## V. « *Ce maudit, ce splendide Rășinari* »

Cioran a cru au paradis, a eu son paradis, qu'il a lié exclusivement à son enfance. « Si le mot paradis a un sens, il s'applique à cette période-là de ma vie », écrivait-il en 1971 à son frère. Le malheur extraparadisique allait revenir, deux ans plus tard, dans *De l'inconvénient d'être né* : « Pas un seul instant où je n'aie été conscient de me trouver hors du paradis » (où la notion de paradis terrestre, représenté par Rășinari, peut être prolongée, nuancée avec l'idée de paradis céleste, qui a également hanté l'esprit de Cioran).

Il a parlé quelques fois de son enfance et de son paradis terrestre, le maudit et le splendide Rășinari. Si les lettres « à ceux qui sont restés au pays » et les *Cahiers* comptent bien des notes sur la Roumanie, dans lesquelles on décèle une nostalgie jamais dissimulée de certaines personnes, de certains endroits, de certains moments de la vie de Cioran, ses *Entretiens* sont l'espace public privilégié pour parler de son enfance. Même si les laps de temps sont parfois considérables, l'évocation de l'enfance reste dominée par la même émotion, par le même sentiment de l'irréparable, de l'irrécupérable.

Je ne connais pas un cas d'enfance plus heureuse que la mienne, a toujours avoué Cioran. Je vivais près des Carpates, jouant librement dans les champs et dans la montagne, sans obligations ni devoirs. Ce fut une enfance *extrêmement heureuse*.

« J'aurais aimé ne jamais quitter ce village », se confessait-il en 1977 à Fernando Savater. Un an plus tard, il disait à Helga Perz presque la même chose : « Mon enfance était le paradis terrestre », pour que dans son dernier « entretien » - avec Michael Jakob – il se souvienne, encore une fois, de son enfance comme d'une



« époque idéale ». Cette « époque idéale » est présente dans les souvenirs de bien des écrivains roumains issus de familles plus ou moins modestes, plus ou moins instruites du village roumain. Dans ses splendides *Souvenirs d'enfance*, Ion Creangă se laisse, lui aussi, emporter par la nostalgie du village natal, d'une enfance heureuse, dans laquelle la critique roumaine a vu, à juste titre, le symbole de « l'enfance universelle »

Je ne sais pas comment sont les autres, notait Creangă, mais mon cœur se remplit de bonheur quand je pense à l'endroit de ma naissance, à la maison paternelle de Humulești, au pilier de la cheminée auquel ma mère attachait une ficelle aux pelotes, avec lesquelles les chats jouaient à en crever, au manteau glaisé de la cheminée, dont je m'appuyais lorsque j'avais commencé à me tenir debout, au four sur lequel je me cachais lorsque nous, les gars, jouions à cache-cache, à d'autres jeux et distractions pleines de la joie et du charme de l'enfance.<sup>147</sup>

Son meilleur ami, le poète Mihai Eminescu, n'a pas non plus complètement oublié l'époque où

Enfant encore, dans la forêt j'errais,  
Souvent, je me couchais près de la source  
Le bras droit sous la tête je mettais  
Et j'écoutais de l'eau la voix si douce.<sup>148</sup>

Dans le poème *Nous étions tous les deux des enfants*, le poète se souvient des jours où, dans la compagnie de son frère, il jouait avec les escargots ; souvent, le petit et son frère (qui était « l'Empereur ») se disputaient un lac avec les grenouilles qui s'y croyaient maîtres ; le frère lisait *Robinson Crusoe* et racontait les aventures du malheureux naufragé à son cadet, qui passait son temps à bâtir des châteaux en cartes ou en glaise.

De son côté, Cioran s'exerçait tout le long de la journée aux quilles, faute desquelles il jouait au football avec... des crânes que son ami, le fossoyeur, lui

<sup>147</sup> Ion Creangă : *Amintiri din copilărie (Souvenirs d'enfance)*. Chișinău, Hyperion, 1992, p. 158 (n.t.)

<sup>148</sup> Mihai Eminescu : *Fiind băiet, păduri cutreieram (Enfant encore, dans la forêt j'errais)*, n.t.)

donnait de temps en temps. « Lorsqu'il enterrait quelqu'un », raconte Cioran à Gabriel Liiceanu, « j'accourais immédiatement pour voir s'il ne pouvait pas m'en donner un. [...] J'avais un faible pour les crânes. Aussi, j'aimais bien voir le fossoyeur les déterrer. » « Était-ce un plaisir morbide ou un jeu innocent ? » lui demanda, intrigué, Liiceanu. Quelque « barbare » qu'une pareille « habitude » puisse paraître, elle « ne relevait pas d'un sentiment morbide, se souvient Cioran, mais procédait plutôt d'une sorte de familiarité avec l'univers de la mort : il y avait la proximité du cimetière, les enterrements... »

En effet, le petit Émile n'est pas le seul à avoir eu des penchants tellement « morbides » : Nică, l'espiègle héros des *Souvenirs d'enfance* de Ion Creangă, accompagnait avec le plus grand plaisir les convois funéraires à l'église et au cimetière. Au lieu de se poser des questions métaphysiques, le gamin se réjouissait d'avance de la récolte de friandises qui l'attendait (le repas funéraire). Plus tard, Lucian Blaga allait se souvenir lui aussi de quelques jeux d'enfants, étroitement – et invariablement, semble-t-il, chez les petits Roumains – liés à la mort :

Nous étions cinq petits gars d'environ sept ans et nous nous tenions sagement en cercle au milieu de la rue étroite, alors que tombait la nuit. Je ne sais plus en quelle circonstance l'un de nous se mit à lancer cette question : « Comment ça se passe quand on est mort ? » La réponse ne tarda pas, formulée par un autre, comme sous le coup d'une illumination soudaine : « Être mort, ça doit être la même chose qu'être en vie. On ne sait pas du tout qu'on est mort. Par exemple, nous qui restons là en rond, nous sommes peut-être morts sans que nous nous en rendions compte. »

Si l'approche de la mort a, chez ces petits garçons, une certaine « tenue » philosophique, les fillettes sont plus pragmatiques et plus curieuses de *connaître* le

goût de la mort, par l'intermédiaire du *fruit* qu'en dignes descendantes d'Ève, elles ne se refusent pas :

Une petite compagne de jeu, raconte un peu plus loin Blaga, s'amusait à grimper sur les pruniers qui, dans l'enclos du cimetière, avaient poussé parmi les tombes. Sautant d'arbre en arbre, elle disait vouloir connaître « le goût qu'ont les morts » et elle mordait dans des prunes. Quand elle trouvait une prune amère, elle en concluait que le mort gisant sous les racines avait sûrement été un méchant homme. Quand, sur un autre arbre, elle mordait une prune douce, alors il ne pouvait s'agir que d'un homme de bien.<sup>149</sup>

Ce sont des conceptions, des visions et des intuitions engendrées par l'univers du village ; les enfants que Cioran, Blaga, Eminescu ou Creangă ont été, vivaient « au rythme de l'intégralité du monde », dans un rapport intime avec « le Tout », avec le « mystère » et avec la « révélation ». C'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle leur nouvelle identité citadine, les malheurs qu'ils pressentaient les attendre loin de chez eux, les horrifiaient. Ces enfants exubérants, pleins de vie et d'idées drôles allaient devenir, chacun à son tour, des « hommes de la ville », c'est-à-dire, des hommes « du fragmentaire, du relatif, du mécaniquement concret<sup>150</sup> ».

Le jour où l'enfant Cioran quitta son paradis fut, s'entend, « la fin de [son] rêve, la ruine de [son] monde » (disait l'écrivain à Fernando Savater), « une grande catastrophe » (répétait-il à Helga Perz). « Je n'ai plus de patrie », ajoutait-il, « [m]ais l'endroit où j'ai passé mon enfance est pour moi aussi présent que si je l'avais vu il y a quelques jours ». « Ce village, je l'aimais énormément », se confessait Cioran à Michael Jakob ; le jour où il a dû le quitter, « [l]e paradis était fini » pour lui.

<sup>149</sup> Lucian Blaga : *La Trilogie de la culture*, op. cit., pp. 278 et 279

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 279

Ion Creangă avait vécu, longtemps avant Cioran, et de façon très « organique », la rupture avec son univers intime :

Tel l'ours qui ne veut pas quitter sa tanière, tel le paysan montagnard qui ne veut pas habiter la plaine, tel le bébé qui ne veut pas se séparer du sein maternel, je ne voulais, moi non plus, quitter mon village Humulești à l'automne de 1855, lorsque je dus partir, aux insistances de ma mère, pour Socola.<sup>151</sup>

Quelques années plus tard, au seuil de l'adolescence, lorsqu'il devait « parachever » ses études, Nică éprouvait le même désespoir à l'idée de quitter son « maudit », son « splendide » Humulești :

C'était le matin de la fête de saint Jean Baptiste lorsque nous quitions Humulești, et les filles et les garçons, parés pour ce grand jour de fête, fourmillaient partout, les visages transfigurés de bonheur. Seuls Zacharie et moi, blottis dans le chariot du père Luc, nous partions en exil, au diable vauvert, car je ne saurais pas mieux le dire.<sup>152</sup>

On retiendra, sans doute, que la note commune des deux évocations de l'éloignement de l'espace intime est *le départ* vécu comme *exil*. Le jeune Eminescu, parti lui aussi faire ses études à Vienne et à Berlin, parlait, dans son poème *De l'étranger*, de son âme qui « pleure », de son cœur qui « gémit de douleur », qui « chante las » de sa nostalgie du pays. Quant à lui, Cioran vivra toute sa vie avec « le sentiment d'avoir été *éloigné* de [son] véritable lieu » et que, « si le mot exil métaphysique n'avait aucun sens, [son] existence lui en prêterait un<sup>153</sup> ».

Après l'enfance, période du bonheur absolu, vint la maturité, étape des défis, des responsabilités, des obligations. Au-delà de Rășinari, il y avait le village roumain. Au-delà des philosophes analphabètes que le petit Émile admirait, il y avait tout un

<sup>151</sup> Ion Creangă : *Souvenirs d'enfance*, op. cit., p. 201

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 205

<sup>153</sup> Émile Cioran : *Cahiers (1957-1972)*, Paris, Gallimard, 1996, p. 342

pays de paysans « laids et affamés », qui *attendaient quelque chose*. Son attitude envers le village roumain n'est pas schizoïde : s'il ne lui fait plus confiance, s'il ne croit plus en ses valeurs ancestrales, ce n'est pas parce qu'il déteste le « berceau de la civilisation roumaine », mais parce qu'il le sent et le sait épuisé, confus, incapable de soutenir encore, économiquement et spirituellement, le jeune royaume roumain. Aimer Rășinari, c'était aimer ses parents, ses racines, toute une tradition entassée dans les livres de la maison paternelle et présente dans chaque messe que le père officiait, dans la mémoire de la famille et de la collectivité, c'était respecter les sacrifices que les Roumains transylvains faisaient depuis longtemps, tout simplement pour rester des Roumains. Ce conflit intérieur à double visage (*le gendarme hongrois* comme symbole de l'oppression et en même temps comme facteur déclencheur de la haine contre celui-ci et contre ses semblables, et *la musique hongroise*, comme facteur cathartique, comme sublimation d'un autre type d'« amour-haine ») ne doit être ni surestimé ni sous-estimé.

Et il faut considérer avec la même lucidité les sentiments de Cioran envers le village roumain archaïque, anhistorique et atemporel, et envers son pays, qui *pouvait*, mais ne *voulait* pas s'éveiller. Avant tout, il ne faut pas oublier qu'à part son « village réellement barbare », à part ses amis – les bergers (pour lesquels il avait « une sorte de culte ») et « les paysans complètement illettrés » -, Cioran a aimé le « côté extrêmement primitif » de la Roumanie. Aussi, faut-il comprendre que la passion, le désespoir avec lequel il s'est accroché, tout le long de sa vie, à son village natal et à son pays d'origine partent de ses erreurs, de ses « égarements » de jeunesse, qui l'ont conduit, à l'époque, à un *écart* catégorique par rapport aux siens. Petit à petit, pendant

ses premières vingt années françaises, cet écart s'est consommé et réduit jusqu'à devenir une *identification* totale avec ses valeurs, débarrassée, sans doute, du fardeau des anciennes hérésies politiques. Traitées séparément, étape par étape, les hésitations affectives de Cioran, ce va-et-vient identitaire, sont incompréhensibles sans l'ensemble que sa vie et son œuvre – l'une déterminant l'autre – représentent.

« Il m'aura fallu toute une vie pour m'habituer à l'idée d'être roumain » : phrase-clef de Cioran, qu'il note dans ses *Cahiers* en avril 1965, et couronnement d'un pénible apprentissage à l'école de la roumanité, au-delà duquel l'attendait la réconciliation avec soi-même et avec les siens. Sa « tribu » le « *tient* » : l'« apatride métaphysique » a compris qu'« on n'échappe à son destin<sup>154</sup> », et qu'« [i]l ne faut jamais renier ses origines, quelque lieu qu'on ait d'en rougir<sup>155</sup> ». Celui qui avait été tenté par « le refus de l'identité », qui avait tant aimé les « tournures rhétoriques » et les « paradoxes de circonstance », se voit obligé d'y renoncer et de déclarer sereinement :

Le peuple roumain, c'est curieux, c'est le peuple le plus fataliste du monde. [...] [P]lus je vieillis, plus je me sens proche de mes origines. [...] Après une existence au cours de laquelle j'ai connu bien des pays et j'ai lu bien des livres, je suis arrivé à la conclusion que c'était le paysan roumain qui avait raison. Ce paysan qui ne croit en rien, qui pense que l'homme est perdu, qu'il n'y a rien à faire, qui se sent écrasé par l'histoire. Cette idéologie de victime est aussi ma conception actuelle, ma philosophie de l'histoire. Réellement, toute ma formation intellectuelle ne m'a servi à rien !<sup>156</sup>

D'après les *Cahiers*, cette « conversion » touche à son apogée vers la fin des années 1950. Cioran vieillissait, tandis que son pays plongeait petit à petit dans les ténèbres

---

<sup>154</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 526

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 342

<sup>156</sup> Émile Cioran : *Entretiens*, Paris, Arcades Gallimard, 1995, p. 20

communistes. Peut-être qu'il a commencé à accepter le fatalisme roumain au moment où il a vu les siens aux pieds de Staline. Après la tragédie légionnaire, après le dénouement désastreux pour les Roumains de la Deuxième Guerre mondiale, pendant laquelle ils avaient perdu quatre provinces du territoire du pays (dont la Bessarabie, le nord de la Bukovine et le sud de la Dobrougea définitivement), après la catastrophe de Yalta, l'ère communiste venait « guérir » ce peuple de toute aspiration, de tout idéal social ou politique, l'agenouiller et l'humilier définitivement. C'est, peut-être, avec tout cela en tête que Cioran – auquel Helga Pertz demandait en 1978 de parler de « la question du sens » - se reconnaissait prêt à embrasser « la même conclusion que le paysan du Danube ou les analphabètes de la préhistoire : il n'y a pas de réponse. Il faut s'y résigner et subir la vie comme elle vient.<sup>157</sup> »

En mars 1961, il notait dans ses *Cahiers* que « les liens qui [le] rattachent à [ses] origines » sont de plus en plus profonds. Son pays l'obsédait : il ne pouvait « [s]'en arracher ni l'oublier ». Un an plus tard, en revenant sur la « petite théorie du destin » qu'il avait développée dans *La tentation d'exister*, il essayait de comprendre l'« indignation durable » de ceux qui l'avaient attaqué. Encore une fois, Cioran voyait au-delà de la souffrance des autres sa propre souffrance : il s'y reconnaissait et s'en identifiait :

On m'insulte, mais je sens la blessure que j'ai attisée chez les autres, puisqu'elle est la mienne. Nous doutons de notre rôle, de notre valeur, de notre mission ; nous n'y croyons pas dans notre for intérieur. Nous sommes un des peuples les plus lucides qui aient jamais existé. Nous sommes frivoles, cancaniers, légers, mais aussi amers et, sous nos airs fanfarons, nihilistes jusqu'au désespoir. Nous sommes détrompés comme il n'est pas permis de l'être, à l'échelle collective.<sup>158</sup>

<sup>157</sup> Émile Cioran : *Entretiens*, op. cit., p. 31

<sup>158</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 129

Si à l'époque de sa jeunesse le philosophe avait condamné la « résignation », le scepticisme – « plaie séculaire de notre peuple » -, la « sagesse » qui recommande « l'abandon devant le sort et la mort », il finira par accepter l'inacceptable, l'inconcevable : sa roumanité.

Plus je vieillis, plus je me sens roumain. Les années me ramènent à mes origines et m'y replongent. Et ces ancêtres dont j'ai tant médité, que je les comprends maintenant, que je les « excuse » !<sup>159</sup>

Se délivrer de ses origines : le grand pari de Cioran et son plus grand échec ! Il s'en est consolé en admettant qu'« [o]n ne se délivre pas de son origine, de son *commencement* ». On ne s'en délivre pas, même s'il faut partir pour toujours. En quittant son pays, Cioran a dû entendre les portes du paradis se fermer derrière lui : sa chute, son long et douloureux exil venaient de commencer. Il ne lui restait qu'à devenir « le sceptique de service » d'un monde en agonie ou le « secrétaire de [s]es sensations », puisque « être le secrétaire d'une sainte » n'a pas été la chance de sa vie.

---

<sup>159</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 99



**CHAPITRE I**  
*Confession pour l'Occident*

*Ce siècle – sous l'influence de la critique historique du siècle dernier, de la manie biographique, de la psychanalyse, de l'obsession du « secret » – s'emploie avec acharnement à « démasquer » tout le monde. Mais on « démasque » un imposteur, on ne démasque pas quelqu'un qui n'a jamais prétendu être autre chose qu'il était. Mais justement on ne conçoit plus cette intégrité ni d'ailleurs cette conformité à soi-même. Et peut-être ce genre de fidélité n'est-il effectivement plus possible.*

- Émile Cioran, *Cahiers*, p. 691 -

## *Prologue*

*La Transfiguration de la Roumanie* est un livre au destin bizarre. Écrit en roumain et jamais traduit « officiellement » dans une langue étrangère, il a fait une assez fructueuse carrière dans les études littéraires, en attirant sur son auteur une pluie d'étiquettes, et en finissant lui-même à l'ombre d'une étiquette réductrice : « écrit fasciste et antisémite<sup>1</sup> ». Afin de mieux comprendre l'œuvre roumaine de Cioran ou encore la Roumanie et son histoire, certains critiques affirment avoir appris le roumain. D'autres ont fait, sans aucun doute, appel à des amis roumains pour obtenir la traduction de certains chapitres du livre (ou seulement des passages « controversés » de ce livre). Il n'est pas question ici du traducteur, qui a fait tout simplement son devoir, mais de la façon dont celui qui a accès au texte originel s'en sert. Le problème est, malheureusement, plus complexe : il est difficile de comprendre pourquoi d'un livre de 234 pages il ne reste, dans les études faites à l'étranger, que quelques passages (chose curieuse, presque *les mêmes* dans la plupart des cas, comme si on les « empruntait »). Le lecteur roumain peut également se demander où sont passés les fragments dans lesquels Cioran est neutre ou appréciatif à l'égard des Juifs (pour ne prendre que l'exemple le plus brûlant).

Il est vrai aussi que, dans leurs démarches héroïques pour « démythifier » le passé de l'écrivain, certains compatriotes de Cioran se sont - à jamais, semble-t-il -, attachés aux mêmes passages. Si la situation dans laquelle se trouvent leurs collègues français est compréhensible, l'attitude des auteurs roumains en question reste un

---

<sup>1</sup> Pascale Casanova : *La République mondiale des Lettres*, op. cit., p. 252

mystère à déchiffrer, puisque s'il est vrai que dans *La Transfiguration de la Roumanie* Cioran s'est prononcé contre les Juifs et les Hongrois de Roumanie, il est aussi vrai (et démontrable) que *La Transfiguration* n'est pas seulement cela. Faut-il parler d'une manipulation du contenu entier du livre ? D'une connaissance « limitée » de ce même livre ? (ce qui semble bizarre quand on pense à l'excellente connaissance du passé de Cioran, du paysage politique de la Roumanie des années trente dont la plupart des critiques occidentaux font preuve). De la mauvaise foi, ou d'un certain intérêt de mettre le jeune Cioran *devant* l'écrivain accompli qu'il est devenu, et le contenu de son œuvre de maturité *derrière* une somme d'articles de jeunesse et un livre sur lequel, faute d'une juste connaissance, planent encore des questions, des doutes, des inquiétudes ?

Aussi controversé qu'il soit au plan politique, ce troisième livre de jeunesse de Cioran se prête également à l'interprétation *littéraire* d'un « manifeste » de la jeune intelligentsia roumaine de l'entre-deux-guerres. Il reste un document du désespoir, de la révolte - outrée, c'est vrai, par ailleurs -, de la conscience et du pressentiment de l'échec individuel et collectif de toute une génération.

Mais le destin de ce livre ne s'arrête pas là. Après avoir provoqué de vives réactions au moment de sa parution, après être devenu une « lourde » pièce dans le dossier de « l'antisémite de profession » et de l'ancien « fasciste » Cioran, il déclenche, à partir de 1990, lors de la publication de sa « version définitive » - autocensurée, pourrait-on dire -, une nouvelle vague de questions, de protestations, d'accusations à l'adresse de son auteur. Ce qu'on n'a pas suffisamment vu, c'est le fait que ce livre traverse non seulement un siècle extrêmement difficile de l'histoire

roumaine et le passé même de son auteur, mais également tout un courant de pensée loin d'être épuisé et qui pose la question des « petites » cultures, des « petites » littératures par rapport au centre (la France en l'occurrence), sur la pratique d'une langue étrangère, sur l'exil comme salut ou trahison, etc. Ce discours ne commence pas et ne finit pas avec Cioran. Dans le chœur de ceux qui déplorent l'horreur d'être né à la périphérie, sa voix n'est ni la plus douce ni la plus violente, mais tout simplement un témoignage troublant de l'impuissance de s'accepter et d'accepter n'importe quel destin.

En s'acharnant à trouver la vérité dans les textes « inédits » de Cioran - lesquels, par le simple fait d'avoir été longtemps cachés au public par les autorités communistes, avaient déjà une aura magique -, certains critiques se sont plus ou moins « détachés » de ce que Cioran avait publié en France.

### 1.1. *Cioran lecteur de Cioran*

Lire Cioran après les révélations sur ses sympathies pour le mouvement nationaliste roumain de l'entre-deux-guerres est devenu presque un dilemme d'ordre éthique : comment concilier le moraliste, le styliste, l'« aristocrate du doute », et l'« antisémite de profession » ? Après sa mort surtout, ses textes ont subi une sorte de tri idéologique ou ont été idéologisés tout simplement, mais, paradoxalement, au lieu de se demander ce que l'auteur pensait de ses propres textes, les critiques qui ont mis leur plume au service du « déchirement du voile » qui sépare ce « monstre sacré » du reste du monde ont préféré accuser les mêmes textes de cacher le silence coupable de l'auteur sur ses « emballements » de jeunesse. Bien que tout à fait discutables, ce ne sont pas les assises épistémologiques ou éthiques d'une pareille démarche que nous mettons en question, mais leur enjeu esthétique. Accusée de n'être qu'un réseau vicieux d'idées de jeunesse qui communiquent inlassablement avec les idées de maturité de l'auteur, l'œuvre de Cioran est réduite à une caricature grotesque, tandis que l'écrivain lui-même n'est plus qu'un menteur, un lâche qui fuit son passé ou qui en parle de façon équivoque et sans aucune émotion.

Si l'aveu public de Cioran n'est pas aussi consistant que certains critiques l'aient voulu, l'aveu écrit, caché derrière le texte littéraire ou présent de façon explicite dans l'écriture intime (les lettres ou les *Cahiers*), se transforme en commentaire qui prolonge l'œuvre de jeunesse ou de maturité, qui l'interpelle, et qui essaie de l'expliquer. Si la lecture est la relation du texte avec l'autre, le lecteur Cioran se heurte, certes, à un Autre, mais celui-ci n'est qu'une hypostase hideuse de

soi-même, « l'étranger » qui avait prêché « la transfiguration de la Roumanie » et qui avait admiré Hitler ou le chef de la Garde de Fer, Corneliu Zelea Codreanu.

À l'en croire, Cioran n'a pas voulu laisser une œuvre, mais parler de « ce qu'on appelle vie et mort ». Après la rupture avec la philosophie, avec la littérature, ce qu'il cherche dans l'écriture est une thérapie, la guérison. Cette idée, récurrente dans les *Cahiers* ou dans ses interviews, est en même temps un aspect particulier de son cheminement littéraire. Obsédé par le contenu de ses écrits, Cioran reviendra également sur leur forme, qu'il critiquera à plusieurs reprises. Mais ce n'est que le volet littéraire, esthétique de sa démarche (auto)critique. L'autre, et le plus important, est le reniement du jeune auteur qu'il fut dans la Roumanie des années trente du siècle passé, la constante mise en question des « élucubrations » littéraires et des « égarements » politiques de celui-ci. C'est justement cet aspect humain de la critique de soi qui fait de la lecture un processus de désappropriation et d'aliénation. Le Cioran français renie le Cioran roumain par le biais d'une écriture au « deuxième degré », laquelle, sans pouvoir effacer le mal déjà fait, cherche à l'expliquer, à comprendre ses causes et ses effets. Le dialogue entre l'œuvre roumaine et l'œuvre française de Cioran est réel. Néanmoins, les deux types d'écriture ne communiquent pas pour cacher, mais pour dévoiler progressivement les tribulations idéologiques et identitaires du Cioran roumain.

Dans un premier temps, les *Cahiers* révèlent une relation particulièrement tendue entre Cioran et ses livres. Dans le contexte d'une époque « qui aime l'obscurité à tout prix », ses écrits – « des exercices d'anti-utopie » qui avancent « des demi-convictions, des hérésies sans conséquence, qui n'ont fait de mal ni de bien à

personne<sup>2</sup> » – sont soit « trop clairs » soit « inopportuns ». Mais, estime Cioran, « cette époque facile ne saurait imaginer quel combat j'ai mené, d'abord contre moi, ensuite avec la langue, pour acquérir ce semblant de clarté qu'on méprise tant autour de moi<sup>3</sup> ». Il sait que les « sanglots dégénérés en formules<sup>4</sup> », que les « prières dégénérées en maximes<sup>5</sup> » que sont ses idées ne peuvent pas séduire le lectorat, puisque leur message « lucide jusqu'à la destruction<sup>6</sup> » ne lui apporte « aucune illusion ». Et pourtant, croit-il, une œuvre n'est vivante que dans la mesure où elle s'impose dans la conscience du lecteur comme une protestation, où elle provoque dans l'âme de celui-ci une « lésion ». C'est la raison pour laquelle, à ses yeux, ses livres ne forment pas une œuvre, mais plutôt « des résumés d'épreuves et d'inconsolations » ; ses mots sont un « cri » ou l'écho de la chute de l'homme moderne dans le temps, dans l'Histoire, dans la mort, un « naufrage spirituel », un « commentaire sur [s]on recul et [s]a défaite<sup>7</sup> », une « plainte », un « blasphème », une « palinodie ». Un jour, il lui arriva même de trouver la meilleure bande imaginable pour chacun de ses livres : « Que nul n'ouvre ce livre s'il n'a pas été visité par l'anxiété<sup>8</sup> ».

---

<sup>2</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 35

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 396

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 909

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 487

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 471

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 960

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 955



## 1.2. *Le critique d'occasion*

Ce premier degré de lecture fait partie d'un scénario plus complexe, qui situe l'instance auctoriale au centre d'un débat que Cioran privilégiera toute sa vie. Le premier geste de cette mise en scène de l'auteur sera – paradoxalement, dira-t-on – le rejet du statut de l'écrivain. Ses livres ne sont pas le produit d'un écrivain, mais plutôt, mais surtout d'« un penseur d'occasion », d'« un philosophe-hurlleur », d'« un robot élégiaque », d'« un troglodyte et [d']un esthète », d'un « fou qui doute », d'« un exalté sans croyances, [d']un frénétique dépouillé de ses transes, [d']un fanatique brisé<sup>9</sup> ». Ce n'est pas l'effet de scène que Cioran cherche : l'écriture de soi ne vise pas, dans son cas, une mise en abîme de facture narcissique, ni une fiction d'auteur. Ce n'est pas la reconstruction de sa vie en tant qu'auteur à partir des renseignements que l'œuvre littéraire offre au lecteur qui l'intéresse, mais la quête d'une nouvelle voix auctoriale, authentique, dont la fonction littéraire, tout comme le droit moral de prendre la parole, sont cautionnés par le renoncement définitif aux charmes de l'idéologie.

L'examen de ses écrits amène Cioran à observer et à commenter les deux grandes épreuves (ou déformations) qu'un livre subit : la traduction et l'interprétation critique. La lecture de ses textes traduits, c'est-à-dire « ravalés à l'intelligible, dégradés par l'usage de tout le monde », le plonge dans « la désolation » et dans « le doute », parce qu'il comprend que c'est précisément son style qui édulcore le contenu de ses livres : « Tout ce que j'écris ne tiendrait qu'aux mots ? », se demande-t-il sidéré. Persuadé que « le *brillant* » (« encore moins que la poésie ») ne passe pas dans une autre langue, il note résigné : « Quelle leçon de modestie et de découragement que de se lire dans un style de procès-verbal, après qu'on a peiné des

---

<sup>9</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 829

heures sur chaque vocable<sup>10</sup> ! » Se lire en anglais ou en allemand, essayer de se « déchiffrer » dans une autre langue, ce n'est pas seulement un supplice, mais aussi un processus d'aliénation. Lorsque le livre s'ouvre aux nuances, aux mystères d'une autre langue, il n'appartient plus à son auteur, mais à son traducteur, dont il porte la marque du style, observe Cioran, frappé par un paradoxe – qui est en même temps le cauchemar de tout écrivain « excentrique » –, celui de devoir écrire, dans un premier temps, dans une langue d'emprunt, pour passer ensuite dans une autre langue d'emprunt. Grand admirateur du « splendide », du « maudit » roumain, charmé par sa musique tantôt suave, tantôt barbare, par son expressivité, par sa souplesse et par ses riches ressources lexicales, Cioran lui a cependant préféré le français. Le « barbare » a accepté plus ou moins docilement la « camisole de force » de cette langue trop raffinée pour ses colères, et s'est engagé dans un combat inimaginable, au terme duquel le « métèque » devint le maître incontesté de cette « langue grammairienne », de « l'idiome le moins délirant qui soit ». Si une traduction trahit l'auteur, aussi bien que son texte, le choix d'une autre langue, l'abandon de la langue maternelle, de son espace culturel d'origine, mettent la conscience de l'écrivain devant une autre forme de trahison, devant un déchirement intérieur que rien ne guérira. D'où le cri de douleur que devient l'écriture, et la frustration devant sa détérioration : « Penser à un texte qu'on va écrire, l'élaborer intérieurement, y songer jour et nuit, cela oui, c'est un plaisir, avoue, quant à lui, Cioran ; le rédiger ensuite, cela l'est moins ; le lire et le relire en un autre idiome, eh bien, c'est là le châtement de l'avoir conçu<sup>11</sup>. »

---

<sup>10</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 67

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 815

Et pourtant, le vrai « châtement » est d'être interprété par ces dévorateurs, par ces parasites de l'esprit que sont, aux yeux de Cioran, les critiques. Au cœur de son débat sur le rôle de la critique de « rendre intelligible une œuvre obscure ou volontairement obscure » se situe le vieux conflit opposant la sincérité de l'écrivain (constamment mise en question par la critique, au désespoir de Cioran) à l'honnêteté du critique. Ce dernier a-t-il compris qu'« une idée qui n'est pas vécue, qui ne coule pas de source, ne vaut rien » ? Ou que, pour comprendre un auteur, il faut se mettre au même « niveau d'abatement » qui fut à l'origine d'un texte ou d'un autre ? Cioran n'en est pas sûr. Mais combien il est simple, par contre, de prendre au sérieux les « pointes » que l'écrivain a dirigées contre lui-même dans ses livres et « d'en tirer avantage pour l'écraser<sup>12</sup> » ! Excédé, Cioran se met à foudroyer « l'orgueil ridicule du moindre commentateur » qui « n'a pas été foutu de concevoir une seule pensée personnelle », mais qui « vous juge comme seul Dieu aurait le droit de le faire ». Le mauvais accueil fait aux *Syllogismes de l'amertume* l'invite à « se méfier du fragment ». Il avait voulu « faire [s]on petit La Rochefoucauld »<sup>13</sup>, et il en a été puni. Adepte de la critique impressionniste, la seule valide à ses yeux, Cioran n'a aucune affinité avec le langage critique des années 1960 ou 1970, qui l'irrite ou le révolte. Les poètes qui écrivent sur la poésie, les romanciers qui écrivent sur le roman, les critiques qui écrivent sur la critique, les philosophes qui écrivent sur la philosophie, les mystiques qui écrivent sur la mystique offrent – « misère des misères », se plaint Cioran – un paysage intellectuel désolant et confus. Ce *quiproquo* (encouragé par l'ambition barthésienne de « renouveler la critique ») est entretenu par un « langage extérieur.

---

<sup>12</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 668

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 386

étranger à la littérature », qui déplaît à Cioran. Les critiques ont trahi les écrivains et le langage littéraire. L'approche philosophique ou sociologique est à la mode, les textes phares étant ceux de Marx, de Freud, de Heidegger ou de « n'importe quelle discipline nouvelle dont on a adopté la terminologie<sup>14</sup> ». Ce fut l'époque qui assista au débat sur « la mort de l'auteur », qui s'interrogera sur l'intention de l'auteur et sur la fonction d'auteur (qui pouvait fournir, selon Barthes, « l'explication de l'œuvre »). L'auteur dut céder sa place au texte, à l'écriture, au « scripteur », sans que l'écriture arrive à exprimer la pensée de l'auteur. Elle devint un texte, c'est-à-dire un enchaînement de citations. Expliquer un texte rendit incontournable la vie ou la biographie de son auteur.

Cioran ne s'oppose pas à l'interprétation critique – dans la mesure où celle-ci est constructive, honnête, objective. Ses *Cahiers* témoignent du fait que le critique le plus acharné, le plus dur de ses écrits, c'est lui-même. Ses « pauvres *Syllogismes* », par exemple, lui semblent « des bribes de sonnets, des idées poétiques anéanties par la dérision<sup>15</sup> ». La version allemande des mêmes *Syllogismes* lui fait découvrir un livre « atroce » (« c'est du vitriol, ce n'est pas de l'esprit<sup>16</sup> », s'étonne-t-il), un recueil « corrosif en diable », écrit, dirait-on, par « un démon *désabusé* ». Livre « destructeur », réunissant « rhétorique et scepticisme », le *Précis de décomposition* ressemble au monde de Tchekhov, mais « dégradé en essai<sup>17</sup> ». Mélange de bogomilisme<sup>18</sup> et de

---

<sup>14</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 501

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 29

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 550

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 77

<sup>18</sup> Apparu au milieu du X<sup>e</sup> siècle en Bulgarie, le bogomilisme (les « amis de Dieu »), s'est nourri d'une doctrine sociale et religieuse fondée exclusivement sur la pureté du christianisme primitif. Comme tous les gnostiques chrétiens, les bogomiles s'attachèrent particulièrement à l'*Évangile* de Jean, qui loue non l'Homme-Dieu que fut Jésus, mais le Logos, la Parole Divine qu'il incarna.

bouddhisme, *Le Mauvais démiurge* provoque à son auteur « une honte voisine de la terreur » (« Je n'ai pas écrit avec mon sang, ajoutera-t-il, j'ai écrit avec toutes les larmes que je n'ai jamais versées »). *La Chute dans le temps* est un livre « sans poids, sans passion », « ennuyeux » et « fâcheusement transparent<sup>19</sup> », qu'il ne se pardonne pas d'avoir écrit. Par contre, même si en 1972, à l'époque où il tape *De l'inconvénient d'être né*, Cioran trouve ce livre « mauvais » et les aphorismes qui le composent, légers et décevants, il sent qu'« il y a quelque poids dans l'ensemble<sup>20</sup> ». Donc, il continuera à se plaindre posément de l'inconvénient d'être venu au monde.

### ***1.3. Vers la reconstruction intérieure : le deuxième degré de la lecture***

Dans le cas de Cioran, la mise en scène de soi trouve ses meilleurs topoi dans les avant-propos<sup>21</sup>, dans les entretiens, dans les *Cahiers* et dans les lettres envoyées « à ceux qui sont restés au pays ».

Le lectorat occidental a pu lire le *Bréviaire des vaincus* à peine en 1993, lorsque fut publiée sa version française. Ce livre, écrit en roumain à Paris entre 1941 et 1944, est, dans la perspective diachronique, un texte de transition : entre deux langues, entre deux pays, entre deux cultures, Cioran cherche encore, en pleine guerre, les ressorts intimes d'une union arbitraire et illogique qui le lie à un peuple déchu, à un destin anhistorique, qu'il a cru, néanmoins, pouvoir défier, changer. Mais si telles avaient été ses idées en 1936, lorsque paraissait *La Transfiguration de la*

---

Plusieurs apocryphes, dont *l'Évangile de Thomas*, se trouvent également à la base de ce courant de pensée.

<sup>19</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 265

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 985

<sup>21</sup> Il s'agit notamment de l'édition autocensurée de *La Transfiguration de la Roumanie* de 1990 et du recueil d'articles de jeunesse intitulé *Solitude et destin* (mais on pourrait y ajouter l'article « Manie épistolaire » - écrit en 1984, publié en 1993 dans *La Nouvelle Revue Française*, et repris en 1995, en tant qu'introduction au volume *Lettres à ceux qui sont restés au pays*)

*Roumanie*, pourquoi les répéter en 1941 (-1944), d'autant plus qu'entre temps elles n'avaient (apparemment) pas du tout changé ? Ne serait-ce pas parce qu'elles portent les traces d'un procès intérieur, d'un règlement de comptes avec soi-même et avec les siens ? Leurs échecs n'étaient-ils pas ses échecs également, et leur rêve fou de renaissance nationale, de rédemption collective par le biais d'une « révolution spirituelle », n'avait-il pas troublé non seulement ses nuits, mais ses doutes quant à l'avenir de la Roumanie également ? L'identification de Cioran avec son peuple n'a rien de positif ou d'optimiste. C'est un pacte marquant la déchéance humaine et ethnique de l'auteur du *Bréviaire*. Retrouver son pays, c'est affronter son passé, s'infliger une punition exemplaire. Affirmer son appartenance à la Roumanie, ce n'est pas se flatter, mais aspirer à « croupir dans des maux » dont il n'est pas responsable, à « noyer [s]on orgueil » dans la sombre évidence du « non-être<sup>22</sup> » roumain.

Il est vrai que le lecteur occidental n'a pas toujours eu « le code » de lecture nécessaire au décryptage de certaines affirmations de l'écrivain : s'il ne connaissait pas la langue maternelle de Cioran, comment pouvait-il donc lire ses productions littéraires ou journalistiques ? Mais qu'est-ce qu'il avait fait, cet auteur, de mal dans son pays ? Qu'est-ce qu'il avait dit ou écrit ? Qui avait-il admiré et qui avait-il détesté ? Est-ce qu'il avait tué quelqu'un ? Peut-être, sinon comment expliquer la violence, le regret tournant imperceptiblement à la nostalgie, l'élan étranglé par l'impuissance, les émois d'une âme déchirée entre amour et haine, la confession peu commune, qui se construit peu à peu sous les yeux du lecteur ?

---

<sup>22</sup> Émile Cioran : *Bréviaire des vaincus*, dans *Œuvres*, op. cit., p. 546

Sept ans après son début français, Cioran offrait à son lectorat une « petite théorie du destin », prétexte pour lui à reprendre un sujet qui rongait son esprit depuis longtemps – et qui lui a valu une riposte impitoyable de la part des autorités communistes roumaines de l'époque –, mais qui marque une nouvelle étape dans le processus de reconstruction intérieure auquel Cioran s'était adonné depuis son arrivée en France. Par rapport au *Bréviaire*, dont le ton impersonnel, rarement modulé par le *je* auctorial, pourrait être confus, équivoque pour le lecteur inexpérimenté, *La Tentation d'exister* (1956) récupère complètement la voix narrative et la laisse construire la confession. Le jeu des temps grammaticaux (le présent et le passé) laisse voir le travail de la mémoire, qui se cherche et qui s'explique devant le lecteur. Au-delà du passé, il y a le présent qui réclame ses droits et qui s'impose, dans ce processus cathartique, comme une panacée :

Je confesse, écrivait Cioran en 1956, avoir naguère regardé comme une honte d'appartenir à une nation quelconque, à une collectivité de vaincus, sur l'origine desquels aucune illusion ne m'était permise. [...] Tel passé, tel présent. Et tel avenir. Quelle épreuve pour ma jeune arrogance<sup>23</sup> ! »

Tout autre avait été, à ses débuts, la stratégie de l'aveu. Le *Précis de décomposition* interposait, dès 1949, entre l'auteur et son lecteur, une sorte de brouillard stylistique, derrière lequel le *je* auctorial parlait, se confessait au nom de toute une série de *nous* et d'*eux*. Certes, c'était un artifice littéraire, un jeu initiatique auquel Cioran se prêtait et dans les mystères duquel il essayait d'attirer son lecteur. C'était un aveu fait à demi-mot ou bien un aveu différé, mais dont le potentiel récupérateur et réparateur était, sans nul doute, le fondement de ce palimpseste. Dans la « généalogie » qu'il y dresse du fanatisme, Cioran avertit – en connaisseur, sans

<sup>23</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, dans *Œuvres*, op. cit., p. 851

conteste – que toute idée « transformée en croyance » engendre des idéologies, des doctrines et des « farces sanglantes<sup>24</sup> ». L'adoration mène au crime – « celui qui aime indûment un dieu contraint les autres à l'aimer, en attendant de les exterminer s'ils s'y refusent », ajoute Cioran – et l'intolérance, l'intransigeance idéologique, le prosélytisme se nourrissent du « fond bestial de l'enthousiasme ». Si l'homme perd « sa *faculté d'indifférence* », s'il transforme « son idée » en dieu, il est perdu, tout est perdu, et « les conséquences en sont incalculables ». Publié quatre ans après la fin de la Deuxième Guerre mondiale – et dans le contexte cauchemardesque de l'après-guerre – ce texte est non seulement le renoncement définitif à tout engagement « rationnel », mais surtout la dénonciation de toute idée qui séduit, qui engage et qui tue. « Les époques de ferveur excellent en exploits sanguinaires » constate Cioran avec amertume, et « les vrais criminels » veillent à établir « une orthodoxie sur le plan religieux ou politique » et à distinguer entre « le fidèle » et « le schismatique ». La « volonté », « l'inaptitude au quiétisme », « la mégalomanie prométhéenne d'une race qui crève d'idéal, qui éclate sous ses convictions<sup>25</sup> » sont les ressorts du « principe du mal » dont le prophète est le messenger. Mais, prévient Cioran,

[s]'il élève la voix, fût-ce au nom du ciel, de la cité ou d'autres prétextes, éloignez-vous-en : satire de votre solitude, il ne vous pardonne pas de vivre *en deçà* de ses vérités et de ses emportements ; son hystérie, son bien, il veut vous le faire partager, vous l'imposer et vous défigurer<sup>26</sup>.

L'après-guerre sera l'ère des antiprophètes. Du moins, c'est ce que Cioran pensait ou espérait. Le XX<sup>e</sup> siècle avait commencé et allait finir par des guerres dont les victimes ont été le prix inutile du fait que « [d]ans tout homme sommeille un

<sup>24</sup> Émile Cioran : *Précis de décomposition*, dans *Œuvres*, op. cit., p. 581

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 582

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 582-583



prophète » prêt à semer le mal dans le monde, et que, « [d]es boueux aux snobs, tous dépensent leur générosité criminelle, tous distribuent des recettes de bonheur, tous veulent diriger les pas de tous<sup>27</sup> ». Pour sa part, dans l'hypostase du renégat, Cioran reconnaît « avoir cru aux erreurs natales, proposé des principes et prôné des bêtises enflammées<sup>28</sup> ». Il n'y a pas seulement une distance temporelle entre le moment de l'écriture et le moment remémoré, mais une délimitation claire entre le *je* qui écrit et la personne dont il parle et qu'il exile à l'ombre d'un *il* dépersonnalisé, aliéné. Ses fautes, donc « [i]l en rougit, et s'acharne à abjurer son passé, ses patries réelles ou rêvées, les vérités surgies de sa moëlle<sup>29</sup> ». Son espoir est d'« anéantir en lui le dernier réflexe de citoyen et les enthousiasmes hérités », de « s'émanciper des généalogies » et de ne plus « prendre parti ».

Quelques années plus tard, la rupture entre *je* et *il* échouera devant l'impossibilité de séparer *l'autre* de *moi-même*. Cioran se verra obligé d'accepter *l'autre* comme un *moi-même* : son passé rappellera à jamais « les années d'un autre », les « erreurs », les « rêves d'intolérance, de puissance et de sang », les « tortures dans le Rien », les « veilles éperdues » de celui-là. Bien que renié, cet « étranger » restera toujours le double d'une identité qui a voulu se reconstruire, mais qui n'y parviendra pas. « Issu de quelque tribu infortunée », « amoureux de patries successives », « citoyen du monde et de nul monde<sup>30</sup> », *le métèque* sait qu'il s'est « abstrait de ses aïeux, de ses amis, de toutes les âmes et de soi<sup>31</sup> ». Il a dû s'émanciper, se forger une autre identité – ou peut-être retrouver son identité d'avant la chute –, laisser reposer

---

<sup>27</sup> Émile Cioran : *Précis de décomposition*, op. cit., p. 584

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 635

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 671

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 636

dans ses veines – « turbulentes autrefois » – la « lumière d'un autre monde ». « Las d'adorer », le fanatique (tout comme le prophète, le renégat ou le métèque) saura pour le restant de ses jours que

celui qui parle au nom des autres est toujours un imposteur. Politiques, réformateurs et tous ceux qui se réclament d'un prétexte collectif sont des tricheurs. Il n'y a que l'artiste dont le mensonge ne soit pas total, car il n'invente que soi.<sup>32</sup>

À 38 ans, Cioran vise une lucidité, une normalité idéale, et espère pouvoir mettre entre parenthèses – tout comme le passage qui clôt le chapitre dédié, dans le *Précis de décomposition*, à « l'antiprophète » – toute une portion de sa vie : « Autrefois, se lamente-t-il, j'avais un *moi* ; je ne suis plus qu'un objet... Je me gave de toutes les drogues de la solitude ; celles du monde furent trop faibles pour me le faire oublier. Ayant tué le prophète en moi, comment aurais-je encore une place parmi les hommes<sup>33</sup> ? » ... En tant que *penseur d'occasion*, peut-être, ou en *sceptique* refusant toute inféodation, tout assutejissement... En « troglodyte désabusé », comme tant d'autres, vu qu'« il n'y a pas de salut par l'histoire ». L'histoire ? « Odyssée inutile », « phénomène exceptionnel, nécessairement éphémère », « un égarement » dans lequel l'homme s'est vite « dépensé » et duquel il est sorti « amenuisé, affaibli<sup>34</sup> ». L'homme a toujours été – au XX<sup>e</sup> siècle plus que jamais – « auteur et objet », « agent et victime<sup>35</sup> » de l'Histoire. Et cela – Cioran le sait, pour l'avoir intensément et personnellement vécu – parce que « [c]e qui nous perd, non, ce qui nous a perdus, c'est la soif d'un destin, de n'importe quel destin...<sup>36</sup> »

<sup>32</sup> Émile Cioran : *Précis de décomposition*, op. cit., p. 594

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 635

<sup>34</sup> Émile Cioran : *Écartèlement*, in *Œuvres*, op. cit., p. 1428

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 1433

#### ***1.4. La tentation de la confession : l'écriture subversive et l'aveu souterrain***

On attendait des aveux directs, précis, explicites de la part de Cioran. On voulait qu'il ait nommé sa faute, qu'il se fût excusé publiquement et le plus tôt possible. Cela est compréhensible : après le choc de la guerre, après le calvaire juif, l'heure était aux excuses, aux explications, aux questions, aux procès (de conscience y compris). « Caché » à Paris, Cioran rompt avec son pays d'origine, avec sa langue maternelle, et se tait. Se tait-il vraiment ? Mais qu'avait-il dit auparavant ? Les grandes « étapes » de l'élan politique du jeune Cioran nous aideront à mieux comprendre.

Entre 1931 et 1933 (c'est-à-dire de 20 ans à 22 ans), les « thèmes » de ses articles ont été, généralement parlant, d'ordre artistique et littéraire. Au cours du temps, il s'est penché sur l'œuvre ou sur l'activité artistique de Lucian Blaga, Oscar Kokoschka, Simon Frank, Ervin Reisner, Auguste Rodin, Dürer, Hans Holbein, Mathias Grünewald, Lucas Cranach, Hans Baldung, Hokusai, Karl Jaspers, Hegel, Nae Ionescu, Ferdinand Bruckner, Petru Comarnescu, Mircea Eliade. En règle générale, lorsqu'il ne traite pas d'un livre ou d'un autre produit artistique, Cioran prend un ou deux (parfois trois) concepts (qu'il oppose l'un à l'autre afin de comprendre leur principe de fonctionnement – surtout dans le contexte roumain), qu'il essaie de particulariser, d'appliquer et de traiter par rapport aux réalités politiques, économiques ou sociales de la Roumanie de cette époque-là. Tour à tour, « la misère », « la morale », « l'irrationnel », « le sens de la culture contemporaine », « le temps et le relativisme », « le vide intérieur », « l'agonie », « les gens intelligents », « la sensibilité tragique », « la culture et la vie », « le politique et le sacrifice », « le

radicalisme », « le christianisme », « l'occidentalisme et l'autochtonisme », « le nationalisme, l'internationalisme et l'universalisme », « le nihilisme et la nature », « la conscience européenne et la conscience nationale », « les vieux et les jeunes », « le style et l'eschatologie », « la perspective pessimiste de l'histoire », « le symbole et le mythe », « la morale sexuelle », « le scepticisme », « la foi et le désespoir », « l'éternité », « l'écriture », « la sensibilité mystique » seront des points de départ pour ses articles, et en même temps des sources d'inspiration pour ses premiers livres en roumain - marqués par un lyrisme d'origine livresque et par une mélancolie presque malade, qui leur donne un ton tantôt pessimiste, tantôt désespéré, tantôt mystique. Si ce n'était que de ces articles ou de quatre de ses cinq livres roumains (*Sur les cimes du désespoir, Le livre des leurres, Des larmes et des saints, Le crépuscule des pensées*), « la période roumaine » de Cioran n'intéresserait (presque) personne. Celle-ci aurait pu passer pour une simple période d'apprentissage, d'accumulations, d'essais littéraires plus ou moins convaincants – bien que dans la Roumanie de l'époque aucune « production » cioranienne ne fût passé inaperçue.

Mais le destin avait réservé quelques petites surprises au jeune essayiste roumain, et au lieu que sa « renaissance française » ait l'aura d'une pure renaissance spirituelle, couronnée par l'élégance et la précision de la langue de La Rochefoucauld – auquel Cioran parvint à s'identifier et avec lequel il a été identifié –, celle-ci devint l'un des aspects les plus controversés de toute sa carrière littéraire. La raison en étaient quelques articles de jeunesse et un livre écrit, lui aussi, en roumain, que la critique et le lectorat étrangers ont découvert relativement tard, et qui sont devenus les taches indélébiles du « dossier Cioran ».

À partir de 1934, la carrière de journaliste et d'écrivain de Cioran connaît une rupture et en même temps un tournant tragique. À Berlin, où il avait obtenu une bourse d'études, le futur auteur de *La Transfiguration de la Roumanie* découvre l'effervescence et l'engagement politique de la jeunesse allemande, électrisée par le « charisme » de son énergique leader. C'est là que Cioran croit découvrir le modèle à suivre pour son pays – la dictature, au lieu d'une démocratie essoufflée et galvaudée par les intérêts des partis historiques ou de la Maison Royale –, c'est là qu'il aura un coup de foudre pour Hitler (qu'il essayera, par la suite, de transférer sur le nouveau Messie roumain, l'envoyé de l'Archange Michel, Corneliu Zelea-Codreanu), c'est là que sa jeune frénésie, que ses anciens rêves de grandeur pour son pays jailliront.

Au long de ces trois ou quatre ans d'« engagement politique » de Cioran, son attitude envers l'objet même de son engagement est paradoxale et inconstante : si on le suit de près, on voit que lorsqu'il se trouve en Roumanie, le jeune auteur refuse toute participation ou toute implication dans « la vie politique » de son pays. Il reconnaît avoir de la « sympathie » pour le mouvement nationaliste, dont le côté spirituel ou les ambitions socialement pragmatiques le satisfont en bonne mesure, mais il refuse de s'enrégimenter, d'aller jusqu'au bout et de devenir *l'un d'eux*. Une fois à l'étranger (à Berlin, à Munich ou à Paris), la flamme est de nouveau attisée, et l'enthousiasme pour le « gardisme » l'emporte. Jusqu'à son départ définitif de Roumanie (1941), ce sera – avec quelques exceptions – la ligne générale de la conduite de Cioran.

*a. De l'intérieur:*

En décembre 1935, pendant son service militaire, Émile Cioran écrivait de Sibiu à Mircea Eliade et lui avouait qu'il avait « renoncé définitivement à prendre parti active à la vie politique. » La raison principale était qu'il ne pouvait « accorder [s]on assentiment ultime à aucune valeur politique ». Dans la même lettre, Cioran présentait à son ami sa « formule pour les questions politiques : lutter *sincèrement* pour des choses en lesquelles [il] ne croi[t] pas », formule censée l'aider à mieux se distinguer de ceux qui croient sincèrement en leur mission :

La différence entre moi et nos nationalistes est si grande que mon activité ne pourrait que les désorienter. Je n'ai en commun avec eux que l'intérêt pour la Roumanie. Comment peux-tu t'imaginer qu'on peut réformer une mentalité réactionnaire ? [...] Mon péché est de savoir à tout moment que je vis en Roumanie. Tu as le refuge de l'Asie, moi, seulement celui de l'Occident. Mais, en tant que Roumain, en Occident je ne peux être qu'un raté, et en Roumanie, un pessimiste. [...] Je ne sais pas combien de fois je ne suis pas nationaliste. J'aime, quand même, une patrie puisque le monde ne m'est pas indifférent. Le refus du monde est d'essence religieuse, et toute tristesse qui n'est pas religieuse est superficielle<sup>36</sup>.

Quoique difficile à croire, le non-attachement causé (ou expliqué) par l'incapacité de croire en une mission apparaîtra systématiquement, comme un leitmotiv, dans les textes ultérieurs de Cioran (*Mon pays, Entretiens, Cahiers*). Sa meilleure illustration reste, cependant, *La Transfiguration de la Roumanie*, où le jeune auteur affiche son « nationalisme », tout en le distinguant du courant général d'opinion de l'époque :

Celui pour lequel ce pays n'est pas une obsession douloureuse n'a rien compris du problème de la Roumanie. La vision lucide et amère de son passé doit être vécue jusqu'aux dernières conséquences, pour que nous comprenions le sens d'une grande mission. Perdu est celui pour lequel la résurrection de

<sup>36</sup> Émile Cioran : *Scrisori către cei de-acasă (Lettres à ceux qui sont restés au pays)*, București, Humanitas, 1995, p. 270 (n.t.)

notre destin n'est pas un carrefour dans sa vie et une occasion tragique. N'est pas nationaliste celui qui n'est pas torturé jusqu'à l'hallucination par le fait que nous autres Roumains, n'avons pas fait histoire jusqu'ici, mais avons attendu que l'histoire nous fasse, qu'un torrent transcendant notre être nous dynamise ; n'est pas nationaliste celui qui n'est pas tourmenté par la limitation fatale qui renferme la Roumanie dans le cercle et la fatalité des petites cultures, des cultures qui n'ont pas le courage de tourner autour de leur propre axe ; n'est pas nationaliste celui qui ne souffre pas infiniment à cause du fait que la Roumanie n'a pas la mission historique d'une grande culture, l'impérialisme culturel et politique, la mégalomanie inhérente et la volonté infinie de pouvoir, propres aux grandes nations, et n'est pas nationaliste celui qui ne désire pas fanatiquement le saut transfigurateur de notre histoire.<sup>37</sup>

« Obsession », « mission », « résurrection », « hallucination », « impérialisme », « mégalomanie », « volonté de pouvoir », « saut transfigurateur » : ce sont de grands mots, sans doute. Néanmoins, pour l'instant, ils ne cachent pas (encore) le visage métaphorisé d'un mouvement dont les pratiques et le caractère profondément religieux signifiaient le retour aux « traditions », aux « vertus » roumaines tellement abhorrées par Cioran. Qui plus est, sa « théorie » sur l'antisémitisme le range aux côtés des critiques et non des apôtres du courant antisémite. Cioran voit bien que l'antisémitisme est devenu « le trait essentiel de notre nationalisme », mais sa « légitimité », avertit-il, « ne doit pourtant pas être exagérée<sup>38</sup> ». Le nationalisme roumain doit se donner pour mission « la volonté de faire histoire », de venger « le sommeil historique » des Roumains ; or « l'antisémitisme n'est pas une voie pour entrer dans l'histoire » : il « ne résout ni les problèmes nationaux ni les problèmes

---

<sup>37</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 43

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 128

sociaux d'une nation. Il représente une action de *purification* et rien de plus. Les vices constitutifs de cette nation restent les mêmes.<sup>39</sup> »

« L'étroitesse des vues du nationalisme roumain », écrivait Cioran dans la même *Transfiguration de la Roumanie*, s'explique par le fait qu'« il dérive de l'antisémitisme », et son illustration fut la carrière politique de A.C. Cuza, dont « le destin déshonorant » s'expliquait aux yeux de Cioran

seulement par les agitations d'un apolitique dont le fanatisme, qui n'a pas pu dépasser l'antisémitisme, n'a jamais pu devenir une fatalité pour la Roumanie. Si nous n'avions eu aucun juif, A.C. Cuza n'aurait jamais pensé à son pays. L'exemple de A.C. Cuza nous montre ce que le nationalisme ne devrait pas être. L'antisémitisme est un aspect particulier du nationalisme, et non le plus important.<sup>40</sup>

« Seigneur, sans toi je suis fou, encore plus fou avec toi ! », allait écrire Cioran en 1937 dans *Des larmes et des saints*. Ce n'est pas du tout osé d'affirmer que ce soupir littéraire cache, en effet, tout le drame personnel de Cioran. Dieu, les saint(e)s, l'Homme, l'Histoire, la gloire, la vie et même le mouvement légionnaire – combien il aurait voulu leur trouver un sens et y croire ! Toute expérience, tout élan – spirituel, artistique, politique ou purement humain – se heurtent chez lui à *un reste de lucidité* qui s'interpose entre désir et action, entre lui et les autres. C'est ce reste de lucidité qui donne à ses « emballements de jeunesse » l'aspect paradoxal dont nous avons déjà parlé. À l'époque de *La Transfiguration de la Roumanie*, Cioran trouvait que « [s]i le problème de notre mission ne devient pas une doctrine rédemptrice, nous serons perdus, c'est-à-dire nous nous perdrons en nous-mêmes, puisque le monde ne

<sup>39</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 129

<sup>40</sup> Émile Cioran : « Conștiința politică a studențimii » (« La conscience politique des étudiants »), *Vremea*, le 15 novembre 1936, in *L'idée qui tue. Les dimensions de l'idéologie légionnaire*, op. cit., p. 236



nous a jamais eus » et qu'afin de « racheter [leurs] péchés nationaux », les Roumains auraient dû « vivre religieusement [leur] drame national<sup>42</sup> ». Mécontent, tout comme lui, de sa condition de Roumain, aucun de ses compatriotes ne se sent pour autant « personnellement *coupable* » des « vices substantiels » du pays :

Tous ses ratages, tous ses vides, il les explique par les vides de la Roumanie, en désertant par conséquent la responsabilité individuelle. C'est vrai que la transfiguration de la Roumanie ne peut pas être faite par des efforts divergents et disparates ; une modification structurelle, collectivement orientée, est nécessaire.<sup>43</sup>

Par conséquent, les Roumains doivent « se conquérir eux-mêmes dans un élan collectif », sinon ceux qui voudront fuir « une roumanité déficiente » seront voués au « ratage » - garanti, à l'échelle collective, par l'absence de « la résistance de la substance nationale ». Néanmoins, bien qu'importante pour « l'essence » et « le destin » d'un peuple, la religion (celle orthodoxe, en l'occurrence, qui a affiché dès le début sa solidarité avec la « cause » nationaliste roumaine) est incompatible avec la révolution.

Le sentiment religieux – trouve Cioran – est foncièrement non révolutionnaire, et l'homme profondément religieux a toujours été un réactionnaire. [...] L'esprit religieux nous tourne vers le passé. L'avenir ne peut rien apporter à celui qui croit en Dieu. Dieu est toujours derrière nous.<sup>44</sup>

Quant à elle, l'orthodoxie, bien que jamais « dynamique », a toujours été « nationale » : « Le destin de notre orthodoxie a tous les traits du destin de la Roumanie. C'est ce qui explique sa participation à presque toutes les formes de

---

<sup>42</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 69

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 71-72

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 74

nationalisme, et son côté nationaliste.<sup>44</sup> » Pitoyable lapalissade ? Absolument pas, car remise dans son contexte d'origine – à l'époque où le roumanisme passait obligatoirement par l'orthodoxie –, l'observation de Cioran est non seulement juste, mais elle marque un recul catégorique par rapport au débat politico-identitaire propre aux années trente. Comment « combiner » la figure de Corneliu Zelea-Codreanu, « l'homme profondément religieux », dont « l'esprit religieux » tournait clairement la Roumanie vers le passé, avec la civilisation urbaine, moderne dont Cioran rêvait depuis toujours ? Ce fut assurément, à l'époque, son grand dilemme.

Quelques mois après la parution de *La Transfiguration de la Roumanie*, Cioran écrivait de nouveau à Mircea Eliade, en lui demandant de l'aider à trouver une bourse en Italie. Encore une fois, la vocation « esthétique » du jeune auteur semble être plus forte que tout désir d'implication politique :

Que pourrais-je faire si je restais dans le pays ? Puisque je ne peux pas m'intégrer activement dans le mouvement nationaliste, je n'ai pratiquement aucune raison d'y rester. Et puis, je voudrais écrire un livre sur l'Italie, y appliquer mes mélancolies.<sup>45</sup>

Ce ne sera pas l'Italie, mais la France le pays auquel le futur « aristocrate du doute » allait « appliquer [s]es mélancolies ». Mais avant la France, ce fut la malheureuse expérience allemande...

---

<sup>44</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 76

<sup>45</sup> Émile Cioran : *Lettres à ceux qui sont restés au pays*, op. cit., p. 275

**b. De loin :**

Nous sommes en 1934. Cioran a 23 ans, et la « volonté de pouvoir », la « volonté impérialiste de conquérir » de Hitler lui inspirent, à Berlin, de la « sympathie » et de l'« admiration ». Trois ans plus tard, l'hitlérisme lui semblait encore « troublant » et « engageant », mais ce qui est *troublant* dans le cas de Cioran, c'est que, tout en donnant une définition très exacte de l'hitlérisme, presque lévinasienne, il ne le fait pas en victime, mais en admirateur du bourreau. L'hitlérisme a, selon lui, « un caractère de fatalité et une dimension inexorablement collective, comme si tous, fanatisés jusqu'à l'imbécillité dans un présent clair-obscur, se faisaient les instruments d'un devenir démoniaque<sup>46</sup> ». Bien plus tard, après avoir vu les résultats du fanatisme et de « l'imbécillité » collective, Cioran allait comprendre que « ce fut une fantasmagorie délirante d'imaginer qu'il serait possible de construire un empire mondial sur l'idée d'une race dominante. [...] Hitler a fini par mener l'Allemagne, le pays européen le plus civilisé, vers un suicide. C'est la preuve du caractère dément, diabolique de son projet.<sup>47</sup> » Dommage que, à l'époque de sa jeunesse, il n'ait pas écouté l'avertissement que Lévinas lançait... en 1934 :

C'est à une société qui perd le contact vivant de son vrai idéal de liberté pour en accepter les formes dégénérées et qui, ne voyant pas ce que cet idéal exige d'effort, se réjouit surtout de ce qu'il apporte de commodité – c'est à une société dans un tel état que l'idéal germanique de l'homme apparaît comme une promesse de sincérité et d'authenticité. L'homme ne se trouve plus devant un monde d'idées où il peut choisir par une décision souveraine de sa libre raison sa vérité à lui – il est

<sup>46</sup> Émile Cioran : « În preajma dictaturii » (« Au seuil de la dictature »), *Vremea*, nr. 476, 21 février 1937, in *L'idée qui tue*, op. cit., p. 244

<sup>47</sup> L'entretien avec François Fejtö, in *Cioran. Entretiens*, Paris, Gallimard, 1995, p. 201

d'ores et déjà lié avec certaines d'entre elles, comme il est lié de par sa naissance avec tous ceux qui sont de son sang.<sup>48</sup>

De Paris, où il se trouve en tant que boursier de l'Institut Français de Bucarest, Cioran envoie au même Mircea Eliade, en décembre 1937, une lettre dans laquelle il dresse une comparaison « politique » entre la France et la Roumanie. Dans le pays de Voltaire, « la gauche, tout comme la droite – et particulièrement celle-ci – soutiennent que la France est devenue un pouvoir de second ordre et que sans un redressement immédiat, elle se dirige à grands pas vers la décadence », ce qui lui fait croire que la Roumanie a besoin, elle aussi, d'une révolution de droite :

Je suis persuadé plus que jamais que la Garde de Fer est la dernière chance de la Roumanie. La démocratie a fait de la France une société et un État, une collectivité, non une nation. En Roumanie, tout geste de dynamitage de la démocratie est un acte créateur.<sup>49</sup>

Et pourtant, la démocratie n'est pas complètement dépourvue de mérites aux yeux de Cioran : bien que plutôt ami des étrangers que des Roumains, le régime démocratique a conçu et réalisé la modernisation du pays. Mais, puisqu'elle assure « la liberté de tous », la démocratie se dirige vers un « esclavage collectif, c'est-à-dire vers une déficience nationale ». Pour sa part, la bourgeoisie roumaine « a élevé le niveau historique » du pays, mais a fini par « sacrifier à ses intérêts mesquins tous les problèmes qu'il fallait résoudre<sup>50</sup> ». Pour un peuple qui a vécu mille ans d'oppression la démocratie était « une nécessité vitale » :

Après ces longues ténèbres, la Roumanie ne devait pas accélérer son rythme historique, mais devait laisser l'individu prendre de l'air ; elle avait besoin d'un mouvement libre et

<sup>48</sup> Emmanuel Lévinas : *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme* (suivi de *Le Mal élémental* de Miguel Abensour), Paris, Éditions Payot & Rivages, 1997, p. 21

<sup>49</sup> Émile Cioran : *Lettres à ceux qui sont restés au pays*, op. cit., p. 277

<sup>50</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 146

arbitraire, de toute la fantaisie et de tout le caprice qui fait le charme indiscutable de ce régime. Si, après une tyrannie millénaire, nous étions entrés dans un régime autoritaire, nous serions tous devenus des idiots, des automates officiels, des crétins balkaniques.<sup>51</sup>

En février 1937, Cioran allait publier dans le journal *Vremea* l'article intitulé « À la veille de la dictature » dont le contenu intéresse avant tout parce qu'il est la preuve de la radicalisation du discours politique de Cioran, de la rhinocérisation de plus en plus inquiétante de la « jeune génération ». La sympathie devient option, et cependant, Cioran a encore du mal à aller jusqu'au bout, à croire sans réserve en la dictature ou aux dictateurs. Il enregistre ce qui se passe autour de lui, en Europe, et essaie d'expliquer logiquement (plutôt d'excuser) la nécessité pour la Roumanie d'avoir une dictature. « La démocratie vous invite à être citoyen ; la dictature vous y oblige. » Il y a ensuite une « différence de rythme » entre la démocratie et la dictature : « Tandis que la première représente une respiration commode, la deuxième est active jusqu'à l'étouffement.<sup>52</sup> » Il est dans l'ordre des choses que la dictature commence « par un renversement », et qu'elle finisse « par une chute<sup>53</sup> ». La même fatalité fait qu'il soit « bien désagréable de voir un de vos semblables devenir votre destin :

Vous ne lui avez accordé aucun *droit*. Personne ne l'a fait. Néanmoins, il *a* ce droit, et on ne peut rien faire. L'ascension vertigineuse de l'homme politique est un phénomène assez bizarre. Ceux qui le jugent – sans lui trouver des mérites et des qualités justificatives – oublient qu'avant d'être une *valeur* tout homme politique est un *destin*.<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 190

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 189

<sup>53</sup> Émile Cioran : « Au seuil de la dictature », art.cit., p. 245

<sup>54</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 196

Ce sont des contradictions dont Cioran est conscient, mais qu'il est prêt à accepter – puisque « le salut de la Roumanie » l'impose –, non sans ses habituelles réserves :

C'est une chose de parler de dictature en tant que salut de la Roumanie, et c'est tout autre chose d'en parler en tant que forme. Par conséquent, il m'est impossible d'avoir un enthousiasme théorique pour la dictature, bien que je la considère la seule issue pour la Roumanie.<sup>55</sup>

Si dans *La Transfiguration de la Roumanie* la « révolution nationale » roumaine laisse Cioran sceptique – puisque le programme social des nationalistes roumains était « presque inexistant », puisque la vision économique était « absente », et parce qu'ils croyaient que « la xénophobie est la clé de tous les problèmes<sup>56</sup> » – dans l'article écrit en février 1937, les « objections » liées aux vices du programme nationaliste ne lui semblent plus valides : les nationalistes « n'y sont pour rien s'ils sont bons ou mauvais » ; leur attachement au « devenir nationaliste » leur « épargne toute responsabilité ». Si la raison de Cioran juge « l'absence de conscience théorique » des nationalistes roumains, ses yeux – de plus en plus aveugles – voient en eux « des instruments de notre histoire », des gens capables de sacrifice, d'« abandon volontaire dans la mort », des héros tragiques. Il veut que le régime dictatorial « brûle les étapes », qu'il soit « une révolution permanente », qu'il soit « créateur » et « populaire », à l'encontre du « césarisme » et de « la tyrannie ».

Au-delà des dictatures « populaires » de Lénine, Hitler ou Mussolini – qui ne se proposent pas de sauver les cultures de leur pays, mais de « réaliser l'accès à un grand pouvoir politique et d'élever le niveau historique de la culture respective » –, c'est « l'importance de la dictature populaire dans le cadre des petites cultures » qui

---

<sup>55</sup> Émile Cioran : « Au seuil de la dictature », art.cit., p. 244

<sup>56</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 173

intéresse Cioran. Seul un régime dictatorial, trouve-t-il, saurait « secouer la Roumanie de ses tâtonnements séculaires » et pourrait « créer en Roumanie une fièvre unique et aspirer à actualiser ses dernières ressources<sup>57</sup> ». La dictature du roi Carol ou bien la dictature du maréchal Antonescu furent-elles le genre de dictature que Cioran attendait ? L'éphémère État légionnaire roumain (septembre 1941-février 1942) et toutes ses atrocités furent-ils à la mesure des « secouements » ou de la « fièvre » censés réveiller la Roumanie dont Cioran rêvait ? Difficile à dire, d'autant plus que quelques-unes de ses objections se sont avérées extrêmement justes :

Pourquoi certains nationalistes roumains – et malheureusement d'ailleurs également – croient-ils que la prospérité de la nation est compatible avec des inégalités déchirantes ? Le nationalisme est devenu un four où lève la misère.<sup>58</sup>

ou tout à fait visionnaires :

Une révolution nationale qui voudrait reconduire le Roumain vers lui même, vers ses prémisses spirituelles, vers l'originaire ethnique, détournerait la Roumanie de son élan superficiel vers la modernité et couperait ses ailes. La Roumanie n'est pas un pays original. Retournée à ses sources, elle redeviendrait un zéro historique. La Roumanie est un pays qui pourrait réhabiliter l'idée de progrès par un exemple unique. La fièvre soutenue de la modernisation est notre seul salut.<sup>59</sup>

Même dans sa période « verte », Cioran n'a pas complètement perdu la tête. C'est vrai, il s'est égaré – il fut l'une des « muses enrôlées » dont parle *L'histoire déchirée* d'Enzo Traverso –, il s'est emballé pour une mauvaise cause. À part son âge et le fait qu'il lui était impossible de prévoir ce qui allait arriver, quelques années plus tard, à son pays, à toute l'Europe, il n'a aucune excuse. Il lui restera par contre, jusqu'à la fin de ses jours, le regret de ne pas avoir compris les dangers de toute dictature, de tout

---

<sup>57</sup> Émile Cioran, *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 193

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 174

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 201

mouvement extrémiste, aussi bien qu'il a compris *le danger soviétique*<sup>60</sup> – dans toute son odieuse inhumanité.

## ***1.5. Les secrets du métèque***

### ***1.5.1. Le(s) pays de Cioran***

*J'écrivis à l'époque un livre sur mon pays : peut-être personne n'a attaqué le sien avec une violence pareille. Ce fut l'élucubration d'un fou furieux. Mais dans mes négations il y avait une flamme telle, qu'à distance, il ne m'est pas possible de croire qu'elle n'ait pas été un amour renversé, une idolâtrie à rebours.*

- Émile Cioran, *Mon pays*, p. 137 -

La « pourriture des Balkans » – « maudit coin du monde, que nul plan de la Genèse n'avait prévu, que Dieu ignore et que les démons évitent » – est, bien évidemment, la Roumanie, la même Roumanie dont la transfiguration a échoué. « Fils d'un peuple malchanceux », l'auteur du *Bréviaire des vaincus* veut désespérément remplir – à travers l'écriture – « le vide agressif de [s]a douloureuse patrie ». Au lieu de se concentrer sur l'avenir afin d'oublier, de guérir, la pensée de Cioran voyage vers le passé, vers le moment funeste où les « descendants des Daces et d'autres peuplades incertaines » jétèrent les bases de son peuple. Si dans *La Transfiguration de la Roumanie* le passé honteux des Roumains leur était montré à titre de contre-exemple, afin de les déterminer à penser l'histoire, à la faire et non seulement à la subir, dans le *Bréviaire*, ce même passé devient une sorte d'emblème pour le « devenir » historique de ce « peuple de serfs », de ce « gardien de troupeaux

---

<sup>60</sup> « Les idées bolchéviques feraient de nous automatiquement une colonie russe, idéologique au début, ensuite des esclaves politiques. » (*La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 173)



et non d'idéaux », de cette « nation de besogneux<sup>61</sup> ». Si quelques années auparavant l'avenir devait s'opposer à ce type de passé, l'effacer, le racheter, à l'époque du *Breviaire* le présent et l'avenir historique des Roumains semblent annihilés sous le poids écrasant d'un passé devenu purement et simplement « destin valaque » ou « malchance valaque ». « Le soupir et la malédiction furent notre stratégie de bergers arrachés à quelque étoile du ponant et voués à l'avilissement<sup>62</sup> », constate celui que rien ne consolera d'être né « au pays des sans bonheur<sup>63</sup> ». « Bagnard du temps », le Roumain est l'homme « sans passé », un pâle descendant de celle qui « vainquit, domina et humilia » le monde. Et, longtemps après,

[a]u sacre de nos voïvodes un hibou hululait...  
 ... dont j'entends l'écho de mauvais augure sur les rives  
 de la Seine, au cœur de tant de gloires qui me font  
 mieux prendre la mesure d'un sort défunt.<sup>64</sup>

Tout comme à l'époque de *La Transfiguration de la Roumanie*, seuls l'orgueil et la passion définissent au début des années 40, dans la pensée de Cioran, les grandes nations.<sup>65</sup> Dans le passé, seules « les époques de fierté monstrueuse, de provocation énorme, de malheur triomphal », où l'esprit ne cherchait que la grandeur éblouissante du pouvoir, furent significatives et passionnantes. Si à l'époque de la *Transfiguration de la Roumanie*, lorsque la popularité de Zelea-Codreanu et de son mouvement touchait à son apogée, d'idées pareilles pouvaient être automatiquement accolées à la « mission » de la Légion de l'Archange Michel, quel est leur *sens* en 1941 (et même quelques années plus tard), après la mort du Capitaine, après l'orgie

---

<sup>61</sup> Émile Cioran, *Bréviaire des vaincus*, in *Œuvres*, op. cit., p. 537

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 537

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 545

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 546

<sup>65</sup> « Un peuple simple et honnête ne se distingue pas des plantes » écrit-il dans son *Bréviaire* (op. cit., p. 554)

légionnaire de 1941-1942, après la chute de l'énorme machine à tuer tout en priant et à prier tout en tuant ? Est-ce un dernier frisson, une dernière émotion « idéologique » ou bien une identification – vécue au niveau personnel, intime – avec « les vaincus » de toujours, dont l'impuissance, l'inappétence pour la grandeur, pour la force, constituent la source de ce modeste « bréviaire » ?

*Mon pays* – le pénultième texte de Cioran (publié en 1996, un an avant les *Cahiers*) – est, si on le regarde dans la perspective temporelle, l'adieu « officiel » non seulement à son pays d'origine, mais aussi à un passé qu'il voulait abîmer et dont le *passé grammatical* sert, encore une fois, de témoin :

Il m'advint bien avant la trentaine de faire une passion pour mon pays, une passion désespérée, agressive, sans issue, qui me tourmenta pendant des années. Mon pays ! Je voulais à tout prix m'y accrocher - et je n'avais pas à quoi. [...] Lorsque je me penchais sur son passé, je n'y découvrais que servitude, résignation, humilité, et quand je me tournais vers son présent, j'y décelais les mêmes défauts, les uns déformés, les autres intacts.<sup>66</sup>

Les onze pages composant *Mon pays* semblent avoir été écrites jusqu'en 1960, mais bien que difficile sinon impossible à dater exactement, ce texte couvre une période qu'on croyait purifiée des démons du passé, et constitue une étape transitoire vers ce que les futurs entretiens de Cioran ou les *Cahiers* allaient y ajouter. « Comment peut-on être Roumain ? » fut une question à laquelle le jeune Cioran n'a jamais pu répondre que par « une mortification de chaque instant », par la haine des « paysans intemporels, épris de leur torpeur », par le reniement de leur « sous-éternité », de

---

<sup>66</sup> Émile Cioran : *Țara mea, Mon pays*, București, Humanitas, 1996, pp. 129-130

« leurs certitudes de larves pétrifiées », de « leur songerie géologique », par la violence de la malédiction de « l'accident qui [l]e fit naître parmi eux<sup>67</sup> ».

« Haine amoureuse et délirante » : c'est ainsi qu'on pourrait qualifier le rapport de Cioran avec son pays d'origine, et cette qualification couvre une bonne partie de sa vie. Il l'a voulu « puissant, démesuré et fou », mais il a finalement compris qu'« il ne *résistait* pas à [s]on orgueil... » Comme une bien-aimée capricieuse, pleine de défauts, mais aussi de qualités, sa patrie l'a fait « souffrir », lui a offert « le prétexte à mille tourments » et « une mine de souffrances ».

Et mon amour – se souvient Cioran – était un châtement que je réclamais contre moi et un don-quichottisme féroce. Je discutais interminablement le sort d'un pays sans sort : je devins, au sens propre du terme, prophète dans le désert.<sup>68</sup>

Et quand personne ne s'y attendait plus, Cioran commença à réexaminer ses rapports avec la Roumanie. Il n'avait plus, peut-être, la force d'être « en continuelle insurrection contre [s]on ascendance » ou bien il ne voulait plus « être autre : Espagnol, Russe, cannibale – tout, excepté ce que j'étais ». Ou peut-être, à l'âge mûr, « se vouloir différent de ce qu'on est », « épouser en théorie toutes les conditions, sauf la [s]ienne<sup>69</sup> » n'était-ce qu'une « aberration ».

<sup>67</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 851

<sup>68</sup> Émile Cioran : *Mon pays*, op. cit., p. 131

<sup>69</sup> Émile Cioran : *De l'inconvénient d'être né* (1973), in *Œuvres*, op. cit., p. 1313 (une « variante » de ce texte figurait déjà dans les *Cahiers* – une notice de février 1969 – à la page 687 : « Toute ma vie j'ai voulu être autre chose : Espagnol, Russe, Allemand, cannibale – tout, sauf ce que j'étais. En insurrection permanente contre le sort, contre ma naissance. Cette folie de se vouloir différent de ce qu'on est, d'épouser en théorie toutes les conditions sauf la sienne. »)

### ***1.5.2. La Garde de Fer : aveux et anathèmes***

*Nous nous penchons sur ce qu'un écrivain a tu, sur ce qu'il aurait pu dire, sur ses profondeurs muettes. S'il laisse une œuvre, s'il s'explique, il s'est assuré notre oubli.*

– Émile Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, p. 745 –

Dans une lettre envoyée en juillet 1939 à Jeni Acterian, Cioran annonçait à son amie – et en même temps, l'une de ses plus fines lectrices – qu'il ne rentrera pas trop tôt en Roumanie. Son périple français cachait des raisons d'autant plus douloureuses qu'indicibles :

Aucune de mes connaissances, écrivait l'aspirant à un doctorat français, ne se doute du drame qui me pousse à l'existence de nomade, du chagrin que cache la folie qui m'a touché et dont je suis fier. Depuis un an et demi, j'ai voyagé six mois sur des bords de mer et sur des cimes de montagnes. Ce n'est pas la curiosité de voir, de savoir, de découvrir, mais le désir de noyer par la vitesse ou la fatigue une mélancolie dont l'intensité touche le paroxysme chaque fois que je fais attention à moi-même.<sup>70</sup>

Quelques mois plus tard, en janvier 1940, Cioran écrivait de Paris à Mircea Eliade, auquel il faisait part des obsessions du moment, dont, inévitablement, « le sort de ce pays-là » - qu'il ne voulait pas perdu, mais qui l'avait perdu. La fatigue et la mélancolie dont il parlait à Jeni Acterian ont déjà une note funèbre et cachent la conscience de la chute personnelle et collective (entre temps, Corneliu Zelea-Codreanu et une bonne partie de l'élite légionnaire avaient été assassinés, sur l'ordre du Roi) :

Maintenant, lorsque de mauvais pressentiments m'assaillent, je me rends compte à quel point j'aime la Roumanie, et à quel

---

<sup>70</sup> Émile Cioran : *Lettres à ceux qui sont restés au pays*, op. cit., p. 236

point sa disparition me rendrait malheureux. Après *cette chute-là*, ce serait ce qui manquerait à mes propres pertes.<sup>71</sup>

À ces morceaux épistolaires – laconiques et/ou expéditifs par-ci par-là – viendront s'ajouter, au fil du temps, les autres pièces du casse-tête censé dresser un portrait de Cioran, aussi fidèle à la réalité que possible.

On oublie trop facilement que Cioran a écrit, à part les textes qui l'accusent, des textes où il s'accuse de ses erreurs de jeunesse. Privilégier les premiers, tout en occultant les derniers, c'est déformer, falsifier l'image de l'écrivain et le contenu de ses textes. Le rapport de ces derniers avec leur auteur et avec la critique est non seulement problématique, mais également paradoxal. « Si l'auteur éprouve le besoin d'interpréter son texte dans un autre texte, écrit Dominique Jullien, c'est donc que l'œuvre ne se suffit pas à elle-même, qu'elle est imparfaite.<sup>72</sup> » Formellement imparfaite, l'œuvre du jeune Cioran est tout d'abord, idéologiquement parlant, coupable. La critiquer, ce n'est pas gommer, camoufler, dissimuler une pensée ou un mot. Ce n'est pas ce que Cioran a visé. Et, dans ce cas, il aurait mieux valu qu'il se taise tout simplement.

Tandis que les traductions édulcorent le contenu de ses livres, certaines interprétations critiques leur donnent un poids idéologique qu'ils n'ont jamais eu. Cioran est, de toute évidence, un auteur dont l'image se construit avec difficulté. De son vivant, il a fait de son mieux pour que l'œuvre soit considérée comme son produit, comme son porte-parole : ce fut l'époque où l'écrivain a contesté l'homme Cioran, son vécu et ses illusions. Après sa mort, la lecture critique fait de plus en plus

<sup>71</sup> Émile Cioran : *Lettres à ceux qui sont restés au pays*, op. cit., p. 278

<sup>72</sup> Dominique Jullien : « La préface comme auto-contemplation », *Poétique*, no 84, novembre 1990, p. 500

de l'auteur le produit de son œuvre : c'est l'époque des révélations, des dévoilements, des procès, des démystifications, l'époque où les démons du passé sont convoqués à une séance d'exorcisation collective dont la diabolisation individuelle, cas par cas, des écrivains naguère engagés est le prix le plus convoité. La lecture transgresse l'esthétique pour mieux servir l'idéologique, pour s'ériger en acte d'accusation, de condamnation politique. Dans le sillage du critique, le lecteur s'arroge le droit de vie et de mort sur une œuvre et sur son auteur – mais, par rapport à celui-ci, le lecteur Cioran expliquant l'auteur des *Cimes du désespoir* ou bien l'écrivain Cioran jugeant l'homme qui se déclarait « aussi seul qu'un Dieu en chômage », avait, du moins, l'excuse de ses remords, de ses leurres, de ses palinodies.

Dans l'avant-propos à l'édition « transfigurée » de *La Transfiguration de la Roumanie* Cioran écrivait : « De tout ce que j'ai publié, ce texte est peut-être le plus passionné, mais aussi celui qui m'est le plus étranger. Je ne me retrouve en lui, quoique la présence de mon hystérie d'alors me paraisse évidente. J'ai cru de mon devoir de supprimer quelques pages prétentieuses et stupides... » Cela ne sert à rien, rétorque Pierre-Yves Boisseau, car « [i]l n'y a nullement remords, mais une séparation qui prive le lecteur de la vérité. Le *je* présent n'a rien à voir avec le *je* passé. C'est une fuite lâche. » « Peut-on parler de pages prétentieuses et stupides après l'holocauste ? » ajoute le même critique, qui se déclare, d'ailleurs, « convaincu de l'insincérité permanente de Cioran<sup>73</sup> ». « Il est étrange », aurait pu lui répondre l'auteur des *Cahiers*, « que ceux qui ne me connaissent pas me refusent toute

---

<sup>73</sup> Pierre-Yves Boisseau : « Itinéraires de Cioran », Débat diffusé le 18 novembre 1995 dans l'émission « Répliques » de Radio France Culture ). Avec Alain Finkielkraut, Gabriel Liiceanu et Pierre-Yves Boissau. Le texte de l'émission a été inséré dans *Mon pays*, op. cit., p. 173

“sincérité”, alors qu'elle est la première qualité que je me reconnaisse<sup>74</sup>...», pour conclure : « On voit à quel point l'homme de plume est suspect et déprécié. Dans ce qu'il fait, on ne voit qu'un exercice. La littérature est ainsi assimilée au journalisme. Pour donner l'impression de sincérité, peut-être ne faudrait-il rien publier de son vivant. » La même édition « mutilée » de la *Transfiguration* pose, pour un autre critique, le problème de « ce qui représente » un auteur, « comment et surtout jusqu'où ». Selon Valentin Protopopescu, le geste de Cioran est une « excuse pénible », qui cache « la peur inconsciente devant la très possible campagne que la gauche radicale occidentale et le lobby juif international pouvaient orchestrer contre lui ». Autrement dit, s'autocensurer, c'est « se protéger contre les attaques d'ordre idéologique<sup>75</sup> », mentir encore une fois, rester à jamais insincère. De toute évidence, la « honte intellectuelle<sup>76</sup> » que celui qui se sentait « métaphysiquement juif<sup>77</sup> » ressentait à l'idée de « [s]'être laissé séduire » par la Garde de Fer, est loin de constituer, pour certains critiques, un argument aussi convaincant et sérieux que la peur de tel ou tel « lobby ».

En fait, la correspondance et les *Cahiers* montrent que l'« antériorité fascisante » a été le plus long cauchemar de Cioran : un cauchemar qui ne doit pas être réduit seulement à la peur d'être démasqué, mais qu'il faut comprendre également dans sa dimension profondément humaine, dans le sens du regret et du rejet de ses anciennes convictions. Sa conscience lui a refusé « l'oubli du fascisme », et l'a mené à condamner, dans des termes sans équivoque, son « enthousiasme de jadis ».

<sup>74</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., pp. 116 et 248

<sup>75</sup> Valentin Protopopescu : « A rămas Cioran antisemit ? » ( « Cioran est-il resté antisémite ? »), *Observator cultural*, nr. 97-98/ianuarie 2002

<sup>76</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 695

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 254

En avril 1946, dans une lettre adressée à ses parents, Cioran parle, parmi d'autres, d'un ami juif très généreux et hospitalier, mais dont les idées sont « absurdes et fausses ».

En somme, ajoute-t-il, toutes les idées sont absurdes et fausses ; il n'y a que les hommes qui comptent, les hommes tels qu'ils sont, peu importe leurs origines et leurs croyances. À cet égard, j'ai beaucoup changé. Je pense que je n'embrasserai plus jamais une idéologie.<sup>78</sup>

La même année, en écrivant à son frère, Cioran l'assure de son « immunité » contre toute conviction – passée ou future – et mentionne le même *changement* dont il parlait aux parents cinq mois plus tôt :

À maints égards, je ne suis plus le même. J'ai changé, en quelque sorte, de point de vue quant aux réalités « historiques ». Parfois, ça me semble franchement comique d'avoir pu écrire *Schimbarea la față* ; - ça ne m'intéresse plus. À part la poésie, la métaphysique et la mystique il n'y a rien qui vaille. C'est peine perdue et gaspillage inutile que de participer à toute agitation temporelle. Hélas, je n'ai compris cela que trop tard, mais je me console de l'avoir tout de même. Un homme, s'il veut garder une certaine dignité spirituelle, doit oublier sa qualité de contemporain. Comme j'eusse été avancé si j'avais su cela à vingt ans ! Chacun est victime de son propre tempérament. Je pense avoir liquidé bon nombre d'erreurs et d'espoirs illusoires.<sup>79</sup>

En 1948 il se plaint d'être obligé à éviter certains compatriotes et leurs « combinaisons plus ou moins politiques ». Fatigué de « toute forme d'agitation », il refuse d'être « l'instrument » de qui que ce soit ou de participer « à un groupe quelconque<sup>80</sup> ». Après l'arrestation de son frère (pour son activité légionnaire), Cioran écrit à ses parents en février 1949 et, chose curieuse, il est déjà sur la position du juge :

---

<sup>78</sup> Émile Cioran : *Lettres à ceux qui sont restés au pays*, op. cit., p. 17

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 27



Je suis terrifié parce qu'il n'a pas compris qu'il ne devait pas s'encanailler avec un mouvement qui n'a fait que de malheureux. Combien de fois je lui ai dit de s'en tenir à l'écart ! Voilà où mène une fidélité absurde.<sup>81</sup>

La petite théorie d'Émile était juste. Elle réapparaîtra en 1956 dans la *Petite théorie du destin* que Cioran insérera dans sa *Tentation d'exister* et surtout dans le minuscule *Mon pays*. Comme son frère, comme tant de ses amis, comme leur maître à penser, il avait été « trop impertinent, trop fat » pour pouvoir percevoir « l'origine, la profondeur, ou les expériences, le système de désastres » que supposait « la grande idée » qui « régnait » à l'époque de sa jeunesse. « Je ne devais la comprendre que bien plus tard<sup>82</sup> », ajoutait-il. La « bande de désespérés » qui s'agitait « au cœur des Balkans » vibrait à l'unisson pour le mouvement qui « voulait tout réformer, même le passé<sup>83</sup> ».

Je n'y crus sincèrement un seul instant – avoue Cioran. Mais ce mouvement était le seul indice que notre pays pût être autre chose qu'une fiction. Et ce fut un mouvement cruel, mélange de préhistoire et de prophétie, de mystique de la prière et du revolver, et que toutes les autorités persécutèrent, et qui cherchait à être persécuté. [...] Il eut le sort d'un Port-Royal sauvage. Il fut fondé sur des idées féroces : il disparut dans la férocité. Au moment où je conçus quelque faiblesse pour ces rêveurs sanguinaires, je sentis indistinctement, par pressentiment, qu'ils ne pouvaient, ni ne devaient aboutir et que l'échec de mon pays ils l'incarnaient sous une forme idéale, parfaite, que leur destin était de donner précisément à cet échec l'intensité et l'allure qu'il n'avait pas.<sup>84</sup>

L'échec légionnaire n'a pas été seulement le naufrage de toute la classe politique roumaine – de gauche ou de droite – de l'époque, ou d'une idéologie quelconque ; il a été aussi le naufrage spirituel de toute une génération qui s'est

<sup>81</sup> Émile Cioran : *Lettres à ceux qui sont restés au pays*, op. cit., p. 27

<sup>82</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 851

<sup>83</sup> Émile Cioran : *Mon pays*, op. cit., p. 131

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 132

laissée bercer par un rêve éphémère. Pour sa part, Cioran allait longtemps « haïr » les jeunes, parce que ceux-ci le faisaient penser à « [s]es emballements d'autrefois<sup>85</sup> ».

De 1963 à 1969, les *Cahiers* deviennent l'espace favori de la confession. En effet, la quantité et surtout la violence des reproches auto-adressés montrent, au-delà du désir de *se parler*, un désir plus fort encore de *se comprendre*. L'intimité des *Cahiers*, leur complicité, rassurent l'écrivain et lui (re)donnent le droit à la parole. Le mystère de son « silence » dans l'espace public est, peut-être, lié à l'effort qu'il a fait, dans l'espace privé de son écriture, de reconstruire son passé tout d'abord, de le juger et de le comprendre dans la perspective temporelle.

À travers le temps, Cioran a expliqué ses rapports avec la Garde de Fer en termes de « complicité secrète avec l'échec » - vu qu'il avait toujours « épousé des causes perdues<sup>86</sup> » -, de conversion « aux idées [qu'il avait] commencé par attaquer (*l'Iron Guard*, hélas !)<sup>87</sup> », d'adoption des opinions de « ceux [qu'il avait] combattus. (*L'Iron Guard*, que j'avais détestée au début, devint pour moi de phobie, obsession)<sup>88</sup> ». Quant à « l'emballement » pour la nation allemande, celui-ci « a cessé il y a belle lurette ». Mais, poursuit Cioran, « [j]e n'en continue pas moins à me le reprocher, et à m'accuser d'aveuglement et de stupidité<sup>89</sup> ». Deux ans plus tard, le reproche est plus dur encore : « La quantité d'imbéciles et de fous que j'ai pu admirer ! Quand je pense à mon passé, la honte me submerge. Tant d'emballements qui me disqualifient.<sup>90</sup> »

---

<sup>85</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 156

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 165

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 284

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 310

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 338

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 722

Plus le temps passe, plus *La Transfiguration de la Roumanie*, emballement littéraire de 1936, s'éloigne de lui et prend le contour de l'œuvre d'un autre. À l'âge adulte, la mise en scène de soi sert uniquement à la mise en scène du remords et de sa propre altérité – schizophrénie pas nécessairement « esthétique », quand on pense à tout l'effort de l'écrivain pour rompre son moi, tout comme son passé, en deux, pour éliminer le mal, afin de guérir.

On me reproche certaines pages de *Schimbarea la față*, livre écrit il y a trente-cinq ans ! J'avais vingt-trois ans, et j'étais plus fou que tout le monde. J'ai feuilleté hier ce livre ; il m'a semblé que je l'avais écrit dans une existence antérieure, en tout cas mon moi actuel ne s'en reconnaît pas l'auteur. On voit à quel point le problème de la responsabilité est inextricable. Combien de choses j'ai pu croire dans ma jeunesse !<sup>91</sup>

Lorsqu'il reconsidère son passé, le titre de ce livre de « fou » apparaît, en général, en roumain – *Schimbarea la față a României*, tandis que la Garde de Fer est mentionnée avec sa dénomination anglaise – *Iron Guard*. Serait-ce parce que Cioran hésite à nommer en français – sa langue d'écrivain, qu'il eut toutes les peines du monde à honorer – ses folies passées ? Il est fort probable, vu que, pour une bonne période de temps, dire ses erreurs dans la langue d'un autre signifia pour lui protéger la langue dans laquelle il s'était trouvé un style et avait redécouvert la sagesse. Cette langue devait rester innocente, pour qu'elle puisse contenir l'innocence de l'aveu – bien que Cioran ait toujours su que cet aveu ne sera pas entendu ou cru. « Les autres » savaient mieux...

L'époque où j'écrivais *Schimbarea* – observait-il en novembre 1973, dans une lettre adressée à son frère – me semble extrêmement éloignée. Souvent je me demande si c'est vraiment moi qui ai écrit ces divagations qu'on cite partout. [...] L'enthousiasme est une forme de délire. Nous en avons

---

<sup>91</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 694

souffert et personne ne veut croire que nous en sommes guéris<sup>92</sup>.

Dans ce contexte, la version abrégée de *La Transfiguration de la Roumanie* – parue à Bucarest en 1990, et qui excluait le IV<sup>e</sup> chapitre, dédié au « collectivisme national », et d'autres passages jugés par Cioran inopportuns – pourrait passer pour une preuve (la plus « publique » possible) et pour un signal (littéraire, humain, idéologique) de cette guérison complète que presque personne ne semble prendre au sérieux. Évidemment, il est infiniment plus facile ou plus commode d'affirmer qu'au lieu de racheter un grave péché de jeunesse, le geste de Cioran était censé protéger l'auteur et sa gloire posthume. Certes, l'écrivain savait qu'une édition « mutilée » n'allait pas changer grand-chose dans le contenu du livre, mais son geste traduisait, néanmoins, le refus de laisser paraître, de son vivant, à 54 ans distance de la parution de l'édition originale, certains propos incendiaires – même si cela signifiait « défigurer » son livre.

C'est, peut-être, la conviction intime de Cioran que son aveu ne sera pas cru ou pris au sérieux, qui le déterminera à parler – dans l'espace public – de façon assez protocolaire, détachée, d'un sujet qui, en effet, le dévorait. En 1970, l'écrivain se contentait de déclarer à François Bondy qu'il n'a « jamais fait partie » de la Garde de Fer, que son chef « était en fait un Slave, qui faisait plutôt songer à un général d'armée ukrainien » et que « la plupart des commandos de la Garde étaient faits de Macédoniens en exil ». Cioran sait que, si les autres informations peuvent être vérifiées et déclarées justes, son « enthousiasme » pour la Garde de fer ne pourra être

---

<sup>92</sup> Émile Cioran : *Lettres à ceux qui sont restés au pays*, op. cit., p. 114

mesuré ou déclaré défunt que par lui-même. Au cas où quelqu'un voudrait bien le croire...

Comme on dit du cancer qu'il n'est pas une maladie mais un complexe de maladies, la Garde de Fer était un complexe de mouvements et plutôt une secte délirante qu'un parti. On y parlait moins du *renouveau* national que des prestiges de la mort. [...] J'en suis bien revenu.<sup>93</sup>

À Lea Vergine, Cioran expliquait en 1984 qu'à l'époque gardiste il était « contre le roi », qu'il était « complètement anarchiste ». Il avait vingt et un ans et lisait toute la journée les anarchistes. « Ce n'était pas une pensée politique, mais une révolte absolue » précise-t-il. En effet, s'il commence à se « prendre de sympathie », à s'intéresser à l'« organisation qui était un mélange très étrange de fascisme, de mysticisme et de fanatisme religieux orthodoxe », c'est parce que « ce groupe [...] luttait contre la personne qu'[il détestait] le plus au monde, c'est-à-dire le roi...<sup>94</sup> » Deux ans après, en s'entretenant avec Fritz J. Raddatz, Cioran reconnaissait avoir été « proche du fascisme roumain » - avec quelques précisions :

ce ne sont pas ses idées qui m'intéressaient, plutôt son enthousiasme. Cela établissait entre ces gens-là et moi une sorte de lien. Une histoire pathologique finalement. Car par ma culture et mes conceptions j'étais tout à fait différent d'eux.<sup>95</sup>

Pourquoi donc cette différence de registre entre la façon publique et la façon privée de se confesser ? Parce que les amis le croient, parce que les parents lui pardonnent n'importe quoi, parce qu'il se connaît et *sait* qu'il est sincère ? C'est une possibilité, sans doute, et l'intimité d'une certaine relation, passée dans la familiarité et l'honnêteté du ton de l'écriture, se vérifie à travers sa correspondance ou tout le

<sup>93</sup> Émile Cioran : *Entretiens*, op. cit., pp. 11-12

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 132-133

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 179

long de ses *Cahiers*. « Quand je songe à certains de mes emballements passés, je reste interdit : je ne comprends pas. Quelle folie !<sup>96</sup> », écrivait Cioran à Arșavir Acterian, en août 1971. Quelques mois plus tard, dans une nouvelle lettre, le même ami lisait : « Ce que nous avons pu être bêtes !<sup>97</sup> », pour qu'en septembre 1974 les deux reproches reviennent conjointement : « Quel égarement lorsque j'y songe ! Un vent de folie et de stupidité avait soufflé sur nous.<sup>98</sup> »

La clef des explications que Cioran a données sur son passé se trouve, peut-être, dans ce qu'il disait sur la Genèse : « la vérité se trouve dans ce livre. C'est un témoignage, dans lequel tout est contenu. Si on le lit attentivement, on se rend compte que tout y est expliqué. Ensuite, il n'y a que des commentaires...<sup>99</sup> » « Des commentaires » qu'il n'a jamais cessé de faire lui-même : son œuvre est un immense *livre des leurres*, où, si l'on n'est pas *sur les cimes du désespoir*, on traite *des larmes et des saints* ou de *la tentation d'exister* ou bien on proteste contre *l'inconvénient d'être né* ou contre *le mauvais démiurge*. C'est une écriture du deuil, une écriture de l'absence, de la solitude, du désespoir, de l'exil, de l'aliénation, une écriture qui essaie de guérir et non seulement d'« effacer ».

« Je suis complètement et depuis longtemps revenu des emballements de ma jeunesse. » Cioran l'a dit, mais l'a-t-on cru ? Pas nécessairement et pas toujours. Trouver des excuses pour le passé de Cioran, c'est tout à fait inutile et non constructif du point de vue de toute exégèse qui se veut sérieuse. Ce serait annuler les explications de l'écrivain, disqualifier les reproches qu'il s'est impitoyablement et

---

<sup>96</sup> Émile Cioran : *Lettres à ceux qui sont restés au pays*, op. cit., p. 202

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 203

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 216

<sup>99</sup> Émile Cioran : *Entretiens*, op. cit., p. 112

inlassablement adressé toute une vie, anéantir tout son travail de reconstruction intérieure. Quant au critique, il n'a – devant le texte, tout comme devant l'auteur, lorsque celui-ci est encore vivant – que deux options : le croire ou non. Lui intenter un procès, c'est déjà un choix qui se joue dans la conscience de chacun, et qui dépasse, en tout cas, la sphère de nos préoccupations.

Parler de parricide et de matricide dans le cas d'un homme qui ne croit pas en Dieu, bien que son père soit prêtre, qui quitte son pays et se met à écrire dans une langue étrangère, est, évidemment, une option critique. C'est bien vu, bien lu, à la mode, cela sent la psychanalyse... Mais c'est aussi inutile que d'obliger un texte à dire ce qu'on veut entendre, de le mutiler afin de le politiser, de diaboliser avec sang froid son auteur, pour se demander ensuite avec fausse candeur : « Faut-il brûler [...] Emil Cioran ?<sup>100</sup> » La vraie question, nous semble-t-il, est : *pourquoi* brûler Émile Cioran ?

---

<sup>100</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *op. cit.*, p. 506

**CHAPITRE II**

***L'altérité juive***



*Je suis Juif. Un Juif n'a-t-il pas des yeux ? Un Juif n'a-t-il pas des mains, des organes, un corps, des sens, des désirs, des émotions ? N'est-il pas nourri par la même nourriture, blessé par les mêmes armes, sujet aux mêmes maladies, guéri par les mêmes moyens, réchauffé et refroidi par le même hiver et le même été qu'un chrétien ? Si vous nous piquez, est-ce que nous ne saignons pas ? Si vous nous chatouillez, est-ce que nous ne rions pas ? Si vous nous empoisonnez, est-ce que nous ne mourons pas ? Et si vous nous outragez, ne nous vengerons-nous pas ?...*

- William Shakespeare, *Le marchand de Venise*, p. 65 –

## II.1. « Aux portes de l'Orient » : au pays des « inconnus » et des « non reconnus »

L'époque moderne de l'histoire des Roumains est marquée par une double tentation et un double conflit d'intérêts : l'europanisme et l'autochtonisme. Ce schisme idéologique, politique, économique, spirituel et sentimental est tantôt l'effet, tantôt la cause d'« une polarisation intellectuelle typique de la société roumaine<sup>1</sup> ». S'ouvrir vers l'extérieur ou se replier sur soi-même : voici un dilemme qui ravage encore l'espace politique roumain de nos jours. Longtemps de simples « jouets de confrontations et de négociations interétatiques qui les écrasent<sup>2</sup> », les Moldo-Valaques ont dû vivre avec le stigmate d'une « impuissance » - « conséquence des dominations extérieures et du sous-développement intérieur<sup>3</sup> » - qui exaspérera, génération après génération, l'intelligentsia roumaine. Quoi que peu compréhensible pour l'Occidental, la déroute du Roumain devant l'Histoire, sa peur ou sa méfiance face aux grandes puissances qui l'ont « vendu » et revendu à qui leur bon a semblé, est une réalité, un drame dont les ressorts sont à chercher dans une conscience de soi érodée, sapée par une longue série d'humiliations que celui-ci a encore du mal à oublier. Son nationalisme, né sous les auspices de l'« écrasement initial » dont parle Catherine Durandin, d'une identité nationale reposant sur « un “trop tard” décisif », qui écrase tout élan récupérateur, a sans doute un côté fataliste et vindicatif.

Au cours du temps, trois catégories distinctes d'étrangers ont hanté la conscience collective roumaine. Les premiers, innocentés par le passage du temps, sont les Avars, les Petchenègues, les Coumans, les Tatars, les Mongols, les Slaves, toutes les

---

<sup>1</sup> Lucian Boia : *La Roumanie, pays de frontière de l'Europe*, op. cit., p. 13

<sup>2</sup> Catherine Durandin : *Histoire de la nation roumaine*, Paris, Editions Complexe, 1994, p. 29

<sup>3</sup> *Ibid.*

hordes migratrices avec le souvenir desquelles le Roumain a appris à vivre. Cela fait partie, dirait Cioran, de la préhistoire.

La deuxième catégorie d'étrangers a un sort différent. Puisqu'elle se rattache à un passé plus récent, sa présence sur le territoire roumain pose le problème des rapports sociaux, politiques et, évidemment, humains (encore fonctionnels), entre ceux « de l'intérieur » et ceux « de l'extérieur » (car l'étranger est un *extraneus*). Dans la perspective diachronique, ces rapports de force, bien qu'en principe annulés par le passage du temps, créent une perception peu confortable sur soi-même et sur le destin historique de sa « tribu ». Deux ans avant la parution de *La Transfiguration de la Roumanie*, dans un article intitulé « Entre Roumains et étrangers », Constantin Noica parlait du fait que le nombre des employés d'origine étrangère est aussi grand (et parfois même plus grand) que le nombre des employés d'origine roumaine, pour s'arrêter devant ce paradoxe : « Les minoritaires doivent être assimilés le plus possible ; mais ce processus ne peut être réalisé qu'en les laissant participer à la vie roumaine, et non en les isolant ou en limitant leurs droits. » Mais, le bien-être socio-politique d'une catégorie spécifique d'« étrangers » ne va pas sans le mal-être historique et ontologique des Roumains, qui traditionnellement, ont depuis toujours été dans un rapport d'adversité avec le concept général d'« étranger » : « le drame historique du Roumain, écrivait le jeune Noïca, a été de devoir toujours combattre l'étranger. Le Roumain s'est battu avec les Turcs, avec les Russes, avec les Autrichiens, avec les Hongrois, etc. La bataille du passé est trop douloureuse pour ne

pas être ressentie aujourd'hui encore. Le Roumain a une indispotion atavique envers l'étranger qui mange son pain.<sup>4</sup> »

Avant de manger le pain du Roumain, l'étranger voulait – la plupart du temps, et en premier lieu – s'emparer de son pays. En 907, le roi hongrois Arpad envoie des messagers au voïvode Ménumorout afin de réclamer le ducat de celui-ci, un coin du Nord-Ouest de la Transylvanie. *Gesta Hungarorum* (dont le manuscrit date de la deuxième moitié du XII<sup>e</sup> siècle) mentionne aussi la réponse de Ménumorout :

Dites à Arpad, le duc de la Hongrie, votre seigneur : nous l'accueillerons avec plaisir, en ami, pour lui offrir tout ce qui lui faut, puisqu'il est un étranger, et l'étranger a besoin de beaucoup de choses. Pourtant, le territoire qu'il a demandé nous ne le lui accorderons de bonne volonté aussi longtemps que nous serons vivants. Et nous sommes désolés que le duc Salanus lui ait concédé un très grand territoire soit par amour, comme on le dit, soit par crainte, ce qu'on nie. En ce qui nous concerne, ni par amour ni par crainte, nous ne lui concéderons jamais notre terre, pas même un seul doigt, bien qu'il ait dit qu'il en a droit. Et cela ne nous impressionne pas de l'entendre dire qu'il descend du Roi Attila, qui s'est appelé le fouet de Dieu. Et si celui-là a arraché ce pays à mon ancêtre, grâce à mon seigneur l'empereur de Constantinople, personne ne peut le saisir de mes mains.<sup>5</sup>

Au XI<sup>e</sup> siècle, les Hongrois conquièrent finalement la Transylvanie, qui intégrera l'Empire hongrois. Pour leur part, les Ottomans imposent en 1386 un tribut à la

<sup>4</sup> Constantin Noica : « Între Români și străini » (« Entre Roumains et étrangers »), in *Între suflet și spirit. Publicistică II (1930-iunie 1934)* / (*Entre âme et esprit. Journalisme II (1930-1934)*), București, Humanitas, 1996, édition préparée par Marin Diaconu, p. 328 (n.t.)

<sup>5</sup> Voici, en latin, la version originale du texte : *Dicite Arpadio duci Hungarie, domino uestro, debitores sumus ei, ut amicus amico, in omnibus, que ei necessaria sunt, quia hospes homo est, et in multis indiget. Terram autem, quam petiit a nostra gratia, nullatenus concedimus nobis uiuentibus. Hoc etiam indigne tulimus quod Salanus dux ei concessit maximam terram, aut propter amorem, ut dicitur, aut propter timorem, quod negatur. Nos autem nec propter amorem nec propter timorem ei concedimus terram, etiam quantum pugillus caperet, licet dixerit ius suum esse. Et uerba sua non conturbant animum nostrum eo, quod mandauerit nobis se descendisse de Athile regis, qui flagellum dei dicebatur, qui etiam uiolenta manu rapuerat terram hanc ab athauo meo, sed tamen modo per gratiam domini mei imperatoris Constantinopolitani nemo protest auferre de manibus meis.* (source : Wikipedia – The Free Encyclopedia)

Valachie et en 1455 un autre, à la Moldavie. En 1526, après la bataille de Mohacs, les deux principautés devront reconnaître la suzeraineté ottomane. En 1541, lorsque la Hongrie devient pachalik, ce sera le tour de la Transylvanie d'accepter la suzeraineté turque. En 1599-1600, le prince valaque Michel le Brave réunit les trois États roumains sous son autorité, mais cela dérange les grandes puissances voisines : l'Empire Ottoman, la Pologne et l'Autriche-Hongrie. Il sera renversé et décapité. En 1683, l'expansion ottomane vers l'Ouest échoue devant les portes de Vienne, ce qui sert aux intérêts de l'Autriche-Hongrie, qui (re)commence son expansion vers le Sud-Est de l'Europe. En 1699, à la suite du Traité de paix de Karlowitz (entre l'Autriche et l'Empire Ottoman), la Transylvanie sera annexée par les Habsbourg. Bien qu'ils constituent 50-60% de la population, les Roumains ne sont pas reconnus comme nation (à l'encontre des Hongrois, des Saxons et des Sicules, avec lesquels ils « partageaient » la Transylvanie).

Quant à eux, les Turcs continuent à occuper la Moldavie et la Valachie. À partir de 1711, ils y installent, à la place des princes indigènes, des hospodars grecs de Phanar : c'est le début du régime phanariote – qui commence en Moldavie en 1711 et en Valachie en 1716, et qui durera jusqu'en 1821, lorsque Tudor Vladimirescu déclenche une révolte sociale et nationale. (Il sera tué par les chefs de l'Hétairie). Après le traité d'Andrinople (1829), c'est le tour de la Russie d'occuper les principautés ; celles-ci auront une autonomie interne, un prince nommé en commun par le tsar, le sultan et une assemblée de boyards. Entre 1829-1856, la Moldavie et la Valachie sont soumises à un double protectorat ottoman et russe, tandis que la

Transylvanie, asservie par l'Autriche-Hongrie, subit une « magyarisation » forcée.

Ce petit périple dans l'histoire roumaine nous amène à parler de la troisième catégorie d'étrangers : les grandes puissances européennes, avec lesquelles les Roumains n'ont pas nécessairement été en contact, mais dont ils durent accepter la volonté. Ce sont des étrangers devant lesquels les Roumains ont dû courber la tête et reconnaître leur impuissance à gérer leurs affaires extérieures, voire celles intérieures. La Roumanie moderne – nous entendons par cela ses frontières, son régime politique ou tout simplement son statut – est le fruit d'une longue série de conférences et de traités de paix conclus, au cours du temps, entre les « grands » de l'Europe. En 1718, à la suite du Traité que la Porte et l'Empire des Habsbourg signent à Passarowitz, l'Olténie et le Banat seront annexés par ces derniers. Après la paix de Belgrade (1739), à la suite de la guerre russo-austro-turque, l'Olténie réintégrera la Valachie. En 1774, après le Traité de Kutchuk-Kaïnardji, la Moldavie et la Valachie sont exemptées pour deux ans du tribut dû à la Porte (signe que la domination ottomane sur les Pays Roumains commence à diminuer). En 1775, la Porte cède à l'Empire autrichien le nord de la Moldavie (la Bucovine).

Les Roumains – écrit l'historien contemporain Lucian Boia – se retrouvent au XIX<sup>e</sup> siècle dans une situation déplorable. Une moitié d'eux se trouvait sous diverses dominations étrangères, et les deux principautés étaient politiquement et territorialement diminuées. Qui aurait parié en 1800 sur l'avenir de la Roumanie ? Le mot Roumanie n'existait même pas à l'époque.<sup>6</sup>

En 1812, à la suite de la Paix russo-turque de Bucarest, la Bessarabie sera annexée à l'Empire tsariste. La convention russo-turque de Balta Liman (de 1849),

---

<sup>6</sup> Lucian Boia : *La Roumanie, pays de frontière de l'Europe*, op. cit., p. 64

qui consigne l'étouffement de la révolution de 1848 en Valachie et en Moldavie, prévoit que les princes seront nommés par le sultan, pour une période de sept ans. En 1856, à la suite de la guerre de Crimée, Le Congrès de paix de Paris stipule la suppression du protectorat russe sur les Principautés roumaines, le maintien de la suzeraineté turque, à laquelle s'ajoutera le protectorat des Grandes Puissances. Les trois départements du sud de la Bessarabie (Bolgrad, Cahul et Ismaïl) seront rétrocédés à la Moldavie.

Réunies dans la Conférence de Paris, les Grandes Puissances décident en 1858 que les Pays Roumains porteront dorénavant le titre de Principautés Unies de Moldavie et de Valachie, et qu'ils seront dirigés par un prince autochtone, par un gouvernement et par une assemblée législative. Le 5 janvier 1859, la Moldavie élit pour son trône le colonel Alexandru Ioan Cuza. Le 24 janvier, les Valaques élisent comme prince régnant le même Cuza, ce qui force le processus d'union et oblige les Grandes Puissances à s'y conformer. Un an plus tard, de nouveau à Paris, les puissances garantes du sort des deux principautés doivent reconnaître la double élection de Cuza. Onze ans après l'abdication de celui-ci, son successeur, le roi Carol, décide de participer à la guerre russo-turque de 1876. Pour les Roumains, ce sera la guerre d'Indépendance. Au Congrès de Berlin (1878) la Roumanie est reconnue comme indépendante, mais elle doit rétrocéder à la Russie les districts sud de la Bessarabie :

Le sort de la Roumanie à la veille du congrès de Berlin – apprécie Catherine Durandin –, réuni pour régler les nouvelles modalités d'une paix russo-turque, est d'être humiliée et isolée. Les décisions seront prises par les Grands, qu'elles concernent la Bulgarie, la Bosnie-Herzégovine ou la Roumanie... Les

représentants des États balkaniques ne participent pas aux négociations, ils sont entendus à titre d'information.<sup>7</sup>

Mais la plus grande « humiliation » pour la Roumanie a été de se voir obligée de réviser sa Constitution de 1866, afin de régler « la question juive ». C'est l'époque où « le discours du ressentiment contre l'indifférence et l'injustice des Grandes Puissances qui écrasent les petits<sup>8</sup> » connaîtra, chez les Roumains, des accents dramatiques. Après la deuxième guerre balkanique, la Roumanie reçoit, lors du Traité de Bucarest (juin 1913), le sud de la Dobrougea.

Après la Première Guerre mondiale, la formation de la Grande Roumanie – en effet, la récupération par le Vieux Royaume de ses provinces historiques –, sera confirmée, elle aussi, par une série de traités de paix (le traité de Neuilly avec la Bulgarie rend à la Roumanie toute la Dobroudja ; le traité de Saint-Germain avec l'Autriche rend à la Roumanie le Banat et la Bucovine, et le traité de Trianon avec la Hongrie lui rend la Transylvanie). La Bessarabie redevient elle aussi roumaine. Mais la Grande Roumanie rencontrera des difficultés majeures – inhérentes, peut-être, à cette transformation –, liées principalement au nombre et au statut des minorités (des Hongrois, des Allemands, des Bulgares, des Juifs, des Ukrainiens, des Russes) avec lesquelles les provinces historiques réintégraient l'espace géographique roumain. En 1940, la Grande-Roumanie est démembrée : aux termes du pacte Ribbentrop-Molotov, l'URSS prend la Bessarabie et exige aussi la Bucovine du Nord ; le diktat de Vienne concède à la Hongrie une grande partie de la Transylvanie et, enfin, le traité de Craiova rend la Dobroudja méridionale à la Bulgarie. Après la guerre, la Roumanie entre dans un processus irréversible de soviétisation. Si la Transylvanie

---

<sup>7</sup> Catherine Durandin : *Histoire de la nation roumaine*. op. cit., p. 60

<sup>8</sup> *ibidem*, p. 61



réintègre les frontières roumaines, la Bessarabie et la Bucovine seront placées sous la souveraineté soviétique, et le Quadrilatère demeurera dorénavant bulgare.

### *Les Roumains et les étrangers*

Les rapports problématiques des Roumains avec leurs voisins ou avec leurs protecteurs plus ou moins occidentaux ont créé dans la mentalité collective l'idée d'une condition modeste, un complexe d'infériorité auquel s'oppose, comme seule consolation, leur miraculeuse survie étatique et identitaire, vu les époques troubles et les adversaires extrêmement puissants qu'ils durent affronter. Néanmoins, cette consolation ne pourra jamais effacer complètement « le souvenir frustrant d'un rôle secondaire trop longtemps interprété<sup>9</sup> » par les Pays Roumains dans l'histoire de leur continent. L'unification de la Roumanie fut un défi majeur pour le jeune État roumain. À part un territoire qui s'était doublé (de 137.000 km<sup>2</sup> en 1914 à 295.000 km<sup>2</sup> en 1918), celui-ci devait intégrer le mieux possible les nouvelles communautés. Si en 1912 la Roumanie comptait à peu près sept millions de citoyens, en 1930 sa population était de 18 millions âmes. Ce n'est pas le nombre en soi qui fait problème, mais les frictions, les frustrations, les exigences, les attentes des derniers venus :

Les Magyars – écrit Lucian Boia –, jusqu'hier les maîtres de la Transylvanie, et les Roumains, leurs anciens sujets, avaient inversé les rôles. Il fallait du temps et de la bonne volonté pour que leurs rapports entrent dans le normal. Les rapports entre les Roumains et les Russes ou les Ukrainiens, entre les Roumains et les Juifs étaient eux aussi assez délicats. Tous étaient des citoyens roumains, mais la distinction entre les Roumains et les autres restait dans les esprits.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Lucian Boia : *La Roumanie, pays de frontière de l'Europe*, op. cit., p. 57

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 89

L'étranger incarnera dans la conscience collective roumaine l'image d'un « autre » impassible, cruel, méchant, impitoyable, coupable de tout ce que le pays a dû subir le long du temps, de son retard économique, et surtout de son ratage historique. En quelque sorte, cette conscience collective a raison : elle n'a pas inventé, mais seulement conservé le souvenir des déferlements barbares, de la subjugation turque, grecque, magyare, russe, du jeu des intérêts des grands, etc. Quant aux rapports des Roumains avec leurs conationaux d'origine étrangère, ce qui les paralyse, c'est le reproche constant de ne pas avoir (presque) rien fait pour les aider à s'intégrer – tandis qu'ils savent bien à quel point cela était, objectivement parlant, difficile :

Comment assimiler les Magyars, qui avaient été jusqu'hier un élément dominant par rapport aux Roumains ? Comment assimiler les Juifs, une communauté elle-même fermée, avec un niveau économique et culturel supérieur à celui roumain ? Comment assimiler les Tziganes, qui vivent dans un monde à eux ?<sup>11</sup>, se demande l'historien de nos jours.

En 1936, Cioran voyait bien que « l'amour » des Roumains pour les minorités vivant en Roumanie, tout comme celui de ces dernières pour les Roumains était une utopie. Dans la perspective de son époque, Cioran pensait que « le malheur des minorités », cette « fatalité inorganique », fera d'un pays dépourvu d'instinct politique comme la Roumanie une Suisse balkanique dans laquelle les Hongrois « haïssent de loin » les Roumains, tandis que les Juifs les haïssent « du cœur même de [leur] société :

Comment pourrions-nous, pauvre peuple, assimiler le phénomène le plus irréductible de l'histoire ? se demande Cioran. Comment un peuple qui enregistre des luttes victorieuses contre les peuples les plus brillants de l'histoire pourrait-il être assimilé par une nation qui a vu la lumière seulement dans les ténèbres des Hongrois, des Turcs et des

---

<sup>11</sup> Lucian Boia : *La Roumanie, pays de frontière de l'Europe*, op. cit., p. 177

Grecs ? La vitalité judaïque est tellement agressive, et sa volonté d'accaparer tellement persévérante, que notre tolérance envers ce peuple diligent et exploiteur signifierait notre faillite sûre.<sup>12</sup>

Dans le sillage de la pensée de ses prédécesseurs – la classe politique et l'intellectualité de l'époque de l'Indépendance – ou de la plupart de ses contemporains, Cioran voit la Roumanie comme « un pays où l'on ne meurt pas de faim, puisque la misère est naturelle, depuis des siècles ». La longue domination des étrangers ne laisse pas trop d'options aux « paysans laids et faméliques, qui depuis mille ans subissent la misère à cause des étrangers » : « les haïr » et « les éliminer » serait tout d'abord manifester d'« instinct national ». Néanmoins, l'attitude de Cioran envers les minorités, envers le courant nationaliste et antisémite impose quelques nuances :

Le sentiment d'animosité envers les étrangers – écrivait-il dans *La Transfiguration de la Roumanie* – est si caractéristique du sentiment national roumain qu'ils sont à jamais indissociables. La première réaction nationale du Roumain n'est pas la fierté pour le destin de la Roumanie ou le sentiment de gloire propre au patriotisme français, mais la révolte contre les étrangers, souvent épuisée par un juron, rarement organisée dans une haine durable. De ce phénomène dérive une partie des insuffisances du nationalisme roumain. Si on éliminait tous les étrangers, le problème de la Roumanie ne serait pas moins grave. C'est alors qu'il commencerait.<sup>13</sup>

Cioran a raison : les Roumains n'avaient jamais pensé à « éliminer » physiquement les étrangers vivant dans leur pays. On peut leur reprocher mille et une choses, mais voir en eux des sanguinaires ou des racistes innés, ce serait insulter leur passé historique et même leur tempérament. En effet, à travers le temps, ils avaient si peu disposé d'eux-mêmes !

---

<sup>12</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 143

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 128

Sous le régime phanariote, les princes de Moldavie encouragent l'immigration juive. À part quelques « accidents », le long du siècle phanariote, « la situation de jure et de facto confère à la majorité des Juifs le statut réel d'*indigène*<sup>14</sup> ». Sous le protectorat russe, qui commence pour les Roumains après le Traité d'Andrinople (1829) – et à l'abri du *Règlement organique* que l'occupation militaire russe impose aux deux principautés roumaines –, les Juifs deviennent d'indigènes, des étrangers. Le 27<sup>e</sup> article du programme des révolutionnaires moldaves de 1848 demande l'émancipation des Juifs. En Valachie, l'article 21 de *La Proclamation d'Islaz* prévoit lui aussi « l'émancipation des israélites et des droits politiques pour tous les compatriotes d'autre croyance ». Ces nobles desiderata auront une courte vie, car la Russie et la Turquie occupent les deux Principautés et rétablissent le *Règlement organique*. Après l'Union de 1859, et surtout sous le règne d'Alexandru Ioan Cuza, la situation des Juifs roumains s'améliore. Le 1<sup>er</sup> janvier 1864, devant une délégation israélite, le prince anticipe les bienfaits du *Code civil* (qui sera promulgué à la fin de la même année):

En 1864 les Juifs auront à se féliciter de nombreux droits. Avant de recevoir une pétition dans ce but, nous avons déjà décidé l'émancipation graduelle, cherchant à accorder peu à peu les droits civils et politiques, égaux à ceux des autres classes. J'aurais voulu vous donner tout, je ne l'ai pas pu. Vous recevrez l'émancipation graduelle. Pourtant, où j'ai été, je vous ai aimés et je n'ai jamais fait de distinction religieuse.<sup>15</sup>

Cuza a tenu sa promesse, ce qui « attisa l'hostilité des nationalistes roumains ». Dans quelques années, le règlement de « la question juive » posera – de façon extrêmement sérieuse – la Roumanie devant un double drame : d'un côté, les aspirations d'une

---

<sup>14</sup> Carol Iancu : *Les Juifs en Roumanie (1866-1919). De l'exclusion à l'émancipation*. Éditions de l'Université de Provence, 1978, p. 45

<sup>15</sup> cité par Carol Iancu, in *Les Juifs en Roumanie (1866-1919)*, op. cit., p. 60

partie de ses citoyens qui demandent des droits civiques et politiques égaux avec les Roumains, de l'autre côté, le spectacle sinistre d'une nouvelle humiliation publique de ceux-ci, à l'échelle européenne, lors du Congrès de Berlin. Le premier ministre Brătianu posait aux députés, en mars 1879, cette question plutôt rhétorique :

L'Europe peut-elle exiger de nous, d'un seul trait de plume, que nous résolvions la question ? Nous avons été, depuis le XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui, l'avant-garde de l'Europe ; nous avons été le boulevard de l'Europe contre les invasions asiatiques d'alors. Les États européens ont pu se développer pendant ce temps, car d'autres se sacrifiaient pour les tenir à l'abri. Pour cette raison, à peine avons-nous pu depuis hier entrer dans la voie de la civilisation moderne...<sup>16</sup>

Oui, l'Europe le demande, avec insistance et dans les conditions les plus douteuses. La construction de chemins de fer en Roumanie – avec du capital prussien – échoue. Strousberg accuse les Roumains d'incompétence et de corruption, mais cela ne satisfait pas Bismarck. Son banquier Bleichröder trouve la solution : le gouvernement roumain rachètera les chemins de fer, et la révision de la Constitution de 1866 sera le meilleur argument de persuasion. Dans son livre *L'or et le fer. Bismarck et son banquier Bleichröder* Fritz Stern note :

Le chancelier vit dans les efforts philosémites une arme dont il pourrait user contre les Roumains. Il amena ainsi ces derniers à comprendre que, s'ils voulaient continuer à opprimer les Juifs, il leur faudrait rembourser les créanciers allemands... En fait, l'éphémère triomphe des Juifs en 1878 hâta peut-être leur perte : en se prévalant de leur influence, ils étaient devenus une cible de choix pour la réaction antisémite qui se manifesta après le congrès de Berlin et qui exploita à la fois leur puissance supposée et leur impuissance réelle, illustrée par l'affaire roumaine.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> cité par Catherine Durandin, in *Histoire des Roumains*, op. cit., p. 181

<sup>17</sup> cité par Catherine Durandin, in *Histoire de la nation roumaine*, op. cit., p. 79

« L'affaire Strousberg » secoue toute la société roumaine de l'époque : au niveau politique, tout comme au niveau de la société civile, c'est le choc et le désarroi. Les Roumains s'étaient battus pour leur indépendance, mais leur pays allait perdre le sud de la Bessarabie (en faveur de la Russie, comme d'habitude) en échange du delta du Danube et de la Dobroudja ; leurs sacrifices à Plevna, à Rahova, à Vidin avaient été gratuits. De leur côté, en citoyens loyaux au pays dans lequel ils vivaient, les Juifs s'étaient enrôlés à côté des soldats roumains, et les 883 Juifs participants à la guerre d'Indépendance seront naturalisés en bloc. Mais cela ne change en rien la situation : les Juifs veulent être émancipés *in corpore*, les Roumains veulent être reconnus comme nation indépendante. Amertume et déception sont, d'un côté tout comme de l'autre, les mots d'ordre.

La « crispation purificatrice et justicière obsédante » dont parle Catherine Durandin est réelle, et elle définit tout un courant de pensée qui sera à l'origine de l'antisémitisme roumain « moderne ». Il faut dissocier les faits, et faire une précision capitale afin de comprendre l'atmosphère de l'époque et l'état d'esprit des Roumains : « l'affaire Strousberg » et la question de l'Indépendance font de l'antisémitisme non seulement l'affaire des nationalistes, mais de la plupart des Roumains. Cela permettra à un A.C. Cuza, le patriarche de l'antisémitisme roumain, de s'installer confortablement sur la scène politique roumaine et de « parrainer » l'aile extrémiste du mouvement nationaliste, incarné par la future Garde de Fer de Corneliu Zelea-Codreanu. L'indifférence (expliquée par l'ignorance), la frustration, la révolte devant les pressions extérieures qui commencent à agacer les Roumains sont, certes, des façons de se manifester devant la présence juive sur le territoire roumain, mais nous

sommes encore loin des aberrations antisémites avec lesquelles débutera le XX<sup>e</sup> siècle de l'histoire roumaine. Longtemps, le Juif a été perçu comme « une entité investie d'un fort degré d'altérité », comme un « “autre” cantonné dans une position distincte<sup>18</sup> ». À leur façon, les Roumains se sont toujours comparés avec les Juifs. L'immense majorité des Roumains n'avait jamais pensé à des repères occidentaux – et, à vrai dire, il serait exagéré de comparer leur situation et la situation politique, économique, sociale de leur pays avec le statut des pays et des peuples occidentaux. Par conséquent, le Roumain commun, analphabète et pauvre, ahuri par la succession des pouvoirs étrangers et de leurs intérêts, ne comprenait pour rien au monde le scandale de Bucarest. Les Juifs, se disait-il, ne voient pas la misère des Roumains, leur désastre économique, la fragilité de leur système politique ? Ils vivaient depuis des siècles parmi les Roumains, et leur sort n'a jamais été pire ou meilleur que le sort des « majoritaires », mais bien le même.

On peut penser que leur frustration, tout comme celle de leurs politiciens et de leurs journalistes partait d'une question que personne n'osait adresser à l'Europe « démocrate » – mais qui resta longtemps quelque part dans la psyché roumaine comme une blessure : où était cette Europe lorsque les Roumains transylvains vivaient comme des esclaves dans leur propre pays, sans même être reconnus comme nation au sein de l'Autriche-Hongrie, sans le droit de parler leur langue maternelle et de pratiquer leur religion ? Qui les a défendus ? Qui les a aidés ? L'historiographie occidentale se défend en accusant les Roumains d'être trop « romantiques », trop « lyriques » et injustes à son adresse. C'est, bien sûr, une façon de « résoudre » le problème, mais pas la plus sage ou la plus efficace.

---

<sup>18</sup> Lucian Boia : *Histoire et mythe dans la conscience roumaine*, op. cit., p. 266-267

La Roumanie de l'époque hésite à régler « la question juive » non pour des raisons religieuses ou raciales, mais pour des raisons sociales, économiques et démographiques. Elle se déclare incapable d'assimiler ses Juifs ; c'est ce que les politiciens conservateurs ou libéraux essaient d'expliquer à gauche et à droite. En fait, ils étaient, démocratiquement parlant, trop jeunes pour comprendre une chose élémentaire : les milliers de Juifs nés en Roumanie étaient des citoyens roumains ; c'était leur droit, qu'à juste titre ils refusaient de négocier avec les autorités du moment. Se cacher derrière un article constitutionnel arbitraire et aberrant – et, quoi qu'on dise, ouvertement antisémite<sup>19</sup> –, ce n'était qu'empirer la situation, et dévier tout débat : là où l'une des parties visait un acte politique, constitutionnel, l'autre ne voyait que des difficultés d'ordre social et économique.

Les Juifs roumains décident d'obtenir l'émancipation dans un moment extrêmement difficile et délicat pour les Roumains : c'est un contexte politique malheureux pour les uns comme pour les autres. Tandis que les premiers ont raison de demander des droits civiques égaux à ceux des Roumains, ces derniers sont complètement écrasés et humiliés à Berlin, où la délégation roumaine n'a qu'à noter le rapt de la Bessarabie comme « un fait accompli », et, en plus, la reconnaissance de l'Indépendance contre la révision de la Constitution, en faveur des citoyens juifs.

Contre cette gifle, les Roumains se paient le luxe d'entendre des mots magiques, que seul le langage diplomatique parvient à mettre ensemble afin de tout promettre pour ne rien faire : puisque la Roumanie demandait d'« entrer dans la grande famille européenne », elle devait « accepter les charges et même les ennuis de la situation

---

<sup>19</sup> « La qualité de Roumain s'acquiert, se conserve et se perd conformément aux règles énoncées par les lois civiles. Seuls les étrangers de rite chrétien peuvent obtenir la qualité de Roumain. »



dont elle réclame le bénéfice », surtout qu'« on ne trouvera pas de si tôt une occasion aussi solennelle et décisive d'affirmer de nouveau les principes qui font l'honneur et la force des nations civilisées<sup>20</sup> ». C'est un peu ironique, mais les nations civilisées avaient eu jusque très récemment des problèmes à régler leur propre « question juive » : l'Angleterre accepte l'émancipation des Juifs en 1860, l'Allemagne (sauf quelques États), en 1864, l'Italie, en 1866, et l'Autriche-Hongrie, en 1867. Quant à elle, la France allait être secouée, dans quelques années, par la tragique « affaire Dreyfus ». Pendant ce temps, avant de s'occuper des « charges », la Roumanie pense aux « ennuis de la situation dont elle réclame le bénéfice ». Fritz Stern avait bien vu : au lieu de les aider, les pressions des Juifs roumains auprès des chancelleries occidentales allaient leur nuire. Ces lignes d'Ion Luca Caragiale reflètent extrêmement bien l'état d'esprit et l'état de choses à l'époque où « la question juive » devint pour les Roumains une question nationale et internationale :

quand quelqu'un dit : moi, un étranger, j'ai, avec tels cercles étrangers, des relations politiques fondées sur des rapports d'origine et de communauté confessionnelle, et par conséquent, en tant que membre déclaré des cercles susdits, je me soulève contre la paix de votre société, contre l'autorité de votre État, et je prétends, tout simplement parce que je m'y trouve, le droit à la citoyenneté ; si vous me le refusez, je fais du tapage, et j'essaie, avec le concours de mes relations politiques de l'étranger, de vous arracher ce droit – cela est absurde.<sup>21</sup>

Et Caragiale n'est pas le seul à dénoncer l'« absurdité » de la chose. Le journal gouvernemental *Românul* a lui aussi une position incompréhensible aujourd'hui, mais qui ne dépassait en rien la haute température de l'époque :

---

<sup>20</sup> *Protocoles du Congrès de Berlin* (séance du 1<sup>er</sup> juillet, protocole no 10), cités par Carol Iancu, in *Les Juifs en Roumanie (1866-1919). De l'exclusion à l'émancipation*, op. cit., p. 160

<sup>21</sup> Ion Luca Caragiale : *Sur le monde, l'art et le peuple roumain*, op. cit., p. 117

La question juive a été traitée et résolue au Congrès de la même façon que la question de la Bessarabie ; on a placé les Juifs roumains au même rang que les Russes, c'est-à-dire comme dompteurs de la volonté de la nation roumaine. Si l'aréopage européen s'imagine avoir rendu par là un service aux Juifs de la Roumanie, il se trompe amèrement, au contraire, rien ne pouvait autant nuire à cette cause que ladite résolution du Congrès... La blessure faite aux Roumains par la solution de la question juive est-elle bien propre à les disposer favorablement pour les Juifs ?<sup>22</sup>

D'autres journaux (*Telegraful*, *L'Orient*, *România liberă*, *Resboiul*, *Pressa*, *Timpul*, *Renascerea*, *Ecoul Țerrei*, *Binele public*, *L'indépendance roumaine*) s'appliquent à combattre, chacun à sa façon, la décision des Grands. Leurs commentaires annoncent un avenir bien sombre pour les Juifs, qui avaient trahi les Roumains et handicapé la reconnaissance de leur Indépendance. Des chiffres (les Juifs dépassent un demi-million sur une population de quatre millions, proportion qu'on ne retrouve nulle part ailleurs, se plaint *Telegraful*), le meurtre rituel, les insultes les plus grossières (« lèpre », « charlatans » qui sucent le sang du peuple, « épée dont la pointe est dans les côtes de la Roumanie tandis que la poignée est entre les mains de l'Alliance israélite », « élément corrompu et corrupteur », « larves de papillons pour la société », des sauterelles qui ruinent et dévastent les lieux où elles se trouvent<sup>23</sup>, etc.), les menaces, tout se mêle, se confond, tandis que la révolte des Roumains n'a plus de limites.

Au tournant du siècle, au lieu de s'améliorer, les relations entre les Roumains et les Juifs roumains allaient s'envenimer. La jacquerie de 1907 montrait aux gouvernants roumains et aux chancelleries européennes le vrai visage du village roumain, où des paysans exaspérés, complètement ruinés et morts de faim, se révoltaient contre leurs exploiters. Le fermier, l'ennemi mortel du paysan (qui est

<sup>22</sup> cité par Carol Iancu, in *Les Juifs en Roumanie (1866-1919)*, op. cit., p. 171

<sup>23</sup> voir Carol Iancu, *Les Juifs en Roumanie (1866-1919)*, op. cit.

pratiquement esclave sur les propriétés du boyard), est diabolisé. À vrai dire, la majorité des fermiers est d'origine étrangère : des Juifs en Moldavie, des Grecs, des Bulgares et des Albanais en Valachie, « en général, sauf quelques exceptions honorables, des gens de basse extraction sociale, des chasseurs de profit, sans humanité et dépourvus de l'éducation la plus élémentaire », écrit Caragiale dans son essai *1907 – du printemps jusqu'en automne*. La répression du gouvernement fait 10.000 morts parmi les paysans : les gouvernants et les fermiers avaient 10.000 ennemis de moins, mais cela n'allait pas régler l'affaire. Comme d'habitude, l'intelligentsia se range du côté des victimes, et essaie de clarifier les causes d'une pareille catastrophe sociale :

La cruauté de l'intérêt, propre à notre monde – poursuit Caragiale -, est approfondie par le manque de solidarité nationale, par le mépris des traditions et de l'opinion publique, par le courage que leur donne [aux fermiers] la corruptibilité de l'administration publique d'une part, et la protection qui leur vient de l'étranger ou de qui sait quelle puissante Alliance universelle, d'autre part, tout comme par un visible et brutal mépris du paysan analphabète, humilié et trop patient.

Les reproches à l'adresse des Juifs roumains affluent : ils s'étaient enrichis de façon injuste et malhonnête, ils avaient voulu l'émancipation, sans jamais adhérer à l'idée nationale roumaine. Plus tard, s'ajoutera l'enthousiasme avec lequel les Juifs de Bessarabie avaient accueilli les soldats soviétiques en juin 1940 (et qui justifierait les répressions ultérieures) ; « aussi, note Lucian Boia, les Juifs sont-ils rendus coupables, à côté des Magyars et d'autres allogènes, de l'instauration du communisme en Roumanie et de la phase la plus dure de la terreur stalinienne<sup>24</sup> ».

---

<sup>24</sup> Lucian Boia : *Histoire et mythe dans la conscience roumaine*, op. cit., pp. 266-267

Encore une fois, la vérité est au milieu : puisque le Komintern avait vu dans la Grande Roumanie le « produit d'une guerre impérialiste », l'historiographie communiste roumaine s'est ultérieurement gênée de cette filiation, et a caché les origines du parti. « Il faut – écrit Catherine Durandin – se plonger dans les archives du Komintern, l'internationale formée à Moscou en 1919, pour retrouver les traces des militants du parti communiste roumain créé en 1921 : ce sont, le plus souvent, des intellectuels appartenant aux minorités juive ou étrangère, hongroise et ukrainienne.<sup>25</sup> »

*L'antijudaïsme scripturaire* des Roumains dont parle Carol Iancu renaîtra peu avant la Deuxième Guerre mondiale ; à ses débuts, cette forme d'antijudaïsme était éminemment ecclésiastique : les premiers « Codes juridico-ecclésiastiques » sont d'inspiration religieuse (chrétienne) et font partie d'une « législation de type médiéval comparable à certains points de vue à celle qui exista longtemps en Occident<sup>26</sup> ». Pendant « la Folle Époque », les souffrances et les humiliations des Juifs roumains redoubleront. Révolus les temps où, « même aux époques des expulsions les plus sauvages des campagnes, nous assistons à de très nombreux exemples où les paysans donnèrent asile aux Juifs et ceci au risque de poursuites judiciaires. Il paraît que depuis des générations un modus vivendi s'était établi entre eux et les Juifs.<sup>27</sup> » Révolue l'époque où Juifs et Roumains vivaient côte à côte « plutôt indifférents qu'hostiles les uns aux autres, dans la tranquille médiocrité de leurs existences<sup>28</sup> ».

---

<sup>25</sup> Catherine Durandin. *L'histoire de la nation roumaine*, op. cit., p. 88

<sup>26</sup> Carol Iancu. *Les Juifs en Roumanie (1866-1919)*, op. cit., p. 40 et 41

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 28

Révolue l'époque qui a vu naître, dans les charmants *shtetleh* de province, « une *culture juive* originale », une riche vie spirituelle et surtout le théâtre yiddish (qui est « né en Roumanie »<sup>29</sup>). C'étaient, peut-être, des temps révolus, mais ils avaient marqué à jamais la mentalité roumaine. Ce qui s'est passé en Roumanie vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle reste encore un mystère, malgré les débats passionnels que cette époque a déclenchés. Certains historiens essaient de comprendre, sans aucun parti-pris, « la cause » roumaine, d'autres la condamnent, et l'embarquent dans le courant des années trente, sans du moins se donner la peine de comprendre ce qui s'est passé. Parfois, le chercheur reste perplexe devant cette question lancinante, qui a et qui n'a pas de réponse : « comment expliquer que dans tous les pays occupés ou dominés par les nazis la population juive fut presque entièrement anéantie tandis qu'en Roumanie la moitié a réussi à survivre ?<sup>30</sup> » Certes, les Juifs ont survécu grâce à leurs propres efforts, mais ils eurent la chance de déployer ces efforts sur un terrain propice : « C'est qu'à l'opposé du mouvement antisémite destructeur, écrit Carol Iancu, il y avait un puissant courant qui s'opposait à une telle solution de la question juive.<sup>31</sup> » C'est que, bien qu'érodé par la patine du temps, le vieux *modus vivendi* roumano-juif refusait de disparaître.

---

<sup>29</sup> « Ce fut à Jassy – note Carol Iancu –, centre de l'archipel des *shtetleh* dans le jardin d'un cabaret, “À l'arbre vert”, que se constitua en 1876 le premier théâtre professionnel dans le monde, sous la direction d'Avram Goldfaden (1840-1908), le père du théâtre juif moderne. Le poète Mihai Eminescu (1850-1899) en fut l'un des premiers chroniqueurs et formula des appréciations élogieuses sur le jeu des interprètes. Le plus grand poète roumain, dont la langue yidich ne lui était pas, semble-t-il, complètement inabordable, a saisi l'importance exceptionnelle de cette manifestation culturelle pionnière. » (*Les Juifs en Roumanie*, op. cit., p. 147)

<sup>30</sup> Carol Iancu : *Les Juifs en Roumanie (1866-1919)*, op. cit., p. 16

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 17

C'est sous ces infortunées auspices que débute pour les Roumains le XX<sup>e</sup> siècle, et que nous nous apprêtons à esquisser le portrait du Juif roumain – tel qu'il a vécu en tant que personnage littéraire ou en tant qu'écrivain de langue roumaine.

## ***II.2. Roumanité et judéité : deux mondes à part ?***

### **II.2.1. Le Juif – personnage emblématique de la littérature roumaine**

#### ***II.2.1.1. Deux peuples de solitaires : la religion avant l'amour***

Au cours du temps, bon nombre d'écrivains roumains ont pris position en faveur de leurs confrères d'origine juive, ont milité pour « la question juive » ou se sont penchés avec émotion, avec amour, sur des aspects de la vie de la communauté juive de Roumanie. Leurs amitiés sincères avec des intellectuels d'origine juive, leurs lectures, voire leurs tentatives de traduire des textes écrits en hébreu, leur ont permis de mieux comprendre la spiritualité juive, la façon dont les enfants d'Israël mènent leur vie où que le destin ou le hasard dirigent leurs pas.

La religion est sans doute le facteur qui a fait des Roumains et des Juifs roumains les prisonniers de leurs propres valeurs spirituelles. Loin du plan politique, et bien avant que celui-ci ne commence pas à discriminer ouvertement, « légalement » les Juifs, les deux communautés ont été, au plan humain, chacune la victime de l'autre, de ses préjugés, de sa ferveur ou de sa formation religieuse. Le meilleur exemple est le mariage mixte, symbole d'un amour possible et impossible en même temps, d'une union entre deux êtres « différents » que les préceptes religieux d'une communauté ou d'une autre prohibent.

Les écrivains roumains ont traité le thème, en quelque sorte archétypal, de l'amour défendu, et avec leurs faibles moyens littéraires, ils ont essayé de montrer les exagérations d'un côté aussi bien que de l'autre, et de démasquer les clichés dont chaque partie se sert afin d'accabler l'autre. Nous avons choisi trois textes – deux pièces de théâtre et une petite histoire – qui présentent, au-delà du drame personnel,

le drame de deux peuples, de deux civilisations qui se côtoient, qui interfèrent, mais qui hésitent à se mélanger. Les trois textes ont la même trame : une jeune fille d'origine juive tombe amoureuse d'un « chrétien » / Roumain et est prête à l'épouser. Les familles impliquées (celles juives tout comme celles roumaines) ont la même réaction : horreur, désespoir, peur de commettre un péché impardonnable, honte de la communauté (la sienne et celle d'autrui) qui n'accepte pas et ne tolère pas de pareilles « déviations ». Loin de faire le bonheur des familles visées, l'amour et le mariage représentent un malheur, une honte, une punition divine. D'ailleurs, deux des personnages : le vieux Manasse (dans le drame homonyme de Ronetti-Roman) et la belle Haia (dans l'histoire *Haia Sanis* de Mihail Sadoveanu) ne pourront pas survivre à cette malédiction. Seule la comédie *Také, Ianké et Cadîr* de Victor Ion Popa parvient à « arranger » les choses – justement parce que c'est une comédie – de façon convenable pour tout le monde. Mais la vie n'a pas l'air d'une comédie, et même dans la pièce de Victor Ion Popa les deux amoureux ne peuvent se marier – tout comme dans les pièces de Goldoni ou de Molière, d'ailleurs – que grâce aux astuces d'un incurable romantique, le vieux Turc Cadîr.

*Manasse*, le drame en quatre actes que Ronetti-Roman (Aron Blumenfeld-Moise) écrit en 1900, est une des meilleures pièces de théâtre jamais écrites en roumain. Le milieu roumain / chrétien n'y est que l'arrière-plan d'un tableau qui essaie de contenir trois générations de la même famille juive que seul l'amour sincère, profond, que ses membres ont les uns pour les autres tient encore ensemble. Manasse, une sorte de patriarche de la famille, farouche défenseur de la bonne tradition juive, voit son vieux monde s'écrouler sous ses yeux : on parle de socialisme, les jeunes



filles étudient la médecine ou veulent épouser des chrétiens. Éduqué dans des écoles qui « sentent le Juif », il méprise le Temple, invention moderne, « singerie » et « église sans croix » pour ceux qui ne sont « ni poisson ni viande ». De leur côté, les parents de Haia (chez Sadoveanu) ou d'Ionel et d'Ana (chez Victor Ion Popa) enregistrent eux aussi des signes qui annoncent des convulsions sociales ; « sauver » leurs enfants, c'est pour eux également, les (re)tenir auprès d'eux, dans leur monde, arranger leurs mariages de façon « convenable ». Les vieux vivent selon les normes d'un « comme il faut » que la jeune génération attaque de plus en plus fermement, afin de remplacer la vieille recette par la sienne : non « comme il faut », mais « comme je veux ».

Le fil rouge et en même temps la note commune des trois textes est le sentiment des personnages d'origine juive d'être rejetés, chassés d'un monde dans lequel ils n'arrivent plus à trouver leur place. Leur horreur devant la possibilité de voir leurs enfants épouser les descendants de ceux qui les ont humiliés des dizaines et des dizaines d'années jette une autre lumière sur leur double drame : à cause de leurs préceptes religieux – qui les obligent à se tenir à l'écart, à ne pas se mêler avec les autres –, ils se voient exclure, montrer du doigt, juger sans cesse et sans pitié par ceux dont les prêches ségrégatifs des prêtres leur recommandent depuis des siècles le même écart par rapport aux non chrétiens.

Descendante d'« un peuple pauvre, qui porte courbé son amertume, qui parle librement sa langue et qui prie son Dieu<sup>32</sup> », la belle Haia rêve parfois d'une autre condition, qui suppose le contact avec les autres « peuples ». Mais ce contact est

---

<sup>32</sup> Mihail Sadoveanu : *Haia Sanis*, in *Opere* 4, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1952, p. 395 (n.t.)

bloqué par le souvenir des enfants juifs rentrant de l'école publique « chassés et battus avec des pierres » :

Ils couraient, effrayés, ils s'arrêtaient et tournaient en jurant ; ensuite, ils se dispersaient dans leurs maisonnettes en pleurant et en se lamentant. Et les femmes et les vieux maudissaient les étrangers, les *goyim*, et se rappelaient tous les ennuis récents, ceux qu'ils avaient vécus ou ceux que parfois, le soir, près du feu, les érudits lisaient dans leurs livres, de leurs voix murmurées, en traînant les paroles : de tristes histoires des exils sans fin.<sup>33</sup>

Un pareil « héritage » - poursuit par l'ombre menaçante de l'autre - serre le cœur de la jeune fille, et en même temps le déchire entre la compréhension pour les regards hostiles des enfants juifs, leurs crachats et leurs malédictions envers « l'église du chrétien », et le désir fou d'appartenir à ce monde, de l'appriivoiser, de se faire aimer, accepter par celui-ci.

Pendant ces moments-là, la distance entre elle et l'autre monde, celui des étrangers propres et gais du faubourg, lui semblait infinie. Ce monde lui semblait éloigné. Parce que ces étrangers passaient indifférents, en regardant ailleurs, sans aucun souci. Et tout d'un coup, elle avait un regard de haine pour eux, tandis que d'autres fois, dans son coin de fenêtre, elle sentait son cœur se serrer.<sup>34</sup>

Le temps a modifié les mœurs, les a fait évoluer, ce qui élargit la distance entre les générations. Le très intelligent et badin Ianké – qui dit « je parle avec Dieu » pour traduire ses moments de solitude, ou qui persifle avec finesse les mythiques relations roumano-turques<sup>35</sup> -, ce vieux Juif donc méprise lui aussi les égarements de ses plus jeunes coreligionnaires qui s'inventent des identités illusoires, qui roumanisent leurs noms pour des raisons « économiques ». « Quand j'étais coureur, lui explique son

<sup>33</sup> Mihail Sadoveanu, *Haia Sanis*, op. cit., pp. 401-402

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Lorsque Cadîr ronfle devant sa boutique, en l'empêchant de faire sa sieste, Ianké se lamente : « Les Turcs, ils nous ont toujours emmerdés, nous, pauvres Roumains. »

voisin Ilié, on pouvait m'appeler Itzic, mais depuis que je fais commerce de céréales, ce n'est plus possible. Si on m'appelait Itzic, les gens devineraient tout de suite que je suis Juif. » *Ilié*, on s'en doute bien, a perdu aux yeux de Ianké sa qualité de Juif : il n'est plus Juif, mais « un youpin dégueulasse ».

Quant à lui, Manasse Cohen se moque de la « bonne qualité » des jeunes générations juives, qui « s'habillent à l'européenne » et qui n'ont pas été instruites « dans l'esprit juif <sup>36</sup> ». Son fils Nisim – qui n'est plus un Cohen, mais un *Cohanovici* – est lui-même l'un des gens « de bonne qualité » qui fréquentent le Temple, la conscience tranquille. Son « émancipation », et surtout celle que sa femme Ester affiche, est du pur snobisme. Lorsque Frunză engage Ester dans une discussion de principe sur la situation délicate des amoureux de confessions différentes, qui doivent faire face à toutes sortes de préjugés, celle-ci le rassure, sans savoir qu'elle parle de l'avenir de sa fille : « Quelle différence de religion ? Entre des gens civilisés, qui s'en préoccupe ? Prenez notre exemple : si nous gardons certaines formes, c'est surtout à cause des autres et des nos vieux, sinon...<sup>37</sup> » Bien que Manasse n'arrive pas à comprendre « ce qu'il a à démêler, l'enfant d'un Juif, avec un chrétien <sup>38</sup> », Lélia (sa petite-fille) et Lazăr (son petit-fils) ont de très bons amis chrétiens ; pour leur part, les personnages de Victor Ion Popa – Ana (Juive) et Ionel (chrétien) – ont grandi ensemble, tandis que leurs pères ont vieilli ensemble ; l'héroïne de Sadoveanu se lie d'amitié avec Tudorița, la fille d'un chrétien, qui lui lit de troublantes histoires d'amour. Dans l'histoire de Roméo et de Juliette, les deux « amants malheureux »,

---

<sup>36</sup> Ronetti-Roman : *Manasse și alte scrieri (Manasse et d'autres écrits)*, București, Editura Hasefer, 1996, p. 98 (n.t.)

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 124

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 142

Haia et Tudorița découvrent « comment leurs familles étaient ennemies et comment ils se sont vus et se sont aimés... Ils étaient beaux... Et ensuite ils n'ont pas eu de la chance, et ils sont morts tous les deux... » C'est, en filigrane, l'histoire des familles juives et roumaines qui n'acceptent pas le mariage de leurs enfants : déjà troublé par l'histoire d'amour d'une Juive et d'un chrétien, Manasse trouve – sans s'en douter un seul instant que c'est aussi la situation de sa propre petite-fille – que « savoir sa fille parmi des chrétiens » est « un malheur » pour tout Juif. L'intention de Lélia d'épouser un chrétien est « une blessure pour lui » : « un monde s'écroule en lui », observe Lazăr, son petit-fils. Frunză (*Feuille*) a beau lui parler de la « forêt de préjugés » qu'il a senti se dresser devant lui et devant son bonheur depuis le jour où il a commencé à aimer Lélia. Manasse essaie de convaincre sa petite-fille que le monde dans lequel elle se prépare à vivre est dominé par « la haine destructrice contre moi, contre toi, contre tout ce qui est juif. Tue un homme et, si tu expies ton péché, on te pardonne. Nais Juif et, même si tu es l'ange de Dieu, une chose pareille ne te sera jamais pardonnée.<sup>39</sup> »

Quant à lui, Nisim s'oppose au mariage de Lélia pour des raisons qui cachent la peur de soi-même et la peur de l'autre ; son refus « protégera » Lélia et les siens du ridicule, de l'opprobre des autres : « Pour les siens, tu seras toujours une Juive, et tu sais à quel point on nous aime. » Le père de Haia ne tarde pas lui non plus à reprocher à sa fille le « péché » qu'elle commet en aimant « un homme d'une autre religion », « un misérable qui se moque de notre Dieu », et à lui proposer d'épouser un Juif, ce que la jeune fille refuse. Elle est déjà enceinte, et pour éviter « la honte », sa mère arrange un avortement, lors duquel Haia meurt.

---

<sup>39</sup> Ronetti-Roman : *Manasse et d'autres écrits*, op. cit., p. 209

Aussi détendue que soit l'atmosphère dans la pièce de Victor Ion Popa, l'imminent mariage d'Ana et de Ionel tombe comme un malheur sur la tête des deux vieux amis. Veufs tous les deux, leurs enfants avaient grandi ensemble, mais les voir un jour mariés, cela ne leur est même pas passé par la tête. Také essaie de tempérer son fils - « Voyons, mon gars, tu ne vois pas que le monde est mal fait, qu'on regarde de travers à des choses pareilles ? » -, Ianké essaie de le consoler : « Peux-tu dire que je ne t'aime pas ? Est-ce que je ne te donnerais pas ma fille en mariage si c'était possible ? [...] S'il y en a qui ne me le permettent pas, en quoi suis-je fautif ? »

Tout en comprenant les raisons du refus de leurs pères / familles, les enfants sont prêts à les défier, à les refuser. Ils prennent ce refus pour une condamnation à laquelle ils ne peuvent pas donner leur accord. Avec leur jeune innocence, ils ont compris qu'ils aimaient une « personne », pas un « chrétien » ou une « Juive ». « Tu veux condamner deux âmes qui n'ont aucun tort si elles s'entendent ? » demande Ionel. « En quoi sommes-nous fautifs si nous en sommes là ? » ajoute Ana : ce sont des questions déchirantes, auxquelles ni même la longue et profonde amitié de leurs parents n'est pas capable de trouver une réponse. Devant la décision de sa petite-fille d'épouser Frunză, Manasse s'écrie :

Deux mille ans de chair juive et ils n'en ont pas assez ! Ils ont craché dessus, ils l'ont piétinée, ils l'ont jetée aux bêtes sauvages, ils l'ont brûlée sur le bûcher et ils l'ont clouée sur la croix, ils l'ont torturée comme bon leur a semblé – l'enfer sur la terre – et cela ne leur suffit pas ! Maintenant ils commencent à la pervertir avec leurs baisers.

L'horreur d'autrui du vieux Manasse tourne chez Ianké en l'horreur de soi-même : déchiré entre sa condition de Juif et sa condition de père, Ianké crie lui aussi son désespoir - « Je la fais baptiser, je me fais baptiser moi aussi, je fais baptiser aussi

sa mère dans sa fosse » - et en même temps son malheur : « Quelle putain d'histoire ! Qui diable m'a fait Juif ? » Ce que les vieux chérissent et défendent avec tant d'acharnement – leur identité juive – changera dès que leurs enfants deviendront à leur tour parents. Ce n'est pas, peut-être, le mariage en soi qui effraie ces vieux Juifs, mais le fait que leurs petits-enfants ne seront plus des Juifs. D'ailleurs, Lélia et Ana promettent que leurs enfants ne seront ni Juifs, ni chrétiens, mais tout d'abord « des hommes ».

Il est donc impossible de faire un mariage mixte sans abîmer la paix de la famille et toute une série de valeurs sur lesquelles l'harmonie intraconfessionnelle est bâtie. Impossible d'aimer un étranger (ou une étrangère), de partager son amour et de rêver à l'union matrimoniale sans briser le code social, les lois de la conduite religieuse propres aux deux peuples. Dans un cas comme dans l'autre, on dirait que c'est Dieu lui-même celui qui s'interpose, qui interdit ou invalide l'union d'une Juive et d'un chrétien. Le vieux Manasse et la rebelle Haia meurent, victimes d'un ordre social et moral qui écrase l'individu, ses aspirations et ses sentiments sous le poids de la « loi ». Chaque partie est la victime des préjugés de l'autre partie, et ensemble, Juifs et Roumains / chrétiens sont les victimes de leurs propres codes de valeurs, qui avaient tout prévu, tout mesuré, tout légiféré, sauf les lois mystérieuses qui gouvernent l'âme humaine.

Le drame de Lélia, de Haia et d'Ana n'a pas de solution. Ou, peut-être, il en a, mais celle-ci n'est valide que dans une comédie où tout doit finir bien et où un vieux Turc sentimental joue des farces à ses copains, en racontant à chacun qu'il est le vrai père d'Ionel et d'Ana, ce qui élimine l'aspect juif de l'histoire et permet aux « enfants

» de se marier. Dans sa simplicité, et avec son charmant roumain approximatif, Cadîr pose un problème fondamental auquel il est trop tôt, bien évidemment, de penser :

Juif, chrétien, musulman, nous estommes pareils. Tel bon Juif, tel bon chrétien estommes, qu'Allah peut disons musulman estommes. C'est pareil, Ianké bré ! Toi Juif, lui chrétien, frère estommes. [...] Que faire? Si le bon Dieu n'a pas voulu nous faire Turcs tous, tant que nous sommes.

L'amour profond de ce pauvre vieux Turc pour les deux « enfants » malheureux lui fait voir clairement, à sa petite échelle, ce qu'André Neher allait nommer, une trentaine d'années plus tard, l'essence de l'homme juif, c'est-à-dire « l'homme juif, mais aussi l'homme chrétien, l'homme musulman, l'homme marxiste, l'homme humaniste, tous ceux qui se sentent frères en Abraham<sup>40</sup> ».

#### **Mihail Sadoveanu : « À propos de *Manasse* »**

En 1911, Mihail Sadoveanu publie dans le journal « *Viața Românească* », parmi ses habituelles « notes sur les livres », quelques commentaires – plutôt des souvenirs – liées au drame de Ronetti-Roman. Ce qui préoccupe Sadoveanu, ce n'est pas la pièce en soi, mais son auteur, que Sadoveanu n'avait jamais vu, mais dont le drame humain lui était bien connu. La lecture de *Manasse* lui rappelle une histoire qu'il avait vécue dans une petite ville moldave, pendant la Première Guerre mondiale, lorsque, en tant qu'officier de réserve, il avait assisté à une scène pénible : l'un de ses réservistes avait passé la nuit – sans savoir qui était son hôte ou que celui-ci était Juif – chez Ronetti-Roman. Le lendemain, il rentre accompagné par le fils du dramaturge, auquel, en « antisémite féroce », qui ne peut pas « sentir les Juifs », il demande sans cesse : « Comment pouvez-vous vivre dans une ville pleine de youpins ? » Un peu

<sup>40</sup> André Neher : *L'identité juive*, Paris, Seghers, 1989, p. 21

intrigué, il avoue avoir posé, le soir d'avant, la même question à son vieil hôte également. « Et le vieux, qu'est-ce qu'il faisait ? » lui demanda, perplexe, son officier. « Il écoutait seulement. Je ne sais pas ce qu'il avait. Il se taisait, la tête appuyée contre sa main<sup>41</sup> » répondit placidement le réserviste.

[D]evant mes yeux, poursuit Sadoveanu, je voyais un homme au visage pâle dans la lumière de la lampe, les yeux troubles, la respiration difficile ; un homme qui subit l'insulte entouré des siens, et qui se maîtrise en gémissant, par supériorité morale ou par lâcheté atavique. [...] Dans l'âme de ce penseur pâle et tourmenté s'accumule la haine et le venin séculaire, le mépris âpre, et l'impuissance tragique.

Ronetti-Roman avait, sans doute, devant lui « un représentant de la jeune Roumanie antisémite et intolérante... », au sein de laquelle la belle Lélia, son héroïne, s'apprêtait à vivre à côté de celui qu'elle aimait. Quant à Sadoveanu, il tourne la page, ferme le livre, mais ne peut pas oublier la figure de Ronetti-Roman, « la tempe penchée contre sa main, dans ce moment pénible » :

J'ai vu Manasse également, poursuit-il ; et j'ai vu, dans le passé, une légion infinie. Et j'ai compris pourquoi dans la voix du vieux sectaire la douleur gémit comme une tempête, pourquoi le vieux représentant d'une race implacable frémit devant « l'étranger » et se renferme comme dans un mur d'intolérance et de haine...<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Mihail Sadoveanu : « Pe marginea lui *Manasse* » (À propos de *Manasse*), in *Opere* 6, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1956, p. 277 (n.t.)

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 278



### II.2.1.2. *Le Juif philosophe*

Qu'il s'appelle *Haim Duvid* (chez Garabet Ibrăileanu), *Iacob Lubiș* (chez Mihail Sadoveanu) ou *Maître Ruben* (chez Mihai Eminescu), le Juif-philosophe est, sans conteste, l'une des plus belles figures littéraires roumaines. Construite avec une admiration non dissimulée, avec un respect visible pour ce qu'elle représente en réalité, cette figure a une aura magique. Sceptiques de classe eux-mêmes, les Roumains furent depuis toujours séduits par le calme avec lequel le Juif affiche ses doutes, par sa pensée et son humour qui tourne vite en autodérision, par la profondeur et la beauté de son intelligence. Que ce soit sous la plume de Mihail Sadoveanu, de Gala Galaction, de Mihai Eminescu, de I.L. Caragiale, de George Călinescu, *Levi Tof*, philologue et savant, *Moisa*, le philosophe moldave, *Akiba*, le rabbin de Solnut, *Aron*, le médecin d'Étienne le Grand, le banquier *Simon* et sa fille *Debora*, des dizaines d'artisans juifs, tous ces personnages sont – leur caractère fictionnel mis à part, vu qu'ils sont un « produit » littéraire – le symbole de la catégorie professionnelle que chacun représente et, bien évidemment, le symbole du peuple auquel ils appartiennent.

« Chaque bourg moldave a un philosophe juif » dit le jeune narrateur de la nouvelle *Adela* de Garabet Ibrăileanu. L'horloger Haim Duvid, qu'il rencontre dans une petite station balnéaire de Moldavie, est « un penseur » - « peut-être le philosophe de son bourg » -, « une quintessence de valeurs intellectuelles éthiques et esthétiques ». D'ailleurs, poursuit-il, « tous les horlogers sont plus ou moins des

philosophes. (Est-ce qu'ils choisissent leur métier à cause de leur tempérament ou deviennent-ils des philosophes à cause de leur métier ?) <sup>43</sup> ».

Le grand-père maternel de Mihail Sebastian était lui aussi horloger. L'écrivain revoit « ses longs doigts de sorcier rendre la vie à tout ce monde de merveilles mécaniques qu'il gouvernait avec sévérité, qu'il soumettait, auquel il imposait le mouvement<sup>44</sup> » et son établi « monstrueux » qui lui était interdit, « car un rochet égaré aurait signifié le début du chaos ». Son métier est pour le vieux, tout comme pour Haim Duvid, une « évasion », un « refuge » où il cherche « se rencontrer ». Le seul repos que le grand-père de Sebastian se permette est la synagogue, où, « penché sur un livre ouvert », il retrouve « le même silence tendu que devant les rouages de ses horloges ». Haim Duvid, par contre, a envie de briser ce silence et « les rouages » d'un mécanisme universel dont Dieu est l'artisan et le seul possesseur des secrets :

- Monsieur Duvid, le provoque son jeune interlocuteur, celui qui meurt, vit au-delà et il sait qu'il ne souffrira plus jamais.
- Qui peut savoir si l'au-delà existe ?
- Mais vous ne croyez pas en Dieu ?
- Bêtise d'en croire, bêtise de n'en pas croire. Qui peut savoir s'il existe ? Seul... Dieu seul le sait.

Une pareille « hésitation » épate le jeune narrateur. Monsieur Duvid serait-il « frivole » ? Pourrait-il se le permettre ? Non, « [i]l a plaisanté. Aïe ! Il n'y pas d'homme sans faibles. Ce qui est curieux, c'est que Haim Duvid, artisan de Pașcani et philosophe de ghetto, est sceptique et, peut-être, athée également. <sup>45</sup> »

<sup>43</sup> Garabet Ibrăileanu : *Adela*. Iași, Junimea, 1983, p. 58 (n.t.)

<sup>44</sup> Mihail Sebastian : *Depuis deux mille ans*, traduit du roumain par Alain Paruit, Paris, Stock, 1998, p. 60

<sup>45</sup> Garabet Ibrăileanu : *op. cit.*, p. 59

« Iacob Lubiş philosophe », personnage de Mihail Sadoveanu, est lui aussi un « philosophe de ghetto » dont l'hetman Nicoară Potcoavă (Nicoară Fer à cheval) et son entourage cherchent la compagnie, la sagesse et... le vin de qualité. Bien qu'il n'ait pas « l'aspect d'un hassidim », ses amis trouvent un réel « plaisir spirituel » à ses côtés. À l'époque de son enfance, en jouant dans la rue avec les enfants des voisins arméniens, le philosophe Iacob Lubiş subit les premiers accès antisémites de ses compagnons de jeu ; il est réprimandé et menacé,

et parmi ces paroles-là il y a avait une absolument étonnante, concernant un fait horrible que Cubi avait accompli, c'est-à-dire qu'il aurait tué et crucifié Jésus-Christ.

- Moi ? fit Cubi, en se dirigeant vers eux, la main sur son cœur, que je ne rentre pas sain et sauf si je sais de quoi vous parlez. Peut-être les garçons de Moise Lupu l'ont-ils tué, car ils sont des voyous notoires, mais moi, je ne connais même pas le monsieur dont vous parlez.<sup>46</sup>

Dans sa nouvelle fantastique *Le pauvre Dionis*, Mihai Eminescu crée un autre type de Juif philosophe. Nouvelle romantique, dont les thèmes – le monde comme rêve, le *teatrum mundi*, etc. – ont pour point de départ la théorie schopenhauerienne de l'être et du paraître, aussi bien que le thème nervalien du dédoublement, *Le pauvre Dionis* est construite sur une idée que le poète roumain a reprise maintes fois dans ses poèmes : « En effet, écrit-il, le monde est le rêve de notre âme. Il n'y pas de temps ni d'espace, ils sont seulement dans notre âme.<sup>47</sup> » Dionis parcourt un vieux traité byzantin d'astrologie – *Architecturae cosmicae sive astronomiae geocentricae compendium* – qui le transporte à l'époque d'Alexandre le Bon. Il se réveille en tant

<sup>46</sup> Mihail Sadoveanu : *Nicoară Potcoavă*, in *Nunta Domniței Ruxanda, Nicoară Potcoavă*, București, Cartea Românească, 1980, p. 404 (n.t.). C'est un roman historique dont l'action se passe vers 1576 ; les Turcs viennent d'assassiner Ioan Vodă, qui avait refusé l'augmentation du tribut exigé par la Porte, et d'installer sur le trône de la Moldavie Petru Șchiopul (Pierre le Boiteux).

<sup>47</sup> Mihai Eminescu : *Sărmanul Dionis (Le Pauvre Dionis)*, in *Proză literară (Prose littéraire)*. București, Editura Pentru Literatură, 1964, p. 25 (n.t.)

que moine, portant un autre nom (Dan), mais conservant, néanmoins, le souvenir d'un certain Dionis, vivant dans un autre temps. Cette histoire lui fait croire fermement que « l'âme voyage de siècle en siècle, la même âme, sauf que la mort lui fait oublier qu'elle a déjà vécu<sup>48</sup> ». Maître Ruben - « un vieux d'une beauté antique », avec l'allure d'un « sage d'antan », « un érudit », « un Juif instruit » qui avait vécu en Espagne, en Pologne, et qui s'était établi en Moldavie -, introduit le moine Dan dans les mystères de la Cabbale. Il l'aide à comprendre le processus de métempsychose :

... dans l'homme, il y a une série infinie d'hommes. De cette série, un seul homme tiendra ta place aussi longtemps que tu seras absent. Certes, celui-ci ne sera pas un être total, car il nierait ton existence. En fait, tout homme a à ses côtés, à tout moment, l'homme éternel, qui engendre toute la série d'hommes éphémères – il le voit, bien qu'il ne puisse pas le toucher : c'est son ombre. Pour une certaine période de temps, vous pouvez changer vos natures – tu peux donner à ton ombre ta nature éphémère d'aujourd'hui, et elle te donne sa nature éternelle et, en tant qu'ombre ayant le privilège de l'immortalité, tu as même une portion de la toute-puissance divine ; tes désirs s'accomplissent selon ta volonté... évidemment, en suivant les formules, car elles sont éternelles comme les paroles que Dieu a prononcées au moment de la genèse [...].<sup>49</sup>

En suivant les formules, l'ombre de Dan et celle de sa bien-aimée Maria s'installent sur la lune, qui devient le foyer de leur amour. Un jour, une idée le tente : Qui est Dieu ? Où est Dieu ? Ne serait-il pas Dieu ? Certes, cela entraîne – selon un schéma déjà bien connu – la chute des deux amoureux dans le monde et dans le temps réels, dans leurs corps de départ.

---

<sup>48</sup> Mihai Eminescu : *Le Pauvre Dionis*, op. cit., p. 38

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 41-42

### II.2.1.3. *Le Juif-victime*

Dans son étude d'anthropologie culturelle *L'image du Juif dans la culture roumaine* Andrei Oișteanu parle, dans le chapitre consacré à « la lâcheté du Juif », de la peur « paralysante » dont le Juif souffre pendant les fêtes de Pâques. Cette peur a inspiré, semble-t-il, Ion Luca Caragiale à écrire la nouvelle *Un cierge de Pâques*.

Aubergiste dans un petit village moldave, Leiba Zibal a une situation matérielle assez bonne, mais à part sa constitution physique bien frêle<sup>50</sup>, il doit combattre les préjugés de ses voisins ou clients roumains, des gens « méchants et chicaneurs » qui lui adressent « des insultes... des moqueries... des injures... des accusations d'empoisonnement avec vitriol... » et, bien évidemment, « des menaces ». Le jour où Leiba remercie Gheorghe, son aide, celui-ci lance à son maître, avant de partir, une dernière menace : « Attends-moi la nuit des Pâques, maître, on va manger des œufs rouges... Je vais te payer ce qui t'est dû ! » Sans pouvoir compter sur la protection des autorités, Leiba attend fiévreusement la nuit de Pâques. Lors d'une discussion entre deux clients – deux étudiants (en médecine et en philosophie) - sur le crime et le criminel, le portrait « standard » du criminel se clarifie tout d'un coup dans l'esprit de Leiba : « des bras extrêmement longs, des pieds trop courts, le front étroit et aplati, l'occiput très développé », le visage imprégné d'une « dureté » et d'une « bestialité » qui lui sont « propres », il est « un rudiment d'homme », « une bête féroce<sup>51</sup> ».

Prose de facture naturaliste, la nouvelle de Caragiale se concentre sur la psychose du crime ; l'aubergiste vit sous la tyrannie d'un crime qui n'est pas encore

<sup>50</sup> en yiddish, *zibaler* signifie « né prématurément »

<sup>51</sup> I.L. Caragiale : *O făclie de Paște (Un cierge de Pâques)*, in *Nuvele și povestiri (Nouvelles et histoires)*, București, Editura Albatros, 1991, p. 15 (n.t.)

commis – en effet, la question est : qui le commettra, Leiba ou Gheorghe ? – et d'un criminel dont l'arrivée – probable et improbable en même temps – le rend fou. Même ses moments de lucidité, Leiba les passe à tordre le fil de son cauchemar, qu'il vit avec une acuité sensorielle aiguë (le moindre bruit a pour lui des résonances gigantesques et annonce l'arrivée de l'assassin).

Après la messe de Pâques, Gheorghe vient en effet se venger. Il ne sait pas que le pauvre Leiba l'attend, au bord de la folie. Au moment où Gheorghe veut forcer la porte de son ancien maître, celui-ci attrape la main « criminelle » et immobilise l'assassin. Lorsque sa femme se réveille,

Zibal se tenait sur une chaise, les coudes sur les genoux et le menton appuyé contre ses mains. Comme un savant qui, dans le mélange de certains éléments, voudrait capter un secret subtil de la nature qui lui échappait depuis longtemps et qui le tracassait, Zibal fixe un objet pendu, noir et informe, sous lequel, sur une autre chaise, à une hauteur calculée, brûle un gros cierge. Zibal regarde sans cligner le processus de décomposition de la main qui assurément ne l'aurait pas épargné.<sup>52</sup>

Le « sacrifice » de Gheorghe met fin à la schizophrénie de Leiba et déclenche le délire et la « conscience » d'une nouvelle identité. Questionné sur les circonstances de son action, Leiba répond – d'un autre monde, sans doute : « Leiba Zibal [...] va à Iassy dire au rabbin que Leiba Zibal n'est pas youpin... Leiba Zibal est *goy*... parce que Leiba Zibal a allumé un cierge au Christ ! » Il se peut que l'aubergiste de Podeni soit « un Jésus moderne, dont le mythe de la mort et de la résurrection est célébré dans la nuit rituelle<sup>53</sup> ». Mais c'est plutôt la psychologie de Leiba qui est explorée, « au-delà de l'égarement de son esprit ». Sa folie dépasse non seulement sa force

---

<sup>52</sup> I.L. Caragiale : *Un cierge de Pâques*, op. cit., p. 27

<sup>53</sup> apud Maria Vodă Căpușan, *Despre Caragiale (Sur Caragiale)*, Cluj-Napoca, Dacia, 1982, p. 215 (n.t.)

physique, mais sa force morale également. « Dans sa démence, écrit le critique roumain Sanda Radian, l'acte nécessite une justification. Pas la légitime défense, qu'il pourrait invoquer devant la justice d'une société en laquelle il a cessé de croire, mais devant la justice absolue, par un geste qui fait partie de la foi du criminel qui a osé l'attaquer un jour sacré.<sup>54</sup> »

La nouvelle de Caragiale transforme la victime en bourreau ; le « courage » de Leiba est le dépassement de sa peur, de soi-même finalement, la critique roumaine en est unanimement d'accord. De nos jours, Andrei Oișteanu pense que « la peur du Juif génère parfois son courage désespéré<sup>55</sup> ». Il y a 60 ans, dans la première édition de son *Histoire de la littérature roumaine*, George Călinescu voyait en Leiba Zibal le descendant d'« une vieille race, avec les nerfs ébranlés et avec l'imagination effrayée par de longues persécutions », et trouvait lui aussi que « l'effroi a souvent les effets du courage<sup>56</sup> ». Leiba représente donc « le Juif individuel » et « le Juif collectif<sup>57</sup> », qui souffre de « peur atavique » et de « terreur chronique d'origine traumatique<sup>58</sup> ».

Le romancier Liviu Rebreanu construit lui aussi sa nouvelle *Ițic Ștrul déserteur* à partir d'un cliché : celui du Juif « déserteur » ou « traître ». Sous le prétexte d'une mission de reconnaissance, le caporal Ion Ghioagă doit en effet tuer le soldat juif Ițic Ștrul pour que celui-ci passe pour un déserteur. Ce dernier ne se doute de rien – ni même du fait qu'il passait pour sa compagnie, depuis des heures déjà, pour un déserteur. Ițic Ștrul fait aveuglément confiance à son ami, le caporal, qu'il

<sup>54</sup> Sanda Radian, préface du volume de Caragiale déjà cité, p. 12

<sup>55</sup> Andrei Oișteanu : *L'image du Juif dans la culture roumaine*, op. cit., p. 213

<sup>56</sup> G. Călinescu : *Istoria literaturii române de la origini până în prezent (L'histoire de la littérature roumaine depuis les origines jusqu'à présent)*. București, Editura Minerva, 1982, p. 496 (n.t.)

<sup>57</sup> Andrei Oișteanu : *L'image du Juif dans la culture roumaine*, op. cit., p. 213

<sup>58</sup> G. Călinescu : *L'histoire de la littérature roumaine depuis les origines jusqu'à présent*, op. cit., p. 496

accompagnerait « jusqu'aux tréfonds de l'enfer, sans peur ». Mais ce jour-là, le caporal lui semble « étranger », et il commence à avoir peur.

Ițic Ștrul n'était pas vaillant, mais peureux et méfiant. Si un enfant lui parlait durement, son menton commençait à trembler, et son cœur palpitait. À Fălticeni, on l'avait surnommé "le lapin". Au moment où le médecin de la commission de recrutement a dit "frêle, mais apte", Ițic s'est évanoui. Seule l'idée qu'il ira à la guerre le mettait hors d'esprit. Il était persuadé que, lorsqu'il entendra le premier grondement de canon, il va mourir.<sup>59</sup>

Le front a aidé Ițic à dépasser ses phobies, mais le comportement, les mots bizarres de son ami l'inquiètent comme jamais et sèment la panique dans son âme. Incapable de tuer son ami, le caporal conseille Ițic Ștrul de se rendre à l'ennemi, afin de pouvoir rester en vie. À partir de ce moment, deux procès de conscience se construisent parallèlement. D'un côté, le caporal, qui connaît bien le « pauvre Ițic » et sa famille (ils vivaient, avant la guerre, dans la même ville et s'aidaient de temps en temps « humainement »), a du mal à accomplir son devoir, conscient de l'innocence de l'autre. Il est partagé entre l'ordre militaire, reçu de ses supérieurs, et l'ordre affectif, que son âme et sa conscience lui imposent, au nom de son amitié pour Ițic Ștrul. De l'autre côté, le soldat juif se sent rejeté, culpabilisé, indûment puni pour une « faute » inexistante :

- Pourquoi [être déserteur], si je ne veux pas partir ? Est-ce que je ne fais pas mon devoir ? Est-ce que je ne lutte pas comme tous les autres ?

- Tout à fait, mais je ne peux rien faire pour toi. Crois-moi, mon frère ! Ordre ! M'entends-tu ? C'est l'ordre de m'sieu lieutenant... Tu sais, tu n'es plus déjà dans notre compagnie. Le rapport est parti ce matin : Ițic Ștrul, déserteur...

<sup>59</sup> Liviu Rebreanu : *Ițic Ștrul dezertor (Ițic Ștrul déserteur)*, in *Nuvele (Nouvelles)*, București, Editura Minerva, 1991, p. 314 (n.t.)



Ițic leva ses yeux, désespéré. La question « pourquoi » lui déchirait le cerveau, puisqu'il n'y trouvait aucune réponse satisfaisante.<sup>60</sup>

Ce drame humain et ethnique ressemble à celui dépeint par Rebreanu dans la nouvelle *La forêt des pendus*, où le lieutenant Apostol Bologa, Roumain transylvain sujet de l'Autriche-Hongrie est envoyé par ses supérieurs, lors de la Grande Guerre, lutter contre ses frères roumains. Il ne pourra pas lui non plus survivre à ce drame, qui s'accompagne du même intense procès de conscience, et, tout comme Ițic Ștrul, il se pendra. Ghioagă laisse partir son ami, mais il sait que son geste n'aidera celui-ci aucunement. Pratiquement, Ițic n'a pas d'issue : d'un côté, c'est la compagnie roumaine, qui ne veut plus de lui, qui l'a déjà symboliquement tué, de l'autre côté, c'est l'ennemi qui le tuera à coup sûr. Son histoire est, en effet, l'histoire des dizaines de soldats juifs « susceptibles – aux yeux du Grand Quartier Général – d'espionnage et de trahison ». Andrei Oișteanu cite un passage des *Mémoires* de Moses Gaster, témoignage troublant d'une pratique aussi barbare qu'absurde : lors des batailles, « les Juifs étaient envoyés en avant, et les soldats restés derrière eux avaient l'ordre de les fusiller [par derrière], pour qu'on puisse ensuite dire qu'il s'agissait de déserteurs<sup>61</sup> ».

<sup>60</sup> Liviu Rebreanu : *Ițic Ștrul dezertor*, op. cit., p. 323

<sup>61</sup> Andrei Oișteanu cite également deux hauts fonctionnaires militaires roumains, qui ont apprécié le courage et de l'esprit de sacrifice des militaires juifs : « Celui qui a vu, comme moi, comment ont lutté et ont souffert les soldats juifs à côté de ceux roumains, dans l'armée roumaine, comment ils ont été blessés et tués tout comme les autres, celui-ci ne peut pas être antisémite. » (N. Petala, général de corps d'armée) et « Nous estimons et nous aimons les citoyens juifs, parce qu'ils ont eu leur contribution à la gloire de la Patrie et parce qu'ils ont fait leur devoir à profusion, les soldats juifs en luttant dans de durs combats côte à côte avec les soldats roumains. » (le général Rășcanu, ministre de la Guerre), in *L'image du Juif dans la culture roumaine*, op. cit., p. 232. Carol Iancu cite *Monitorul Oficial* afin de préciser la situation des soldats juifs (officiers supérieurs, officiers inférieurs, gradés, médecins et sanitaires) participants à la Grande Guerre : 882 militaires morts, 740 – blessés, 449 – prisonniers, 3043 – disparus et 825 – médaillés, in *Les Juifs en Roumanie (1919-1938). De l'émancipation à la marginalisation*, op. cit., p. 16

Après la Première Guerre mondiale, les communautés juives de Roumanie allaient être confrontées avec une nouvelle vague de manifestations antisémites, alimentées par la presse et par le discours nationaliste reprochant aux Juifs des actes de trahison, la collaboration avec l'ennemi allemand. Dans le roman *Calea Văcărești* (que Isac Peltz publie en 1934, mais dont l'action se passe immédiatement après la Grande Guerre), l'un des personnages, Marcu, explique imperturbable à ses amis les causes de la haine de la population de la capitale contre les Juifs : lorsque les anciens soldats ont cherché une explication pour la situation misérable, lamentable de leurs familles, la seule réponse fut : « les youpins ont voulu nous tuer ! »

Et alors, cher monsieur Haimovici – poursuit Marcu –, ces gens à peine rentrés de la guerre, à la recherche d'un coupable – coupable de toutes leurs souffrances et des souffrances des leurs –, ont approuvé et ont crié avec conviction : « Mort aux youtres ! »

Vous les avez vus ! D'aucuns portent encore leurs capotes ; pour la plupart, ils sont les enfants des banlieues bucarestoises, de bons garçons, et généreux d'ailleurs, avec lesquels nous faisons souvent ribote, et plaisantons et faisons des affaires – vous les avez entendus crier, encouragés par quelques jeunes : « Mort aux youtres ! »<sup>62</sup>

Le quartier bucarestois Calea Văcărești cache un monde en ruines. La pauvreté, toutes sortes de maladies, la solidarité humaine, l'intelligence, l'esprit, l'humour, des débats sur l'assimilationisme, sur le nationalisme, sur l'antisémitisme, tout se mêle dans ce ghetto où l'on pratique tous les métiers imaginables, où l'on meurt, où l'on se marie, où l'on espère et surtout où l'on désespère. Le roman oppose deux mondes complètement différents, séparés par l'argent : celui des riches et celui des pauvres. Les Juifs riches « s'étaient évadés vers le centre » de Bucarest : ils

---

<sup>62</sup> Isac Peltz : *Calea Văcărești* (1933). București, Editura Minerva, 1970, p. 282 (n.t.)

vivaient dans des maisons récemment construites, avaient engagé des gouvernantes pour leurs enfants « germanisés » et « francisés », passaient leurs étés à Karlsbad ou à Vichy. D'aucuns avaient installé leurs magasins au cœur de la capitale.

Ils n'avaient rien de commun – écrit Peltz – avec ceux qui habitaient le quartier Dudești. Une fois ou deux fois par an, à l'occasion des fêtes d'automne, ils s'entassaient dans le Temple Coral, bâti et administré de façon moderne, à l'encontre des petits lieux de culte du quartier, où Dieu s'assoit à côté des fidèles sur le banc rongé par l'écoulement du temps. Cela faisait des années qu'ils ne parlaient plus yiddish. Ils s'étaient séparés, définitivement, de Calea Văcărești, où vivait encore un parent pauvre ou une connaissance malheureuse.<sup>63</sup>

L'émeute qui se prépare contre eux dérouté complètement les habitants du quartier. Les Roumains choisissent de « soulager leur peine » en s'attaquant aux « miséreux » ; à qui d'autre, admettent amèrement ceux-ci, du moment où « les riches n'ont aucun souci » ? Ils habitent « des palais bien protégés » et « ils s'en foutent...<sup>64</sup> » et laissent les pauvres payer. En attendant la foule de révoltés, « l'hébraïste » Haimovici crie sa colère contre un monde injuste, contre des forces sociales aveugles et aveuillées par des clichés et des slogans antisémites :

Qu'est-ce qu'ils ont avec Calea Văcărești ? Qu'est-ce qu'ils ont avec Calea Dudești ? C'est ici qu'ils veulent montrer leur courage ? C'est ici qu'ils vont trouver les exploiters juifs, les magnats des industries et du commerce, les gavés et les misérables qui ne croient en rien ? C'est ici que vivent les financiers qui se prosternent devant l'argent et seulement devant l'argent ? Ici, où les gens sont pauvres, minés, besogneux ? Ici, où les gens travaillent vingt heures par jour, nourrissent leurs enfants Dieu sait comment, et n'ont aucune joie dans la vie ? C'est ici qu'ils ont trouvé les « traîtres » et les richards ?... Espèce de salauds ! Ceux qui sont venus dans le quartier afin de nous « punir » ne savent-ils pas que les richards juifs rient dans leur barbe et se moquent de tout ça ? Bien verrouillés dans leurs palais gardés par des dizaines de

<sup>63</sup> Isac Peltz : *Calea Văcărești*, op. cit., p. 250

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 274

domestiques, et bons amis des grands du jour, ils s'en foutent des simagrées des « braves » qui viennent, en masse, avec de grosses pierres et des revolvers, dévaster les maisonnettes des banlieues et frapper les habitants de Văcărești et de Dudești... espèce de salauds !<sup>65</sup>

Dans ce quartier, « le rire écœurant des marchands et des philanthropes » croise « le soupir des affamés et des idéalistes », tandis que « le hurlement des mystificateurs » couvre « les pleurs des vaincus ». Ce quartier, peuplé par « des richards nasillards », des « dirigeants de “comités” », des « profiteurs des prix des médicaments », des « “idéalistes” avec de solides dépôts bancaires », des « arrivistes obèses », des bijoutiers, des tailleurs, des courtiers, des médecins ratés, des femmes affichant leurs bijoux en or ou en argent, reste, au-delà de tout, « le quartier des battus, des offensés, des méprisés<sup>66</sup> ». Le roman de Isac Peltz - « la monographie d'un quartier et du monde juif en général<sup>67</sup> » - présente, avec beaucoup de sensibilité et de finesse, un monde qui ressemble à celui imaginé par le même auteur dans le roman *Feu dans l'auberge aux tilleuls* ou par son confrère Ury Benador, dans le roman *Ghetto, XX<sup>e</sup> siècle*.

---

<sup>65</sup> Isac Peltz : *Calea Văcărești*, op. cit., p. 281

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 292

<sup>67</sup> G. Călinescu : *L'histoire de la littérature roumaine depuis les origines jusqu'à présent*, op. cit., p. 739

#### II.2.1.4. *Le Juif errant*

*Je viens d'une petite ville blanche [...] ville de petits juifs accrochés à l'air les trottoirs étaient des rubans sales, j'étouffais de bonheur, de dégoût, ça sentait le pain frais et le hareng salé, l'amour sentait la bouse humide...*

- Benjamin Fondane, *Le Mal de Fantômes*, p. 31

Né en 1898 à Jassy, Benjamin Wechsler – qui avait choisi le nom de Barbu Fundoianu pour faire son entrée dans la littérature roumaine et ensuite celui de Benjamin Fondane pour se faire connaître dans l'espace littéraire français – allait finir tragiquement, le 2 octobre 1944, dans une chambre à gaz d'Auschwitz. Il avait 25 ans lorsqu'il s'installa à Paris et commença à écrire en français. Dix ans plus tard, il publiait l'essai *Rimbaud le voyou* et le poème *Ulysse*. En 1936 paraissait *La Conscience malheureuse*, un recueil d'articles philosophiques suivi, en 1937, par le poème *Titanic* et, en 1938, par le *Faux Traité d'esthétique*, qui démolissait le surréalisme. Profondément marqué par la pensée et la philosophie de Léon Chestov, l'essai *Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'Histoire* est un texte fondateur de la pensée existentielle. Cioran visitait souvent Fondane, au 6 de la rue Rollin et l'écoutait, « épuisé » et « ravi ». Ils parlaient littérature, philosophie, politique. « Je me reprocherai toujours, note Cioran, de n'avoir pas noté ses propos, ses trouvailles, les bonds d'une pensée tournée dans toutes les directions, sans cesse en lutte contre la tyrannie et la nullité des évidences, avide de ses contradictions et comme effrayée d'*aboutir*.<sup>68</sup> » 34 ans après la mort de Fondane, cet « être si attachant », Cioran avoue ne pouvoir toujours pas passer « devant le 6 de la rue Rollin sans un serrement de cœur ». En évoquant Fondane, Teșu Solomonovici écrit : « C'est tout ce qui est resté

<sup>68</sup> Émile Cioran : *Excercices d'admiration*, in *Œuvres*, op. cit., p. 1603

de la vie et du génie du Juif roumain Beniamin Fundoianu : quelques poèmes et ce serrement de cœur de Cioran.<sup>69</sup> »

Écrivain roumain « rapidement affirmé » et journaliste juif, « collaborateur fervent de la presse juive d'expression roumaine, florissant après 1914 à Iassy, Galatzi et Bucarest », Benjamin Fondane assumera sa double identité, précise Léon Volovici, « de la façon la plus normale, sans vivre les drames, les scissions ou les crises d'identité bien connus<sup>70</sup> ».

Le volume *Le Mal des fantômes* cache, sans doute, le pressentiment de la tragédie qui attend le poète et ses frères. Mis sous le signe de l'exil, de l'errance, d'un voyage sans sens et sans « port », ce volume est le fruit d'une « conscience malheureuse », et annonce des temps plus malheureux encore pour toutes les communautés juives de l'Europe du début de la quatrième décennie du dernier siècle. Ulysse se dresse donc en archétype : celui du voyageur et celui du Juif errant. « Juif, naturellement, tu étais juif, Ulysse<sup>71</sup> », écrit Fondane, pour lequel l'exil n'est qu'un voyage ininterrompu – même si l'on arrive au port. Mais « est-ce arriver vraiment que d'arriver au port ?<sup>72</sup> » Pas du tout, c'est seulement changer de destination, car la chasse continue. Les images poétiques centrées sur les bateaux d'émigrants, sur les trains, sur les convois, créent la vision apocalyptique d'un destin scellé par la volonté humaine et en même temps par la volonté divine. « Où allez-vous mes frères ? » demande le poète, dans l'espoir de pouvoir comprendre ou arrêter ce chaos. Les

<sup>69</sup> Teșu Solomonovici : *Romania Judaica. O istorie neconvențională a evreilor din România (Romania Judaica. Une histoire non-conventionnelle des Juifs de Roumanie)*, București, Editura Teșu, vol. II, p. 333 (n.t.)

<sup>70</sup> Léon Volovici : *Préface*, in Beniamin Fundoianu. *Judaism și elenism (Judaïsme et hellénisme)*, București, Hasefer, 1999, p. 8 (n.t.)

<sup>71</sup> Benjamin Fondane : *Le mal des fantômes*, Paris, Éditions Plasma, 1980, p. 25

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 23

« frères » - « maquignons, rebouteux, marchands de vin, forains, / fripiers, diamantaires », « maigres et vifs comme bois roulés par les torrents » -, quittent « les poches des provinces / traînant quelques vertèbres molles sous [leurs] chemises ». Les pogroms de l'Ukraine les ont « chassés des villes », ne leur donnant que le droit de prendre leur vie dans les valises. Il y a dans leur destin, semble-t-il, quelque chose de mystique et de particulier, qui les ramène inlassablement, implacablement vers la matrice originaire : « pourquoi aller toujours de la fin vers les commencements, / pourquoi lisez-vous donc votre livre à rebours ?<sup>73</sup> »

Chaque génération doit payer son tribut, suivre le cours d'une histoire grotesque. « À présent c'est notre tour », comprend, résigné, Fondane. Même s'il veut donner un visage humain à cette masse de « voyageurs » - composée de « femmes enceintes », de « vieillards assis sur nos bagages » -, il n'y arrive pas : ces êtres humains ne sont que « des bagages », des « feuilles que le vent emporte. / Etranges feuilles / portées par quelque automne sur ce pont<sup>74</sup> », des « passants » « chassés de quelque trou », des « gens sans nom, sans dieu, sans âmes ». Leur porte-parole, riant tragiquement, est Charlie Chaplin, dont l'univers cinématographique est un mélange dramatique de rires et de pleurs, d'amour, de peur de soi et d'autrui, de bonté, de candeur et de grâce. Charlot, celui qui a regardé le monde en riant au-delà d'un rideau de larmes, celui dont la canne et les chaussures éculées racontent l'histoire d'une errance six fois millénaire, est, aux yeux de Fondane, l'emblème de cette « race » d'émigrants :

J'ai vu Charlot et j'ai compris les émigrants [...].  
Émigrants, diamants de la terre, sel sauvage,

<sup>73</sup> Benjamin Fondane : *Le mal des fantômes*, op. cit., p. 41

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 103

je suis de votre race,  
 j'emporte comme vous ma vie dans ma valise,  
 je mange comme vous le pain de mon angoisse,  
 je ne demande plus quel est le sens du monde,  
 je pose mon poing dur sur la table du monde,  
 je suis de ceux qui n'ont rien, qui veulent tout  
 je ne saurai jamais me résigner.<sup>75</sup>

Le poète embrasse la solitude de Charlot, qui est aussi celle de son peuple. Au milieu de cette « humanité déserte », Fondane se sent, tout comme Charlot, seul, « feuille morte pareille à une feuille morte<sup>76</sup> », et « pas même seul », car il y a « des tas », « des tas de SEULS !<sup>77</sup> » Ce « peuple de solitaires » - dira Cioran bien plus tard -, d'« ombres usées par la colère, / la pitié et l'envie de n'être nulle part », essaie de trouver sa place dans un monde où « l'homme est peut-être roi » - le roi du mal, paraît-il, l'éternel *homo homini lupus*. Que cherchent ces voyageurs, qui cherchent-ils ? se demande le poète. Leur histoire est-elle vraie ou est-elle son « invention » ? Fondane est persuadé que les hommes sont « absents d'eux-mêmes<sup>78</sup> » et que Dieu les a abandonnés lui aussi. Selon la doctrine du *tsimtsoum*<sup>79</sup>, à laquelle les poèmes de Paul Celan renvoient également, Dieu s'est retiré en soi pour laisser le monde et l'homme exister librement, indépendamment. Mais, pense Fondane, c'est le moment de faire à Dieu « une place dans nos draps », de lui céder « une part de boisson », de

<sup>75</sup> Benjamin Fondane : *Le mal des fantômes*, op. cit., p. 45

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 107

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 30

<sup>79</sup> Fondane, qui s'était intéressé à la pensée mystique juive, cite Luria dans un de ses écrits de jeunesse : « Isaak Luria (1534-1572) et son élève, Chaym Vital sont les derniers cabbalistes. » Luria « inventa l'ancienne théorie de l'errance des âmes – et la nomma *Gilgul*, c'est-à-dire l'entrée d'une âme errante dans le corps de quelqu'un dans le moment même de sa naissance. Mais la deuxième forme de la métempsychose est plus particulièrement liée à la Cabale et s'appelle *Ibbur* – c'est-à-dire l'âme d'un mort qui n'a pas eu le temps de se réaliser de son vivant entre dans un homme vivant, pour continuer. Ou : un haut esprit descend dans un individu inférieur (c'est-à-dire imparfait) afin de le changer. Ce fut l'apparition de la Prophétie. » Isaak Luria est, conclut Fondane, à la base de « la deuxième renaissance du mysticisme juif : le Hassidisme. » (« La mystique, IV », in *Judaïsme et Hellénisme*. op. cit., p. 119, n.t.)



le « ressusciter », de « l'engendrer à nouveau » - « afin que son jeûne cesse / et notre exil aux terres chauves de la Stupeur<sup>80</sup> ».

Les figures emblématiques de « cette fuite éperdue le long de l'histoire future » sont « la sortie d'Égypte », Jérusalem - « symbole » et « fable / de ce havre qu'on cherche et qui est introuvable<sup>81</sup> » -, « les fleuves de Babylone » - sur lesquels Sion a refusé de chanter sa chanson à ses « géôliers », aux « hommes étrangers » -, la « marche » du « juif errant » - « tournant autour de quelque chose qui / tourne à son tour autour de quelque chose...<sup>82</sup> » -, et surtout l'image de l'étranger en exil, superposée à l'image de l'étranger parmi des étrangers - « car nous sommes étrangers les uns parmi les autres...<sup>83</sup> ». Le poème *Benedicta* de Paul Celan porte en exergue deux vers d'une chanson yiddish : « Peut-on monter au ciel et demander à Dieu / si les choses ont le droit d'être comme ça ? » La question de Benjamin Fondane : « Jusques à quand, Seigneur ? » s'inscrit dans le même registre du désespoir, de la révolte, mais se transforme en prière, au nom de toute une humanité errante, exilée sur cette terre, mais qui ne s'en rend pas compte :

Que prenne fin l'exil en la terre étrangère !  
 Non de ceux qui sont étrangers sur une terre étrangère,  
 ni étrangers parmi les étrangers,  
 étranger pour lui-même,  
 car l'homme n'est pas chez lui sur cette terre  
 étranger où qu'il aille,  
 cette terre n'est pas à lui [...] <sup>84</sup>

<sup>80</sup> Benjamin Fondane : *Le mal des fantômes*, op. cit., p. 240

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 111

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 211

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 212

Tandis que les autres ont le bonheur de ne pas voir, de ne pas comprendre leur condition, les Juifs savent à tout moment que leur sort fut scellé sur les rives de Babylone, où ils ont promis à leur Dieu de ne jamais l'oublier :

Que de Juifs sur cette terre, Seigneur! et qui sans doute  
T'ont oublié, cous raides et têtes fortes. Oui,  
et pourtant, nous criions vers Toi. Te souviens-Tu  
du bouc, jadis, que la forte main d'Aaron  
imposait et chassait dans le désert, chargé  
de nos impuretés ?<sup>85</sup>

Ont-ils oublié leur Dieu? Ont-ils oublié la langue de Ses commandements ? En Aaron, le poète se met à genoux, « sanglote et crie » en une langue qu'il ne sait plus, et appelle Celui dont le nom lui était resté gravé dans la mémoire : « *Adonai Elochenu, Adonai Echod !* » Dieu seul peut donner un sens ou mettre un terme à l'exil juif, longuement mis en question et blasphémé par autrui, qui se dit :

Si leur dieu existait, seraient-ils encore en exil ?  
N'est-il pas enterré sous les murs de leur temple  
écroulé grand jadis – aujourd'hui asile de lézards ?

À la fin de *L'Exode*, Dieu rappelle à ceux que la paix avait « abêtis » la promesse qu'il avait faite à Jacob de ne pas l'abandonner : « Je serai avec vous ». Le mystère de Sa présence restera chez Fondane, tout comme chez Celan, impénétrable, tandis que Sa volonté de renouveler l'Alliance avec ses enfants relève d'autres défis, d'autres sacrifices qu'Il leur a préparés ou qu'Il leur demande :

Il vous faudra marcher avec des reins d'angoisse  
jusqu'aux terres de la fatigue – et s'il se peut plus loin.  
Je serai avec vous, dans la boue et la poisse.  
Mais je serai en vous *Celui qu'on ne voit point*.

« Celui qu'on ne voit point » de Fondane est le « Rien », la « Personne », le « Néant » de Celan –, des représentations mystiques d'*Adonai Elochenu*, qui n'est pas invisible,

<sup>85</sup> Benjamin Fondane : *Le mal des fantômes*, op. cit., p. 222

caché pour ses enfants, mais invisible pour les autres, car caché dans ses enfants. De par leur Alliance avec leur Dieu, ceux-ci sont les porteurs d'une divinité qui ne se relève pas aux yeux profanes. Dieu sera toujours « avec » et « en » eux.

*Ilarie Voronca* (1903-1946), qui notait en 1926, dans un de ses manuscrits de jeunesse : « de toutes les NATIONS, je choisis l'imagi-NATION », commença son activité littéraire sous le signe du symbolisme. En 1922, il débute dans la revue *Sburătorul literar* dirigée par Eugen Lovinescu, principal promoteur du modernisme littéraire roumain. Le volume de début de Voronca (*Restriști / Malheurs*, 1923) est marqué par la tristesse, par le désespoir de l'individu qui suffoque dans l'univers gris, monotone, des villes de province. Après 1927 (année où *Colomba* paraît à Paris), Voronca renonce au constructivisme et adhère au surréalisme. À part ses huit volumes parus en roumain, son époque française ajoutera à sa carrière littéraire les volumes *L'Apprenti fantôme* (1938), *Beauté de ce monde* (1940), *Arbre* (1942), etc. L'univers poétique d'Ilarie Voronca est lui aussi imprégné par la solitude, par la quête de l'amour, de la compréhension d'autrui. Parfois, l'homme s'avère être un étranger, quelque chose de végétal, car son humanité se fait de plus en plus difficilement voir : « On passait à côté de lui comme à côté d'un arbre », écrit Voronca dans son poème *L'heure est proche*. Néanmoins, la vie est le poème que le poète voudrait écrire – pour et au nom des autres, car, dit-il, « “Je” sont tous les autres ». Il se tient près des hommes, « soucieux », « encore gauche, encore triste », comme lorsqu'il était jeune et « étranger », appartenant « à un temps de l'avenir<sup>86</sup> ». Le présent est le temps de l'extase, de l'implication, de la fraternité : le poète veut se mêler à la foule, partager sa

---

<sup>86</sup> Ilarie Voronca : *La poésie commune*. G.L.M., 1936 / Paris, Plasma, 1979, p. 25

vie, vibrer à l'unisson avec ses frères, tout comme « les notes de la gamme dans une seule corde de violon », tout comme les hommes, les pays qui se touchent « dans le cœur d'un seul homme ». Au milieu de la foule, il se sent « comme un appel faible, heureux, dans un vaste coquillage<sup>87</sup> ». La même résonance a le poème, qui crie dans le poète « comme un prisonnier emmuré<sup>88</sup> ».

Aux « foules de l'avenir », le poète avoue avoir écrit « pour évoquer des pays lointains », pour dire « la solitude de l'étranger qui erre de toutes parts<sup>89</sup> », sa solitude et son malheur:

J'ai été vivant comme vous, mes amis, et dans les jardins  
Tristes, provinciaux, j'ai fait de longues confidences  
Et j'ai été aussi l'errant qui désire un toit familial  
Et qui n'a pour vêtements que la lumière et la pluie.  
O ! être votre compagnon, vous reconnaître  
Une fois encore. [...] <sup>90</sup>

Pouvoir « partager les aspirations d'une foule généreuse », « parler librement d'un avenir et d'un espoir communs », c'est racheter le présent, où un « voyage interdit » oppose le plaisir de la villégiature, possible pour autrui, au voyage inhumain vers une destination tragique, réservé aux frères du poète :

Hé ! Vous touristes élégants ou vous qui dans un parc  
Sur une chaise-longue lisez ces vers, pensez  
Aux hommes angoissés et faibles entassés dans un train  
Qui les mène vers une obscure et implacable halte.<sup>91</sup>

La poésie d'Ilarie Voronca, tout comme celle de Benjamin Fondane, est un cri de désespoir, une protestation, un manifeste en faveur d'une humanité, d'une

<sup>87</sup> Ilarie Voronca : *La poésie commune*, op. cit., p. 26

<sup>88</sup> Ilarie Voronca : *L'apprenti fantôme et Cinq poèmes de septembre*, Paris, Les Éditions des presses du Hibou, 1938, p. 79

<sup>89</sup> Ilarie Voronca : *La poésie commune*, op. cit., p. 29

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 57

<sup>91</sup> Ilarie Voronca : *L'apprenti fantôme et Cinq poèmes de septembre*, op. cit., p. 70

ressemblance et d'une appartenance qui leur sont refusées. Lorsque Voronca revoit les villes de son enfance ou celles de sa jeunesse, « le charme est rompu », et il se sent « comme un étranger » parmi ceux à qui il voudrait crier : « Je suis des vôtres<sup>92</sup> » ou « J'étais des vôtres », ainsi que le poème homonyme, une sorte de testament poétique, laisse entendre :

J'étais des vôtres, hommes de l'avenir  
 Et c'est vers vous qu'allait ma pensée  
 Comme vers l'océan de la soif future  
 Les chevaux blancs des sources et leurs crinières d'écumes.<sup>93</sup>

Dans son *Mal des fantômes*, Benjamin Fondane avouait avoir voulu « être de cœur » avec son temps, « de chair avec l'histoire ». Mais la souffrance des siens, qui est sa souffrance également, l'en empêche. La « préface en prose » de son poème *L'Exode* (écrit en 1942) est le testament poétique de Fondane ; le poète y constate avec amertume qu'entre lui et ses semblables, entre la condition *juive* et la condition *humaine* il y a une une barrière infranchissable :

Vous n'êtes pas nés sur les routes,  
 personne n'a jeté à l'égout vos petits  
 comme des chats encor sans yeux,  
 vous n'avez pas erré de cité en cité  
 traqués par les polices,  
 vous n'avez pas connu les désastres à l'aube,  
 les wagons de bestiaux  
 et le sanglot amer de l'humiliation,  
 accusés d'un délit que vous n'avez pas fait,  
 d'un meurtre dont il manque encore le cadavre,  
 changeant de nom et de visage [...].

Né en Roumanie et mort à Auschwitz, Benjamin Fondane reste un des témoins les plus lucides d'une époque dominée par la barbarie des civilisés, par des injustices et des crimes qui disqualifient l'espèce humaine en général. Tout en se

<sup>92</sup> Ilarie Voronca : *L'apprenti fantôme et Cinq poèmes de septembre*, op. cit., p. 77

<sup>93</sup> Ilarie Voronca : *La poésie commune*, op. cit., p. 28

sachant damné et condamné par un présent hystérique, impitoyable, le poète crie son innocence, son humanité, pour les générations à venir. C'est un appel à la mémoire de demain, à l'histoire de l'avenir, le témoignage d'une innocence en laquelle presque personne n'a cru, mais qui d'autant plus doit faire mal à ceux qui vivent « dans un autre siècle », dans une autre histoire :

... quand vous foulerez ce bouquet d'orties  
 qui avait été moi, dans un autre siècle,  
 en une histoire qui vous sera périmée,  
 souvenez-vous seulement que j'étais innocent  
 et que, tout comme vous, mortels de ce jours-là,  
 j'avais eu, moi-aussi, un visage marqué  
 par la colère, par la pitié et la joie,  
 un visage d'homme, tout simplement !<sup>94</sup>

Difficile d'imaginer la création littéraire d'un Fondane ayant survécu aux camps de concentration nazis. Aurait-il pu vivre après la catastrophe de son peuple ou aurait-il choisi, comme Voronca, Celan, Lévi, le suicide ? Son témoignage nous manque, et pourtant nous pouvons l'imaginer. Sans nécessairement passer au 6 de la rue Rollin, il suffit d'ouvrir son volume de poèmes et de l'imaginer en route vers la chambre à gaz d'Auschwitz pour avoir, nous aussi, un serrement de cœur et le sentiment de l'irréparable.

---

<sup>94</sup> Benjamin Fondane : *Le Mal des fantômes*, op. cit., pp. 192-193

### II.3. *La condition de l'écrivain roumain d'origine juive*

#### II.3.1. *Felix Aderca*

Une fois installés en Occident, Benjamin Fondane ou Ilarie Voronca furent moins des écrivains roumains d'origine juive et plus des écrivains juifs d'origine roumaine. Cela ne veut pas dire qu'ils renient leur roumanité ou qu'ils cessent de parler, de penser en roumain, mais le milieu intellectuel qu'ils cultivent, tout comme le français comme nouvelle langue d'expression littéraire, élargissent leur horizon et les libèrent en quelque sorte de leurs « attaches » roumaines, qui n'ont plus la signification qu'elles avaient dans le pays d'origine des deux poètes. Leur judéité, qui ne fera plus pair avec leur roumanité, mise avec le milieu occidental, les préoccupe tous les deux, d'autant plus que le ciel pur de la France démocratique se couvre de plus en plus des nuages de la dictature militaire allemande. L'avenir s'annonce sombre, mais y a-t-il un avenir pour les « fantômes » chassés ou délogés de l'Est vers des destinations inconnues ?

Tout autre est la situation des écrivains juifs qui ne veulent pas quitter la Roumanie. Si au plan humain leur roumanité et leur judéité ne les affectent pas, dans leur vie littéraire, les deux identités seront à l'origine de bien des « malentendus » et d'ennuis. Membre du groupe *Sburătorul* dirigé par Eugen Lovinescu, théoricien du symbolisme, poète, romancier, essayiste, esthéticien, dramaturge et journaliste, Felix Aderca a pleinement assumé – tout comme Mihail Sebastian ou Benjamin Fondane – sa double identité : il n'a jamais voulu dissocier sa roumanité de sa judéité, et n'a jamais pensé à vivre exclusivement en Roumain ou en Juif. La condition de l'homme moderne, de l'artiste, de l'homme politique, les questions religieuses, il les a toujours

vues dans cette double perspective de son statut de Juif roumain et d'écrivain roumain d'origine juive. Certes, dans un paysage de plus en plus assombri par la montée du courant nationaliste et antisémite, la condition de l'écrivain roumain d'origine juive n'était pas du tout enviable. Quoiqu'extrêmement doués, subtils, profonds et sensibles, les écrivains roumains d'origine juive devront vivre non seulement le côté intime, mais également le côté social de ce douloureux schisme : tandis que pour quelques-uns de leurs confrères roumains, ils sont des Juifs qui coquette avec la plume, dans une langue qui n'est pas la leur et qu'ils ne maîtrisent pas suffisamment, pour leurs frères de sang, ils sont des hérétiques qui essaient, à l'aide de leur plume, de se roumaniser, de désertier une civilisation et une culture dans les valeurs desquelles ils ont été éduqués, mais qu'ils trahissent en se rangeant du côté des écrivains roumains. Ce « mariage tragique » selon le mot d'Aderca, qui « se consomme » même si les littéraires roumains n'en sont pas trop contents, met en relief une réalité incontournable : « Lorsqu'ils écrivent – affirme Aderca dans un article de mars 1926 –, les écrivains juifs de Roumanie *sont seulement des écrivains roumains*.<sup>95</sup> » En mars 1930, Aderca publie l'article « Banque et Poésie », où il dénonce avec amertume le décalage entre l'intelligentsia juive et le monde des financiers et des industriels juifs. Vu « les conditions de développement » plutôt favorables à ceux qui servent les intérêts financiers, il est normal, trouve ironiquement Aderca, que « les Juifs de la littérature roumaine » n'aient pas, malgré leurs noms les plus « illustres », une façade et un trésor à la mesure de ceux des Juifs du monde des finances :

---

<sup>95</sup> Marcel Aderca : *Felix Aderca și problema evreiască (Felix Aderca et la question juive)*, București, Hasefer, 1999, p. 53 (n.t.)



Où est le poète qui puisse comparer sa création avec la création industrielle d'un Fischer-Galați ? Où est le romancier qui ait la force épique d'un Mauriciu Blank ? Où est le dramaturge qui ait dépensé la moitié de l'esprit de calcul de M. Elly Berkovitz ?<sup>96</sup>

En avril 1935, en réponse à l'article « Le péché des Juifs » de C.A. Donescu, Aderca clôt son article avec la question : « Me permettez-vous d'être Roumain ? » Quelques semaines plus tard, l'écrivain A.L. Zissu publie une « Lettre ouverte à M. F. Aderca », dans laquelle il lui reproche, parmi d'autres, le fait qu'il essaie d'abandonner les siens afin d'être considéré Roumain (ce qui, au cas où il serait « adopté » par les majoritaires, serait injuste et discriminatoire envers les minoritaires, ses coreligionnaires dont les droits sont encore bafoués). Zissu n'oublie pas de mentionner le fait que la « prétention d'être Roumain » de Felix Aderca pose un grave problème du côté des nationalistes roumains. D'après lui, Aderca et ses compagnons juifs n'ont qu'une seule solution : « le réancrage dans le judaïsme », « cité » d'où personne ne peut les chasser sous l'accusation « d'usurpation, d'intrusion, de subversivité, de dissolution ».

Les agitations antisémites causées par l'étoile montante du nationalisme roumain, la Garde de Fer, déterminent Aderca à croire que le pays « souffre probablement d'une grave maladie interne que tous les politiques devraient connaître ». Mais, soutient-il dans l'article « Invitation à la haine », publié le 25 juillet 1936 dans « Cuvântul liber », l'antisémitisme « est une offense à trop d'idées de bon sens, à trop de faits à la portée de n'importe qui ». Les Roumains, espère-t-il, se rendront compte, « surtout dans la présente conjoncture nationale », que l'antisémitisme est

---

<sup>96</sup> Marcel Aderca : *Felix Aderca et la question juive*, op. cit., p. 62

« la plus absurde des attitudes<sup>97</sup> ». Lorsque, quatre ans plus tard, il donne à l'Université populaire juive la conférence intitulée « Qu'est-ce que l'histoire nous apprend ? », il se verra obligé d'admettre que l'antisémitisme (qui, dit-il, ne concerne, parmi les peuples d'origine sémite, que les Juifs), était entre temps devenu « l'ombre du Juif, tant qu'il n'a pas son propre foyer national [...] !<sup>98</sup> » En juin 1940, après l'annexion de la Bessarabie et de la Bucovine du Nord par l'URSS, Felix Aderca écrira ces lignes touchantes, qui témoignent de l'attachement de la communauté juive de Roumanie à l'histoire, aux valeurs et aux malheurs de ses compatriotes :

Nous autres Juifs nous sommes – comme depuis toujours – liés à tel point au sort de la terre et du peuple roumain que rien ne pourra nous séparer de la grande unité du peuple à l'intérieur des frontières du pays. Dans les circonstances tragiques d'aujourd'hui, c'est plus qu'un devoir de rappeler cette vérité fondamentale de notre existence ; c'est une exhortation de solidarité qu'aucune haine, aucune persécution ne parviendront à briser dans notre âme.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Marcel Aderca : *Felix Aderca et la question juive*, op. cit., p. 78

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 149

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 163

### II.3.2. Le « cas » Sebastian et « le scandale *Depuis deux mille ans* »

*... on imagine difficilement Roumain plus français que lui. Quel esprit fin ; quel homme admirable et ravagé ! Et il est inconnu. Et moi qui me plains à longueur de journée et maudis mon sort, quelle leçon !*

- Émile Cioran, *Cahiers*, p. 317

Mihail Sebastian - Mircea Eliade - Nae Ionescu : une « triade » apparemment inconcevable, des amis ou des amitiés impossibles ou « tragiques » selon le mot de Cioran... Et pourtant, au-delà de l'aspect vraiment tragique de leur parcours spirituel, au-delà d'une trajectoire absurde, qui n'allait les séparer que par la mort, ces trois hommes ont eu une profonde amitié et admiration l'un pour l'autre. Le Professeur partit le premier. À sa mort, Eliade fut atterré. Malgré le passé récent, Sebastian fut lui aussi complètement déchiré :

Des sanglots nerveux, irrépressibles, hier matin, en entrant chez Nae Ionescu deux heures après sa mort. Avec lui toute une période de ma vie se referme à jamais, maintenant, maintenant seulement.<sup>100</sup>

Ce sera à Eliade d'être le « survivant » de cette triste amitié. En 1945, il déplorera le départ – aussi absurde que ses dernières années de vie – de son « vieil » ami, qui ne saura jamais qu'il avait cependant toujours gardé sa place dans l'âme de « Mircea » :

Le 29 mai 1945, se rappelle Eliade, j'appris la mort de Mihail Sebastian, écrasé par un camion alors qu'il allait inaugurer son cours de littérature française à l'université. Cette nouvelle m'affligea profondément et le souvenir de cet accident absurde me poursuivit pendant longtemps. Certains jours, j'étais abattu par le sentiment de l'irréparable : Mihail Sebastian ne connaîtrait jamais les raisons pour lesquelles je l'avais évité, à Bucarest, pendant l'été 1942. J'étais sûr qu'il m'aurait compris

---

<sup>100</sup> Mihail Sebastian : *Journal*, 1935-1944, traduit du roumain par Alain Paruit, Paris, Stock, 1998, p. 246

dès notre première rencontre et que nous aurions renoué notre vieille amitié...<sup>101</sup>

Mihail Sebastian était « la découverte » de Nae Ionescu. En 1927, ce dernier avait présidé la commission de baccalauréat du Lycée de Brăila. Impressionné par la vive intelligence du jeune candidat, Ionescu l'invita à écrire pour *Cuvântul*. C'est dans la rédaction du journal de Nae Ionescu que Sebastian rencontrera ses collègues - Mircea Vulcănescu, Petru Comarnescu, Haig et Arșavir Acterian, Ionel Jianu -, membres de la « jeune génération » qu'il accompagnait souvent aux soirées culturelles bucarestoises ou aux conférences du groupe *Criterion*.

« Insolent, et même un peu snob, et en tout cas plus âgé » : voici l'image que Mircea Eliade s'était faite de Sebastian, avant de le connaître. Au fait, au-delà des apparences, il découvrit « un homme d'un charme, d'une générosité, et surtout d'une *présence* à nulle autre pareille<sup>102</sup> », un jeune homme discret et délicat au point de passer pour un timide. Ses conférences, lors des séances organisées par le groupe *Criterion* sur différents sujets, furent notables. Lors d'une séance consacrée au roman roumain contemporain, par exemple, Sebastian « descendit en flammes » - se souvient Eliade - Cezar Petrescu et Ionel Teodoreanu, représentants du roman « traditionnel » du moment, et « ne tarit pas d'éloges » sur trois des représentants du roman roumain moderne : Hortensia Papadat-Bengescu, Camil Petrescu et Mateiu Caragiale. Le 27 octobre 1932, Mihail Sebastian devait parler, toujours dans le cadre d'une séance *Criterion*, de Charlie Chaplin. On ne saura jamais ce qu'il aurait initialement voulu dire, car

---

<sup>101</sup> Mircea Eliade. *Mémoire II. Les moissons du solstice* (1937-1960), traduit du roumain par Constantin N. Grigorescu, Paris, Gallimard, 1980-1988, p. 93-94

<sup>102</sup> Mircea Eliade : *Mémoire I. Les promesses de l'équinoxe* (1907-1937), traduit du roumain par Constantin N. Grigorescu, Paris, Gallimard, 1980-1988, p. 301

Lorsque son tour arriva, un spectateur des galeries cria à tue-tête : « Un Juif va nous parler d'un autre Juif ! » Mihail Sebastian, debout, tenait en main quelques feuillets où il avait noté le plan de son exposé. Il devint tout pâle, déchira ses notes, avança d'un pas, puis s'adressa à la salle d'une voix vibrant d'émotion : « J'avais l'intention de vous entretenir de certains aspects de l'œuvre de Charlot, dit-il. Mais quelqu'un parmi vous a prononcé le mot "Juif". C'est donc en Juif que je vous parlerai du Juif Charlot... »

La salle éclata en applaudissements. Mihail Sebastian remercia le public de la main, puis il improvisa une conférence qui fut l'une des plus brillantes et des plus émouvantes que j'aie jamais entendues. Il nous fit un portrait de Charlot comme seul un Occidental aurait pu le faire ou le concevoir. Il évoqua le thème de la solitude dans les films de Charlot, et dit à quel point celle-ci était le reflet de la solitude des ghettos. Lorsqu'il termina son exposé, une vingtaine de minutes plus tard, la salle éclata en applaudissements.<sup>103</sup>

Deux ans plus tard, ce fut de nouveau « en Juif » que Sebastian voulut parler aux Roumains de sa condition d'homme – Juif et Roumain à la fois. Cette fois-ci, malheureusement, son beau roman *Depuis deux mille ans* ne fut plus applaudi, mais longuement sifflé et âprement critiqué.

### II.3.2.1. *Un roman problématique ?*

*Depuis deux mille ans* l'est, sans doute, autant de point de vue de la forme que du point de vue du fond. Sans que l'auteur nomme son héros, la critique et les lecteurs ont donné à celui-ci le nom réel de Mihail Sebastian – Iosif Hetcher, et lui ont imposé, vu que le roman est écrit à la première personne, une identité précise, connue. Si Iosif Hetcher a voulu devenir Mihail Sebastian, ce dernier devait redevenir Iosif Hetcher, c'est-à-dire son propre personnage : c'était, à l'époque, la grille de lecture la plus commode pour tout le monde. Le héros de Sebastian vit dans

---

<sup>103</sup> Mircea Eliade : *Mémoire I*, op. cit., p. 327

un monde en noir et blanc – sémites et antisémites –, entre deux univers séparés – la judéité plus ou moins assumée et la roumanité refusée –, qui n'acceptent aucun « au milieu », aucun « entre les deux », aucun « et... et »... Or, c'est justement ce que le jeune homme refuse, ce qu'il essaie d'éviter. Il aime son identité juive, mais il sait bien que c'est précisément à cause d'elle que sa roumanité sera à l'infini remise en question. « Se fuir soi-même », c'est une évasion impossible de la « prison » qui s'appelle la vie. Jouer au renégat, c'est un exploit autant difficile qu'absurde:

Je comprends fort bien pourquoi un renégat juif est pire que toute autre espèce de renégat. L'ombre qui est sienne, plus il la foulera aux pieds, plus elle sera proche de lui. Se dédire de son peuple, la rétractation proprement dite, voilà encore un acte judaïque, car nous tous, dans notre for intérieur, nous nous renions nous-mêmes dix fois, mille fois, et pourtant nous sommes toujours ramenés au bercail, par la volonté de quelqu'un qui doit être Dieu lui-même.<sup>104</sup>

Conscient de son identité et en même temps de son altérité juive, le personnage de Sebastian vit ses rapports avec l'univers juif de façon organique et en même temps profondément spirituelle. Toute tentative d'éloignement lui semble inutile, malsaine, une coupure qui, bien qu'elle se passe au niveau de l'esprit, est ressentie de façon presque physiologique :

Je suis un arbre évadé de la forêt. Un arbre frappé d'orgueil, maladie qui ne tue pas violemment, mais qui s'attaque patiemment, en bas, aux racines, aux ressources premières de la vie.<sup>105</sup>

Loin de « la forêt » juive, le jeune arbre sera perdu, car ses racines, transplantées dans un sol impropre, hostile et stérile, tariront bientôt. Une trentaine d'années auparavant, Ronetti-Roman parlait dans un autre texte – intitulé *Deux*

---

<sup>104</sup> Mihail Sebastian : *Depuis deux mille ans*, op. cit., p. 63

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 100

*mesures* – du « mystère » de la résistance juive, qui résidait, disait-il, dans l'amour du peuple juif pour les livres, pour l'éducation : « un Juif isolé, jeté au milieu d'une population étrangère », n'était pas pour l'écrivain moldave une seule et simple feuille arrachée à un arbre et « destinée à se faner et à disparaître » ; en fait, « l'arbre tout entier, tout le judaïsme, portant en lui la racine intacte : l'étude<sup>106</sup> » meurt chaque fois en tout Juif égaré.

Les personnages du roman de Sebastian débattent sur le sionisme, sur l'assimilationisme, dont le yiddish est le point de résistance. Cette langue « chaude » et « passionnée » a survécu et s'est développée, d'après le vieux marchand de livres juifs Abraham Sulitzer, grâce à un folklore de ghetto dans lequel s'unissent « le réalisme du ghetto, citadin, nerveux, pressé » et « le mysticisme de la synagogue ». Elle a aidé le peuple juif à survivre et à dépasser l'agonie exilique, raison pour laquelle l'amour du Juif pour son vieux yiddish est au-delà des mots :

Un peuple mort en tant que peuple portait avec lui une langue qu'il aimait tellement qu'il la mit près de son cœur, de sorte que, morte pour tout le monde, celle-ci soit vivante pour lui ; dans les longues ténèbres de l'exil, elle lui chantait les psaumes de David, lui racontait comment Dieu a créé le monde, lui disait l'histoire de la vie de ses ancêtres, lui tonnait les reproches des prophètes et le consolait avec la promesse de la rédemption.<sup>107</sup>

La conscience de son identité va de pair, dans le roman, avec la conscience du « péché d'être juif ». Le jeune intellectuel vit le regard d'autrui comme une blessure, comme une urgence de l'aveu, plutôt de l'autodénonciation : « je suis Juif ! »

---

<sup>106</sup> Ronetti-Roman : *Manasse et autres écrits*, op. cit., p. 79

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 75

Je n'ai jamais bavardé avec qui que ce soit sans me demander, inquiet, s'il savait ou non que j'étais juif et si, le sachant, il me le pardonnait ou non.<sup>108</sup>

Le roman de Mihail Sebastian a l'allure d'un *bildungsroman*. Jeune encore, le personnage principal doit faire l'apprentissage de son appartenance spirituelle et ethnique. Parmi ses « épreuves », l'antisémitisme roumain et européen, auquel le Juif roumain (français, allemand, russe, etc.) oppose la conscience d'une double appartenance et d'un double amour. L'identification avec sa communauté, avec le sort de celle-ci, passe, à un moment donné, par l'expérience de la mort. Un simple cri dans la rue – « déjà ancien, presque familier » – aide le jeune homme à cerner son identité et son altérité juive. Le cri « Mort aux youtres ! » déclenche tout un procès de conscience, qui a la force d'une révélation et d'une identification totale avec sa « tribu » : « Ces gens parlent de mort et précisément de la mienne.<sup>109</sup> »

Pourquoi est-il si facile, dans une rue roumaine, de crier « À mort ! » sans que personne daigne tourner la tête ? se demande-t-il. La mort, me semble-t-il, est tout de même une chose assez sérieuse. Un chien écrasé sous les roues d'une auto, cela suffit déjà pour un instant de silence. Si quelqu'un s'installait à un carrefour pour scander, par exemple, « Mort aux hérissons ! », je suppose que les passants montreraient un minimum d'étonnement.<sup>110</sup>

Néanmoins, le cri « ancestral » passe « inaperçu, banal comme la cloche d'un tramway<sup>111</sup> » dans les rues de Bucarest, où, à chaque coin de rue il y a « un apôtre » - « et dans chaque apôtre, un exterminateur de Juifs<sup>112</sup> ». Roman à clef, *Depuis deux mille ans* fait penser à plusieurs personnages de la scène littéraire et politique de la

<sup>108</sup> Mihail Sebastian : *Depuis deux mille ans*, op. cit., p. 182

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 299

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 300

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 310



Roumanie des années trente. Parmi eux, Ghiță Blidaru, qui incarne Nae Ionescu, le maître à penser de la génération de Sebastian :

J'ai du mal à comprendre sa passion pour la politique, écrit Sebastian à propos de son personnage. Il n'a pas d'ambitions personnelles à réaliser, pas de batailles à remporter. Il n'est en aucun cas un combattant. Il est un paresseux génial qui n'ira jamais au-devant de la vie – il attendra qu'elle vienne à lui.<sup>113</sup>

Étrange prémonition ! Six ans plus tard, à la mort de Nae Ionescu, son ancien disciple notera avec amertume dans son *Journal* :

Quel étrange destin il a eu, cet homme extraordinaire, qui meurt sans s'être accompli, sans s'être réalisé, un vaincu et, bien que j'aie du mal à le dire, un raté. Il m'est si cher justement parce qu'il a eu si peu de chance. [...] Nae Ionescu meurt à quarante-neuf ans, pris à légère, en battu.<sup>114</sup>

Teșu Solomonovici parlait de « la passion constante et illogique » de Mihail Sebastian pour Nae Ionescu. Certes, il n'est pas le seul à s'être demandé pourquoi Sebastian a tellement aimé Ionescu, pourquoi, en effet, il n'a jamais cessé, malgré leur antisémitisme plus ou moins déclaré ou manifeste, d'aimer Mircea Eliade, Nae Ionescu, Émile Cioran, Constantin Noica, Camil Peterescu, etc. Sebastian, qui a toujours compris et aimé « la solitude juive » (ou « le goût juif de la solitude »), la « nature du Juif », sa propension à « vivre en lui sans pouvoir briser le cercle de fer qui le sépare du monde », reconnaît avoir, tout comme son personnage d'ailleurs, de la sympathie pour « l'homme esseulé », pour « l'homme vaincu ». Or, ses amis chrétiens avaient, chacun à sa façon, un certain penchant pour la solitude et pour le ratage (et à cause de leur engagement nationaliste, ils allaient être ultérieurement, politiquement parlant, des ratés, des esseulés, des vaincus).

---

<sup>113</sup> Mihail Sebastian : *Depuis deux mille ans*, op. cit., p. 215

<sup>114</sup> Mihail Sebastian : *Journal*, op. cit., p. 246

Parce qu'il « ne sait pas accepter ni se taire », le peuple juif attire la haine d'autrui. Mais l'hostilité médiocre de l'antisémite est tout à fait « supportable » par rapport à l'« hostilité intime » du Juif envers soi-même. L'ironie amère avec laquelle le héros de Sebastian parle de son identité (du point de vue d'un non-Juif) se trouve à la base de cette farce de l'altérité (du point de vue d'un Juif) :

Nous ne sommes pas un peuple facile. Je me sens tellement mal en ma compagnie ; combien il doit se sentir mal en cette compagnie, un étranger. [...] Je voudrais être pendant cinq minutes antisémite. Sentir en moi un ennemi à supprimer.<sup>115</sup>

Pour le vieux Sulitzer, un Ahasvérus moderne qui vend toujours des livres, l'assimilation est un processus de désindividualisation qui oppose ceux qui croient perdre leur identité parce qu'ils visent une autre à ceux qui pensent perdre leur identité parce qu'un autre groupe ethnique essaie de l'embrasser. Le ghetto reste le dernier refuge et, peut-être, la vraie ou la seule patrie du Juif, car

... il y a encore, heureusement, des antisémites [...] Et [...], Dieu merci, il y a des pogromes de temps en temps [...]. Après cent ans d'assimilation, une seule journée de pogrome vous rejettera dix fois plus loin en arrière. Et alors, le ghetto, le pauvre, sera prêt à vous accueillir de nouveau.<sup>116</sup>

L'ironie subtile de Sulitzer prend des accents sarcastiques chez le jeune héros de Sebastian, qui ajoute une touche absurde au rapport entre les antisémites et les Juifs, en renversant le rapport victime-coupable, et en plaçant l'antisémite sur la position de la victime, tandis que les Juifs sont identifiés comme « les seuls coupables » de l'excès « explicable » de leurs ennemis. Du même souffle, le jeune étudiant persifle l'aspect religieux, politique ou économique de l'antisémitisme, qu'il accable de l'« essence métaphysique » de la souffrance juive. Personne n'est coupable

<sup>115</sup> Mihail Sebastian : *Depuis deux mille ans*, op. cit., p. 42

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 124

de ce qui se passe depuis 2000 ans dans le monde – sauf les Juifs : « être détesté », c'est l'« obligation métaphysique du Juif », « sa fonction dans le monde », « sa malédiction, son destin<sup>117</sup> ». Malheureusement, l'amère ironie de Sebastian trouva parmi les critiques « littéraires » de l'époque (son maître y compris ou tout d'abord) l'écho d'une sentence, d'une condamnation à la souffrance éternelle... avec l'accord de l'écrivain-même. « Judas doit souffrir » tranchera sec Nae Ionescu et, avec lui, tout son entourage – littéraire ou politique – antisémite.

Dans le même registre peut être encadré tout un vocabulaire interdit – confisqué par ceux qui ont « le droit » de prononcer des mots comme *pays, patrie, nation, héros* – ou bien le droit d'aimer ces mots et les réalités qu'ils désignent. Le droit à l'identité roumaine, au nom de laquelle un Juif puisse dire : « nous autres Roumains » sans être humilié par la question : « Un Roumain, toi ? », n'est, pour la pensée antisémite, que l'apanage des Roumains « de souche ». Par conséquent, parler de sa « patrie roumaine » ne va – ni pour Sebastian, ni pour son personnage – « sans un brusque sentiment de pudeur », sans le sentiment d'un viol identitaire, car il leur est impossible de « conquérir de force » un droit que ni « la patience du temps », ni leur « bonne foi, ignorée », ni leur sincérité, « mise en doute » n'ont pas réussi à leur gagner. L'écrivain unit sa voix avec celle de son personnage afin de revendiquer « sa » patrie, que personne au monde n'a le droit de lui refuser : le Danube et la plaine du Bărăgan, là où Mihail Sebastian est né, là où son âme a découvert la beauté du paysage, de l'espace, de l'horizon :

Je ne cesserai bien sûr jamais d'être juif. Ce n'est pas une fonction dont on puisse démissionner. On l'est ou on ne l'est pas. Je n'en suis ni fier ni gêné. C'est un fait. Essayer de

---

<sup>117</sup> Mihail Sebastian : *Depuis deux mille ans*, op. cit., p. 312

l'oublier serait inutile. Essayer de me le contester, pas moins. Mais, en même temps, je ne cesserai jamais d'être un homme du Danube. Ce qui est également un fait. Qu'on l'admette ou non, qu'on le veuille ou non, peu importe. [...] (J'imagine un meeting des saules du marais de Brăila, au cours duquel ils réclameraient leur droit à être des saules). Je sais ce que je suis, et les difficultés, si elles existent, sont dues uniquement à ce que je suis et non à ce qui est écrit dans les registres de l'État. L'État est libre de me décréter paquebot, ours blanc ou appareil photo, je n'en cesserai pas moins d'être juif, roumain et danubien.<sup>118</sup>

Naître Juif en Roumanie : ce drame ne semble pas avoir d'issue, mais seulement des « causes » obsolètes, que la législation roumaine antisémite rend absurdes. Or, auteur et personnage visent, au-delà des droits civiques, l'harmonie des valeurs juïques et des valeurs roumaines dont leur vie « est faite » :

Je voudrais connaître, par exemple, proteste courageusement le jeune héros de Sebastian, la législation antisémite qui pourrait abolir en moi ce fait irrévocable : je suis né au bord du Danube, dans une contrée que j'aime.<sup>119</sup>

### II.3.2.2. Une préface problématique

Jamais dans l'histoire de la littérature roumaine une préface n'a eu l'impact et l'écho que la préface de Nae Ionescu au roman de Mihail Sebastian a eus en 1934. Plus que le roman en soi, en général mal compris et mal interprété, ce fut la préface du Professeur qui décida pratiquement du destin du livre et de celui de son auteur. Dans ses *Mémoires*, Mircea Eliade évoque l'épisode, et précise qu'en dépit des « récentes prises de position politiques » de Nae Ionescu, Sebastian l'admirait trop pour s'en laisser affecter, et que, « quels que soient le choc ou le trouble qu'il eût pu

<sup>118</sup> Mihail Sebastian : *Depuis deux mille ans*, op. cit., p. 329

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 330

en ressentir<sup>120</sup> », il lui demanda de préfacer son roman. Peu avant la parution du livre, note Eliade, Sebastian vint le voir, « pâle et le visage défait » : « Nae Ionescu m'a remis le texte de sa préface, me dit-il. C'est une tragédie, une véritable condamnation à mort... » Eliade lit « avec une certaine émotion, mais aussi avec un serrement de cœur » le manuscrit du professeur, où celui-ci argumentait la longue souffrance juive par un simple « il doit en être ainsi », puisque les Juifs avaient refusé de voir en Jésus le Messie, ce qui voulait dire que la Rédemption leur était interdite, refusée.

« *Extra ecclesiam nulla salus* » résume Eliade, en reprenant l'infortunée formule augustinienne. Tout comme son ami, il a du mal à retrouver, dans le texte qu'il a devant ses yeux, la pensée de son maître, ses préoccupations d'ordre spirituel :

Pour un homme qui avait écrit que « les Juifs sont des retardataires sur la voie de la Rédemption », qui avait étudié la *Kabbale* et la mystique juive et qui avait déclaré, en 1927-1928, alors que j'étais étudiant, qu'il était souvent tenté d'abandonner le journalisme et la politique pour se consacrer aux études hébraïques, une telle préface constituait un net retrait sur des positions considérablement plus rigides. Sebastian et moi-même étions tous les deux parfaitement conscients de l'origine et des raisons de ce recul. Nae Ionescu, étant donné son opposition à la politique royale, savait pertinemment qu'il ne serait lu désormais que par un certain public d'extrême droite, et il tenait à ce qu'on sache comment se posait à ses yeux le problème juif, du seul point de vue religieux, et à l'exclusion de toute autre considération politique ou sociale. Mihail Sebastian ne déniait absolument pas à Nae Ionescu le droit d'avoir telle ou telle opinion. Ce qui le consternait, c'était de le voir choisir cette occasion, à savoir la préface de ce premier roman, pour exposer les conclusions auxquelles il était récemment parvenu.<sup>121</sup>

Avant la critique, c'est Nae Ionescu qui met le premier le signe d'égalité entre l'identité juive de l'écrivain (Josef Hetcher) et son identité littéraire « roumanisée »

<sup>120</sup> Mircea Eliade : *Mémoire I*, op. cit., pp. 393-394

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 396

(Mihail Sebastian), et, évidemment, entre l'auteur et son personnage. Iosef Hetcher est donc « l'alter ego » de Mihail Sebastian, qui décide de « débattre du problème du judaïsme ». À son tour, Ionescu assumera volontiers le nom et l'attitude de son « alter ego » littéraire, et au-delà d'un subtil et en même temps mesquin *quiproquo*, il provoquera son disciple:

Soutenant donc, comme Joseph Hetcher, que Judas agonisera jusqu'à la fin du monde, je crois pouvoir prouver qu'il ne peut en aller autrement. Puisque Joseph Hetcher ne le fait pas, Mihail Sebastian doit permettre à Ghiță Blidaru de dire ici ce qu'il n'a pas dit à Joseph Hetcher.

Tout en reconnaissant l'effort énorme et réel de l'homme et de l'écrivain - « Iosef Hetcher vit de façon lucide, c'est-à-dire dédoublée, le drame du judaïsme » -, Ionescu énonce « les raisons » pour lesquelles « *Judas doit agoniser, souffrir jusqu'à la fin du monde* » : tout d'abord, parce qu'il n'y a pas de solution générale pour l'antisémitisme - « le drame du judaïsme n'est pas *un problème* politique [...], mais purement et simplement *un fait*<sup>122</sup> », énonce le professeur de logique -, et ensuite parce que « le drame judaïque » est « un phénomène » et que « les causes du conflit sont *dans* le Juif ». Il n'y a pas, dans l'assertion de Ionescu, de « pourquoi », mais seulement de « parce que » : si « Judas se tourmente », c'est « parce qu'il est... Judas.<sup>123</sup> »

En pleine période « orthodoxiste », Ionescu ne justifie l'appartenance ethnique que par l'appartenance historique à une nation : il ne suffit pas de naître en Roumanie pour être Roumain, en France pour être Français, en Allemagne pour être Allemand, dit-il ; il faut « être porteur de l'histoire respective », être « le fruit d'une histoire ».

<sup>122</sup> Nae Ionescu : *Prefață (Préface)*, in Mihail Sebastian, *De două mii de ani. Cum am devenit huligan (Depuis deux mille ans. Comment je suis devenu hooligan)*, București, Humanitas, 1990, p. 8 (n.t.)

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 9

Un pareil point de vue disqualifie « les soi-disant Roumains catholiques », tout comme les autres communautés ethniques, dont celle juive, et les dépouille d'une roumanité imméritée, car injustifié du point de vue historique (religieux en effet).

« *Iehuda patet* » : le Juif « doit » souffrir, et sa souffrance lui est intrinsèque. C'est en lui qu'elle a ses origines : si « Judas se tourmente », c'est parce qu'il est « malade », « substantiellement malade », et que sa maladie « déchire l'harmonie de la création divine ». L'antisémitisme, les persécutions, ce n'est pas « la qualité de Juif » qui les détermine, mais ce que cette « qualité » présuppose : puisque les Juifs sont « le peuple élu », ils ont l'obligation de « sacrer leur vie », « de la conserver pure de tout contact avec ceux d'une autre confession ». Cela leur donnerait la conscience de « la supériorité de leur foi », de « leur supériorité en tant que peuple », et les conduirait à vivre, avec un énorme orgueil, un processus « de différenciation, de singularisation, d'isolement ». Et cela attire, selon Ionescu, la haine antisémite :

Lorsque quelqu'un veut se tenir loin de vous, parce qu'il vous méprise, parce qu'il vous considère son inférieur et indigne d'être en contact avec lui, votre réaction est normale : vous commencez à le considérer un ennemi ; ou, en tout cas, d'une autre nature que la vôtre.<sup>124</sup>

Pour les chrétiens, poursuit Ionescu, le Messie est venu ; les Juifs l'attendent encore, mais en l'attendant, ils doivent vivre selon leurs lois, parmi les peuples chrétiens. Cela veut dire que la mission des Juifs est de « saboter les fondements et les valeurs chrétiens ». Une cohabitation judéo-chrétienne est impossible : Ionescu situe les « deux corps étrangers l'un à l'autre » dans une position d'exclusion réciproque et obligatoire. La vision a des accents apocalyptiques, sans conteste : sans pouvoir « fusionner dans une synthèse », les deux « corps » ne peuvent pas s'offrir

<sup>124</sup> Nae Ionescu : *Préface*, op. cit., p. 18

« la paix » l'un à l'autre ; en effet, celle-ci « est impossible sans... la disparition de l'un d'eux<sup>125</sup> ».

Pourquoi donc souffre Judas ? se demande sereinement Ionescu. Premièrement, parce qu'il vit au milieu des autres peuples « qu'il ne peut pas ne pas haïr, même s'il voulait faire autrement » ; deuxièmement, parce que, « à partir du moment où il a refusé de reconnaître le Christ-Messie, en poursuivant – à tort ou à raison – sa qualité de peuple élu, il a, envers lui-même, le devoir d'accomplir sa fonction de dissolvant des valeurs chrétiennes », et troisièmement, « parce qu'il a enfanté le Christ, L'a vu et n'a pas cru », ce qui n'aurait pas été si grave si « d'autres – nous » n'avaient pas cru en Lui. Les Juifs souffrent donc à cause de leurs propres erreurs, raison pour laquelle Ionescu les exécute sans aucun d'état d'âme : « Judas souffre – parce qu'il est Judas.<sup>126</sup> » Conscient de l'impact de sa préface sur la mentalité roumaine de l'époque, déjà empoisonnée par les propos aberrants d'A.C. Cuza, à l'ombre duquel s'était formé le jeune Corneliu Zelea-Codreanu, le Professeur clôt son texte avec une « condamnation ».

La stigmatisation se cachait déjà dans cette question : « Es-tu, Iosef Hetcher, *un homme* du Danube de Brăila ? » et dans sa réponse impitoyable (et imprudente) : « Non. Tu es *un Juif* du Danube de Brăila.<sup>127</sup> » Cette bizarre (pour l'esprit de Nae Ionescu !) dialectique n'a que des fondements religieux : être Juif, c'est être malade, c'est souffrir dans sa chair et dans son âme, sans aucun espoir de rédemption. L'espoir chrétien est la grâce du Christ. Les Juifs vivent dans l'espoir, dans l'attente de Messie, mais, ajoute cyniquement Ionescu, « je sais que ce Messie-là ne viendra pas », car

<sup>125</sup> Nae Ionescu : *Préface*, op. cit., p. 22

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 12



Le Messie est venu, Iosef Hetcher – et tu ne l'as pas connu. Veiller : c'est tout ce que tu devais faire en échange de toute la bonté que Dieu a eue pour toi. Et tu n'as pas veillé. Ou tu n'as pas vu – parce que l'orgueil a mis des écailles sur tes yeux. Iosef Hetcher, ne sens-tu pas le froid et les ténèbres t'entourer ?<sup>128</sup>

Le fait que le Professeur utilise le nom réel de l'auteur du roman qu'il s'était engagé à préfacer laisse croire qu'il s'agit en effet d'une double condamnation : celle de Iosef Hetcher / Mihail Sebastian, à cause de son peuple qui a « vu » le Messie, mais l'a tué (ce qui nous renvoie aux temps bibliques), et celle du peuple juif, à cause de Iosef Hetcher, qui refuse la rédemption, la veille, et par cela, le Messie (ce qui nous ramène à l'époque où le livre et la préface paraissent). Ce double rapport – identitaire et temporel – est extrêmement abusif et à dessein antisémite ; malheureusement, ses fruits ne se laissèrent pas trop attendre. D'ailleurs, la source du mal était déjà là : en octobre 1930, Nae Ionescu opposait, ethniquement et spirituellement parlant, le concept de « bon Roumain » à l'idée de « Roumain » purement et simplement. Si Bercu Solomon, Juif du petit bourg de Pașcani, par exemple, travaille dur chaque jour, paye ses impôts, observe les lois du pays, a fait la guerre et « a accompli son devoir fermement convaincu qu'il devait le faire », cela fait de lui, aux yeux de Nae Ionescu, un « bon Roumain ». Mais « le pauvre » Bercu Solomon du petit bourg de Pașcani n'est pas pour autant Roumain ; « bon Roumain » signifie, dans son cas, « bon citoyen de l'État roumain ». Car, poursuit Ionescu, « *vouloir être Roumain ne signifie pas être Roumain. Être Roumain, c'est un état naturel, une formule*

---

<sup>128</sup> Nae Ionescu : *Préface*, op. cit., p. 25

d'équilibre de l'existence [...]»<sup>129</sup> ». Le lendemain, le Professeur reprend et développe ses idées dans un article consacré à l'orthodoxie et au catholicisme. « Être Roumain, Turc ou Anglais, y écrit-il, c'est se situer dans un rapport d'appartenance et de participation, et en même temps à une réalité collective, la nation, qui vous dépasse, mais qui constitue la raison suffisante de votre existence en tant que Roumain, Turc ou Anglais.<sup>130</sup> » Pourquoi la foi est-elle importante dans la vie d'un peuple ? Parce que, explique Ionescu, la façon d'un peuple de se situer devant Dieu « est partie intégrante de la structure intime de la nation » ; par conséquent, si « naturellement, historiquement », les Roumains sont, « en très grande partie – donc *dans leur normalité* – présente et passée, orthodoxes », être Roumain = « pas “bon Roumain”, mais Roumain purement et simplement », insiste Ionescu – signifie être, le plus logiquement possible, orthodoxe : « de la même façon que, par exemple, l'animal “cheval” est également “quadrupède”<sup>131</sup> ». Le 5 novembre 1930, Nae Ionescu clôt le débat sur l'orthodoxie et le catholicisme en constatant « l'incompatibilité foncière qui existe entre catholicisme et roumanité<sup>132</sup> » : le catholicisme et l'orthodoxie ne s'opposent pas seulement comme deux univers dogmatiques et culturels différents, mais surtout comme « *deux valorisations fondamentalement différentes de l'existence en général* ». D'où la célèbre condition nécessaire et suffisante en raison de laquelle le logicien décrète la règle d'or de la roumanité : « Nous sommes orthodoxes parce

---

<sup>129</sup> Nae Ionescu : « Être “bon Roumain” », *Cuvântul*, 30 octobre 1930, in *Roza vânturilor (1926-1933)*, (*La Rose des vents*) recueil préparé par Mircea Eliade, București, Editura “Cultura Națională”, p. 195 (n.l.)

<sup>130</sup> Nae Ionescu : « Noi și catolicismul » (« Nous et le catholicisme »), *Cuvântul*, 31 octobre 1930, in *La Rose des vents*, op. cit., p. 199

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 201

<sup>132</sup> Nae Ionescu : « Sorții de isbândă a noiei ofensive catolice » (« Les chances de victoire de la nouvelle offensive catholique »), *Cuvântul*, 5 novembre 1930, in *La Rose des vents*, op. cit., p. 203

que nous sommes Roumains, et nous sommes Roumains parce que nous sommes orthodoxes.<sup>133</sup> »

Quatre ans plus tard, toujours fidèle à ses vues, Ionescu situera le débat que le roman de Mihail Sebastian propose à son époque, dans la même perspective fatalement religieuse : ni Iosif Hechter, ni Mihail Sebastian ne sont et ne peuvent pas être Roumains. Leur judéité (tout comme la foi catholique de l'intellectuel transylvain Samuel Micu Klein – que Nae Ionescu mentionne, d'ailleurs, dans son article) n'entre pas dans la logique de la roumanité.

L'une des situations que Gérard Genette décrit dans ses *Seuils*, lorsqu'il traite de la fonction de la préface ou de l'« instance préfacielle », correspond parfaitement au contexte dans lequel se place la préface de Nae Ionescu au roman *Depuis deux mille ans* de Mihail Sebastian :

... il arrive aussi – écrit Genette – que le préfacier, fort de la position dominante que lui confère généralement sa notoriété, et toujours le fait de répondre à une demande, et donc certain de pouvoir à peu près « tout se permettre », profite des circonstances pour déborder quelque peu l'objet prétendu de son discours au profit d'une cause plus vaste, ou éventuellement toute différente. L'œuvre préfacée devient alors simple prétexte à un manifeste, à une confidence, à un règlement de compte, à une divagation.<sup>134</sup>

Si les exemples cités par Genette (Mallarmé, écrivant sur le *Traité du verbe* de René Ghill ; Proust, « gratifiant » *Tendres Stocks* de Morand ; Valéry, « transcendant » *Léonard de Vinci ou l'Œuvre d'art* de Leo Ferrero ; Sartre, « écrasant » *Les Damnés de la terre* de Fanon, etc.) représentent, chacun à sa façon, un écart par rapport à la

<sup>133</sup> Nae Ionescu : « Les chances de victoire de la nouvelle offensive catholique », art. cit., p. 205

<sup>134</sup> Gérard Genette : *Seuils*. Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 274

norme, la préface de Nae Ionescu est, dans le même contexte, l'exemple le plus radical, le plus idéologique et en même temps le plus cynique qu'on puisse y ajouter.

Une pareille préface ne pouvait pas, par conséquent, passer inaperçue. D'aucuns voient en elle une excellente « explication » du livre et du drame qu'il contient, d'autres ont des réserves qu'en dépit du statut privilégié, donc intimidant, de Nae Ionescu, ils osent partager avec le lectorat roumain. Parmi eux, Mircea Eliade, qui dans un article publié en juillet 1934 dans le journal *Vremea*, critique – avec une certaine timidité, bien évidemment – quelques-unes des idées phares de la préface du Professeur.

Dans le livre « vif, viscéral » de Sebastian, Mircea Eliade voit « la confession de ses douleurs judaïques », « le drame et le journal de sa *perplexité* d'homme vivant devant l'éternité et la stupidité de cette douleur ». La réaction du milieu journalistique, du lectorat, des « engagés » politiques prouvait, aux yeux d'Eliade « la médiocrité » de l'opinion publique roumaine et juive, « la peur de poser clairement un problème, de juger, de penser, de corriger » :

Mihail Sebastian entre dans une chambre fermée, ouvre grand les fenêtres et dit : « Ne sentez-vous pas que ça pue ? Qu'il y a quelque chose d'altéré, quelque chose qu'on cache soigneusement, quelque chose qui n'a pas de remède ? » Et tout le monde est offensé par les mots « ça pue ». Mais comment pouvez-vous dire cela ? Comment peut-on dire qu'entre Juifs et chrétiens il y a des dissensions, des irréductibilités, des ennuis ? Ne sommes-nous pas tous des « hommes » ? S'il y a de l'antisémitisme, c'est à cause des hooligans. Il suffit d'être des gens affables pour que toute ombre d'antisémitisme disparaisse.<sup>135</sup>

<sup>135</sup> Mircea Eliade : « Iudaism și antisemitism – preliminarii la o discuție » (« Judaïsme et antisémitisme – préliminaires à une discussion »), *Vremea*, juillet 1934 (n.t.)

La préface de Nae Ionescu se situe, poursuit Eliade, au plan de la philosophie de l'histoire et « paraît dans un moment historique pénible, dans une conjoncture politique où le poids du mot de monsieur Nae Ionescu peut peser plus que les Juifs ne peuvent endurer ». Dans la deuxième partie de sa préface, le Professeur introduit des éléments de sotériologie tels la Rédemption, le Pêché, le Messie, et « essaie d'expliquer *l'histoire* par des éléments suprahistoriques », d'expliquer l'histoire d'Israël particulièrement par « le péché de Judas », par la contestation du Messie. Or, la mission d'Israël était d'enfanter le Messie, non de le contester. Eliade reproche au Professeur « la translation injustifiée du plan de la *philosophie de l'histoire* dans celui de la *théologie* chrétienne » : « il est étonnant que monsieur le professeur Nae Ionescu, si lucide dans la dialectique, n'ait pas suffisamment insisté sur ce point essentiel », précise Eliade – qui semble avoir écrit cet article pour régler deux questions : signaler qu'il n'était pas d'accord (par-ci par-là) avec son Professeur, et qu'il n'était pas d'accord avec ceux qui trouvaient cette préface (et Nae Ionescu implicitement) antisémite : « Sur le plan de la philosophie de l'histoire, monsieur Nae Ionescu *aurait pu* être antisémite, explique Eliade. [...] Mais sur le plan de la théologie chrétienne, monsieur Nae Ionescu ne peut pas l'être, même s'il le voulait. » Parce que, ajoute Eliade, du point de vue de la théologie chrétienne, l'antisémitisme suppose que la rédemption est interdite aux Juifs, que leur damnation est « une certitude ». Or, monsieur Nae Ionescu avait cette « certitude ».

Dans une longue lettre qu'il envoie à Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu avoue à son ami que la préface de Nae Ionescu lui semble « assez antithétique par rapport au livre de Mihail Sebastian ». Bien qu'il « apprécie beaucoup » le livre de

Sebastian – dans lequel il voit « le témoignage de foi d'un Juif assimilé », « la confession d'un homme qui essaie de redécouvrir les Juifs<sup>136</sup> », « un livre qui cherche la lucidité, des évidences », « un livre cartésien » – Vulcănescu ne trouve pas que « l'effort » de l'écrivain de « faire abstraction d'une partie de soi-même » soit une solution « viable ». Quant à son judaïsme, Sebastian n'a que deux variantes : « en faire abstraction » ou « le réconcilier avec le roumanisme par le biais de son *brăilenisme*<sup>137</sup> ». Vulcănescu trouve, par conséquent, que Nae Ionescu est plus proche, avec sa préface, de la question du judaïsme que le livre de Sebastian. Dire : « Israël souffre parce qu'il est Israel » va de pair avec : « On n'est pas Roumain parce qu'on veut l'être, mais parce qu'on ne peut pas faire autrement », ce qui prouve qu'on ne peut être que ce qu'on est.

Le drame de Sebastian part du fait qu'il « ne se reconnaît pas en tant que tel » et qu'il « n'accepte pas ce destin comme quelque chose accolée à son être, mais comme quelque chose d'accidentel et d'évitable », tandis que le livre cache la conviction que, « si la souffrance d'Israël est inévitable, lui, Sebastian, peut éviter du moins *la contradiction* de sa situation simultanée d'israélite et de roumain<sup>138</sup> ». Le sage, le raffiné Vulcănescu serait-il en train d'insinuer que la roumanité ne représente pour Sebastian qu'un refuge, qu'un faux abri ? Pour lui, tout comme pour Nae Ionescu ou Cioran, la souffrance est la marque du destin d'Israël, mais sa théorie le rapproche plutôt de son plus jeune collègue que du maître :

---

<sup>136</sup> Mircea Vulcănescu : « Creștinism, creștinătate, iudaism și evrei » (« Christianisme, chrétienté, judaïsme et Juifs »), in *De la Nae Ionescu la « Criterion » (De Nae Ionescu à « Criterion »)*. București, Humanitas, 2003, p. 131 (n.t.)

<sup>137</sup> ce mot est dérivé du nom de la ville natale de Mihail Sebastian : Brăila

<sup>138</sup> Mircea Vulcănescu : « Christianisme, chrétienté, judaïsme et Juifs », art. cit., p. 134

je crois, aussi bien que Nae – ce qui me sépare de l'antisémitisme politique, militant – que le problème d'Israël n'est pas – en principe – un problème politique. [...] Au contraire, c'est un problème d'ordre métaphysique. Mais à ce point, je m'éloigne de Nae, qui, bien qu'il nomme ce problème métaphysique, il le situe en réalité dans l'histoire ou dans la philosophie de la culture – puisqu'il explique les souffrances temporaires d'Israël par rapport à un fait (essentiel, c'est vrai, mais non moins un fait), ce qui est, incontestablement, plutôt de l'histoire que de la métaphysique. Seule la façon de déterminer phénoménologiquement l'idée d'Israël est métaphysique chez Nae Ionescu.<sup>139</sup>

Vulcănescu ne croit pas que « l'attitude d'Israël devant la mission de l'élection » explique « la position d'Israël ». Cette « attitude » a une « racine transhistorique » qui engage le cours de toute l'histoire humaine et marque « le point de jonction entre Dieu et monde ». Les Juifs ne font que contester ce « point de jonction », ce qui fait que leur contestation soit « nécessaire », dans la mesure où celle-ci « rend efficace cette jonction – dans l'œuvre de rédemption – par la crucifixion du Fils de Dieu, efficace *en fait*, et contre l'intention des Juifs<sup>140</sup> ».

Dans son article, lui reproche son ami, Eliade avait perdu de vue la différence majeure entre « affirmer que les Juifs sont maudits à souffrir dans ce monde » et « affirmer que les Juifs ne seront pas sauvés au-delà de ce monde ». Nae Ionescu ne traite que la première assertion, puisqu'il croit sincèrement que les Juifs doivent souffrir dans ce monde en tant que Juifs – c'est leur « mission » – dans le sens qu'il leur est impossible de ne pas attirer « la réaction » des groupes menacés par la « mission » juive :

Par conséquent, « le froid et les ténèbres » qui attendent Iosif Hetcher ne dépassent pas, j'imagine, dans la pensée de Nae Ionescu, *l'isolement* et *la stérilité* dont l'auteur du livre se

<sup>139</sup> Mircea Vulcănescu : « Christianisme, chrétienté, judaïsme et Juifs », art. cit., p. 138

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 139

plaint et dont il pense pouvoir échapper, et pas *la damnation éternelle d'Israël* dont tu parles.<sup>141</sup>

Les deux amis n'arrivent à tomber d'accord ni sur la question : « Qu'est-ce que le judaïsme ? » Et pourtant, Eliade, qui croyait que « se maintenir en Avraam » est l'essence du judaïsme, avait raison, tandis que pour Vulcănescu cela signifie se maintenir en erreur :

Conserver *l'ancienne loi* avant l'arrivée du Christ, c'est *attendre le Messie* ! Conserver l'ancienne loi après l'arrivée du Christ, c'est continuer à attendre le Messie, après l'arrivée du Messie, c'est-à-dire contester le Christ.<sup>142</sup>

D'ici, une série de paradoxes censés nuancer le débat des deux amis, mais loin de l'éclaircir de façon définitive. Dans cette perspective, précise Vulcănescu, le judaïsme « ne connaît pas la rédemption, mais attend une rédemption qui viendra d'où elle est déjà venue<sup>143</sup> ». Ensuite, « si Judas se sacrifie par amour pour Jésus, en assumant le rôle de déclencheur de la rédemption, s'il connaît le mystère du Père, pourquoi désespère-t-il – après avoir vendu Jésus ?<sup>144</sup> » Finalement, même si « la contestation des Juifs était nécessaire pour l'accomplissement du sacrifice de Dieu », ils restent coupables d'avoir crucifié le Christ, sans pour autant perdre le prestige de « l'aspect métaphysique » et de « l'aspect historique » de leur destin. Grâce à eux, Dieu punit de temps en temps « historiquement » les peuples qui se sont éloignés de lui afin les déterminer à l'écouter :

Israël n'est pas la cause de la corruption des peuples, mais la punition de leur corruption. [...] La contestation des Juifs [...]

<sup>141</sup> Mircea Vulcănescu : « Christianisme, chrétienté, judaïsme et Juifs », art. cit., p. 141

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 142

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 143

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 153



devient une façon de différer le temps accordé à notre rédemption.<sup>145</sup>

Essayons de voir les choses du point de vue juif. Félix Aderca, qui continuait, même à Paris, à écrire en roumain, qui s'est toujours considéré « un écrivain roumain d'origine juive », avouait en 1916 au Rabin Hasmonai qu'il n'était pas Juif, mais homme<sup>146</sup>. Beaucoup plus tard, en 1945, l'écrivain expliquera à son fils que renoncer à sa roumanité ou à sa judéité serait pour lui « non une délivrance, mais une mutilation ». Dans la série *Des gens exceptionnels* – qui a paru tout d'abord en 1919 dans le journal « L'Idée européenne », ensuite en volume, la même année où paraissait le roman de Mihail Sebastian et où Eliade et Vulcănescu avaient ce duel spirituel – on retrouve ce splendide portrait de Jésus Christ :

Seulement en regardant Jésus du point de vue humain, écrit Aderca, nous pouvons nous rendre compte de son exceptionnelle, de sa tragique beauté. [...] Car Jésus, en ce qu'il a eu de plus personnel, vit encore. Son âme n'a pas aspiré à la chasse des cohortes de Jérusalem, ni à l'effondrement de l'empire romain, ni même à l'élévation du peuple d'Israël au-dessus de tous les peuples de la terre. Il a été animé par *un espoir d'amour* dans un empire divin, amour qu'il voulait justifier par un renouveau intérieur [...].<sup>147</sup>

Le messianisme christique « *est valable aujourd'hui encore* », même s'il est sapé par la cohorte d'églises et de cultes qui cherchent « la vérité ». « La grande prophétie d'amour du sage qui traversait les chemins de Galilée ne s'est pas encore réalisée » observe Aderca. C'est quelque chose que le monde chrétien a du mal à comprendre et à reconnaître : la prophétie de Jésus reste inaccomplie puisque l'humanité est

<sup>145</sup> Mircea Vulcănescu : « Christianisme, chrétienté, judaïsme et Juifs », art. cit., p. 154

<sup>146</sup> « Cher fils ! Tu es Juif ! C'est moi qui te le dis. Mais tu es un Juif tourmenté, égaré... », lui répondit le rabin.

<sup>147</sup> Felix Aderca : « Isus sau eterna speranță » (« Jésus ou l'éternel espoir ») in *Oameni exceptionali. Jurnal intim (Des gens exceptionnels. Journal intime)*. Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1995, p. 112 (n.t.)

incapable de poursuivre Son idéal – ce qui prouve « la hauteur », le « côté exceptionnel » de l'âme de Jésus, et tout d'abord le symbole qu'Il représente : l'espoir.

### **II.3.2.3. *Comment Mihail Sebastian est devenu hooligan***

Le lendemain de sa parution, le roman de Mihail Sebastian est jugé, tout comme son auteur, d'« antisémite », de « raciste », de « renégat », de « réactionnaire », de « bolchevique ». Les principaux journaux du temps – *Facla*, *Adam*, *Încotro*, *Adevărul literar*, *Porunca vremii*, *Apărarea Națională*, *Șantier* – se livrent à des « commentaires » qui laissent Sebastian perplexe.

*Comment je suis devenu hooligan* est donc une sorte de « dossier de presse », auquel l'écrivain ajoute ses commentaires, ses propres questions, doutes ou réflexions. Ce n'est pas une autodéfense, mais l'histoire d'un malentendu des plus tragiques dans l'histoire de la littérature roumaine, un épitexte ou un autocommentaire, ainsi que les théories littéraires modernes appellent ce genre de textes. *The Philosophy of Composition* d'Edgar Allan Poe, *Comment j'ai écrit certains de mes livres* de Raymond Roussel, *Je n'ai jamais appris à écrire ou les Incipit* de Louis Aragon, *La Genèse de Doctor Faustus* de Thomas Mann, *Le Vent Paraquet* de Michel Tournier, *L'Apostille au Nom de la Rose* d'Umberto Eco, etc. en sont quelques exemples. Le succès énorme de l'un de leurs livres détermine certains auteurs à faire un autocommentaire ; d'autres ne veulent que raconter les circonstances dans lesquelles ils ont écrit un ou plusieurs de leurs livres. Dans le cas de Sebastian, ce fut le scandale créé par son roman et par la préface de Nae Ionescu qui déterminait l'écrivain à « s'autocommenter ». Pour ceux qui avaient encore des

doutes, Sebastian annote que son roman « n'est pas un livre autobiographique que – tout au plus – par ses sens, mais en aucun cas par les faits et les moments épiques<sup>148</sup> ». Évidemment, les chroniqueurs ont lu, chacun à façon, le livre de Sebastian, et afin de convaincre leurs lecteurs des propos « racistes », « antisémites » ou « assimilationnistes » de l'auteur, ils ont cité toutes sortes de passages qui servaient à leurs intérêts. Le livre est massacré, les citations insérées dans chaque chronique sont, « *sans exception* », falsifiées – quelques-unes, dit Sebastian, « directement dans leur contenu matériel, d'autres, dans leur sens et leur esprit ». Le procédé, note-t-il avec amertume, est trop vieux pour étonner un Juif. Les livres de ses sages n'avaient-ils pas été eux aussi massacrés afin d'y trouver « des choses monstrueuses » ? Car au cours du temps « l'arme antisémite le plus grave n'a été ni le revolver ni la pierre, mais *la citation*. Le meurtre rituel n'a-t-il pas été prouvé avec des citations ? Messieurs Cuza et Codreanu n'ont-ils pas prouvé avec des citations que le peuple d'Israël se nourrit avec le sang du chrétien ?<sup>149</sup> » Mais sa conscience, sa sensibilité artistique imposent à Sebastian une autre approche de l'acte de commenter, d'interpréter un texte littéraire, de s'en servir, en dernière circonstance :

Citer un texte, c'est une opération de responsabilité intime. Il n'y a pas d'autres sanctions – sauf votre conscience (lorsque celle-ci existe). Quand celle-ci n'existe pas, vous avez toute la liberté, et votre abus est innocent. Vous effacez un mot, vous supprimez une parenthèse, vous vous trompez d'une virgule – et voilà : la malheureuse page qui vous est tombée sous la main dit exactement ce que vous voulez qu'elle dise. Ce jeu n'a pas de limites. N'importe qui peut prouver n'importe quoi en partant de n'importe quel texte. [...] Un livre est quelque chose d'organique, dans lequel chaque détail est éclairé par son

---

<sup>148</sup> Mihail Sebastian : *Depuis deux mille ans. Comment je suis devenu hooligan*, op. cit., p. 319

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 243

contexte, chaque page est conditionnée par tout son contenu, chaque affirmation est précisée par ses nuances.<sup>150</sup>

Pour ce qui est de la préface de Nae Ionescu, l'auteur de *Depuis deux mille ans* avoue l'embarras que celle-ci lui a causé – pas nécessairement du point de vue du contenu, mais du point de vue « technique » : devait-il la publier ou non ? Il l'avait demandée à Nae Ionescu, celui-ci l'avait écrite : « Je n'avais contre cette préface, note Sebastian, qu'une seule façon de me venger, qui était en même temps une obligation : la publier.<sup>151</sup> » La préface n'est pas « âpre », mais « d'une cruauté froide, méthodique et indifférente » ; elle est plutôt « un rapport technique, figé dans des idées générales et des abstractions<sup>152</sup> ». Parmi ces idées, « la vocation pour la douleur » du peuple juif, dont Mihail Sebastian parle, et que Nae Ionescu interprète avec son mémorable « Judas doit souffrir ». Mais, réplique le jeune auteur, « je parlais d'une souffrance métaphysique, non d'une souffrance politique. Je me référais à un drame spirituel, non à un drame public.<sup>153</sup>»

Cette « vocation pour la douleur » est étroitement liée à la condition juive : « Les Juifs sont un peuple tragique. C'est une question de destin, de vocation, de nécessité intime. C'est, surtout, une réalité qui dépasse les explications.<sup>154</sup> » « Cérébral et pathétique », le judaïsme représente « une position tragique devant la vie », tandis que les Juifs, bien qu'« orgueilleux », « sceptiques » et « prophétiques », sont un « peuple de critiques et de visionnaires » : ce sont « les antinomies de l'esprit judaïque ». « Cette tension permanente entre une sensibilité tumultueuse et un sens

<sup>150</sup> Mihail Sebastian : *Depuis deux mille ans. Comment je suis devenu hooligan*, op. cit., p. 243

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 305

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 291

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 247

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 249

critique impitoyable est, note Sebastian, la plaie du judaïsme, son nerf tragique.<sup>155</sup> »  
 « Abstrait et passionné, mystique et sceptique, orgueilleux et humble », l'esprit juif connaît également « le drame de la solitude » : « Le Juif est un homme seul. Son orgueil, sa lucidité, son doute le conduisent vers la solitude.<sup>156</sup> »

Ce n'est pas sur ce drame que Ionescu s'attarde. Les Juifs souffrent, selon lui, parce qu'ils n'ont pas reconnu le Messie. C'est une condamnation qui vient de l'extérieur, et que le Professeur n'arrive plus, malgré ses assidues lectures talmudiques, à reconnaître, voire à démasquer. Tout en restant du côté chrétien, il prétend résoudre l'épineuse question de la souffrance d'Israël, et accuse les Juifs de ne pas croire en ce que les chrétiens croient. Son attitude, tout comme son verdict, est inquisitoriale : puisque le peuple juif ne croit pas en Jésus-Christ, il est maudit, et ne connaîtra jamais la Rédemption. Ni même l'esprit du professeur de logique n'a pas saisi ce paradoxe frappant, autour duquel le monde tourne depuis deux mille ans : on ne peut pas croire en quelque chose ou en quelqu'un parce qu'on en est obligé, mais parce qu'on le veut bien. En poursuivant obstinément leur voie, les Juifs s'attirent la haine d'autrui : « les chrétiens réagissent, frappent et par conséquent les Juifs souffrent ». Cela voudrait dire, riposte Sebastian, que « la souffrance des Juifs commence avec l'arrivée du Christ », qu'elle « n'a pas existé avant cette arrivée ». Fausse hypothèse : les enfants d'Israël ne souffrent pas « seulement lorsqu'ils sont en contact avec les chrétiens<sup>157</sup> ». En effet,

les Juifs ne souffrent pas seulement depuis 1934 ans, mais depuis quelque 5697 ans, les années qu'ils ont comptées depuis la création du monde. Toute leur histoire est une série de

---

<sup>155</sup> Mihail Sebastian : *Depuis deux mille ans. Comment je suis devenu hooligan*, op. cit., p. 251

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 252

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 297

tragédies. Inquiet, tourmenté, traversé par un éternel frisson pathétique, le judaïsme a toujours été, avant ou après Jésus, dans ses moments d'humiliation historique, mais aussi *dans ses moments de splendeur*, un drame.<sup>158</sup>

Comment expliquer l'antisémitisme arabe (vu que les Turcs et les Arabes ne pourraient jamais reprocher aux Juifs le fait de ne pas avoir reconnu le Christ) ? Du point de vue de Nae Ionescu, les Juifs sont « un danger permanent ». Mais le comportement des Saxons n'est pas loin de celui des Juifs, observe Sebastian, et pourtant, personne ne les déteste comme on déteste les Juifs. Les Saxons constituent eux aussi « un groupe fondamentalement différent des masses roumaines » ; ils « vivent en tant que groupe isolé à l'intérieur de la société roumaine, conscients de ces différences et se considérant supérieurs aux populations environnantes » ; leur vie à l'intérieur du groupe prend elle aussi « certaines formes ésotériques, mystérieuses pour ceux de l'extérieur et, en tout cas, impénétrables ». Autrement dit, si les Saxons « constituent véritablement et incontestablement une île à l'intérieur de l'État et de la société roumaine », « pourquoi n'existe-t-il un mouvement antisaxon ?<sup>159</sup> »

#### **II.3.2.4. « Mihail Sebastian – l'antijuif »**

La parution en 1997 du *Journal* de Mihail Sebastian allait provoquer une autre polémique – aussi dure et injuste que celle créée en 1934 lors de la parution du roman *Depuis deux mille ans*. En 1998, Iona Atlas publie dans la revue *Minimum* de Tel-Aviv un article dans lequel il accuse Sebastian d'antisémitisme, de mépris envers son peuple, du fait qu'il cherchait à « s'identifier avec l'aristocratie nationaliste chrétienne », tout en se tenant loin des intellectuels juifs, « qu'il méprise

---

<sup>158</sup> Mihail Sebastian : *Depuis deux mille ans. Comment je suis devenu hooligan*, op. cit., p. 297

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 301

profondément ». Sebastian a beaucoup aimé, en effet, « l'élite intellectuelle roumaine chrétienne de l'époque » – Nae Ionescu, Mircea Eliade, Alexandru Rosetti, le prince et la princesse Bibesco, Eugène Ionesco, Cioran, Noica, Petru Comarnescu, Camil Peterescu, etc. – et s'est senti extrêmement proche des acteurs des théâtres bucarestois (dont ceux du théâtre Alhambra, qui joueront le 1<sup>er</sup> mars 1944 sa pièce *L'Étoile sans nom* – signée, à cause des lois antisémites de l'époque, sous pseudonyme par « un professeur désireux de garder l'anonymat<sup>160</sup> »). Parfois, l'écrivain dîne avec A.L. Zissu, qui lui prête de temps en temps de « petites sommes [...] humiliantes, misérables<sup>161</sup> » qui l'aident à survivre. À un moment donné, il note dans son *Journal* que madame Zissu est « vulgaire, ostentatoire et laide (le type même de la Juive parvenue) »<sup>162</sup> ou qu'A.L. Zissu est « un homme comme il faut, mais non intéressant et sordide », mais nous doutons fort que les Zissu soient laids, vulgaires, anodins, snobs à cause du fait qu'ils sont juifs. Toujours est-il que le même jour où Sebastian passe au temple – c'était la Rosh ha-Shana du 1941 – et qu'il entend la fin du prêche du grand rabbin Alexandre Safran, prêche qu'il trouve « [b]ête, prétentieux, on eût dit d'un essayiste ou d'un journaliste, sans rien de profond, ni de sérieux, ni de passionné<sup>163</sup> », il passe ensuite « un après-midi agréable » avec Tudor Vianu, Șerban Cioculescu, Eugène Ionesco, etc., lors duquel la littérature est le sujet privilégié (« on ne se serait pas cru en septembre 1941 »). Le 1<sup>er</sup> septembre 1944, en revanche, Sebastian assiste à la constitution du Syndicat des écrivains juifs. Parmi ceux-ci, Ury Benador, Ion Călugăru, Emil Dorian, « des figures inconnues, des noms inconnus –

---

<sup>160</sup> Mihail Sebastian : *Journal*, op. cit., p. 513

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 377

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 297

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 367

un mélange de ratage désespéré, de médiocrité qui éclate, de vieilles ambitions, de vieilles misères, toutes ressuscitées avec insolence, avec ostentation ». « Je ne me pardonne pas, conclut Sebastian, la lâcheté de ne pas leur avoir dit ouvertement tout ce qu'ils méritaient... » « L'antijudaïsme » de Mihail Sebastian est « démontrable », semble-t-il, grâce à une série de syllogismes abusivement généralisés, élargis à l'échelle collective : les Zissu sont laids, snobs, anodins / Tel ou tel écrivain est médiocre ou est un raté – mais les Zissu, tout comme tel ou tel écrivain sont Juifs – ce qui veut dire que tous les Juifs sont laids, snobs, anodins, médiocres, etc., ce qui « démontre » la haine ou le mépris de Sebastian pour le monde juif et son absurde identification avec le monde roumano-chrétien. L'ironie du sort a fait que les mêmes moyens « critiques » arbitraires que l'écrivain dénonçait en 1935 servent de nos jours d'appui à quiconque veut démontrer une thèse ou une autre. L'antisémitisme ou l'antijudaïsme de Mihail Sebastian : quelle aubaine ! Mais quelle tristesse de ne pas vouloir voir plutôt le vrai message du *Journal*, qui est le splendide effort, presque surhumain, de l'homme et de l'écrivain Mihail Sebastian de croire, d'espérer jour après jour, de sourire, de rester fidèle à soi-même et à son système de valeurs.



## II.4. *Un peuple de solitaires et un essai « controversé »*

### II.4.1. *Les tribulations de la critique*

À une époque où le style raffiné de l'œuvre de maturité de Cioran n'est pas encore devenu le trait définitoire de sa création artistique, cet essai troublant, d'une beauté stylistique indiscutable, vient percuter la conscience européenne occidentale, à laquelle il s'adresse et contre laquelle il est écrit. Déroutés par la beauté des phrases de Cioran, les critiques ont éprouvé de la confusion devant leur contenu. De façon extrêmement subtile, un consensus critique mutuel a fait des accusations que Cioran dirige contre l'Occident chrétien de simples clichés antisémites dont l'essayiste se sert irresponsablement, quelques années seulement après la guerre et après la Shoah, pour faire passer son vieux et incurable antisémitisme.

« Cioran a une vieille dispute avec les Juifs<sup>164</sup> », estime Teșu Solomonovici, qui rapporte, dans son *Histoire nonconventionnelle des Juifs de Roumanie*, la rencontre entre l'écrivain Alexandru Mirodan – auteur du *Dictionnaire nonconventionnel des écrivains juifs de langue roumaine* – et Cioran, à l'hôpital Broca de Paris, peu avant la mort du philosophe :

Nous le saluons, il nous tend la main, avec un murmure inaudible. Nous lui serrons la main. Ses yeux, deux petites baies bleu liquide, nous observent attentivement, hésitants, comme s'ils étaient chargés d'une certaine inquiétude. [...] J'articule, gêné, quelques phrases conventionnelles ; je lui souhaite un prompt rétablissement. D'une main, le malade me fait signe de me rapprocher. J'avance d'un demi-pas. La main m'invite de me rapprocher encore. Je lui touche presque le visage. Cioran ramasse tous ses efforts, comme un athlète qui se prépare pour la course de 100 mètres, et dit :

<sup>164</sup> Teșu Solomonovici : *Romania Judaica. Une histoire non-conventionnelle des Juifs de Roumanie*, op. cit., vol. II, p. 330

- *Je...*

(J'acquiesce d'un geste encourageant, en signe de compréhension.)

Ensuite il fait une pause. Les petites baies s'agitent.

- *ne...*

Encore une pause. Les petites baies s'efforcent.

- *suis... [pas]*

Encore une pause. Les petites baies s'agitent de nouveau.

- *anti...*

Encore une pause. Les petites baies me fixent.

- *sé...*

Encore une pause. Les petites baies me percent.

- *mite...*

Ensuite, en respirant soulagé, il me regarde attentivement, comme s'il voulait s'assurer que j'avais compris.<sup>165</sup>

Parmi les critiques qui ont écrit sur Cioran très peu l'ont connu personnellement, lui ont parlé, posé des questions, demandé des clarifications sur un sujet ou un autre. Les autres, en s'appuyant seulement sur les textes (et sur quelques faits de la vie de Cioran), ne peuvent trancher sur la question de son antisémitisme que de deux façons : soit en admettant le rôle de la Shoah dans la prise de conscience de celui qui avait connu dans sa jeunesse quelques accès d'antisémitisme, soit en voyant en Cioran un antisémite féroce, que la Shoah a laissé froid, la preuve en étant cet essai sur les Juifs, qu'il ose publier onze ans après la guerre afin de les insulter encore une fois.

Puisque nous n'avons pas connu Cioran, nous nous sommes guidé seulement sur la logique du bon sens. Avant d'analyser l'essai de Cioran, nous nous sommes demandé maintes fois si, en l'écrivant, Cioran a fait à dessein une gaffe « littéraire », s'il a réellement voulu blesser les Juifs ou si, au contraire, il n'a voulu que leur rendre hommage. Or, d'après la logique du bon sens, la première hypothèse n'a pour explication qu'une stupidité, un aveuglement, un cynisme inimaginable chez Cioran.

<sup>165</sup> Teșu Solomonovici : *Romania Judaica*, op. cit., vol. II, p. 335

Nous n'allons pas forcer la logique à nous donner une réponse exacte à cette question lancinante, mais toute proportion gardée, il faut convenir que Cioran (qui était bien loin d'être bête), n'est pas le dernier venu sur un terrain qui lui était plutôt familier. Jeune, il avait participé à toutes les séances que le Congrès Juif Mondial avait tenues à Bucarest. « J'étais le seul non-Juif, et j'étais fasciné. C'est l'autre côté de ma nature » avouait-il, ravi. À part ses lectures sur la spiritualité juive, à part ses amis juifs – connus en Roumanie ou en France –, il était, à l'époque de l'entre-deux-guerres déjà, un des rares intellectuels roumains à s'intéresser à l'aspect philosophique ou métaphysique de la condition juive, dans un moment où autour de lui on s'épuisait à trouver de nouvelles insultes, d'autres injures à l'adresse des Juifs roumains.

#### **II.4.1.1. *Le style en question ou « c'est trop beau pour être vrai »***

Il y a, quant à l'essai de Cioran, une troublante différence entre le point de vue du critique juif – qui ressent une certaine émotion esthétique et une plus grande ouverture intellectuelle, spirituelle, face aux lignes de Cioran – et le point de vue – très opaque, généralement parlant – du critique non-Juif, qui en est écœuré, scandalisé. Le style de Cioran avait attiré en Roumanie déjà l'attention de Mihail Sebastian, qui, après avoir lu un de ses livres de jeunesse, s'exclama :

Monsieur Cioran écrit avec des flammes et des tonnerres, il écrit d'une façon exaltée, ensorcelée et éperdue, dans une ivresse de sonorités ; il écrit passionnément, avec des élans barbares et des explosions, dans une béatitude de bestiale intensité et d'une démoniaque unicité ; il écrit dans un élan pervers et dans un frémissement total.<sup>166</sup>

---

<sup>166</sup> cité par Teșu Solomonovici : *Romania Judaica*, op. cit., vol. II, p. 334

Leon Volovici remarque, à part le fait qu'à l'époque Cioran est (à l'exception de Nae Ionescu et de Nicolae Davidescu) le seul de sa génération à s'intéresser au « Jewish spirit », la façon absolument unique de Cioran de traiter « la question juive » :

Before Cioran nobody had formulated all the charges against Judaism and the “diabolical” features of Jews in general with such sharpness and plasticity. Cioran presented them as axiomatic truths and developed them, as he himself admitted twenty years later, with a “fury” born of “love-hate” (*la rage d'un amour-haine*).<sup>167</sup>

Néanmoins, la position de Cioran n'était pas « in line with a traditional “unmasking” of the destructive Jewish spirit. It sounded more like a bitter eulogy to an adversary he detested because of that enemy's exceptional, unique power and quality.<sup>168</sup> » Pour ce qui est de l'essai *Un peuple de solitaires*, Leon Volovici l'interprète comme un effort pour trouver « a definition for an ethnic destiny for which there seems to be no explanation :

The whole essay is “an exercise of admiration” for a people that defies divine and human logic. The subtle structure of this text also comprises a response to pages he wrote twenty years before and is a kind of *mea culpa*.<sup>169</sup>

Carol Iancu, spécialiste de « la question juive » en Roumanie, apprécie lui aussi l'essai de Cioran comme « admiratif<sup>170</sup> », et fait une dissociation majeure, en y voyant un essai sur la spiritualité judaïque, qui fascinait et obsédait Cioran, et non un essai simple et obtus sur le peuple juif.

---

<sup>167</sup> Leon Volovici : *Nationalist Ideology and Antisemitism. The case of Romanian Intellectuals in the 1930s*. Pergamon Press, 1991, p. 107

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 109

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 149

<sup>170</sup> Carol Iancu : *Les juifs en Roumanie (1919-1938). De l'émancipation à la marginalisation*. Peeters. Paris-Louvain, 1996, p. 203

Plus récemment, dans sa *Romania Judaica*, l'écrivain Teșu Solomonovici a donné sa propre lecture de cet essai « dense en métaphores et d'une beauté stylistique ahurissante ». « D'aucuns, dit-il, voient dans cet essai un superbe témoignage d'amour, d'autres, l'expression cachée de la haine antisémite, constante, à travers le temps, chez Cioran. Je crois que les premiers ont raison.<sup>171</sup> » À ses yeux, *Le peuple de solitaires* est « le plus beau et le plus intéressant essai jamais écrit sur les Juifs<sup>172</sup> ». La remarque de Teșu Solomonovici confirme nos propres présuppositions : que ce soit le style, que ce soit le contenu, que ce soit les deux, l'essai de Cioran effraie et gêne – c'est beaucoup, voire trop, est c'est trop beau pour être vrai :

En le lisant, poursuit Teșu Solomonovici, on est tenté, entre deux accès d'admiration, de lui répondre, selon le mot d'un littéraire, et avec une expression roumaine : Mais non ! Le lecteur juif n'a jamais su et ne saura jamais trop exactement comment se positionner devant ce superbe texte qui parle du destin du peuple juif. Séduit par la beauté des mots et des idées cioraniennes, il aura toujours le sentiment d'un abus.<sup>173</sup>

#### **II.4.1.2. *Le contenu en question : repentir ou récidive ?***

Dans l'étude qu'il consacre aux années trente, au mouvement nationaliste et extrémiste roumain, le critique Zigu Ornea voit dans l'essai de Cioran sur « le peuple de solitaires » une révision des opinions de jeunesse de l'auteur de *La Tentation d'exister*. Si *La Transfiguration de la Roumanie* reste « un livre capital sur l'état d'esprit » de la génération de Cioran, « le célèbre essai » de 1956 est censé anéantir

---

<sup>171</sup> Teșu Solomonovici : *Romania Judaica*, op. cit., vol. II, p. 333

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 332

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 333

« le réquisitoire » de 1936. La vision de Cioran sur la judéité a assurément changé, d'où cette « troublante confession<sup>174</sup> » :

... leur ai-je toujours rendu justice ? Tant s'en faut. Si, à vingt ans, je les aimais au point de regretter de n'être pas des leurs, quelque temps plus tard, ne pouvant leur pardonner d'avoir joué un rôle de premier plan dans le cours des temps, je me pris à les détester avec la rage d'un amour-haine. L'éclat de leur omniprésence me faisait mieux sentir l'obscurité de mon pays voué, je le savais, à être étouffé et même à disparaître ; tandis qu'eux, je le savais non moins bien, ils survivraient à tout, quoi qu'il advînt. Du reste, à l'époque, je n'avais qu'une commisération livresque pour leurs souffrances passées et ne pouvais deviner celles qui les attendaient. [...] Mais quels qu'aient été, à divers moments de ma vie, mes sentiments à leur égard, sur un point je n'ai jamais varié : j'entends mon attachement à l'*Ancien Testament*, le culte que j'ai porté à leur livre, providence de mes déchaînements ou de mes amertumes.<sup>175</sup>

Le moment de coupure, le seuil psychologique de ce processus d'intériorisation et d'extériorisation de ses sentiments envers les Juifs, a été pour Cioran, sans nul doute, la fin de la guerre et la révélation des horreurs nazies. Son « dialogue » avec les Juifs – Teșu Solomonovici a très bien vu la nuance – aura chez Cioran, après Auschwitz, après la mort de son ami Benjamin Fondane dans le camp d'extermination nazi, « une autre substance », et sa « pensée métaphorique » revêtira « d'autres sens, plus explicites<sup>176</sup> ». C'est l'opinion que Patrice Bollon – l'un des critiques qui ont fréquenté l'auteur de *La Tentation d'exister* – avance, lui aussi, dans la monographie consacrée à « l'hérétique » Cioran. Comme la plupart de ses confrères, Bollon lie la « conversion » de Cioran à la catastrophe nazie et à la perte d'un grand ami – Benjamin Fondane –, contre la déportation duquel Cioran s'est

<sup>174</sup> Zigu Ornea : *Les années trente. L'extrême droite roumaine*, op. cit., p. 401

<sup>175</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, in *Œuvres*, op. cit., p. 867

<sup>176</sup> Teșu Solomonovici : *Romania Judaica*, op. cit., vol. II, p. 333

battu. L'écrivain, observe Bollon, énumère fastidieusement toutes sortes de clichés séculaires, « matière première de tous les discours antisémites », mais la différence entre *La Transfiguration de la Roumanie* et *Le peuple de solitaires* est que les « constats » de Cioran sont mis « au service de fins radicalement inverses » :

Non point qu'il chercherait ici à masquer un antisémitisme inchangé – le silence, dans ce cas, eût été plus efficace – ou à le recycler habilement en une version, comme l'on dit aujourd'hui, « politiquement correcte ». Le plus probable est qu'il modifie alors *sincèrement* son attitude – un tournant pris sans doute autour des années 1942-1944, que précipitera le choc de la déportation de Fondane [...].<sup>177</sup>

Cioran a voulu que son essai soit une réplique aux « réflexions » sartriennes « sur la question juive ». Tâche difficile, sans doute – surtout pour quelqu'un qui s'était naguère distingué par « quelques pages prétentieuses et stupides » sur la condition juive –, mais la mission semble être accomplie : « Difficile d'imaginer rachat plus éclatant, note Bollon. D'autant qu'il s'agrémente au passage d'un acte de contrition de l'auteur, qui confesse ne pas avoir toujours “rendu justice” aux Juifs [...].<sup>178</sup> » Cette longue période de révision intérieure correspond, au plan littéraire et spirituel, à la période de « gestation » pour le *Peuple de solitaires*.

Auprès des universitaires américains, cet essai a eu presque le même écho et a bénéficié du même genre de commentaires. Le 6 décembre 1967, Cioran avoue à ses *Cahiers* la déception que lui cause l'interprétation que Susan Sontag fait du chapitre consacré aux « solitaires » : le critique américain l'avait considéré « le plus superficiel, le plus hâtif du livre », tandis que Cioran le trouve, au contraire, « le meilleur et de loin » : « Un texte aussi passionné ne peut être “cursory”, je l'ai porté

<sup>177</sup> Patrice Bollon : *Cioran l'hérétique*, Paris, Gallimard, 1997, p. 141

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 140

en moi pendant des années », se défend-il, sidéré. Le vieux conflit entre Cioran et ses critiques (ou la critique, en général, en tant qu'art d'interpréter ce que d'autres ont écrit, puisque celui qui le pratique n'a rien à dire sur soi-même ou n'est pas capable de le faire) trouvera donc encore une brèche : « À quel point ces critiques manquent d'instinct ! [...] Et quelle idée de déclarer une chose superficielle parce qu'on ne l'aime pas !<sup>179</sup> »

Quelques années plus tard, Elaine Marks publiera un article sur les rapports et les différences entre *Le peuple de solitaires* de Cioran et les *Réflexions sur la question juive* de Jean-Paul Sartre : au niveau du fond, l'approche de Sartre est, nous dit-on, « idéologique », tandis que celle de Cioran est « émotionnelle et esthétique » ; formellement parlant, l'essai de Sartre est « dialectique », tandis que celui de Cioran est « poétique ». En utilisant le verbe « divaguer », Cioran signale, selon Elaine Marks, le fait qu'il « ne présente pas les fruits de sa réflexion, mais les étincelles aléatoires de ses allers-retours mentaux ». Sans se fonder, dans ses divagations, sur « une idéologie particulière », Cioran ouvre, avec le mot « destin », « le royaume de la mythologie religieuse ». Par rapport à l'essai de Sartre, celui de Cioran a un style propre, défini par « elegance, tact, discretion, lightness ». Au niveau du contenu, la critique américaine trouve l'essai de Sartre plus solide, plus sérieux : Cioran ne décrit pas un rapport, mais « peint un portrait<sup>180</sup> », et tandis que Sartre « reflects on the Jewish question », Cioran « frolics with it<sup>181</sup> ». Au contraire, nous semble-t-il : Cioran est loin de « folâtrer » aussi bien avec « la question juive » qu'avec la

---

<sup>179</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 533

<sup>180</sup> Elaine Marks : «The Limits of Ideology and Sensibility : J.P. Sartre's "Réflexions sur la question juive" and E.M. Cioran's "Un peuple de solitaires". The French Review, Vol. XLV, No 4, March 1972, p. 781

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 783



condition juive. C'est vrai, le destin du peuple juif – qui est, Elaine Marks en est d'accord, le symbole de « la diaspora universelle » et de « notre avenir » - lui sert de prétexte pour méditer sur la condition humaine également. La dichotomie « nous - il », qui semble gêner tout le monde, situe vraisemblablement le Juif à une distance énorme du reste des mortels : c'est son « in-humanité », telle que Cioran la perçoit.

When Cioran talks about the “peuple juif”, poursuit Elaine Marks, he is projecting his own highly subjective image of the Jews into this “peuple”. The image is rooted in a minimum of facts concerning exile and continuity.<sup>182</sup>

Mais l'exil et la survie du peuple juif ne doivent être ni minimisés ni désacralisés : ce sont deux aspects capitaux de son histoire, de son devenir, de son dialogue incessant avec Dieu. Contrairement à ses critiques ou à beaucoup de ses confrères, Cioran n'a jamais oublié la condition « divine » du peuple juif. C'est dans cette perspective que cet essai doit être compris : son « mystère », ses qualités exceptionnelles, son sort, même les « déroutes » de l'essayiste par rapport aux enfants d'Israël, tout est mis, chez Cioran, sous le signe du divin.

Malheureusement, à cause de son style et de l'intervention, de temps en temps, du moi de l'écrivain dans le texte, le message réel de l'essai n'a pas passé ou a passé d'une manière complètement erronée ou déformée. L'appareil critique a été dépassé, semble-t-il, par l'intention de l'écrivain, et son échec, que personne n'est disposé à reconnaître, est dû au fait qu'au lieu de voir dans l'essai de Cioran un texte littéraire, un dialogue avec la spiritualité juive, bien des critiques l'ont traité comme un règlement de compte d'ordre idéologique, d'où la supposée mesquinerie de l'auteur

---

<sup>182</sup> Elaine Marks : art. cit., p. 785

qui se moque, comme un marionnettiste maladroit et simplet, de ses « poupées » innocentes :

The old image of the Jew is present in every one of these elegant and witty definitions yet they are less treacherous than those passages in which Cioran explicitly refers to his own feelings [...]. The importance accorded to private reactions suggests what the entire essay is all about : a transmutation into words of interiorized passions. Cioran is the puppeteer manipulating his helpless marionette.<sup>183</sup>

Tout autre est, en revanche, l'approche d'un autre critique et universitaire américain, que le fait d'avoir beaucoup fréquenté Cioran et écrit sur lui détache de ses collègues, et lui donne une autre perspective sur l'œuvre en soi, tout comme sur le passé controversé de l'écrivain. Au printemps 2001, Aleksandra Gruzinska a publié un article<sup>184</sup> qui est, lui aussi, un parallèle – entre Émile Cioran et Octave Mirbeau, cette fois-ci. Il faut, bien évidemment, prendre en considération le laps temporel qui sépare les deux articles. Assez récent, l'article d'Aleksandra Gruzinska vient après les années de controverses sur le passé politique de Cioran et sur toute sa création « française ». C'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle les deux auteurs ont des perspectives différentes sur l'essai de Cioran. Aleksandra Gruzinska accepte l'idée d'Edgar Reichmann selon laquelle le « désastre qui avait frappé le judaïsme européen » a dicté à Cioran « un *mea culpa* paru en 1956, signifiant la reconnaissance de ses égarements passés<sup>185</sup> ». En 1972, Elaine Marks ne pouvait pas s'imaginer le scandale qui allait éclater, une vingtaine d'années plus tard, autour des « emballements » de jeunesse de Cioran. L'époque où elle publia son article était plus proche – et plus liée

<sup>183</sup> Elaine Marks : art. cit., p. 786

<sup>184</sup> Aleksandra Gruzinska : «(Anti-)Semitism 1890s/1990s : Octave Mirbeau and E.M.Cioran», *Rocky Mountain Review*, vol. 55, nr. 1, spring 2001

<sup>185</sup> Edgar Reichman : « Les égarements et le remords d'un intellectuel », *Le Monde*, 22 juin 1995, p. 29

– aux publications de Sartre, de Hannah Arendt ou du procès d'Eichmann à Jérusalem (1963), que des années 80 (qui commençaient glorieusement avec l'article-dénonciation que Nicolas Terulian publiait en 1981 dans la *Quinzaine littéraire* sur « la période roumaine d'É.M. Cioran »).

Les trois thèmes qui dominent l'essai de Cioran sont, observe Aleksandra Gruzinska, l'exil, la solitude et la souffrance ; ils définissent l'identité juive, et la configurent en tant qu'« épreuves », « souffrances » et « tribulations ». Par rapport à l'analyse d'Elaine Marks, celle d'Aleksandra Gruzinska retient l'approche personnelle – qui n'est plus « highly subjective », mais purement et profondément humaine : « In reviewing the history of the Jewish people, écrit le critique américain, Cioran gains by the same token a deeper understanding of himself, for he has known first hand exile, solitude, and suffering ». En effet, celui qui avait lui aussi « perdu une patrie », qui se savait « maudit » à cause de son passé, est toujours resté extrêmement sensible à la condition de solitaire et d'esseulé du peuple juif, partagé entre des devoirs humains et des devoirs divins. Loin de s'en servir en tant que « paravent » esthétique ou philosophique, Cioran l'assume et la met en rapport avec la pensée philosophique juive. C'est là qu'il a trouvé des réponses à ses questions et qu'il a découvert le « mystère » qui lui montrait l'ampleur de son erreur : si naguère il avait eu peur (ou horreur) de la « vitalité juive », s'il l'avait mal interprétée ou comprise, c'était le moment de montrer que la situation avait changé. Malheureusement, ni cet essai, ni ses *Cahiers*, ni les entretiens, ni sa correspondance ne réussirent à changer (ou à « sauver »), du côté de la critique, sa situation « littéraire ». Si au plan humain on reconnaît, bon gré, mal gré, un « certain » changement affectif, l'œuvre reste encore à

la discrétion du lecteur ou du critique. Peut-il, veut-il reconnaître la « conversion » de Cioran, la sincérité de son remords ? Cela dépend, mais en tout cas, il serait utopique et insensé de demander à tout le monde d'aimer un auteur ou de ne pas l'aimer, de le blâmer ou pas pour ses erreurs, de lui pardonner ou pas. Pourquoi Cioran aurait-il un sort différent ? Dans son cas, observe Aleksandra Gruzinska,

today, some critics fear that another type of death awaits Cioran as a result of his youthful support of the Iron Guard, though Cioran himself was never in the Iron Guard. Should they be proven true, readers may never learn to savor «passionate» essays like «A People of Solitaries». Rather than condemn them to oblivion, Cioran's early writings can enlighten us about the way a brilliant mind became disoriented, «déboussolé» to use Reichmann's expression, and later found the courage to reverse his thinking...

Dans le camp des « irréductibles » on rencontre une très fine connaisseuse de l'espace roumain, de son histoire, de sa culture et de son calvaire sous le régime communiste. Familière du roumain, de l'œuvre de Constantin Noïca, de Mircea Eliade, d'Émile Cioran, etc., Alexandra Laignel-Lavastine a publié en 2002 un livre incendiaire, choquant pour le lecteur occidental et embarrassant pour le lecteur roumain. C'est avec « le Cioran roumain » comme arrière-fond que la critique s'attaque à la fréquence avec laquelle « le Cioran français » recourt à « l'identification au destin juif » - que ce soit « sur un mode empathique<sup>186</sup> » ou « sur un mode projectif, rêvé ou désiré<sup>187</sup> ». Le parallèle, note Alexandra Laignel-Lavastine, est « constant, sinon obsessionnel », et culminera avec la prétention absurde de l'écrivain de se considérer, en vertu de ses « affinités avec l'esprit juif », comme

<sup>186</sup> « Que je comprends les Juifs ! Vivre toujours en marge de l'État ! *Leur drame est le mien.* »

<sup>187</sup> « Il m'a manqué une condition essentielle pour me réaliser pleinement : être juif. »

« *métaphysiquement* Juif ». Le critique a une autre lecture de ce rapport très peu orthodoxe à ses yeux :

Le caractère abusif de cette appropriation identitaire, compte tenu de l'antisémitisme politique professé par Cioran dans les années 1930, peut susciter un certain malaise. La démarche, en effet, est *de facto* indissociable d'une volonté d'effacement de la faute par effacement de son objet.<sup>188</sup>

La thèse d'Alexandra Laignel-Lavastine est très claire et très simple : si l'on a été antisémite, il faut le rester toute sa vie, il faut être conséquent. On ne peut pas changer d'avis et avoir la prétention d'être cru, voire admiré. « Déroutée » par le parcours de Cioran, elle lie constamment, obligatoirement, le Cioran français au Cioran roumain. Ils sont indissociables – une sorte de Caïn et d'Abel modernes –, inimaginables l'un sans l'autre : les fautes de l'un sont aussi les fautes de l'autre, et puisque « le cadet » a fait quelques erreurs, « l'aîné » en sera à jamais tenu coupable. Chez « l'aîné » donc, « l'identification à la condition juive » procède d'une « mystérieuse ambivalence » fondée sur le « syndrome de la haine de soi » que « le cadet » avait jadis vécu. Cette « affection » au caractère « à la fois mimétique et concurrentiel » est à trouver dans une affirmation comme : « Être roumain est un drame sans signification ; alors qu'être juif – c'est le contraire : un drame chargé de trop de signification. »

« Leur ai-je toujours rendu justice ? » se demande « l'aîné », tout en pensant aux Juifs. Non, reconnaît-il, il les a aimés, ensuite il les a détestés « avec la rage d'un amour-haine ». Cette « ambivalence originelle » est censée expliquer, donc, l'« antisémitisme des années 1930 » manifesté par « le cadet ». « À l'époque, poursuit "l'aîné", je n'avais qu'une commisération livresque pour leurs souffrances passées et

<sup>188</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 439

ne pouvais deviner celles qui les attendaient.<sup>189</sup> » Ce sont, explique Alexandra Laignel-Lavastine, des « excuses commodes et fallacieuses », à l'abri desquelles l'écrivain évite « soigneusement de mentionner les persécutions contemporaines de ses écrits antisémites qui ne pouvaient lui échapper, ni en Roumanie, ni en Allemagne ». Cela correspondrait à la période 1934 (lorsque Cioran part pour Berlin) – 1936 (lorsque paraît *La Transfiguration de la Roumanie*). Il est vrai que la Roumanie est secouée, pendant cette période, par un courant nationaliste qui se veut de plus en plus agressif (surtout parce qu'il bénéficie de la complicité de l'État), que les manifestations antisémites se multiplient, mais à quoi sert-il d'« oublier » que Cioran n'encourage pas du tout le nationalisme de facture xénophobe ou antisémite ? Certes, son « dossier » n'est pas, à l'époque, des plus immaculés, mais l'alourdir et le salir avec des affirmations qui n'ont jamais été celles de Cioran, est une « opération » très délicate, qui peut avoir des répercussions non seulement sur la carrière de l'écrivain, mais également sur la crédibilité de n'importe qui s'y applique.

Alexandra Laignel-Lavastine a sans doute raison de croire qu'« il importait peu au Juif persécuté entre 1937 et 1941 de savoir s'il l'était par pur mépris ou en vertu d'un surmoi malade dans lequel son image se serait gravée tel un idéal du moi concurrent<sup>190</sup> », mais cela n'annule pas, ne doit pas annuler la valeur ou le mérite des prises de position opposées au courant général d'opinion – que ce soit celles de Cioran, celles de Mihai Ralea, d'Ion Vinea, de Tudor Vianu, d'Eugen Lovinescu et d'autres intellectuels roumains qui ont recommandé la prudence et la modération ou qui se sont tenus loin du mouvement nationaliste.

---

<sup>189</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 867

<sup>190</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 442

Une subtile inversion de position place la réponse – qui s'étale sur une centaine de pages du livre d'Alexandra Laignel-Lavastine – avant la question « trop étriquée » : Cioran a-t-il été et est-il resté antisémite ?, que l'auteur pose à peine à la page 442 de son étude. Au-delà de ses mérites « rhétoriques » dans l'économie du livre, le rôle souterrain de ce procédé critique est, en effet, de persuader le lecteur de l'ignominie de Cioran. Cela explique les raisons pour lesquelles les qualités ou les mérites des Juifs « de Cioran » ne sont, aux yeux du critique, qu'un « bric-à-brac irrationnel et paranoïde<sup>191</sup> » de l'essayiste. Son amitié « utile » avec Benjamin Fondane n'est pas non plus épargnée. Dans un entretien de 1992 avec A. Lucescu-Boutcher, Cioran parle au superlatif de ce vieux et cher ami : il était, se souvient Cioran, « au-delà de sa philosophie » ; « il était supérieur à l'homme », il avait « dépassé tout le monde », avait « dépassé la condition humaine ». À part le fait que c'est un homme souffrant de la maladie d'Alzheimer qui parle – aspect qui n'est, pour ceux qui ont un minimum d'intérêt ou de compréhension pour cette maladie, pas du tout négligeable –, Alexandra Laignel-Lavastine « traduit » les mots de Cioran à l'aide de son magique « dictionnaire » politico-idéologique :

L'auteur de *La Conscience malheureuse* mort à Auschwitz, un homme, sinon un homme remarquable ? Non point. Le sous-homme des années 1930 (le Juif) accomplit sa mue en surhomme [...].

Admettons qu'un tiers s'arroe le droit de juger de la profondeur et de la chaleur d'une amitié qui lie deux personnes. Mais est-il vraiment nécessaire de bafouer cette relation, de la défigurer – d'autant plus qu'on connaît les efforts que Cioran a faits, à côté de la femme de Fondane, pour sauver la vie de son ami ? En

---

<sup>191</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*. op. cit., p. 445

plus, lier le syntagme « le sous-homme des années 1930 » au nom de Cioran, c'est laisser entendre qu'il en a parlé à un certain moment de sa vie, ce qui n'est pas seulement faux, injuste et injustifié, mais également regrettable. Pour subtile qu'elle soit, cette « métonymie » n'a pas toujours le droit de condamner Cioran pour quelque chose qu'il n'a jamais pensé, affirmé ou écrit.

#### **II.4.1.3. « *Un peuple de solitaires* » - manifeste contre l'antisémitisme ?**

L'essai sur « le peuple de solitaires » est, dit-on, truffé de clichés. Tout à fait vrai, mais avec une précision : ils constituent un « acquis » de longue date pour le monde non-Juif, dont Cioran se sert afin de démolir l'échafaudage sur lequel l'antisémitisme chrétien des premiers siècles s'est fondé et infiltré dans la pensée et dans la conduite européennes modernes. Rapporter le peuple juif aux peuples parmi lesquels il a vécu, dont il a supporté les injustices, les humiliations, les pogroms, les insultes d'ordre religieux, moral, comportemental, ce n'est pas un crime. Reconnaître les mérites, les qualités des Juifs, leur statut parmi les peuples du monde et par rapport à Dieu, ce n'est pas forcément afficher un « philosémitisme flamboyant ». Méditer sur leur condition exilique, sur la chance ou la malchance d'avoir perpétuellement à faire avec un Dieu qui les force à avancer, à se perfectionner sans répit, en profondeur, voir en eux plutôt « une destinée » qu'un « peuple », un destin mis sous le signe de « la malédiction », ce n'est pas nécessairement créer un « étrange univers fantasmatique », produire des clichés « aussi gratuits que dangereux ».

Ce n'est pas ce que Cioran a visé. La critique a vu dans son essai seulement la relation de Cioran avec les Juifs, tandis que l'arrière-fond du texte est un « nous »



(généralement masqué par un « on » impersonnel) que l'écrivain attaque par le biais de « ses » clichés. Certes, il était plus confortable pour l'Occident « sage », pour que sa conscience reste tranquille, de ne pas se voir dans les lignes de Cioran. L'image que celles-ci projettent n'est pas des plus flatteuses ; il était donc plus simple de tourner le dos à cette image collective d'une chrétienté obtuse, fanée et hautaine, longtemps persécutrice des Juifs, et de l'appliquer à celui qui l'avait construite. À partir du jour où l'on a connu les « antécédents » de Cioran, tout est devenu extrêmement simple : le portrait de l'antisémite Cioran se construisait au fur et à mesure qu'on lisait ses textes, au fur et à mesure que la critique procédait à « l'analyse » de ceux-ci.

On l'oublie, peut-être, mais *Un peuple de solitaires* est un essai, le développement, donc, d'une réflexion présentant des opinions ou un point de vue personnel sur un sujet (ou un thème) – le peuple juif, en l'occurrence. Traditionnellement, le thème d'un essai s'inscrit dans l'histoire de la pensée ou dans l'actualité d'un débat. L'essai de Cioran se rattache à l'histoire de la pensée historique et religieuse, tout en se situant au cœur d'un débat (assez timide, du côté chrétien) qui venait après une guerre qui avait mis en pratique et même « perfectionné » la méthodologie antisémite d'essence religieuse. De par les réflexions sur la spiritualité juive qu'il contient, ce texte de Cioran s'apparenterait plutôt aux études sur l'homme juif, sur l'identité juive, sur Israël dans le temps et dans l'espace que paraîtront tout le long de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

Souvent, le point de vue de l'essayiste diffère de ce qu'on avait déjà affirmé sur le même sujet ou exprime un point de vue complètement opposé à ce qui l'a

précédé. C'est justement le cas de l'essai de Cioran. Si des clichés y « grouillent », c'est parce qu'ils expriment un point de vue collectif et millénaire que Cioran réfute et confronte avec sa propre vision sur le rapport entre les Juifs et les non-Juifs. Le risque de confondre les deux points de vue est appréciable ; dans le cas de l'essai de Cioran, la confusion n'a pas pour cause la maladresse rhétorique de l'écrivain, mais certains partis-pris et les « difficultés » de certains critiques à distinguer entre antisémitisme et philosémitisme, entre des affirmations neutres du point de vue stylistique ou rhétorique et des affirmations qui cachent à peine l'ironie ou la verve polémique de l'écrivain.

L'essai de Cioran part d'une révolte, du désir de faire table rase de toute la littérature « populaire » antisémite qui colporte, siècle après siècle, avec la même mesquinerie, avec le même cynisme, une sorte de *forma mentis christiana* en parallèle avec une *forma mentis judaica*. En fait, ce n'est pas les Juifs que Cioran montre du doigt, mais toute une chrétienté sourde et aveugle, qui essaie de se détendre, de ménager sa mémoire. Miraculeusement, après la Shoah l'antisémitisme n'existe plus ! Tout essai est construit à partir d'une argumentation. Il peut utiliser la narration ou la description (c'est ce que Cioran fait, lorsqu'il passe en revue quelques époques historiques – l'Antiquité, le moyen Âge, l'époque moderne –, afin de présenter « la question juive » à travers le temps) ou bien le dialogue (or l'essai de Cioran est un débat d'idées, un dialogue vif, animé, polémique avec « les chrétiens » - les « adversaires » des Juifs - ou tout simplement avec « d'aucuns », « d'autres », « certains »).

Construit avec l'art de celui qui sait qu'il plaide une « cause » délicate, tout en étant lui même dans une position délicate, le texte de Cioran s'ouvre avec une fausseté modeste, humble, *captatio benevolentiae* – piège stylistique pour ceux qui ne sont pas familiers avec le style de Cioran ou avec l'art de la rhétorique. Les deux verbes (sémantiquement opposés) - « essayer » et « divaguer » - créent l'effet d'un pauvre exercice littéraire, d'un « effort » d'être déraisonnable et de battre la campagne : « j'essayerai de divaguer » a été, par conséquent, interprété *ad litteram*, et bien que beau, formellement parlant, l'essai aurait un fond superficiel, contradictoire, médiocre, divagant.

Et pourtant, rares sont les textes de Cioran où l'écrivain dépense tant de verve, tant d'ironie, tant d'effort intellectuel et affectif. Son duel avec « on dit / on reproche », etc. a lieu dans l'espace d'une vingtaine de pages, épuisantes non seulement pour l'écrivain-orateur, mais pour le lecteur-témoin également. Agile, élégant, agressif, chamailleur et pitre tout comme le Dieu juif, Cioran – qui a imposé dès le début ses étalons : il essaiera de divaguer sur un peuple dont l'histoire « déroute l'Histoire », dont le destin « semble relever d'une logique surnaturelle » – conçoit son texte comme une succession ahurissante de procédés rhétoriques combinant la grâce du style et la finesse de la dialectique.

Les arguments ou les contre-arguments s'enchaînent selon une cadence alerte et suivent le rythme imposé par la cavalcade de paradoxes<sup>192</sup>, d'oxymorons<sup>193</sup>, de

---

<sup>192</sup> Pour illustrer le goût prononcé du peuple juif pour le paradoxe, Cioran écrit : « Brimé au nom de l'agneau, sans doute restera-t-il non chrétien aussi longtemps que le christianisme se maintiendra au pouvoir » ; « Quand les églises seront à jamais désertées, les Juifs y rentreront ou en bâtiront d'autres, ou, ce qui est plus probable, planteront la croix sur les synagogues » ; « Le Christ, ils l'auraient reconnu s'il n'avait été accepté par les nations et qu'il ne fût devenu un bien commun, un messie d'exportation. » Les Juifs ne se reconnaissent pas dans le Nouveau Testament : « c'eût été tomber dans

toute une série d'oppositions (censées attirer l'attention sur les tensions internes du judaïsme ou sur les différences – réelles ou fantasmées – entre Juifs et Gentils)<sup>194</sup>, d'ironies<sup>195</sup>, des questions (plus ou moins rhétoriques)<sup>196</sup>, d'exclamations<sup>197</sup>, parsemées – le temps de reprendre haleine, autant pour l'écrivain que pour le lecteur – de métaphores<sup>198</sup> ou de modalisateurs<sup>199</sup> qui permettent ce répit. Quatre interventions de l'auteur – introduites par le pronom personnel « je » – découpent l'essai de Cioran et lui donnent la chaleur de la confession ; c'est un changement de registre, c'est le moment de dire « je », d'avouer une émotion esthétique et un vieil état d'âme concernant le « peuple de solitaires ». Ce « je » annonce donc (au début du texte) l'intention de l'auteur de se prononcer au sujet du peuple juif, raconte (cinq pages plus loin) l'impression que lui a faite le spectacle de la « Passion » à Oberammergau<sup>200</sup>, avoue (cinq pages plus loin) qu'il n'a pas toujours « rendu justice » aux « solitaires »

---

le piège du bonheur, se dénantir de leur singularité, opter pour une destinée “honorable”, toutes choses étrangères à leur vocation. »

<sup>193</sup> « douceurs de l'espoir » ; « épicurien de l'horrible », « optimisme de pestiférés »

<sup>194</sup> l'inouï – l'évidence ; le miracle – la nécessité ; la clairvoyance – l'illusion ; meilleur et pire que nous ; créer (des mythes ) – (les) détruire ; cupides – généreux ; « argent et mystère » ; « Finances et *De Profundis* ! » ; « des damnés... bénis » ; « des élus sans la grâce »

<sup>195</sup> de tous les torts « réels » des Juifs, « le plus considérable » reste Jahweh (un Dieu!) qu'ils harassent par la suite ; le Dieu chrétien est une « version corrigée » du dieu juif ; « la chose la plus aisée au monde : rester à la surface de soi, ils n'y atteignent pas. » ; «Quelle folie de leur part de s'être attachés à un dieu spécial, et quel remords ne doivent-ils pas ressentir lorsqu'ils tournent leurs regards vers notre insignifiance ! » ; « Leur course, avec ses errances et ses vertiges, comment serait-elle comprise par une humanité pantouflarde ? » ; « à côté d'eux, nous sommes, quelles que soient nos épreuves, de pauvres types enlisés dans le bonheur et la géographie, des néophytes de l'infortune, des bousilleurs en tout genre » ; ce peuple crie contre son Dieu, « mais nous, contre qui crier ? contre nos semblables ? » ; « Aucun Indifférent de qualité parmi eux : n'ont-ils pas introduit l'interjection en religion ? » ; « Avec les Autres, tout change : à leurs côtés, on s'endort. Quelle sécurité, quelle paix ! »

<sup>196</sup> « Qui, en leur présence, peut rester neutre ? », « D'où viennent-ils ? qui sont-ils ? », « Qu'espérait Job sur son fumier, qu'espèrent-ils tous ? », « Furent-ils lointainement témoins d'un spectacle de béatitude dont ils gardent la nostalgie ? Et que durent-ils alors *voir* qui se dérobe à nos perceptions ? »

<sup>197</sup> « Finances et *De Profundis* ! – incompatibilité sans précédent, clef peut-être de leur mystère à tous. » ; « Et pourtant on les traite de lâches ! » ; « Regardez l'aisance avec laquelle ils parcourent les nations ! » ; « De combien de *nos* espoirs ne sont-ils pas responsables ! », etc.

<sup>198</sup> « fatigue millénaire », « le délire de l'attente », « la tourbe humaine », « la tyrannie du paysage », « les sortilèges de l'aboulie », « le refus du naufrage », « des maîtres à exister », « dompteurs d'abîme »

<sup>199</sup> « peut-être », « sans doute », « évidemment », « bien sûr », « au lieu de »

<sup>200</sup> lors du spectacle, Cioran fut du côté d'Anne et de Caïphe, et approuva Judas, « tout en méprisant son remords » (p. 862)

et affiche sa façon de leur rendre hommage<sup>201</sup>, pour finir (six pages plus loin, déjà vers la fin du texte) en se reconnaissant défait par les « contradictions » et les « mystères » du *peuple de solitaires*<sup>202</sup>.

### **a. *Le peuple de solitaires et l'Occident chrétien***

Sous la domination romaine, note Cioran, les Juifs ont eu le courage de refuser d'installer dans leurs temples les statues des empereurs romains. Obligés de le faire, ils se sont soulevés. Alexandra Laignel-Lavastine déplore le fait que Cioran n'ait pas vu – ni même après 1945 ! – que le Juif est aussi un individu, non seulement « la personnification d'un “esprit” ». Au contraire, l'essai de Cioran accuse toute une civilisation qui, « de Nabuchodonosor à Hitler », a refusé aux Juifs le droit de faire partie du « genre humain ». Le centre nerveux de sa critique est en effet le conflit religieux à cause duquel les enfants d'Israël ont été à travers le temps systématiquement et impitoyablement punis. Il se peut que l'ironie de Cioran ait des « difficultés » à se faire visible, mais cela n'annule pas ses effets rhétoriques, surtout lorsque Cioran parle du christianisme puritain. Par rapport aux Juifs, écrit-il, les premiers chrétiens « font figure d'opportunistes<sup>203</sup> ». Quant à eux, « brimés au nom de l'Agneau », les Juifs se virent obligés de « supporter le poids et la terreur de la croix, car c'est pour eux et non pour les chrétiens qu'elle devint symbole de supplice »

Tout au long du Moyen Âge, poursuit Cioran, ils se firent massacrer parce qu'ils avaient crucifié un des leurs... Nul peuple n'a payé si cher un geste inconsidéré, mais explicable,

---

<sup>201</sup> « Qu'un autre leur fasse l'injure de tenir sur eux des propos sensés ! Je ne saurais, quant à moi, m'y résoudre : leur appliquer nos étalons, c'est les dépouiller de leurs privilèges, en faire de simples mortels, une variété quelconque du type humain. » (p. 868)

<sup>202</sup> « ... si je m'embrouille dans leurs contradictions et m'égare dans leurs secrets, je comprends du moins pourquoi ils devaient intriguer les esprits religieux, de Pascal à Rozanov. » (p. 875)

<sup>203</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 861

et, tout compte fait, naturel. [...] Quelque lourd de conséquences qu'il ait été, le rejet du christianisme demeure le plus bel exploit des Juifs, un non qui les honore.<sup>204</sup>

Les Juifs ont laissé donc aux Gentils « les avantages éphémères du salut » et ont choisi « les inconvénients durables de la perdition ». « Imbus de leurs crises de conscience », contents d'eux-mêmes et de leur acquis - « [I]a grâce, n'est-ce pas, fustige Cioran, se trouve de leur côté, grâce à bon marché, suspecte, qui les dispense de tout effort » -, les chrétiens furent « des fanfarons de la rédemption », des êtres sadiques, jubilant, « en épicuriens de l'horrible », autour de la Croix, dont le poids moral ne les a pas trop préoccupés.

Par rapport aux sources tellement profondes, intarissables, du judaïsme, le christianisme n'a ni élan ni fraîcheur : « usé jusqu'à la corde », sec, assoupissant – « nous bâillons sur la croix », pique Cioran -, il n'a réussi à sauver ni même le symbole des cathédrales ; redevenues de simples pierres, elles crient leur solitude au milieu d'une civilisation déroutée, fatiguée, tandis que leurs flèches imitent « la modestie de nos lassitudes ». Inconsolé de « la perte d'une si longue popularité », le christianisme devait – s'il voulait redevenir « curieux » -, « s'élever à la dignité d'une secte maudite ». Seuls les Juifs, avance Cioran, « pourraient s'en charger » ; ils allaient projeter en lui « assez d'étrangeté pour le renouveler et en rajeunir le mystère<sup>205</sup> ».

L'analyse de Cioran touche un aspect extrêmement sensible pour les églises chrétiennes (mais démolir les idoles n'a jamais été une tâche facile !). Une crise intérieure, impitoyablement démasquée par cet essai, ronge le christianisme depuis

---

<sup>204</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 862

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 861

deux millénaires. Incapable de se reconnaître comme religion « de second ordre », il a bâti sa doctrine sur une idée bien cachée de concurrence. Sinon, comment expliquer la sérénité avec laquelle il a regardé l'antisémitisme naissant ou avec laquelle il a substitué – en tant que valeur absolue pour lui – la mort de Jésus à Sa Nativité ? Cette « différence » est à l'origine d'une antithèse trop longtemps fonctionnelle, dont on a, peut-être, honte aujourd'hui, mais qui a ravagé toute l'histoire de l'humanité : la différence entre « les bons » (ceux qui prennent le Christ pour le Messie) et « les méchants » (ceux qui L'ont tué).

C'est, quoi qu'on dise, la raison pour laquelle, au cours du temps, les Juifs ont été rendus responsables de tout « événement », de tout « forfait », de toute « catastrophe ». Mais parlons torts réels, demande Cioran :

le plus considérable demeure – selon lui – celui d'avoir produit un dieu dont la fortune – unique dans l'histoire des religions – a de quoi nous laisser rêveurs ; rien en lui qui légitimât une pareille réussite : chamailleux, grossier, lunatique, verbeux, il pouvait à la rigueur correspondre aux nécessités d'une tribu ; qu'un jour il devînt l'objet de savantes théologies, le patron de civilisations affinées, cela, non, jamais personne n'eût pu le prévoir. S'ils ne nous l'ont pas infligé, ils portent néanmoins la responsabilité de l'avoir conçu.<sup>206</sup>

Ce Dieu reste une « tache » sur le génie juif. « Ils pouvaient faire mieux », soupire l'essayiste, déçu de la façon dont Jahweh comprend distribuer la justice, aimer et punir ses enfants, et dont les accès de colère, les spasmes, les épilepsies ou les désenchantements ne convainquent pas trop. Et pourtant, par rapport aux livres « frénétiques » de l'*Ancien Testament*, le *Nouveau Testament* n'est qu'une « pauvre allégorie attendrissante ».

---

<sup>206</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 864

On les nomme « race », « nation », « tribu », mais ils échappent aux classifications communes. On ne peut pas comprendre les Juifs, dit Cioran, si l'on ne recourt pas à « quelque catégorie à part » ; pour lui, ce sera le sens et l'essence religieuse de ce peuple, « le premier à avoir colonisé le ciel et à y avoir placé son dieu<sup>207</sup> ». Puisqu'ils n'ont pas compris leur « exclusivisme », Cicéron, Sénèque, Celse (et toute l'Antiquité) ont accusé les Juifs d'être « misanthropes ». À commencer par saint Paul, ils ont constamment été accusés d'« infidélité ». « Reproche ridicule », s'exclame Cioran : leur « faute » a été, au contraire, « une trop grande fidélité à soi ». On leur reproche également toute une lignée dispersée aux quatre coins du monde, mais bien que ce peuple n'ait pas des « tombes à montrer », il est le porteur d'une mémoire collective six fois millénaire.

Les Juifs sont, peut-être, « dégénérés » - « comme on le pense communément » -, mais alors, s'extasie Cioran, « on souhaiterait cette forme de dégénérescence à toutes les vieilles nations...<sup>208</sup> » « On les accuse d'être des parvenus », d'être des « destructeurs » (tandis qu'ils sont des constructeurs d'idéaux et de religions, réplique Cioran), « on les traite de lâches », tandis que leur existence en soi est une « victoire spectaculaire », « ininterrompue, terrible, sans nulle chance de s'achever jamais ». Cioran ne parle pas de l'aspect militaire des combats du « plus guerrier des peuples civils », mais de son aspect ontologique, métaphysique. Au plan social, humain, la situation est complètement différente, ainsi qu'Andrei Oișteanu le montre dans son étude consacrée à l'image du Juif dans la culture roumaine :

Le Juif ne s'est pas permis le luxe d'être courageux. Les dangers le menaçaient pratiquement de partout : du côté des

---

<sup>207</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 859

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 866



autorités locales, mais des autorités centrales également, du côté de la population majoritaire, mais du côté des autres minorités également, du côté des catholiques, mais du côté protestant également, etc.<sup>209</sup>

Qu'il s'agisse de causes sociales ou politiques, religieuses ou démographiques, le Juif, écrit Cioran, « se verra rejeté au moment même où ses idées triomphent, où ses phrases auront force de loi ». Vaincu, déçu, il doit changer de pays. Son drame recommence, et « l'exode » restera longtemps « son assise, sa certitude, son chez soi. » Si le livre de 1936 montrait aux Roumains à quelle distance ils se trouvaient par rapport à leurs compatriotes d'origine juive, l'essai de 1956 maintient cette distance entre les Juifs et tous les non-Juifs. Qui est donc ce « peuple de solitaires » ? Et comment le voit Cioran ?

Puisqu'il a « l'avantage d'une destinée géniale à l'échelle d'un peuple », le Juif est incapable de « rester à la surface de soi », et « sa teneur en absolu dépasse la nôtre ». Ces gens abhorrent « toute commodité intellectuelle », et où qu'ils aillent ou vivent, ils se trouvent « à la pointe de l'esprit » : « Rassemblés, pense Cioran, ils constitueraient un nombre d'exceptions, une somme de capacités et de talents sans exemple chez aucune autre nation.<sup>210</sup> » « Amers et insatiables, lucides et passionnés », « à l'avant-garde de la solitude », les Juifs constituent « une légion d'Uniques » ; ce sont des « esprits clairvoyants » dont l'intelligence est « la plus troublante qui soit, la

---

<sup>209</sup> Andrei Oișteanu : *L'image du Juif dans la culture roumaine*, op. cit., p. 211. Il faudrait retenir également ce passage : « Comment expliquer la résignation des Juifs devant les discriminations, des expulsions et des massacres auxquels ils ont été systématiquement sujets ? Par le sentiment du manque d'un État à eux, qui les protège et où ils puissent se réfugier ? Ou par le sentiment de l'inutilité de toute forme de résistance, qui augmenterait plutôt le nombre des martyrs ? Par une mentalité fataliste ? Ou par l'idée sage que la vraie victoire n'est pas remportée en opposant de la résistance à l'adversaire ? La cause de la résignation des Juifs semble être liée plutôt aux conditions historiques dans lesquelles ce peuple a vécu en exil. Lorsque la cause a disparu, l'effet a disparu lui aussi. » (p. 210)

<sup>210</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 870

plus *ancienne* ; on dirait qu'ils savent tout depuis toujours, depuis Adam, depuis... Dieu.<sup>211</sup> » Seul le Juif raté, apprécie Cioran, nous ressemble, est des « nôtres » : « Faut-il en déduire, se demande-t-il suavement, que l'homme est un Juif *qui n'a pas abouti* ?<sup>212</sup> »

Le peuple d'Israël a installé la théocratie à la place d'un polythéisme essoufflé. Sa façon de vivre la religion, « pitié sans candeur », est dépourvue de douceur ou complaisance – peut-être parce que sa religion se fonde elle-même sur un rapport homme-Dieu dominé par « une guerre d'épithètes ». C'est, observe Cioran, une religion basée sur des adjectifs, sur des effets de langage, une religion où « le style constitue le seul trait d'union entre le ciel et la terre<sup>213</sup> ». Ces gens « ont énormément prié », et leurs visages sont « plus ou moins décolorés par la lecture des psaumes ». À ce point de son analyse, Cioran introduit une relation que la critique a traitée de façon pudibonde, comme si par cela une réalité économique, sociale, historique était moins... réelle. Le banquier juif, les banques juives, ce sont des réalités de nos jours et non seulement de nos jours. Pourquoi les contester, pourquoi se gêner devant eux comme s'il s'agissait de quelque chose de pénible ?

« Argent et mystère », « Finances et *De Profundis* ! » s'exclame Cioran, voici une « incompatibilité sans précédent, clef peut-être de leur mystère à tous<sup>214</sup> ». Qu'on se le rappelle ou non, il fut une époque où « les excentricités de sa charité » furent extrêmement profitables à l'Occident : ce fut, parmi d'autres, le prix auquel des

---

<sup>211</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 871

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 870

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 877

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 871

« banquiers *pâles* » espèrent « acheter » pour leurs coreligionnaires la paix, la pitié, la compassion et la compréhension des grands de l'Europe.

Le tragique juif dépasse en intensité et en valeur le tragique grec ; les concepts de malédiction nationale et de salut collectif sont, selon Cioran, d'origine juive. Le héros grec accepte, en général, « les décrets » du Ciel, tandis que Job « harasse son Dieu, exige qu'il s'explique ». Les douleurs, les effrois des chrétiens sont « trop timides » ; le christianisme a « anémié » les peurs de ses fidèles : « Qu'attendre d'un agenouillement de vingt siècles ? se demande, dégoûté, Cioran. Maintenant que nous sommes enfin *debout*, le vertige nous gagne ». Tandis que les chrétiens sont des « esclaves émancipés en vain », des « rebelles dont le démon rougit ou se moque<sup>215</sup> », les Juifs sont des « révolutionnaires par instinct » : « si Job, ce Prométhée biblique, a lutté avec Dieu, ils lutteront, eux, avec les hommes... ». « Prophètes, fanatiques de la poussière, poètes du désastre<sup>216</sup> », « ces lutteurs eussent lapidé Moïse s'il leur avait tenu le langage d'un Bouddha, langage de lassitude métaphysique, dispensateur d'anéantissement et de salut<sup>217</sup> ».

Les Juifs sont « des *maîtres à exister* » : longtemps des « hors-la-loi », émancipés à la suite de la Révolution française, ils firent par la suite preuve de ressources incroyablement fraîches pour les « indomptables vieillards » qu'ils étaient : intrépides, pleins de vitalité, eux, « qui paraissaient si effacés, si humbles », montrèrent une « soif de pouvoir, de domination et de gloire » qui épata la société « désabusée » dont, « cupides et généreux », « affamés en pleine réplétion », « rivés à

---

<sup>215</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 874

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 877

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 875

l'or et au ciel<sup>218</sup> », ils furent les contemporains. Comment une « humanité pantouflarde » aurait-elle pu comprendre « leur course, avec ses errances et ses vertiges<sup>219</sup> » ? La catastrophe nazie, tout comme les persécutions qui l'ont précédée ont eu pour fondement la haine, non le mépris ; en haïssant le Juif, on a cru éviter un reproche « que l'on n'ose se faire à soi », et (dé)masquer l'intolérance à l'égard d'un « idéal incarné dans autrui. » Cela semble bizarre, peut-être, mais Cioran, l'« antisémite de profession », a vu en 1956 quelque chose qui dépassait, malheureusement, l'horizon des années 1950 :

Si les Juifs n'avaient à affronter que l'antisémite professionnel, leur drame en serait singulièrement amoindri. Aux prises en fait avec la quasi-totalité de l'humanité, ils savent que l'antisémitisme ne représente pas un phénomène d'époque, mais une constante, et que leurs bourreaux d'hier employaient les mêmes termes que Tacite... Les habitants du globe se partagent en deux catégories : les Juifs et les non-Juifs.<sup>220</sup>

### ***b. Le peuple de solitaires et Cioran***

« Loin de témoigner d'une évolution majeure du penseur au regard de ses positions des années 1930 », cet essai représente, dans la vision d'Alexandra Laignel-Lavastine, « l'expression renversée d'un même phénomène psychopathologique ».

Puisque la psychopathologie et la chasse aux sorcières vont ensemble, le critique est persuadé qu'*Un peuple de solitaires* abonde d'un « antijudaïsme médiéval ». Par conséquent, « présenter cet essai comme un des grands textes philosémites de la littérature française suppose une totale absence de familiarité avec la littérature

---

<sup>218</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 869

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 871

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 864

antisémite<sup>221</sup> ». Au contraire, présenter cet essai comme la production monstrueuse d'un « antisémite de profession » suppose une totale absence de familiarité avec la spiritualité juive. Alexandra Laignel-Lavastine a du mal à trouver « l'univers intellectuel à partir duquel Cioran va constamment ériger les Juifs en antitype par excellence non seulement des Roumains, mais de l'humain<sup>222</sup> ». Mais cet « univers » existe. Quant au Juif, il n'est pas pour Cioran un « antitype » de l'humain, mais plus vraisemblablement un archétype.

Avant de définir « l'identité juive », André Neher affirme que « l'homme juif n'est pas un mythe », mais « un être réel de chair et de sang ». Et pourtant, « l'homme juif n'est pas un homme *tout simplement* » : « quelque chose *compliqué* la simplicité de sa condition humaine<sup>223</sup> ». « S'interroger sur l'identité juive, prévient Emmanuel Lévinas, c'est déjà l'avoir perdue. Mais c'est encore s'y tenir, sans quoi on éviterait l'interrogatoire.<sup>224</sup> » Et c'est tout d'abord réfléchir à ces questions d'André Neher : « y a-t-il une identité juive ? y a-t-il un homme juif ? peut-on parler d'un homme juif ? l'homme juif existe-t-il ?<sup>225</sup> » Oui, répondrait Cioran, il existe et « il est *nous* au-delà de nous-mêmes...<sup>226</sup> » : affirmation qui ne se veut pas un prodige stylistique, mais qui juxtapose les textes de spiritualité juive, et qui se situe au cœur de sa propre réflexion sur l'identité et sur l'altérité juive, sur la condition exilique du peuple d'Israël. Cela suppose, évidemment, connaître et respecter le point de vue juif sur l'histoire d'Israël,

<sup>221</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*. op. cit., p. 443

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 442

<sup>223</sup> André Neher : *L'identité juive*. Paris, Seghers, 1989, p. 8

<sup>224</sup> Emmanuel Lévinas : *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Albin Michel, 1984, p. 78

<sup>225</sup> André Neher : *L'identité juive*, op. cit., p. 7

<sup>226</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 859

sur son rapport avec Dieu et avec les autres peuples, sur son élection et son sort « golutique ».

Dans son article « Éthique et esprit » de 1952, Emmanuel Lévinas écrivait : « On ne peut pas, en effet, être juif instinctivement ; on ne peut pas être juif sans le savoir. [...] Le judaïsme est une extrême conscience.<sup>227</sup> » Même à une époque très trouble, lorsque le mépris et l'admiration envers les Juifs se mélangent, se confondent tragiquement dans son esprit, Cioran réussit à déceler l'essence d'un être qu'on a l'impression de bien connaître, mais qui se dérobe à toute analyse hâtive, superficielle. Sans mettre un seul moment en question la condition humaine du Juif (ou insinuer que celle-ci est inférieure à d'autres races/peuples/nations, ainsi qu'on a maintes fois laissé entendre), Cioran insiste sur le clivage spirituel entre « nous » et « eux » : « Le Juif n'est pas notre *semblable*, notre prochain, et au-delà d'une certaine intimité avec lui, que nous le voulions ou non, un abîme nous sépare.<sup>228</sup> » Il semble descendre « d'une autre espèce de singes », être né sous d'autres étoiles. Personne ne l'aime « naïvement, spontanément », et on se rapporte à lui « avec haine et mépris ». Pourquoi ? se demande Cioran, dès 1936 :

D'où l'infini dramatique de leur existence ? La théorie des races semble avoir été créée pour donner une expression au sentiment de séparation abyssale qui distingue un Juif d'un non-Juif. Un abîme créé non par l'antisémitisme ou tout autre conception, mais par l'antagonisme manifeste ou caché qui caractérise deux êtres essentiellement différents.<sup>229</sup>

Si certains passages de *La Transfiguration de la Roumanie* ont donné des migraines aux critiques, c'est parce que ceux-ci ont parcouru les passages en question

<sup>227</sup> Emmanuel Lévinas : *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, op. cit., p. 17

<sup>228</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 130

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 129

avec une grille de lecture incapable de dissocier le jargon antisémite, nationaliste, du langage, des concepts philosophiques, religieux, spirituels, moraux. Les phrases de Cioran doivent rester dans le contexte du livre, sans pour autant être arbitrairement rattachées à des textes leur « ressemblant » à l'époque, en Roumanie ou ailleurs. À une époque où des mots comme *race*, *Juif*, *antisémitisme* font la « gloire » du discours nationaliste de type extrémiste, il faut, quant à Cioran, distinguer le contexte dans lequel il les utilise et la façon dont il se sert de l'air du temps.

« *Humainement*, écrivait-il en 1936, on ne peut pas s'approcher d'eux, puisque le Juif est tout d'abord Juif et ensuite homme. Le phénomène se passe dans leur conscience tout comme dans la nôtre. » Dans le même chapitre dédié au « collectivisme national », après avoir affirmé que, par rapport aux Tziganes – dont l'âme est « baignée de tant de crépuscules et d'aurores », et est extrêmement attachée à la nature –, les Juifs portent en eux « les obscurités du ghetto, avec ses tristesses et ses ironies dégoûtantes », étrangers à « la sensibilité cosmique », Cioran concluait : « Bien que tout Juif soit un Dieu par rapport à un Tzigane, humainement, on se sent plus proche de ce dernier. » Certes, ces lignes correspondent à la période où Cioran ne ressentait qu'une « commisération livresque » pour les souffrances passées du peuple juif, période où il commet l'erreur de rapporter les souffrances des Juifs aux souffrances des Roumains, de les comparer et d'en conclure qu'il ne fallait pas s'apitoyer trop ni du sort des uns ni du sort des autres. Mais n'oublions pas que, tandis que Roumains, Tziganes, Saxons ou Szeklers restent aux yeux de Cioran au niveau de simples mortels, les Juifs brillent, étonnent et surprennent, pas nécessairement par leurs qualités humaines (en tout cas, supérieures à celles de leurs compatriotes), mais

surtout par leur condition in-humaine, c'est-à-dire d'essence divine, que leur impose – Cioran l'avait compris et accepté depuis longtemps déjà – un certain statut dans ce monde, un rôle et des devoirs uniques. C'est la raison pour laquelle, « humainement » parlant, Cioran ne les voit pas et ne peut pas, tout simplement, les situer à côté de leurs frères d'autre religion ou d'autre nationalité. Pour lui, ils ont toujours été au-dessus des autres.

« Discrimination positive », pourrait-on dire, mais ce serait un point de vue « athée », qui n'a rien à faire avec la perspective dans laquelle Cioran voit et interprète le destin juif, intimement et à jamais lié à Dieu. C'est dans la même perspective que Cioran reviendra, vingt ans plus tard, sur « le drame » juif, qui n'a jamais cessé de le fasciner et, au fur et à mesure que le temps passe, de l'émouvoir :

Être un homme, disait-il en 1956, est un drame ; être juif en est un autre. Aussi le Juif a-t-il le privilège de vivre deux fois notre condition. Il représente l'existence séparée par excellence ou, pour employer une expression dont les théologiens qualifient Dieu, le *tout autre*.<sup>230</sup>

« L'identité juive », « la judaïcité », écrit Alexandre Safran, ancien grand rabbin de Roumanie, est « un bien accordé par le Créateur à celui qu'Il fait naître juif ». On est « rendu juif, “fait” juif, par la décision irrévocable du Créateur [...] », et cela est une « condition » que le Juif est invité à assumer « librement », « joyeusement<sup>231</sup> ». Dans « les pays des autres » (la Diaspora), tout comme dans son propre pays (Erets-Israel), le Juif est « étranger et habitant » en même temps. En hébreu, précise l'universitaire genevois, le verbe *gour* a deux significations : *séjourner en tant qu'étranger* et

<sup>230</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 858

<sup>231</sup> Alexandre Safran : *Israël dans le temps et l'espace. Thèmes fondamentaux de la spiritualité juive*. Paris, Payot, 1980, p. 157



*séjourner en tant qu'habitant*. Par conséquent, « l'Homme, juif par excellence, le Juif, homme par excellence, est à la fois "étranger et habitant" sur cette terre ». Abraham, poursuit Alexandre Safran, s'est senti « étranger et habitant » ; le roi David lui aussi s'est considéré un « étranger dans le pays » qu'il dirigeait et en même temps « un étranger sur la terre ». (Ps. 119, 19)

« On naît Juif, on ne le devient pas<sup>232</sup> » : splendide affirmation d'Emmanuel Lévinas, dont la visée polémique n'est nullement cachée ! Cioran avait, lui aussi compris que « le problème du judaïsme est aussi compliqué que celui de l'existence de Dieu ». Jeune encore, il se sent accablé par l'insoutenable condition juive, et se reconnaît complètement dépassé : « En chaque chose, les Juifs sont *uniques* ; ils n'ont pas d'égaux au monde, courbés comme ils sont par une malédiction dont Dieu seul est responsable. Si j'étais Juif, je me suiciderais sur-le-champ.<sup>233</sup> »

L'histoire du peuple juif lui semblera plus tard « un interminable schisme » qui « déroutent l'Histoire<sup>234</sup> ». Ce peuple « préfigure la diaspora universelle » et « son passé résume notre avenir<sup>235</sup> ». Dans le même essai – que l'agonie du judaïsme et ses terribles épreuves durant la Shoah séparaient du livre de 1936 –, l'élection d'Israël est ouvertement mise en rapport avec les atrocités nazies, lesquelles, pour inhumaines qu'elles aient été, n'ont pas réussi à faire s'écrouler le plan divin. « On *est* élu ; on ne le devient ni par résolution ni par décret, écrit Cioran. Encore moins par des persécutions à l'adresse de ceux dont on jalouse les complicités avec l'éternité.<sup>236</sup> »

<sup>232</sup> Emmanuel Lévinas : *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, op. cit., p. 79

<sup>233</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., pp. 131-132

<sup>234</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 859

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 858

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 878

Pour Cioran, l'élection est une source de malheur, une malédiction avec laquelle ce peuple de « damnés... bénis » a toujours vécu et devra vivre à jamais : « Bien que *choisis*, dit-il, les Juifs, eux, ne devaient acquérir par cette élection aucun avantage : ni paix, ni salut...<sup>237</sup> ». Dans son article de 1958, « Israël et universalisme », Emmanuel Lévinas apporte son propre témoignage sur « l'idée d'un peuple élu », qui « ne doit pas être prise pour un orgueil ». Le « malheur » que Cioran accole au destin du peuple élu se traduit chez Lévinas non par une « conscience de droits exceptionnels », mais par la conscience « d'exceptionnels devoirs ». L'élection est « l'apanage de la conscience morale elle-même », « un surplus d'obligations pour lequel se profère le "je" de la conscience morale<sup>238</sup> ». Dire : « je ne suis pas *l'égal* d'autrui », signifie, chez Lévinas, reconnaître et assumer les responsabilités qu'on a envers lui (être le gardien de son frère, dirait André Neher).

Après la Shoah, vivre, accepter sa judéité est devenu une question extrêmement délicate pour la plupart des intellectuels occidentaux et non seulement occidentaux. Rescapés ou descendants des rescapés, ils la traitent comme une « marque » sur leur destin, comme une « faute » pour laquelle des millions d'innocents ont dû payer de leur vie ou pour laquelle ils ont dû supporter les insultes d'autrui (« grâce » auxquelles ils sont parvenus à prendre conscience de leur « identité » : Hannah Arendt, Alain Finkielkraut, etc.). Nés Juifs, ils mourront Juifs, car leur conscience ne trouve pas de meilleure « panacée ».

Primo Lévi, qui a lié le judaïsme à l'expérience des camps de concentration, à cause desquels, peut-être, Dieu n'existe pas (ou n'existe plus), (s')explique : « Je suis juif

<sup>237</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 871

<sup>238</sup> Emmanuel Lévinas : *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, op. cit., p. 247

parce que le sort a voulu que je naisse juif. Je n'en rougis pas et je ne m'en glorifie pas. Être juif, pour moi, c'est une question d' "identité", une "identité" à laquelle, je dois préciser, je n'ai pas l'intention de renoncer.<sup>239</sup> »

Ce sera à Paul Celan de faire le deuil, de pleurer – dans la langue du bourreau – « la race assassinée », la « race érigée noire dans le ciel », la « Racine d'Abraham », la « Racine de personne ». Son recueil *La Rose de personne (Die Niemandrose)* est l'adieu – impossible, en fait – à tout « l'Est errant », à Ahasvérus au nez « tordu, crochu », aux « faiseurs-de-tentes », aux « étrangers-toute-leur-vie », aux « roses de septembre », à la « rose du ghetto », à la « race des roses ». La Rose (symbole du peuple juif, dans la *Cabbale* et dans l'*Ancien Testament*) est en rapport avec son Dieu-Le Roi-Le Rien-Personne : « la Rose de Personne » ou « la Rose de Rien » ou « la Rose de Dieu » a été foulée aux pieds. Devant cet énorme sacrifice, qu'est-ce que c'est que vivre, qu'écrire ? Se venger, peut-être ? Malheureusement, ni dans le cas de Celan, ni dans le cas de Lévi cela n'a suffi. C'était trop peu. Chez Celan, écrit Enzo Traverso, le deuil et l'exil se confondent, signifient vivre dans un monde « anéanti, détruit, disparu, réduit en cendres ». Et c'est au prix de l'exil, ajoute l'auteur de *L'histoire déchirée*, que Celan se sert encore de l'allemand, « qu'il peut essayer de restaurer et transformer cette langue déjà souillée par l'ennemi. La langue demeure, après avoir traversé les ténèbres du nazisme, comme la seule valeur non perdue au milieu des ruines.<sup>240</sup> »

Dans *Le Juif imaginaire*, Alain Finkielkraut essaie lui aussi d'accomplir cet exaspérant, mais combien nécessaire « nettoyage intérieur », à la recherche d'une

<sup>239</sup> Primo Lévi : *Conversations et entretiens*, 1963-1987. Paris, Robert Lafont, 1998, p. 276

<sup>240</sup> Enzo Traverso : *L'histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et sur les intellectuels*. Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 149

identité qui semble avoir peur de se dévoiler, et qu'on ne sait pas comment traiter, comment vivre, comment assumer :

Juif au-dedans, homme au-dehors : c'était, on s'en souvient, le mot d'ordre de la première assimilation. Sans toujours nous l'avouer, nous appliquons, nous, le principe inverse : nous sommes juifs au-dehors, pour l'entourage, pour le public, pour le monde extérieur, et nous sommes, au-dedans, dans l'intimité de notre existence quotidienne, des hommes comme les autres, régis par les mêmes modes, en proie aux mêmes engouements, et que ne distingue aucune spécificité culturelle.<sup>241</sup>

Être Juif, surtout après la Shoah, c'est récupérer la condition humaine – confisquée et interdite –, et en même temps, avoir la « conscience d'une singularité qui se dérobe, d'une différence invisible et inéfaçable<sup>242</sup> ». Le Juif en tant qu'Autre est pour Finkielkraut une altérité « sans titulature » ; au niveau personnel, intime, « “Juif” n'est jamais une réponse pertinente à la question : “Qui suis-je ?”<sup>243</sup> ». La judéité n'est pas vue, vécue comme une présence, mais comme une absence, comme une blessure : « c'est, écrit Finkielkraut, ce qui me manque, et non ce qui me définit ; c'est la brûlure infime d'une absence, et non la plénitude triomphante de l'instinct<sup>244</sup> ». Le rapport avec les parents, « ces géniteurs modèles », est un aller-retour dramatique, schizophrène, déchiré par le « tort d'être l'Autre » et par le « tort d'être le Même », ne sachant pas où s'arrêter, où se reposer, comment se définir, car il y a une coupure quelque part – « un déphasage » dit Finkielkraut, entre lui et son peuple, qu'il « ne cherche plus à combler » -, qui fait qu'il soit impossible de vivre pleinement sa judéité :

<sup>241</sup> Alain Finkielkraut : *Le Juif imaginaire*. Paris, Seuil, 1980, p. 121

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 12

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 44

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 51

Il y a l'authenticité dont ils ont gardé l'apanage : un judaïsme qui *coule de source*, un style inimitable, une certaine façon d'habiter une culture, et puis ceci qu'aucun récit ne pourra faire passer du singulier à l'universel : l'étoile jaune et le nazisme *vécus*. (Cioran : « Un être qui a souffert, vous avez beau détailler, classer, expliquer ses épreuves : ce qu'il est, sa souffrance réelle vous dépasse. Plus vous l'approcherez, plus il vous semble inaccessible.<sup>245</sup> ») Il y a que, nés en exil et chassés de cet exil même, ils me donnent l'impression fascinante d'être quelque part. Il y a par-delà toutes les paroles dont je suis traversé (injonctions, reproches, épanchements, bouderies) la qualité de leur *langue*, cette mélodie unique qui leur est bien inaliénable et qu'ils emporteront avec eux. Il y a qu'ils sont les témoins ultimes d'une juiverie défunte (celle de l'Europe centrale.)<sup>246</sup>

*Un peuple de solitaires* n'est pas la réécriture du IV<sup>e</sup> chapitre de *La Transfiguration de la Roumanie*. Il y a, sans doute, un dialogue entre les deux textes, une prise de conscience, un dialogue avec soi-même et en même temps la condamnation de ce « moi » (qui rejoint, dans l'essai de 1956, de façon extrêmement suggestive, le camp de « on ») et de ses propos de jeunesse. Dans *La Transfiguration de la Roumanie*, les Juifs étaient dépeints comme « le seul peuple à n'être pas lié au paysage ». Alexandra Laignel-Lavastine y voit une invitation de Cioran « à les combattre au titre d' « ennemis mortels » de toutes les causes nationales<sup>247</sup> ». Même si les deux passages de Cioran n'ont, dans son livre, aucun rapport l'un avec l'autre, le critique ressent, irrésistiblement, le besoin de les idéologiser, tous les deux :

<sup>245</sup> La citation est tirée d'*Un peuple de solitaires* (p. 876) et elle continue avec ces mots : « Pour ce qui est d'une collectivité *frappée*, vous pouvez en scruter à loisir les réactions, vous ne vous en trouverez pas moins devant une masse d'inconnus. »

<sup>246</sup> Alain Finkielkraut : *Le Juif imaginaire*, op. cit., p. 139

<sup>247</sup> Cioran utilise, en effet, l'expression « ennemi mortel » à propos du peuple juif, dans un contexte censé montrer l'incompatibilité, les discordances entre la façon juive de vivre le nationalisme et celle des peuples sédentaires, *avec expression géographique*. L'appel au combat, à l'élimination des Juifs reste une « option » de lecture : « Ce peuple, le plus messianique, dont le nationalisme sans expression géographique et par conséquent avec des dimensions universelles ne connaît pas dans toute l'histoire un cas similaire, ce peuple donc est l'ennemi mortel de tout autre nationalisme. » (*La Transfiguration de la Roumanie*, p.134)

Le Juif de 1956 selon Cioran reste sans attache et acosmique ; nomade, il n'a de patrie que provisoire, il est même l'étranger en soi, d'où sa capacité à embrasser et à trahir toutes les causes. Telles étaient les raisons, en 1936, pour lesquelles une nation ne pouvait survivre qu'au prix de leur élimination, au terme d'un combat à la vie à la mort où l'on vaincrait ou bien l'on périrait. L'essayiste qui invitait toutes affaires cessantes dans les années 1930 à relever le défi de la revendication juive de domination du monde, soldée par la désagrégation mentale et de la substance vive des peuples, n'a en vérité rien modifié, sur le fond, au regard qu'il porte sur ce « peuple de solitaires »<sup>248</sup>.

Alexandra Laignel-Lavastine trouve « navrants » les schémas sur lesquels Cioran construit son essai. Mais combien glorieuse est la méthode selon laquelle interpréter un texte littéraire signifie attribuer à l'auteur commenté des mots, des idées qu'il n'a jamais exprimées – surtout quand on s'engage à « faire lumière » dans une question tellement délicate ! Toute sa vie, Cioran a été particulièrement sensible au statut d'invariablement exilés des Juifs. En 1965, il note dans ses *Cahiers* :

Phénomène nouveau : il n'y a pratiquement plus de heimatlos parmi les Juifs. Ils ont tous un passeport. Cela représente un tournant dans leur histoire. Mais ce qui a changé, c'est leur statut juridique seulement ; quant au statut métaphysique, aucune modification.<sup>249</sup>

Pour le jeune Cioran, les Juifs ne se sentaient « *chez eux* nulle part », ne connaissaient pas « la tragédie du déracinement », parce qu'ils n'étaient pas liés au paysage. À la maturité, l'écrivain trouvera qu'en « citoyens du désert », les Juifs « le portent encore en eux comme leur espace intime, et le perpétuent à travers l'histoire [...] » Le prolongement *physique* de cet espace intime est le ghetto :

Qui en a visité un (de préférence dans les pays de l'Est), n'a pu manquer de s'apercevoir que la végétation en était absente, que rien n'y fleurissait, que tout y était sec et désolé : îlot étrange,

<sup>248</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 444

<sup>249</sup> Emile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 287

petit univers *sans racines*, à la mesure de ses habitants, aussi éloignés de la vie du sol que les anges ou les fantômes.<sup>250</sup>

En contemplant les toiles de Chagall, le personnage principal du roman *Depuis deux mille ans* de Mihail Sebastian s'exclame :

La timidité du Juif devant la vaste plaine. Sa maladresse devant les plantes, sa réserve devant les bêtes ! De toutes les solitudes, celle-ci est la plus dure. Il est si difficile de s'approcher d'un arbre quand on n'a jamais vécu auprès de lui !<sup>251</sup>

Quatre ans plus tôt, Benjamin Fondane avait publié lui aussi, dans la revue « Adam », une chronique dédiée aux toiles de Marc Chagall : à part le paradis biblique, à part le paradis chrétien, écrit Fondane, il y a « *un paradis yiddish, un paradis de misère et de prière, où les papillotes ont pouvoir de loi, où les poissons chantent, volent, où la loi de la gravité pousse à rebours – vers le ciel*<sup>252</sup> » : c'est le paradis hassidim, tel que les toiles de Chagall dépeignent.

Pour Cioran, le Juif est donc resté l'homme « émancipé de la tyrannie du paysage, des niaiseries de l'enracinement, sans attaches, acosmique », l'homme « qui ne sera jamais *d'ici* », l'homme « venu d'ailleurs, l'étranger en soi », celui pour lequel « l'exode est son assise, sa certitude, son chez soi<sup>253</sup> ». Ces images sont la transposition métaphorique d'une réalité historique et d'un contrat à vie que « le peuple de solitaires » a avec son Dieu. Dans son essai sur « l'identité juive », André Neher parle de trois « identités » de l'homme juif, et du rapport avec l'élection et avec l'exil que chacune présuppose. Son analyse pourrait jeter une autre lumière sur les

<sup>250</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 865

<sup>251</sup> Mihail Sebastian : *Depuis deux mille ans*, op. cit., p. 252

<sup>252</sup> Benjamin Fundoianu : *Judaïsme et hellénisme*, op. cit., p. 175

<sup>253</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 859

lignes de Cioran, élargir et nuancer un débat « critique » qui s'obstine, malheureusement, à rester ancré dans la sphère du politique.

« L'identité-thèse » de l'homme juif est représentée, chez Neher, par l'Hébreu : « homme des origines », « l'homme abrahamite », il est le « passeur » (en hébreu, *ivri* signifie « passage »), celui qui va d'une rive à l'autre. Tout comme Abraham, son père fondateur, « l'homme juif en tant qu'Hébreu est en exil » - un exil « permanent », « nécessaire », sans lequel il ne peut pas accomplir son rôle messianique :

L'exil est une mission qui porte le Juif partout où un passage est à opérer, et ainsi la condition hébraïque insère le Juif dans une sorte de vertige universel, dans cette belle et grande vocation qui fait de lui le frère d'action de tous les hommes.<sup>254</sup>

L'homme juif, poursuit André Neher, « est aussi Israël ». L'Israélite représente donc « l'identité-antithèse » ; il est « l'Hébreu élu », celui qui est « mis à part » et qui « n'est pas comme les autres » :

L'élection n'a de sens que par rapport à l'existence des autres, mais elle se manifeste comme une altération. On ne peut être israélite sans être hébreu ; mais l'Israélite, c'est l'Hébreu, le passeur, qui ne passe plus rien, c'est l'Hébreu lorsqu'il est seul, entre les deux rives, et la définition de l'homme-Israël, c'est précisément d'être l'homme de la *solitude*.<sup>255</sup>

L'élection est pour l'homme juif la conscience de son altérité et de sa solitude. « Dans la dimension de l'hébraïsme », le Juif se trouve dans un « embrassement général », dans un « compagnonnage avec tous les hommes ». Le Juif Israël est l'homme seul, le solitaire. Neher parle d'une « solitude rituelle et sacerdotale », de la solitude de la prière, de la solitude de l'étude, de la solitude sociale, de la solitude géographique –

---

<sup>254</sup> André Neher : *L'identité juive*, op. cit., pp. 21-22

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 24



une solitude « dramatique », « constamment menacée et remise en question par un partenaire » :

Tout se passe comme si Israël, peuple solitaire, n'était placé dans la solitude que pour en être arraché. Seulement ici, les voisins de l'homme juif ne sont pas – comme lorsqu'il se situe dans la dimension horizontale de l'hébraïsme – les autres hommes, mais ce partenaire qui constamment le harcèle, lorsqu'il est dans la dimension verticale d'Israël -, c'est-à-dire Dieu.<sup>256</sup>

L'identité-synthèse de l'homme juif introduit une double contradiction, que l'homme juif parvient à dépasser. D'un côté, en tant qu'Hébreu, il est en exil, tandis qu'en tant qu'Israélite, il est dans le Royaume. Aussi « contradictoires, inconciliables » que puissent paraître les deux univers, l'homme juif parvient à être « à la fois en Exil et dans le Royaume, à la fois vagabond et installé<sup>257</sup> ». De l'autre côté, le Juif est capable de combiner son unicité – « Ne pas être comme les autres, vivre dans la solitude, rester dans la demeure » – avec son universalité : « exister *avec* les autres ; vivre dans la solitude, certes, mais non dans l'isolement ; sortir de la Demeure et respirer à pleins poumons l'air de tout le monde et du monde entier<sup>258</sup> ».

L'exil figure parmi les thèmes fondamentaux de la spiritualité juive dont Alexandre Safran parle dans son livre consacré à *Israël dans le temps et l'espace*. L'exil juif – la *Gola*, la *Galout* – est, affirme Safran, « un phénomène historique unique, car il est juif », un aspect fondamental de l'histoire d'Israël, qui est, elle aussi « une histoire unique sous tous ses aspects<sup>259</sup> » :

Israël seul est un peuple de la Galout, d'une part grâce à ses capacités exceptionnelles d'adaptation aux autres peuples,

<sup>256</sup> André Neher : *L'identité juive*, op. cit., p. 24

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>259</sup> Alexandre Safran : *Israel dans le temps et l'espace*, op. cit., p. 65

d'autre part, grâce à sa persistante opiniâtreté à rester lui-même, toujours et à perpétuité. Si, en tant qu'individu, le Juif est susceptible de s'assimiler dans la Galout, en tant qu'entité communautaire, le peuple juif est inassimilable : il ne *veut* pas s'assimiler totalement aux nations au milieu desquelles il vit ; il s'en distingue par son comportement, « il garde son alliance avec son Dieu ».<sup>260</sup>

Le Midrache, que Safran cite, dit qu'Israël ne peut pas s'assimiler aux autres peuples parce qu'il n'y trouve pas « la tranquillité ». Les autres nations du monde se succèdent, « se mélangent », « s'interchangent », se dévorent l'une l'autre. Seul Israël leur résiste et leur survit. Les autres peuples sont eux aussi en exil « chez eux-mêmes », mais ils ne s'en rendent pas compte. « Prévus », « prédestinés », « déterminés » par Dieu, « événement historique » et en même temps « réalité ontologique », la Galout est, au-delà de tout, « un châtement divin<sup>261</sup> », à cause duquel « Israël souffre ». C'est la raison pour laquelle ses livres saints sont si sensibles envers la condition d'étranger et envers la condition de l'étranger. La *Torah* dit : « Tu ne vexeras point l'étranger. Vous connaissez, vous, le cœur de l'étranger, vous qui avez été étrangers dans le pays d'Égypte ! » (Exod. 23, 9) et recommande : « Vous aimerez l'étranger, *vous* qui fûtes des étrangers dans le pays d'Égypte. » (Deut. 24, 17-18)

L'exil de ses enfants fait partie de « l'économie cosmique-historique de Dieu », « des desseins divins qui concernent l'histoire *particulière* d'Israël, dont la portée est *universelle* ». La Galout est donc « assignée à Israël, dont la structure est *spécifique* et la vocation universelle, voire cosmique<sup>262</sup> ». L'« élection » d'Israël n'est pas « un privilège » qui permettrait à l'« élu » de se considérer « supérieur aux autres

<sup>260</sup> Alexandre Safran : *Israel dans le temps et l'espace*, op. cit., p. 65

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 74

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 87

», mais « une charge des plus lourdes, qui comporte non seulement de graves inconvénients matériels, mais aussi, et surtout, d'âpres souffrances<sup>263</sup> ».

Titulaires d'un « destin religieux », « nomades auxquels l'espace ne suffit pas », des « apatrides-nés » qui connaissent l'« espoir messianique » et « la sagesse de l'exil », les « Juifs de Cioran » ne ressemblent pas trop à ce que l'Europe chrétienne avait produit à l'époque, littérairement ou philosophiquement parlant, à propos d'eux. Crier, 11 ans après la fin de la guerre : « Qu'un autre leur fasse l'injure de tenir sur eux des propos sensés ! Je ne saurais, quant à moi, m'y résoudre [...] », ce n'est pas de la folie, ni du terribilisme. C'est avouer une admiration sincère, profonde, fondée sur la conviction que « leur appliquer nos étalons, c'est les dépouiller de leurs privilèges, en faire de simples mortels, une variété quelconque du type humain<sup>264</sup> », ce qui était pour Cioran impossible, insensé, car :

Bien qu'attachés à ce monde, ils n'en font pas vraiment partie : il y a du non-terrestre dans leur passage sur terre. Furent-ils lointainement témoins d'un spectacle de béatitude dont ils gardent la nostalgie ? Et que durent-ils alors voir qui se dérobe à nos perceptions ? Leur penchant à l'utopie n'est qu'un souvenir projeté dans le futur, un vestige converti en idéal. Mais c'est leur loi, tandis qu'ils aspirent au Paradis, de buter contre le Mur des Lamentations.<sup>265</sup>

À part son destin singulier, à part sa veille séculaire, à part sa familière étrangeté et son étrange familiarité, c'est son énorme, sa longue souffrance (dont tout le monde semble avoir oublié les causes) qui fait de ce peuple « frappé » « une masse d'inconnus ». Au-delà de nos mots, il y a ce souvenir qu'eux seuls puissent conserver ou faire passer dans des utopies qui n'ont aucun sens pour les autres. À vrai dire, il est

<sup>263</sup> Alexandre Safran : *Israël dans le temps et l'espace*, op. cit., p. 91

<sup>264</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, op. cit., p. 868

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 879

assez difficile de mettre le signe d'égalité entre ceux qui se savent la création de Dieu et ceux qui se savent les créateurs de ce Dieu.

Le dialogue de Cioran avec les religions du monde, avec les auteurs ou les textes les plus représentatifs de chaque culture, de chaque espace spirituel, a été pour lui une quête perpétuelle, profonde et frénétique, qui s'est toujours accompagnée d'une tentative de conversion. L'« infidélité » de Cioran à l'orthodoxie ou au christianisme en général est tout particulièrement une fronde spirituelle, une recherche épuisante. Cioran a dit, d'ailleurs, à un moment donné, que ce qui l'intéressait en tant qu'écrivain n'était pas de « produire », mais de « comprendre ». Ses *Cahiers*, une sorte de laboratoire littéraire, sont fréquemment le témoin des lectures, des sentiments ou des ressentiments qu'un auteur, un texte religieux provoquent chez Cioran. Le récit de la chute, par exemple, attire particulièrement son attention. «... Élohim sait que, le jour où vous mangerez, vos yeux s'ouvriront... » note-t-il, avant de poursuivre : « *Vos yeux s'ouvriront !*, c'est tout le drame de la connaissance. Le paradis : regarder *sans comprendre*. » Son petit commentaire résume l'adage qui a marqué toute son œuvre – celle de jeunesse tout comme celle de maturité : « La vie ne serait tolérable qu'à cette condition-là. » L'histoire de la chute est pour Cioran « ce qu'on a écrit de plus profond en tous les temps », et si elle est si belle, ajoute-t-il quelques lignes plus loin, « c'est que l'auteur n'y décrit pas des figures symboliques, ni des mythes : il *voit* un Dieu en chair et en os dans le jardin, et non pas une entité<sup>266</sup> ». Lorsque Adam et Ève entendirent « le bruit de Jahvé-Élohim qui passait dans le jardin à la brise du soir... » ils furent gênés par leur nudité et par le

---

<sup>266</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 44

fait d'en avoir conscience ; « on sent, on partage la peur d'Adam » ajoute Cioran, qui voit dans la question d'Élohim - « Qui t'as appris que tu es nu ? » - une sorte de pacte entre Dieu et nos ancêtres : Il leur a donné le bonheur, « à condition qu'ils n'aspirent ni n'atteignent au *savoir* et au *pouvoir*. »

D'autres fois, Cioran n'est pas d'accord avec ce qu'il lit : « Il est dit dans le *Zohar* : “Dès que l'homme a paru aussitôt les fleurs ont paru.” » Mais non, avance-t-il, « c'est le contraire qui est vrai » : « Tout homme qui naît, c'est la mort d'une fleur.<sup>267</sup> » Quant à lui, le christianisme a raison sur un point - « capital s'il en fut » : « l'homme n'est pas maître de sa destinée, et s'il faut tout expliquer par lui, on ne peut rien expliquer ». En 1961, l'idée d'une « *mauvaise providence* » préoccupe déjà l'esprit de l'auteur du futur *Mauvais démiurge* (1969), qui aspire à « saisir le déroutant cheminement de l'homme<sup>268</sup>».

On trouve dans les *Cahiers* de Cioran des citations de Luther, du *Talmud*, du *Zohar*, d'Ignace de Loyola, de Maître Eckhart, de Lucrèce, de Bossuet, de saint Augustin, de saint Paul, de *l'Évangile selon Thomas*, du *Vedânta*, de saint Thomas d'Aquin, des *Récits hassidiques*, de *l'Ecclésiaste*, de Çankara, de Nâgârjuna, de Samyutta Nikaya, du Bouddha, etc. L'auteur de *La Tentation d'exister* plonge avec la même ferveur – même si en dilettante – dans les secrets du bouddhisme<sup>269</sup> (dont les notions d'apparence et de douleur le séduisent, en même temps qu'il réfute l'idée

---

<sup>267</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 116

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 74

<sup>269</sup> « Pratiquer la littérature bouddhique » aide Cioran à mieux contrôler ses humeurs et à renoncer à faire du tapage, même s'il est « provoqué », chez le coiffeur, au marché, au bureau de poste, devant le guichet d'une gare ou d'une boutique parisienne ; la philosophie hindoue exerce sur lui « des effets anesthésiques ».

bouddhiste selon laquelle la douleur « rachète » la vie), du Zen, du christianisme<sup>270</sup>, qu'il essaie de temps en temps de « récupérer », du judaïsme, du protestantisme, etc.

« Si je lis tant, écrit Cioran, c'est dans l'espoir de rencontrer un jour une solitude plus grande que la mienne.<sup>271</sup> » Il tente sa chance en dévorant les textes de Valéry, de Mallarmé, de Baudelaire, de Proust, de Kafka, d'Emily Dickinson, de Pascal, des poètes arabes, d'Essénine, de Madame de Staël, de Dostoïevski, d'Aristote, de Freud, de Simone Weil, de Socrate, d'Origène, de Léon Bloy, de Tacite, de Tchekhov, de Wittgenstein, de Marc Aurèle, de Kierkegaard, de Talleyrand, de Démocrite, de Râmakrishna, etc., etc.

« On me jugera sur ce que j'aurai écrit, et non sur ce que j'aurai lu. Cette lapalissade, dit-il un jour, je la perds trop souvent de vue. Je m'attribue quelque mérite après chaque bouquin que j'ai dévoré.<sup>272</sup> » Moitié moine, moitié esthète, cet « apatride », ce « métèque » schizophrène a vécu plus douloureusement encore sa condition d'exilé « métaphysique ». Il n'écrivait pas, il menait « un combat spirituel », tout en attendant que son esprit « s'ouvre à quelque lumière qui n'a pas de nom dans nos langues<sup>273</sup> ».

Couronné grand styliste – l'un des meilleurs de la littérature française moderne, dit-on –, Cioran a perdu du terrain dans un domaine qui le préoccupait jusqu'au délire, mais qu'on lui reconnaît moins : la quête de la vérité. Et pourtant, si

---

<sup>270</sup> Cioran lit les *Fondations* de sainte Thérèse afin de mieux comprendre l'attitude de la sainte à propos de l'obéissance et de la mélancolie ; lorsqu'il ressent le besoin de comparer le christianisme avec le bouddhisme, par exemple, « la supériorité de celui-ci sur l'autre » lui semble « écrasante » : « Nous avons tout simplement perdu notre temps en nous soumettant à la Croix. » « Cependant, nuance-t-il, quand je pense au Greco, à Rembrandt, ou alors à Maître Eckhart, ma répugnance au christianisme m'apparaît excessive, injustifiée. Que faire ? » (*Cahiers*, p. 435)

<sup>271</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 592

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 461

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 306

de nos jours il y a encore des intellectuels occidentaux qui aiment « la lucidité » de Cioran, c'est, peut-être, un signe que son rêve s'est accompli.

« Je voudrais être un *libérateur*. Rendre l'homme plus *libre* à l'égard de lui-même et du monde...<sup>274</sup> » disait-il longtemps avant de mourir. Y serait-il parvenu, dix ans après sa mort ?

---

<sup>274</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 311

**CHAPITRE III**

***La Folle Époque***



*Quand nos ancêtres sont arrivés de Russie dans les villages et les villes le long du Danube, il n'y avait ni Roumanie ni Israël. Comptaient-ils s'y établir pour deux ou trois générations seulement ? Certainement pas. Les uns après les autres, ils se sont installés dans ce nouveau mode d'existence, au milieu de ce peuple dont ils ont parlé la langue et adopté les coutumes. Ils avaient mis toute leur âme et tout leur cœur à travailler, à faire de la terre d'exil leur terre natale, leur patrie.*

*Réalité ou illusion ? Où était la différence qui, malgré leur effort rude et soutenu, a révoqué leurs descendants de cette terre où ils étaient nés, les dispersant aux quatre coins du monde ? Ce que leurs bisaïeux, aïeux et parents prenaient pour un foyer durable s'est avéré lieu de passage, halte dans la longue histoire de l'exode. Désormais, il ne reste plus aucun des nôtres en Roumanie, nulle trace de notre présence, comme si nous n'y avions jamais vécu. Tout ce que saura le pays, ce que les gens sauront, est qu'un petit groupe d'hommes et de femmes, « pas comme les autres », a tenté de s'y établir, puis en a été chassé. Et que, partis ailleurs, ils ont entrepris de s'y installer de nouveau « pour toujours ».*

## *Préambule et paradoxes*

*Parmi les jeunes dévoués au mouvement légionnaire dominaient la bonne volonté, l'innocence et la pureté d'un idéal qui leur semblait sauveur. En son nom, ils souffraient des persécutions, le blâme public, la prison. Mais ils ne désarmaient pas. Lorsqu'ils sortiront de cet état, il sera trop tard. Ce fut, il faut le dire, la tragédie d'une génération en déroute, qui s'est aveuglément laissé entraîner sur la voie du totalitarisme et de l'interdiction de la libre pensée. [...] Juger le phénomène légionnaire de façon pamphlétaire et adjectivale, c'est une option contreproductive. Il faut comprendre ce qu'il a été, le voir ainsi qu'il a été, les yeux libérés de la couverture de toutes sortes de préjugés.*

(Z. Ornea, *Les années 1930. L'extrême droite roumaine*, p. 302)

Les paradoxes – tantôt visibles, tantôt cachés – que la période d'entre-deux-guerres recèle sont loin de nous aider à comprendre et à juger ce qui s'est passé dans la Roumanie de cette époque-là. La Garde de Fer fut, certes, l'aspect le plus « flamboyant » de l'extrême droite roumaine, mais, précise Alexandra Laignel-Lavastine, ce ne fut pas elle qui eut, « à chaque tournant majeur, le dernier mot », mais « la droite conservatrice et autoritaire [...] : en 1938 lorsque Carol II instaure la dictature royale ; puis, deux ans plus tard, lorsque le maréchal Antonescu, après avoir intégré les légionnaires au gouvernement à l'automne 1940, se lasse de leurs exactions et s'en débarrasse lors de la rébellion sanglante de janvier 1941<sup>1</sup> ».

Comment fut-il possible qu'un « criminel en masse » cédât aux interventions des leaders juifs, du Roi et de la Reine Mère, de certains organismes internationaux, et, tout en affrontant les pressions allemandes, consentît à épargner la vie de « ses » Juifs ? Comment se fait-il que la Roumanie, pays réputé pour son antisémitisme féroce,

---

<sup>1</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : « Le XX<sup>e</sup> siècle roumain, ou la modernité problématique », in *Histoire des idées politiques de l'Europe Centrale* (sous la direction de Chantal Delsol et Michel Maslowski). Paris, PUF, 1998, pp. 581-582

selon quelques-uns des analystes occidentaux, allié de confiance de l'Allemagne nazie, et en même temps foyer de la deuxième communauté juive en Europe de l'Est, parvint à sauver presque la moitié de ses citoyens d'origine juive et devint, selon Alexandre Safran, le Grand rabbin de l'époque, le berceau de la plus grande communauté juive d'après-guerre ? Comment se fait-il, alors, que sur 20.205 non-Juifs qui ont risqué leur vie pour sauver des Juifs, et que l'Institut Yad Vashem de Jérusalem a honorés avec la distinction « Justes parmi les peuples », seuls 60 soient d'origine roumaine, alors que des milliers de Roumains ont tout risqué afin de sauver la vie et les biens de leurs compatriotes juifs ?

Lorsque nous regardons de près le phénomène légionnaire, une autre vague de paradoxes nous attend. En général, écrit Ernst Nolte, Corneliu Zelea-Codreanu s'est concentré sur la situation interne de la Roumanie, mais, « for the combating of international Jewry he maintains the necessity of an international plan<sup>2</sup> ». Selon Dan Pavel, l'erreur logique, morale et politique du mouvement légionnaire est d'avoir identifié la menace communiste avec la « question juive ». Et pourtant, même si, par rapport au fascisme, le mouvement légionnaire roumain est « un fascisme théologique, d'inspiration chrétienne », il prend « des expressions antichrétiennes », et devient « un fascisme spiritualiste mais immoral, bien qu'initialement, tout comme le communisme, il ait eu une motivation profondément morale<sup>3</sup> ». En dépit de certains « accessoires » spectaculaires et malgré le fait que l'Église Orthodoxe

---

<sup>2</sup> Ernst Nolte: *Three Faces of Fascism. Action Française, Italian Fascism, National Socialism*. Translated from German by Leila Vennewitz. New York, Chicago, San Francisco. Holt, Rinehart and Winston, 1966, p. 460

<sup>3</sup> Dan Pavel : *Legionarismul (Le Mouvement légionnaire)*, in *Doctrina politica (Doctrines politiques)* (coord. Alina Mungiu-Pippidi), Iași, Polirom, Societatea Academică din România, 1998, p. 224 (n.t.)

roumaine appuie le mouvement de Codreanu, la propagande légionnaire n'arrive pas à faire passer son message, et cela parce que « l'esprit plus tolérant » de l'orthodoxie, « par rapport à d'autres religions chrétiennes ou non chrétiennes », et « le fanatisme des légionnaires<sup>4</sup> » étaient incompatibles. Le « christianisme » légionnaire cache, lui aussi, au-delà d'une aura mystique, de la promesse d'une profonde et réelle « révolution spirituelle », des ombres qu'Eugène Ionesco ne tarde pas à démasquer : les fascistes roumains, écrit-il dans son journal, se disent chrétiens, et « prétendent que l'Allemagne hitlérienne est tout de même chrétienne... malgré elle, inconsciemment », qu'elle « n'est pas contre Dieu » ou qu'elle est « malgré tout moins antichrétienne que la Russie Soviétique ». La « défense du christianisme » ne va pas sans « la cruauté, le déchaînement du sadisme, la volonté de puissance ». D'ailleurs, Ionesco n'est pas le seul à observer que « le phénomène Garde de Fer » n'est pas purement (ou spécifiquement) roumain, mais un produit « profondément balkanique », « l'expression de la dureté de l'âme balkanique sans le raffinement<sup>5</sup> ».

Bien qu'incohérente, l'attitude du gouvernement envers le mouvement légionnaire, ses mesures – celles dures tout comme celles « timides » – furent, apparemment, justifiées. Grigore Gafencu écrivait dans ses *Notes politiques* qu'en permettant à la Garde de Fer de participer aux élections, le gouvernement avait pris une décision dangereuse et sage en même temps. Le futur ministre des Affaires étrangères trouvait – et il avait raison – que la dissolution avait fortifié le mouvement légionnaire, l'avait placé en position de victime, et lui avait attiré des milliers de nouveaux sympathisants. « Condamnés » à agir clandestinement, les légionnaires ont

<sup>4</sup> Radu Ioanid : *The Sword of the Archangel. Fascist Ideology in Romania*. East European Monographs, Boulder. Distributed by Columbia University Press, New York, 1990. p. 142

<sup>5</sup> Eugène Ionesco : *Présent passé, passé présent*. Paris, Mercure de France, 1968. p. 182

acquis une aura de martyrs, de héros. D'autre part, affirme Dan Pavel, il est vrai que la Légion de l'Archange Michel a été « le seul mouvement de type fasciste à être successivement réprimé par la dictature du roi, ensuite par une dictature militaire faisant partie de l'alliance nazie et fasciste, pour qu'on lui donne le coup de grâce pendant le régime totalitaire communiste », et en même temps « le seul mouvement radical de droite d'entre-deux-guerres pour lequel le bilan des “martyrs” a été plus grand que celui des victimes, raison pour laquelle son prestige a eu des nuances quasi mythiques [...]»<sup>6</sup>.

Jusqu'à quel point peut-on considérer la Garde de Fer comme membre de la famille du fascisme européen ? Par rapport à ses confrères nationalistes, Codreanu est, selon Armin Heinen, le seul à avoir orienté son mouvement contre le socialisme, contre l'ordre bourgeois et capitaliste, à l'avoir fondé sur le concept d'« homme nouveau », comparable au concept fasciste, à avoir su mobiliser les masses, et intimider ses « adversaires » par le recours à la violence en tant qu'instrument politique. Mais, en même temps, écrit Grigore Gafencu, dans ses *Préliminaires de la Guerre à l'Est* :

[i]l serait injuste d'attribuer une inspiration et des influences exclusivement étrangères à ce mouvement, qui n'était pas dénué d'un certain idéalisme, primaire il est vrai et assez naïf, mais capable d'élévation et de sacrifice, idéalisme par lequel il s'était emparé de la jeunesse roumaine et avait formé des partisans enthousiastes et fanatiques... Le mouvement de

---

<sup>6</sup> Dan Pavel : *ch. cit.*, p. 213. Eugen Weber montre à son tour : « Between 1924 and 1939, a superficial count, probably incomplete, shows eleven murders and attempted murders by legionaries, and 501 legionaries killed in various ways by the authorities. » («Romania», in *European Right. A Historical Profile*, p. 537). Un rapport publié par le Maréchal Antonescu (après la défaite légionnaire de 1941) montre que 292 légionnaires avaient été tués dans la période novembre 1938-octobre 1939 ; DNB, l'agence officielle de presse allemande, écrivait le 11 septembre 1940 que 1221 légionnaires avaient été tués seulement entre avril et décembre 1938. On suppose, écrit Weber (et il a raison) que ce sont des chiffres approximatifs, auxquels il faut ajouter les centaines de personnes tuées par les légionnaires pendant les quelques mois de vie de l'État légionnaire roumain.

Codreanu semblait devoir être, à ses débuts, une réaction ardente et inspirée contre le matérialisme des politiciens d'après-guerre, et tendre vers une épuration et un redressement de la vie publique.<sup>7</sup>

Les documents allemands montrent qu'entre 1937 et le début de 1938, la Garde de Fer a été financée par l'Allemagne de Hitler, mais, précise Eugen Weber, moins que le parti du poète nationaliste Octavian Goga. Néanmoins, vers la fin de 1947, Sir Reginald Hoare, le ministre britannique à Bucarest, écrivait dans *La Roumanie indépendante* que « the Iron Guard was not directed by Germany and remained a pre-Nazi formation<sup>8</sup> ». Mais, si du vivant de Codreanu, avec ou sans les subsides allemandes, la Légion n'a pas été « [a] conscious agent of Nazism » (selon Eugen Weber), la situation allait changer de façon dramatique après l'incarcération et surtout après la mort du Capitaine – ce qui montre, une fois de plus, la situation paradoxale dans laquelle se trouvaient les nationalistes les plus farouches de la Roumanie de l'époque, qui se laissaient manipuler par les intérêts des partis politiques ou des idéologies étrangères.

La fin du mouvement n'en est pas moins pleine de paradoxes, ce qui détermine Eugen Weber à affirmer que « [t]he legionary story is one long tragicomedy of errors<sup>9</sup> ». Bien que Hitler ait apprécié Codreanu, il ne l'a pas financé. Après sa mort et après la débâcle légionnaire de janvier 1941, la haute hiérarchie de la Légion allait s'enfuir en Allemagne, à l'abri des uniformes militaires allemands ou grâce à l'intervention de certains amis bien placés dans l'appareil allemand à

---

<sup>7</sup> cité par François Duprat : « Quelques aspects du fascisme roumain » (analyse sociologique de la Garde de Fer), in *Études sur le fascisme*, coord. Maurice Bardèche. Paris : Les sept couleurs, 1974, p. 63

<sup>8</sup> cité par Eugen Weber, in *European Right. A Historical Profile*. op. cit., p. 554

<sup>9</sup> Eugen Weber : «Romania», op. cit., p. 566

Bucarest. D'ailleurs, Hitler n'hésitera pas à se servir des chefs légionnaires (Ilie Gârneață, V. Iasinski, Corneliu Georgescu, Horia Sima, etc.) internés dans les camps de Berkenbrueck am Spree, Buchenwald, Dachau, ni à utiliser le soi-disant « gouvernement légionnaire » en exil comme une sorte d'épouvantail contre Antonescu. Compromis, déçus, ils n'allaient jamais être, pas même aux yeux de Hitler, une alternative crédible pour le gouvernement de la Roumanie de l'époque.

### **III.1. Configuration et évolution du mouvement nationaliste roumain**

#### **III.1.1. La période 1919-1927**

En 1919, le professeur universitaire A.C. Cuza fonde le *Parti National Chrétien-Démocrate*. Un an plus tard, à Cluj a lieu le premier Congrès étudiant d'après-guerre. En 1921, le « statut » des *Frères de Croix* propulsait sur la scène politique roumaine une nouvelle organisation, « animée par la liberté, l'égalité et la fraternité nationale et conduite dans ses actions légales par le droit du peuple de décider de son destin, par la conscience de l'unité nationale intégrale et par la volonté du peuple roumain de partout de mener une vie libre ». Le but de cette « société » est « le parachèvement de l'idéal national » ; avec un large éventail de préoccupations (à commencer par « l'éducation nationale, sociale, morale et physique des masses larges du peuple », « l'équilibre économique », « l'amour du Roi et de la Patrie, de la langue, de la loi et de la terre roumaine », le respect de « la monarchie constitutionnelle et démocratique », pour finir par la préoccupation d'élargir l'horizon culturel, historique, littéraire roumain), la société promet d'utiliser « tous les moyens démocratiques de propagande, les actions tout comme les mots, admis dans le monde civilisé » - et cela dans les conditions où « la politique de parti est strictement prohibée » au sein de la société.<sup>10</sup>

Le 12 décembre 1922 est organisé à Jassy *Le Fascia National Roumain*, qui se veut – ainsi que le « communiqué » FNR publié par le journal *Presa* le 28 mars 1923 l'affirme – une « réaction contre la démagogie, contre le parlementarisme et surtout contre l'internationalisme ». Toujours en 1922, avant de partir étudier en

<sup>10</sup> in *Totalitarismul de dreapta în România. Origini, manifestări, evoluție. 1919-1927 (Le totalitarisme de droite en Roumanie. Origines, manifestations, évolution. 1919-1297)*, sous la direction de Ioan Scurtu. București, Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, 1996, p. 238 (n.t.)



Allemagne, Codreanu a juste le temps de créer, à Jassy, *l'Association des Étudiants Chrétiens*. Après son départ, l'agitation étudiante se fait de plus en plus visible et tapageuse. Le point de départ en est le nombre d'étudiants juifs par rapport au nombre d'étudiants roumains ; l'inflation intellectuelle atteint des quotas alarmants. Au début « purement corporatif », le mouvement revendicatif des étudiants devient ouvertement antisémite. En février 1923, le Congrès des Étudiants adopte la motion sur le *numerus clausus*. Le moment est propice à Codreanu (déjà rentré au pays), qui fondera, le 4 mars 1923, *la Ligue de la Défense Nationale Chrétienne*, dont un des premiers buts est de contrecarrer le projet de Constitution prévoyant l'octroi de droits civiques à tous les Juifs roumains. Malgré tout, la Constitution sera votée le 28 mars 1923.

Selon un rapport du Service Spécial de Sûreté (qui figure dans les archives du Service Roumain d'Informations), le Fascia Roumain et la Ligue de la Défense Nationale Chrétienne (LDNC) ont – tous les deux ou séparément – pour but : « la consolidation nationale » et « l'élévation économique de l'élément roumain » ; « le combat de la bureaucratie abusive », la modération de la spéculation, « la lutte contre la politicaille » et « le contact avec l'armée » (Fascia) ; « l'introduction de l'article 7 dans la Constitution », « *numerus clausus* et la satisfaction des revendications des étudiants », « l'expulsion des étrangers installés en Roumanie après la guerre », « le combat contre les vices » et « la nationalisation de l'armée » (LDNC).<sup>11</sup>

En 1923, l'Union Nationale-Chrétienne lance un *Appel à tous les Roumains* dans lequel, après avoir montré que « les youpins sont une nation sans territoire, superposés aux autres nations et vivant de l'exploitation du travail productif de celles-

---

<sup>11</sup> in Ioan Scurtu : *op. cit.*, p. 373-375

ci », « des éléments nuisibles, vagabonds, prédateurs », après avoir dénoncé « le parasitisme universel des youpins », on parle de « la solution de la question juive », qui vise « l'établissement des youpins sur un territoire à eux, où ils puissent créer une culture propre, à commencer par le travail de la terre.<sup>12</sup> » La chose est surprenante, peut-être, mais « la question juive » devait passer, selon l'Union Nationale-Chrétienne, par une « phase de transition » (qu'on retrouvera quinze ans plus tard, lors de l'application des premières mesures gouvernementales de facture antisémite) et qui prévoit l'élimination des Juifs du Parlement et des administrations communales, de la presse roumaine (le droit d'avoir des journaux juifs et d'y écrire leur étant toujours garanti !), de toute fonction publique, de l'enseignement. L'« explication » en est « la haine fanatique » des Juifs envers les autres peuples, leur désir de s'enrichir, d'exploiter impitoyablement ceux parmi lesquels ils vivent.

Dans le procès-verbal rédigé le 1<sup>er</sup> décembre 1923 par le juge d'instruction du Cabinet V du Tribunal d'Ilfov, à la suite de « la confrontation de M. Corneliu Zelea Codreanu et de M. Ion I. Moța concernant leur décision de recourir, dans certaines conditions, à des actions violentes contre des personnalités de la vie politique roumaine », Corneliu Zelea Codreanu explique les conditions dans lesquelles son mouvement entend passer à des mesures extrêmes :

Lorsque nous n'aurons plus *de voix*, lorsque nous n'aurons plus *de vie dans nos poitrines*, à ce moment-là *nous laisserons parler le canon*. Je parlais de canon parce que je m'adressais à une masse d'hommes et que c'était quelque chose de symbolique, qui représentait néanmoins mon idée d'action violente lorsque nous serons menés au désespoir. Pourtant, je ne sais pas à qui appartient tout premièrement cette idée, telle qu'elle a été formulée dans nos déclarations. Je crois qu'elle est le résultat des discussions que j'ai menées avec Moța. Je ne

<sup>12</sup> in Ioan Scurtu : *op. cit.*, p. 398-403

pourrais pas préciser à quel moment nous sommes parvenus à considérer que l'action violente était nécessaire et que, si nous sommes désespérés, *nous n'hésiterons pas à la finaliser*. Ce qui doit être précisé, c'est le fait que ni moi, Corneliu Codreanu, ni Moța n'avons décidé les assassinats dont nous avons parlé et que nous ne maintenons qu'à condition, *absolument nécessaire*, que ceux-ci soient *obligatoires*, autant parce que nos demandes ne sont pas satisfaites que parce que nous sommes réduits à l'impossibilité de nous manifester par d'autres voies, surtout si les moyens de répression contre nous étaient de façon flagrante injustes et hors la loi.<sup>13</sup>

Dans le même procès-verbal, Codreanu reconnaît que « les suppressions de personnes et les actions trop violentes ne peuvent pas conduire au résultat le plus favorable ». Plus tard, nous le savons déjà, il changera d'avis.

En novembre 1925, A.C. Cuza publie dans *Apărarea Națională (La Défense Nationale)* un article (intitulé lui aussi « La Défense nationale ») dans lequel le vieux professeur explique le programme de la Ligue de la Défense Nationale-Chrétienne. La « doctrine » de la Ligue demande à la « nation » roumaine de « défendre consciemment sa nationalité », dans le contexte où les « youpins » sont une « nation parasitaire », qui exploite les autres peuples, et qui, après la promulgation de la Constitution de 1923, peuvent le faire légalement, à l'abri de la loi. Tout en annonçant « une nouvelle époque de défense de la nationalité roumaine contre les youpins parasites », le « programme » LDNC a pour but, assure Cuza, « le rétablissement de la défense légale », qui épargne aux Juifs la réaction « violente » des Roumains. À la suite des dissensions entre A.C. Cuza et Corneliu Zelea Codreanu, ce dernier jettera, le 27 juin 1927, les bases de *La Légion de l'Archange Michel*, future Garde de Fer, futur parti Tout pour le pays et, au-delà de tout, l'incarnation et le porte-parole le plus redoutable du fascisme roumain.

---

<sup>13</sup> in Ioan Scurtu : *op. cit.*, p. 393

### III.1.2. La période 1927-1941

#### *Historique du mouvement légionnaire roumain*

Parmi les membres fondateurs de la Légion de l'Archange Michel figuraient Corneliu Zelea-Codreanu, Ion I. Moța, Ilie Gârneață, Corneliu Georgescu, Radu Mironovici. Si en 1929, le mouvement légionnaire avait 1000 membres, à la fin de 1930 ils étaient 6000 ; à la fin de 1933, 28.000 ; en janvier 1937, 96.000, pour compter en décembre 1937, 272.000 membres. En juin 1930, la Légion devient *La Garde de Fer*. Un mois plus tard, le légionnaire Gheorghe Beza (d'origine macédonienne) tente d'assassiner le sous-secrétaire d'État C. Angelescu. Même si la tentative échoue, c'était un signal clair pour la classe politique roumaine que l'éducation dans l'esprit de la mort, de la force et du sacrifice de soi que le camp légionnaire avait imposée dès le début commençait à porter fruit, et que celui-ci devait être pris au sérieux.

Même si en janvier 1931 le nouveau ministre de l'Intérieur, Ion Mihalache, dissout la Garde de Fer (Codreanu sera arrêté, jugé et acquitté), le mouvement légionnaire change de nom (pour « tromper » les autorités) et participe, sous le nom de *Groupement Corneliu Codreanu*, aux élections de juin 1931, lors desquelles il obtient 34.000 votes. À la fin du mois d'août 1931, lors des élections partielles dans le département de Neamț, Corneliu Zelea-Codreanu réussit à se faire élire député. En juin 1932, le gouvernement Iorga-Argetoianu est remplacé par un gouvernement national paysan dirigé par Alexandru Vaida-Voievod (qui est en même temps le ministre de l'Intérieur et le parrain<sup>14</sup> de la Garde de Fer). La même année, les

---

<sup>14</sup> Vaida-Voievod aurait suggéré, semble-t-il, à Zelea-Codreanu de créer « une garde de fer » qui protège son mouvement et ses idéaux (cf. Z. Ornea, *Les années trente. L'extrême droite roumaine*)

intellectuels du « groupe Axa » (Mihail Polihroniade, Paul Costin Deleanu, Victor Gârcineanu, etc.) adhèrent au mouvement légionnaire. « Fasciné par “le mystère de l'Histoire”<sup>15</sup> », Nae Ionescu pense lui aussi réunir le journalisme et la politique, de sorte qu'à partir de 1933, son journal (*Cuvântul*), tout comme celui dirigé par Nichifor Crainic (*Calendarul*), commence à afficher ouvertement sa sympathie pour le mouvement légionnaire. Le 13 novembre 1933, le roi Carol II offre le pouvoir au gouvernement libéral. Puisque sont prévues de nouvelles élections le 20 décembre 1933, le premier ministre I.G. Duca décide, le 9 décembre, de renouveler la dissolution de la Garde de Fer (puisque le roi avait refusé de signer le « décret royal de dissolution »). Vingt jours plus tard, Duca sera assassiné. Le gouvernement ordonne des arrestations parmi les légionnaires<sup>16</sup> et les intellectuels (ou journalistes) sympathisants de la Garde de Fer (dont Nae Ionescu). Pendant ce temps, Corneliu Zelea-Codreanu se cache chez la cousine... d'Elena Lupescu.

I.G. Duca fut le premier chef de cabinet roumain assassiné pour des raisons politiques. Dans son journal *Neamul Românesc*, Nicolae Iorga déplore, le 31 décembre 1933, « l'ère de sauvagerie et de tuerie » que le mouvement légionnaire ouvrait. À son tour, Mihai Stelescu, qui s'était séparé de Codreanu et avait fondé son propre parti, *La Croisade du Roumanisme*, écrivait dans le journal homonyme :

Notre croisade se fonde sur les paysans et les intellectuels. Après l'assassinat de Duca, nous avons cherché une nouvelle orientation sociale et spirituelle, pour changer, par des méthodes qui ne devront rien à l'étranger, la situation

---

<sup>15</sup> Mircea Eliade : *Mémoire II (1937-1960). Les moissons du solstice*, Paris, Gallimard (traduit du roumain par Alain Paruit), 1988, p. 18.

<sup>16</sup> En janvier 1934, selon Armand Călinescu, « la répression contre la Garde de Fer continue » et plus de 2000 personnes sont arrêtées (Armand Călinescu : *Notes politiques (1916-1939)*, București, Humanitas, 1990, p. 206)

misérable de la Roumanie. Nous rejetons les doctrines fascistes, hitlériennes et communistes, mais nous ne voulons pas non plus une démocratie périmée. Je me refuse d'enfermer notre mouvement dans les limites d'un programme. L'histoire nous jugera sur ce que nous aurons fait.<sup>17</sup>

De son côté, en mars 1934, Carol II se dit content, lors d'une discussion avec un homme politique roumain, du « programme » de la Garde de Fer – c'est-à-dire « la suppression des partis, la suppression du Parlement, etc. » –, et trouve que Zelea-Codreanu a un « admirable esprit organisateur<sup>18</sup> ». En 1935, c'est le tour du gouvernement Tătărescu de s'occuper du destin de la Roumanie. Avec Ion Inculeț comme ministre de l'Intérieur et avec la permission tacite du roi, ce gouvernement sera plus « permissif » envers la Garde de Fer, raison pour laquelle, en juin 1935, le mouvement légionnaire renaîtra sous la forme du parti *Tout pour le Pays* (qui se déclarait ouvert à « tous ceux qui croient en une Roumanie nouvelle »). Corneliu Zelea-Codreanu, on s'en doute bien, en est le « chef supérieur ». Ce sera une période d'intenses travaux, de camps de travail, de réparation d'églises ou de monastères (activité que le Saint Synode interdit en octobre 1935). Cela ne va pas sans frictions au sein du gouvernement : tandis que le secrétaire d'État Victor Iamandi essaie de « tempérer » l'élan légionnaire, le ministre de l'Intérieur et le Premier en sont contents. Entre 3 et 5 avril 1936 a lieu à Târgu-Mureș un congrès « étudiant », lors duquel est décidée la création de quelque équipes de la mort censées « punir » certains dignitaires roumains<sup>19</sup>. Quelques jours plus tard, Mihail Ralea se demande,

<sup>17</sup> cité par François Duprat : « Naissance, développement et échec d'un fascisme roumain ». ch. cit., p. 146

<sup>18</sup> Armand Călinescu : *op. cit.*, p. 217

<sup>19</sup> « J'apprends – note Armand Călinescu, dans son journal – qu'à Tg. Mureș a eu lieu en réalité un congrès de la Garde de Fer. On a désigné les équipes, et ceux qui vont punir “les canailles”, c'est-à-dire moi, Madgearu, Gavrilă Marinescu et quelques autres, ont prêté serment. » (p. 295)

dans l'article « Qui répond ? », publié dans le journal *Dreptatea* : « Sommes-nous irrémédiablement perdus, cernés par les ténèbres de la folie et de la dégénérescence ? [...] Quelle est la raison de cette tolérance ? Qu'est-ce qu'on vise ? Qui répond du destin de ce peuple conduit au bord de l'abîme ? » Armand Călinescu, l'un des visés, écrit le 22 avril dans le même journal que La Garde de Fer « n'est pas un mouvement d'opinion, mais une association d'assassins et de profanateurs immondes de tombes ». Cela le déterminera à exposer quelques jours plus tard, lors d'une audience chez le roi, « le danger que représente la Garde de Fer, qui est formée par des éléments non préparés et qui sont des instruments de manœuvre des politiques », de critiquer devant le monarque « les méthodes terroristes, qui conduisent à une guerre civile et à la diminution de l'autorité des pouvoirs de l'État », et d'opter « pour la répression », à laquelle « seul un nouveau gouvernement autoritaire et soutenu par une force sociale historique peut recourir ». Le roi, ajoute Călinescu, « ne m'a pas répondu au sujet de la Garde de Fer. Il m'a demandé si je connaissais Codreanu, qui exerce du mysticisme, et ce que je pensais de lui<sup>20</sup> ». Les cercles politiques, tout comme Carol II, laissent entendre qu'ils n'ont pas l'intention de « protéger » la Garde de Fer ; au contraire, « ils ont pensé qu'elle pourrait être mieux surveillée si on la laissait agir ouvertement<sup>21</sup> ». Une de ses équipes de la mort tient parole, et en juillet 1936, Mihail Stelescu, l'ancien compagnon de route de Codreanu, est sauvagement abattu dans un hôpital bucarestois.

« L'assassinat comme arme politique, pratiqué par un parti, était devenu une réalité effrayante en Roumanie, écrit Zigu Ornea. Le terrorisme de la Garde de Fer

---

<sup>20</sup> Armand Călinescu : *op. cit.*, p. 303

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 298

détruisait la vie publique roumaine. » Paradoxalement, ajoute le critique roumain, « l'assassinat organisé devenait un acte d'héroïsme, digne d'hommages et de gloire ». Comment pouvait-il en être autrement, quand l'hymne légionnaire lui-même le prônait ouvertement: « La mort, seule la mort légionnaire / Nous est la plus chère parmi les noces... » ?

Entre temps, l'attitude pro-gardiste du roi est de plus en plus évidente. Vaida-Voievod ne tarde pas à diagnostiquer la « maladie » royale : « insuffisance cérébrale chronique » (dans les conditions où des rumeurs courent qu'Elena Lupescu complotait aux côtés des Gardes de Fer, qu'elle « fait et défait les ministères », qu'elle savait – tout comme le roi, d'ailleurs – que I.G. Duca allait être assassiné, qu'après l'assassinat de celui-ci Zelea-Codreanu s'est caché chez l'un des parents de Madame Lupescu, etc.)<sup>22</sup>. En juin 1936, Carol II fait, selon Călinescu, une « autre gaffe » : il donne au journal *Paris-Soir* une interview dans laquelle « il affirme qu'il s'occupe de l'éducation des jeunes, qui doivent être nationalistes, et ne doivent pas s'occuper des “programmes des partis” » et « qu'il espère créer une organisation grâce à laquelle il puisse “corriger les erreurs des politiques” et dépolitiser le pays<sup>23</sup> ». Les « inadvertances » du roi continuent : bien que la Garde de Fer (comme toute la droite, d'ailleurs) soit « hostile au roi » et qu'elle « coquette avec Maniu<sup>24</sup> », Carol II empêche Inculeț, le ministre de l'Intérieur, de réagir contre celle-ci. Dans une autre discussion avec Călinescu, le roi déclare qu'« aujourd'hui, les jeunes sont plus posés que les vieux » et se dit « enthousiasmé par la nouvelle génération<sup>25</sup> ».

<sup>22</sup> Armand Călinescu : *op. cit.*, p. 286

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 306

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 315

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 327



Il faut dire que l'an 1936 vit la droite roumaine se consolider et se diversifier. Dans ses *Notes politiques*, le ministre roumain des Affaires étrangères, Grigore Gafencu, analysait « les couches » du mouvement de droite : « à la surface, les adeptes de Goga, la Garde de Fer en profondeur, et Vaida et les siens autour du pouvoir ». C'est vrai, ajoute-t-il, que « le courant extérieur leur est favorable » : l'Italie fasciste venait de vaincre l'Ethiopie et d'envahir l'Abyssinie ; quant à elle, l'Allemagne hitlérienne avait fortifié son armée, envahi la zone démilitarisée du Rhin, et préparait d'autres « succès » sur le front de l'Est. En Espagne, la droite était en train de vaincre « la résistance désespérée d'une démocratie qui avait gaspillé, à cause de la démagogie, du communisme et de l'anarchie, toute sa force et ses meilleures ressources<sup>26</sup> ». Gafencu comprend que le conflit entre deux « courants extrêmes », le fascisme et le communisme, tend à s'étendre à l'échelle européenne, et menace de dégénérer en une guerre « qui ressemble aux guerres religieuses du passé », d'où la nécessité d'avoir et de protéger tout « régime de mesure et de liberté », et de le tenir le plus loin possible de l'extrême droite ou de l'extrême gauche.

Le 14 mai 1937, le ministre de l'Intérieur Armand Călinescu note dans son journal les impressions qu'une nouvelle audience chez le roi lui avaient faites : « Rex m'a dit que, sans être contre le régime parlementaire, il lui trouve, quand même, des défauts. Tout d'abord, à cause de l'électorat, on ne peut pas réaliser certains plans d'intérêt public. Ensuite, la solidarité de parti empêche l'élimination des corrompus.<sup>27</sup> » Il est évident que « Rex » pense de plus en plus sérieusement à une dictature personnelle qu'il se donne le temps et les « moyens » de « justifier » aux yeux de son

<sup>26</sup> Grigore Gafencu : *Însemnări politice. 1929-1939. (Notes politiques 1929-1939)*. București, Humanitas, 1991, p. 333 (n.t.)

<sup>27</sup> Armand Călinescu : *op. cit.*, p. 349

entourage et finalement du pays. Peu avant les élections du 20 décembre 1937, le président du Parti National-Paysan (Iuliu Maniu) et le chef du groupe libéral dissident (Gheorghe Brătianu) signent un « pacte de non-agression électorale » avec le Parti Tout pour le Pays (qui obtiendra 15,58% des suffrages). Puisqu'on ne peut pas avoir un gouvernement majoritaire, Carol II nomme un gouvernement de transition<sup>28</sup>, dirigé par Octavian Goga (le président du Parti National-Chrétien).

Le 20 février 1938, le projet de nouvelle Constitution abroge celle de 1923 ; les partis politiques sont dissous, et le roi voit son rêve s'accomplir. Comme la dictature royale touchait également les intérêts de son parti, Zelea-Codreanu adresse à Nicolae Ioga une lettre extrêmement imprudente, à cause de laquelle le Capitaine sera arrêté, jugé et condamné à dix ans de prison. Le 30 mai 1938, lors d'une audience chez le roi, Armand Călinescu lui présente ses réflexions sur le procès de Codreanu :

*Objectif* : La mise à l'écart de Codreanu. Son discrédit.

*Mesures* : Une campagne de presse préalable – réussie. Liberté pendant le procès, pour ne pas créer des légendes. Lorsqu'on a observé la tendance à changer l'atmosphère, on a introduit la censure et on a diffusé le réquisitoire.

*Problème difficile* : personnellement, je n'ai pas pu disposer de toute la question ; l'ennemi travaillait également.

*Constataion* : La faiblesse du personnel. Inexistant, malgré toutes les instructions. J'ai dû faire moi-même, pendant la nuit, le réquisitoire. Trop d'adhésions. Tous les témoins, des officiers, des professeurs, [dépositions] favorables prêtes. Certains cercles, [tendance] à démoraliser et à produire de la panique.

*Plan* : Le problème n'est pas résolu. Nous avons obtenu le succès tactique, mais il nous faut du temps pour changer l'atmosphère. Stabilité dans les actions du gouvernement et l'évitement des erreurs. Je trouve indispensable un an, un an et

---

<sup>28</sup> Dans son journal, Carol II écrit que « dans ces moments où les éléments extrémistes de la Garde de Fer prennent essor, je considère normal que le gouvernement ait une teinte nationaliste, mais pas celle de la Garde de Fer, qui pourrait, par conséquent, être démonétisée. » (*Între datorie și pasiune. Note zilnice/Entre devoir et passion. Notes quotidiennes*. București, Editura Silex, 1995, vol. I, p. 233, n.1.)

de mi, pour que le processus psychologique se résorbe. Mais pendant cette période [qu'on travaille] irrécusablement.<sup>29</sup>

En mai 1938, Fabricius se montre préoccupé du sort du chef des légionnaires. Armand Călinescu confie à son journal quelques réflexions en marge de sa rencontre avec le ministre allemand :

Lorsqu'il est venu, il a trouvé des gens bienveillants et des gens malveillants envers lui. Il a choisi les premiers.

C[odreanu] est un idéaliste qui travaillait pour le pays et en accord avec l'Allemagne, contre les communistes.

N[eurath] lui a ordonné de ne pas se mêler et de rester réservé. La presse allemande n'a publié qu'une information [sur le procès]. Aucun commentaire. Mais l'opinion publique [allemande] sait et sympathise avec la Garde. Sans vouloir se mêler, il trouve, quand même, que « la persécution » n'est pas bonne. Il fallait analyser les choses.

*Réponse* : Il ne s'agit pas de persécution. Qu'auraient-ils dû faire et qu'est-ce qu'ils ont fait ? Il s'agit d'appliquer la loi à des infracteurs – vous oubliez qu'ils ont commis des crimes. Je ne crois pas que les bonnes relations [entre la Roumanie et l'Allemagne] soient solides lorsqu'il s'agit des préférences. La politique, c'est le gouvernement responsable qui la fait, conformément à ses intérêts. Si leur opinion publique s'y intéresse, la nôtre le fait elle aussi, mais celle-ci ne doit pas être brusquée.

*Lui* : Cela a été intelligent de votre part de ne pas avoir publié [les documents découverts chez les légionnaires arrêtés, et qui prouvaient l'appui de Berlin pour la Garde]. J'espère que vous ne publierez rien.<sup>30</sup>

En novembre 1938, le roi rend visite à Hitler, auquel il demande son avis sur les légionnaires roumains, et qui lui demande de plus en plus agressivement l'alliance avec le Reich. Le 29 novembre, le roi décide la liquidation du chef légionnaire. À part l'énorme émotion (et la frustration) que la mort de Zelea-Codreanu a suscitée du côté légionnaire, elle pose, du côté des analystes du fascisme roumain, la question du « mobile » du crime. Pourquoi Carol II avait-il choisi précisément ce moment et non

<sup>29</sup> Armand Călinescu : *op. cit.*, pp. 392-93

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 395-96

un autre ? Dans quelle mesure sa rencontre avec Hitler avait-elle décidé du sort de l'envoyé de l'Archange Michel ? Selon Ernst Nolte, « il se pourrait que Hitler ait recommandé à son visiteur de confier le pouvoir à Codreanu<sup>31</sup> », ce qui, évidemment, aurait irrité le roi. Eugen Weber a une autre opinion sur la mort subite de Codreanu ; il paraphrase Fabricius, qui « expressed the view that legionary violence always broke out when other Romanian political figures tried to reach an understanding with Germany<sup>32</sup> ».

Le 7 mars 1939 Armand Călinescu devient premier ministre (et ministre de l'Intérieur en même temps), et essaie d'accélérer le processus d'élimination progressive de l'élément légionnaire de la vie politique roumaine. Mais sa position ouvertement antilégionnaire lui sera fatale : le 21 septembre 1939, il sera le deuxième Premier ministre roumain à tomber sous les balles des légionnaires. La répression commence : des dizaines de légionnaires seront tués. À cette occasion, l'élite légionnaire sera presque entièrement anéantie.<sup>33</sup> Peu importe, le mal est fait : le roi et

---

<sup>31</sup> Ernst Nolte : *Les mouvements fascistes. L'Europe de 1919 à 1945*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 246

<sup>32</sup> Eugen Weber : *The European Right*, op. cit., p. 556. Il est vrai que le 24 novembre 1938, lorsque Zelea-Codreanu se trouve en prison, un groupe de légionnaires essayent d'assassiner le recteur de l'Université de Cluj, ami proche du futur premier ministre (et victime de la vengeance légionnaire) Armand Călinescu. Dans ses mémoires, Mircea Eliade évoque la mort de Codreanu, mort symbolique, pour l'historien des religions, de toute la « jeune génération » roumaine : « Je ne sais comment l'histoire jugera Corneliu Codreanu. Toujours est-il que, quatre mois après le phénoménal succès électoral du Mouvement légionnaire, son chef était condamné à dix ans de prison et que, après cinq autres mois, il était exécuté. Ces événements me confortèrent dans l'idée que notre génération n'avait pas de destin politique. Corneliu Codreanu ne m'aurait sans doute pas contredit. Car, pour lui, le Mouvement légionnaire ne constituait pas un phénomène politique, il était d'essence éthique et religieuse. Il répétait, très souvent, qu'il n'était pas intéressé par la conquête du pouvoir, mais par la création d'un "homme nouveau". » (Mircea Eliade : *Mémoire II (1937-1960) Les moissons du solstice*, op. cit., p. 35)

<sup>33</sup> La répression du gouvernement est « sanglante » : « Les assassins – raconte Z. Ornea – sont arrêtés et fusillés sur les lieux, chaque cadavre portant une pancarte expliquant aux passants qui étaient les fusillés. C'était un spectacle lugubre, que beaucoup de bucarestois ont contemplé avec des sentiments partagés de repulsion et de condamnation. La Roumanie n'avait jamais connu de pareils règlements de comptes... » Grigore Gafencu, le meilleur ami du Premier ministre mort, demande au colonel Urdăreanu « qu'on ne passe pas à des actes de vengeance sanglante. Qu'on ne verse plus du sang entre

ses sujets ne peuvent pas en croire leurs yeux. Dans ses *Notes quotidiennes*, le roi Carol II ne cache pas sa stupéfaction – qu'on ne saurait pas, d'ailleurs, comment interpréter correctement : « C'est épouvantable, écrit-il, qu'après toutes les mesures qu'on avait prises dernièrement quelque chose de pareil puisse se passer. Ce fait est tellement non roumain ! On voit clairement qu'il est d'inspiration étrangère : ce sont des méthodes terroristes typiquement slaves.<sup>34</sup> » Vu son indulgence à l'égard de la Garde de Fer, ces lignes trahissent-elles le remords sincère du roi à l'idée d'avoir soutenu, encouragé, voire admiré la Garde ou une sorte d'envie devant le pouvoir de vie et de mort que celle-ci semblait avoir sur la scène politique roumaine ? En 1936 déjà, Armand Călinescu glissait dans son journal ce « paradoxe » un peu ironique, un peu amer : « Codreanu père est Polonais d'après son père et Magyar d'après sa mère. Codreanu-fils a pour mère une Allemande, Mme Lanner. Et ce métis polono-magyaro-allemand donne des leçons de roumanisme !<sup>35</sup> »

Et pourtant, lorsque, quelques mois après l'assassinat d'Armand Călinescu, Carol II recevra en audience une délégation légionnaire, il confiera à son journal une admiration non dissimulée pour la Garde de Fer, mais aussi le désir, non caché lui non plus, de manipuler ce qui restait du mouvement de Codreanu : « c'est étonnant, écrit le roi, quelle force organisée est ce mouvement ! Si je pouvais l'avoir

---

le roi et le pays ! La vengeance demande une autre vengeance, et on glisse vers un massacre entre Roumains. L'État ne peut faire que ce qui est juste. En tant que ministre des Affaires étrangères, j'insiste pour que nous ne donnions pas l'impression à l'étranger, par des actes de large repression, que nous sommes devant une rébellion. Surtout parce que cela ouvrirait la porte aux Russes, qui cherchent un prétexte pour entrer en Roumanie. » (Grigore Gafencu : *op. cit.*, p. 338)

<sup>34</sup> Carol II : *op. cit.*, vol. II, p. 4

<sup>35</sup> Armand Călinescu : *op. cit.*, 310. En septembre 1970, Cioran pensait à une « définition » de la Garde de Fer, qui n'était pas du tout loin de celle du Premier ministre assassiné par les légionnaires : « La Garde de Fer ? Les *Possédés* de droite, adeptes de l'orthodoxie idéologiquement à l'opposé de ceux qu'avait dénoncés Dostoïevski, mais psychologiquement très analogues. Phénomène non roumain. Aussi bien le chef de la Garde de Fer était-il slave. Une sorte de Letman. » (*Cahiers*, p. 833)

complètement à mes ordres, quelles merveilles je pourrais faire !<sup>36</sup> » En 1940, le démembrement de la Grande Roumanie (qui perd la Bessarabie et la Transylvanie) fait croître le mécontentement de la population et de la classe politique roumaine contre Carol II, qui abdique le 6 septembre, huit jours avant la création de l'État national légionnaire roumain. Puisque les libéraux et les nationaux-paysans ne veulent pas collaborer, Antonescu se voit obligé de gouverner avec les légionnaires, et de leur faire place dans le nouveau gouvernement : Horia Sima devient vice-président du gouvernement, le général Petroviceanu sera ministre de l'Intérieur, Mihail Sturdza - ministre des Affaires étrangères, Vasile Iasinschi - ministre de la Santé, du Travail et de la Protection Sociale, Traian Brăileanu - ministre de l'Éducation, des Cultes et de l'instruction Publique, Corneliu Georgescu - ministre de la Colonisation et de l'Évacuation de la Population, Al. Constant - sous-secrétaire d'État dans le Ministère de la Propagande, Constantin Papanace - sous-secrétaire d'État dans le Ministère des Finances.

Le 22 novembre 1940, c'est le tour d'Antonescu de rencontrer Hitler et de le consulter sur la « question légionnaire », qui devenait insoutenable, de plus en plus difficilement gérable ou acceptable. En effet, le 26 novembre, les légionnaires allaient tuer 64 détenus politiques à Jilava ; le lendemain, c'était le tour de Nicolae Iorga et de Virgil Magdearu d'être tués. Certes, ces assassinats alimentent les frictions déjà existantes entre Antonescu et Horia Sima. Le 15 janvier 1941, Antonescu et Sima sont convoqués devant Hitler. Profitant de l'absence du chef légionnaire, Antonescu obtient l'accord du Führer pour éliminer la Légion du gouvernement. Le

---

<sup>36</sup> Carol II : *op. cit.*, vol. II, p. 186

21 janvier commence la rébellion légionnaire.<sup>37</sup> Le sort d'Antonescu est dans les mains de Hitler, qui lui fait toujours confiance.

---

<sup>37</sup> « Mais voici que le S.D. prend sous son aile protectrice les chefs de la Garde de Fer. Von Ribbentrop, informé des initiatives particulières du S.D., en réfère au Führer : Horia Sima a été poussé à la rébellion par le chef du S.D. en Roumanie... Toute la SS est impliquée dans l'affaire... Le Führer pique une crise de colère mémorable. Ribbentrop envoie un nouveau chargé d'affaire... L'attaché S.D. de l'ambassade est démis de ses fonctions et arrêté par la Gestapo... » (Heinz Höhm, « L'Ordre Noir », p. 153-154, cité par François Duprat. « Quelques aspects du fascisme roumain », ch. cit., p. 62). Le chiffre « réel et global » des morts et des blessés, les victimes de la confrontation entre Antonescu et les légionnaires est, selon le gouvernement Antonescu, de 375 morts et de 380 blessés ; du côté juif, selon Alexandre Safran, le Grand rabbin de Roumanie à l'époque, il y eut 180 victimes.

### ***III.2. La Garde de Fer : essai de définition***

Avant de comprendre ce que la Garde de Fer a été, il faudrait, peut-être, comprendre qui sont ceux qui ont sympathisé avec elle et l'ont soutenue – pratiquement et théoriquement parlant. Du point de vue de la composition sociale, écrit Armin Heinen, la Garde était « l'image-miroir des conflits sociaux et des phénomènes de crise de Roumanie ». Ce n'est peut-être pas un hasard si la jeunesse universitaire tout d'abord, et ensuite les intellectuels roumains les plus remarquables ont été les premiers à ressentir « le choc de l'avenir ». Cette « jeune génération instruite, orientée vers le progrès, qui a su profiter des chances qu'un système d'enseignement sur le modèle occidental lui offrait, voyait, devant une concurrence de plus en plus forte et un trésor public vide, ses efforts devenir inutiles<sup>38</sup> ». C'est une réalité que les chercheurs roumains et occidentaux reconnaissent à l'unisson, mais leurs interprétations sont variables, selon l'intérêt ou les sympathies politiques des auteurs. Pour les marxistes orthodoxes, selon François Duprat<sup>39</sup>, les adhérents de la Garde de Fer appartenaient à la petite bourgeoisie et au « lumpenprolétariat ». D'autres auteurs trouvent que la Garde de Fer était contrôlée par l'aristocratie roumaine (à vrai dire, quelques familles aristocratiques – Ghica, Sturdza, Cantacuzino – avaient des « représentants » parmi les chefs légionnaires). Selon Lucrețiu Pătrășcanu, à la base des trois piliers de la Légion se trouvaient des catégories sociales bien profilées :

---

<sup>38</sup> Armin Heinen. *Legiunea "Arhanghelul Mihail". Mișcare socială și organizație politică. O contribuție la problema fascismului internațional* (traducere din germană de Cornelia și Delia Eșianu). (*La Légion "L'Archange Michel". Mouvement social et organisation politique. Une contribution au problème du fascisme international*, traduit d'allemand par Cornelia et Delia Eșianu). București, Humanitas, 1999, p. 460 (n.t.)

<sup>39</sup> François Duprat : « Quelques aspects du fascisme roumain », ch. cit.



Dans la direction et dans les cadres de la Légion, l'élément prépondérant était fourni par la petite bourgeoisie citadine. La plus grande partie de ses intellectuels ont cette origine sociale. [...] À la tête de l'appareil légionnaire se trouvaient également des éléments recrutés parmi les restes de la soi-disant aristocratie roumaine qui portaient des noms « historiques » ; des noms de souverains et de boyards phanariotes, d'anciens grands propriétaires, des latifundiaires, etc. À la base et comme élément de masse, un important contingent d'adhérents provenait soit de la classe ouvrière, soit d'autres couches populaires ruinées et tombées dans le paupérisme ; ensuite un important pourcentage de déclassés typiques. [...] Enfin, il y avait la jeunesse estudiantine. Elle donna à la Légion beaucoup d'éléments combattifs et fournit même à ses organisations une partie de leurs cadres...<sup>40</sup>

### III.2.1. *Définition de la Garde de Fer*

Tout comme dans le cas du fascisme et de l'antisémitisme, l'étude de l'apparition et de l'évolution du mouvement légionnaire roumain dans le contexte politique de l'entre-deux-guerres, reste encore à faire, à enrichir, à nuancer. Le problème n'est pas de trouver les éléments qui le rapprochent ou qui le séparent du reste des mouvements nationalistes, mais de comprendre le mécanisme intérieur de cette organisation en quelque sorte unique dans l'histoire de la Roumanie, et paradoxale dans son essence même : en se voulant une révolution spirituelle, il s'est vite transformé en une bande d'assassins, de sorte que, pour la première fois en Roumanie, on levait en même temps la croix et le revolver.

---

<sup>40</sup> Lucrețiu Pătrășcanu : *Sous trois dictatures*, cité par Pierre Milza, in *Fascismes et idéologies réactionnaires en Europe (1919-1945)*, Paris, Armand Colin, 1969, p. 55). Dans sa *Chronique des années égarées*, Serge Moscovici observe lui aussi qu'en voulant imiter le fascisme mussolinien, la Garde de Fer « avait converti et mobilisé des foules de paysans, bourgeois, prêtres, lycéens, ouvriers des grandes usines, étudiants musclés et intellectuels prestigieux. [...] En fait, le mouvement fasciste a pris très vite, parce qu'il a su imposer une forme visible d'obéissance à un homme et à une idée unique forte et mythique. Les jeunes allaient vers lui pour s'embrigader, les vieux pour se conformer à l'esprit du temps. » (Paris, Stock, 1997 p. 132)

Ses traits fascistes – ou « fascistants » selon Pierre Milza – sont faciles à déceler. Si l'on tient compte du fait que l'idéologie fasciste s'est concentrée sur « l'homme nouveau » comme idéal éducatif, sur « une nouvelle religion, une nouvelle culture, un nouvel ordre » ; que le parti de type nazi, en tant qu'instrument de lutte, ressemble à un « ordre religieux », « conscient de son rôle d'élite politico-spirituelle » ; que le leader, une sorte de surhomme, est vénéré par les masses ; que le discours nazi est fondamentalement basé sur l'idée d'honneur, d'unité, de justice ; que la violence et la terreur dirigées soit contre ceux qui s'opposent aux mouvements nationalistes, soit contre ceux qui ne font pas partie de la communauté nationale, si l'on tient donc compte de tous ces aspects, on peut dire avec Armin Heinen que le mouvement légionnaire roumain est une organisation de type fasciste. Il s'oppose au socialisme, à l'ordre bourgeois et capitaliste, il a sa propre conception de « l'homme nouveau », il aspire à mobiliser les masses, et la violence, le crime comme instrument politique, sont ses instruments préférés de « persuasion ».

Si l'on voit dans le fascisme – comme Carl Cohen<sup>41</sup> – une théorie résultant du mélange des trois traditions philosophiques (l'absolutisme, l'organicisme et l'irrationalisme), mais qui, de par ses « résultats » au plan social et politique, n'est propre qu'au XX<sup>e</sup> siècle, la Garde de Fer est, à sa façon, un aspect du fascisme européen. Pour elle aussi, le pouvoir doit être concentré dans les mains du leader (*Căpitanul*, selon le modèle italien - *il Duce* - ou le modèle allemand - *Der Führer*), qui entend gouverner de façon autoritaire, militaire, qui est la loi et, donc, au-delà de la loi. Pour elle aussi, la nation roumaine était un organisme – et même plus, un seul

---

<sup>41</sup> Carl Cohen : *Communism, Fascism and Democracy. The Theoretical Foundations*, McGraw-Hill, Third Edition, 1997

être humain qu'il fallait éduquer et transformer intérieurement, spirituellement, afin de le réconcilier avec son Dieu, ce qui marque la passage vers la sphère de l'irrationalisme, car, dans le cas roumain, le *Credo, quia aburdum* de Tertullien ne s'adresse plus aux compétences critiques de l'esprit humain moderne, mais à une sorte d'ouverture aveugle vers le transcendantal, à une soumission totale à la volonté divine, au nom de laquelle on va « par-delà bien et mal ».

### III.2.2. *Les traits du fascisme roumain*

Si le statut de la Garde de Fer reste encore ambigu – on parle d'une *organisation*, d'un *mouvement*, d'un *parti*, d'un *phénomène*, d'un *ordre*<sup>42</sup> –, ses traits fondamentaux sont plus faciles à trouver dans quelques-unes des analyses qu'on lui a consacrées au cours du temps. Le Mouvement légionnaire a été nationaliste, antisémite et mystique. Pour ses représentants, tout comme pour la plupart de ses théoriciens intellectuels, le nationalisme signifiait blâmer, fuir la modernisation, l'industrialisation et l'urbanisation de la Roumanie, et retrouver l'âge d'or de l'histoire nationale, cultiver le souvenir des ancêtres, de l'héritage latin. Cela n'allait pas, bien évidemment, sans des accès xénophobes ou racistes :

In the eyes of Rumanian fascists, écrit Radu Ioanid, the specific national ethos of Rumania was identified above all with primitivism, with everything that was fixed and least inclined to evolve. That is why, in their thinking, currents such as the revolution of 1848, which fought for progress, even while respecting tradition, were denuded of all value. Furthermore, they envisaged orthodox religion as an element of the first importance in defining and affirming Rumanian spirituality.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Cioran déclarait en 1970 à François Bondy que la Garde de Fer était « plutôt une secte délirante qu'un parti ».

<sup>43</sup> Radu Ioanid : *The Sword of the Archangel. Fascist Ideology in Romania*, op. cit., p. 109

Établis sur le territoire roumain en même temps que les premières légions romaines, semble-t-il, les Juifs ont vécu tranquillement, au fil des siècles, à côté des Roumains – jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque, selon bien des interprétations, l'aube du capitalisme commença à se montrer à l'horizon et que les Roumains apprirent les défis de « la concurrence ». Transposé dans ces termes rudimentaires d'économie politique, l'antisémitisme naissant des Roumains montre clairement un conflit interne majeur : tout d'un coup, les Juifs, nés et éduqués en Roumanie devenaient, à force d'entrer en « compétition » avec leurs compatriotes, un grand danger « extérieur ». Cette peur de l'inconnu allait être exacerbée par les vagues successives d'immigration juive propres au XIX<sup>e</sup> siècle – occasion avec laquelle « le danger extérieur » allait redoubler d'intensité : la petite bourgeoisie roumaine se voyait menacée par les Juifs venus d'Ukraine ou de Galicie, qui occupaient d'importantes fonctions sociales (ils étaient marchands, artisans, docteurs, avocats, hommes d'affaires, etc.), de nature à nuire aux « intérêts » des Roumains. La crise économique des années trente allait transformer l'antisémitisme « personnel » (la perception du Juif comme « différent » des autres – à cause de sa tenue vestimentaire, de ses lois, de ses préceptes religieux, etc.) en antisémitisme « national » (l'horreur devant « l'exode » des Juifs en Roumanie, l'inconfort provoqué par leurs occupations et préoccupations, et surtout par leur position sociale, par rapport à celle de l'immense majorité de la population roumaine).

Comment expliquer la transformation d'un phénomène limité à certains milieux en « phénomène de masse », surtout après 1929 ? se demande Radu Ioanid. Certains historiens ou analystes parlent du rôle de la petite bourgeoisie, directement

concernée par le processus de « concentration et de centralisation du capital », et frappée par la crise économique ; or, la propagande nationaliste promettait à cette couche sociale l'amélioration de sa condition économique aux dépens du capital juif. Pour A.C. Cuza, Octavian Goga et les autres, les Juifs représentaient un « corps étranger » au sein de la nation roumaine, nuisible à son développement économique, social et historique ; les légionnaires allaient accentuer le rôle capital que les Juifs jouaient dans la mise en application du communisme en Roumanie. Petit à petit, Nae Ionescu (qui pensait encore, en 1930, que le chauvinisme est « le péché le plus grave d'une race ») ou Mircea Eliade (qui, en 1934, ne voyait aucun « danger » dans le fait que certaines minorités ont des positions bien consolidées dans la vie publique ou économique du pays) vont se transformer en « apôtres » des « idéaux » nationalistes.

Comme pour bien d'autres analystes roumains et étrangers, *le mysticisme* de la Garde de Fer est pour Radu Ioanid également « a distinctive quality of Rumanian fascism » : « Like all fascist movements, the Legion adressed faith rather than reason, employing an intentionally vague and grandiloquent mystique as a bond between the most different sorts of man.<sup>44</sup> » Mais, précise Ioanid, par rapport aux nazis, qui avaient embrassé un mysticisme « païen », la mystique légionnaire eut « an orthodox shading », ce qui devait mêler la chrétienté orthodoxe avec la doctrine politique de la Garde (raison pour laquelle, selon Lucrețiu Pătrășcanu, Radu Ioanid et beaucoup d'autres, le mouvement légionnaire roumain « is one of the rare modern European political movements with a religious structure<sup>45</sup> »).

---

<sup>44</sup> Radu Ioanid : *The Sword of the Archangel. Fascist Ideology in Romania*, op. cit., p. 140

<sup>45</sup> *Ibid.*

Lucrețiu Pătrășcanu parle de l'aspect mystico-criminel de l'idéologie légionnaire, mais Mircea Eliade était persuadé que le mouvement légionnaire avait « une structure et une vocation de secte mystique et non de mouvement politique ». Pour Puiu Gârcineanu, l'un de ses fondateurs, « le but suprême du Mouvement n'était même plus la rédemption individuelle par un éventuel martyr, mais "la résurrection de la nation" acquise grâce à une "saturation de tortures et de sacrifices sanglants" ». D'autant plus grave, ajoute Eliade, est la responsabilité des chefs légionnaires qui ont commandité les meurtres de Nicolae Iorga et de Virgil Madgearu.<sup>46</sup>

En commettant leurs meurtres dans la nuit du 29 novembre 1940, poursuit Eliade, les commandos légionnaires croyaient venger Codreanu. En réalité, ils annulaient le sens religieux, « sacrificiel », des exécutions des légionnaires sous Carol et compromettaient irrémédiablement la Garde de Fer, considérée dès lors comme une organisation terroriste et pronazie.<sup>47</sup>

Pour Robert Paxton, auteur d'une « anatomie du fascisme », la Légion de l'Archange Michel est « the most ecstatically religious of all fascist parties » : « In a Romania wretchedly governed by a corrupt and narrow oligarchy, explique Paxton, the legion had a fervent rapport with its popular following, mostly hitherto apolitical peasants dazzled by the youthful Corneliu Codreanu and his disciples, touring remote villages on horseback, decked out with green shirts and religious and patriotic banners.<sup>48</sup> »

L'historien allemand Ernst Nolte fut lui aussi frappé par la « réalité si tangible, si étroitement liée à tout un univers de pensée » que la foi légionnaire montre comme « nulle part ailleurs à l'extrême-droite » :

L'emblème magique du mouvement n'était pas un drapeau, mais une icône. La Garde de Fer ne serait-elle pas une secte

<sup>46</sup> Mircea Eliade : *Mémoire II*, op. cit., p. 40

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 61

<sup>48</sup> Robert O. Paxton : *The Anatomy of Fascism*. New York, Alfred A. Knopf, 2004, p. 97

chrétienne plutôt qu'un mouvement fasciste ? L'accent étonnamment fort mis sur l'aspect éthique du mouvement nous inclinerait à des conclusions analogues. Ce mouvement prétend promouvoir moins un changement des conditions extérieures qu'une transformation intérieure de l'homme.<sup>49</sup>

Pour Eugen Weber, la Garde de Fer est « une révolte morale », mais Armin Heinen trouve qu'il serait inadéquat de qualifier le mouvement de Zelea-Codreanu de « réactionnaire » ou de « mouvement de certains individus inadaptés », vu que la « révolte morale » incarnée par la Garde de Fer est propre à toute la « famille » de mouvements fascistes. Peter Wiles et Renzo de Felice pensent que la Légion a été « un mouvement populiste », mais, explique Heinen, elle fut « plus radicale, plus brutale que le terme inoffensif de “populisme” le montre », ce qui la sépare indiscutablement du narodnicisme russe, du Populist Party américain, du poujadisme, de Gandhi ou de Nyerere.

Pour Isac Chiva, le mouvement fasciste roumain a été « un des plus anciens, des plus obscurantistes et mystiques, des plus meurtriers, au sens physique du mot, que l'histoire ait connus dans cette catégorie de mouvements politiques ». Alexandre Safran, ancien Grand rabbin de la Roumanie, voit dans l'idéologie de la Garde de Fer un mélange d'« éléments fascistes et nazis, avec des traces de mysticisme chrétien orthodoxe. » Franco Cardini parle d'un « mouvement plus religieux et militaire que politique », tandis que Mario Ambri met l'accent sur le caractère religieux de la Garde de Fer et sur sa doctrine du sacrifice, dont les racines plongent dans l'orthodoxie roumaine, mais l'opinion de Zigu Ornea nous semble la plus nuancée : ce n'est pas l'attitude religieuse, l'exaltation de la mort et le nationalisme fondé sur l'idée

---

<sup>49</sup> Ernst Nolte : *Les mouvements fascistes. L'Europe de 1919 à 1945*, ch. cit., p. 248

de race qui résumant, du point de vue spirituel, « la sensibilité légionnaire », mais « l'exaltation de l'héroïsme et du culte de la mort, afin de ressusciter ».

Qu'a été donc le mouvement légionnaire roumain ? Une doctrine politique ? Une idéologie ? Un parti (politique) ? Une secte (politisée) ? Selon le politologue roumain Dan Pavel, Corneliu Zelea-Codreanu n'a jamais systématisé ses réflexions ; par ailleurs, ainsi que ses sympathisants l'affirment, « dans le monde de la *Realpolitik* on ne peut pas savoir ce que le mouvement légionnaire serait devenu dans la variante codréeniste d'exercice du pouvoir<sup>50</sup> ». Cela éloigne donc son mouvement de toute doctrine politique. Selon Eugen Weber, Codreanu était plutôt préoccupé par « rejection of the hollow ideals of liberty and equality scouted for too long by those who professed them, and affirmation of the new commandments – faith, work, order, discipline, hierachy, and, above all, action<sup>51</sup> ».

Le mouvement légionnaire fut-il alors une idéologie ? Oui, dans la perspective de l'acception sorelienne du mythe social et politique, mais, « à cause d'une profonde charge spirituelle, tout comme de certaines attitudes contemplatives, d'un certain tragisme et esprit sacrificiel, aux nuances suicidaires, qui a incité au retrait de la politique dans la même mesure où il a provoqué des faits radicaux, le mouvement légionnaire est plus (et moins) qu'une idéologie<sup>52</sup> ». À la rigueur, on pourrait admettre que l'aspect religieux du mouvement légionnaire ferait de lui une doctrine politique de nature théologique. Dans le sens latin du mot (*doctrina* = enseignement, leçon morale ; *doceo, -ere* = enseigner (quelqu'un), instruire, montrer, etc.) – l'« ensemble de croyances sur le monde » que Zelea-Codreanu insère dans ses

---

<sup>50</sup> Dan Pavel : *art. cit.*, p. 213

<sup>51</sup> Eugen Weber : « Romania », *ch. cit.*, p. 537

<sup>52</sup> Dan Pavel : *art. cit.*, p. 214



écrits – le mouvement légionnaire injecte dans la doctrine politique une bonne dose de sotériologie nationale (par le biais de la religion orthodoxe, bien évidemment), car la réconciliation de la Roumanie avec Dieu, telle que le Capitaine la voyait ou la mettait en application, passait indiscutablement par le plan politique. Bien qu'il se considérât un parti politique, le mouvement légionnaire n'a jamais été un parti, ajoute Dan Pavel, mais « un Mouvement social, voire un Mouvement social-chrétien, avec un fort engagement politique<sup>53</sup> ».

Pour ce qui est de la mentalité fasciste de la Garde de Fer et de son collectivisme, son concept « d'homme nouveau » est aux yeux d'Eugène Ionesco « un slogan rhinocérique » : « tout pour l'État, tout pour la Nation, tout pour la Race. Cela me paraît monstrueux, évidemment. » Ionesco est prêt à admettre un « tout pour Dieu » au cas où l'on est croyant, ou un « tout pour l'homme, pour les hommes, pour la joie de l'homme, pour le perfectionnement de l'homme », mais il refuse ce dévouement aveugle, irrationnel, à l'État, qui n'est qu'« une machine à administrer », « une abstraction », « une machine juridique ». Et pourtant, reconnaît-il, « pour les rhinocéros, l'État est devenu un Dieu<sup>54</sup> ».

On remarque sans aucun effort que la note commune de ces « définitions » du mouvement légionnaire roumain est son aspect, son trait religieux. On dira que c'est peu, trop peu par rapport à la complexité historique du phénomène ou que c'est une définition réductrice du même phénomène, mais il ne faut pas oublier que la religiosité est l'essence du phénomène légionnaire, ce qui le distingue parmi les autres mouvements nationalistes. Il est vrai que les prêtres protestants ont soutenu ou

---

<sup>53</sup> Dan Pavel : *art. cit.*, p. 215

<sup>54</sup> Eugène Ionesco : *Passé présent, présent passé*, op. cit., p. 115

sympathisé avec le NSDAP ou que pour Mussolini le fascisme était une conception religieuse. Mais, tandis que l'Italie et l'Allemagne vivaient « une forte pression de sécularisation », en Roumanie, la même pression n'avait touché, dans les années 1930, qu'une petite partie de la population urbaine (qui représentait, en tout cas, un minuscule pourcentage de la population totale du pays). En plus, dans la mentalité collective, être Roumain, c'était tout d'abord être orthodoxe, d'autant plus qu'au niveau social et politique, l'État et l'Église étaient difficilement séparables. Et pourtant, ajoute Heinen, « il est erroné de définir la Garde comme un mouvement de renouveau religieux ». Il est vrai que l'Église a encouragé les mouvements fascistes partout en Europe, ajoute Ernst Nolte, mais dans le cas de Codreanu, « [his] allegiance to the church was closer than of all fascism's founders<sup>55</sup> », ce qui fait que son point de vue rejoint la tradition orthodoxe roumaine. Bien que partie intégrante du mouvement fasciste européen, le « cas roumain » s'avère être, de par ses particularités, une sorte de fascisme « périphérique » :

Tandis que les Croix Flechées et la Légion de l'Archange Michel ont touché de larges couches sociales, écrit Heinen, dans les États démocrates occidentaux (l'Angleterre, la France, la Belgique, le Danemark, la Suède ou la Norvège), les partis politiques sont restés sans l'adhésion des masses. D'autre part, dans les pays agraires, plutôt arriérés, tels l'Espagne, le Portugal, la Grèce et la Bulgarie, les mouvements fascistes forts ont été inexistants.<sup>56</sup>

Ni le déclin économique, ni le retour de Carol II, ni une société « atomisée », « amorphe », « imprévisible » ne peuvent expliquer le succès électoral de la Garde en 1937 ou la vague de sympathie qu'elle a ultérieurement créée au sein de la société

---

<sup>55</sup> Ernst Nolte : *Three Faces of Fascism. Action Française, Italian Fascism, National Socialism*, op. cit., p. 18

<sup>56</sup> Armin Heinen : *op. cit.*, p. 469

roumaine de l'époque ; si la Légion est devenue un « parti de masse », c'est parce que la vie politique roumaine n'avait pas « une pratique démocratique de gouvernement », ni « de solides liaisons de parti, ni un consensus fondamental sur la valeur des structures démocratiques », ce qui a fait que la légitimité de l'ordre politique soit toujours mise en question.<sup>57</sup>

La Légion a été, certes, un mouvement ou un parti de masse, mais si elle n'a pas pu gouverner le pays, c'est parce que la masse se trouvant derrière elle était incapable de participer ou de s'impliquer dans la vie politique du pays. Si les mouvements nationaux roumains (Le Fascia, les Frères de Croix, les Nationaux-Chrétiens de Cuza, le Front de la Renaissance Nationale de Carol II) ne sont, aux yeux de François Duprat, que « des caricatures du Fascisme », la Garde de Fer reste pour lui « le seul mouvement capable d'entraîner la jeunesse roumaine, la seule organisation voulant balayer la corruption » :

... il suffit de comparer la figure de Codreanu avec celle de Vaida, de Iorga ou de Cuza pour voir tout ce qui sépare « l'envoyé de l'Archange » de tous les hommes petits et souvent vils et méprisables qui se faisaient métier de représenter le nationalisme roumain. Seule la Garde de Fer peut être tenue pour la représentante véritable du nationalisme roumain, pour l'aspiration de la jeunesse roumaine à construire une plus grande et plus noble Roumanie.<sup>58</sup>

Ernst Nolte est lui aussi persuadé que, « sans être le seul parti fasciste » de Roumanie, la Garde de Fer « constituait, sous la direction du jeune Corneliu Zelea Codreanu, le mouvement fasciste roumain le plus original<sup>59</sup> ». Mais l'originalité légionnaire n'allait pas sans paradoxes. Ou peut-être c'est justement toute la série de

---

<sup>57</sup> Armin Heinen : *op. cit.*, p. 471

<sup>58</sup> François Duprat : « Naissance, développement et échec d'un fascisme roumain », *ch. cit.*, p.153

<sup>59</sup> Ernst Nolte : *Les mouvements fascistes. L'Europe de 1919 à 1945*, *op. cit.*, p. 240

paradoxes qui accompagnent l'évolution sociale et politique de la Garde de Fer qui lui confèrent ce caractère « original ».

Peut-on d'ailleurs parler de fascisme pour qualifier, surtout à ses débuts, l'entreprise de ces « croisés » venus d'un autre siècle ? se demande Pierre Milza. Il manque à la Légion de Codreanu, pour être assimilée au premier fascisme, une base sociologique comportant tous les éléments de la petite bourgeoisie, de même qu'une idéologie de contestation de l'ordre libéral. Ce qui domine au contraire dans ses rangs, c'est l'esprit conservateur, ou mieux la volonté de restaurer la société traditionnelle en prenant appui sur une foi chrétienne renouvelée. Le fondement de la Légion est donc essentiellement religieux et c'est ce caractère qui distingue le plus le mouvement fondé par Codreanu de ceux que dirigent Mussolini et Hitler, même si par la suite il se rapproche des deux pôles du fascisme européen.<sup>60</sup>

Afin de mieux comprendre la position de la Garde de Fer à l'intérieur et au-delà des frontières de la Roumanie, il faudrait passer en revue les éléments qu'on pourrait nommer « extérieurs » et qui tiennent au contexte historique général de l'époque d'entre-deux-guerres et les éléments d'ordre « intérieur », qui tiennent non seulement au contexte politique roumain, mais aussi aux contradictions, aux incohérences au sein du mouvement lui-même. Pour ce qui est des différences « extérieures », il faut préciser tout d'abord que, parmi les pays auxquels nous ferons référence, la Roumanie est la seule à ne pas avoir été attaquée ou envahie par l'Allemagne nazie. Cela explique bien des enjeux politiques à la Cour du roi Carol II et surtout pendant et après l'éphémère État national légionnaire roumain. Le funeste mariage d'Ion Antonescu avec les légionnaires a été, bien évidemment, béni par Hitler, tandis que les généreux puits de pétrole roumains ont permis au maréchal d'obtenir vite le divorce et tous les droits de succession au pouvoir.

---

<sup>60</sup> Pierre Milza : *Les Fascismes*, Paris, Imprimerie nationale. 1985, p. 204

Deuxièmement, parler de nationalisme en Europe Centrale et de l'Est, ne signifie pas parler d'antisémitisme, comme il faut le faire dans le cas de la Roumanie. Le nationalisme mettait en position de conflit deux communautés, mais cette opposition ne faisait que suivre les circonstances historiques, sociales et politiques : en Tchécoslovaquie (plus précisément en Bohême), les Tchèques s'opposaient aux Allemands ; en Slovaquie, les Slovaques étaient contre les Tchèques, tandis qu'en Yougoslavie on débattait sur « la question croate ». Suivant la même logique de l'opposition entre le groupe majoritaire et le groupe minoritaire, « la question juive », qui est à la base du durcissement du courant antisémite, et, par conséquent, de l'apparition de la Légion de l'Archange Michel en Roumanie ou des Croix Fléchées en Hongrie, la question juive donc ne se pose sérieusement que dans les pays où les Juifs forment une communauté forte et très visible. C'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle, dans les pays démocratiques, les rassemblements ou les processions des chemises noires (en Grande-Bretagne), vertes (en Belgique flamande), bleues (du côté wallon de la Belgique et en Irlande) ou grises (en Suisse) n'ont pas conduit aux mêmes drames humains que les rituels fascinants des chemises vertes roumaines. Dans les pays de l'Europe de l'Ouest, explique Pierre Milza, « la longue pratique de la démocratie libérale, l'intégration déjà ancienne des masses à la vie politique, l'existence de vastes mouvements progressistes [...] liés aux classes moyennes ont en général suffi à amortir les effets de la crise de l'après-guerre ». La « contagion révolutionnaire » a pu y être limitée, et, par conséquent, la classe dirigeante « n'a pas eu besoin du fascisme pour sauvegarder ses intérêts ».

Troisièmement, la Garde de Fer n'a affiché aucune prétention impérialiste. Bien que pour Armin Heinen cette réalité ait une explication économique et politique – « jusqu'en 1916, dit-il, la Roumanie n'avait pas encore accompli ses objectifs nationaux, l'industrialisation avait un niveau inférieur, et l'expérience de sa propre impuissance devant les grandes puissances était omniprésente. Les rêves impérialistes y étaient pratiquement impossibles » -, cela ne recouvre qu'une partie de la réalité historique : ce n'est ni la création tardive de l'État unitaire roumain (1918), ni la situation de l'industrie, de l'agriculture ou des banques, ni la position de la Roumanie aux yeux de ses partenaires occidentaux, qui ont déterminé la Garde de Fer à s'orienter vers l'intérieur, c'est-à-dire vers l'antisémitisme comme véritable source de capital politique. C'est tout simplement « l'inappétence » des Roumains pour toute conquête dépassant leur espace géographique. Autrement dit, à l'encontre de leurs partenaires italiens, allemands ou hongrois, les nationalistes roumains n'ont jamais rêvé de nouvelles conquêtes pour leur pays, mais tout simplement la reconquête de ce qui historiquement avait appartenu à l'État roumain.

Quant aux différences « intérieures », il y a deux aspects à préciser : bien que parti extrémiste lui aussi, le Parti National-Chrétien d'A.C. Cuza ne voyait pas dans la violence un moyen légitime pour la lutte politique. Ensuite, même si les élections de 1937 avaient classé le Parti Tout pour le Pays (l'ancienne Garde de Fer) en troisième position dans le paysage politique roumain, le roi Carol II lui préférera une extrême droite minoritaire, celle représentée par le poète Octavian Goga et par l'infatigable A.C. Cuza. Ce sera donc au gouvernement Goga-Cuza de prendre – le 22 janvier

1938 - les premières mesures antisémites, qui sont, selon Catherine Durandin, « spectaculaires » :

on « invalide tous les papiers officiels délivrés aux Juifs après le début de la Première Guerre mondiale. Quelle que soit l'ancienneté de leur installation en Roumanie, ceux-ci doivent soumettre leurs documents d'identité pour vérification sous quarante jours ; ceux qui ne peuvent fournir des preuves suffisantes sont considérés comme des étrangers. L'affolement gagne : en quelques jours, 7000 demandes de visas pour le Mexique sont déposées. La réaction s'organise : les Juifs retirent tous leurs dépôts bancaires, arrêtent toute commande et s'interdisent toute dépense. La Bourse s'effondre.<sup>61</sup> »

Qu'en est-il de l'orientation chrétienne « atypique » du mouvement légionnaire roumain ? Qu'est-ce qu'il a de particulier ce groupement tantôt interdit, tantôt laissé libre de se manifester, et comment expliquer le fait que, malgré tout, il survit aux dissolutions, aux arrestations, à la disparition physique de ses chefs, et surtout à la mort de Codreanu, son apôtre ? Pierre Milza, Z. Ornea, Leon Volovici ont remarqué, eux aussi, le caractère mystique du mouvement légionnaire. Volovici affirme qu'en dépit des points communs qui existent entre les mouvements nationalistes et la Garde de Fer, celle-ci se fait remarquer par ses « traits mystiques fort accentués ». Milza observe que, malgré le « caractère mystique » de la Ligue<sup>62</sup>, « la société dont rêve Codreanu diffère beaucoup de celle que Mussolini et Hitler s'appliquent à remodeler à l'image de l'homme nouveau. Son idéal est celui d'un christianisme social reposant sur une paysannerie respectueuse des valeurs traditionnelles et capable de débarrasser le pays de ses éléments allogènes et corrupteurs : communisme, démocratie, juifs, etc. » Et pourtant, « bien que

<sup>61</sup> Catherine Durandin : *Histoire des Roumains*, Paris, Fayard, 1995, p. 306

<sup>62</sup> « Ses membres, qui portent la chemise verte barrée d'une croix blanche et qui gardent sur leur poitrine un sachet de cuir contenant la terre sacrée de la patrie roumaine, participent à des marches et à des chevauchées dans la campagne, animés d'une ferveur de croisés », ajoute Pierre Milza.

s'exprimant en formules chrétiennes », la mystique légionnaire n'est pas, selon Ernst Nolte, de nature chrétienne, « car son centre n'est pas Dieu infini, mais le “sang” bien concret de la nation<sup>63</sup> » ; « la chemise verte roumaine jouait un rôle plus minime que la chemise noire en Italie, étant souvent remplacée par le costume national ; le symbole de la croix grillagée était moins en vedette que le faisceau, parce que l'image de l'archange Michel restait l'emblème magique suprême, etc<sup>64</sup> ». Ce sont des traits spécifiques, qui font de la Garde de Fer « le mouvement fasciste le plus intéressant et le plus complexe, parce que, semblable à un terrain aux nombreuses couches géologiques, elle unit entre elles des caractéristiques aussi bien préfascistes que fascistes radicales<sup>65</sup> ».

Dans « le profil historique » qu'il peint de la droite européenne, Eugen Weber remarque lui aussi le fait que, surtout en Europe de l'Est, « movements like Codreanu's are closer to cargo cults than they are to fascism. We must remember that a cult such as developed around him, insisting on a fresh relation between man and God, invests man with responsibilities of a terribly subversive nature<sup>66</sup> ». Selon Weber, Codreanu plongeait dans une tradition religieuse encore forte et présente dans l'esprit des siens, et tandis que « Western fascist movements were generally a-religious », le mouvement légionnaire roumain a été « a religious revival, or, perhaps more correctly, a revivalist with strong religious overtones<sup>67</sup> ».

---

<sup>63</sup> Ernst Nolte : *Les mouvements fascistes. L'Europe de 1919 à 1945*, op. cit., p. 249

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 249-250

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 251

<sup>66</sup> Eugen Weber : «Romania». ch. cit., p. 524

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 534. «Codreanu's mysticism, ajote Weber, did not exclude a very hard-headed appreciation of the situation. From a mendacious people he demanded honesty, in a lazy country he demanded work, in a easy-going society he demanded self-discipline and persistence, from an exuberant and windy folk he demanded brevity and self-control. [...] “I greatly regret that in so many years, these men have not been able to understand me” he noted on March 10, 1933.» (p. 537)



L'accent mis sur la tradition ou sur les valeurs religieuses n'est pas, chez Codreanu, un « effet spécial » censé donner au « spectacle » en soi plus de lumière, de profondeur ou de véracité. Pour pouvoir le comprendre, il faut se rappeler qu'au cours du temps, les Roumains ont parlé, chanté, dansé différemment, selon la région dans laquelle ils vivaient ; même l'histoire de leurs provinces historiques a été différente. Tout ce qui leur restait comme valeur intacte, la même partout en Roumanie, était la religion orthodoxe. Tous les grands voïvodes roumains ont été de bons guerriers et de bons chrétiens en même temps, et, de leur vivant, défendre la terre natale, c'était défendre la foi orthodoxe, menacée surtout par l'Empire Ottoman (c'est-à-dire par l'Islam). Étienne le Grand, par exemple, peut passer, aux yeux de ses ennemis, pour un sanguinaire féroce, mais le fait d'avoir fait bâtir, après chaque victoire, un monastère ou une église, d'avoir défendu la Moldavie et la foi de ses ancêtres, le met au rang des « saints » du peuple roumain (et il a été, d'ailleurs, canonisé). C'est une hypothèse que nous avançons avec les plus grandes précautions, mais nous pensons que le « détachement » avec lequel Corneliu Zelea-Codreanu et les autres dirigeants de la « première génération » gardiste ont parlé de la foi orthodoxe et du combat contre l'ennemi / l'étranger / le « non semblable » - justement au nom de cette foi -, fait partie de tout un imaginaire national, réel et mythique en même temps, dans lequel, au cours du temps, la défense de sa terre, de ses valeurs, a dû passer pour le Roumain par des mesures extrêmes et les a même justifiées.

Il ne faut pas confondre le XX<sup>e</sup> siècle avec le moyen Âge, bien évidemment, mais il faut comprendre et admettre qu'au niveau de la conscience nationale, ce « primitivisme » a des traces séculaires ; il part d'un trauma réel et s'inscrit dans un

schéma comportemental et axiologique bien encadré : périodiquement, dans des moments troubles de l'histoire roumaine, le héros salvateur dont parlait Lucian Boia est sorti des ténèbres et est devenu le défenseur des démunis, de la justice, de l'honneur. C'est un schéma qui s'est répété de façon mécanique et qui a fonctionné jusqu'à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle (le dernier grand « justicier » est Tudor Vladimirescu, assassiné par des membres de l'Hétairie en 1821). Puisqu'ils ont vécu séparés, et invariablement sous une domination étrangère, les Roumains n'ont pas pu créer une vraie élite politique, et lorsque celle-ci est finalement apparue, la corruption et les luttes intestines au sein des partis « historiques » roumains (le Parti Libéral et le Parti National-Paysan) l'ont empêchée de se manifester et de créer des stratégies de gouvernement viables, démocratiques. C'est, d'ailleurs, ce qui se passe, vingt ans presque après la chute du communisme, dans la Roumanie de nos jours, et c'est la raison pour laquelle les Roumains communs fantasment toujours et encore toutes sortes de figures héroïques, capables de les délivrer de la corruption, de l'injustice, des humiliations, de la pauvreté.

C'est dans ce contexte que la Garde de Fer doit être vue et comprise. C'est sur ce fond qu'elle est apparue, qu'elle est parvenue à rassembler tant d'adhérents, qu'elle a réussi à déclencher toute une vague d'espoir, de rêves, d'attentes « compensatoires », etc. Elle est le dernier mouvement social d'envergure, et sa cruauté (tout comme une bonne partie de ses « méthodes ») n'allait être dépassées, en tant que souffrance collective, que par les 45 ans de communisme qui lui ont succédé et qui allaient finir également dans un bain de sang – le « prix » de la chute de Nicolae Ceaușescu et de son régime.

Il y a, dans le cas de la Garde de Fer, deux aspects qu'on pourrait nommer fondateurs de la mentalité et du comportement légionnaires, et qui nous semblent être l'essence même du mouvement de Codreanu. Ils ne concernent que « la période Codreanu », puisque sous la direction de Horia Sima on ne les retrouve plus – ni au niveau doctrinal, ni au niveau comportemental. À un premier niveau, il y a le côté sacrificiel dont les racines sont à trouver dans le fond des plus anciennes créations folkloriques orales roumaines. Dans la *Ballade du Maître Manolé*, à laquelle Eugen Weber fait lui aussi référence, apparaît le motif du sacrifice humain : d'un côté, le maître sacrifie sa femme afin de pouvoir finalement bâtir le monastère d'Argeș, mais de l'autre côté, il y a, dans le sacrifice d'autrui, le sacrifice de soi. Choisir entre sa femme et son œuvre, c'est une épreuve inhumaine, à laquelle le maître (après avoir bâti le monastère) ne sera pas capable de survivre. Sur la même ligne, écrit Weber, «[t]he first task which Codreanu set himself and the members of his Brotherhoods was to build their own student center with bricks they made themselves and money raised by working in a market garden<sup>68</sup>». Dans le *Livret du chef de nid*, Codreanu prévient ses camarades que « the legionary's progress up the mountain of suffering, through the forest with wild beasts, across the slogh of despond, is a pilgrim's progress full of trials, deeply committed and profoundly Christian ». Codreanu semble avoir compris le pouvoir de l'exemple personnel sur les autres. On l'a déjà dit : il n'était pas extrêmement doué, il lisait peu, mais priait énormément, et pourtant, son charisme était, d'après tous les témoins de l'époque et d'après tous les chercheurs de la problématique légionnaire, réel, incontestable. Il avait, dit Weber, «a magic power of attraction», «[a] fine presence», «[a] striking personality, and evidently

<sup>68</sup> Eugen Weber : «Romania», art. cit., p. 525

charismatic gifts». C'était plus que suffisant pour subjuguier les foules. Au niveau spirituel, son comportement semble avoir été assez cohérent :

He fasted and prayed regularly and often, tried to lead a life of exemplary poverty, never setting foot in cinema or tavern, insisted that legionaries must become a byword of correctness and sobriety. His last prison notes show him comparing his passion with that of Christ, the injustice wrought against him with that which the other messiah suffered.<sup>69</sup>

Mais quel est le rapport entre la croix et le revolver ? Y en a-t-il un ? Peut-il exister ? Paradoxalement, oui. Les lois de la conduite légionnaire, telles que décrites par le *Livret du chef de nid*, étaient la discipline, le travail, le silence, l'éducation, l'aide mutuelle, l'honneur (des lois effectivement monastiques, si on les observe de près). Ce type de sacrifice de soi ne pouvait qu'aller jusqu'au bout : «Blood had fed on blood, murder had bred more murder, until a movement that had affirmed its legalism and spirituality foundered in a tragic blood bath<sup>70</sup>», observe Eugen Weber. À un certain moment, Codreanu pensait pouvoir éviter la force ou la violence pour faire entendre la voix légionnaire ; il était persuadé que la victoire de son mouvement allait être assurée par l'amélioration, par le perfectionnement de l'esprit humain. Quant à la violence dont l'activité légionnaire a porté la marque dès le début, ce fut une violence « normalisée » par le cours anormal des événements dans un pays où «the law worked for the party in power» et où « political banditry is historically connected with memories of patriot *haiduci* that held the foreign occupants to

---

<sup>69</sup> Eugen Weber : «Romania», art. cit., p. 532

<sup>70</sup> Eugen Weber : *Varieties of Fascism. Doctrines of Revolution in the Twentieth Century*. D. Van Nostrand Company, Inc. Princeton, New Jersey, Toronto, London, New York, 1964, p. 102

ransom<sup>71</sup> ». L'« originalité » de Codreanu est donc d'avoir encouragé ses camarades à expurger la violence par le sacrifice de soi : le légionnaire, disait le « chef du nid », devait avoir une « poitrine d'acier » et une âme « pure comme un lis ». Sa mort fut un tournant tragique pour la Légion : «with the leader dead, écrit Eugen Weber, the program became difficult to formulate, and the savage forces that the Legion had exalted became harder to hold back. From a means of expiation, death became an end and, transcendence replaced by *Götterdämmerung*, turned high ideals into a sordid doom<sup>72</sup>».

Si telles étaient les pratiques mystiques à l'intérieur du mouvement légionnaire, il est sûr que, de l'extérieur, le même mouvement n'a pas été perçu de la même façon. Tandis que l'Église Orthodoxe roumaine y a cru, les gouvernements au pouvoir, pour ne plus parler du roi, l'ont traité de façon arbitraire, discrétionnaire, tantôt timidement, tantôt brutalement. Qu'un individu s'arroge un certain statut, au nom de n'importe quel Dieu, ou qu'il prêche n'importe quoi, au nom d'un idéal quelconque, c'est banal, c'est vulgaire ; mais qu'une Église nationale embrasse les valeurs et les aspirations du dernier venu parmi les Messies du monde, cela mérite un petit effort d'analyse et de compréhension. La présence de l'Église – ou de la croix si l'on veut – devant ou derrière tout acte légionnaire présuppose, d'après nous, l'assumption du sacrifice humain – que ce soit le sacrifice de soi ou celui d'autrui – comme pierre angulaire de la pensée et de la pratique du fidèle. Sans conteste, l'erreur de l'Église Orthodoxe roumaine est d'avoir approuvé et encouragé ce mélange

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 103. Le *Livret du chef du nid*, que Weber cite, dit clairement : «When I have to choose between the death of my country and that of a thug, I prefer the thug to die and am a better Christian if I do not let him hurt my country and lead it to perdition.»

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 105

sacrificiel. Si le sacrifice de soi – sur les traces de Jésus-Christ – est à la base de la foi chrétienne, et par cela il a une valeur positive, le « sacrifice » d'autrui s'inscrit dans une série de non-valeurs, de péchés mortels, que l'Église elle-même est, traditionnellement, la première à condamner. Si l'Église Orthodoxe roumaine – jusqu'alors une institution tout à fait respectable, vu son rôle dans la création de la conscience nationale, dans le maintien de la solidarité nationale, en l'absence d'une conscience nationale, dans le développement de la langue roumaine littéraire – a jamais eu des doutes, on peut supposer qu'elle n'avait qu'à penser à l'exemple de sa sœur catholique, qui a exporté son Dieu, contre d'énormes richesses matérielles, afin de « civiliser » les « sauvages » de l'Amérique Latine, ou qui, en vraie croisée, a combattu tantôt les non chrétiens, tantôt les hérétiques. La *Reconquista* espagnole, l'Inquisition, les crimes des légionnaires roumains, le cauchemar de la Shoah ont un dénominateur commun : dans tous ces cas, le bourreau s'est substitué à Dieu. Que la victime soit innocente, qu'elle meure pendue, fusillée, sur le bûcher ou dans la chambre à gaz, cela n'était qu'une question de détail. Quant au cas roumain, il renferme un paradoxe incompréhensible et illogique dans son essence même : « Le phénomène de dévotion chrétienne des légionnaires, avec le rituel adéquat, jusqu'aux formes mystiques adoptées par Codreanu deux ans avant sa mort, était incontestablement sincère », mais, ajoute Z. Ornea, ce christianisme et ce type de dévotion se trouvaient « dans une insoluble antinomie avec l'esprit chrétien ».

À part cette contradiction dans les termes, l'activité légionnaire et surtout son agonie ne peuvent pas être comprises dans leur vraie dimension si l'on ne prend pas en considération les deux facteurs qui ont précipité son annihilation et qui la

définissent, eux aussi. Il s'agit, d'une part, de l'incohérence du mouvement légionnaire et, d'autre part, de l'incohérence des gouvernements au pouvoir quant aux actions et à l'existence de la Garde de Fer. Sans un programme politique sérieux, le groupement de Codreanu se situe tout simplement, dès le début, à l'abri de l'antisémitisme, qui devient sa raison d'être ; il se propose l'amélioration de la vie économique, la création d'un ordre social fondé sur la justice, mais l'organisation reste au niveau des marches, des chants, des camps de travail, de la réparation des monastères, des routes, des ponts, etc.

Les légionnaires alternent leurs cérémonials religieux et leurs actions communautaires avec les équipes de la mort, avec des attentats, des provocations, des assassinats (I.G. Duca en 1933, Mihail Stelescu en 1936, Armand Călinescu en 1939). Chaque bavure est suivie d'arrestations, et pourtant, note Z. Ornea, les mesures du gouvernement sont « timides et inefficaces ». Sans pouvoir parler de deux mouvements légionnaires distincts, il faut noter, quand même, la mince différence qui existe entre Corneliu Zelea Codreanu et Horia Sima : sous Codreanu, explique Z. Ornea, « le mouvement légionnaire supposait le sacrifice pour un credo » ; sous Horia Sima, tout ce qu'on trouve, surtout à partir du septembre 1940, est « une masse amorphe, cherchant sa fortune » :

La défaite du mouvement légionnaire, en janvier 1941, n'était pas la fin d'une étape, mais, peut-être, la fin d'une histoire. Même si l'on part de l'hypothèse, incontestablement valable, qu'après la mort de Codreanu et de l'élite légionnaire le mouvement avait changé, son comportement, pendant les quelques mois de gouvernement [...], l'a compromis presque définitivement dans la conscience de ses contemporains. La pureté du sacrifice et la purification morale dont les préceptes de la Légion avaient tellement parlé s'étaient avérés, dans la

confrontation avec le pouvoir gouvernemental, de faux idéaux.<sup>73</sup>

La classe politique roumaine a soutenu, dès le début, la Garde de Fer. Z. Ornea parle même d'une « complicité favorisante », et il est vrai que le ministre (libéral) des Cultes et de l'Instruction Publique, C. Angelescu, et surtout Al. Vaida-Voevod, ministre de l'Intérieur dans le gouvernement national-paysan, l'ont toujours regardée avec sympathie et laissée se manifester librement. La Garde sera dissoute trois fois (en 1931, en 1932 et en 1933), mais cela ne l'empêchera pas de participer (même après la première dissolution) aux élections de 1931 (sous le nom de « Groupement Corneliu Codreanu »). À partir de 1934, quand les intellectuels roumains commencent à s'intéresser à l'activité du mouvement légionnaire, le gouvernement sera fréquemment critiqué à cause de la crise économique, politique et sociale qui avait pour résultat « logique » l'apparition de la Légion et la radicalisation du discours nationaliste. D'autre part, le roi lui-même pensait que les jeunes légionnaires pourraient l'aider un jour à instaurer la dictature personnelle, mais une fois devenu dictateur (en 1938), il décréta la fermeture des sièges, des magasins et des restaurants légionnaires.

---

<sup>73</sup> Z. Ornea : *Les années 1930. L'extrême droite roumaine*, op. cit., pp. 346-347. D'ailleurs, Horia Sima n'avait rien en commun avec Antonescu non plus. Selon Eugen Weber, Antonescu représentait « the old order », tandis que Sima représentait « something else »; ce « quelque chose d'autre ». ajoute Weber, «was not very like Codreanu's dreams. As Harald Laeuen observes in his book on *Marschall Antonescu* (Essen : 1943), ajoute Weber, Sima's Legion was no longer the Legion of Codreanu. That had gone down in the persecutions of 1938-1939 and in the blood bath in which they culminated. The new legionary leadership was made up of men of the second rank. Worse, the new legionary membership was a looser, more heterogenous collection, less dedicated, less disciplined, less well trained.» (op. cit., p. 561). La mort de Codreanu fut en effet la mort de la Légion : «It may be that Codreanu could have managed things differently, écrit Weber ; and there were those in Legion's councils who wanted to keep out of power until men had been trained who were capable of shouldering the responsibilities of office. But Codreanu was dead and the more prudent temporizers went unheeded. The Legion in power was a miserable and bloody failure. A great capital of popularity was squandered in a few months. Performance never measured up to the ideals.» («Romania», ch. cit., p. 572)



Le dernier acte du drame est le refus des partis libéral et national-paysan – après avoir accepté l'invitation du roi – de participer au gouvernement d'union nationale. Dans la perspective de cette époque-là, leur acte peut avoir un certain sens : accepter, c'était gouverner avec Antonescu et avec les légionnaires. Or, chaque parti avait perdu un premier ministre – I.G. Duca et Armand Călinescu – à la suite des représailles légionnaires. C'était immoral de leur part, bien entendu, de gouverner à côté d'une bande d'assassins. Mais le même acte de refus doit répondre aujourd'hui à d'autres questions : où étaient la Roumanie et ses intérêts dans toute cette affaire ? Ce refus répondait-il aux intérêts d'un parti ou aux intérêts du pays ? Qu'attendait-on exactement du gouvernement Antonescu-Sima ? On n'aura, peut-être, jamais de réponse claire ou définitive à ces questions. Ce qu'on a, c'est l'image d'un pays terrorisé par des légionnaires se vengeant contre les Juifs, horrifié par les cadavres mutilés exposés dans des vitrines, perplexe devant les trains de la mort ou devant le sang coulant dans les rues...

La chute du mouvement légionnaire a entraîné l'écroulement de toute une série d'idéaux et de rêves que les esprits les plus brillants de l'époque croyaient pouvoir accomplir *avec* ou *par* la Légion de l'Archange Michel. Les meilleurs d'entre eux allaient s'accomplir dans le domaine spirituel et non dans celui politique, mais le souvenir du désastre est encore douloureusement présent. Ceux qui s'intéressent au mouvement légionnaire roumain et à son impact sur la conscience de « la jeune génération » des années 1930 ont une mission très délicate, car leurs analyses doivent partir tout d'abord de l'honnêteté et du désir sincère de tout comprendre. Bien que la littérature spécialisée n'offre pas toujours des points de vues équilibrés – et par cela,

crédibles – nous trouvons, tout comme Z. Ornea, que « le phénomène de la conversion de cette splendide génération » a été « une tragédie épouvantable qui a carrément détruit une génération d'intellectuels, dans ce qu'elle avait de meilleur ». Cette catastrophe collective mérite, selon nous, plus qu'un blâme jeté en hâte. Voir et admettre les nuances, ce n'est pas pardonner ou inviter à un pardon immédiat et global, mais tout simplement essayer de comprendre ce qui a pu déclencher, au niveau humain, intime, l'admiration, voire l'adhésion publique de certains intellectuels roumains d'entre-deux-guerres aux desiderata légionnaires.

Le « processus d'autosure et d'érosion » de la génération de Cioran nous pose, rétrospectivement, devant une question morale tellement profonde et grave qu'une simple étiquette ou un procès collectif ne sauraient jamais résoudre. L'analyse de ce processus autodestructeur « ne doit pas être un réquisitoire, mais une lamentation et un désespoir<sup>74</sup> », écrivait, en 1995, le critique roumain Z. Ornea. Compatir à un pareil désastre : voici quelque chose de nouveau, une sorte de « principe » ou de « jugement » critique qui fera, sans doute, sourire certains analystes ou spécialistes du mouvement légionnaire roumain. Et pourtant, aussi odieux et incompréhensible qu'il soit, l'égarement idéologique de l'une des meilleures (la meilleure, d'après nous) générations d'intellectuels roumains n'a rien de comique ou de banal.

---

<sup>74</sup> Z. Ornea : *op. cit.*, p. 182

### III.2.3. *La doctrine légionnaire*

Les « obsessions » de la Garde de Fer étaient « la dégénérescence », le « déclin de la nation » et « la fin de la chrétienté ». Serge Moscovici s'en souvient clairement lorsqu'il évoque l'atmosphère des « années égarées » : « [d]es métaphysiciens pâteux exaltaient les instincts, des mythomaniaques, les symbolismes archaïques, et les poètes, la nostalgie de la terre et de la mort ». La doctrine légionnaire était, ajoute-t-il, « un tohu-bohu de mots et d'idées qui tenait de la vulgate religieuse, de la psychologie des foules en révolte, et de la métaphysique d'arrière-salle de cafés<sup>75</sup> ». Nous avons vu que l'extrême droite roumaine était contre le communisme (ou le marxisme), contre le libéralisme, le parlementarisme, l'individualisme, mais parmi les « traits doctrinaires » du mouvement légionnaire figurent également le collectivisme organiciste, le culte du leader, de l'élite et de l'homme nouveau, capable de réaliser la révolution morale et spirituelle dont la Roumanie avait désespérément besoin. Parmi les « pratiques dérivées de la doctrine » on retrouve le mysticisme, une organisation de type conspirationiste, des rituels (quasi)religieux, le culte de la mort et du sacrifice, des martyrs et des ancêtres, la foi dans la mission de la génération légionnaire de résoudre la question juive, le messianisme, la régénération morale. Le politologue roumain Dan Pavel parle de cinq « versions<sup>76</sup> » du « corpus doctrinaire » légionnaire : **la version « minimaliste »**, qui « réduit la doctrine exclusivement aux écrits de Corneliu Zelea-Codreanu : *Notes de 1934, Le livret du chef de nid, Pour les légionnaires, Circulaires et Manifestes, Notes de Jilava* » ; **la version « intimiste »** (incluant la littérature de certains membres ou de

<sup>75</sup> Serge Moscovici : *Chronique des années égarées*, op. cit., p. 132

<sup>76</sup> voir Dan Pavel : *art. cit.*, pp. 215-216

certaines « porte-parole » de la Légion : *Crânes de bois, Testament* (Ion Moța) ; *Credo de génération* (Vasile Marin) ; *Qu'est-ce que c'est le Mouvement légionnaire et qu'est-ce qu'il veut ? Des lignes pour notre génération, Le Capitaine* (Ion Banea) ; *Le Roumain de demain et comment nous sommes, entre le monde légionnaire et le monde communiste* (Alexandru Cantacuzino) ; *La révolution fasciste* (Doru Belimace) ; *Style légionnaire* (Ernest Bernea), etc. ; **la version « inclusiviste »** (les journaux légionnaires ou prolégionnaires : *Axa, Buna Vestire, Cuvîntul, Cuvîntul studențesc, Pământ strămoșesc, Sfarmă Piatră, Vremea*, etc.) ; **la version « intellectualiste »** (renfermant les textes des admirateurs, des sympathisants du mouvement légionnaire ou du Capitaine, qui s'étaient laissé « séduire par le message du Capitaine » : Nae Ionescu, Mircea Eliade, Constantin Noica, Emil Cioran, Mihail Manoilescu, etc.) et **la version « perpétualiste » et « postcommuniste »** (qui correspond à la période d'après-guerre, à l'exil – en Espagne, au Brésil, au Canada, en Italie, en Allemagne, en Argentine, aux ÉUA – de la plupart des dirigeants ou des membres de la défunte Garde de Fer : Horia Sima, C. Papanace, V. Iasinschi, M. Sturdza, Faust Brădescu, Traian Golea, Ștefan Palaghiță, etc.)<sup>77</sup>.

L'ambition du Capitaine – dont les livres ont pour « thèmes » récurrents « la lutte, le sacrifice, l'apocalypse du monde ancien et le messianisme collectif, la rédemption par la foi et par le caractère » – est d'élever les Roumains « au statut de peuple élu », lui-même en étant, en tant qu'élu, que messenger d'un nouveau monde, le « maître spirituel ». La Légion est vue comme « une école pour former les

---

<sup>77</sup> Après la chute du communisme, certains intellectuels roumains (Ion Coja, Răzvan Codreanu, Iosif Constantin Drăgan) essaient de « réanimer » le souffle légionnaire, mais celui-ci n'est plus qu'« histoire ».

caractères », et les « sympathisants intellectuels » de la Légion ne font que rendre les idées du Capitaine plus « plastiques »<sup>78</sup>.

Et pourtant, le terrain du nationalisme légionnaire était préparé depuis longtemps. Dans un article publié en 1928 dans le journal *Apărarea națională* (*La Défense Nationale*) et intitulé « La doctrine nationaliste chrétienne. Le cuzisme », A.C. Cuza rejette le signe d'égalité mis entre « le cuzisme » et l'antisémitisme, et explique que l'antisémitisme ne concerne pas les « Sémites », mais « les youpins, qui ne sont pas des Sémites » ; par conséquent, « le cuzisme » n'est pas seulement de l'antisémitisme (« la lutte contre les youpins », selon lui), mais aussi « une doctrine nationaliste chrétienne ». Le « cuzisme » se veut le champion de « l'élimination des youpins », un « système complet, qui résolve la question juive complètement, théoriquement et pratiquement. » Ses dix thèses fondamentales sont : *la nationalité*<sup>79</sup>, *la loi de la nationalité*<sup>80</sup>, *la nation*<sup>81</sup>, *la nation juive*<sup>82</sup>, *la religion de la nation juive*<sup>83</sup>, « *les livres saints* » *des youpins*<sup>84</sup>, *l'antisémitisme*<sup>85</sup>, *le christianisme*<sup>86</sup>, *l'élimination des youpins*<sup>87</sup> et *l'action immédiate*<sup>88</sup>.

<sup>78</sup> Cioran, par exemple, reprend l'idée sorélienne du « mythe social et politique », tout en tombant du côté de l'« irrationalisme délibéré » lorsqu'il prêche une sorte de « fin qui justifie les moyens » à l'échelle historique et nationale : s'ils aident un peuple à avoir une trajectoire ascendante, « la terreur, le crime, la bestialité, la perfidie » ont des vertus, sont des vertus. Par contre, ils « sont mesquins et immoraux seulement dans les périodes de décadence ». La Roumanie, telle que Cioran la voulait ou la rêvait, « a[vait] besoin d'exaltation jusqu'au fanatisme ».

<sup>79</sup> La nationalité est, pour Cuza, « le pouvoir naturel, organique, spirituel du sang unifié ou de la "race" douée de certaines qualités positives, qui se perdent par le métissage et la dégénérescence, conduisant à la stréilité et à l'impuissance. »

<sup>80</sup> « La nationalité est la capacité créatrice de la culture humaine ; la culture est la capacité créatrice de la nationalité. » « La conscience de soi » est « le pouvoir suprême de la nationalité » dont « l'expression est "la volonté nationale" ».

<sup>81</sup> La nation est « la totalité des individus de même sang ».

<sup>82</sup> La nation juive est une « nation métissée et dégénérée, stérile, sans terre », une « nation parasitaire ».

<sup>83</sup> La religion de la nation juive est « l'expression immédiate de son parasitisme, qu'elle justifie par le dogme fondamental, diabolique, du mensonge de "l'Alliance" que le Dieu Jahvé aurait conclue avec les youpins, en tant que "peuple élu" ».

<sup>84</sup> La *Tora* et le *Talmud*

En juillet 1932, Mihail Polihroniade expliquait dans *Calendarul* « La raison d'être de la Garde de Fer », qui lui semblait, à côté du Parti Communiste, « le seul groupement politique roumain en synchronie avec le mouvement politique européen de l'après-guerre ». Pour Polihroniade, la Garde de Fer était, dans l'histoire de la Roumanie, « la première organisation réactionnaire, du point de vue de ses tendances, de son programme, de sa pratique » et en même temps, « sans doute », « le “pendant” roumain du fascisme et du national-socialisme ». Pour Nae Ionescu, le fondement de la doctrine de la Légion, c'étaient les faits quotidiens de celle-ci. Pour Nicolae Roșu, la doctrine légionnaire était « la foi dans le pouvoir, la dignité, l'honnêteté et l'héroïsme de l'homme nouveau ». L'absence des programmes politiques ne le dérange pas du tout ; au contraire, il est prêt à applaudir les gens qui remplacent ces programmes.

En septembre 1935, Mihail Ralea publie dans le journal *Dreptatea* (*La Justice*) un long article sur « La Doctrine de la droite », dans lequel il montre « le paradoxe et la misère du nationalisme roumain », qui est un nationalisme... « d'importation », « international ». En plus, ajoute Ralea, les leaders nationalistes (A.C. Cuza, Octavian Goga, Corneliu Zelea Codreanu) combattent le système de partis sans pour autant s'empêcher d'avoir et d'entretenir leurs propres partis. En

---

<sup>85</sup> L'antisémitisme est « la réaction normale, légitime, de défense des autres nations contre le mensonge et le crime des youpins parasites ».

<sup>86</sup> Le christianisme est l'enseignement de Jésus-Christ, qui « nous a sauvés de la malédiction de “l'ancienne loi” juive » ; « l'antisémitisme supérieur » est fondé sur « le monothéisme pur », sur « le Dieu Esprit », qui « a substitué, dans *Le Nouveau Testament*, “le nouvel ordre” de l'amour des gens, sans exception, et l'égalité entre toutes les nations ».

<sup>87</sup> L'« élimination des youpins » est, pour Cuza, « la seule solution possible », puisque « l'assimilation leur est formellement interdite » de par leur religion, et que « la coopération » ne serait qu'une « superposition parasitaire ».

<sup>88</sup> L'« action immédiate » viserait « l'élimination des youpins de tout domaine et leur installation sur une terre libre, où ils puissent créer leur culture propre, tout en travaillant de façon productive ».

réponse, Toma Vlădescu « explique », dans son article « Nationalisme et doctrine. Réactions nationalistes » : « Nous sommes “fascistes” si vous voulez, mais seulement dans la mesure où le fascisme signifie nationalisme, et nous sommes “hitlériens” – si on nous le demande à tout prix – mais aussi seulement dans la mesure où l'hitlérisme participe du patrimoine qui est le nôtre, qui est *également* le nôtre. » Dans le numéro suivant du journal *Porunca Vremii (L'Ordre du temps)* et de son article-feuilleton (sous-intitulé, cette fois-ci, « L'idée d'autorité et la spécificité roumaine »), Toma Vlădescu parle d'A.C. Cuza, qui a le mérite d'avoir construit, « idéologiquement et politiquement parlant, un système unitaire, en codifiant nos lois de vie ». La doctrine cuziste lui semble « beaucoup trop actuelle », et même si celle-ci a une « correspondance secrète avec le nationalisme de partout », elle a aussi sa spécificité : « tandis que Maurras met au premier plan l'idée monarchique dont le désordre français a besoin, M. A.C. Cuza met l'accent sur l'antisémitisme radical que notre situation impose ». Si les idées phares du vieil antisémite commencent à gagner du terrain et de nouveaux adhérents parmi les jeunes intellectuels roumains de droite, Cioran – paradoxal, comme d'habitude – allait critiquer, en novembre 1936 (dans l'article « La conscience politique des étudiants », publié dans le journal *Vremea (Le Temps)*), l'antisémitisme fanatique et tapageur d'A.C. Cuza, qui détourne l'attention du mouvement nationaliste de ses revendications et de sa problématique.

Par contre, dans l'article « Nationalisme et orthodoxie », qu'il publie en 1937 dans *Predania*, Nae Ionescu avoue ne pas pouvoir séparer les deux notions, car « dépasser les frontières confessionnelles et politiques », ce serait, d'après lui, « oublier que l'histoire elle-même est faite par Dieu, et croire qu'on peut annuler la

réalité des formes de vie, telles que Dieu les a créées ». Néanmoins, « être nationaliste est un grave péché », montre celui pour lequel le nationalisme était encore « une attitude normale », aussi normale que l'appartenance, « sans la possibilité de s'y soustraire », à une nation quelconque. Le Professeur refusait de voir dans le nationalisme seulement « une doctrine politique » ; il y cherchait également « une attitude polyvalente, qui couvre aussi bien le secteur spirituel ou économique, celui politique ou culturel et esthétique de notre activité ». Voilà pourquoi son meilleur disciple acceptera de répondre à l'enquête du journal *Buna Vestire (L'Annociation)* afin de préciser ses sentiments envers la Garde de Fer. Pourquoi Mircea Eliade croit-il dans la victoire du mouvement légionnaire ? Parce qu'il croyait « au destin du peuple roumain », « à la victoire de l'esprit chrétien<sup>89</sup> », à la liberté et à l'amour.

Ceux qui ne connaissent pas la Légion, tout comme ceux qui luttent contre elle, poursuit Eliade, continuent de parler de « dictature » et s'étonnent du fait que les jeunes intellectuels adhèrent avec tant de spontanéité à un mouvement « fasciste », où la « personnalité » est écrasée et la liberté, supprimée. [...] Qu'est-ce qu'ils ont fait, les politiciens, pour la jeune génération d'intellectuels, d'artistes, de techniciens et de penseurs ? Quel est le jeune homme avec « personnalité » découvert par un parti politique et placé selon ses mérites ?

Deux mois plus tard, le Professeur renchérit sur les dires de son disciple, et disculpe les légionnaires de ne pas avoir un programme – d'autant plus qu'à ses yeux, ce n'est pas une carence, mais un mérite. Dans l'article « Où est le programme ? » publié dans *Cuvântul (La Parole)*, Nae Ionescu affirme qu'un programme est « une invention

---

<sup>89</sup> « Un mouvement alimenté par la spiritualité chrétienne, une révolution spirituelle qui lutte tout d'abord contre le péché et l'indignité – n'est pas un mouvement politique. Il est une révolution chrétienne », écrit Eliade. (« Pourquoi je crois en la victoire du mouvement légionnaire ». *Buna Vestire*, décembre 1937, n.t.)



démocratique ». Avoir un programme est « un signe de démocratie », mais « pour les nationalistes, qui sont aussi des chrétiens, et qui sont, par conséquent, réalistes, l'histoire n'a pas de "sens" ». Voilà qui motive l'inexistence d'une idéologie nationaliste (« l'idéologie, s'esclaffe Ionescu, est un mot inventé par les idéologues, tous des libéraux et des démocrates qui ont inventé également la théorie de l'homme créateur d'histoire »), et qui l'amène à produire cette pitoyable lapalissade : « Puisqu'ils n'ont pas d'idéologie, les nationalistes ne peuvent pas avoir de programme ». L'« explication » du Professeur tombe, comme d'habitude, dans l'imagerie organique : « Quel programme a le grain de blé qui germe, quel programme a la pluie qui tombe ? Les nationalistes sont des administrateurs, et l'administration est un état naturel. »

Pour d'autres membres ou sympathisants du mouvement légionnaire, celui-ci n'est pas « un parti politique », mais « une révolution spirituelle », une « transformation intérieure et totale de l'âme humaine » (Victor Gârcineanu), un « nouveau monde » qui créera « l'homme nouveau » (Ernest Bernea). D'autres essaient de nuancer quelques idées phare du mouvement légionnaire, en parlant de son attachement au christianisme (ou à l'orthodoxie), de son attitude devant la mort, de sa conception du nationalisme et de la race. Ils oubliaient, cela va sans dire, que le crime comme arme politique disqualifiait tous les credos légionnaires.

L'installation du gouvernement légionnaire au pouvoir allait changer de façon encore plus dramatique le discours nationaliste, alimenté, puisque l'air du temps le permet à merveille, d'éléments de doctrine nazie. En octobre 1940, P.P. Panaitescu publie dans *Cuvântul* l'article « La question juive dans l'État légionnaire », dans

lequel il explique le fait que la présence massive des Juifs en Europe Centrale et du Sud-Est témoigne d'une « structure sociale incomplète » : entre les boyards, grands propriétaires de terres, et les paysans il n'a jamais existé une classe moyenne ; la bourgeoisie roumaine a été elle aussi « étrangère », d'où la nécessité d'avoir finalement « une bourgeoisie nationale forte », capable de « délivrer » les Roumains de « l'exploitation parasitaire d'une classe sociale étrangère. (Il est inutile de dire que les Juifs ne sont pas un peuple, mais seulement une classe sociale.) » La question juive ne réside pas, selon Panaitescu, dans « l'élimination des Juifs », mais dans leur « remplacement ». Une pareille « révolution dans la mentalité roumaine » n'est pas l'apanage de l'État démocratique, mais de l'État totalitaire, raison pour laquelle, conclut l'auteur, « seul l'État national légionnaire a aujourd'hui le droit et les moyens d'attaquer la question juive ». Un mois plus tard, Traian Herseni allait parler, dans *Însemnări sociologice (Notes sociologiques)*, de « La conception sociale de la Légion », qui « met l'accent sur le peuple, sur la nation, en tant que formes organiques et intégrales de vie ». Dans cette conception, les classes sociales et les individus sont « organiquement subordonnés au peuple ». Les intérêts d'une classe sociale, pense Herseni, sont valides dans la mesure où ils sont en harmonie avec « les intérêts de la nation », tandis que « la valeur des individus » n'a pour mesure que leur « contribution à la vie et au développement de la nation ». L'État légionnaire n'est pas « un État de classe », mais « un instrument politique par le biais duquel le peuple assure son expansion et sa défense dans le monde extérieur, et organise les capacités créatrices dont il est doué. L'État lui-même est subordonné au peuple. » L'État légionnaire, pense Herseni, « se fonde sur la patrie légionnaire » et il doit « valoriser

la patrie légionnaire ». Mais personne ne voit cet étrange paradoxe : tandis que « la loi de la patrie est la loi de l'amour », des dizaines de milliers de citoyens de cette même patrie sont culpabilisés, diabolisés, haïs au nom de... l'amour du pays. En fait, au fur et à mesure que les événements se précipitent (et semblent être davantage du côté de la Légion), la presse de droite commence à véhiculer des termes ou des concepts jamais vus dans l'histoire du journalisme roumain. Il faut dire que « l'élan » de certains « journalistes » dépasse de loin la réglementation antisémite en vigueur. Dans l'article sur « La biologie de la culture » qu'il publie en janvier 1941 dans l'infatigable *Cuvântul*, Nicolae Roșu voit « la synthèse de la nation », « le fond autochtone » de la civilisation et de la culture roumaines, « l'aspect anthropologique » comme l'apanage des « masses d'en bas de la race ». Par conséquent, les premiers exclus sont « les catégories urbaines » et « les cadres administratifs », comme n'étant pas « caractéristiques » du profil racial fantasmé par Roșu, dans les lignes duquel l'épuration nazie se fait de plus en plus ressentir. La culture roumaine est également « la création exclusive de la race, sans infiltrations hétérogènes, sans superpositions étrangères ». La présence d'un corps étranger dans une culture a des effets catastrophiques sur les réalisations artistiques de la culture en question, car « la décadence des races mène à la décadence des idées » et « le mélange des races signifie le cosmopolitisme des idées ». Dans cette perspective paranoïaque, les « étrangers » ne sont pas seulement physiquement, mais spirituellement aussi, des *personae non gratae*, puisque leur contribution au patrimoine culturel d'un peuple conduit « à l'altération de la langue littéraire, à la perversion des notions ». Or, selon Roșu, toute culture doit « exprimer en des formes pures et idéales l'âme d'une race »,

et se fonder sur l'« anthropologie », sur « l'encadrement physique de l'homme », sur « la définition du cadre racial ». Sans ces éléments, la culture en question (roumaine, en l'occurrence) « n'est rien d'autre qu'une aventure capricieuse de l'esprit cosmopolite ».

Traian Herseni ira plus loin et, dans son article « Race et destin national » (*Cuvântul*, janvier 1941), il accusera « l'infiltration » dans le « groupe ethnique » roumain de « certains éléments de race inférieure », le « métissage du sang ancestral géto-romain avec du sang fanariote et tzigane, et plus récemment, avec du sang juif », du « déclin du peuple roumain ». La « purification raciale » du peuple roumain lui semble « une question de vie et de mort », qu'on ne peut pas mésestimer, ajourner ou « résoudre à moitié ». Les « solutions » que Herseni propose sont aussi absurdes et ridicules que celles que les nazis pensaient avoir trouvées afin de « purifier » la race aryenne. Graduellement, le scénario de Herseni devait passer par trois étapes : établir, dans un premier temps, « exactement à quels traits de race le peuple roumain doit ses créations précédentes et ses périodes de splendeur historique et à quels traits de race il doit ses défauts moraux et politiques, les périodes de déclin et de honte historique » ; commencer, ensuite, à « multiplier et promouvoir, par toutes les voies, les qualités utiles, et éliminer, par toutes les voies également, tous les traits nuisibles », ce qui conduirait à la troisième « étape » purificatrice, l'eugénisme, c'est-à-dire « l'amélioration de la race par la voie héréditaire ». À partir de ce moment, il est vraiment impossible de voir la moindre différence entre les lignes de Herseni et la doctrine nazie :

La reproduction doit être interdite aux diseugéniques, les races inférieures doivent être complètement séparées du groupe

ethnique. La stérilisation de certaines catégories de gens non seulement ne doit-elle pas être vue de façon stupide, comme la violation de la dignité humaine, mais comme un éloge à la beauté, à la moralité et, généralement parlant, à la perfection.

Inutile d'ajouter qu'une pareille « perfection » ne pouvait être que le résultat des « mariages eugéniques, qui conduisent à des progénitures harmonieuses et de plus en plus douées ». Aux alentours de 1940, lorsque les légionnaires semblaient être à l'apogée de leur « carrière » politique, Eugène Ionesco notait terrifié dans son journal : « Le Garde de Fer pense qu'il est un saint, il est un assassin. On devrait soumettre tout le monde au contrôle psychanalytique.<sup>90</sup> » Le père des *Rhinocéros* ne pouvait pas se douter que seulement quelques mois plus tard, son « diagnostic » allait s'avérer non seulement exact, mais aussi applicable aux « théoriciens » de dernier moment du nazisme roumain : les rhinocéros ne se contentaient plus de leur férocité. La folie était leur nouveau monde ou, pire encore, leur nouveau *modus vivendi*.

---

<sup>90</sup> Eugène Ionesco : *Passé présent, présent passé*. op. cit., p. 176

### *III.3. L'ère de l'antisémitisme*

Le contexte intérieur de cette époque-là opposait le roumanisme (ou l'orthodoxisme) à la corruption, à l'incompétence des gouvernements (libéraux, nationaux-paysans, nationalistes) et au système « judéo-maçon ». Quant à lui, le contexte extérieur était dominé par la montée du fascisme et de l'hitlérisme, à laquelle Serge Moscovici ajoute le danger du communisme – « la raison non seulement pour laquelle est né le fascisme roumain, mais qui explique aussi pourquoi il fut le plus grand mouvement fasciste en Europe de l'Est ». À l'intérieur, le jeune Moscovici constatait que dans ce pays « riche, extraordinairement fertile et industriel » (mais « désorganisé et administré selon les habitudes de corruption et d'arbitraire héritées de l'Empire ottoman<sup>91</sup> »), la constitution « démocratique » et la « démocratie d'importation » excluaient les minorités ethniques.

Partagée entre « le souci de la synthèse » des populistes et « l'ouverture modernisatrice » des synchronistes, la « jeune génération », écrit Alexandra Laignel-Lavastine, se voit obligée, d'un côté, de « retenir du traditionalisme la dimension ethnociste, sans son pendant réactionnaire », et de l'autre côté, d'évacuer « les formes libérales de la modernité politique<sup>92</sup> ». Tandis que Cioran plaide pour l'importance de l'urbanisation et de l'industrialisation dans la vie de tout peuple « en cours d'ascension » (une sorte de « troisième voie capable de repousser ensemble modernité pluraliste et antimodernité conservatrice<sup>93</sup> »), Eliade doute que sa génération puisse avoir « un

---

<sup>91</sup> Serge Moscovici : *op. cit.*, p. 129

<sup>92</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *art. cit.*, p. 573

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 574

destin politique » - comme celui de « la génération de la Grande Guerre » ou comme celui que « les générations à venir » allaient avoir assurément.

Notre destin, poursuit-il, était exclusivement culturel. Nous avons à répondre à une seule question : étions-nous, oui ou non, capables de produire une culture majeure, ou au contraire, condamnés à nous confiner, comme jusqu'en 1916, dans une culture de type provincial, traversée de temps à autre par les fulgurances de génies solitaires tels qu'Eminescu, Hasdeu, Iorga ?<sup>94</sup>

Peu après, le chef de la « nouvelle génération » allait changer d'avis. En effet, ce ne sont pas ses articles politiques qui reflètent le mieux ses doutes, ses tractations pro- ou anti-engagement politique, mais le roman publié en 1935, et qui, loin d'être un chef-d'œuvre littéraire, est un document extrêmement important sur cette époque-là. *Les Hooligans* est une fidèle fresque de l'époque, sans doute, mais il contient en même temps – et c'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle il a attiré notre attention – l'analyse psychologique d'une génération qui est (tout comme son portraitiste) en dérive. « La crise économique, avec ses effets désastreux au plan social en général, mais surtout dans le milieu jeune, écrivait Z. Ornea, a eu un rôle favorisant, souvent extrêmement important dans l'acte de fortification et d'extension du mouvement légionnaire.<sup>95</sup> » La classe politique roumaine a réduit les manifestations des étudiants, leur agitation politique, voire son « verdoisement » seulement au niveau politique, mais c'était une hypothèse aussi vraie qu'« incomplète », ajoute l'auteur des *Années 1930*. C'est, dans les grandes lignes, ce que le roman d'Eliade – dont l'action se passe autour des années 1932-1933 – se propose de montrer. Tout comme leurs « modèles » réels, les « hooligans » sont hantés par des choses « essentielles ». Ils ne veulent

---

<sup>94</sup> Mircea Eliade : *Mémoire II*, op. cit., p. 27

<sup>95</sup> Z. Ornea : *op. cit.*, p. 300

plus se laisser humilier, annihiler par les « événements », et la plupart sont prêts à écraser « les sentiments-clichés [...] aussi grandiloquents que stériles », à s'opposer à l'« attentat à [leur] être ». Les jeunes hommes de l'époque, affirme un personnage, ont « d'autres devoirs que celui d'aimer une femme jusqu'à la mort ».

Le professeur de langue et de littérature roumaines Anton Dumitraşcu est en train d'écrire un roman (qu'il veut intituler *Effondrements dans la glaise*) qui sera « le miroir fidèle de la jeune génération d'intellectuels sacrifiés par la vie<sup>96</sup> ». Petru Anicet travaille à une suite de lieds (intitulée *Étoiles filantes*), et commencera plus tard la symphonie *Les Hérétiques* (dont le but sera de « rendre leur identité, leur drame humain » et de « montrer l'homogénéité de leur univers »), tandis que David Dragu est déjà l'auteur de *La morale de l'animal politique* et *Des eaux printanières*<sup>97</sup>. Les débats des jeunes héros d'Eliade tournent invariablement autour de sujets tels « l'action », la recherche de soi, la « soif de *l'esprit du corps*, de la discipline militaire, de la vie en association menée jusqu'à l'extrême », « l'influence du milieu provincial sur l'intellectuel<sup>98</sup> », « la liberté collective », l'« ivresse collective », l'« exaltation uniforme<sup>99</sup> », « la contemplation de la mort, l'attente, la pensée de la

---

<sup>96</sup> Mircea Eliade : *Les Hooligans* (traduit du roumain par Alain Paruit), Paris, L'Herne. 1987. Le professeur aimerait choisir comme bande publicitaire pour son livre « La tragédie d'une génération » : « Ce volumineux roman devait également présenter toute une galerie d'éminents jeunes gens sans situation malgré leurs diplômes, de jeunes idéalistes vaincus dès leur premier corps à corps avec la vie. *Effondrements dans la glaise* était un roman psychologique et social à la fois... ». Signalons que dans son entretien de 1970 avec François Bondy, Cioran parlait lui aussi des intellectuels qui, malgré leurs diplômes, « s'ennuyaient à mourir » dans leurs petits villages, ce qui les a déterminés à rejoindre les rangs de la Garde de Fer.

<sup>97</sup> La force suggestive de ces titres dit beaucoup sur l'état d'esprit des intellectuels de l'époque.

<sup>98</sup> L'un des personnages pense que « [c]e n'est pas à la ville qu'il faut s'en prendre, mais à l'âme des hommes, qui croient tous qu'une grande ville éclairée à l'électricité rend idéaliste et optimiste, tandis qu'une petite ville boueuse engendrerait des dépressifs et des ratés ! » (p. 163)

<sup>99</sup> Les époques des croisés ou des barbares, ont vu, selon un autre personnage (Cezar), des gens « dominés par le sentiment de la mort, qu'ils redoutaient ou vers laquelle ils se dirigeaient avec joie. Oui, un sentiment grandiose était présent : la mort. Sentiment qui leur permettait de se racheter pour toute la bestialité et la médiocrité de la vie qu'ils avaient menée jusque-là. Ils savaient que la mort les



mort<sup>100</sup> ». D'ailleurs, un critique extrêmement fin comme G. Călinescu allait se montrer bien déçu de toute cette série de « problèmes » que l'auteur met dans la bouche de ses personnages, pour en faire des « expériences ». C'est, trouve le critique, une technique romanesque assez maladroite et fatigante. Les héros d'Eliade sont, chacun à sa façon, la copie de Raskolnikov, « dépensant dans des spéculations ténébreuses l'espoir de pouvoir<sup>101</sup> ». Les jeunes intellectuels connaissent les cours et les grandes lignes de la pensée de Nae Ionescu, dont on parle d'ailleurs dans les salons bucarestois. Un jour, David Dragu essaie de parler à Alexandru Pleșa de l'expérience « hooliganique », de « la vocation » hooliganique :

Ne rien respecter, ne croire qu'en soi, en sa jeunesse, en sa biologie, si tu veux... Celui qui ne débute pas ainsi, envers lui-même ou envers le monde, il ne créera rien. Pouvoir oublier les vérités, avoir assez de vie en soi pour ne se laisser ni pénétrer ni intimider, voilà la vocation du *hooligan* !<sup>102</sup>

Alexandru lui répond qu'il pensait à un autre mot : « homme libre », « homme digne » ou « homme *nouveau* ». Le même David Dragu s'engage, avec un autre personnage (Éléazar), dans une discussion portant sur l'idée de combat / destin / collectivité / individu. Pour David, « [p]arler à une tribune ou sur une place publique au lieu de parler dans un café ou un amphithéâtre », ce n'est pas « combattre » ; « [m]archer en groupe au lieu de marcher tout seul, avoir faim à cinquante au lieu d'avoir faim tout seul dans une mansarde », ce n'est pas « agir ». Tandis que pour lui, « [l]e combat

---

attendait et cela les élevait au-dessus du plan biologique des trop féconds mammifères pour les amener au plan humain, au plan de l'homme parfait. » (pp. 180-181)

<sup>100</sup> « C'est seulement quand un groupe humain se pose directement et passionnément ce problème – un groupe humain, j'insiste là-dessus, pas un simple individu – c'est seulement alors qu'il obtient la liberté et la révolution et le sens de l'existence et toutes ces choses après lesquelles vous courez... », explique le même Cezar. (p. 182)

<sup>101</sup> G. Călinescu : *L'histoire de la littérature roumaine depuis les origines jusqu'à présent*, op. cit., p. 959

<sup>102</sup> Mircea Eliade : *Les Hooligans*, op. cit., p. 200

d'un homme contre son destin, contre la mort, est bien plus grandiose que tous les combats politiques de la terre...<sup>103</sup> », pour Éléazar, qui a des vues de droite, cela est « un combat égoïste ». La lutte de l'homme contre son destin lui semble vaine par rapport à « la lutte d'un homme contre le destin de sa collectivité ». Pour lui, c'est le credo hooliganique. Les hooligans, explique David Dragu, sont des gens « stimulés du dehors, par des ordres, par des chefs et des slogans », et leur « révolte » n'est pas « une révolte de la jeunesse biologique », mais « une barbarie organisée, donc tout autre chose que le “hooliganisme”...<sup>104</sup> »

La « vieille » génération (représentée surtout par l'aristocrate Baly) voit bien les temps changer. La « jeune génération » l'épate et la laisse perplexe en même temps, car, à cause d'elle et de ses tribulations, les vieux savent qu'ils vivent « un triste crépuscule des lois, de l'universel, bref de la vérité...<sup>105</sup> » :

pour les jeunes d'aujourd'hui, affirme M. Baly, l'ordre ne représente plus une force. Aucun ordre au monde ne peut plus se maintenir de nos jours. Être du côté de l'ordre ne signifie plus comme naguère accroître ses forces, être protégé et exalté par une énergie considérable. Les grandes énergies se trouvent aujourd'hui hors de l'ordre. Les jeunes, que l'euphorie de l'âge pousse avant toute chose à se sentir forts, se précipitent là où se trouve la force. Quiconque veut avoir un contact – de quelque nature qu'il soit – avec la force, avec l'énergie, avec le pouvoir, doit s'opposer à l'ordre. C'est ce phénomène social contemporain que je nomme phénomène du désordre nécessaire. [...] L'ordre actuel ne satisfait plus personne et, aussi longtemps qu'un ordre nouveau n'aura pas été établi, nous devons nous résigner à supporter un long et triste désordre nécessaire.<sup>106</sup>

---

<sup>103</sup> Mircea Eliade : *Les Hooligans*, op. cit., p. 231

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 232

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 277

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 276

Le professeur-écrivain Anton Dumitrașcu intitulera finalement son roman *Effondrements*. L'un de ses personnages, un étudiant en médecine, se donne du courage avec ces mots : « Le pays a besoin de moi ! Tout pour mon pays !<sup>107</sup> ». Quant à lui, séduit par « le désordre nécessaire » dont M. Baly parlait, Alexandru décide de créer « un cercle d'action politique organisé sur des bases entièrement nouvelles (écoles de chefs, exaltation de la personnalité et des valeurs individuelles prenant appui sur la collectivité, technique de la fortification de l'individu canalisant l'énergie collective, etc.) ».

Après *Isabel et les eaux du diable* (1930), *Soliloques* (1931), *La nuit bengali* (*Maitreyi*, en roumain – 1933), *Océanographie*, *Le retour du paradis*, *L'Inde* (1934), ce roman de 1935 impose Mircea Eliade sur la scène littéraire roumaine – pas nécessairement en tant que romancier de génie, mais sans doute en tant qu'auteur talentueux, prolifique, curieux (et capable) d'explorer la sphère du politique aussi bien que le monde ténébreux des mythes populaires roumains ou bien l'univers très peu connu à l'époque de la mystique indienne. Le lecteur moderne ne peut pas s'empêcher de voir dans les productions du jeune auteur des années 1930 le germe (et le brillant) de sa monumentale œuvre de maturité. Quant aux *Hooligans*, il reste un roman discutable, dans la construction duquel Eliade semble avoir été fortement influencé par Dostoïevski, mais il est aussi un document – et même plus : une preuve – du processus graduel et irréversible de « verdoisement » de la jeune génération.

---

<sup>107</sup> Rappelons que la même année où le roman d'Eliade paraît (1935) était constitué (le 20 mars) le parti « Tout pour le pays », en tant qu'organe politique du mouvement légionnaire

### III.3.1. La question juive

Dans l'avant-propos au livre de Shmuel Almog sur le nationalisme et l'antisémitisme européens aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, Shmuel Ettinger explique les formes (ou plutôt les racines) des principaux courants antisémites qui ont traversé les deux derniers siècles de l'Europe. Selon lui, l'antisémitisme tchèque est propulsé par le sentiment anti-allemand, l'antisémitisme slovaque proteste contre la magyarisation, l'antisémitisme polonais a un caractère antirusse, anti-allemand et anti-ukrainien, l'antisémitisme magyar proteste contre l'intégration des Juifs en Hongrie, tandis qu'en Allemagne, les chrétiens qui s'opposent aux Juifs sont, en effet, les Allemands s'opposant aux non Allemands. Quant à elle, la Roumanie, « un pays bien connu pour sa tradition antisémite<sup>108</sup> », semble avoir consolidé cette « tradition » à travers « la lutte contre des étrangers et les efforts de souder l'identité nationale roumaine » :

The struggle against the Jews was perceived as an extension of the struggle against the excessive privileges granted foreigners during the period of Ottoman rule. Hence the constant emphasis on the contention that the Jews were no more than aliens.<sup>109</sup>

Au seuil du XX<sup>e</sup> siècle, les Juifs roumains représentaient seulement 5% de la population totale du royaume. Néanmoins, le rôle qu'ils jouaient dans la vie économique et intellectuelle de la Roumanie était « considérable ». Ils étaient, écrit Pierre Milza, « une fraction très importante de la bourgeoisie roumaine, détenaient la plus grande partie des entreprises industrielles et commerciales, contrôlaient les banques, la presse, en partie les professions libérales, et envoyaient à l'université une

<sup>108</sup> Shmuel Almog : *Nationalism & Antisemitism in Modern Europe 1815-1945*, Pergamon Press, Oxford, 1990, p. 42

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 43

proportion de leurs fils beaucoup plus grande que les autres couches de la classe dirigeante<sup>110</sup> ».

Between five- and six-sevenths of industrial capital investment, précise Eugen Weber, was owned or made available by foreigners. Foreign capital owned two-thirds of the oil industry, dominated the insurance business, controlled the banks. On June 19, 1937, the official *Bulletin périodique de la presse roumaine* published figures showing that in the textile industry 80 per cent of the engineers were Jews; in the Army Medical Corps 1,960 doctors were Jewish, 460 belonged to other minority groups, and only 1,400 were Romanian; 70 per cent of journalists were Jews; and in the universities, where, in 1925, 27 per cent of the student body had been of foreign origin, the proportion in 1934 had risen to 43 per cent.<sup>111</sup>

Cet état de choses se trouve à l'origine d'un « courant antisémite puissant », qui allait se prolonger en plan idéologique avec un « nationalisme racial ». Mais, précise Weber, à l'encontre de leurs compagnons de route du reste de l'Europe, les nationalistes / les antisémites roumains sont préoccupés plutôt du refus des Juifs de s'intégrer dans la société « d'adoption » que de leur présence au sein de la même société. Devenus citoyens roumains grâce à la Constitution de 1923, les Juifs restaient néanmoins « a separate group, set apart by their religion, their names, their communal solidarity and institutions, the Yiddish they often spoke, and sometimes by their dress. They were like other national minorities, but with two differences: their lack of a national home, and their crucial economic role<sup>112</sup> ».

Lorsqu'en décembre 1937 le roi installa le premier gouvernement roumain « antisémite déclaré » (le gouvernement Goga-Cuza), ce fut, écrit Serge Moscovici,

<sup>110</sup> Pierre Milza : *Les Fascismes*, op. cit., p. 202

<sup>111</sup> Eugen Weber : «Romania», ch. cit., p. 529

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 530

l'ouverture de « la saison de la chasse aux Juifs ». C'était « la seule issue qu'avaient trouvée les hommes d'État pour remédier aux convulsions d'un pays qui se désagrègeait ». Le gouvernement Goga-Cuza appliquera les premières mesures antisémites : le lendemain de son installation au pouvoir, on retira aux journalistes juifs leurs permis de transport en chemin de fer et la profession de journaliste leur fut interdite. En janvier 1938 tombait comme un foudre le décret-loi sur la révision de la citoyenneté roumaine. Les efforts des Juifs de se procurer des papiers attestant leur statut de « Juifs roumains » sont dramatiques, mais, ajoute Moscovici, « il y avait quelque chose d'embarrassant et de pitoyable dans cet orgueil à faire partie d'une nation qui ne voulait pas de nous<sup>113</sup> ».

En 1940 la situation des Juifs de Roumanie allait empirer, sur le fond de la confusion la plus totale, du chaos : d'un côté, les autorités roumaines (surtout après la création de l'État légionnaire) essaient de tenir le pas avec l'Allemagne, même si parfois c'est à contre-cœur, ce qui afflige la communauté juive de Roumanie, mais plaît au Führer ; d'autre part, les pressions des leaders juifs sur Antonescu portent fruit, ce qui déplaît à l'Allemagne « amie », mais donne un peu d'espoir aux citoyens roumains d'origine juive. Le 8 août 1940, par la loi sur le statut juridique des Juifs<sup>114</sup>, les mariages entre Roumains et Juifs sont interdits et on établit en même temps les « catégories » de Juifs.<sup>115</sup> Le 31 août, le décret sur la situation des Juifs dans l'Enseignement met en danger même le poste de professeur de français d'Eugène

<sup>113</sup> Serge Moscovici : *op. cit.*, p. 138

<sup>114</sup> « la défense du sang constitue la base morale de la reconnaissance des droits politiques suprêmes » : « la situation de Juif » ne change même pas par la conversion de celui / ceux de religion mosaïque au christianisme (« après la date de publication du décret »)

<sup>115</sup> « ceux nés de parents de religion mosaïque ; les chrétiens nés de parents de religion mosaïque, non baptisés ; ceux nés d'une mère de religion mosaïque, en dehors du mariage ; les Juifs de sang, athées » (voir aussi Radu Ioanid : *The Holocaust in Romania. The Destruction of Jews and Gypsies Under the Antonescu Regime, 1940-1944*, Chicago, Ivan R Dee, 2000, p. 20)

Ionesco : « ni son nom, écrit Mihail Sebastian, ni son père de souche incontestablement roumaine, ni son baptême à la naissance, [...] rien, rien, rien ne peut occulter la malédiction d'avoir du sang juif dans les veines. Nous autres, il y a longtemps que nous nous y sommes habitués, à notre chère lèpre. Jusqu'à la résignation, jusqu'à je ne sais quel découragement, triste mais fier.<sup>116</sup> » À partir de septembre, les Juifs sont exclus de l'Union des Journalistes, de la Société des Écrivains Roumains, du Syndicat des Journalistes, de la Société des Architectes et de Beaux-Arts, de l'Association Générale des Chimistes, etc. Le 4 octobre est créé un Commissariat à la roumanisation (qui a un Commissaire aux Affaires juives), par le biais duquel l'État contrôle les entreprises et les sociétés juives – et qui annonce le futur Centre National de Roumanisation (qui allait être créé en mai 1941).

Jour après jour, Mihail Sebastian note dans son journal les nouvelles humiliations, les nouvelles aberrations antisémites, qui deviennent des articles de loi ou des réalités de la vie sociale de ses coreligionnaires. L'an 1941 en est plein : en mars, les biens immobiliers juifs sont expropriés ; en avril, les radios des Juifs sont confisquées ; le 29 juin, les Juifs perdent le droit d'arborer les drapeaux roumain et allemand ; le 22 juillet, « sans explication, sans avertissement », on confisque aux

---

<sup>116</sup> Mihail Sebastian : *Journal*, op. cit., p. 299. Ajoutons ce que Ionesco lui-même en écrivait dans son journal : « *Autour de 1940*. Les policiers sont rhinocéros. Les magistrats sont rhinocéros. Vous êtes le seul homme parmi les rhinocéros. Les rhinocéros se demandent comment le monde a pu être conduit par des hommes ? » (*Passé présent, présent passé*, op. cit., p. 114) ou : « J'ai assisté à des mutations. J'ai vu des gens se transformer, à peu près sous mes yeux. C'est comme si j'avais surpris le processus même de la métamorphose, comme si j'y avais assisté. Je les sentais d'abord devenir de plus en plus étrangers, j'ai senti comment, petit à petit, ils s'éloignaient. J'ai senti comment germait en eux une autre âme, un autre esprit. Ils perdaient leur personnalité, remplacée par une autre. Ils devenaient autres. » (ibidem, p. 168) ou encore : « J'ai vu des gens se métamorphoser. J'ai constaté, j'ai suivi le processus de la mutation, je voyais comment des frères, des amis devenaient progressivement des étrangers. J'ai senti comment germait en eux une nouvelle âme ; comment une nouvelle personnalité se substituait à leur personnalité. » (*Ibid.*, p. 171)

Juifs draps, oreillers, chemises, pyjamas, couvertures ; le 10 août, le gouvernement demande aux Juifs dix milliards de lei ; à partir du 11 août, les Juifs de Iași sont obligés, après les Juifs de Cernăuți, de porter l'étoile de David jaune (la mesure sera supprimée le 9 septembre, à la suite d'une rencontre entre le général Antonescu et Filderman) ; en octobre commencent les déportations en Ukraine et en Transdnestrie<sup>117</sup> ; le 21 octobre, les Juifs doivent fournir des vêtements à l'État ; le 7 novembre, une ordonnance interdit « l'abattage rituel et la vente de volailles, vivantes ou mortes, dans les quartiers juifs » ; le 12 novembre, une nouvelle ordonnance « interdit aux Juifs d'aller au marché en dehors d'un certain créneau horaire (dix heures-midi) et prévoit des peines pour les paysans qui vendraient leurs produits aux Juifs en dehors de ces heures<sup>118</sup> » ; le 1<sup>er</sup> décembre, on confisque les skis des Juifs ; c'est déjà la saison du déblaiement de la neige, travail « ridiculement inutile » note Sebastian<sup>119</sup>, mais qui plaît, en tant qu'« invention », aux autorités roumaines.

L'an 1942 reste aussi chaotique que les années précédentes : en août, on confisque les vélos des Juifs et on change le prix du pain : 20 lei pour les Juifs et 15

---

<sup>117</sup> « Une folie antisémite que rien ne peut arrêter. Nulle part un frein, rien de rationnel. Il vaudrait mieux qu'il y ait un programme antisémite. Du moins en connaîtrait-on les limites. Mais il n'y a qu'une pure bestialité sans contrôle, sans vergogne, sans conscience, sans but, sans cible. Tout, tout est possible, absolument tout. Je vois sur les visages des Juifs la pâleur de la peur. Je vois se glacer leur atavique sourire d'optimisme, s'éteindre leur vieille ironie consolatrice. » (Mihail Sebastian : *Journal*, p. 383)

<sup>118</sup> Et Sebastian de méditer la-dessus : « Je me demande chaque jour ce qu'on va encore inventer contre nous. Il faut beaucoup d'imagination pour trouver du nouveau. D'ailleurs, par rapport à l'expropriation des immeubles, aux déportations et aux assassinats, tout le reste devient puénil, grotesque, stupide. Ce n'est même plus déprimant. Il y a parfois dans l'antisémitisme quelque chose de diabolique, mais là, nous ne baignons pas dans le sang, nous pataugeons dans la mesquinerie. » (*Journal*, p. 392)

<sup>119</sup> « Nous déplaçons la neige de-ça, de-là – ce qui ne sert strictement à rien. Si nous n'en avions pas tellement vu ces dernières années, ce serait à mourir de rire. » (*Journal*, p. 423). C'est, Edgar Reichmann l'a très bien vu, « l'humour du désespoir ». Le 18 mars 1941, après la loi sur les loyers, Sebastian avouait à son journal le fait de trouver « les mesures antisémites “légales” plus affligeantes, plus humiliantes que les passages à tabac, que les bris de vitres. Mais, au fond, ajoutait-il, cette loi tombe bien peut-être, à titre d'avertissement. Elle nous rappelle, une fois de plus, toutes les menaces toujours présentes. Les Juifs oublient tellement vite, avec tellement d'inconscience et de puénilité, que quelqu'un doit leur rappeler de temps à autre quel est leur destin. » (*Journal*, p. 295)



lei pour les chrétiens ; à partir de 10 septembre, écrit Sebastian, « les Juifs n'auront pas de pain un jour sur cinq. La ration de sucre tombe de deux cents grammes à cent. Celle de chrétiens est maintenue à six cents grammes. »

De temps en temps, le journal marque des événements bohèmes, presque surréalistes, qui laissent Sebastian lui-même perplexe. Le 25 septembre 1942, il note ceci : « Hier soir, en groupe, avec Leny, au théâtre juif, pour voir la revue de Stroe. La scène, les acteurs, la salle, le public, tout était une véritable folie. Nous côtoyons la mort, et nous avons un théâtre juif, des girls décolletées, du jazz, des couplets, des sketches, des farces.<sup>120</sup> » En mars 1941, le lendemain de la loi sur l'expropriation des biens immobiliers juifs, Sebastian, professeur suppléant au lycée juif « Cultura B », avait parlé à ses élèves de la littérature roumaine. Ensuite, il leur a fait passer une interrogation sur le *sămănătorism*<sup>121</sup>, ce qui lui fait remarquer, une fois de plus, l'absurde de la situation :

[e]n les regardant écrire – penchés sur leurs cahiers, et si sérieux! -, j'ai été pris d'une pitié fraternelle à leur égard, pour leur travail, pour leur temps perdu, pour leur jeunesse chaque jour mise à l'épreuve. Il y avait parmi eux tant de garçons dont les parents se sont retrouvés ruinés du jour au lendemain, jetés à la rue, par un simple décret – et eux, ils planchaient sur des « problèmes de littérature roumaine ». Grottesque!<sup>122</sup>

<sup>120</sup> Mihail Sebastian. *Journal*, op. cit., p. 451. C'est la Roumanie « où tout est pris à la légère », selon la formule consacrée de Poincaré, « une Roumanie peuplée d'intellectuels raffinés, insoucians malgré la montée des périls », selon Edgar Reichmann (Préface au *Journal* de Sebastian, p. 13)

<sup>121</sup> Courant littéraire du début du XX<sup>e</sup> siècle, soutenu par la revue *Sămănătorul* (*Le Semeur*), qui dénonce le chaos social et oppose à la ville « viciée » par la « civilisation » l'image idyllique du village patriarcal. Ce courant, pour lequel la paysannerie est la seule dépositaire authentique des valeurs nationales, cultive une littérature d'inspiration rurale et historique.

<sup>122</sup> Mihail Sebastian : *Journal*, op. cit., p. 301. Le revers de la médaille fut l'accueil extrêmement chaleureux que le public fit, le 1<sup>er</sup> mars 1944, lors de la représentation, au Théâtre National, de la pièce *L'Étoile sans nom* de Mihail Sebastian : «In those years», écrit I.C. Butnaru, «the curtain went up on the stage of the National Theater for a delicate and romantic play, *The Nameless Star*. The author? An unknown. But some actors knew the truth. The real author was a sensitive and subtle writer, Mihail Sebastian! Since he was a Jew, he did not have the right to present a play on the stage of the most prestigious theater in the country. A Romanian friend did it! On opening night. Mihail Sebastian, hidden somewhere up in the balcony among the spectators who were following the action on the stage

À partir du 1<sup>er</sup> octobre 1942, il sera interdit aux Juifs d'avoir des domestiques ; en novembre, un ordre du ministère de la Propagande demande que les livres des auteurs juifs soient retirés des bibliothèques et des librairies ; le même mois, note Sebastian, « les Allemands exigeraient que les expulsions reprennent, que deux trains de déportés juifs partent chaque jour pour la Russie... » À partir du 4 janvier 1943, « les Juifs toucheront non plus cinquante, mais cent grammes de pain de moins que les chrétiens. Quatre de nos dix rations sont supprimées. » Finalement, en novembre 1943, comme s'il pressentait la catastrophe que les Juifs européens étaient en train de vivre, Sebastian note ceci : « Nous lisons, nous travaillons, nous voyons des gens, nous allons au spectacle, nous faisons des projets, mais, derrière tout cela, plane l'ombre des désastres qui peuvent encore survenir.<sup>123</sup> »

---

with their hearts in their mouths, was living the drama of his own hero. Professor Miroiu, who in a dirty world of stupidity, wickedness, and mediocrity has aimed his sights at the dome of heaven, seeking a star! It was in fact liberty, decency, and humanity, for which the dramatic poet cared so much. The last lines were said, and the spectators who had laughed and cried along with the actors gave frenzied applause. When, as usual, they cried "Author! Author!" no one came onto the stage! The actors gathered in front of the curtain, bowed to the spectators in appreciation, and then, raising their faces to that obscure place in the gallery where there was a soul burning like a flame, living the drama of his existence as a Jew in Romania of those years, they bowed as if in supreme homage. Mihail Sebastian could not even give his thanks. Seeing everything that had happened there, he was lost in his loneliness. What had happened that evening on the stage of the National Theater was a gesture of the supreme dignity of the Romanian people. The news was spread by word of mouth and became a legend!» (*The Silent Holocaust. Romania and its Jews*. New York, Greenwood Press, Westport-Connecticut, London, 1992, p. 102)

<sup>123</sup> Mihail Sebastian : *Journal*, op. cit., p. 509

### *III.3.2. Comment peut-on être Juif ?*

On ne pouvait pas vivre en Roumanie sans savoir que l'antisémitisme existait, se rappelle Serge Moscovici. À 12 ou 13 ans il entend dans sa ville natale, Galatzi, pour la première fois ses camarades de jeu crier : « Sale youpin ! ». « Le plus humiliant, écrit-il, n'était pas d'être agressé et de se sauver, mais d'être insulté : « Jidans » (youpins), « Vous avez tué Jésus-Christ. Et d'autres injures apprises à l'école ou entendues chez leurs parents.<sup>124</sup> » Ce n'est donc pas par hasard que Mihail Sebastian allait lier, à son tour, la judéité de Jésus au « terrible destin » juif. Et ce n'est pas un hasard non plus si la mort de Jésus a traversé les siècles en tant que meurtre atroce, et non en tant qu'accomplissement de la volonté divine, selon laquelle Jésus devait mourir afin de racheter les péchés d'une humanité perdue et désespérée. C'est ce que la conscience chrétienne n'arrive pas à comprendre, et que la conscience juive ne peut pas admettre :

Ce que l'homme le plus posé supporte de la part de sa conscience, explique Moscovici, le révolte et le panique si l'incrimination est formulée du dehors, non à cause de ce qu'il a fait, mais pour ce qu'il est, en raison de son appartenance à une communauté. Il s'entend accuser, juger, exclure pour une prétendue faute commise par d'autres hommes en d'autres temps et en d'autres lieux. Soit que les uns aient tué le Christ ou que d'autres soient devenus communistes, ou riches. Peu importe. Non que je refusasse de partager le sort de ma communauté. Mais cette étrange idée de responsabilité collective, si neuve et si menaçante, me déroutait. On voulait m'imputer cinq mille ans d'histoire et me juger là-dessus – mais comment ?<sup>125</sup>

L'attitude « passive », ce type de sagesse non constructive, car elle n'arrive toujours pas à protéger contre des persécutions, intrigue rétrospectivement le

<sup>124</sup> Serge Moscovici : *op. cit.*, p. 121

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 165

psychosociologue parisien. Et pourtant, dans la Roumanie de son enfance, il a vu maintes fois les siens « se laisser rouer de coups comme des chiens perdus » comme si cela « faisait partie de [leur] éducation », dans une « attente de la violence » et avec une « patience sans limite » exaspérantes. Lorsqu'il a cherché une explication pour l'hostilité des autres, l'adolescent vint à croire qu'« on ne glissait pas vers l'antisémitisme, on y naissait » et qu'« être antisémite de père en fils » était « normal ». Mais pourquoi cette haine, cette aliénation forcée et arbitraire ? Pourquoi les Grecs, les Turcs, les Arméniens et tous les autres n'étaient-ils pas persécutés ? Et même discriminé, comment le Juif pouvait-il démontrer qu'il se sentait « frère du peuple au milieu duquel il vit », qu'il participait « à la vie du pays dans l'amour commun de la patrie », qu'il n'était pas « coupé des Roumains, sans rien de commun avec eux » ?

La conscience juive s'est formée « à travers le regard des autres, leur mépris et leurs persécutions », mais ces « autres » ne sauront jamais « comment ils apparaissaient dans mon regard », note Moscovici, « car ils ne me croyaient pas capable de porter un regard sur eux ». Dans les premières années de lycée, le jeune homme se découvre déchiré entre « les deux âmes, les deux fidélités, les deux forces du Juif et du Roumain qu'il fallait être à la fois<sup>126</sup> ». Plus tard, il allait comprendre que, « [m]algré tout, le Juif n'est pas. Il est continuellement en train de *se faire*, toujours menacé et se remettant toujours en question.<sup>127</sup> » Sans doute, les années de guerre et de persécutions « aidèrent » l'identité juive à *se faire* et à se remettre en question.

---

<sup>126</sup> Serge Moscovici : *op. cit.*, p. 123

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 133

Quant à lui, Sebastian pense parfois que la « malédiction » juive n'a aucun rapport avec la guerre. Elle fait partie de (ou elle est) « l'absurde irréalité de notre vie ». Le 14 juin 1942, il lui semble que « [l]a guerre est quelque part sur un autre plan, dans un autre ordre » : « On en parle, on la suit sur la carte, on la commente, mais pour nous tout reste toujours menaçant, toujours grave, quoi qu'il en soit...<sup>128</sup> » D'autres fois, sa judéité fait irruption comme une douleur sourde, qu'un organe malade essaye de cacher, et le mal d'être Juif n'a pour unité de mesure que le mal que le Juif voit et vit jour après jour :

Quelque part dans une île d'ombre et de soleil, en pleine paix, en pleine sécurité, en plein bonheur, il me serait au fond indifférent d'être ou de ne pas être juif, comprend Sebastian. Mais ici, maintenant, je ne peux pas être autre chose. Et je pense que je ne le veux pas.<sup>129</sup>

La guerre, expérience capitale, justement parce qu'elle est tellement liée à la mort, jette elle aussi une autre lumière sur la condition juive de l'époque – d'autant plus que la situation de cette communauté dépend, à l'encontre de ce qui se passe ailleurs en Europe, de la situation générale du pays, du ballet hideux de ses frontières. La guerre fait du Juif un traître, écrit Sebastian. D'autre part, ajoute Moscovici, elle met la Roumanie à la discrétion de ses voisins plus musclés et plus ambitieux. En 1940, l'Allemagne offre aux Hongrois « le nord-ouest de la Transylvanie, le berceau de la nation, le cœur de la patrie », et aux Bulgares, « une tranche de la province le long de la mer Noire », après avoir approuvé le rapt de la Bucovine et de la Bessarabie.

Pour les milliers de personnes, y compris moi, rassemblées dans les rues et toutes celles qui écoutaient les événements à la

---

<sup>128</sup> Mihail Sebastian : *Journal*, op. cit., p. 433

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 402

radio, ce diktat signifiait la fin de la Grande Roumanie, écrit Serge Moscovici. Une éventualité que nul n'avait jamais envisagée. Sans en prendre conscience, on avait habité un rêve plus grand que nous. Ce furent des heures de tristesse et de deuil, je m'en souviens pour les avoir partagées. Les Roumains étaient mis au défi de sacrifier leur vie pour défendre les frontières historiques.<sup>130</sup>

Dans ces circonstances tragiques, les regards de toute la population roumaine se tournent vers le roi et vers son gouvernement, qui voient bien que le pays était devenu « un *torso* », et qu'il fallait « faire oublier la chirurgie qui l'avait amputé ». La « dose de morphine politique » qu'on offre au peuple – puisqu'« [o]n l'avait sous la main, toute prête » - sont les Juifs : « Nous fûmes accusés, écrit Moscovici, d'avoir fait voler le pays aux éclats, comme si, au lieu qu'il soit démembré par les nazis du dedans et du dehors, nous l'avions trahi. Afin de le prouver, les gardes de fer attisèrent l'un après l'autre les foyers des intimidations, des persécutions et des assassinats.<sup>131</sup> » Ce n'était pas quelque chose de nouveau : l'histoire juive, observait, à son tour, Mihail Sebastian, fut parsemée « d'innombrables Adolf Hitler » - dont le milieu, le moment ou les conditions historiques n'ont pas été propices à une action ou à une « politique mondiale », mais dont la méthode et la manière de traiter « la question juive » « différaient peu de celles du Führer<sup>132</sup> ». Au milieu d'une « humanité inhumaine », les Juifs roumains mènent une « existence anormalement normale » : « Rien ne dépendait plus de nos désirs ni de nos calculs, écrit Serge Moscovici. Comme si nous étions des bûches charriées par le courant, sans aucune prise sur la force qui les entraînait.<sup>133</sup> » En octobre 1941, Mihail Sebastian observe

---

<sup>130</sup> Serge Moscovici : *op. cit.*, p. 180

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 182

<sup>132</sup> Mihail Sebastian : *Journal*, *op. cit.*, p. 283

<sup>133</sup> Serge Moscovici : *op. cit.*, p. 187

que « l'antisémitisme organisé », qui « traverse l'une de ses phases les plus sombres », qui est « trop voulu, trop visiblement mis en scène, pour ne pas avoir un sens politique », se dirige vers un dénouement catastrophique. Peu le savent à l'époque, mais l'inquiétude de Sebastian - « Quel est le but suivi ? Notre extermination, purement et simplement ?<sup>134</sup> » - est tout à fait justifiée. Le massacre des Juifs européens suivait purement et simplement la « logique » du cours des événements. Peu le savaient, mais personne n'aurait pu le croire. Pour les Juifs, il ne suffisait pas seulement de croire, mais d'admettre l'inadmissible, d'accepter l'inacceptable. La conscience s'efforce de distinguer le normal de l'anormal, ce qui est sain de ce qui est atteint, malade. Elle doit faire cet effort, car il y a, dans le cas de l'antisémitisme, un phénomène étrange, qu'on a trop peu mis en évidence au cours du temps, mais qui se passe essentiellement dans l'esprit de tout antisémite, là où l'image du Juif (le Juif imaginaire, dirait-on) prend des contours hyperboliques et monstrueux qui déconcertent la « victime ». Mais qui est le bourreau et qui est la victime ? De leur confrontation millénaire résulte que l'ennemi réel de l'antisémite n'est pas le Juif, mais une imagination malade, qui l'oppose constamment à un ennemi fantasmagorique. Serge Moscovici se demandait si les antisémites « ne souffraient pas d'une sorte de démence, s'ils n'étaient pas des malades, atteints d'hallucinations et de paludisme raciste ». Ce n'étaient pas leur violence, leur obsession au sujet des Juifs qui lui paraissaient les symptômes d'une maladie, mais « leur manie de nous voir partout sous tant de déguisements. En réalité, nous étions leurs doubles, de jour comme de nuit, qui les persécutaient et dont ils ne pouvaient se libérer<sup>135</sup> », Il y a eu

---

<sup>134</sup> Mihail Sebastian : *op. cit.*, p. 389

<sup>135</sup> Serge Moscovici : *op. cit.*, p. 132

parmi les Roumains des malades pareils, mais il y a eu également ceux pour lesquels l'amour, l'amitié, l'appréciation, la solidarité humaine n'avaient pas de « race ». Le 5 août 1941, Sebastian consigne dans son *Journal* :

Madeleine Andronescu, au téléphone :

- J'ai honte, Mihail. J'ai honte parce que tu souffres, et pas moi ; j'ai honte parce qu'on t'humilie, et pas moi.

C'est quelque chose du même genre que m'a dit Vișoianu<sup>136</sup> (et il n'est pas sentimental, lui), avant-hier je crois, quand un groupe de Juifs est passé à côté de nous :

- Chaque fois que je vois un Juif, j'ai envie de m'approcher de lui, de le saluer et de lui dire : « Monsieur, je vous prie de croire que je n'y suis pour rien. »

Le malheur, c'est que personne n'y est pour rien. Tout le monde désapprouve, tout le monde est indigné, mais chacun n'en est pas moins un rouage de cette immense usine antisémite qu'est l'État roumain, avec ses bureaux, ses autorités, sa presse, ses institutions, ses lois, ses procédés.<sup>137</sup>

Et pourtant, au-delà de cette affreuse « usine antisémite », il y avait « une autre Roumanie, pas aussi lugubre que l'on aurait pu l'imaginer<sup>138</sup> », et qu'Edgar Reichmann retrouve dans l'affection qu'Alexandru Rosetti, Mihail Ralea, Constantin Vișoianu, Marthe et Antoine Bibesco, Eugène Ionesco, les comédiens bucarestois, et tant d'autres ont portée à Mihail Sebastian, dans leur humanité, dans leur profonde et inconditionnelle amitié pour l'homme Mihail Sebastian. En juillet 1941, celui-ci se demandait : « Serai-je encore un écrivain après la guerre ? Le pourrai-je encore ? Guérirai-je jamais de tout le dégoût accumulé durant ces années atroces, bestiales ? » Il n'est pas sûr, mais il est tout à fait imaginable que, si la mort ne l'avait pas arraché à ses amis, ceux-ci auraient aidé leur cher Mihail à guérir pour pouvoir écrire et à écrire pour pouvoir guérir.

<sup>136</sup> Constantin Vișoianu : homme politique roumain, futur ministre des Affaires étrangères (à partir de novembre 1944)

<sup>137</sup> Mihail Sebastian : *op. cit.*, p. 347

<sup>138</sup> Edgar Reichmann : *Préface* au *Journal* de Mihail Sebastian, *op. cit.*, p. 17



### **III.3.3. La communauté juive de Roumanie : portrait**

#### **III.3.3.1. Contexte (est-)européen**

La Roumanie n'a eu, à l'égard de ses citoyens juifs, ni la position de la Pologne, qui s'opposait à l'assimilation de ses minorités et qui préférait « l'émigration obligatoire », ni l'attitude permissive (allant jusqu'à l'assimilationnisme total) de la Hongrie (qui a eu depuis toujours la tendance à « niveler », à magyariser ses minorités). Pour ces peuples chrétiens, la nation était la vraie expression du christianisme : se battre pour la Hongrie, la Roumanie, la Pologne ou la Slovaquie, c'était aussi se battre pour Christ<sup>139</sup>, exclure le non-chrétien, l'étranger, le non semblable de sa Cité. Au centre et à l'est de l'Europe – région qu'Ezra Mendelsohn<sup>140</sup> trouve très difficile à définir –, les communautés ashkénaze et sepharade vivaient dans un « pluralisme religieux » pas toujours tolérant ou coopérant : la Pologne, la Tchécoslovaquie, la Hongrie, la Lituanie étaient le territoire du catholicisme romain ; l'Église Uniate était présente en Pologne, en Tchécoslovaquie et en Roumanie (dans le cas de cette dernière, l'église « nationale » étant, en fait, l'église orthodoxe grecque) ; dans les États baltes, il y avait également des enclaves protestantes. À part la diversité ethnique et religieuse, Mendelsohn mentionne la diversité économique et sociale : tandis que la Bohême et la Moravie étaient des régions très développées, les pays de l'Europe Centrale et de l'Est avaient des « économies primitives ». Un autre facteur déterminant dans le développement des relations entre les chrétiens et les Juifs du centre et de l'est de l'Europe était le processus de « construction de la nation,

<sup>139</sup> Bela Vago and George L. Mosse : *Jews and non-Jews in Eastern Europe 1918-1945*, New York-Toronto, Jerusalem, John Wiley & Sons, Israel Universities Press, 1974. Préface, p. XIV

<sup>140</sup> Ezra Mendelsohn : *The Jews of East Central Europe between the World Wars*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, p. 3

après des siècles de dépendance » ou après quelques décennies d'« indépendance fragile » :

The Baltic States, écrit Mendelsohn, had virtually no memories of independence; there had never been a Czechoslovakia, and Poland had been wiped off the map of Europe in the late eighteenth century. Romania had existed as an independent entity before World War I, but after its great postwar territorial acquisitions it was a virtually new state. Hungary had been an equal partner in the prewar Habsburg empire; now, greatly reduced in size, it too was something of a new state. Similar problems, together with similar economic and social structures, helped to produce a fairly homogeneous political situation in the region.<sup>141</sup>

Pour tous ces États, l'Union Soviétique était un ennemi redoutable ; la montée du communisme les a poussés (à l'exception de la Tchécoslovaquie) vers la droite, et même vers une extrême droite que de trop jeunes institutions démocratiques n'ont pas toujours su freiner ou éviter.

Ce fut aux communautés juives d'en payer le prix, car leur présence sur certains territoires – qui s'accompagnait d'une situation matérielle et d'une position sociale enviables ou d'un militantisme communiste qui n'était pas toujours vu d'un bon œil – mettaient les nouvelles générations nationalistes devant la question « nationale » et devant la question des minorités nationales en même temps.

Despite the triumph of the national principle after World War I, the political boundaries in East Europe were not, and indeed could not, be drawn according to strictly ethnic criteria, observe Ezra Mendelsohn. Most of the countries [...] regarded themselves as nation-states, but in fact they were not. One-third of the population of Poland, for example, was non-Polish. The minorities were often regarded as threats to the status quo and as disloyal elements interested in redrawing the frontiers in order to accommodate their own national interests. There was something to these accusations. The German minority in Czechoslovakia was transformed into a pro-Nazi force during

---

<sup>141</sup> Ezra Mendelsohn : *op. cit.*, p. 4

the 1930s, and the Hungarian minority in Romanian Transylvania wished to live under Hungarian sovereignty. Many Ukrainians of Galicia and other regions in Eastern Europe wanted a state of their own, and some were sympathetic to the Soviet Ukrainian republic. The determined efforts of such countries as Poland and Romania to establish centralized states and to promote the interests of the dominant nationality inevitably clashed with the grievances, real or imagined, of the national minorities.<sup>142</sup>

Ce fut dans ce contexte infortuné et extrêmement trouble que le nationalisme extrémiste naquit et devint l'idéologie dominante de l'Europe Centrale et de l'Est des années 1920 et 1930. En Roumanie, par exemple, le berceau de l'antisémitisme fut dès le début et incontestablement la ville de Jassy – ville universitaire, avec de profondes traditions culturelles et une vie spirituelle extrêmement riche. Pourquoi cette splendide et paisible ville moldave dut-elle avoir un rôle tellement funeste dans l'épanouissement du nationalisme roumain ? D'après le recensement de 1859, affirme Carol Iancu, sur 67.745 habitants de la ville de Jassy, 31.015 sont Juifs (47%), alors que, en 1859-1860, les Juifs représentent 9% de la population de la Moldavie (tandis qu'en Valachie, ils représentent 0,4% du total de la population) ; le recensement de 1899 montre, sur un total de 78.067 habitants de la ville de Jassy, un pourcentage de 50.5% de la population juive (39.441 habitants d'origine juive), et cela alors que, à l'époque, les Juifs représentent environ 10,5% de la population moldave, et 1,8% de la population valaque. Entre 1919 et 1922, en Roumanie vivaient 239.967 Juifs, dont 167.590 en Moldavie, 68.253 en Valachie et 4.124 en Dobroudgea.<sup>143</sup>

Le recensement de 1930 montre que, sur 756.930 Juifs vivant en Roumanie (soit 4,2% de la population du pays), 162.268 (soit 6,7%) se trouvaient en Moldavie,

<sup>142</sup> Ezra Mendelsohn : *op. cit.*, p. 5

<sup>143</sup> voir Carol Iancu : *Les Juifs en Roumanie (1866-1919). De l'exclusion à l'émancipation*. Aix-en-Provence, Éditions de l'Université de Provence, 1978.

206.958 (soit 7,2%) vivaient en Bessarabie, et 93.101 (soit 10,9%), en Bucovine. En Valachie vivaient 94.216 Juifs (2.3%), en Dobrougea, 4.031 (0.5%), en Olténie, 3.523 (0.2%), en Crişana et au Maramureş, 97.287 (7.0%), en Transylvanie, 81.503 (2,5%), au Banat, 14.043.<sup>144</sup> Aussi grotesque que cela puisse paraître, ces chiffres « expliquent », dans la mesure où un phénomène pareil peut être explicable, la généralisation de l'antisémitisme roumain, ses origines et ses objectifs, dont le plus important fut l'arrêt progressif du poids de l'élément juif dans la société roumaine de l'entre-deux-guerres.

### III.3.3.2. *Types de communautés juives au Centre et à l'Est de l'Europe*

Tandis que les communautés de type est-européen sont extrêmement peu touchées par le phénomène d'acculturation (ou d'assimilation), conservent le yiddish et pratiquent le judaïsme orthodoxe (le hassidisme), les communautés ouest-européens connaissent un haut degré d'acculturation et d'assimilation, ont tendance à abandonner le yiddish ou le judaïsme orthodoxe et à s'orienter vers un judaïsme plus libéral. Du point de vue de la structure socio-économique, tandis que la basse classe moyenne ou le nouveau prolétariat se retrouvent dans les communautés de l'Est, la classe moyenne est à trouver dans les communautés juives de l'Ouest. Tandis que ces dernières sont présentes dans les villes, mais également dans les *shtetl*, les communautés de l'Ouest sont éminemment citadines. Si ces dernières ont un bas taux de natalité, mais un haut taux de mariages interconfessionnels, à l'Est prédominent un haut taux de natalité et de bas taux de mariages interconfessionnels. Si à l'Est, les

---

<sup>144</sup> voir Carol Iancu : *Les Juifs en Roumanie (1919-1938). De l'émancipation à la marginalisation*, op. cit.

communautés embrassent deux types d'identité juive (religieuse et nationale), à l'Ouest, seule l'identité religieuse préoccupe les Juifs. Le type ouest-européen de communauté se trouve en Allemagne, en France et en Angleterre. Au Centre de l'Europe, on retrouve des communautés vivant en Bohême, en Moravie, en Hongrie, en Lettonie et en Valachie. Le type est-européen regroupe les communautés vivant en Galicie, en Pologne centrale, en Lituanie, en Bucovine, en Bessarabie et au sud de la Lettonie. En Slovaquie et en Moldavie, on retrouve les deux types, mélangés. Tandis que dans l'entre-deux-guerres la culture juive est florissante à l'Est, au même moment où la scène politique est traversée par le courant sioniste ou socialiste, la présence culturelle et politique des communautés juives au sein des nations de l'Ouest est plutôt mince.<sup>145</sup>

De tous les pays examinés dans le livre d'Ezra Mendelsohn (la Pologne, la Hongrie, la Tchécoslovaquie, la Roumanie, la Lituanie, la Lettonie et l'Estonie), la Roumanie, affirme l'auteur, est la seule à avoir existé comme État souverain avant la Première Guerre mondiale. Mais, si avant la guerre et avant l'Union de 1918, la Roumanie était un État-nation, après 1918 elle devient tout d'abord, à cause de sa nouvelle superficie, le deuxième État en Europe Centrale et de l'Est, et ensuite, en raison des nouvelles populations intégrées à la société roumaine, un État multinational. Tandis que la Hongrie, humiliée et écartelée, prend une position irrédentiste, la Roumanie n'aspire qu'à conserver le statu quo. La « question juive » ne peut y être vue que dans le contexte plus large de la « question des minorités nationales ». Nous avons déjà vu que les plus nombreuses (et fortes) « minorités

---

<sup>145</sup> voir Ezra Mendelsohn : *op. cit.*

nationales » roumaines étaient les Hongrois, les Allemands, les Russes, les Ukrainiens, et les Juifs. Les deux tiers des Roumains « de souche » ne savaient pas trop exactement où la Grande Roumanie allait les mener, ni quelles étaient leurs responsabilités envers les nouveaux venus. Même s'ils avaient parcouru les deux derniers millénaires de l'histoire de l'humanité ensemble, les Roumains avaient des difficultés à se percevoir en tant que « peuple » vivant à l'intérieur d'un État « unitaire ». La tragédie transylvaine – on ne le dira jamais assez – avait déjà blessé la « conscience nationale » des Roumains, et avait formé des générations entières de nationalistes. Si les Allemands, les Russes, les Ukrainiens, les Juifs, les Tziganes avaient eux aussi leurs « péchés », les Hongrois représentaient tout ce qu'une domination étrangère a de plus violent et traumatisant.

En général, pour les Roumains, les défauts de l'élément étranger ne partent pas de son *étrangeté*, mais de son caractère exploiteur, dominateur. Au moment où le Roumain se sent menacé de (re)devenir l'esclave d'un autre – image puissante et réelle, d'ailleurs, et archétype historique et civilisationnel roumain –, son nationalisme (puisqu'il se confond avec le pays : l'exploiter, c'est exploiter son pays) renaît ou redouble d'intensité. Mendelsohn a raison d'affirmer que « [o]pposition to foreign domination of Romanian life, real or imagined, played a large role in the growth of Romanian nationalism, and since the Jews were almost invariably identified as foreigners, no matter how long they had lived in the country, Romanian nationalism was almost automatically anti-Semitic<sup>146</sup> ».

---

<sup>146</sup> Ezra Mendelsohn : *op. cit.*, p. 172

### III.3.3.3. *Les Juifs roumains*

Dans le Vieux Royaume, vivaient deux types de communautés : la valaque, de type occidental, et la moldave, de type oriental. Les Juifs de Bessarabie et de Bucovine, de type oriental eux aussi, avaient vécu sous occupation russe, ensuite sous occupation autrichienne, infiniment plus tolérante envers eux que la russe. En Crișana et au Maramureș vivaient des Juifs de type oriental, venus de Galicie. En Transylvanie et au Banat, les Juifs avaient déjà été passablement magyarisés et germanisés. Et tout d'un coup, écrit Mendelsohn, ces communautés, assez différentes l'une de l'autre, se retrouvent à l'intérieur des mêmes frontières :

The Jews of the Regat, who had lived under Romanian sovereignty before World War I, were the only Jews in interwar Romania who had enjoyed (if that is the proper word) close contact with Romanian culture. In Wallachia, where the Jewish community was long established, relatively small, and concentrated in the capital, Bucharest, this contact had produced a considerable degree of acculturation (particularly in the case of the small but wealthy Sephardic community in the capital). In Moldavia, on the other hand, a much larger Jewish community, more recently arrived from the east, was much prominent in urban life and more proletarian than the Wallachian Jewry. As might be expected, in Moldavia, the Jews still spoke Yiddish, many were under the influence of Hasidim, and in general they shared a number of characteristics with the Eastern-type community of nearby Galicia (whence, so all Romanian anti-Semites insisted, the Jews "invaded" Romania in great numbers during the nineteenth century). [...] Reform Judaism of the German or Hungarian type never took root in Wallachia; nor [...] was the acculturation of Wallachian Jewry accompanied by the adoption of a Romanian national identity.<sup>147</sup>

En Roumanie, « home of the second largest Jewish community in East Central Europe », selon Ezra Mendelsohn, le profil socio-économique des Juifs était en 1938 le suivant : agriculture : 4.1.% Juifs (et 73.7% non-Juifs) ; industrie et métiers :

<sup>147</sup> Ezra Mendelsohn : *op. cit.*, p. 174

32.8% Juifs (et 11.3% non-Juifs) ; commerce et crédit : 48.3% Juifs (et 4.2% non-Juifs) ; transport et communications : 2.4% Juifs (et 2.3% non-Juifs) ; Armée : 1.9% Juifs (et 2.9% non-Juifs) ; services civils : 2.7% Juifs (et 3.1.% non-Juifs) ; autres : 7.8% Juifs (et 2.5% non-Juifs)<sup>148</sup>.

Du point de vue de l'organisation politique, la communauté juive de Roumanie présente un éventail idéologique assez large, qui reflète finalement les aspirations de chaque grande communauté ou organisation juive. Selon Bela Vago<sup>149</sup>, dans la Roumanie de l'entre-deux-guerres, la population juive était divisée en trois grands camps politiques : les « Juifs roumains », qui s'opposaient au Sionisme et à la fondation d'un parti politique juif, et qui étaient les partisans d'une rapide intégration des Juifs dans la vie politique et culturelle de la Roumanie ; les Sionistes et d'autres éléments « nationaux » juifs luttait pour le statut de minorité nationale et préféraient le cadre juif pour leur activité politique ; d'autres Juifs soutenaient les socialistes et les communistes, et, après la dissolution du Parti Communiste Roumain (en 1924), les organisations cryptocommunistes et le front communiste. Les « Juifs roumains » étaient plutôt visibles dans le Royaume, tandis que les sionistes et ceux de gauche étaient plus forts dans les territoires récemment acquis. La plus importante organisation fut, à partir de 1922, *l'Union des Juifs roumains* (conduite par Wilhelm Filderman), ancienne *Union des Juifs indigènes*, qui encourageait l'assimilationnisme, tout en rejetant « le nationalisme juif ». *Le Parti Juif* a été fondé en 1928, et lors des

<sup>148</sup> d'après Leo Goldhamer : « Di yidn in Rumenie », *Yidishe ekonomik 2* (1938), cité par Ezra Mendelsohn, in *op. cit.*, p. 180

<sup>149</sup> Bela Vago : « The Attitude toward the Jews as a Criterion of the Left-Right Concept », in Bela Vago and George L. Mosse : *op. cit.*



élections de 1931 il obtint 64.1745 votes (qui lui ont permis d'avoir quatre députés dans le Parlement roumain) ; un an plus tard, le Parti Juif obtient 67.582 votes (grâce auxquels il aura cinq députés cette fois-ci). Lors des élections de 1933 et de 1937, ses résultats furent plutôt médiocres. Son accord avec *l'Union des Juifs roumains* conduira, en 1936, à la formation du *Conseil Central des Juifs de Roumanie*. Jusqu'en décembre 1937 (le moment de la rupture, causé par « le pacte de non-agression » que les libéraux signent avec la Garde de Fer), l'Union des Juifs roumains a eu de bonnes relations avec le Parti National Libéral : d'un côté, de nombreux chefs de l'Union des Juifs roumains sont entrés au Parlement sur des listes libérales, et de l'autre côté, le Parti Libéral était représenté au Parlement par des hommes politiques d'origine juive.

Dans les territoires annexés après la première Guerre mondiale, les communautés juives semblent être bien plus actives du point de vue politique. En Bessarabie, écrit Ezra Mendelsohn, « the Bund was a powerful force in Jewish life » ; la Bucovine est marquée par une forte « Folkist tradition », dans la perspective de laquelle le yiddish était « la langue nationale du peuple juif » ; en Bessarabie, la vie politique des Juifs orthodoxes fut marquée par la très modérée *Agudes yisroel* (dirigée par Yehuda Leib Tsirelson, qui avait des sympathies sionistes) ; en Transylvanie, le processus d'acculturation et d'assimilation fut, à cause du contexte politique général, plus prononcé que dans le Royaume.<sup>150</sup>

Au niveau spirituel également, on distingue quelques « décalages » : tandis que les Juifs valaques étaient des sépharades, les Juifs moldaves étaient des ashkénazes (dont la langue, le yiddish, fut le support de « toute une littérature aussi

<sup>150</sup> voir Ezra Mendelsohn : *op. cit.*, p. 171-211

bien *hassidique* que rationaliste », d'« une presse et un théâtre extrêmement riches<sup>151</sup> » ; tandis que les Juifs moldaves vivaient au XIX<sup>e</sup> siècle encore dans l'esprit de la tradition hassidique, les Juifs valaques se laissèrent influencer par le courant introduit par Iuliu Barasch, la Haskala. « Professeur à l'École de Médecine et de Pharmacie de Bucarest, il organisa le premier hôpital de la capitale », écrit Carol Iancu. En 1852, Barasch fonda « la première école juive moderne où l'enseignement était dispensé en roumain », pour devenir, cinq ans plus tard, le fondateur du journal *Israelitul Român* (qui paraissait en roumain et en français).

La Moldavie connut elle aussi les infusions modernistes du mouvement Haskala, surtout par le biais du théâtre juif (qui vit naître le premier théâtre juif professionnel au monde – à Jassy, en 1876 –, synthèse, dit Carol Iancu « entre les poèmes des troubadours yiddish – dont le plus célèbre fut Wolf Zbarjer (Welwel Ehrekrantz), ami de Naphtali Herz-Imber, l'auteur de l'hymne sioniste *Hatikva* (futur hymne de l'État d'Israël) – et de “la plèbe juive de Moldavie” pour utiliser l'expression de Goldfaden<sup>152</sup> ». Dans ses mémoires, Moses Gaster évoque la situation des Juifs moldaves après l'Union de la Moldavie avec la Valachie :

Les Juifs de Moldavie, tout particulièrement – vivaient relativement isolés. Ils n'avaient aucune idée sur la manière occidentale de vivre, pas plus qu'ils ne comprenaient ou n'appréciaient le droit à la citoyenneté roumaine. Ils n'ont ressenti directement aucune oppression et ont pu vivre en parfaite harmonie avec le reste de la population. Ces derniers n'avaient, eux non plus, aucune capacité de comprendre la politique et tout ce qu'on a fait dans cette direction est l'œuvre

<sup>151</sup> Carol Iancu : *Les Juifs en Roumanie (1919-1938). De l'émancipation à la marginalisation*, op. cit., p. 78

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 79. Mais tout le monde n'aimait pas les idées d'inspiration Haskala diffusées par le théâtre yiddish de Jassy. Les orthodoxes et « les représentants des Juifs assimilés [...] y voyaient un obstacle à l'émancipation », ajoute Carol Iancu.

de quelques hommes qui ont pris les responsabilités de l'acte gouverner et qui l'ont utilisé à leur propre bénéfice.<sup>153</sup>

La vie religieuse était très intense, surtout grâce à la contribution de toute une série de rabbins brillants et extrêmement dévoués à leurs communautés respectives, et, bien évidemment, à la cause de tous leurs frères juifs vivant en Roumanie. Parmi eux, Carol Iancu cite le Grand rabbin M.A. Halevy – qui « fonda en 1926 la Société des Études juives de Roumanie, et en 1932 l'Institut de Culture (bibliothèque, musée et archives historiques de la communauté juive) » –, Ephraïm Landau, S. Schweman, M. Tenen, D. Burnstein, B.Z. Safran, H.M. Roller, A.L. Rosen, M.N. Fridman, M. Rabinovici, Haim Brezis, I. Smulker, etc. « Dans toutes les écoles du Regat, ajoute Carol Iancu, les Juifs étaient organisés dans une seule et même communauté traditionnelle (*kehila*) avec ses institutions religieuses (synagogue ou *schil*, bain rituel ou *mikvé*, boucherie *casher*, confrérie du dernier devoir ou *hebra kadicha*), éducatives (du jardin d'enfants au lycée) et de bienfaisance (hôpitaux, asiles de vieillards, caisses de charité, etc.)<sup>154</sup> »

La littérature juive d'expression roumaine fut, elle aussi, extrêmement riche : Tristan Tzara (Sami Rosentein), Benjamin Fondane (Beniamin Wechsler), Ilarie Voronca (Eduard Marcus), Isac Peltz, Ion Călugăru, Emil Dorian (Lustig), Ury Benador (Simon Schmidt), Felix Aderca, Abraham Leib Zissu, Max Blecher, Mihail Sebastian (Josef Hechter) sont quelques-uns des plus importants poètes et romanciers roumains d'origine juive, dont les créations artistiques ont enrichi le patrimoine

<sup>153</sup> Moses Gaster : *Fragmente. Corespondență*. Ediție îngrijită și adnotată de Victor Eskenasy, Ed. Hasefer, 1998, p. 57 (n.t.)

<sup>154</sup> Carol Iancu : *Les Juifs en Roumanie (1919-1938). De l'émancipation à la marginalisation*, op. cit., p. 82

littéraire roumain. Tous ces écrivains furent aussi de brillants journalistes – ce qui nous offre l'occasion de consacrer quelques lignes à la presse juive de Roumanie. *Korot Haitim (Les Événements du temps)*, le premier journal juif, paraît à Jassy, en octobre 1855<sup>155</sup>, et est rédigé en yiddish. En avril 1867, paraît *Israelitul Român*, le premier journal juif écrit en roumain. Parmi les autres publications juives, il faut mentionner : *Gazeta Româno-Evreească* (parue à Jassy, en mai 1859) et *Timpul-Die Zeit* (à Bucarest)<sup>156</sup> ; *L'Écho danubien* (paru à Galatzi, en septembre 1865, il continuera son activité, à partir de 1867, à Bucarest), *Viitorul (L'Avenir* – paraît en avril 1866), *Israelitul Român* (paraît en juillet 1868)<sup>157</sup> ; *Rumänische Post* (paraît en allemand, à partir d'avril 1871, et a pour membre fondateur le Consul américain Peixotto, grand militant pour les droits civiques de la communauté juive de Roumanie) ; *Timpul* (paraît en février 1872, à Jassy, en roumain et en hébreu) *Vocea Apărătorului (La Voix du gardien* – parue en septembre 1872, elle sera rédigée en roumain), et *Prezentul* (paraît à Bacău, en 1876, et est le premier journal juif en langue roumaine)<sup>158</sup>.

*La communauté sépharade* vivait en Roumanie depuis le XVI<sup>e</sup> siècle. À Bucarest, fonctionnaient deux temples sépharades (le grand temple *Caal Grande*, bâti en 1890, et le temple *Caal Cadoş Şalom*, plus ancien que le grand temple). Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le rabbin sépharade Elyahou Crespin conduisait les hebdomadaires *El Luzero de la Paciencia* (entre 1885 et 1887) et *Monte de la Sinai* (qui paraissait en

<sup>155</sup> Signalons que les premiers journaux roumains paraissent au XIX<sup>e</sup> siècle (en 1829) : *Curierul Român* (Le Courrier Roumain) à Bucarest et *Albina Românească* (L'Abeille Roumaine) à Jassy.

<sup>156</sup> les deux journaux paraissent en yiddish et en roumain

<sup>157</sup> ces trois journaux paraissent en roumain et en français

<sup>158</sup> voir Carol Iancu : *Les Juifs de Roumanie (1866-1919). De l'exclusion à l'émancipation*, op. cit., pp. 148-151

hébreu et en judéo-espagnol). En 1934 paraissait à Bucarest *Revista judeo-sefardă*, et en 1937, toujours à Bucarest, était éditée *Revista sefardă*.

La loi des Cultes de 1928 reconnaissait les trois types de communautés juives (les ashkénazes, les sépharades et les orthodoxes), tout en leur permettant de s'organiser séparément. En décembre 1928 fut donc créée l'*Union des communautés israélites de rite espagnol de Roumanie*. Quant à la communauté orthodoxe, ses quelque 200 membres vivant à Bucarest commencèrent à s'organiser dès 1919 autour du rabbin Haïm Schmuel Schor. Cette congrégation, observe Carol Iancu, « vécut en marge de la communauté officielle et réussit à faire reconnaître sa "personnalité juridique privée", en 1924, par la loi Mârzescu sur les associations ». Les Juifs venus de Transylvanie créèrent en 1930 la communauté ashkénaze orthodoxe (ou « la communauté hongroise »). En 1938, ajoute Carol Iancu, « les deux petites communautés orthodoxes s'unirent sous la direction du rabbin David Yehuda Freind originaire de la ville de Reghin (Transylvanie) ».

La *Bucovine*, « the home of the famous Sadagura Hasidic dynasty, one of the best known in East Europe », selon Ezra Mendelsohn, était imprégnée de l'influence de la Galicie et surtout de l'Autriche-Hongrie – « much beloved by the *Kaisertreu* Jewish community » –, sous la domination de laquelle la petite province roumaine avait longtemps vécu, et pendant laquelle la communauté juive avait joui de droits civiques et de libertés d'expression et de pensée. « All in all, ajoute Ezra Mendelsohn, Bukovina was a reasonably good place for the Jews, despite its backwardness and

poverty, and in the interwar period its now Romanian Jewish community looked back with longing to the good old days of Emperor Francis Joseph<sup>159</sup> ».

Par rapport à la Bucovine, la *Bessarabie* ne pouvait pas offrir grand-chose à sa communauté juive – à cause du régime tsariste, principalement ; ici, les persécutions allaient culminer avec le pogrom de 1903 à Chishinev, et les mesures antisémites étaient à l'ordre du jour.

Bessarabian Jewry, poursuit Ezra Mendelsohn, was typically East European—Yiddish speaking, Orthodox, lower middle class and proletarian, conspicuous both in the cities and in the small towns. Its modern intelligentsia was russified, not germanized as in Bukovina, and the great cultural center to which its enlightened inhabitants looked was Odessa, not Vienna. A part of the Russian Pale of Settlement, Bessarabia proved to be a fertile region for the development of modern Jewish culture and politics, more so than did the somewhat more acculturated and “Austrian” Jewry of Bukovina. Like Bukovina, Bessarabia was an ethnically mixed province, with significant Ukrainian, Russian, Romanian, and German groups.<sup>160</sup>

La réunification de la Bessarabie avec la Roumanie annonçait une ère d'espoir pour les Juifs de Bessarabie, longtemps opprimés par l'antisémitisme russe. Sous l'autorité roumaine, espéraient-ils, leurs droits allaient être reconnus et garantis, et les pogroms ne seraient plus qu'un mauvais souvenir. Dans la *Chronique des années égarées* de Serge Moscovici, le militant communiste Kappa décrit l'atmosphère en Bessarabie avant la Seconde Guerre mondiale : la société juive vit dans un « semi-apartheid », et les gouvernements exercent sur elle « un contrôle d'ensemble, mais non de détail et de près ». À l'intérieur de cette société, il n'y pas d'autorité ou de groupe prédominant

Les riches avaient intérêt à se faire oublier, à éviter qu'on fasse des vagues, et les rabbins à ne pas intervenir, trop occupés à

<sup>159</sup> Ezra Mendelsohn : *op. cit.*, p. 176

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 176-177

étudier et à faire vivre femme et enfants. Ce n'étaient pas les théocrates arrogants et orthodoxes que vous voyez aujourd'hui en Israël ou en Amérique. Donc il régnait une liberté extravagante sur le plan politique et intellectuel. Personne n'exerçait de censure, ni ne pouvait empêcher idées et livres de circuler.<sup>161</sup>

C'est justement cette Bessarabie prodigue, insouciant, ouverte à tout et hantée par les idéaux communistes qui deviendra le théâtre des plus sanglantes opérations militaires jamais dirigées par l'armée roumaine contre une population civile. En 1940, après l'ultimatum par lequel Moscou demande au gouvernement roumain d'évacuer (dans un délai de quatre jours) la Bessarabie et la Bucovine septentrionale, le roi Carol II note dans son journal, à quelques reprises (dans l'intervalle 29 juin-6 juillet), des échos de Bessarabie. Les nouvelles sont « de plus en plus tristes », écrit le souverain : il y a des désertions de soldats bessarabiens, « toutes sortes d'excès de la population minoritaire, surtout les Juifs, qui attaquent et insultent les nôtres », il y a « des officiers insultés, des unités désorganisées, etc., etc.<sup>162</sup> ». Le lendemain, « les nouvelles de Bessarabie sont toujours tristes », écrit Carol : certains leaders semblent « complètement bolchevisés », et accueillent les troupes soviétiques « avec des drapeaux rouges et des fleurs ». Les incidents avec la population juive continuent, dit le roi, raison pour laquelle « les évacuations, qui étaient déjà difficiles, ont été rendues impossibles dans bien des endroits<sup>163</sup> ». Le 1<sup>er</sup> juillet, le général Antonescu vient voir le roi et l'avertit que le pays est « au seuil du désastre », que l'armée est « complètement démoralisée et désorganisée ». L'idée d'un nouveau

<sup>161</sup> Serge Moscovici : *op. cit.*, p. 179

<sup>162</sup> Carol II : *op. cit.*, vol. II, p. 207

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 208 : « On a fusillé des fonctionnaires, on a même attaqué et désarmé des unités militaires. Le rythme dans lequel l'Armée Rouge avance a dépassé de loin le plan établi et a contribué au chaos. Toutes les protestations ont été inutiles ; une fois lancées, les unités blindées et motorisées n'ont plus pu être arrêtées. »

gouvernement semble avoir déjà commencé à circuler. Et « les nouvelles de Bessarabie sont toujours tristes », « les mêmes nouvelles sur les excès et les agressions des minorités et des communistes ». Les officiers sont battus et dégradés, certains commandants d'unités prennent la fuite, afin de se mettre à l'abri ; la seule consolation est le comportement de la population allemande du sud de la Bessarabie, qui a « une attitude de sympathie » envers les troupes roumaines qui font retraite. Le 3 juillet, le dernier jour d'évacuation, fut « un jour de deuil national », et en même temps d'amertume, de frustration, d'inquiétude : « Les Juifs et les communistes, ajoute le roi, se sont comportés de façon horrible. Des assassinats et des molestations des officiers et de ceux qui voulaient partir. Je crains que cela ne produise des réactions dangereuses.<sup>164</sup> » Trois jours plus tard, Carol consigne déjà « la réaction » et « l'indignation » des soldats roumains qui participent, « malheureusement », à des assassinats et à des dévastations – « signe de manque de discipline », conclut celui dont les jours sur le trône de la Roumanie sont comptés. Un mois plus tard, il abdiquait et l'État légionnaire roumain qui lui succède finira, cinq mois plus tard, par la sanglante rébellion légionnaire, dont le pogrom de Bucarest est une page à part. Mais la reconquête des territoires perdus hantait toujours l'esprit des Roumains. Le 22

---

<sup>164</sup> Carol II : *op. cit.*, p. 211. Un rapport de la Légation américaine confirme les observations du roi : « Les Roumains semblent vouloir, généralement parlant, décharger leur colère, soit directement, soit passivement, sur les Juifs, à cause des événements qui ont eu lieu en Bessarabie ; surtout à cause des nombreux cas qui commencent à être graduellement connus, où des Juifs, aidés ou encouragés par des communistes ou d'autres habitants, se sont soulevés contre les officialités roumaines qui se retiraient au même moment où les Russes pénétraient en Bessarabie. » Les preuves ultérieures montrent que « les actes d'agression ou d'humiliation des unités roumaines qui se retiraient, à partir du 28 juin 1940 » avaient à la base des éléments de l'Armée Rouge, soutenus par des minoritaires. « La responsabilité pour ces actes appartient à des personnes privées, mais cela n'a pas empêché l'accumulation d'une psychose antijuive, étendue sur toute une ethnie. » (in Dinu C. Giurescu : « România în al doilea război mondial : de la 15 septembrie 1939 la 23 august 1944 » (« La Roumanie pendant la Deuxième Guerre mondiale », in *O istorie a românilor (Une histoire des Roumains)*. Coordonatori: Stephen Fisher-Galați, Dinu C. Giurescu, Ioan-Aurel Pop. Fundația Culturală Română, Centrul de Studii Transilvane, Cluj-Napoca, 1998, p. 276, n.t.)



juin 1941, leur pays entrait en guerre contre l'URSS, aux côtés de l'Allemagne, afin de libérer la Bessarabie et la Bucovine.

Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas de réécrire l'histoire de cette époque-là. On l'a déjà fait – de façon plus ou moins complète, plus ou moins objective. Il y a deux types d'historiographies qui se confrontent – celle « contextualiste » et celle « réductionniste » –, et qui ne peuvent pas se mettre d'accord sur certains faits – souvent, les plus « délicats ». Tandis que la variante « contextualiste » présente, en général, le tableau de l'époque – et en tient compte dans l'analyse des événements ou de l'activité des hommes au pouvoir à cette époque-là, la variante « réductionniste » découpe « l'épisode » Antonescu et sa politique antisémite et réduit tout ce qui s'est passé avant et après le pogrom de Jassy et les massacres de Bessarabie à un « moment » juif, isolé du reste des événements, comme s'il n'y avait aucun rapport entre la catastrophe juive et la catastrophe roumaine.

Nous essayerons de faire avancer le débat, en partant de la prémisse que la vérité est au milieu. Ce que nous situons au milieu, d'autres analystes le mentionnent en passant ou le « négligent » complètement. Pourquoi la Bessarabie, peut-on se demander, dut-elle devenir un champ de bataille, le théâtre des massacres perpétrés contre la population juive (d'origine roumaine mais pas seulement) ? Y avait-il un rapport entre cette province et le communisme soviétique ? Ce rapport devint-il le facteur psychologique (qui accompagne l'hystérie collective et la psychose militaire propres à toute confrontation armée) qui a conduit à la catastrophe de Bessarabie ? « Il y a sur la question juive en Bessarabie une opinion très sommaire », écrit Catherine Durandin. Quoique juste, le terme « sommaire » mériterait une petite

« correction » : ce serait mieux de parler d'une opinion réductrice et construite à rebours. Il ne faut pas commencer avec la fin si l'on veut tout voir. Si l'on s'est donné la peine de comprendre quelles furent les raisons qui déterminèrent le maréchal Antonescu à épargner, après la défaite de Stalingrad, la vie des Juifs qui se trouvaient dans les camps de concentration de Bessarabie, et surtout des Juifs vivant pendant la guerre dans ce que restait de Roumanie, pourquoi ne pas essayer de comprendre les raisons qui l'ont déterminé à ordonner le massacre des dizaines de milliers de Juifs innocents dans cette Bessarabie damnée ?

Essayons de suivre le fil du temps : est-ce que le roi mentait lorsqu'il notait dans son journal ce qu'on lui transmettait de Bessarabie<sup>165</sup> ? Les sources soviétiques mentaient-elles ? Le lendemain de la retraite de l'armée et de l'administration roumaines, les Russes sont « indifférents », les Juifs « acclament l'entrée des Soviètes en Bessarabie. Surpris par les événements, les Roumains vivant dans des villages ne comprennent pas ce qui se passe. » Le même état d'esprit ressort d'un rapport informatif adressé le 29 juin 1940 au Grand État-Major roumain : « La population des villes et des bourgs nous est complètement hostile, à la différence de celle des villages, triste et bienveillante.<sup>166</sup> » Ensuite, une fois la guerre commencée, la préoccupation de l'armée roumaine d'éloigner les Juifs vivant près de la frontière avec l'URSS - « as “precautionary” measure against “sabotage and espionage” », note Raul

---

<sup>165</sup> Sans faire référence directe aux notes du roi, Catherine Durandin écrit : « Lorsque les troupes roumaines durent se retirer, en juillet 1940, elles furent l'objet d'insultes de la population juive, nombreuse en Bessarabie, qui accueillit les Soviétiques en libérateurs. Certaines localités où la population juive était majoritaire se soulevèrent et molestèrent les troupes roumaines qui faisaient retraite. » (*L'histoire des Roumains*, op. cit., p. 326-27). Rétrospectivement, les notes de Carol ou d'autres informations qui les confirment passent pour des excuses censées « minimiser » et « justifier les atrocités perpétrées contre les populations juives » (p. 326), dans le but de réhabiliter le maréchal. La seule question qui se pose est : comment Carol II pouvait-il savoir, en 1940, ce qui allait se passer en Bessarabie en 1941, 1942, 1943 ?

<sup>166</sup> voir Dinu C. Giurescu : *art. cit.*, p. 275

Hilberg – fut-elle justifiée, d'autant plus qu'elle semble avoir conduit au pogrom de Jassy ?

... in the night of June 25, 1941 (three days after the outbreak of war), écrit Raul Hilberg, a rumor circulated through Iași that Soviet parachutists had landed near the city. The army ordered an immediate search of Jewish homes. At this point some deserters who were hiding in Iași and who believed that the search was designed to effect their arrest, fired on the troops. The report then spread that the Jews were firing upon the soldiers, and a massacre ensued. The Iași pogrom, carried out by Romanian soldiers, dwarfed the Bucarest outbursts of the Iron Guard.<sup>167</sup>

Mais les « rumeurs » semblent avoir été exactes. Dans un article publié en mai 2005 dans la revue *Flux*, l'historien Alexandru Moraru cite « La liste du “Centre de parti” envoyé sur le territoire de la Moldavie » en 1941, peu après le franchissement du Prouth par l'armée roumaine. La liste se trouve dans les archives des Organisations Socio-Politiques de la République de Moldavie, et compte les noms des neuf militants communistes - six Juifs, un Russe, un Ukrainien et un Moldave - envoyés en « mission » par les autorités soviétiques<sup>168</sup>. Ce « scénario » correspond parfaitement au système soviétique d'opération, à ses intérêts du moment, et surtout à tout ce qui, ultérieurement, est arrivé en Roumanie, au cours des cinquante ans de rapports « fraternels » entre le Parti Communiste Roumain et celui des Soviets.

<sup>167</sup> Raul Hilberg : *The Destruction of European Jews*, New York-London : Holmes & Meier. Third edition, 1985, vol. II, p. vol. II, p. 766

<sup>168</sup> Les six membres d'origine juive du Parti Communiste Roumain étaient : Skortsov Mihail Iacovlevici (pseudonyme : Stropsha Semion Iacovlevici), Morghenstein Izraili Marcovici (pseudonyme : Mariutsan Dmitri Antonovici) ; Boguslavschi Iacov Tovievici (pseudonyme : Kvitko Mihail Iosifovici) ; Bruhis Sruli Pinkusovici (pseudonyme : Kurnosov Efim Stepanovici) ; Grinberg Ester Srulievna (pseudonyme : Dobrovoliskaia Natalia Ivanovna) et Grinman Isaac Iosifovici (pseudonyme : Vlasov Zaharii Vasilievici), in Alexandru Moraru. « A fost Antonescu antisemit ? », *Flux*, no 20, le 27 mai 2005

Quant au pogrom de Jassy, le rapport officiel des autorités roumaines raconte une autre histoire : pendant la nuit de 28 juin, dans plusieurs quartiers de Jassy on a entendu, au passage des unités militaires, des tirs d'armes. Les enquêteurs n'ont trouvé dans les quartiers en question aucune arme et aucun « tireur étranger » ; en fait, « l'attaque a été un simulacre exécuté avec des armes de salon [...] et avec un système de pétards imitant le feu des armes automatiques ». Les agresseurs étaient, selon le rapport, « des légionnaires et des vauriens qui voulaient produire la panique afin de pouvoir dévaster. Ils ont organisé l'attaque dans le quartier des Juifs aisés<sup>169</sup> ». Si cette nuit-là on n'a pas eu de victimes, le lendemain, « des milliers de Juifs de Jassy ont été arrêtés et conduits pêle-mêle à la police. D'aucuns furent tués chemin faisant par les patrouilles allemandes. Les juifs massés dans la cour de la police ont été trois fois soumis au tir d'une unité allemande. Dans le rapport officiel, on utilise le mot "massacre"<sup>170</sup> ». 4.430 autres Juifs arrêtés ont été envoyés dans deux trains de marchandises à Călărași (au sud de la Roumanie). Après 168 heures de voyage, à cause de la chaleur, de la soif, de la faim, du manque d'air, seuls 1909 arrivèrent vivants à destination.

Le rôle des Juifs roumains dans l'implantation du communisme soviétique en Roumanie reste lui aussi une question délicate : tout d'abord parce que, tout comme la situation générale de la Roumanie d'avant la guerre, il est quasi absent dans les études spécialisées – ou, s'il y figure, c'est particulièrement pour être contesté –, et ensuite, parce qu'il est un aspect incontournable du paysage politico-idéologique des années

<sup>169</sup> in Matatias Carp : *Cartea neagră (Le livre noir)*, vol. II. București, Editura Diogene. 1996, pp. 120-121 (n.t.)

<sup>170</sup> Dinu C. Giurescu : *art. cit.*, p. 281

précédant la guerre. Il est vrai que l'adhésion des Roumains aux principes communistes s'est fait, jusqu'à un certain point, de façon individuelle, au fur et à mesure que lesdits principes « convainquaient » l'intelligentsia roumaine de l'époque (pour ne plus parler de la classe ouvrière). Mais « le poids significatif » des Juifs et des autres « minoritaires » dans « l'appareil politique, de propagande et de répression à l'époque stalinienne » est lui aussi un phénomène « tellement visible que l'historien honnête ne peut pas le contourner<sup>171</sup> ».

Bien avant que Staline ne devienne le maître de la Roumanie, le Komintern adopta, le 8 mai 1940, les « Directives » pour le Parti Communiste Roumain, dans lesquelles on demandait qu'on milite pour « la solution pacifique de la question de la Bessarabie et des problèmes litigieux avec les pays balkaniques voisins », et qu'on empêche « l'implication » de la Roumanie dans la guerre et sa transformation en « tête de pont de l'Angleterre et de la France contre l'Allemagne et l'URSS<sup>172</sup> ». Dans un manifeste clandestin, le Parti Communiste Roumain saluait, deux mois plus tard, « dans des mots superlatifs “la libération” de la Bessarabie du joug des capitalistes et des exploiters roumains<sup>173</sup> ». Le 8 août, un manifeste du Parti Communiste Roumain

<sup>171</sup> « Le moment “juif” du communisme roumain résulte de la combinaison de trois facteurs du moins : le caractère prédominant non-roumain du parti communiste d'avant 1944, le déplacement vers le “centre” d'une communauté jusqu'alors marginalisée, et l'offensive contre les valeurs nationales, qui caractérise la première phase du nouveau régime. Mais il faut dépasser, à ce point également, la mythologie: il ne s'agit ni de la culpabilisation des Juifs (par rapport à une nation roumaine “innocente”), ni de l'élimination de cette équation d'un groupe important de Juifs qui ont joué un rôle indéniable dans l'histoire de l'époque. Ce serait idéal de juger Antonescu et Ana Pauker avec les mêmes unités de mesure. » (Lucian Boia : *Histoire et mythe dans la conscience roumaine*, op. cit., p. 269)

<sup>172</sup> « Triumful dreptului forței asupra forței dreptului. Sfârâmarea integrității teritoriale a Românei » (« Le triomphe du droit de la force sur la force du droit. L'anéantissement de l'intégrité territoriale de la Roumanie » (Gheorghe Buzatu, Petre Otu, Ioan Scurtu, Vasile Bogza), in *Istoria Românilor*, vol. VIII. România întregită (1918-1940). Coord.: prof. univ. dr Ioan Scurtu. București, Editura Enciclopedică, 2003, p. 567 (n.t.)

<sup>173</sup> Dinu C. Giurescu : *art. cit.*, p. 275. « En 1933, ajoute l'historien, le total de 1.665 membres du Parti Communiste de Roumanie avait la structure suivante : 26,58% - Magyars ; 22,65% - Roumains :

affirmait que « la domination impérialiste » de plus de deux décennies sur l'Ardeal et la Dobrougea avait soumis les peuples de ces provinces à « une subjugation sanglante ». Le manifeste estimait que l'heure était venue pour ces « peuples » de se réjouir du droit à l'autodétermination « jusqu'à la séparation de l'État roumain<sup>174</sup> ». La note que le Maréchal envoie le 19 octobre 1941 au Dr Filderman montre clairement que le comportement des Juifs de Bessarabie lors du retrait des troupes roumaines obsédait Antonescu ; c'était, pour le militaire excessivement discipliné qu'il était, un geste aussi impardonnable qu'absurde :

Ces bandits ont accueilli l'arrivée des troupes soviétiques avec des fleurs et les ont fêtés avec des excès de joie. [...] Il y a eu des actes d'une haine poussée jusqu'à la folie que les Juifs ont affichée contre notre peuple tolérant et hospitalier et qui est aujourd'hui digne et conscient de ses droits. Vous êtes-vous demandé combien des nôtres ont été abattus par vos coreligionnaires, combien ont été enterrés vivants ? Si vous voulez des preuves, vous les aurez.<sup>175</sup>

Petit à petit, l'« hystérie » antisoviétique se généralise au niveau du pays, et le « danger » communiste inquiète l'appareil politique roumain jusqu'au plus haut niveau. Bien que, dans le rapport qu'il adresse de Bucarest, le 22 octobre 1943, à Pierre Laval, il parte d'une hypothèse, Paul Morand dépeint très bien l'atmosphère du moment et a une bonne intuition de celle à venir, dans les conditions où les Roumains sont conscients du fait que les Russes ne font pas du tout confiance aux gens fidèles à Titulescu et que, « si un jour, à Bucarest est formé un gouvernement aux ordres de Moscou, il sera, sans doute, formé de bessarabiens ou des moldaves d'au-delà du Dniestr, endoctrinés par les disciplines soviétiques, et non de bourgeois roumains,

---

18,22% - Juifs ; 10, 27% - Russes et Ukrainiens ; 8,45% - Bulgares ; 13,93% - autres. Au moment où tout un pays se sentait menacé, le PCR demandait, directement, le démembrement de l'État. »

<sup>174</sup> in *Istoria Românilor*, op. cit., p. 576

<sup>175</sup> cité par Catherine Durandin : *op. cit.*, p. 328-29

fussent-ils de gauche<sup>176</sup> ». Dans l'*Histoire de la Roumanie* de Georges Castellan, on retrouve, juste après le début de la guerre, le même Parti Communiste Roumain bien actif – quoique clandestinement – et dévoué aux intérêts soviétiques. Il sera, d'ailleurs, le seul parti roumain à dénoncer « l'agression contre la "Patrie du socialisme" ». En dehors de lui, note Castellan, « l'opinion publique était partagée entre un sentiment antirusse traditionnel dans le pays, un antibolchevisme renforcé par le désir de reprendre la Bessarabie et la Bukovine, et une orientation favorable à l'Angleterre désormais alliée de l'URSS<sup>177</sup> ». Immédiatement après la guerre, écrit I.C. Butnaru, « [t]he Jewish intelligentsia, of different ages and backgrounds, either attached to the party since the years of illegal struggle or joining after it came to power, formed a serious force, and many of them considered themselves deeply engaged in the work of shaping a Communist Romania<sup>178</sup> ». Dans une interview qu'Alexandre Safran accordait en 2001 à la revue *România literară*, l'ancien Grand rabbin de la Roumanie – chassé du pays, tout comme le Roi Michel, en 1947, par le régime communiste – expliquait le fait que les Juifs communistes ont fait beaucoup de mal à leurs coreligionnaires également :

À la tête des communautés juives ont été mis des Juifs qui se disaient « communistes », se rappelle l'actuel Rabbin de Genève. Les dirigeants de la Fédération des Unions des Communautés juives de Roumanie m'ont demandé à moi, le Grand rabbin, de faire des choses qui contrevenaient aux intérêts élémentaires, vitaux, de la population juive, des choses que ma conscience de Juif et de citoyen roumain ne pouvait

<sup>176</sup> in Gh. Buzatu : *Mareșalul Antonescu în fața istoriei*, Iași, B.A.I., 1990, vol. I, op. cit., p. 385 (notre traduction, faute de la version originale)

<sup>177</sup> Georges Castellan : *Histoire de la Roumanie*. PUF, 1984, p. 92

<sup>178</sup> I.C. Butnaru : *The Silent Holocaust. Romania and its Jews*, op. cit., p. 178. Dans ses *Mémoires*, le grand rabbin Moses Rosen (le successeur d'Alexandre Safran) essaie d'« édulcorer » un peu l'histoire, en estimant que « Les Juifs roumains avaient une immense gratitude que je partageais pour l'Union soviétique. Il ne s'agissait pas d'une quelconque sympathie pour le communisme soviétique mais de la conviction que l'URSS nous avait sauvé la vie. »

pas admettre. En voyant ma résistance ferme, le président – nommé par le gouvernement – de la Fédération des Unions des Communautés juives m'a fait savoir qu'en deux heures je devais être à la Gare du Nord et quitter la Roumanie.<sup>179</sup>

### ***III.3.4. Le Maréchal Antonescu***

Apparemment, on ne peut parler du maréchal Antonescu que de deux façons – qui dépeignent, en fait, les deux images parallèles du Maréchal : le criminel de masse, l'ennemi et l'exterminateur des Juifs roumains, et le « héros national » qui a essayé de refaire la Grande Roumanie, de réintégrer les provinces perdues dans leurs frontières historiques. Or, les choses sont infiniment plus compliquées. Le lecteur occidental aura toujours à sa disposition des dizaines et des dizaines d'études, d'articles, de livres sur les Juifs roumains, sur l'antisémitisme et le nationalisme roumains, sur le Maréchal Antonescu, sur l'histoire moderne de la Roumanie, etc., mais il n'aura que rarement, très rarement, en lisant un seul livre, une analyse unique, l'image globale des événements des années 1940-1944. Ce que la plupart des études ne présentent jamais, c'est une vue d'ensemble sur cette époque. Parfois, on a l'impression que ces années terribles n'ont existé et n'ont été vécues que par les Juifs roumains. Certains historiens ont effectivement extrait cette « portion » de l'histoire roumaine et en ont fait un chapitre éminemment juif. Le calvaire roumain n'apparaît nulle part ; on le contourne soigneusement, comme si les amputations territoriales, le drame des millions de Roumains que le pays perdit en même temps que ses territoires, les pertes matérielles n'avaient jamais existé.

---

<sup>179</sup> Ion Pop : Interview avec Alexandre Safran, ancien Grand rabbin de la Roumanie. *România Literară*, no 26, le 4 juillet 2001



L'alliance de la Roumanie avec l'Allemagne de Hitler est furieusement critiquée, mais la question qui se pose, du point de vue militaire et politique, est : qu'aurait-elle pu faire d'autre ? Écrasée entre l'Union soviétique et l'Allemagne, ses intérêts historiques (tout à fait légitimes, d'ailleurs) l'obligent à se ranger, dans un premier temps, du côté allemand (afin de récupérer la Bessarabie et la Bukovine), pour l'amener, dans un deuxième temps, dans le camp anti-allemand, afin de libérer et de récupérer la Transylvanie. Raul Hilberg reconnaît lui aussi que l'alliance de la Roumanie avec l'Allemagne se construit après les pertes territoriales roumaines (la Bessarabie et la Bucovine - le 28 juin, la Transylvanie - le 30 août, et la Dobrougea - le 12 septembre 1940), cachant l'aspiration tout à fait justifiée de la Roumanie à récupérer ses provinces perdues au profit de l'URSS, de la Hongrie et de la Bulgarie :

These territorial losses came like hammer blows in a period of two months. Romania now had enemies east and west: Russia and Germany were responsible for her losses. The Romanians joined the Axis and reconquered the eastern provinces. When the fortunes of war turned and Bukovina and Bessarabia were irretrievably lost, the Romanians, moving with the tide, joined the Russians and recovered Transylvania.<sup>180</sup>

L'ultimatum soviétique venait peu de temps après la capitulation de la France, l'alliée de longue date de la Roumanie. Dans son livre intitulé *L'Occasion manquée*, le diplomate roumain Alexandru Cretzianu se rappelle que « la nouvelle de la chute de la France a eu en Roumanie des “dimensions effrayantes”, puisque, à ce moment-là, “le phare qui avait éclairé pendant un siècle le progrès de notre nation” s'était éteint<sup>181</sup> ». Dans la lettre qu'il envoie, en mars 1941, à C.I. Brătianu, en réponse à trois mémoires que le chef libéral lui avait adressé (le 18 décembre 1940, le 14

---

<sup>180</sup> Raul Hilberg : *op. cit.*, p. 758

<sup>181</sup> in *Istoria Românilor*, *op. cit.*, p. 567

février et le 21 février 1941) au sujet de l'orientation de la Roumanie vers les puissances de l'Axe et surtout vers l'Allemagne, Antonescu juge lui aussi que l'écrasement militaire de la France « avait privé la coalition des pays démocratiques du pion militaire le plus important », sans lequel « tout le continent, jusqu'à la frontière des Soviets, est sous l'influence directe des puissances de l'Axe », et (se) demande : « Que pouvons-nous choisir ?<sup>182</sup> » Sa conviction intime est que, sans la protection de l'Axe, la Roumanie aurait assurément eu le sort de la Pologne.

En tout cas, en six jours (du 28 juin au 3 juillet 1940), la Roumanie a dû céder à l'URSS 50.762 km<sup>2</sup> (la Bessarabie - 44.500 km<sup>2</sup> et le Nord de la Bucovine - 6.262 km<sup>2</sup>) et 3.776.309 habitants, dont 53,49% Roumains, 15, 30% Ruthènes et Ukrainiens, 10,34% Russes, 7,27% Juifs, 4,9% Bulgares, 3,31% Allemands, 5,12% d'autre nationalité. La population roumaine de Bessarabie et de Bucovine du Nord se préparait à vivre « l'un des chapitres les plus tragiques de son existence – l'occupation soviétique, la persécution politique, culturelle et religieuse, les déportations massives dans d'autres zones de l'URSS, voire au-delà du Cercle Polaire<sup>183</sup> ». Par l'amputation du Nord-Est de la Transylvanie, la Roumanie perdait 43.492 km<sup>2</sup> et 2.6 millions d'habitants, dont 50,2% Roumains, 37,1% Magyars, 5,7% Juifs, 2,8 % Allemands, 1,9 % Tziganes, 2,3 % Ruthènes, Tchèques, Slovaques. La perte de la Dobrougea du Sud signifiait 6.921 km<sup>2</sup> et 425.000 habitants de moins pour la Roumanie.

En 77 jours, donc – du 28 juin au 12 septembre 1940 –, la Roumanie avait perdu en total 99.926 km<sup>2</sup> et 6.829.547 d'habitants (c'est-à-dire 33.79% du territoire

<sup>182</sup> in Gh. Buzatu : *op. cit.*, p. 197

<sup>183</sup> *Istoria Românilor*, *op. cit.*, p. 574

et 34.02% de la population).<sup>184</sup> Les pertes économiques n'étaient pas, elles non plus, négligeables : en perdant ses provinces, le pays perdait également 38.5% de ses ressources d'or, 87.6% des ressources d'argent, 64.7% de la production de cuivre, 97.6% de la production de plomb, toute la réserve de zinc, cinq millions d'hectares de terrain arable (d'où l'impact sur la production de céréales, sur l'industrie légère et alimentaire, sur le cheptel), etc.<sup>185</sup>

Au niveau humain, l'un des problèmes les plus graves et les plus urgents pour les autorités roumaines fut celui des réfugiés. Le 21 janvier 1941, le Commissariat de la Bessarabie et de la Bukovine jugeait qu'il avait « identifié, aidé et contrôlé » quelque 320.000 réfugiés. 165.089 personnes avaient quitté la Roumanie pour l'URSS. Au nord-est de la Transylvanie, on a enregistré environ 290.000 réfugiés. 104.473 Magyars se sont définitivement établis en Hongrie. En Dobrougea, 62.278 personnes d'origine bulgare furent évacuées, et 103.711 Roumains ont été déplacés du sud de la Dobrougea.

Les conséquences des pertes territoriales de l'été de 1940 ont été multiples. Tout d'abord, la Grande Roumanie – l'œuvre la plus importante que les Roumains aient accomplie le long de leur histoire – s'écroulait. C'est la raison pour laquelle les rapt territoriaux ont été ressentis tout d'abord comme un coup moral : l'idéal qui avait animé des générations de Roumains et qui s'était accompli en 1918, s'était écroulé. 22 ans à peine après 1918, tout l'édifice de l'État national unitaire s'est écroulé. C'était une perte irréparable, que tous les Roumains ressentaient du fond de leur cœur. Presque sept millions de Roumains sont passés de nouveau sous des dominations étrangères, devant subir la politique revancharde de ceux qui dictaient à Kremlin, à Budapest et à Sofia. Surtout, pendant les premières semaines d'occupation, leur sort fut affreux : des

---

<sup>184</sup> *Istoria Românilor*, op. cit., p. 574

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 591

déportations, des assassinats en masse, la confiscation des biens, le changement de nom, etc., etc.<sup>186</sup>

Certains historiographes « réductionnistes » sont très sensibles à certains aspects des mêmes événements ; ils préfèrent les passer sous silence ou bien les démolir comme étant des mensonges – autrement dit, des « prétextes » pour d'autres historiens d'« excuser » les erreurs et les horreurs de l'armée roumaine, du Maréchal Antonescu et de son régime, entre 1941 et 1943. Deux observations s'imposent : tout d'abord, l'histoire – au moment où l'on l'écrit – est déjà faite ; l'analyser, ce n'est pas nécessairement la « récrire », c'est-à-dire la « corriger » en passant ; écrire sur une époque historique, ce n'est pas sélectionner ce qui est bon ou mauvais pour une partie des acteurs de ce moment-là, découper ou cosmétiser en hâte, afin de justifier un point de vue ou un autre. Deuxièmement, le fait que certains « historiens » roumains de nos jours essaient de réhabiliter le Maréchal Antonescu ne doit pas être vu comme un phénomène général ou comme un courant de pensée que tout le monde embrasse. Il y a des historiens – roumains ou étrangers – tout à fait respectables qui voient la moitié vide, mais aussi la moitié pleine d'un même verre.

Randolph L. Braham a raison de dire que le fait que certains Juifs furent des communistes ou des « pro-Soviet sympathizers » ne fut qu'un prétexte au-delà duquel les soldats roumains « rationalized their involvement in mass murder<sup>187</sup> ». Sans doute, le facteur communiste a-t-il conduit à l'exacerbation de la situation déjà précaire des Juifs déportés en Bessarabie et ensuite en Transdniestrie – dans le sens qu'il devint

<sup>186</sup> *Istoria Românilor*, op. cit., p. 591

<sup>187</sup> Randolph L. Braham : *Romanian Nationalists and the Holocaust : The Political Exploitation of Unfounded Rescue Accounts*. The Rosenthal Institute for Holocaust Studies, Graduate School of the City University of New York, 1998, p. 13

une « faute » généralisée à l'échelle collective –, mais lorsque Radu Florian affirme que, même si la Roumanie des années 1941-1944 n'avait aucun parti fasciste, « every single organization then existing aimed to bring about the physical extermination of the Jews at a certain moment<sup>188</sup> », cela nous semble une généralisation vicieuse et dangereuse. Les libéraux ou les nationaux-paysans – les principaux partis roumains de l'époque – voulaient-ils l'extermination des Juifs ? Impossible de le croire. La brise antisémite avait touché, à un certain point, leurs rangs, mais personne ne voulait la mort de toute une communauté. Quant au Maréchal, pensait-il à une « solution » pour la « question juive » ? Oui, dès février 1941 : « éliminer des éléments juifs » de Roumanie, c'était pour Antonescu « les chasser au-delà des frontières », mais puisque les temps ne le permettent pas (parce que, au-delà des frontières roumaines, les Juifs ne seraient plus en sécurité ? peut-on se demander), le Maréchal pense à organiser un quartier juif, où « the kikes will be able to live in their medium with their businesses, their synagogues, etc., until calmer times arrive, when we will transfer them beyond the borders to areas yet to be determined. [...] I no longer want this promiscuity between kikes and Romanians... I will not confiscate whatever I take of Jewish business but to a certain extent pay for it, and in five to ten years all commerce will have to go over to Romanian hands.<sup>189</sup> »

D'un coup, l'implication de certains Juifs, au début de la guerre contre l'URSS à des actes de sabotage et d'espionnage est rejetée comme un acte de « diversion », et Ion Antonescu est transformé en un adepte et un exécutant de « la purification

---

<sup>188</sup> Radu Florian : «The Antonescu Regime: History and Mystification», in *The Tragedy of Romanian Jewry*. Edited by Randolph L. Braham. Columbia University Press, New York, 1994. p. 100

<sup>189</sup> cité par Radu Florian : *art.cit.* p. 101

raciale<sup>190</sup> ». Que les choses soient infiniment plus compliquées, le testament que Wilhelm Filderman avait légalisé à New York en 1956 le montre (une copie se trouve dans les archives du Centre d'Histoire et de Civilisation Roumaine de l'Académie Roumaine – Filliale de Jassy), et dans lequel l'ancien président de la Fédération des Communautés juives de Roumanie écrivait :

Le régime du Maréchal Antonescu a beaucoup été accusé d'avoir été soumis au nazisme, et le maréchal lui-même a été exécuté par les agents de Moscou en tant que fasciste. La vérité est que le maréchal Antonescu est celui qui a mis fin au mouvement fasciste en Roumanie, en arrêtant les activités terroristes de la Garde de Fer en 1941, et en supprimant toutes les activités politiques de cette organisation. Moi-même, en répondant à une question d'Antonescu, lors de son procès – monté par les communistes – j'ai confirmé que la terreur fasciste de rue a été arrêtée en Roumanie le 21 janvier 1941, lorsque le maréchal a pris des mesures draconiennes pour faire arrêter l'anarchie fasciste provoquée par cette organisation, et rétablir l'ordre dans le pays. Dans la période de domination hitlérienne en Europe, j'ai été en contact permanent avec le Maréchal Ion Antonescu, qui a beaucoup fait pour améliorer le sort des Juifs exposés aux persécutions raciales nazies... J'ai été le témoin de scènes émouvantes de solidarité et d'aide entre les Roumains et les Juifs, dans des moments de dures épreuves sous l'empire nazi européen. Le maréchal Antonescu a résisté avec succès aux pressions nazies, qui demandaient des mesures dures contre les Juifs... C'est lui qui m'a donné des passeports en blanc pour sauver les Juifs de Hongrie, dont la vie était en danger, de la terreur nazie ! Grâce à sa politique, les fortunes des Juifs ont été mises sous un régime d'administration transitoire qui, en les déclarant perdues, a assuré leur conservation dans le but de leur restitution au moment opportun.<sup>191</sup>

Ce qui est pénible dans la démarche de certains analystes de cette époque-là, est le fait que la façon dont ils comprennent la défense de leurs thèses met dans l'embarras non seulement le lecteur, mais également (et tout d'abord) ceux qui ont un autre point

<sup>190</sup> Radu Florian : *art. cit.*, p. 111

<sup>191</sup> cité par Alexandru Moraru, *art. cit.*

de vue. Contester aussi violemment les affirmations, les témoignages ou les interprétations qui ont un autre contenu, c'est, finalement, insinuer (souvent, affirmer sans équivoque) que les autres mentent, et imposer (plus ou moins brutalement) son point de vue. Or, les ambiguïtés que le régime Antonescu renferme non seulement méritent, mais obligent à une analyse plus approfondie, plus nuancée, plus objective des événements ou de certaines décisions politiques ou militaires.

Est-ce que Filderman mentait ? Est-ce que regagner les provinces perdues (fût-ce à l'aide de l'alliance avec l'Allemagne nazie) était « une manipulation de l'histoire » ? Est-ce que le régime soviétique peut être complètement absous ? Est-ce qu'affirmer que le Maréchal fut « a patriot who strove to reestablish the territorial integrity of Greater Romania ; a hero who waged war against the Soviet Union for the reacquisition of Northern Bukovina and Bessarabia and for the protection of Christian Europe from the menace of Bolshevism ; a diplomat-soldier who strove to reacquire Northern Transylvania from the Hungarians; and a humanitarian who not only saved the Jews of Romania, but also gave refuge to thousands upon thousands of Hungarian and other Jews, enabling them to go on to Palestine<sup>192</sup> », c'est mentir, exagérer, être « a histoy-cleanser » ? Mais le Maréchal a été tout cela, et ce qui est stupéfiant, c'est le fait qu'en niant ses actions militaires censées reconstruire la Grande Roumanie, des « révoltes » pareilles nient la catastrophe politique des Roumains et leur droit à aspirer à la reconstitution de leur pays. Dans ce cas, une conclusion extrêmement imprudente comme : « The depiction of Antonescu as a “savior of Jews” is part of the nationalists' political campaign against Hungary and

---

<sup>192</sup> Randolph L. Braham : *Romanian Nationalists and the Holocaust : The Political Exploitation of Unfounded Rescue Accounts*. op. cit., p. 50

the Hungarians » ne doit plus étonner personne. Elle pose, néanmoins, des questions sur l'honnêteté et l'objectivité de quiconque essaie d'esquiver les horreurs commises dans la Transylvanie du Nord, ou qui ne peut pas reconnaître que ce qui s'est passé là-bas (presque 100.000 Juifs roumains furent envoyés à Auschwitz) ne s'est jamais passé en Roumanie. L'historien roumain Lucian Boia a parfaitement raison de croire que personne ne saurait « transfigurer » Antonescu en grand admirateur ou en « sauveur » des Juifs roumains. Il a été, sans nul doute, antisémite, mais, précise l'historien, « dans un certain contexte, qui doit être compris » objectivement, lucidement :

On ne peut pas juger l'histoire de cette époque-là exclusivement avec nos normes d'aujourd'hui. Et, bien évidemment, l'antisémitisme d'Antonescu n'est pas allé aussi loin que l'antisémitisme d'Hitler. La communauté juive de Roumanie, dans sa plus grande partie, a survécu. Loin d'être impeccable, le tableau n'est pas non plus aussi ténébreux.<sup>193</sup>

Dans la préface du livre consacré aux Juifs et aux non-Juifs de l'Europe de l'Est entre 1918 et 1945, Bela Vago et George L. Mosse annoncent que les essais contenus dans leur étude sont, d'une part, « a background for the Holocaust », et d'autre part, concernent un moment historique « which must not be read backward and which has its own momentum though rudely cut off by a catastrophe which could not be foreseen many years earlier ». Le danger juif s'est repercuté comme une sorte d'hypnose sur la conscience non-juive, et pourtant, « the life of the assimilated Jew of Budapest or Bucharest was comfortable and, supposedly, secure ». Mais, avancent très prudemment les deux auteurs,

[m]en cannot see into the future, and it may be well to keep this in mind when judging many of the men and events of these

---

<sup>193</sup> Lucian Boia : *Histoire et mythe dans la conscience roumaine*, op. cit., p. 269



pages. They may seem futile or even bizarre in retrospect, but all historical events must be seen within and not without their span of time. Only in this way will we understand the historical process, and free ourselves from the false analogies which have haunted our times.<sup>194</sup>

Le nationalisme violent (incarné, en Roumanie, par la Garde de Fer, et en Hongrie, par les Croix Fléchées) a fait beaucoup de victimes parmi les Juifs mais, précisent Bela Vago et George L. Mosse, « the bureaucratic cold-blooded “Final Solution” was a German and not an Eastern European invention; not only Horthy but even Antonescu in Romania was unenthusiastic when faced with this alternative, or at least was willing to trim his sails to the political wind (including bribery), something the Nazis always refused to do in this case<sup>195</sup> ».

Le fascisme d'Antonescu était complètement dépourvu de la ferveur mystique des légionnaires : face à leurs « explosions anarchiques », Antonescu resta le même militaire discipliné, aimant l'ordre et, à sa façon, son pays. Adversaire des Allemands pendant la première Guerre Mondiale, il ne fut pas du tout, en pleine deuxième Guerre Mondiale, « philoallemand », bien que, ajoute Lucian Boia, son autoritarisme et son antisémitisme le rapprochent du « modèle allemand (dans une variante moins radicale)<sup>196</sup> ».

Antonescu – dont la belle-mère (la deuxième femme de son père) était Juive et dont la première femme était également Juive – a détesté les Juifs, mais cela ne l'a pas empêché – et c'est son « originalité », voire son « unicité » – d'avoir des contacts avec des représentants de la communauté juive, d'écouter leurs plaintes, de céder à

<sup>194</sup> Bela Vago and George L. Mosse : *op. cit.*, p. XVII

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. XVI

<sup>196</sup> Lucian Boia : *La Roumanie, pays de frontière de l'Europe*, *op. cit.*, p. 92

leurs interventions<sup>197</sup>, de permettre à des groupes de Juifs de partir pour la Palestine, voire de donner une interview à la presse juive. Les contacts, en pleine guerre, entre les dirigeants juifs et Antonescu sont pour Th. Lavi « un fait remarquable », « un phénomène exceptionnel » : « Il est inconcevable, poursuit Lavi, que Hitler eût eu une attitude similaire ou qu'une organisation publique juive eût osé lui envoyer une lettre. Cela prouve l'existence de relations mutuelles entre les dirigeants juifs de Roumanie et Antonescu, en dépit des tensions et des crises qu'ils ont vécues de temps en temps.<sup>198</sup> » Antonescu a été « a harsh, even violent anti-Semite », écrit, à son tour, Radu Ioanid,

[b]ut a comparison to Adolf Hitler, whom he admired and who admired him, shows him in a different light. A direct or indirect dialogue between the German dictator and the leader of the Jewish community in Germany would have been inconceivable. In spite of his apparent inflexibility, though, Antonescu tolerated, even encouraged, contact with minority leaders in his own country and with the Allies (in Cairo and Stockholm), which suggests that he had a more realistic assessment of the overall chances of winning the war.<sup>199</sup>

Lequel est, en fait, le vrai paradoxe ? Les contacts d'Antonescu avec les leaders juifs (d'où les changements fréquents de dispositions concernant la vie quotidienne de la communauté juive de Roumanie), en dépit de son antisémitisme, ou bien son antisémitisme, en dépit d'une attitude, quoi qu'on dise, assez humaine, d'une

---

<sup>197</sup> « ... Romania's ruler and his henchmen showed some consideration for petitions submitted by the Jews and protests by various neutral parties, écrit Shmuel Almog. They tried to steer a course between Nazi pressures and opposing currents. » (Shmuel Almog : *op. cit.*, p. 129). À son tour, Raul Hilberg écrit que « Marshal Antonescu did not enjoy that sure-footedness of action that characterized Hitler. The German Führer did not have to answer petitions, for none addressed to him. The German Jews did not "protest". Filderman petitioned, and he received a reply. In his answer Marshal Antonescu had found it necessary to give reasons for his actions and have even concluded with a rhetorical appeal for Filderman's approval. » (*op. cit.*, vol. II, p. 776)

<sup>198</sup> Th. Lavi : *art. cit.*, p. 184

<sup>199</sup> Radu Ioanid : *The Holocaust in Romania. The Destruction of Jews and Gypsies Under the Antonescu Regime, 1940-1944*, *op. cit.*, p. 281-282

compréhension exacte du sort des Juifs de partout tombés aux mains d'Hitler ? Pourquoi avoir promis à « ses » Juifs un autre sort et pourquoi avoir tenu, jusqu'à la fin, sa promesse ? Y a-t-il quelque chose d'humain dans cette attitude « protectrice » envers les Juifs roumains ou s'agit-il seulement de calcul politique ? Les autres paradoxes d'Antonescu pourraient nous aider à voir un peu plus clairement : en 1941, il refuse de s'impliquer dans la campagne contre la Yougoslavie (tandis que la Hongrie et la Bulgarie y participent), mais le 22 juin de la même année, il déclare la guerre à l'URSS ; la Constitution est abrogée, mais le Maréchal invoque tout le temps ses articles (l'inviolabilité des domiciles, par exemple), ou « la loi » tout simplement, au respect de laquelle il invite tout le pays ; les partis d'opposition sont interdits, mais les contacts de Iuliu Maniu et de C.I. Brătianu avec Antonescu sont très fréquents (tout particulièrement par l'intermédiaire de longs mémoires, auxquels le maréchal donne des réponses sur des dizaines de pages) ; même si les membres les plus marquants du Parti Communiste Roumain (dont Lucrețiu Pătrășcanu) sont discrètement surveillés, on les laisse néanmoins déployer leur activité.

Antonescu a embrassé certaines idées légionnaires (dont celle du « danger » que les minorités représentaient pour la Roumanie), sans être pour autant « un aventurier sur l'arène économique ». Politiquement parlant, pense Radu Ioanid, Antonescu s'est placé entre Octavian Goga et Corneliu Zelea-Codreanu, raison pour laquelle, peut-être, son antisémitisme était plutôt « économique, politique et social » que de facture mystique ou religieuse (comme c'était le cas de l'antisémitisme légionnaire). Il a haï les Juifs non en tant qu'« homme de classe moyenne, armé d'une matraque », mais plutôt en tant que bureaucrate, « faisant semblant de résoudre un

problème de façon fondamentale, raisonnable et nuancée, par la loi ». Comme l'immense majorité de ses contemporains, Antonescu a été obsédé par le pouvoir juif sur la vie financière, commerciale et industrielle de la Roumanie. Cela explique, selon Th. Lavi, « l'ambivalence du dictateur » : tout en craignant la puissance des Juifs, il a essayé de réduire progressivement leur influence économique.<sup>200</sup> Mais cette « obsession » d'Antonescu était-elle un simple fantasme ? Bien des spécialistes reconnaissent la situation privilégiée d'une partie de la communauté juive de Roumanie et de ses provinces historiques. Selon I.C. Butnaru, les Juifs de Bukovine « played an important part in the local economy, in trade, industry, and the banking system ». En Transylvanie, ils s'occupaient du commerce et de l'industrie.<sup>201</sup> En Roumanie, avant et après la crise économique qui secoua la société des années 1930, « [w]hile the peasant had to pay extremely high prices to buy a farm tool or cloth for his shirt, as these were either imported, produced in the country by industries belonging to foreigners, or made with imported raw materials, his crops had to be sold in the marketplace at ridiculous prices<sup>202</sup> ». Même si la crise économique affecte la population juive également, le tableau de l'époque la montre dans la même position privilégiée par rapport à la misère et au degré alarmant d'endettement de la population roumaine :

---

<sup>200</sup> Lya Benjamin observe elle aussi ce paradoxe de la vie sociale et économique roumaine : «The desire to eliminate Jewish inhabitants from social life had often to bow to the objective needs for the country's socio-economic development, and this sector was heavily relying on Jewish capital, professional experience in the organization and management of industry and commerce, of the banking network, etc. A statistical survey from the year 1913 shows the percentage of Jews in various economic branches as follows: 12.2% were industrial employees, 12.2% enterprise owners, i.e., three times more than their share in the country's population, 31.3% were engaged in commerce and transport, that is over seven times their share within the total population; 70% worked in banks and social security systems; 5.3% more Jews were found in the liberal professions than their number in the whole population.» («The Jews in Romania, a Historical outline», in *Romania. A Historic Perspective*. Edited by Dinu C. Giurescu and Stephen Fischer-Galați. East European Monographs, Boulder, 1998, p. 539)

<sup>201</sup> I.C. Butnaru : *op. cit.*, p. 32

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 46

The small merchants and craftsmen in the cities and towns found their markets more and more limited, because their potential clients, the peasants and small government clerks, no longer had any purchasing power or any possibility of paying off credits extended them. Usually the peasants would get such credits from the merchants and craftsmen for a period of one year, that is, from one crop harvest to the next. Because of the drop in grain prices, the peasants could not pay their debts to those with whom they had traditional relationships.<sup>203</sup>

Bien évidemment, ce n'était pas la situation de tous les Juifs roumains. Il y avait, parmi eux, des pauvres, des infortunés vivant dans des banlieues miséreuses, et tremblant pour l'avenir de leurs enfants, mais leur situation ne dépassait en rien le quota de « normal » ou d'« anormal » de la vie de leurs compatriotes roumains. Auraient-ils pu mener une vie meilleure ? Sans doute, si les gouvernements au pouvoir y avaient pensé plus sérieusement. Auraient-ils pu mener une vie meilleure sous le régime Antonescu ? Sans doute, mais sans Antonescu leur existence aurait pu être l'enfer des enfers : «[t]he fate of the Jews, écrit Radu Ioanid, might have been different had the Legionnaire government lasted longer; the Legionnaires would certainly have been more closely aligned with Germany<sup>204</sup> ».

C'est un point de vue pertinent, puisqu'il reflète une réalité historique déjà vérifiée, et qu'on peut comparer avec des situations plus ou moins semblables, mais qui font partie du même paysage politique. Par contre, du point de vue « réductionniste », la déclaration du Ministère roumain des Affaires étrangères – «... we believe that the Jews of Soviet-occupied Bessarabia too would have had a completely different fate in the years 1940-1944 if that June 1940 had not existed... And perhaps the tragic events of Dorohoi (1940), Bucharest, Jassy (1941) or other

---

<sup>203</sup> I.C. Butnaru : *op. cit.*, p. 47

<sup>204</sup> Radu Ioanid : *op. cit.*, p. 282-283

places which have bloodied a century of cohabitation would also not have taken place<sup>205</sup> » - passe pour « a shameless assertion<sup>206</sup> ».

#### **III.4.1. Opportunisme et bonne foi**

« During the Nazi period half of Romanian Jewry was saved from extermination » : voici un paradoxe que Th. Lavi souligne en partant de deux autres paradoxes : « How was it that Romania, the country notorious for its traditional anti-Semitism, was precisely that which successfully resisted the Third Reich's attempt to implement the “Final Solution” ? »<sup>207</sup> Et comment se fait-il que même les chefs du mouvement antisémite « classique » ont été frappés par les nouvelles dimensions des atrocités, et sont parfois intervenus auprès d'Antonescu en faveur des Juifs ? (Tit Simeadria, le métropolitain de la Bukovine, a appuyé le Grand rabbin Safran pour obtenir l'arrêt des déportations de Cernăuți). Tous les antisémites roumains, poursuit Th. Lavi, ont approuvé la discrimination économique et la restriction des droits politiques des Juifs, mais ils n'ont jamais accepté le massacre ou l'extermination des Juifs. Tout cela se passait avant Stalingrad, bien avant la défaite de l'Allemagne, ce qui veut dire que les sentiments des Roumains communs et de leurs dirigeants envers la communauté juive de Roumanie avaient des raisons plus profondes que l'opportunisme. L'antisémitisme d'Antonescu était celui « traditionnel dans la vie politique roumaine ». Il a décrété des mesures antisémites qui ont rendu misérable la vie des Juifs roumains, mais « il s'est opposé à la “Solution Finale” ou à tout plan

<sup>205</sup> cité par Radu Florian, in art. cit., p. 78

<sup>206</sup> Radu Florian : art. cit., p. 78

<sup>207</sup> Th. Lavi. «The Background to the Rescue of Romanian Jewry during the Period of the Holocaust», in *Jews and non-Jews in Eastern Europe 1918-1945*. op. cit., p. 177

d'exterminer les Juifs<sup>208</sup> ». Antonescu voulait, sans doute, démontrer à Hitler que lui-même et l'État roumain étaient capables et prêts à s'occuper de la « question juive ». C'est la raison pour laquelle à l'automne de 1941, après le début de la guerre contre la Russie, il approuva le massacre des Juifs déportés en Bessarabie et en Bucovine. Et pourtant, le même homme rendit possible, vers la fin de 1943, « l'un des épisodes les plus extraordinaires de l'histoire de l'Holocauste », en approuvant le retour des déportés des camps de Transdnestrie. « Moreover, écrit Lavi, when the German army commenced withdrawal and approached Transnistria, he warned that under no circumstances would he permit the extermination of the Jews during that operation.<sup>209</sup> »

Tous les analystes sont d'accord sur le fait qu'après 1942, les Juifs roumains commencent à devenir une source de capital politique, une sorte de certificat de bonne conduite envers cette communauté pendant la guerre, raison pour laquelle la politique les concernant change. Néanmoins, écrit Radu Ioanid,

this does not mean that the decision not to deport the Jews from southern Transylvania, Moldavia, and Wallachia to nazi camps in occupied Poland was strictly opportunistic. In all likelihood, numerous appeals, including Metropolitan Bălan's, the ones from the royal family, and others from various diplomatic corps, played a significant role. While acknowledging that “bloody repression” had occurred under Romanian aegis during the war, Antonescu nevertheless declared that under his authority, there had been no massacres: “I passed a lot of repressive laws, [but] we did not execute a single Jew... I gave orders for reprisals, not for perpetrating massacres.”<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> Th. Lavi : *art. cit.*, p. 184

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 178

<sup>210</sup> Radu Ioanid : *The Holocaust in Romania*, op. cit., p. 282

Th. Lavi et Shmuel Almog distinguent « l'antisémitisme racial nazi » de « l'antisémitisme traditionnel roumain ». Après le Congrès de Berlin, en 1878, une forme « officielle » d'antisémitisme « politique » s'est développée en Roumanie, et elle a été adoptée par tous les régimes et les partis politiques. Mais des pogroms sanglants ou des massacres comme ceux commis en Bessarabie et en Bucovine, qui sont devenues pendant la guerre des champs de bataille<sup>211</sup>, ne se sont jamais produits en Roumanie jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale. Selon Almog, la période de guerre en Roumanie est la preuve de la profonde différence entre l'antisémitisme traditionnel et le racisme nazi. « Les efforts d'Eichmann et de ses collaborateurs pour détruire complètement les Juifs se sont heurtés aux idées des antisémites locaux, à la dérobade et aux tactiques de retardement du gouvernement roumain. Avant que les Roumains aient saisi la vraie nature du nazisme, ils s'étaient déjà engagés. À ce stade, les inhibitions morales, le patriotisme roumain, et la politique utilitaire se sont combinés pour sauver une grande partie des Juifs roumains.<sup>212</sup> »

Radu Florian, l'un des critiques les plus fervents de l'alliance de la Roumanie avec l'Allemagne nazie, trouve qu'en Europe « only politicians completely without historical intuition who allowed themselves to be swayed by the German victories of the moment could believe that the Western democracies of the moment would allow that country to impose its domination on the continent and the world » et que le Maréchal Antonescu, « who subordinated Romania to the expansionist policies of Germany, belongs in this category<sup>213</sup> ». Florian semble oublier que les Juifs

---

<sup>211</sup> Th. Lavi : *art. cit.*, p. 181

<sup>212</sup> Shmuel Almog : *op. cit.*, p. 130

<sup>213</sup> Radu Florian : *art. cit.*, p. 86



exterminés pendant la Deuxième Guerre mondiale – et qui ne l'avaient pas demandée ou provoquée, qui n'avaient aucune prétention territoriale, aucun accès révisionniste – ont payé le plus cher la lâcheté et l'irresponsabilité collective d'une Europe intimidée par la force de la machine de guerre allemande. Immédiatement après la guerre – tout comme de nos jours, d'ailleurs –, le camp « démocrate » a été le premier à élever sa voix contre les coupables, les bourreaux, les antisémites farouches de l'Est européen en ruines. Mais l'histoire ne peut pas être découpée et servie par portions, comme un gâteau. Les historiens ou les analystes de l'Holocauste et de la deuxième Guerre mondiale ont établi que, sous Antonescu, l'antisémitisme est devenu, en Roumanie, politique d'État, mais peu reconnaissent le fait qu'en 1943, 80.000 Juifs roumains auraient pu quitter la Roumanie, s'ils avaient été aidés. Malheureusement, écrit Raul Hilberg, « they had no place to go » : « Entry restrictions into neutral countries, Allied states, and Palestine were very tight. » Mais la « fuite éperdue devant la violence nazie » dont parlait Catherine Nicault n'était pas une question nouvelle pour les gouvernements sollicités d'offrir un refuge à la population juive. Ils peuvent bien se mettre à l'abri de l'« ingérence dans les affaires intérieures » ou se retrancher « derrière des quotas d'immigration nationaux dont l'effet léonin se trouve encore aggravé par les pratiques consulaires<sup>214</sup> », mais ni les États occidentaux, ni les États-Unis d'Amérique ne pourront occulter à jamais leur partie de responsabilité dans la mort de millions de Juifs d'Europe. La vie de ces êtres innocents aurait dû être infiniment plus importante qu'un simple processus bureaucratique, qu'un simple « quota » d'immigration. À Evian (choisi in extremis, puisque la Suisse ne veut pas

---

<sup>214</sup> Catherine Nicault : « L'abandon des Juifs avant la Shoah : la France et la conférence d'Évian », in *Les Cahiers de la Shoah*, no 1, Les Éditions Liana Levi, 1994

héberger la conférence de la Société des Nations), pendant plusieurs jours du mois de juillet de l'an 1938, les délégations des 33 pays invités à la conférence passeront leur temps à expliquer pourquoi leurs pays *ne pouvaient pas* changer leur législation en matière de réfugiés politiques afin de recevoir les réfugiés juifs. Les organisations non gouvernementales juives seront entendues lors d'une sous-commission pour expliquer leur point de vue. Mais à quoi bon ? Sans le savoir, peut-être, ceux qui avaient quand même accepté de participer à la conférence d'Evian scellaient le sort des millions de futures victimes juives, et créaient un précédent dangereux, en laissant à la discrétion d'une Allemagne enivrée par ses succès militaires le sort de toutes les communautés juives, d'un bout à l'autre du continent.

Et pourtant, en 1945, se rappelle le Grand rabbin Alexandre Safran, la communauté juive de Roumanie était devenue « le centre spirituel du continent » :

Après l'anéantissement de celles de Pologne et de Hongrie, ajoute-t-il, les trois cent soixante-dix mille Juifs roumains survivants constituaient le plus grand foyer de vie spirituelle et religieuse en Europe. Ce n'était pas que je méconnusse ceux de France ou d'Angleterre, mais en Roumanie s'était maintenue une tradition profonde – des yeshivot, une vie hassidique, des écoles juives – beaucoup plus importante que partout ailleurs.<sup>215</sup>

Le « tison arraché aux flammes », c'est la communauté juive de Roumanie qui a survécu au système oppressif roumain et à la machine à tuer allemande. Les Juifs roumains, conclut Safran, « émergèrent de la terreur nazie [...] brûlés, mutilés, mais tournés vers un nouveau but<sup>216</sup> ».

---

<sup>215</sup> Alexandre Safran : « *Un tison arraché aux flammes* ». *La communauté juive de Roumanie 1939-1947. Mémoires*. Traduit de l'anglais par Marie-Pierre Bar. Paris, Stock, 1989, p. 171

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 288

### III.4.2. *Les victimes : un nombre ou une leçon ?*

À partir de l'été 1940, la population juive avait une nouvelle repartition géographique : 312.972 Juifs vivaient en Roumanie ; 275.419 Juifs étaient passés sous domination soviétique (ceux de Bessarabie et de Bucovine) ; 138.917 allaient vivre en Hongrie (ceux du Nord de la Transylvanie), et 807 devenaient les sujets de la Bulgarie (ceux du Sud de la Dobrougea). Entre 110.000 et 119.000 Juifs furent déportés en Transdnestrie. On donne aussi les chiffres suivants : 110.033, 118.500, 118.847. Sabin Manuilă et Wilhelm Filderman<sup>217</sup> parlent de quelque 109.000 Juifs déportés (55.867 étaient de Bessarabie, 43.798 de Bukovine, 10.368 de la ville et du département de Dorohoi). Selon le recensement officiel de 1942, en Bessarabie vivaient 101 Juifs, en Bukovine, 19.375 (dont 16.794 à Cernăuți), et 2.316 à Dorohoi. À la fin de la guerre, en Roumanie vivaient 355.972 Juifs (les 292.149 Juifs enregistrés par le recensement de 1942, auxquels s'ajoutèrent les réfugiés ou les survivants de Transylvanie, de Pologne, d'Allemagne, etc.)

- L'acte d'accusation du maréchal Antonescu et de ses collaborateurs (comptant 123 pages, dont 12 sur « la roumanisation, la déportation et le meurtre des Juifs de Bessarabie et du Nord de la Bucovine ») parle de 108.000 déportés. « Combien de victimes ? se demande Giurescu. L'acte d'accusation dit seulement : “des milliers d'hommes, de femmes et d'enfants sont morts de faim, de froid et à cause des maladies”<sup>218</sup> ».

---

<sup>217</sup> Sabin Manuilă, Wilhelm Filderman : *Regional Development of the Jewish Population in Romania*. First published in 1957 by Stabilimento Tipografico F. Failli, Roma, Italy. (in *Romanian Historical Studies*, 1996), p. 11

<sup>218</sup> in Dinu C. Giurescu : *art.cit.*

- Wilhelm Filderman, le président de l'Union des Communautés Juives de Roumanie, a déclaré, lors du procès d'Antonescu, que 150.000 Juifs avaient perdu la vie.
- Selon l'étude de Manuilă et Filderman, quelque 15.000 Juifs du Royaume, de la Transylvanie du Sud et de la Bucovine du Sud sont morts ; la Bessarabie et le nord de la Bucovine (la contrée d'Herța y comprise) ont perdu 108.710 Juifs ; en Transylvanie du Nord, 90.295 Juifs trouvèrent la mort sous le régime d'occupation magyare<sup>219</sup>. Le total montre 214.005 victimes parmi les Juifs roumains. « La responsabilité, précise Dinu C. Giurescu en paraphrasant Manuilă et Filderman, revient aux autorités roumaines et roumano-allemandes pour 123.710 victimes, et à celles hongroises, sous les directives d'Eichmann, pour 90.295 personnes.<sup>220</sup> »
- Lucian Boia parle de 110.000-120.000 victimes, auxquelles il faut ajouter « un grand nombre de Juifs “non Roumains”, habitants de la Transdnestrie », qui ont été eux aussi massacrés ou qui sont morts dans les camps de travail<sup>221</sup> ».
- Selon les documents publiés par la Fédération des Communautés Juives de Roumanie, il y a eu 250.000 victimes.

<sup>219</sup> *L'Atlas de l'Holocauste* de Martin Gilbet (publié par Jewish Genealogy) précise que 105.000 Juifs transylvains sont morts pendant l'administration magyare

<sup>220</sup> Dinu C. Giurescu : art. cit., p. 283

<sup>221</sup> « Le régime Antonescu, écrit l'historien roumain, a exterminé plus de 100.000 Juifs roumains et en a sauvé quelque 300.000. Strictement arithmétiquement, le mérite serait trois fois plus grand que la faute ! Sauf que ce n'est pas un mérite de ne pas tuer [...]. D'autre part, Antonescu ne peut pas être isolé du contexte trouble d'une époque dominée par des discriminations, par la haine et la violence. Ni Dresde ni Hiroshima n'ont été des actes nobles ! (pour ne pas parler de millions de victimes d'Hitler et de Staline). Sans nul doute, la façon dont les Roumains voient Antonescu diffère de la façon dont les Juifs le voient. Le Maréchal a conduit la guerre de réintégration des provinces historiques dans les frontières de la Roumanie, et est tombé en victime du communisme. C'est la raison pour laquelle tout mot favorable à son propos ne dénote pas de l'antisémitisme ou de l'antidémocratie ; des attitudes pareilles caractérisent exclusivement ceux (relativement peu nombreux) qui entretiennent un véritable culte du Maréchal. » (Lucian Boia. *România, țară de frontieră a Europei*, op. cit., p. 194)

- Mișu Benvenisti et Raul Hilberg estiment que le nombre des victimes fut de 270.000.
- Avner Shalev, le directeur du Musée Yad Vashem, parle de 240.000 Juifs citoyens roumains et de 180.000 Juifs originaires de l'URSS tués dans les territoires administrés par l'armée roumaine.
- Sur la page internet du Musée de l'Holocauste de Washington ([www.ushmm.org](http://www.ushmm.org)) on peut lire : «Between 1941 and 1944, German and Romanian authorities murdered or caused the deaths of between 150,000 and 250,000 Romanian and Ukrainian Jews in Transnistria. At least 270,000 Romanian Jews were killed or died from mistreatment during the Holocaust.» D'où est résultée cette différence de 100.000 victimes ?
- La Commission Internationale pour l'Étude de l'Holocauste en Roumanie établit qu'entre 280.000 et 380.000 Juifs roumains et ukrainiens ont été tués ou sont morts pendant l'Holocauste en Roumanie et dans les territoires situés sous son contrôle.
- Jean Ancel parle de 420.000 victimes : « La Roumanie a été le seul allié de l'Allemagne à avoir eu un plan propre d'extermination des Juifs. » « Il semble », dit Ancel, qu'entre juillet et août 1941, entre 150.000 et 160.000 Juifs ont péri en Bessarabie et en Bucovine (la région de Herța y comprise) ; en Transdnestrice, 90.000 Juifs Roumains et plus de 180.000 Juifs ukrainiens sont morts.<sup>222</sup>

Personne ne pourra jamais nier ou excuser les crimes commis sous le régime Antonescu. Les chiffres varient, selon les sources, et, semble-t-il, ils resteront à jamais approximatifs. Mais qui pourrait expliquer ces « variations » (parfois

<sup>222</sup> Jean Ancel : «German-Romanian Relations During the Second World War», in *The Tragedy of Romanian Jewry*. Edited by Randolph L. Braham. Columbia University Press, New York, 1994 p. 67

considérables) des chiffres des victimes ? Qu'est-ce qui justifie ces différences à l'air d'une sinistre licitation ? Est-ce que c'est un mérite d'ajouter d'autres victimes aux « listes » déjà existantes – et dans le cas desquelles les approximations de l'ordre de cent mille posent déjà des questions sur l'exactitude de l'information ? Et les survivants ? Est-ce qu'ils comptent ? Le fait d'être toujours vivant à la fin de la guerre ne doit être ni minimisé ni ridiculisé. Ce fut énorme, sans doute, pour les Juifs qui eurent cette chance, et cela dut atténuer un peu la profondeur de leur souffrance, au cours des années de guerre, le traitement injuste et inhumain auquel ils ont été soumis, le « devoir » de payer si cher le fait d'être nés Juifs et, à cause de cela, d'encombrer la « pureté » d'un « espace vital » ridicule et absurde.

D'aucuns refusent de parler des survivants roumains de la Shoah parce que cela signifierait, pour eux, parler du « héros » Antonescu. Mais qui a besoin de héros ? Et pourquoi, même s'il a sauvé plus de 300.000 personnes, Antonescu devrait-il être un héros ? Pour ce qui est des frontières de la Roumanie, il a fait ce que tout militaire avec le sens de l'honneur et du devoir aurait fait. Quant à ses compatriotes juifs, il a fait pour eux moins et en même temps beaucoup plus que d'autres dirigeants (militaires ou politiques) du moment. Pourquoi parler des 370.000 survivants roumains (pour ne prendre que le chiffre donné par le Grand rabbin Safran) du cauchemar que fut la Deuxième Guerre mondiale doit-il buter sur un qualificatif (qui doit, semble-t-il, être à tout prix accolé au nom du Maréchal !) ? S'ils n'ont pas de place dans certaines *histoires* du XX<sup>e</sup> siècle ou de la Deuxième Guerre mondiale, leur sort reste une page à part dans l'Histoire du XX<sup>e</sup> siècle, qu'ils ont écrite – qu'on l'accepte ou non – à côté du Maréchal Ion Antonescu.

À l'époque de l'entre-deux-guerres et lors de la Deuxième Guerre mondiale, la Roumanie a fait de son mieux pour jouer sa carte géopolitique, mais elle a perdu – comme d'habitude. Dans un intervalle de 77 jours, elle a perdu approximativement 100.000 km<sup>2</sup> et 6.829.547 habitants. En Bessarabie, elle a perdu sa crédibilité, son honneur et sa réputation de pays hospitalier (maintes fois persiflée, d'ailleurs, par certains analystes). Elle a perdu pour toujours trois provinces historiques, et elle a perdu une guerre qu'elle n'a jamais voulue, mais dans laquelle elle s'est quand même engagée afin de récupérer ses territoires perdus. Plus de 800.000 militaires roumains sont morts, blessés ou disparus sur le champ de bataille, sans parler des centaines de milliers de civils affectés par le cours de la guerre. Bien que la fin de la guerre trouve la Roumanie du côté des vainqueurs, elle sera traitée comme un pays vaincu, ennemi, et sera obligée d'entretenir l'armée soviétique d'occupation (dépenses qui se chiffraient à 2 milliards de dollars américains). Pendant six ans, elle a continué de payer de lourds dommages de guerre (chiffrés à 300 millions de dollars) en céréales, produits pétroliers, machines, navires maritimes et fluviaux. Les effets du Diktat de Vienne ont été annulés. Pour ce qui est de l'Union Soviétique, sa frontière avec la Roumanie (sur le Prouth, comme avant le 28 juin 1940) n'allait être, pour les cinquante ans à venir, que symbolique. À peine sortie des griffes de l'Allemagne nazie, la Roumanie tombait dans les bras des Soviétiques. Leurs chars quittèrent la Roumanie en 1958, mais le bras de fer de Moscou allait se resserrer autour de la Roumanie pendant 31 ans encore.

Le temps passe, et les Roumains doivent s'habituer à l'idée qu'à l'époque de la Deuxième Guerre mondiale leur pays avait un double visage. Il l'a toujours – car

tandis qu'« aucun pays, à l'exception de l'Allemagne, n'a été impliqué dans le massacre des Juifs à une échelle pareille<sup>223</sup> », « [e]n aucun pays dominé par les nazis n'a survécu une si grande proportion de la population juive<sup>224</sup> » - et l'aura, peut-être, à jamais, puisqu'il a été, aussi paradoxal et sidérant que cela puisse paraître, et l'un et l'autre...

---

<sup>223</sup> Raul Hilberg : *op. cit.*, p. 759

<sup>224</sup> dr Wilhelm Filderman, in *Jurnalul de dimineață (Le Journal de matin)*, Bucarest, le 10 août 1946, cité par Dinu C. Girescu, art. cit., p 283



## ANNEXE NO 1

**RAPPORT DE LA COMMISSION INTERNATIONALE  
SUR L'ÉTUDE DE L'HOLOCAUSTE EN ROUMANIE<sup>225</sup>**  
- fragments -

Le 22 octobre 2003, le président Ion Iliescu a décidé la constitution de la Commission Internationale pour l'Étude de l'Holocauste en Roumanie. Les membres de la Commission étaient : *M. Elie Wiesel*, lauréat du Prix Nobel de la Paix et membre honoraire de l'Académie Roumaine (**président**) ; *Tuvia Friling* (Archiviste en chef de l'État d'Israël), *Mihail E. Ionescu* (l'Institut d'Études Politiques de Défense et d'Histoire Militaire) et *Radu Ioanid* (Musée Mémorial de l'Holocauste des EUA) – **vice-présidents** ; *Ioan Scurtu* (l'Institut d'Histoire „Nicolae Iorga”, Bucarest – **secrétaire** de la Commission), *Viorel Achim* (l'Institut d'Histoire „Nicolae Iorga”, Bucarest), *Jean Ancel* (Yad Vashem, Jérusalem), *Colette Avital* (membre du Parlement Israélien), *Andrew Baker* (Comité Juif Américain), *Lya Benjamin* (Centre pour l'Étude de l'Histoire Juive, Bucarest), *Liviu Beris* (Association des Survivants de l'Holocauste en Roumanie), *Randolph Braham* (Université de New York), *Irina Cajal Marin* (Fédération des Communautés Juives de Roumanie), *Adrian Cioflâncă* (Institut d'Histoire „A.D. Xenopol”, Iași), *Ioan Ciupercă* (Université „Alexandru Ioan Cuza”, Iași), *Alexandru Elias* (Fédération des Communautés Juives de Roumanie), *Alexandru Florian* (Université „Dimitrie Cantemir”, Bucarest), *Mihai Dinu Gheorghiu* (Centre de Sociologie Européenne, Paris), *Hiltrun Glass* (Université „Ludwig Maximilian”, München), *Menachem Hacohen* (Grand Rabbin de la Roumanie), *Vasile Ionescu* (Centre des Roms „Aven Amentza”), *Corneliu Mihai Lungu* (Archives Nationales Historiques Centrales), *Daniel S. Mariaschin* (B'nai B'rith International), *Victor Opaschi* (Conseiller Présidentiel), *Andrei Pippidi* (Université de Bucarest), *L'Ambassadeur Meir Rosenne* (Israël), *Liviu Rotman* (Université de Tel-Aviv), *Michael Shafir* (Radio Europe Libre - Radio Libertatea), *Paul Shapiro* (Musée Mémorial de l'Holocauste des ÉUA), *William Totok* (Institut d'Histoire, Allemagne), *Raphael Vago* (Université de Tel-Aviv), *George Voicu*

---

<sup>225</sup> Source : le site officiel de la Présidence de la Roumanie, <http://www.presidency.ro>

(École Nationale de Sciences Politiques et Administratives), *Leon Volovici* (Université Hébraïque de Jérusalem) – **membres.**

- Pourquoi tant de citoyens ont trahi l'humanité, la leur et la nôtre, en choisissant de persécuter, de torturer et de tuer des hommes, des femmes et des enfants innocents et sans défense ? Certes, les Juifs n'ont pas été les seuls sélectionnés ; il y en eut d'autres, des Roms surtout. Nous nous demandons : bien que toutes les victimes n'aient pas été des Juifs, tous les Juifs ont été des victimes – pourquoi ? Il y eut de bons Roumains courageux qui ont risqué leur propre vie et ont sauvé l'honneur de leur nation, en s'opposant à l'oppression et à la mort de leurs concitoyens – et ils méritent notre profonde reconnaissance – mais pourquoi furent-ils si peu ? Et en plus, pourquoi la Roumanie a-t-elle attendu si longtemps pour se réconcilier avec son propre passé ?

*(Message du Président de la Commission Internationale pour l'Étude de l'Holocauste en Roumanie, Elie Wiesel)*

- Le régime Antonescu, plein de contradictions idéologiques et considéré comme étant différent des autres régimes fascistes de l'Europe, reste difficile à encadrer. Il a été un régime fasciste qui a dissous le Parlement, s'est rangé du côté des pouvoirs de l'Axe, a décrété la législation antisémite et raciste et a adopté la « solution finale » sur certaines parties du territoire roumain. En même temps, Antonescu a brutalement étouffé le mouvement de la Garde de Fer et a dénoncé ses modèles terroristes. Qui plus est, les lois antisémites roumaines, le Statut des Juifs y compris, étaient en vigueur avant que Antonescu ne prenne le pouvoir, et le régime a réussi à « épargner » la moitié de la population juive située sous son contrôle pendant l'Holocauste. [...] On peut conclure que le régime d'Antonescu n'a pas été l'expression de la manifestation la plus intense de l'antisémitisme et du nationalisme extrémiste roumain. Pendant la Deuxième Guerre mondiale, ont existé des groupes politiques antisémites extrémistes, comme les légionnaires, qui étaient prêts à exterminer les Juifs, purement et simplement à cause de la haine et du désir de les tuer. À l'encontre de ceux-ci, Antonescu s'est guidé selon des considérations plus stratégiques, du moins en ce concerne les Juifs du Regat et du sud de la Transylvanie, en voyant à

quel point ils pouvaient être utiles à l'État roumain. Aussi, sa législation antisémite a-t-elle exclu certaines catégories de Juifs qui « avaient fait une réelle contribution » à la prospérité de la Roumanie, tels les anciens militaires réactivés ou ceux décorés.

*(Les bases politiques et idéologiques du régime Antonescu, février-juin 1941)*

- À partir du printemps 1941, Gustav Richter, diplomate et membre du Reichssicherheitshauptamt (RSHA – L'Office Central de Sécurité du Reich) était actif à Bucarest. Sa mission était de s'assurer que toutes les réglementations concernant les Juifs de Roumanie allaient être formulées selon le modèle allemand. En stricte conformité avec les directives allemandes, les Juifs de Roumanie allaient être exterminés. [...] Lors de deux rencontres du Maréchal Ion Antonescu avec Hitler (22-23 novembre 1940 et 14 janvier 1941), le traitement des Juifs n'a même pas été abordé de façon sérieuse. [...] Quelques mois plus tard, en mars, « les émissaires spéciaux du Reich et de Himmler », ainsi que Mihai Antonescu les a décrits, sont arrivés à Bucarest afin de discuter le sort des Juifs de Roumanie. Les émissaires sont arrivés immédiatement après la répression de la révolte des légionnaires, ainsi que les membres de la Garde de Fer étaient connus en Roumanie, « lorsque la situation politique était encore incertaine ». Ce fut la première tentative de Himmler et de RSHA de déclencher « le traitement » des Juifs de Roumanie, dans un moment où de massives forces allemandes, qui comptaient 680.000 soldats, stationnaient sur le territoire roumain. [...] Le 19 août 1942, les préparatifs pour la solution de « la question juive » en Roumanie étaient finis, tant du point de vue des aspects politiques impliqués que des étapes pratiques à parcourir. Le 26 novembre 1942, l'Ambassadeur von Killinger, accompagné par Richter, a rendu une visite à Mihai Antonescu pour lui demander pourquoi la déportation des Juifs de Roumanie au Gouvernement Général n'avait pas commencé. Le ministre roumain des Affaires étrangères lui a répondu que le Maréchal Antonescu « a décidé seulement d'avoir en vue la possibilité d'une évacuation de Transylvanie, dont l'application a été ajournée. » Après Stalingrad, le gouvernement roumain a officiellement informé Berlin que « la seule solution pour la question juive en Roumanie est l'émigration. » Antonescu n'a pas cédé aux nazis, malgré les grandes pressions que ceux-ci ont faites sur lui – tout

d'abord par l'intermédiaire de l'ambassadeur allemand, ensuite lors des rencontres d'Antonescu avec Hitler et Ribbentrop, en avril 1943 – afin d'honorer son engagement de déporter les Juifs roumains. Antonescu et son régime ont épargné les Juifs du Vieux Royaume et du sud de la Transylvanie de nazis et de la Solution Finale.

*(Les relations roumano-allemandes avant et pendant l'Holocauste)*

- Octavian Goga et A.C. Cuza ont été sans conteste le produit du régime politique traditionnel établi vers la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et hérité par la Grande Roumanie après la Première Guerre mondiale. Ils ont fonctionné dans son cadre, ont conçu leurs stratégies en s'y fondant, ont pris le pouvoir grâce à lui, et sont restés ensemble même après la perte du pouvoir. On ne peut pas dire la même chose sur Corneliu Zelea Codreanu et sur le mouvement qu'il a fondé, la Garde de Fer. Le Parti National-Chrétien (PNC) était promonarchiste et pro-Carol II ; la Garde, non. La direction du PNC cherchait à entretenir des relations d'égalité, sinon de cordialité, avec les dirigeants des autres partis politiques ; la Garde ne désirait pas cette chose, et s'est autodéfinie de façon différente, non comme parti, mais comme « mouvement ». PNC voulait conserver le gouvernement parlementaire, même si celui-ci allait être reconfiguré et organisé de façon plus élitiste et corporatiste ; la Garde de Fer voulait renverser le régime parlementaire. Goga et Cuza évaluaient leur relation avec les cercles dirigeants culturels et religieux comme étant le sommet de la pyramide sociale en Roumanie ; la Garde de Fer était contre les cercles dirigeants, en embrassant « l'action » des jeunes, le populisme paysan et la mystique religieuse, telle qu'elle a été exemplifiée par le clergé local (dans beaucoup de cas, illettré). PNC a officiellement embrassé le *numerus clausus* ; la Garde de Fer l'a rejeté comme n'étant pas suffisamment radical pour la solution de « la question juive ». [...] La composante mystico-religieuse de l'antisémitisme légionnaire était, elle aussi, passéiste, en renvoyant aux thèmes antisémites traditionnels de l'Église. La Garde de Fer ne rejetait pas les idées anciennes. Elle utilisait les mythes des Protocoles des Sages du Sion comme propagande parmi le clergé des villages, condamnait les rabbins, le Talmud et la communauté en tant qu'armes sataniques de la domination

juive, et affirmait que l'*Ancien Testament* n'était pas d'origine juive et que les Juifs modernes (les Judées, les Juifs, les youpins) n'étaient pas les descendants des Juifs bibliques. Codreanu mettait en évidence la liaison national-religieuse, en accusant les Juifs de la destruction de « la liaison spirituelle » entre le peuple roumain et Dieu, au point de ruiner la nation roumaine. [...] Les critiques accusaient Codreanu de vouloir copier Mussolini et Hitler. Mais, par rapport aux mouvements fascistes de l'Italie ou de l'Allemagne, essentiellement areligieuse ou antireligieuse, la Garde de Fer « était un mouvement de renaissance religieuse ou, plus exactement peut-être, un mouvement de régénération aux connotations religieuses ». Et cela, avec un but précis, bien évidemment.

*(L'antisémitisme de la Garde de Fer)*

- Le nombre de Juifs roumains et des Juifs des territoires sous administration roumaine tués pendant l'Holocauste n'a pas pu être établi avec une précision absolue. Néanmoins, la conclusion de la Commission est qu'entre 280.000 et 380.000 Juifs roumains et ukrainiens ont été tués ou sont morts pendant l'Holocauste en Roumanie et dans les territoires situés sous son contrôle. Un nombre additionnel de 135.000 Juifs roumains vivant sous contrôle magyar dans la Transylvanie du Nord ont péri dans l'Holocauste, tout comme quelque 5.000 Juifs roumains vivant dans d'autres pays. [...] En 1941, entre 45.000 et 60.000 Juifs ont été tués en Bessarabie et en Bucovine par les troupes allemandes et roumaines. Entre 105.000 et 120.000 Juifs roumains déportés sont morts à la suite des expulsions en Transdnestrie. Dans la région de Transdnestrie, entre 115.000 et 180.000 Juifs indigènes ont été liquidés (surtout à Odessa et dans les districts de Golta et de Berezovka). Au moins 15.000 Juifs du Regat ont été tués lors du pogrom de Jassy ou comme suite à d'autres mesures antijuives. Dans la période mai-juin 1944, quelque 132.000 Juifs de la Hongrie, qui régnait sur le nord de la Transylvanie, ont été déportés à Auschwitz. [...] Une bonne partie des Roms déportés sont morts également. Sur 25.000 Roms (la moitié étant des enfants) envoyés en Transdnestrie, quelque 11.000 ont péri. Des communautés romes nomades ayant quelques siècles d'existence, ont disparu à jamais.

*(Le nombre des victimes)*

• L'histoire de l'extermination des Juifs roumains pendant la deuxième Guerre Mondiale est pleine de paradoxes. Entre 1920 et 1930, la propagande antisémite, l'instigation et les violences de rue de la Garde de Fer ont empoisonné l'atmosphère politique et ont attisé l'animosité des Roumains contre la population juive du pays. Lors de son gouvernement, entre septembre 1940 et janvier 1941, la Garde a été à l'origine de l'application de certaines lois et décrets antisémites, qui ont causé aux Juifs des pertes immenses, et qui ont pavé le chemin de leur destruction par leur humiliation et leur privation de droits, propriétés, de leur dignité et, surtout, des moyens organisationnels et matériels de défense. Par rapport au nombre de ceux qui ont ultérieurement péri à cause du gouvernement, de l'armée et de la gendarmerie roumaines, le nombre des victimes des pogroms légionnaires de janvier 1941 a été réduit. Bien que la Garde de Fer ait prêché l'action violente contre les Juifs, et qu'elle soit souvent rendue coupable de l'Holocauste en Roumanie, et bien que beaucoup d'anciens membres de la Garde de Fer et de ses sympathisants aient pris parti à la politique systématique de déportation forcée et de meurtre des Juifs, commencée en 1941, la Garde de Fer avait été interdite en tant qu'organisation au moment où la majorité des crimes étaient perpétrés, et sa direction (la plupart des leaders s'étaient enfuis en Allemagne nazie, sous la protection des SS) n'a joué aucun rôle dans le gouvernement du pays. La responsabilité directe pour l'Holocauste de Roumanie appartient exclusivement à l'État roumain dirigé par Antonescu. [...] Au moment où le changement du cours de la guerre a influencé la pensée de leaders de Bucarest, des milliers de Juifs roumains vivant à l'étranger ont eu la chance de survivre grâce au renouvellement de la protection diplomatique roumaine. Bien que les Juifs roumains aient été déportés en masse en Transdnestrie, des milliers ont ultérieurement été rapatriés (même si de façon sélective). De façon ironique, plus le système allemand de concentration développait son potentiel terrifiant, plus le nombre de crimes commis par les Roumains diminuait, tout comme leur décision d'appliquer la législation antisémite en Roumanie. Ces contradictions expliquent largement la survie d'une grande partie des Juifs se trouvant sous autorité roumaine. [...] Lorsque le gouvernement Antonescu a décidé d'arrêter l'extermination des Juifs, l'extermination a cessé. Le changement dans la politique envers les Juifs a commencé

en octobre 1942, avant l'échec de Stalingrad, et les déportations ont définitivement cessé en mars-avril 1943. Ont suivi les discussions sur le rapatriement des Juifs déportés. Le résultat de ce changement a été la survie de quelque 340.000 Juifs roumains.

Parmi tous les alliés de l'Allemagne nazie, la Roumanie porte la responsabilité de la plus grande contribution à l'extermination des Juifs, à l'exception de l'Allemagne même. Les crimes commis à Odessa, Bogdanovka, Domanevka et Peciora figurent parmi les crimes les plus hideux jamais commis contre les Juifs lors de l'Holocauste. La Roumanie a commis un génocide contre les Juifs. La survie des Juifs dans certaines parties du pays ne change pas cette réalité. À la lumière des faits résumés dans ce rapport de la Commission, les efforts de réhabilitation de ceux qui ont commis ces crimes sont d'autant plus aberrants et alarmants. Nulle part en Europe, un criminel en masse tel Ion Antonescu, l'allié fidèle de Hitler jusqu'au dernier moment, n'a jamais été publiquement honoré en tant que héros national.

*(L'évolution de la destruction)*

**ANNEXE NO 2**  
**Tableau comparatif :**

**HISTOIRE DE LA ROUMANIE ET DE L'ALLEMAGNE (1918-1945)**

**ROUMANIE**

**1918, 1<sup>er</sup> décembre:** formation de la Grande Roumanie

**1919:** début de la formation de mouvements nationalistes extrémistes. A.C. Cuza fonde le *Parti National Chrétien-Démocrate*

**1923:** nouvelle Constitution en Roumanie; le pouvoir exécutif est confié au roi, le pouvoir législatif à deux assemblées

Corneliu Zelea Codreanu fonde la *Ligue de Défense Nationale Chrétienne* (LDNC)

**1924:** le Parti Communiste est interdit

**1926, mai:** élections parlementaires. LDNC obtient 125.000 votes

*septembre:* le général Averescu conclut avec Mussolini un traité d'amitié et de collaboration

**1927:** Corneliu Zelea Codreanu fonde la *Légion de l'Archange Michel*

*juillet:* mort du roi Ferdinand

**1928:** agitation politique ; l'extrême-droite gagne de l'influence dans le pays ; élections générales remportées par les nationaux-tsaranistes

**1930, 5 juin:** retour du roi Carol II en Roumanie

**1930-1931:** grave crise économique et financière

**1932:** manifestations nationalistes à Bucarest et à Jassy

**1933, février:** grèves à Bucarest et dans le département de Prahova

*29 décembre:* le premier ministre I.G. Duca est assassiné par les Gardes de Fer

**ALLEMAGNE**

**1918 (-1933):** République de Weimar

**1920:** Hitler crée le *Parti National-Socialiste des Travailleurs Allemands* (NSDAP)

**1925:** *Mein Kampf*

**1928, mai:** élections législatives. Le Parti nazi remporte 2,6% des suffrages exprimés

**1930, septembre:** scrutin législatif lors duquel NSDAP obtient 18,2% des suffrages exprimés (le nombre de ses députés au Reichstag passe de 12 à 107)

**1932:** Hitler obtient 37% des voix aux élections

**1933, 30 janvier:** Hitler est nommé chancelier par le président von Hindenburg (1933-1945: le III<sup>e</sup> Reich)

*26 avril:* création de la Gestapo

*avril:* interdiction aux Juifs d'enseigner dans des universités ou de travailler dans des



services publics

*14 juillet*: loi enlevant la citoyenneté allemande aux réfugiés juifs d'Europe de l'Est

**1934**: Hitler se proclame Chef et chancelier du Reich

**1935**, *mars*: Corneliu Zelea Codreanu réorganise son mouvement et forme un nouveau parti - *Tout pour le pays*

**1935** : les lois antisémites de Nuremberg

*mai* : les Juifs sont exclus de l'armée allemande  
*septembre*: les «Lois de Nuremberg»: les premières lois raciales sont publiées ; les Juifs perdent leur citoyenneté allemande, ne peuvent pas se marier avec des Aryens ou porter le drapeau allemand ;

*novembre* : première définition officielle du Juif: quiconque ayant trois grands parents juifs; quiconque ayant deux grands parents juifs et se déclarant membre de la communauté juive.

**1936**, *mars*: l'armée allemande occupe la Rhénanie démilitarisée par le traité de Versailles ; les médecins juifs sont interdits de pratique

*25 octobre*: Hitler et Mussolini créent *l'Axe Rome-Berlin*

**1937**, *décembre*: élections législatives. *Tout pour le pays* obtient 15,58% des suffrages et 66 sièges

**1938**, *janvier*: un décret-loi revise le droit de cité pour les Juifs

*février*: Carol II fait publier une nouvelle Constitution

*mars*: suppression de tous les partis politiques  
Codreanu transforme *Tout pour le pays* en Mouvement légionnaire

*30 novembre*: Codreanu et plusieurs personnalités légionnaires sont assassinés

*15 décembre*: Carol II institue le Front de la Renaissance Nationale (FRN)

**1938**, *mars*: *l'Anschluss*

*avril*: enregistrement obligatoire de tous les biens et propriétés juives en Allemagne

*juillet*: conférence d'Evian à propos du problème des réfugiés juifs (aucun enthousiasme de la part des pays occidentaux d'aider la communauté juive de l'Est du continent)

*août*: Eichmann crée le bureau d'émigration juif à Vienne afin d'accélérer l'émigration des juifs

*3 août*: lois antisémites en Italie

*30 septembre*: Conférence de Munich. L'Angleterre et la France acceptent l'occupation de la région des Sudètes

*octobre*: 17.000 Juifs polonais vivant en Allemagne sont expulsés (la Pologne refuse de les admettre)

*9-10 novembre*: *Kristalnacht*

*12 novembre*: décret forçant les Juifs à céder leurs entreprises à des Aryens

*15 novembre*: les élèves juifs sont exclus de toutes les écoles allemandes

**1939, mars:** la Roumanie conclut un accord commercial avec le Reich (collaboration économique)

*juillet:* redéploiement de la propagande allemande en Roumanie

**1940, 26 juin:** ultimatum soviétique à la Roumanie: Moscou exige la Bessarabie et la Bucovine septentrionale

**30 août:** le diktat de Vienne (Ribbentrop et Ciano attribuent la Transylvanie septentrionale à la Hongrie)

**6 septembre:** le roi Carol II renonce au pouvoir en faveur de son fils Michel

**16 septembre:** la Roumanie devient État national légionnaire;

**1941, 21-26 janvier:** actions antijuives en Roumanie; des centaines de juifs sont massacrés

**23 janvier:** Antonescu liquide, avec l'appui de Berlin, l'insurrection légionnaire

**27 mars:** nouvelle série de mesures antisémites

**22 juin:** la Roumanie déclare la guerre à l'Union Soviétique

**fin juin:** pogrome à Jassy

**juillet-octobre:** plus de 148.000 Juifs de Bessarabie sont assassinés

**1939, 30 janvier:** Discours d'Hitler au Reichstag menaçant d'exterminer la race juive au cas où une guerre éclaterait en Europe

**15 mars:** l'Allemagne occupe la Tchécoslovaquie

**23 août:** le pacte Ribbentrop-Molotov (de non-agression entre l'Allemagne et l'U.S.)

**1<sup>er</sup> septembre:** l'Allemagne envahit la Pologne; début de la deuxième G.M.

**12 septembre:** Heydrich émet des directives établissant des ghettos en Pologne occupée

**12 octobre:** premières déportations de Juifs autrichiens et tchèques en Pologne

**28 octobre:** premier ghetto juif en Pologne, à Piotrkow

**16 novembre:** le ghetto de Varsovie

**23 novembre:** les Juifs de Pologne occupée doivent porter un brassard avec une étoile de David

**1940, 9 avril:** l'Allemagne envahit le Danemark et la Norvège

**10 mai:** l'Allemagne attaque la Belgique, la Hollande, la France et le Luxembourg

**22 juin:** capitulation de la France

**8 août:** début de la Bataille d'Angleterre

**27 septembre:** l'Axe Rome-Berlin-Tokyo

**1941, 6 avril:** l'Allemagne attaque et occupe la Yougoslavie et la Grèce

**22 juin:** l'Allemagne attaque l'Union Soviétique

**31 juillet:** Göring ordonne à Heydrich de mettre en place « la solution finale »

**1942, 2 février:** Conférence de Wannsee; Heydrich présente les grandes lignes d'un plan visant à l'extermination totale des Juifs en Europe

**hiver:** déportation des Juifs d'Allemagne, Grèce et Norvège vers les centres d'extermination

**1943, 2 février:** la 6<sup>e</sup> armée capitule à Stalingrad

*mars*: liquidation du ghetto de Cracovie  
*juin*: Himmler ordonne la liquidation de tous les ghettos de Pologne et d'U.S.  
*automne*: liquidation des ghettos à Minsk, Vilna et Riga

**1944, 18 août**: entente entre le roi Michel et le Bloc National-Démocrate afin de renverser Antonescu  
**23 août**: la Roumanie entre en guerre contre l'Allemagne, à côté de l'URSS

**1944, 19 mars**: l'Allemagne occupe la Hongrie  
**15 mai**: déportation des Juifs hongrois  
**6 juin**: débarquement allié en Normandie  
**8 novembre**: début de la marche de la mort de 40.000 Juifs de Budapest en Autriche

**1945, 8 mai**: capitulation du III<sup>e</sup> Reich  
**2 septembre**: capitulation du Japon; fin de la Deuxième Guerre mondiale

PQ

35

U54

2006

v.010

t.2

**Université de Montréal**

***La Transfiguration de la Roumanie***  
**et les transfigurations de Cioran**

par  
**Liliana Nicorescu**

**Département d'Études françaises**  
**Faculté des études supérieures**

**Thèse présentée à la Faculté des études supérieures**  
**en vue de l'obtention du grade de Ph.D.**  
**en littérature française**

**février, 2006**

**© Liliana Nicorescu, 2006**



**Vol. II (de 2)**

**Direction des bibliothèques**

**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.

*Deuxième partie*

**CHAPITRE IV**

**« *La Transfiguration de la Roumanie* »**

**- *le livre, l'auteur, l'époque* -**



*Comment pourrait-on s'adonner à la philosophie abstraite dès lors qu'on sent en soi le déroulement d'un drame complexe où se mêlent un pressentiment érotique avec une inquiétude métaphysique torturante, la peur de la mort avec une aspiration à la naïveté, la renonciation totale avec un héroïsme paradoxal, le désespoir avec l'orgueil, le pressentiment de la folie avec le désir d'anonymat, le cri avec le silence et l'enthousiasme avec le néant ? [...]*

*Comment avoir des idéaux quand il existe, sur cette terre, des sourds, des aveugles ou des fous ? Comment pourrais-je me réjouir du jour qu'un autre ne peut voir, ou du son qu'il ne peut entendre ? Je me sens responsable des ténèbres de tous et me considère comme un voleur de lumière. N'avons-nous pas, en effet, dérobé le jour à ceux qui ne voient pas et le son à ceux qui n'entendent pas ? Notre lucidité n'est-elle pas coupable des ténèbres des fous ? Sans savoir pourquoi, lorsque je pense à ces choses, je perds tout courage et toute volonté ; la pensée m'apparaît inutile, et vaine la compassion. Je ne me sens pas suffisamment normal pour compatir au malheur de qui que ce soit.*

- É.M. Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, pp. 58 et 60 -

#### IV.1. Vers les cimes du désespoir

*La lettre, conversation avec un absent, représente un événement majeur de la solitude. Cherchez la vérité sur un auteur plutôt dans sa correspondance que dans son œuvre. L'œuvre est le plus souvent un masque.*

- É.M. Cioran, « Manie épistolaire » -

Dans un texte écrit en 1984, mais qu'il n'allait publier que neuf ans plus tard, Cioran parlait de sa « manie épistolaire », manie et passion en même temps, qu'il s'est longtemps plu à observer chez les autres également (surtout chez les écrivains). L'« illustration » du texte de Cioran est Nietzsche, qui, « dans ses livres, joue un rôle. s'érige en juge et en prophète, attaque amis et ennemis, et se place, superbement, au centre de l'avenir », mais qui, dans sa correspondance « *se plaint* », « est misérable, abandonné, malade, pauvre type, le contraire de ce qu'il était dans ses impitoyables diagnostics et vaticinations, véritable somme de diatribes<sup>1</sup> ». Certes, si Cioran retient ce « modèle », c'est parce qu'il s'y retrouve, parce que celui-ci lui correspond parfaitement, mais aussi parce que l'énorme distance entre l'espace public et l'espace privé, entre l'écriture pour les autres et l'écriture pour soi, entre l'être et le paraître d'un écrivain a depuis toujours troublé et préoccupé Cioran.

L'« avantage d'être un oisif » lui a permis donc d'écrire « un nombre considérable de lettres » - la plupart perdues, celles de jeunesse surtout. Elles n'avaient pas, soutient Cioran, aucune « valeur objective », mais elles auraient pu reconstituer le portrait du jeune Cioran qui, avant d'aller en France, écrivait de sa ville de province à une amie de Bucarest, « actrice et... métaphysicienne », de longues lettres sur sa condition de « fou sans folie, qui est bien l'état de quiconque est

---

<sup>1</sup> Émile Cioran : « Manie épistolaire », in *La Nouvelle Revue Française*, octobre 1993, no 489, p. 40-41

déserté par le sommeil ». Des années plus tard, l'actrice jeta au feu, « par une frousse très peu métaphysique », s'entend, les « élucubrations épistolaires » de son ami. « Ainsi disparaissait, conclut Cioran, le seul document capital sur mes années infernales. Les cinq livres que j'avais écrits en roumain à la même époque me sont plus ou moins étrangers et je les trouve à la fois vivants et illisibles. Au fond, les livres sont des accidents ; les lettres, des événements : d'où leur souveraineté. »

À part cette amie métaphysicienne<sup>2</sup>, Cioran avait un autre bon ami, Bucur Țincu, auquel il a envoyé, après son inscription à l'université, une série de missives, dont les « douze lettres depuis les cimes du désespoir ». Si nous leur prêtons intérêt, c'est parce qu'elles cachent quelque chose que nous aussi nous cherchons : le profil du jeune Cioran, ses préoccupations, ses angoisses, ses ennuis à l'époque de sa formation intellectuelle.

La correspondance de Cioran avec Bucur Țincu montre, donc, à l'automne de 1930, un jeune homme préoccupé à trouver « le substrat de la vie intérieure », recherche qui prend souvent des tonalités narcissiques. À une époque où la philosophie est une vocation, où elle le tente encore, Cioran ne la voit accessible qu'à « ceux qui, à vingt ans, n'attendent plus de grandes surprises de la part de la vie, qui sont capables d'exercer la méditation contemplative en dépassant l'instabilité de l'âge ». Égotant, il comprend le rôle initiateur de la souffrance dans la formation d'un jeune intellectuel ; celui qui souffre s'arroge le droit d'exagérer, de nier, d'invalidiser des vérités séculaires – ce que les autres ne comprennent point : « Personne ne réalise

---

<sup>2</sup> Il s'agit, le plus probablement, de Sorana Țopa, amie de Mircea Eliade également.

qu'on peut nier le progrès de l'humanité à cause de simples maux de pieds<sup>3</sup> » se plaint Émile à son ami. Dans une lettre de novembre 1930, il parle à Bucur de sa « vive perception de la réalité », qui lui interdit toute illusion : pas d'« idéaux », pas de « rêveries », aucune « exaltation ». L'observation réelle de la vie lui semble « plus sublime » que « l'exaltation puérile ». Malgré son lourd prix – « une existence moins bourgeoise, une âme qui se tourmente et qui souffre, qui souffre intensément, qui vit la vie tout en la contemplant en même temps » –, la compréhension de la vie reste une expérience capitale. Le jeune étudiant est sous le charme de la philosophie pure ; des concepts tels l'espace, le temps, la causalité, le nombre, lui sont même très « sympathiques ». Il aurait renoncé, semble-t-il, à toute « philosophie sentimentale », à des « préoccupations fragmentaires et stériles qui ne conduisent qu'à des lamentations sur la vie et à des exclamations pathétiques ».

« Depuis longtemps » (!) Cioran ne lit plus sur les questions sociales, car ce genre de livres l'« anarchisent complètement ». À l'université, les cours de Nicolae Iorga attirent de temps en temps son attention. Par contre, les cours de philosophie sont « ennuyeux à mourir de désespoir ». Cioran déteste l'Université parce que son diplôme ne garantit pas une vie meilleure : « L'étranger, des bourses, etc., voici des choses qui semblaient très séduisantes lorsque j'y pensais au parc de Sibiu, mais une fois ici, la petitesse de l'horizon et les petites perspectives vous dégoûtent », se plaint-il à Bucur.

---

<sup>3</sup> Première lettre à Bucur Țincu, in E. Cioran, *12 scrisori de pe culmile disperării (Douze lettres depuis les cimes du désespoir)*, București, Humanitas, 1992, n.t. (Cet ami de Cioran « a au début (1931) les mêmes prémisses qu'Eliade et le groupe du « Lys blanc », mais évolue, après 1935, et particulièrement après un stage français, vers une option démocratique, explicitement opposée au mouvement légionnaire et au communisme », écrit Marta Petreu in « Generația '27 între Holocaust și Gulag » (1) / « La génération 1927 entre Holocauste et Goulag », 22. an XIV (676), du 18-24 février 2003 (n.t.)

En décembre 1930, on le retrouve à Sibiu ; il avait quitté Bucarest afin de suivre un traitement contre une maladie qu'il ne mentionne pas. « À mon âge », se plaint-il, « peu savent ce que la maladie et la douleur signifient ». Plus tard, Cioran évoquera à maintes reprises l'importance singulière de la maladie, de la souffrance, dans le processus de connaissance. Pour l'instant, sa nouvelle passion est la philosophie de l'histoire. Le plan culturel est décevant : en janvier 1931, Émile est fermement persuadé que « l'intellectuel roumain n'existe pas », que « nous n'avons pas d'intellectuels et n'en aurons jamais ». Même Nae Ionescu, adulé par la jeune génération universitaire, lui semble « assez médiocre pour être capable de reconnaître certaines dispositions philosophiques qui ne peuvent pas être contestées et qui justifient à elles seules l'étude de la philosophie ». Cioran ne doute pas de l'érudition du Professeur, mais, selon lui, celle-ci « pervertit les dispositions philosophiques de l'homme, l'historise et l'éloigne de la contemplation naïve qui est la source de la création philosophique ». Vers la fin de la même année, la « note essentielle » du paysage intellectuel continue d'être, pour Cioran, « l'ennui de la culture, le désenchantement et le refus des valeurs, le renoncement à la morale tout comme aux critères des disciplines normatives en général ». En mars 1932, son scepticisme « tout à fait amer » trouve une nouvelle brèche dans ce qu'il vit comme une « tragédie » personnelle : l'impossibilité de « hiérarchiser les contenus spirituels et les valeurs de toute nature ». D'autre part, « un sentiment asthénique de la vie » l'empêche de s'en réjouir et le détermine à se « torturer » et à se « détruire ». Entre temps, Nichifor Crainic lui a refusé quelques articles sous prétexte qu'ils étaient trop pessimistes : ils le sont, peut-être, mais Cioran se sait « incapable de considérer la vie comme un jeu

ou comme un bercement agréable ». « Sache », avertit-il de façon prémonitoire Bucur Țincu, « que si je vis, je me ferai remarquer par une attitude extrême ; j'en tirerai sans aucune crainte les dernières conséquences. Aucune idée, aucune attitude ne me font plus peur. Ici, on m'appelle "cynique". Si le cynisme est la sincérité poussée au paroxysme, alors je suis sans faute cynique. »

Le 5 avril 1932 – deux ans avant la parution des *Cimes du désespoir* – Cioran annonce à son ami le projet d'écrire un livre. Ses « expériences intérieures » s'accumulent et « demandent d'être clarifiées », raison pour laquelle l'écriture devient « une nécessité de précision », un moyen d'« objectiver une émotion ». La souffrance lui a donné « le courage de s'exprimer et la prédisposition pour le paradoxe » (en termes pascaliens et kierkegaardien, ajoute-t-il, « j'ai définitivement perdu le sens de la mesure ; parfois, j'exagère jusqu'à la folie<sup>4</sup> »). Un an avant son départ pour Berlin et le début de son « verdoisement », Cioran n'est enthousiasmé (au point de croire qu'il ne pourra « jamais les quitter ») que par les problèmes liés à la philosophie de la culture, à la philosophie de l'histoire, à la caractérologie et à l'anthropologie philosophique. Le 24 avril 1933, « le livre » dont il parlait à son ami est à moitié écrit. Composé de « fragments à caractère lyrique, de la tension la plus bestiale et la plus apocalyptique », *Sur les cimes du désespoir* permettra à son jeune auteur d'y

---

<sup>4</sup> Notons la position symétrique du vieux Cioran avec le jeune homme qui écrivait ces lignes en 1932. Pour le volume *Solitude et destin* – comptant des articles de jeunesse de Cioran –, le philosophe du néant avait ajouté cet avant-propos : « Est-ce moi ? N'est-ce pas moi ? Je reste perplexe devant les années, les événements et tant de mots ayant un sens ou n'en ayant pas. Comment ne serais-je pas contaminé par un inépuisable orgueil, par la foi en moi et par la victoire sur la peur du ridicule ? À la vérité, je croyais en moi, je m'étais arrogé un destin et ma tension intérieure était entretenue par un tourbillon à la fois raffiné et sauvage. Mon secret était simple : je n'avais pas le sens de la mesure. Au fond, c'est la clé de toute vitalité. (Paris, le 16 juillet 1990) » (*Solitude et destin*, Paris, Arcades Gallimard, 2004, traduit du roumain par Alain Paruit)

affirmer « des choses destructrices ». Cioran sait pertinemment que ses pages sont « tellement déprimantes que, si elles n'impressionnent pas, elles révolteront ».

## IV. 2. *Vers l'engagement politique*

*On m'a dit plus d'une fois : « Comment se fait-il que vous, un intellectuel, vous ne luttiez pas pour des idées généreuses, pour la paix, l'humanité, la justice ? Comment se fait-il que vous vous laissiez subjugué par le culte de la force, par la foi en la nation ? » On oublie, en premier lieu, que les intellectuels ne sont pas faits pour entretenir l'harmonie universelle, mais, au contraire, pour donner de l'éclat aux discordes et du charme aux incertitudes.*

- Émile Cioran, *Solitude et destin*, p. 363

Une lettre du 2 juillet 1933 adressée au même Bucur Țincu laisse voir que les rapports de Cioran avec la politique sont, à l'époque, quasi inexistantes. Tandis que son ami s'était déjà impliqué dans la politique, Cioran y voit « une immense cochonnerie » qu'il ne connaît qu'en « spectateur ». « Je suis tellement orgueilleux et j'ai un sens de l'éternité tellement développé », explique-t-il à Bucur, « qu'il me serait absolument impossible de faire de la politique ». Il ne croit en aucun système politique ou social. Tous sont mauvais, la démocratie y compris. Dans un article paru quelques mois plus tôt, Cioran s'inquiétait même de l'orientation politique de plus en plus prononcée, ouverte, de ses collègues intellectuels. Le phénomène lui paraissait d'autant plus grave – c'était presque une trahison – que la jeune génération délaissait son orientation initiale et prêtait attention aux messages politiques du jour :

À la place de la problématique religieuse et philosophique d'il y a quelques années, proteste Cioran, qui, quoiqu'elle n'eût pas de profondes racines dans l'affectivité, témoignait d'une remarquable effervescence, on veut vous imposer, avec un absolutisme scandaleux, une alternative politique et sociale : la gauche ou la droite ; on nous demande d'adhérer sans réserve à l'une ou à l'autre, d'adopter une attitude politique, de nous prononcer sur la Garde de Fer ou sur les jeunes de « gauche ». Vous ne croyez pas aux valeurs, vous doutez de tout, vous êtes totalement incapable de dire ce qu'est le bien et ce qu'est le



mal, vous êtes convaincu de l'irrationalité organique de la vie, et voilà qu'on exige que vous souteniez un groupuscule ou que vous militiez jusqu'au sacrifice pour un idéal politique éphémère, alors que votre scepticisme et votre pessimisme ne vous permettent pas de tirer d'autres conclusions sur la société que celles qui sont impliquées dans les prémisses et les considérations métaphysiques.<sup>5</sup>

Sans aucun doute, à ce point de sa vie et de son activité intellectuelle, Cioran est sincèrement, complètement apolitique. Qu'en quelques mois seulement il oublie son désengagement ferme et tombe victime de la frénésie des rassemblements nazis et du charisme de Hitler, cela est difficile à comprendre et à expliquer. Pour le moment, avant son départ pour l'Allemagne, Cioran refuse de s'intéresser à toute doctrine sociale, à toute orientation politique, ou de laisser les impératifs de l'histoire entamer sa vision anthropologique (selon laquelle « la source de l'inconsistance du monde social et historique se trouve moins dans l'insuffisance des systèmes idéologiques que dans celle, irrémédiable, de l'homme et de sa vie »). Les hommes politiques lui semblent « des nullités, des inconscients complètement dépourvus d'esprit problématique », les valeurs politiques n'ont rien à voir avec les valeurs spirituelles, et « la primauté du politique » est, en effet, « l'éloge de la platitude, de la nullité et de l'extériorité<sup>6</sup> ».

« Dans la mesure où il comporte un élément incertain et tragique », Cioran aimera placer le spirituel dans la perspective d'une « métaphysique immanente ». Mais la politique est à la périphérie du spirituel, et les intellectuels qui ne l'ont pas compris sont incapables de faire de la politique. Afin de pouvoir s'occuper de problèmes réels, sérieux – et d'échapper à la caricature et au compromis – ils doivent

<sup>5</sup> Émile Cioran : « Între spiritual și politic » (« Entre le spirituel et le politique »), *Calendarul*, 2 janvier 1933, in *Solitude et destin*, op. cit., p. 176

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 178

dépasser les réalités locales. Un seul livre est, selon Cioran, impossible à écrire : le livre sur la vie intérieure en Roumanie. « Les espoirs placés à cet égard dans la jeune génération ont été profondément déçus, constate-t-il avec amertume. Elle est presque entièrement politisée. Quelques isolés continuent à s'occuper de problèmes sérieux, mais ils ne peuvent plus supporter de vivre dans un milieu pareil.<sup>7</sup> »

En partant d'une étude de Léon Pierre-Quint sur le goût des jeunes gens de l'époque pour la politique, Ilarie Voronca observait lui aussi l'attraction irrésistible des « problèmes matériels » sur l'esprit ou sur les préoccupations des jeunes gens. Naguère, c'était aux écoles ou aux courants littéraires de se disputer les adeptes ; autour de 1935, le goût de la jeunesse étudiante se dirige vers les organisations politiques. Qu'est-ce qui justifie ou explique ce « changement de l'orientation de la jeunesse ? » se demande Voronca. S'agit-il d'une crise de la poésie ou de l'art ? Est-ce que la poésie n'arrive plus à exprimer les douleurs, les aspirations de la jeunesse ? Est-ce qu'apprendre à se battre « pour une place et pour son existence<sup>8</sup> », avant de se familiariser avec « l'alphabet de la poésie », consomme toutes les ressources de la jeune génération ? Oui et non. Quant à Voronca, admirateur des vieux, de leur sagesse et de leur décence, il réussit à faire un excellent portrait de l'époque et à donner l'une des meilleures explications de l'euphorie sans limites des jeunes gens pour la politique – et surtout pour les extrêmes de l'échiquier politique :

Peut-être que toute la tension de l'Europe d'aujourd'hui, le ciel sombre qui nous menace ont pour cause la place de premier plan que la jeunesse a obtenue ces derniers dix ans. Le jeune

<sup>7</sup> Émile Cioran : « Entre le spirituel et le politique », art. cit., p. 179

<sup>8</sup> Ilarie Voronca : « Adolescenții din 1935 » (« Les adolescents de 1935 »), *Adevărul*, XLIX, nr. 15799 din 21 iulie 1935 (repris dans le volume *A doua lumină / La deuxième lumière*, București, Minerva, 1996, pp. 235-236 (n.t.)

homme a une suffisance, une superficialité, une confiance de soi dont le vieux s'est débarrassé depuis longtemps. Le jeune homme peut être souvent cruel, autoritaire sans réticences, sans l'hésitation pleine de poésie de celui qui – tenté – se dit. avant de donner une sentence, de se mettre en route : « et si je me trompe ? » [...] La générosité, la reconnaissance, la sollicitude envers le faible sont les vertus de la vieillesse. La haine, quelle qu'elle soit, et bien évidemment, la haine de race est une invention des jeunes gens. La haine des vieux, aussi bien que la haine des jeunes, sont également l'invention des jeunes.<sup>9</sup>

Un autre témoin de l'époque, Ionel Jianu, ami et collègue de génération avec Cioran, expliquera plus tard que même dans le cadre du plus prestigieux cercle intellectuel de l'époque (« Criterion ») il y avait plusieurs groupes ou orientations :

L'extrême droite, qui s'est dirigée vers la « Légion » - Mihail Polihroniade, Haig Acterian, Alexandru Christian Tell, Marietta Sadova, etc. Ensuite, une droite nationaliste, qui n'est pas allée jusqu'à l'extrême droite, mais qui a adopté les options de Nae Ionescu : Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Noica et ainsi de suite... Un centre, où étaient Sebastian, Comarnescu, moi-même et d'autres, et une extrême gauche – Belu Zilber, Alexandru Sahia, Nicolae Cristea...<sup>10</sup>

Ce qui justifie les deux « extrêmes » (le communisme et la Légion) et l'enrôlement qu'elles déclenchent est, selon Marta Petreu, « le messianisme révolutionnaire » qu'elles dégagent :

Dans la Roumanie de l'entre-deux-guerres, l'idée d'une révolution qui rase l'ordre existant et instaure un nouvel ordre et « un nouveau monde » (Mircea Eliade, Miron Radu Paraschivescu), plein de bonheur, a été invoquée de manière obsessive. La source de l'idée révolutionnaire est l'Europe, déjà traversée par un vent révolutionnaire. Probablement, le syndrome révolutionnaire est-il dû au fait que la simple existence de l'Union Soviétique a déstabilisé le système de valeurs et de repères de l'Europe. Si l'on prend en compte la vague révolutionnaire qui a succédé à la première Guerre

<sup>9</sup> Ilarie Voronca : « Elogiu bătrâneții » (« L'éloge de la vieillesse »), in *Adevărul*, XLIX, no 15806, du 30 juillet 1935 (repris dans *A doua lumină*, op. cit., p. 238-239, n.t.)

<sup>10</sup> cité par Marta Petreu, in « La génération 1927 entre l'Holocauste et le Goulag », art. cit.

mondiale, si l'on y ajoute le fascisme de Mussolini et, à partir de 1933, l'hitlérisme, on peut comprendre quelles étaient les sources de l'élan révolutionnaire de Roumanie.<sup>11</sup>

Mais ce messianisme révolutionnaire n'est pas la seule « coïncidence doctrinaire » entre le communisme et le mouvement légionnaire. La démocratie, par exemple, est la bête noire des deux partis. À la place de la démocratie bourgeoise (« des exploités » du pays, s'entend), les communistes veulent introniser « la dictature du prolétariat ». Aux yeux des légionnaires ou des intellectuels d'extrême droite, la démocratie n'a plus de vitalité puisque, à part le fait qu'elle est importée, elle a toujours été à la remorque des intérêts des minorités nationales et de leurs finances.<sup>12</sup> Au même paysage appartiennent le fanatisme, « l'idéal sauveur » (« le salut universel » pour les communistes, « le salut du pays » pour les légionnaires), la discipline (individuelle et collective), une fidélité aveugle à son parti, l'exagération du nombre et de l'importance des minorités nationales (du côté communiste, afin de briser les frontières nationales de l'État « multinational » roumain – au nom du « droit à l'autodétermination » des « nationalités opprimées » –, du côté légionnaire, afin d'éradiquer le prétendu mal juif ou magyar). Mais, précise Marta Petreu, tandis que le communisme est une doctrine d'emprunt, le mouvement légionnaire est un « produit national » roumain, dont les sources sont en bonne partie autochtones (pour ce qui est de modèles, les choses sont plus nuancées). Certes, A.C. Cuza, Nichifor Crainic, Nae Ionescu furent des maîtres à penser pour l'élite légionnaire, mais, selon Petre Pandrea,

<sup>11</sup> Marta Petreu : *art. cit.*

<sup>12</sup> « L'attaque à l'adresse du régime démocratique », écrit Marta Petreu, « et l'idée du changement ont une diffusion si grande, que même un auteur démocrate comme Eugène Ionesco, hostile au communisme aussi bien qu'à l'extrême droite européenne, écrit que "les anciennes démocraties" ont perdu le pouvoir d'attraction et sont devenues "presque aussi funestes que les régimes communistes ou d'extrême-droite" ; par conséquent, elles devraient être ranimées d'un "nouveau souffle" censé découvrir-redécouvrir une mystique – éventuellement de la liberté – grâce à laquelle elles retrouvent leur vitalité. » (*art. cit.*)

« bien des éléments d'organisation et de vie légionnaire sont empruntés par Codreanu du Lycée *Le Monastère Dealu* de La Vallée des Voïvodes, où il avait étudié<sup>13</sup> ».

Mais le point névralgique du débat est la question du glissement progressif de la génération 1927 d'un apolitisme déclaré et respecté quelques bonnes années vers l'engagement le plus sérieux – pour le moment – et le plus douteux et compromettant – pour les années à venir. Pourquoi cette dispersion ? Pourquoi la gauche (ou l'extrême gauche) pour d'aucuns et la droite (ou l'extrême-droite) pour d'autres ? Vu la quantité d'intelligences brillantes qu'elle engloutit, l'extrême-droite est, on s'en doute, la plus délicate à retracer. À part le vent favorable qui soufflait de l'extérieur dans les voiles du nationalisme roumain, il y a, pour ce qui est du contexte interne, des facteurs primaires et des facteurs secondaires à l'aide desquels le « glissement » vers l'extrême droite de presque toute la génération de Cioran pourrait être expliqué. Le plus important des facteurs primaires est l'aspiration révolutionnaire d'une génération d'intellectuels qui, après avoir été les témoins de l'Union de 1918, rêvent d'un nouvel ordre social et politique, d'un autre statut culturel pour la Grande Roumanie.<sup>14</sup>

Parmi les facteurs secondaires, à part « les fondements métaphysiques de chaque auteur », à part les affinités personnelles de chacun avec le mouvement légionnaire, à part la tension politique du pays, s'ajoute la tellement nuisible activité d'« idéologue

---

<sup>13</sup> Marta Petreu : *art. cit.*

<sup>14</sup> « À la question : pourquoi n'ont-ils pas opté pour le communisme ? la première réponse – souligne Marta Petreu – est qu'en favorisant le droit à l'autodétermination jusqu'à la séparation de certaines provinces de l'État roumain, le Parti Communiste n'arrivait pas à attirer ces jeunes auteurs dont l'intention était de légitimer la Roumanie par la création de valeurs culturelles universelles. Autrement dit, le fait que le Parti Communiste de Roumanie préconisait la fragmentation de l'État national à peine constitué a été, pour la plupart des jeunes intellectuels, une raison suffisante de tourner vers une autre direction. » (*art. cit.*)

de coulisse » de la Garde de Fer que Nae Ionescu déploya à partir de l'automne de 1933, après sa rupture avec Carol II.

La plupart des membres de la « Jeune Génération » se laissèrent donc séduire – à des moments et à des degrés différents, il faut le dire – par le parti « Tout pour le pays », qui sera, à partir du 20 mars 1935, le paravent de la Garde de Fer créée en 1927, et qui parviendra à prendre la troisième place dans l'espace politique roumain lors des élections de décembre 1937. Mihail Sebastian, l'un des témoins les plus lucides de l'époque, confie à son *Journal* l'immense déception que provoque en lui la « rhinocérisation » progressive, alarmante, des gens qu'il estimait énormément : *Nae Ionescu*, « l'homme le plus intéressant et le plus complexe que je connaisse » (17 juin 1935), *Camil Petrescu*, « l'une des plus belles intelligences de Roumanie [...], l'une des plus délicates sensibilités de Roumanie » (25 juin 1936), *Constantin Noïca*, un « admirable type d'homme », d'une « extraordinaire délicatesse », avec des « gestes doux » et un « langage choisi » (30 janvier 1937), *Émile Cioran*, « un homme intéressant, remarquablement intelligent, sans préjugés, qui réunit de façon amusante une double dose de cynisme et de lâcheté » (2 janvier 1941), et surtout Mircea Eliade, la déception totale, qui lui fait se demander avec amertume, le 25 septembre 1936 : « Perdrai-je Mircea pour autant ? Puis-je oublier tout ce qu'il a d'exceptionnel, sa générosité, sa force vitale, sa bonté, son affection, tout ce qu'il a de juvénile, d'enfantin, de sincère ? Je ne sais pas. »

Dans la lettre qu'il envoyait le 19 septembre 1945 à Tudor Vianu, Eugène Ionesco faisait, à son tour, le portrait de « l'arrogante "jeune génération" ». « Nous avons été des écervelés, des misérables », dit-il, mais chacun à sa mesure : « En ce

qui me concerne, je ne peux pas me reprocher d'avoir été fasciste. Mais on peut le reprocher à presque tous les autres. » Parmi « les autres » : Cioran, « exilé » et admettant amèrement « avoir eu tort », Mircea Eliade, pour qui « tout est perdu, vu que “le communisme a gagné” », « l'imbécile de Noïca, le gros Vulcănescu, et bien d'autres (Haig Acterian, Mihail Polihroniade) », tous, selon Ionesco, « les victimes de l'odieux défunt Nae Ionescu. Si ce n'était pas lui (ou si ce n'était pas son différend avec le Roi) nous aurions aujourd'hui une génération de leaders d'une grande valeur, âgés de 35 à 40 ans.<sup>15</sup> »

Quelque hideuse ou diabolique qu'elle soit, la figure de Nae Ionescu, son énorme influence sur l'esprit d'une génération en formation et en pleine ascension, ne sont pas les seuls facteurs à prendre en considération. Même si adulé par ses jeunes émules, Nae Ionescu n'aurait jamais pu leur faire subir son ascendant sans le « concours » néfaste – mais qui met ses propos dans un contexte « objectif » – du contexte politico-économique de la Roumanie de l'époque. Avant sa radicalisation politique, cette « jeune génération » avait parcouru un long chemin : elle s'est cherché une voix, un « itinéraire spirituel », un leader et un mentor, ce qui fait que l'an 1933 la trouve en plein débat sur son statut littéraire et pas sur un éventuel engagement politique.

Observons de plus près cette « jeune génération » – et surtout ses tribulations dans l'impitoyable lit de Procuste que le contexte littéraire et politique évoque pour le chercheur attentif. Dans un texte écrit en 1926 et publié deux ans plus tard, Mircea Vulcănescu posait que : « Culturellement, nous sommes la deuxième génération de

---

<sup>15</sup> cité par Z. Ornea : *Les années trente. L'extrême-droite roumaine*, op. cit., p. 184

l'après-guerre ». Entre 1916 et la génération de Vulcănescu, il y avait eu la génération de ceux qui avaient fini leurs études universitaires dans les premières années de l'après-guerre (la génération de Lucian Blaga et de la revue *Gândirea/La Pensée*). Fortement marquée par la guerre, la génération de Vulcănescu ne croit plus « ni en l'individu en soi, ni en la plurifonctionnalité de la liberté, et d'autant moins en son efficacité ». Après la génération de Vulcănescu vint la génération de Mircea Eliade, que rien ne lie plus à la liberté, et qui a reçu la guerre « telle qu'elle a été, comme une bannière, et en a fait un credo », qui « en a subi les rigueurs dans son corps, et avec laquelle nous ne nous entendrons jamais ». Telle que décrite par Vulcănescu, la jeune intelligentsia roumaine a l'aspect d'un magma fait de plusieurs couches : leur collision sera la cause et l'effet en même temps de l'ébullition socio-politique qui les entoure.

Nous constatons, écrivait en 1926 Vulcănescu, le fait brut de l'existence, et vivons le sentiment tragique d'une crise, tout en étant dépourvus des vrais aliments spirituels (les générations de l'après-guerre sont, de ce point de vue, plutôt anémiques [...]), les anciens idéaux étant détruits par les réalités, ces dernières n'ayant pas – pour notre génération, *qui en a connu d'autres, qui du moins en a rêvé d'autres* – la force de s'imposer en tant que vraies valeurs. *Ni la dictature de classe, ni le nationalisme intégral* ne peuvent être pour nous les signes de l'absolu dont nous avons besoin. *Le relativisme d'antan* n'est pas plus possible pour des gens qui, n'ayant pas le temps de s'ennuyer, ont besoin de réponses aux questions les plus graves de l'existence. Voilà pourquoi le trait majeur de notre âme est, à part le sentiment de désaccord des valeurs – produit ou précipité par la guerre (désaccord que chacun de nous porte en lui), la soif de connaître.<sup>16</sup>

Cette génération ne se veut pas originale : elle sait qu'elle est « le produit complexe des circonstances et des influences », que son « originalité » est la

<sup>16</sup> Mircea Vulcănescu : « Revizuire de conștiință. Cuvinte pentru o generație », in *De la Nae Ionescu la "Criterion" (De Nae Ionescu à « Criterion »)*, București, Humanitas, 2003, édition préparée par Marin Diaconu, p. 80 (n.t.)



préoccupation pour « le moment “unique” » qu'elle occupera « dans le devenir » et pour l'émancipation – « à tout prix » – de l'empire du doute. Comme le numéro de Noël 1932 de la revue *Vremea* avait consacré quelques pages à la question de « La Jeune génération », il reviendra au même « spécialiste » des générations d'en parler, dans une revue de presse préparée, en janvier 1933, pour la revue *Dreapta (Droite)*, et qui s'ouvrait avec les considérations de Mircea Eliade sur « les tendances de la jeune génération ». La Roumanie, écrivait Eliade le 25 décembre 1932, a eu plusieurs générations « héroïques » (« la génération de l'Union, la génération du libéralisme, la génération de la guerre ») ; mais, tandis que le but de ces « admirables générations » était « extérieur », la Jeune génération se heurte à des problèmes qui la touchent comme « une blessure personnelle qui doit être vite et directement guérie<sup>17</sup> ». Cette génération renie « *in corpore* “les idéaux” improvisés » ; elle est définie, selon Eliade, par « l'expérience et le vécu direct », et a l'humanisme pour « corollaire ». Le fait que bien des jeunes gens désertent les partis historiques et s'orientent vers la gauche ou vers la droite de l'échiquier politique roumain n'est pas, juge Eliade, trop « représentatif » ou « spécifiquement roumain » ; on pourrait y voir plutôt le reflet de ce qui se passe en Allemagne, en Italie ou en Russie, et la réplique à l'horreur du ratage et à « l'orgie » de la politiciaille roumaine. Quoique pas complètement dépourvue d'intérêt, l'implication politique des jeunes intellectuels « ne résout pas une problématique spirituelle réelle, ni ne crée une problématique culturelle » : idéalement parlant, la Jeune génération « *aurait dû* – selon Eliade – éviter la politique » ; ces jeunes intellectuels n'ont pas encore fini d'explorer ou de régler leurs

---

<sup>17</sup> Mircea Eliade : « Tendințele tinerei generații » (« Les tendances de la jeune génération »), *Vremea*, 25 décembre 1932, cité par Mircea Vulcănescu in *De Nae Ionescu à « Criterion »*, op. cit., p. 91 (n.t.)

propres conflits intérieurs, et « n'ont rien résolu ; ils ont seulement expérimenté », observe à juste titre Eliade.

Petru Comarnescu renchérit, dans le même numéro de *Vremea*, les observations d'Eliade : selon lui, « la problématique des meilleurs jeunes Roumains est biologique et métaphysique, et pas du tout éthique et politique<sup>18</sup> ». Que ce soit à gauche, que ce soit à droite, le « comportement extrémiste » de la Jeune génération a « une raison vitale, très actuelle : la réaction contre la misère et la faim, d'un côté, la révolte contre toutes sortes de profiteurs, de l'autre ». Cette impasse exige une solution. Ce que Petru Comarnescu propose est « un courant néoclassique, qui synthétise la révolution de la sensibilité, et le calme que donnent la raison et la méthode technique ». Sauf que la sérénité néoclassique de facture cartésienne est aussi loin qu'on puisse l'imaginer de ces jeunes intellectuels hantés par le spectre du chômage. À son propos, Pompiliu Constantinescu voit aussi les effets catastrophiques du « trouble de l'économie nationale », de « l'excès de diplômés, conséquence d'une mentalité hypocrite et démagogique », de « l'aggravation des conditions de vie sur le fond d'une concurrence impitoyable », des facteurs qui « ont mis les jeunes gens qui sont au seuil de leur vie sociale dans une position d'infériorité intrinsèque<sup>19</sup> ». Tandis que le critique démocrate dépeint en toute lucidité le chômage qui ronge la Jeune Génération, et qui la conduira vers « la phase dépressive des abdications, de la résignation coite, des révoltes théoriques et d'un pénible provisorat, mélange de

<sup>18</sup> Petru Comarnescu : « Caracteristicile tinerei generații » (« Les traits de la Jeune génération »), *Vremea*, 25 décembre 1932, cité par Mircea Vulcănescu in *De Nae Ionescu à « Criterion »*, op. cit., p. 93 (n.t.)

<sup>19</sup> Pompiliu Constantinescu : « Șomajul în tânăra generație » (« Le chômage au sein de la Jeune génération »), *Vremea*, 25 décembre 1932, cité par Mircea Vulcănescu in *De Nae Ionescu à « Criterion »*, op. cit., p. 95 (n.t.)

bohème et d'espoir, entre un déclassé irrémédiable et une réaction violente<sup>20</sup> », le très engagé Mihail Polihroniade présentera au lectorat de *Azi (Aujourd'hui)* une Jeune génération partout victorieuse, qui a balayé « les vieux » et s'est imposée en « maîtresse de la vie culturelle roumaine ». La mission de sa génération est de « parachever le processus commencé par les quarante-huitards », de s'intégrer « culturellement dans le rythme mondial », afin de brancher « spirituellement » le monde citadin roumain sur les problèmes avec lesquels le monde moderne se trouve confronté.

Tandis que Tudor Vianu voit dans l'occidentalisme une tendance que la culture roumaine a depuis toujours connue, Mihail Sebastian – en réponse à Mihail Polihroniade – démolit le mythe de la toute-puissance culturelle de la Jeune génération : « maîtriser une vie culturelle », c'est, selon lui, « créer sa substance, fournir son matériel, la commander spirituellement ». Or, les jeunes générations d'intellectuels qui ont précédé la Jeune génération ont seulement « colporté », « refusé » ou « accepté » les idées ou les questions des prédécesseurs ; qui plus est, entre 1928 et 1932, la scène culturelle roumaine fut dominée par les mêmes figures – avec une petite différence : « tandis qu'en 1927, le cadre préféré de discussion était la spiritualité, aujourd'hui, en 1933, c'est la politique sociale<sup>21</sup> ».

À quelques mois de sa « chute dans le fanatisme », Cioran conteste la politisation de sa génération, et réfute la conception du spirituel du « soi-disant spiritualisme » : animé par une conception « vitaliste et presque freudienne de l'esprit », il met le spirituel « dans la perspective d'une métaphysique immanente, selon

<sup>20</sup> Pompiliu Constantinescu : « Le chômage au sein de la Jeune génération », p. 94

<sup>21</sup> Mihail Sebastian : « O generație încă tânără » (« Une génération encore jeune »). *Cuvântul*, 6 janvier 1933, cité par Mircea Vulcănescu in *De Nae Ionescu à « Criterion »*, op. cit., p. 97 (n.t.)

laquelle, celui-ci est le produit de la désintégration de ce qui est vital, d'un déséquilibre dans la vie », et l'accepte tant qu'il représente « un élément d'incertitude et de tragédie ». Les jeunes, écrit Cioran dans *Calendarul* en décembre 1932, cherchent partout le désespoir. Il est fascinant de voir à quel point la pensée de Cioran est formée, malgré sa jeunesse et son manque d'expérience : l'observation suivante de Vulcănescu (de 1933) ou les jugements d'un critique moderne sur la pensée de Cioran semblent parfois être une et même chose : « la thèse de Cioran, note le futur auteur de *La Dimension roumaine de l'existence*, est un anthropologisme agonique de la lucidité et du désespoir, et son attitude métaphysique n'est rien d'autre – malgré la certitude totale de l'échec – que le refus de la résignation ou des compromis illusoire. L'esprit : une blessure, la conscience : une épée.<sup>22</sup> »

Un an plus tard, le pouvoir démoniaque de la révolte que Pompiliu Constantinescu constatait dès décembre 1932, résultait de l'article de Constantin Noïca sur l'appétit maladif pour la politique des jeunes intellectuels roumains. La question de la jeunesse est partout, mais elle n'a pas de solution, observe Noïca :

Du point de vue social, la jeunesse signifie une catégorie de gens qui ne trouvent pas leur place. Du point de vue professionnel, la jeunesse est ou prétend être mieux préparée, mieux instruite, mieux spécialisée que le vieux monde. Éthiquement parlant, la jeunesse se présente comme immaculée, et, donc, capable de protester contre l'immoralité

<sup>22</sup> Emil Cioran : « Între spiritual și politic » (« Entre spirituel et politique »), *Calendarul*, 2 janvier 1933, cité par Mircea Vulcănescu in *De Nae Ionescu à « Criterion »*, op. cit., p. 105 (n.t.). Quelques mois auparavant, Cioran avait clairement laissé voir la ligne de démarcation qu'il mettait entre « historisme » et « métaphysique ». Le premier était incapable, selon le jeune « agonique », de créer : expression d'un esprit stérile, d'un sens productif paralysé et organiquement déficient, l'historisme est « le résultat d'un épuisement intérieur, d'une incapacité créatrice, un symbole de la décadence<sup>22</sup> ». La « compréhension historique », l'« encadrement temporel des faits du monde culturel », la « compréhension de l'esprit objectif dans ses expressions multiples et concrètes » montrent à quel point l'historisme est capable de comprendre et incapable de créer, précise Cioran. (cf. Emil Cioran : « De la istorism la metafizică » (« De l'historisme à la métaphysique »), *Calendarul*, 26 novembre 1932, cité par Mircea Vulcănescu in *De Nae Ionescu à « Criterion »*, op. cit., pp. 102-103, n.t.)

de notre vie publique. Politiquement parlant, enfin, la jeunesse se veut, s'affirme de façon réformatrice.<sup>23</sup>

Les jeunes diplômés sont au chômage, observe Noïca également, mais, paradoxalement, toute manifestation ou toute revendication estudiantine est immédiatement étiquetée comme étant d'ordre politique : les étudiants (surtout) sont devenus « une masse politique ». Par conséquent, la jeunesse devient de plus en plus politisée, mais la fièvre politique « n'est pas sa faute », écrit Noica : on ne peut plus l'empêcher de « sentir politiquement », de répondre au « primat du politique ». « J'aimerais, soupire le fin philosophe, un homme politique qui nous dise : “Vous êtes des misérables et des canailles. Je suis venu vous gouverner, vous, pas une Roumanie fictive !” » ... Pas une Roumanie endormie depuis mille ans, aurait pu dire Cioran...

*La Transfiguration de la Roumanie* surprend très bien l'agitation doctrinaire de l'époque. Plusieurs courants d'opinions, plusieurs doctrines s'entrecoupent – mais cette fois-ci, le jeune philosophe n'est plus agacé par l'appel à la conversion politique d'un parti ou d'un autre, d'un groupe ou d'un autre, mais bien au contraire, assez enthousiasmé. Sur plusieurs pages, les principaux régimes politiques défilent sous les yeux du lecteur et étalent leurs avantages et leurs désavantages (du moins, tels que Cioran les perçoit).

Sans avoir trop d'adeptes - surtout parmi les intellectuels -, le communisme attire, cependant, l'attention de Cioran qui, malgré sa jeune expérience politique, décèle les traits définitoires de ce système totalitaire, ses failles, et surtout la menace

---

<sup>23</sup> Constantin Noïca : « Tineretul bolnav de politică » (« La jeunesse malade de la politique »), in *Entre âme et esprit. Articles II (1930-juin 1934)*, op. cit., p. 223 (n.t.)

qu'il pourrait représenter pour la Roumanie. Du fanatisme, qui hante Cioran, le communisme peut en avoir, mais – puisqu'on parle d'utopies –, par rapport à l'anthropologie religieuse, sa « vision anthropologique » est « si mineure » que l'homme ne mérite plus la religion, « la seule à avoir exagéré son rôle dans l'univers », ni les dimensions que celle-ci lui a attribuées. Autrement, ajoute Cioran, il est impossible de comprendre la passion avec laquelle l'homme a embrassé « le rôle médiocre que le marxisme lui a réservé<sup>24</sup> ».

La dichotomie communisme - christianisme se construit autour des concepts d'égalité et de possession – au plan humain et au plan divin, au niveau social aussi bien qu'au niveau éthique. Cioran apprécie l'ambition communiste d'instaurer la justice et l'égalité entre les hommes, mais ce qui le rend sceptique, c'est le fait qu'un long exercice religieux ayant les mêmes aspirations n'est pas parvenu, en deux mille ans, à porter fruit. L'« excuse éternelle » du communisme est qu'aucune révolution faite « au nom de l'esprit et de l'amour des gens » n'a amélioré la condition matérielle de l'homme.

Les plus grandes inégalités sociales, montre Cioran, ont été faites à l'époque chrétienne, au nom du plus loquace amour de gens que l'histoire ait jamais connu : il est difficile de trouver une plus sinistre répartition des biens au nom de l'idée d'égalité. Le christianisme n'a pas donné à l'homme le *pain quotidien* ; deux mille ans, l'humanité a subi la faim en attendant l'éternité. Car, malheureusement, le christianisme n'a pas été seulement une doctrine pour les pauvres, mais il a été également une fabrique de pauvres. Au nom du royaume des ciels, nous avons mendié deux mille ans. Les églises ont été bâties non avec des briques, mais avec les larmes des pauvres, comme, d'ailleurs, toutes les institutions de la terre.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Emile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 136

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 137

La Révolution française, reconnaît Cioran, a représenté pour l'homme une libération politique (pas économique !), mais la démocratie, raffinée par le credo capitaliste, parvint à enchaîner de nouveau l'individu. C'est la raison pour laquelle « la menace communiste » ne peut pas être combattue (ou liquidée) en s'attaquant au matérialisme historique ou à ses bases théoriques. À l'époque où l'horreur du communisme « expliquait » la fureur nationaliste roumaine, Cioran avertit, en toute lucidité : « On ne combat pas le communisme par le nationalisme, mais par la solution des problèmes sociaux », par la recherche de l'essence de ces problèmes, par l'identification des traces de la misère des gens – sans quoi « le nationalisme est une phraséologie qui n'a rien à opposer aux graves réalités sociales ». On peut bien s'enflammer pour la cause de sa nation, mais cet enthousiasme n'est qu'un palliatif à la soif de justice de l'homme, qui tient plutôt à l'essence de la vie sociale qu'à l'essence de la vie nationale. Tandis que la grandeur nationale s'appuie sur « l'exagération d'un irréparable de la misère », sur les conditions de vie misérables de la classe ouvrière et de la paysannerie, au-delà des frontières se joue le premier acte d'un drame que Cioran pressent : « le rêve russe de domination universelle<sup>26</sup> », que le communisme fut appelé à continuer. C'est la raison pour laquelle il sera à jamais partagé entre admiration et furie à l'adresse du pays de Dostoïevski, de Chestov, de Tchaadaev. « La Russie ! J'ai une attirance profonde pour ce pays qui a détruit le mien », notait Cioran dans ses *Cahiers* en 1957. À la même époque, dans la longue lettre qu'il envoyait à son « ami lointain » (Constantin Noïca), Cioran maudissait, par-delà ses belles métaphores, l'« indiscrète proximité » de la « grande voisine » (« limitrophe de Dieu », selon Rilke, mais « malheureusement aussi de notre pays ».

---

<sup>26</sup> Emile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op, cit., p. 214

ajoute Cioran), et la « hantise » dont les Russes « souffrent depuis toujours » : « étendre leur suprématie sur nos rêves et nos révoltes, constituer un empire aussi vaste que nos déceptions ou nos effrois ». Le communisme, lui répondit l'ami lointain sur la même note, est « en un sens, la pénible transformation de l'âme russe en âme faustienne ».

Toute révolution a besoin de l'idée socialiste<sup>27</sup>. Tandis que les religions ont appris aux gens comment mourir, la révolution doit leur apprendre comment vivre. Il y a, dit Cioran, deux grandes catégories de gens : ceux qui ont et ceux qui n'ont pas – car, « tout comme la richesse, la pauvreté naît de la propriété<sup>28</sup> ». Le grand danger est de confondre la révolution avec la révolution nationale. Tandis qu'une révolution nationale représente « l'expression de la volonté de puissance d'une nation », une révolution doit « supprimer un système généralement valable » (qui existe partout dans le monde) et en instaurer un autre, « susceptible d'être admis sur toute la mappemonde, peu importe le niveau historique des autres nations<sup>29</sup> ». La Révolution française est, de ce point de vue, « le sommet de la conscience nationale de soi », quoique son « sens ultime » fût la liquidation du monde féodal et de la monarchie.

À l'époque de l'entre-deux-guerres, la question était de savoir si le fascisme et l'hitlérisme étaient des révolutions ou des révolutions nationales. Pour Cioran, ils sont loin de constituer les « sommets historiques » des deux pays. L'Italie est entrée dans l'histoire par la voie spirituelle (« La Renaissance a été son sommet historique », juge-t-il), mais du point de vue politique, elle reste un pays « de second ordre ». « Le

<sup>27</sup> Plus tard, Cioran dira que « le socialisme est en fin de compte fils des utopistes. Mais ils se fondent sur une idée erronée, celle de la perfectibilité indéfinie de l'homme. » (*Entretiens*, op. cit., p. 26)

<sup>28</sup> Emile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 166

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 167



fascisme a fait pour l'Italie ce que des décennies, voire des siècles d'évolution politique n'ont pas fait », et pourtant, il ne reflète ni le messianisme, ni « la volonté d'universalité » des Italiens. « Le fascisme n'a effrayé personne ; par conséquent, il fut perçu comme un mouvement de redressement national.<sup>30</sup> »

Les révolutions de droite sont « *historiques*, pas sociales ». Les révolutions nationales « réparent » les carences sociales des pays en question : or, ni le fascisme, ni l'hitlérisme n'ont modifié « la structure sociale » de l'Italie ou de l'Allemagne. Par contre, ils ont dynamisé les deux nations – mais, bien évidemment, pas de façon identique : par rapport à l'hitlérisme, le fascisme est « mineur » - à cause d'une grandeur moins évidente du peuple italien, à cause du « vide historique » dont l'Italie souffre, et surtout à cause de son dieu : l'État (et non la nation, comme dans le cas allemand). En comparant la révolution française et russe avec la révolution italienne et allemande, Cioran observe non seulement une différence « de nuance », mais aussi « une différenciation qualitative ». Ce sont deux mondes révolutionnaires bien distincts, opposant « la marque authentique de l'esprit révolutionnaire » (français et russe) à deux « coups d'État » (le fascisme et l'hitlérisme). L'Allemagne n'est pas un pays révolutionnaire<sup>31</sup>, tandis que l'Italie ne peut se vanter que de sa « tradition anarchiste ». Et si l'hitlérisme intéresse tant soit peu le monde, c'est à cause de la question juive (en effet, une ambition allemande de trouver « une solution à un problème universel »), et à cause de son hostilité envers le christianisme et le bolchevisme.

<sup>30</sup> Emile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 168

<sup>31</sup> « Toute la *Weltanschauung* allemande éloigne l'homme de la passion dans le monde des apparences, qui charme l'esprit révolutionnaire. La métaphysique est à l'antipode de la révolution », estime Cioran (*La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 169)

Quant à la Roumanie de l'époque, elle n'est pas prête, selon Cioran, à « une révolution en grand style ». Une révolution exige « une inquiétude idéologique d'au moins un siècle », dont le jeune État roumain ne donne aucune preuve. Par contre, il semble être prêt à une « convulsion nationale », à un « mouvement collectif » qui définisse sa conscience de soi tout en préservant son individualité. Les révolutions sont applicables aux grandes cultures. Cioran sait que l'importation idéologique tue une petite culture : les idées bolcheviques, prédit-il, feront de Roumanie « une colonie russe, idéologique au début, et ensuite, une esclave politique ». La Roumanie est encerclée par des peuples, pas par des « idées historiques ». Du point de vue idéologique, donc, elle ne confine qu'à Russie et à l'Allemagne. Or, « un peuple qui veut se réaliser historiquement, n'a pas des frontières géographiques, mais des frontières idéologiques ». Être les voisins de la Russie, ne signifie pas, pour les Roumains, laisser nécessairement l'idéologie passer la frontière. Si l'Allemagne n'est pas, géographiquement parlant, proche de la Roumanie, cela ne veut pas dire que l'hitlérisme lui est moins limitrophe que le bolchevisme. Tôt ou tard, la Roumanie deviendra *la voisine* de l'Allemagne. Et pourtant, précise Cioran, « la Roumanie de demain » devra être « au-delà de l'hitlérisme et du bolchevisme », elle devra dépasser le débat complètement stérile sur le destin culturel et politique de la Roumanie, sur la construction du pays sur « un idéal d'emprunt », elle devra oublier sa peur devant la modernité. Autrement dit, la Roumanie doit chercher son originalité politique et idéologique, puisque emprunter des éléments disparates propres à des mouvements extérieurs, n'est pas la meilleure voie vers « un mouvement politique d'envergure ». Une Allemagne rurale, agraire, ferait le bonheur de « certains de nos nationalistes ».

écrit Cioran. Cela justifierait leurs aspirations vers une possible « colonisation rurale » de la Roumanie, mais ce serait une « réalisation » réactionnaire, antinationale, suicidaire. « La Roumanie, avertit-il, n'a plus rien à attendre de la part des villages : ils nous ont conservés mille ans, maintenant, ils nous ankylosent. La ville doit être la future idole de la Roumanie. » Mais la problématique rurale n'est pas la seule ou la plus importante faiblesse de l'hitlérisme. Plus inquiétant est, selon le goût de Cioran, son côté passéiste : politiquement parlant, l'avenir de l'Allemagne a des dimensions « absolues », mais le nationalisme allemand n'a pu comprendre le destin du pays qu'après avoir réactualisé le passé. Quant à elle, la Roumanie ne peut s'orienter vers l'avenir qu'en oubliant complètement son passé. Or, oublier le passé, c'est oublier le village et se concentrer sur l'industrialisation :

Dans ses excès de vitalisme, insiste Cioran, l'Allemagne se permet le luxe de mépriser théoriquement l'industrie : chez nous, en échange, sous-estimer l'importance du phénomène industriel, c'est se suicider. [...] Je pense que ce que nous devons apprendre de l'Allemagne, quitte à être accusés de nous laisser influencer, c'est le culte conscient de la force, l'obsession illimitée du pouvoir, la mégalomanie organisée.<sup>32</sup>

L'hitlérisme est « un mouvement sérieux » puisqu'il a su mettre sur le même plan « la conscience de la mission historique d'une nation » et l'idée de justice sociale. Cette dernière est le grand exploit du bolchevisme également, ce qui fait de lui « un triomphe éthique unique ». La Roumanie, pressent Cioran, devra choisir son chemin entre Berlin et Moscou. Malgré sa pénétrante capacité d'analyse, il ne pouvait pas imaginer le chemin vers le désastre que son pays prendra – justement entre Berlin et Moscou –, presque dix ans plus tard, dans le tourment d'un cauchemar que l'histoire a baptisé tout simplement la Deuxième Guerre mondiale.

---

<sup>32</sup> Emile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 227

Vue dans la perspective de son époque, la révolution nationale roumaine a aussi des avantages, même si la série des désavantages en donne une image catastrophique : les nationalistes roumains n'ont pas de programme politique véritable, pas de vision économique pour le pays et pensent que la xénophobie est « la clef de tous les problèmes ». On parle des « enrichis », mais personne ne condamne « les riches<sup>33</sup> », et trop de nationalistes roumains et étrangers pensent que « la prospérité de la nation est compatible avec des inégalités déchirantes ». Ils exploitent la misère, le mécontentement populaire, mais s'ils pouvaient crier « leur pensée ultime », on entendrait des choses « abominables », du genre : « Crevez, citoyens, pour que la patrie triomphe ! La grandeur de la nation coûte cher. » Une « vision étroite » fait de la révolution nationale « un mouvement pur, psychologiquement significatif, mais pratiquement sans importance<sup>34</sup> ». Les préjugés, l'incohérence, le manque de solutions, l'inconscience qui règnent dans le camp nationaliste, mais aussi du côté internationaliste, de gauche, ont conduit au clivage entre l'idée collectiviste et l'idée nationale : la conséquence immédiate est que, dépourvue de toute « armature théorique », « *la révolution nationale a pour seule idéologie le cœur* ». Or, le mouvement national n'a pas besoin de patriotisme - « qui peut être une vision morale, mais qui ne représente pas une vision historique et d'autant moins une vision politique » -, mais tout ce qu'il y a de fécond dans la doctrine socialiste.

---

<sup>33</sup> « Cette apparente différence de nuance, mais qui se fonde sur une distance incommensurable », écrit Cioran, « explique pourquoi une révolution nationale ne modifie pas radicalement la structure sociale d'un pays. Autrement dit, seul l'homme qui s'enrichit *sous nos yeux* est condamnable : celui qui est déjà riche, dont on ne sait rien à l'époque où il était pauvre, a ramassé légalement sa fortune. »

<sup>34</sup> Emile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 174

Sur ce fond hypothétique, où toutes sortes de théories et d'antithéories, de concepts et d'idées s'entrechoquent, le régime dictatorial commence à se profiler, selon l'air du temps, en tant que seule chance de la Roumanie de sortir de l'impasse. La dictature, assure Cioran, est « une révolution permanente ». Une dictature populaire est créatrice : c'est ce qui la distingue du césarisme (qui a pour fondement « l'excellence d'une personnalité ») et de la tyrannie (qui représente l'autorité discrétionnaire). En bonne successeuse d'une démocratie prématurément défunte, la dictature saura mettre en valeur les énergies nationales, les conduire vers l'impérialisme. Toute grande puissance a été, tôt ou tard, tentée par l'aspiration impérialiste. La « folie », la « frénésie collective » conduisent à des accès collectifs d'héroïsme dont témoignent les ordres chevaleresques et monastiques médiévaux, la Réforme, les expéditions renaissantes, les campagnes de Napoléon, etc.

Et la Roumanie ? Elle est trop primitive, hélas !, pour se permettre « le luxe des idées généreuses » qui sont à la base de tout mouvement politique désireux de triompher. Elle peut, donc, se contenter de cultiver des « idéaux héroïques » et de valorifier « les possibilités de fanatisme de l'homme ». D'ailleurs, l'extrême droite, aussi bien que l'extrême gauche, ont fait preuve de « créativité » lorsqu'elles ont fait appel à l'« éthos héroïque », car, en effet, leur fond n'étaient pas les idées, mais la mystique. La droite peut bien mettre l'accent sur le politique, tandis que la gauche se concentre sur le social, mais « les origines de leur dynamisme » sont à chercher ailleurs : dans la foule qui, estime Cioran, « aime être flagellée et fanatisée. Ensuite viennent... les idées.<sup>35</sup> »

---

<sup>35</sup> Emile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 200

### IV.3. Vers « La Transfiguration de la Roumanie »

*Je suis le premier à déclarer que je suis un étourdi, un type chaotique et brouillon qui, s'il ne sait pas ce qu'il veut, le saura probablement un jour. Mais je ne cours pas les compromis, je ne recommande pas l'équilibre et je n'admire pas les formes. Écartelé entre le besoin de naïveté et la volupté du désespoir, de quel droit pourrais-je parler d'équilibre ? L'heure de la sincérité absolue n'a-t-elle pas sonné, l'heure de la sincérité qui ne redoute pas le chaos et l'incertitude et qui comprend, au contraire, qu'on ne peut s'en débarrasser qu'après les avoir vécus au paroxysme ?*

- Émile Cioran, *Solitude et destin*, p. 242 -

Il suffit d'une bourse d'études dans la patrie de Goethe pour que la sagesse (ou du moins la prudence) politique du jeune Cioran se dissipe et cède la place à un enthousiasme frisant l'extase, que les charmes d'Adolf Hitler rendirent possible dans le délai le plus court. Ce n'était, d'ailleurs, pas trop difficile : à peine arrivé en Allemagne, Cioran fut tellement enthousiasmé par ce pays en ébullition, que le 19 novembre 1933 il envoya au journal bucarestois *Însemă*<sup>36</sup> une chronique dans laquelle il décrivait quelques « aspects allemands ». « Pour comprendre l'esprit de l'Allemagne contemporaine - y écrivait-il -, il est absolument nécessaire d'aimer tout ce qui est exagéré, tout ce qui jaillit d'une passion excessive et débordante, d'être

<sup>36</sup> Revue politique, sociale et culturelle hebdomadaire qui paraît à Bucarest entre le 23 février 1928 et le 25 décembre 1938 et entre le 15 septembre 1940 et le 6 septembre 1944. Entre 1942 et 1944, elle paraît sous le titre *Însemă războiului* (*Le Temps de la guerre*). Publication indépendante au début. *Însemă* se laisse progressivement influencer par le régime Antonescu. Entre 1928 et 1931, elle comprend une page intitulée *Însemă literară*, à laquelle collaborent des écrivains et des critiques très en vogue à l'époque : Gheorghe Brăiescu, Mircea Ștefănescu, Camil Petrescu, Eugen Lovinescu, Octavian Goga, Octav Șuluțiu, Petru Comarnescu, Hortensia Papadat Bengescu, Ion Barbu, Lucian Blaga, George Bacovia, Anton Holban, Victor Ion Popa, Ștefan Augustin Doinaș, Gala Galaction, Adrian Marino, Pompiliu Constantinescu, Vasile Voiculescu, Harie Voronea, George Mihail Zamfirescu, Ramiro Ortiz, Mircea Eliade, etc. Tout comme *Viața literară* (*La Vie littéraire*, 1926-1941), *Însemă* organise des débats sur les courants littéraires, sur des écrivains ou des œuvres. Entre 1940 et 1944, dans les pages de la revue prédomineront les reportages et les articles politiques.

séduit par tout ce qui est élan irrationnel et monumentalité déconcertante.<sup>37</sup> »

Difficile d'imaginer un endroit mieux choisi pour un jeune étudiant nationaliste que l'Allemagne de Hitler ! Autour de lui, les Allemands vivent « dans un enthousiasme fou et dans une effervescence admirable » ; ils ont « la passion d'une barbarie féconde et créatrice », et veulent tout risquer au nom d'un messianisme « incompréhensible pour les étrangers ». Dans la perspective de sa participation « au sens immanent de l'histoire allemande », l'hitlérisme est le « *destin* » de l'Allemagne. En parlant avec un jeune hitlérien, Cioran avoue avoir compris ce qui se passe autour de lui. Cela l'amène à penser tout de suite à la situation de la Roumanie. Citoyen d'un pays que tout le monde reconnaît comme « pitoyable », comment ne serait-il pas « impressionné par l'orgueil infini de cette nation [allemande], par la conscience qu'elle a de représenter une mission dans le monde et de toucher un sommet historique ?<sup>38</sup> » C'est, donc, en Allemagne que Cioran croit comprendre l'essence du conflit qui oppose l'Allemagne à la Russie et au judaïsme : le messianisme. Tandis que les Russes et les Juifs fondent leur être national sur un messianisme religieux (avec pour noyau la rédemption grâce à un peuple qui en a reçu la mission divine), les Allemands revendiquent un messianisme historique (qui se fonde sur « l'excellence d'un type ethnique dans le cadre des autres types ethniques »). Le messianisme juif serait, semble-t-il, la cause première de l'antisémitisme :

L'origine de l'antisémitisme allemand, explique Cioran, est la réaction instinctive du messianisme du Nord, d'essence allemande, contre le messianisme du Sud, d'essence judaïque.

<sup>37</sup> Emil Cioran : « Apecte germane » (« Aspects allemands »), *Tramea*, no 311, 19 novembre 1933, p. 9 (n.t.)

<sup>38</sup> *Ibid.*

Même chose dans le cas de l'antisémitisme russe. (Dans les conditions historiques dans lesquelles vivent les Juifs, ils sont trop doués pour pouvoir être vaincus, de même qu'ils sont trop doués pour être jamais des vainqueurs.) Dieu n'a-t-il pas souffert assez lorsqu'il a mis son fils sur la croix, puisqu'il a dû crucifier plusieurs fois le peuple élu ?<sup>39</sup>

Quelques jours plus tard, en se promenant dans l'Université de Berlin, le jeune boursier roumain réalise qu'il sait infiniment moins de choses que les professeurs qui l'entourent, mais qu'en même temps il ne peut rien apprendre d'eux. Nicolai Hartmann lui confirme le fait que la philosophie doit être dépassée, car « une philosophie qui ne crée pas un style de vie ou qui ne conduit pas à un style de vie n'a aucune valeur<sup>40</sup> ». Si l'université peut néanmoins être « intéressante », ce n'est qu'à cause de l'occasion ou de la chance qu'elle donne à l'« autodéfinition ». En prolongeant, quelques semaines plus tard, la discussion académique avec des réflexions d'ordre politique, Cioran arrive à comprendre que l'idée d'assimiler et de se laisser assimiler par une culture étrangère ne fut qu'une chimère : « J'espérais, écrit-il pour les lecteurs de *Treimea*, m'identifier avec les valeurs de l'histoire allemande, me déraciner de la culture roumaine afin de m'intégrer complètement dans la culture allemande. Combien absurde était cette illusion !<sup>41</sup> »

Ce que ce Cioran, aux débuts de son engagement politique, ne sait pas, c'est que le destin lui jouera un très mauvais tour : lorsqu'il arrive en Allemagne, il trouve un pays électrisé par le charisme du Führer, par le culte du héros, par le messianisme, mais, même si à la fin de ses études allemandes il reprend ses esprits, une fois rentré

<sup>39</sup> Emil Cioran : « Aspects allemands », art. cit.

<sup>40</sup> Emil Cioran : « Prin Universitatea din Berlin » (« Dans l'Université de Berlin »), *Treimea*, no 316, 3 décembre 1933, p. 9 (n.t.)

<sup>41</sup> Emil Cioran : « Franța și Germania sau iluzia păcii » (« La France et l'Allemagne ou l'illusion de la paix »), *Treimea*, no 318, Noël 1933, p. 7 et 13 (n.t.)



en Roumanie, ce qu'il trouvera, c'est un pays idolâtre de l'envoyé de l'Archange Michel, du culte du héros, des valeurs ancestrales. Et la folie recommencera...

Mais pour l'instant, en suivant le pouls de la politique européenne, il estime (correctement, d'ailleurs) que l'« antinomie historique » dans laquelle vivent la France et l'Allemagne ne peut finir que par « l'écroulement de l'un des deux pays ». L'analyste politique qu'il est devenu reconnaît que l'hitlérisme est à l'origine de l'intensification de la « tension historique entre les deux nations », mais mésestime le refus de la France de « surprendre un élément de grandeur dans ce mouvement formidable ». Ferme et convaincue que l'hitlérisme est « une anomalie », « un produit [passager] exclusif de la crise », la France ne voit pas, comme Cioran, par exemple, qu'il s'agit d'« un style de vie » qui creuse davantage l'abîme séparant déjà les deux pays. Qu'est-ce qui lui « plaît » donc dans l'hitlérisme ? Tout ce que à quoi le prédispose son tempérament explosif, tout ce que ses pulsions intérieures pas du tout maîtrisées cherchent, à cette étape de sa vie, avec tant de passion et d'imprudenece : « le culte de l'irrationnel, l'exaltation de la vitalité en tant que telle, l'expansion virile de forces sans esprit critique, sans réserve et sans contrôle », « l'admiration pour les symboles primitifs » (les symboles « telluriques ») et pour la mythologie allemande (le gothique et le baroque « ont amené les hitlériens à admirer dans l'histoire tout ce qui est le moins culturel, tout ce qui, pour les Français, est barbare et dépourvu de style », « la mystique du sang » (qui a conduit au « culte mystique de la terre » en tant que pôle contraire à l'esprit).

Et pourtant, certains aspects de l'analyse de Cioran sont non seulement lucides et sérieux, mais aussi exacts - ils étaient justes non seulement à cette époque-

là, mais ils ont vérifié leur validité à l'époque de la construction de l'Europe unie<sup>42</sup> (ayant au cœur justement la France et l'Allemagne), lorsque les séismes sociopolitiques périodiques furent la conséquence directe du manque de cohésion et d'harmonie paneuropéenne. À l'époque, la paix entre la France et l'Allemagne était une illusion : l'avenir devait choisir entre la mission de la France et la mission de l'Allemagne dans le monde, et cette solution, pressentait Cioran, n'allait pas être « une conciliation », mais « la chute de l'une ou de l'autre » : « L'Occident, jugeait-il, ne peut arriver à une formule unitaire de vie que par la défaite, par le dépassement de son pluralisme excessif. » Néanmoins, poursuit-il visiblement troublé par ce qu'il y a d'insoluble dans cette situation,

ce serait absurde et criminel de se réjouir du fait qu'à l'avenir, l'Europe connaîtra une invasion germanique totale, aussi bien qu'il serait absurde de se réjouir à l'idée que le type romain s'universaliserait, en détruisant les autres. L'histoire est une tragédie. Elle l'est puisque toute l'histoire est une question de destin.<sup>43</sup>

Cela l'amènera à poursuivre, un mois plus tard, la réflexion sur le destin de son pays rongé par la mesquinerie, par « l'indifférence et la passivité imbécile » : en Roumanie, observe-t-il, « le caprice a été nommé individualisme : la superficialité, intelligence ; le scepticisme vulgaire, humanité ; la concession indolente, bonté, etc. » Depuis l'Allemagne qui lui a fait découvrir « la conscience de la responsabilité

---

<sup>42</sup> La France et l'Allemagne sont en 1934 à l'apogée de leur évolution spirituelle et politique. Mais, estime Cioran, « l'une d'elle doit annuler l'autre pour que l'Europe s'unifie », « l'unification de l'Europe - écrit Cioran douze ans avant que Churchill ne parle de l'édification d'une « sorte d'Etats-Unis d'Europe » et dix-sept ans avant que la Communauté européenne du charbon et de l'acier ne soit créée - sera possible seulement quand les destins spirituels seront complètement accomplis et quand la capacité de création sera consommée, de sorte que, du complexe des divers messianismes ne reste plus que le désir impérialiste de conquête de l'espace. Et lorsque l'Europe connaîtra un seul style de culture, elle entrera définitivement dans l'histoire. Car toute la raison de l'Europe (je pense tout particulièrement à l'Occident) a résidé dans ses irréductibilités et dans ses antinomies. » (*art. cit.*)

<sup>43</sup> Emil Cioran : « La France et l'Allemagne ou l'illusion de la paix », *art. cit.*

envers autrui », Cioran pense aux siens, qu'il trouve incapables de nourrir « un désir de transformation radicale et totale, de liquidation définitive d'un héritage historique maudit ». Les Roumains et la Roumanie ne représentent rien dans ce monde. Ce qui les individualise est honteux et doit être détruit, corrigé, mais ce qui peut les sauver est un « saut définitif, essentiel » dans l'histoire, un écart aussi radical que possible par rapport à « la gredinerie générale » qui domine le style de vie roumain. Par conséquent, seul le nationalisme qui « non seulement ignore la tradition, mais la nie et la vaine » est « fécond », car, avertit Cioran, « déterminer l'avenir d'une culture à l'appui d'une tradition infiniment douteuse, insignifiante et lourde de compromis, c'est se décomposer dans une pourriture historique dont la pérennité signifie notre mort assurée.<sup>44</sup> » Toute l'histoire des Roumains montre que ce sont « des gens commodes, tranquilles, honnêtes et pleins de compassion », mais, frémit Cioran, « peut-on construire un avenir avec ces éléments ? » « Je veux un autre pays », écrira-t-il dans *La Transfiguration de la Roumanie*. La raison lui était claire dès 1934 : « je refuse de rapiécer un vieux vêtement et ne veux pas non plus être englouti par une pourriture dont je ne suis pas responsable<sup>45</sup> ».

Entre temps, le règne paisible du Führer allait être compromis par une « révolte des nantis », dont la correspondance du 5 août 1934 se fait l'écho : la conspiration de Roehm dut partir, selon le jeune journaliste, de « l'impérialisme infini de la mégalomanie humaine ». La trahison devait être punie, tranche Cioran, pour lequel rien n'est plus « condamnable et dégoûtant » qu'une « révolte des nantis », qu'une « révolte des chefs », qu'une « révolte d'en haut ». Par contre, nuance-t-il,

---

<sup>44</sup> Emil Cioran : « La France et l'Allemagne ou l'illusion de la paix », art. cit.

<sup>45</sup> *Ibid.*

rien n'est « plus impressionnant qu'une révolte causée par la misère », rien n'est plus impressionnant, « en tant que drame de la conscience, que l'anarchisme ». Tandis qu'il n'a pas « le droit d'écraser la révolte des démunis », le dictateur est « obligé de détruire et d'étouffer la révolte des nantis ». Le sacrifice des traîtres (« le sang des partisans », pas des « adversaires », ce qui est encore mieux aux yeux de Cioran) a consolidé le national-socialisme qui manquait - justement pour être « un mouvement sérieux » - du sang. Voici ce qui distingue un système tellement vigoureux et cruel de la démocratie non héroïque, émasculée, compromise et amatrice de compromis ! Ce sera dorénavant une idée récurrente dans le reste des correspondances que le jeune étudiant enverra en Roumanie.

En octobre 1934, il mettra la dictature au cœur du débat sur la condition de la jeune génération du moment. Puisque la démocratie ne réussit plus à donner aux jeunes Roumains un « encadrement organique et messianique » dans le destin de leur pays, puisqu'elle ne peut plus être l'expression de la « volonté de réalisation intégrale » et de la « volonté de puissance », puisque le régime démocratique ne peut accompagner que les étapes « classiques » de la vie d'une nation, c'est à la dictature de se charger des périodes « troubles, incertaines » de l'histoire d'un peuple. Mais qu'est-ce que Cioran entend par dictature ? « Un dynamisme infini, une fièvre générale et une tension continuelle<sup>46</sup> ». Qu'il était jeune et naïf ! Il est tout à fait conscient du fait qu'un seul pas sépare ce monde mirifique de la dictature d'un régime tyrannique, d'« une forme abstraite d'autorité », d'« une rigidité extérieure », et pourtant il est convaincu que cela ne pourrait jamais arriver au système dictatorial !

---

<sup>46</sup> Emil Cioran : « Dictatura și problema tineretului » (« La dictature et le problème de la jeunesse »), *Fregea*, no 358, 7 octobre 1934, p. 3 (n.t.)

Il projette sur la dictature une image idyllique, puérile, que l'évolution historique ultérieure allait contredire et infirmer. Mais restons dans l'époque ! En 1934, la dictature est « l'expression des masses, d'un flux anonyme, la personnification de la volonté de convergence et de puissance de la nation ». Qui plus est, elle est le seul régime qui puisse mobiliser, fanatiser les jeunes. Elle doit être comprise, plaide Cioran, « comme une fatalité. *Amor fati* politique. » Tandis que la démocratie « a cultivé seulement les tendances centrifuges de la jeunesse », la dictature et son culte de la force sauront réveiller « un pays engourdi ». Tandis que les « apologistes de la démocratie » aiment croire qu'un « état qui n'est, au fond, que passivité, marasme et indifférence » peut être appelé « liberté », l'ardeur messianique de la jeunesse saura être « l'expression de la quête d'un destin<sup>47</sup> ».

Trois mois plus tard, en essayant de comprendre « ce qu'on peut faire en Roumanie », Cioran semble plus fermement convaincu que jamais que les Roumains doivent actualiser et valorifier tout ce qui « a languie et a dormi » en eux deux mille ans. « D'aucuns sont de gauche ou de droite avant de s'être posé le problème de la Roumanie », mais où sont les nationalistes qui « sacrifient l'équilibre abstrait d'un système » politique « pour l'amour de leur pays et par mépris de sa honte historique » ?, se demande Cioran avec amertume. Les quatorze mois passés en Allemagne l'avaient aidé à comprendre que le national-socialisme renferme bien des anomalies ou que le communisme n'était pas lui non plus épargné par certaines bizarreries (tels l'athéisme et la phobie « réactionnaire »). Ce fut, peut-être, la raison pour laquelle il vint à croire qu'il faut être nationaliste, « mais seulement à un moment donné », à savoir « dans un moment historique où l'intervention de tout un

<sup>47</sup> Emil Cioran : « La dictature et le problème de la jeunesse », art. cit.

chacun est une question de conscience ». Tant qu'il ne pose pas le problème de la Roumanie « dans ses termes ultimes », le nationalisme roumain est dépourvu de « vitalité » et de « sens ». Tant qu'il se contente de son expression « géographique », le nationalisme des Roumains « ne dépasse pas l'idée de conservation territoriale, et sur le plan moral, l'idée d'une moralisation collective ». Ce fut le moment où « la transfiguration de la Roumanie » lui apparut comme l'emblème du changement national.

L'hitlérisme était « critiquable », et l'idéologie national-socialiste était « étroite et particulariste », mais le fait d'avoir permis à une jeunesse (« si brillamment organisée ») de croire qu'elle avait « une mission si vitale et si active au sein de la nation », de l'avoir arrachée au désespoir, lui fait « tolérer tant et tant d'impossibilités théoriques ». Peu importe si c'est la jeunesse hitlérienne ou la jeunesse communiste qui défile à Berlin ou à Moscou, car « les idées en soi n'ont pas trop de valeur » : « Je reconnais n'importe quand, écrit Cioran en février 1935, que la littérature hitlérienne est illisible, que le niveau spirituel de l'Allemagne actuelle est assez bas, que, artistiquement parlant, l'Allemagne est pour l'instant inintéressante, que, de plusieurs points de vue, le national-socialisme est un attentat contre la culture<sup>48</sup> », mais, laisse-t-il entendre, la façon qu'a la jeunesse allemande de s'organiser rachète tous ces péchés. « Si j'ai de la sympathie pour l'Allemagne, ce n'est pas pour les gens, ni pour pour les idées, mais pour la frénésie qui a envahi tout un pays », confesse Cioran dans son article « Sur une autre Roumanie ». Il sait que l'éducation, que la discipline militaire des jeunes Allemands déplaît en Roumanie, où

---

<sup>48</sup> Emil Cioran : « Despre o altă Românie » (« Sur une autre Roumanie »), *Evenirea*, no 376, 17 février 1935, p. 3 (n.t.)

l'on parle, dit-il, « sur un ton supérieur, de barbarie, de teutonisme, etc. », mais, en le lisant aujourd'hui, il faudrait peut-être se demander s'il ne visait pas plus loin qu'on serait tenté ou disposé de le croire : « je trouve, s'expliquait-il au début de 1935, qu'il est criminel de faire une éducation pacifiste au même moment où l'Allemagne est une force en Europe ». Les Roumains, poursuit-il, ne sont capables de penser « ni nationalement, ni politiquement » : « Que m'importe le peu de culture née dans notre fade liberté pseudo-démocratique », tonne-t-il, si la guerre - qui éclatera peut-être dans dix, peut-être dans vingt ans -, écrasera la Roumanie et fera d'elle ce que son doux régime politique avait déjà fait d'elle, « à savoir une illusion » ? Inutile d'ajouter qu'il eut raison. Dans un deuxième temps, Cioran songe à un camp de concentration où l'on renfermerait la plupart des hommes politiques roumains d'après la guerre :

Un plan de transfiguration de la Roumanie, poursuit-il, devrait prévoir l'arrestation de tous ceux qui gardent la distance ironique avec notre destin, de toute la clique des sceptiques écœurants qui, depuis Bucarest, infectent le pays avec des semi-idéaux.

Aussi tentant que cela puisse être, le camp de concentration imaginaire où Cioran pense entasser toute la bande d'incompétents et de corrompus qui s'étaient chargés du destin de la Roumanie n'est pas à rapprocher des camps de concentration nazis dont l'Europe allait découvrir l'existence bien plus tard, mais d'une sorte de « tradition » littéraire roumaine où se mêlent les échos des ballades populaires ou des vers modernes vantant les haïdouks justiciers et les invectives d'un Eminescu invoquant Vlad l'Empaleur et lui demandant d'amasser « de force » les « méchants » modernes, de les mettre soit en prison soit dans un hospice et d'y mettre le feu.

Si l'admiration pour le génie eminescien allait trouver son expression dans *La Transfiguration de la Roumanie*, la démarcation de la pensée politique et sociale du « poète national » fut chez Cioran claire dès le début, et l'un des points majeurs en fut justement la position du futur auteur de *La Transfiguration de la Roumanie* sur le village et sur le paysan roumains. « L'État paysan et agraire, voici la malédiction, la source de notre paralysie<sup>49</sup> », écrivait Cioran en 1935. Ce qui ne l'empêcha pas pour autant de rejoindre, dans le même article, Mihai Eminescu, qui eut, lui aussi, une certaine sympathie pour le système qui s'opposait au régime « cruel et injuste » qui partageait le monde en « miséreux » et en « riches ». « Seul le peuple où la classe ouvrière a imposé une marque évidente au style de vie peut donner une sensation moderne de vie<sup>50</sup> », écrira, quant à lui, Cioran. Et, pour que le paradoxe cioranien soit complet, notons cette phrase - pas nécessairement ambiguë, mais plutôt marquée par le déchirement intérieur du jeune Roumain entre le devoir de chaque individu de se placer au cœur du destin historique de son pays et ses aspirations intimes : « subjectivement, dit-il, chacun de nous préférerait vivre en France et non en Russie ou en Allemagne. Mais, lorsqu'il s'agit d'un destin et d'une mission, il faut sacrifier une liberté qui, bonne aujourd'hui, pourrait nous être fatale demain. »

Une autre leçon qu'il dut vivre en Allemagne fut la perception de l'étranger sur la Roumanie (qui venait doubler la révolte contre l'insignifiance de son pays, que le jeune philosophe avait déjà vécue dans le pays). Et pourtant, se console-t-il, le mépris des étrangers à l'égard de la Roumanie est « exagéré » : « J'en ai connus », écrit-il, « je ne sais pas combien qui ignoraient même l'existence d'un peuple roumain

<sup>49</sup> Emil Cioran : « Sur une autre Roumanie », art. cit.

<sup>50</sup> *Ibid.*



! Si je dressais la liste de toutes les questions qui m'ont été posées à propos de la Roumanie, alors, par mépris ou par honte, aucun de nous ne passerait plus la frontière. [...] Quels que soient nos péchés, conclut-il irrité, nous ne vivons pas, nous autres Roumains, à un niveau aussi inférieur qu'on le croit à l'étranger.<sup>51</sup> »

Le « comment peut-on être Roumain ? » commence à se profiler. Le jeune Cioran est Rica « le sauvage », dont la sauvagerie est supposée (ou imposée) par l'étranger civilisé. Cioran est conscient des défauts de son pays, dont l'histoire et le destin « compromis » le rendent « pessimiste », et la distance de la Roumanie ne fait que l'aider à découvrir les « limites immanentes » de sa patrie. Cet écart lui fait voir la nécessité d'une « transfiguration historique », d'un « miracle », d'un « saut = malheureusement si rare et si étranger à notre histoire – » capables de sauver son pays. Refusant « la Roumanie actuelle », Cioran attendra « le miracle d'une autre Roumanie aussi fébrilement que les premiers chrétiens qui attendaient le paradis céleste<sup>52</sup> ».

En effet, il avait eu cette illumination dès le début de ses études allemandes : son pays devait se transfigurer, de façon aussi miraculeuse que Jésus, jadis, sur le Mont Thabor. Pour lui, la « question roumaine » est intimement et obligatoirement liée à la « *transfiguration* de la Roumanie ». L'article « La Roumanie devant l'étranger », qu'il envoie à Bucarest en avril 1934, contient en germe l'idée qui

<sup>51</sup> Nous pouvons apporter, à titre d'anecdote, notre propre témoignage sur la façon dont l'étranger « civilisé » reçoit et perçoit celui venu de loin. À l'été de 1991, lorsque nous étions en Suisse (à Neuchâtel, où nous avons obtenu une bourse d'études), nous avons dû répondre à des questions du genre : Y a-t-il des chaussées en Roumanie ? Y a-t-il de l'électricité ? Mais des baladeurs ? (les temps avaient changé !), etc., etc. Plus tard, lorsque nous étudions aux États-Unis, nous en sommes venue à dire tout simplement que nous étions européenne, puisque dire « Je viens de Roumanie » ou bien « Je suis Roumaine » ne rimait, pour la plupart des gens, à rien.

<sup>52</sup> Émile Cioran : « Între occidentalism și autohtonism » (« Entre occidentalisme et autochtonisme »), *Da și nu*, no 2, 5 avril 1936, in *L'Idée qui tue. Les dimensions de l'idéologie légionnaire*, op. cit., p. 152 (n.t.)

deviendra le fil rouge de la future *Transfiguration de la Roumanie* : le manque de « volonté de [se] transformer totalement » des Roumains. Leur destin et leur condition n'ont jamais dépassé le seuil psychologique du mécontentement ou de l'« attitude sceptique ». Et même le scepticisme – qui « est le premier degré sur l'échelle d'une transformation, le premier élément à nous donner la conscience de notre destinée » - s'est vu supplanter par l'incapacité des Roumains de dépasser ce premier degré et de devenir plus que « les spectateurs pantouflards » de leur inertie, de l'« agonie nationale ». Le Roumain, répétera plus tard Cioran, « brocarde sa propre condition, il se disperse dans une auto-ironie facile et stérile<sup>53</sup> ». Puisque la Roumanie est un pays sans prophètes, un pays où « les réalités futures » n'ont jamais été « des présences effectives » ou « des actualités vivantes et immédiates », une autre vision se fait place dans la pensée de Cioran : « celle d'une autre Roumanie<sup>54</sup> », dans laquelle la « mission nationale » obsédera tout un chacun et le fera « vibrer ».

À la même époque, Cioran se croit appelé à faire l'« éloge de la prophétie ». Dans l'article homonyme qu'il envoie au journal *Viamea*, et qui paraît le 27 mai 1934, Cioran parle de « frénésie prophétique », de « la conscience de notre mission », de messianisme, du feu intérieur, de missions qui « protégeront contre la gangrène du temps », et invite les siens à atteindre « des cimes d'une telle grandeur qu'elles stupéfient ceux qui végètent dans la contemplation et qu'elles les en arrachent, pour que la passion de l'absolu vienne remplacer leur indifférence<sup>55</sup> ».

<sup>53</sup> Émile Cioran : « România în fața străinătății » (« La Roumanie devant l'étranger »), *Viamea*, 29 avril 1934, in *Solitude et destin*, op. cit., p. 301

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 306

<sup>55</sup> Émile Cioran : « Elogiu profeției » (« Éloge de la prophétie »), *Viamea*, 27 mai 1934, in *Solitude et destin*, op. cit., p. 311

Trois mois plus tard, c'est le culte de la force qui attire et préoccupe Cioran. Excédé par « la lassitude, le doute et le désabusement » des siens, par leur scepticisme, Cioran arrive à croire que « l'absence d'articulation spirituelle » est organiquement liée à la fatalité, « au noyau de notre existence nationale<sup>56</sup> ». Comment inventer une « histoire nationale » lorsque le passé roumain ne fait preuve ni d'idéaux, ni de credos, ni d'opinions ? Le procès des géniteurs, dont le sang versé pour la liberté ne fut pas à la hauteur du destin potentiel de la Roumanie, est une façon de récupérer l'histoire roumaine. Le pays a besoin d'une autre morale, d'une autre compréhension de la vie, d'un autre esprit, et seul « le culte de la force, de l'énergie explosive, de la vie qui se réalise » saurait le « revitaliser ».

Dans *La Transfiguration de la Roumanie*, « l'extase de sa force » sera « le point culminant d'une grande culture ». Or, le passé roumain n'a aucunement « exagéré » le rôle des Roumains dans le monde. Les petites cultures doivent comprendre qu'au lieu de se replier sur elles-mêmes, elles pourraient se sauver par « le culte de la force ». À condition qu'elles acceptent lucidement « leurs propres carences », le fait que leur passé est une « ligne morte » qu'elles doivent dépasser, et que la prophétie doit devenir une « source d'existence<sup>57</sup> ». La différence entre une grande culture et une petite culture, ce n'est pas le nombre d'habitants ou la fréquence des événements « extraordinaires » qui la fait, mais « le destin spirituel et politique grâce auquel celles-ci ont leur individualité spécifique dans le monde<sup>58</sup> ».

---

<sup>56</sup> Émile Cioran : « Cultul forței » (« Le culte de la force »), *Timea*, 26 août 1934, in *Solitude et destin*, op. cit., p. 319

<sup>57</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 32

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 33

Cioran ne veut pas qu'on croie que « la force dans l'histoire » est synonyme d'« impérialisme vital ». La force, dit-il, accroît seulement le niveau historique d'une nation – ce qui fait qu'entre l'impérialisme historique et « l'impérialisme tellurique des barbares » s'interpose, comme une différence majeure, « la spiritualisation de la force ». Tandis qu'aucune invasion barbare n'est à l'origine d'une forme étatique, « *l'agression avec style* » est la seule à avoir pris « contour historique ».

Admirateur de la sensibilité mystique (puisqu'elle « approfondit tout jusqu'à l'extase »), Cioran sera lui aussi ravi par ce qu'on a nommé à l'époque le phénomène Maglavit<sup>59</sup>, mais, comme d'habitude, son enthousiasme cache en filigrane des doutes substantiels : « *Maglavit précède un grand phénomène politique* », et il pourrait être un « sommet » du mode de vie roumain si celui-ci n'était pas « tellement lié à la terre ». Par conséquent, Maglavit invite à la promotion urgente des idéaux modernes qui contrecarrent « la perpétuation d'un esprit tellurique et réactionnaire<sup>60</sup> ». Les infinis pèlerinages à Maglavit représentent, certes, « un symptôme, un début ». Néanmoins, ils ne doivent pas représenter « la ligne que devra suivre la Roumanie », mais « une façon de manifester une solidarité dont l'expression jaillira dans le combat politique » : si ces pèlerins modernes ont cru pouvoir « se transfigurer » devant le miracle de Maglavit, ils trouveront en eux « assez de réserves pour transfigurer la Roumanie<sup>61</sup> », pense Cioran.

À ce stade, la transfiguration de la Roumanie signifie la volonté générale de se débarrasser d'une « hérédité monstrueuse et, à y bien réfléchir, hallucinante », de

<sup>59</sup> « Maglavit : village de la plaine danubienne, qu'une "apparition" de Dieu à un berger rendit célèbre dans toute la Roumanie, attirant des foules. » (note d'Alain Paruit, in *Solitude et destin*, op. cit.)

<sup>60</sup> Émile Cioran : « Maglavit și cealaltă Românie » (« Maglavit et l'autre Roumanie »), *Vremea*, le 6 octobre 1935, in *Solitude et destin*, op. cit., p. 343

<sup>61</sup> *Ibid.*

s'échapper au millénaire « d'esclavage et d'obscurité » qui reviendra obsessivement dans *La Transfiguration de la Roumanie*. C'est une sorte de course contre la montre censée racheter l'époque où le Roumain craignait le temps :

On a souvent affirmé que la fameuse réflexion du chroniqueur à propos de l'empire du temps sur l'homme représentait l'expression achevée de la sagesse populaire roumaine. Moi, je le dis haut et fort, quand il s'agit du destin historique d'une nation, je ne connais rien de plus sinistre que : « Le pauvre homme ployant sous le temps ! » Permettent-elles de parler encore d'avenir politique, les maximes de cette sagesse paralysante ? Pendant mille ans, nous avons ployé sous le *temps*. Il faut refuser catégoriquement qu'il en aille de même à l'avenir. La résignation au destin, vantée par tous nos historiens parce qu'elle aurait sauvé le peuple roumain, est une honte dont je ne veux plus entendre parler.<sup>62</sup>

À l'époque où, vraisemblablement, Cioran rédige *La Transfiguration de la Roumanie*, ses articles se font de plus en plus clairement l'écho des thèses les plus importantes que le livre traitera. En avril 1936, par exemple, l'article « La Roumanie souterraine » parlait du « *péché originaire* » de la Roumanie, d'une « non-conformité de ses sources » qui, à elles seules, pourraient expliquer le destin « de condamnés » des Roumains et les « insuffisances » de la Roumanie – « tellement grandes que notre néant ressemble à une *absence monumentale*<sup>63</sup> ». La « nécessité du radicalisme » dont Cioran avait parlé dans un article précédent exige, dans le cas de la Roumanie, des mesures drastiques : afin qu'il soit conscient de son destin, ce pays devra être « fouetté sans répit », « attaqué dans son essence ». Ce sera la mission de *La Transfiguration de la Roumanie* – une sorte de *précis de décomposition* de la Roumanie, de plaider pour « une grande transformation », pour « *un phénomène*

<sup>62</sup> Émil Cioran : « Maglavit et l'autre Roumanie », art. cit., p. 338

<sup>63</sup> Émil Cioran : « România subterană » (« La Roumanie souterraine »), in *Solitude et destin*, op. cit., p. 362

*original*, politique et spirituel » faute desquels la Roumanie restera « un superflu géographique » et « une farce historique ». Pour entrer en histoire, la Roumanie a désespérément besoin d'une « explosion souterraine », qui vengera ses « mille ans de somnolence nationale ». Le moment historique est tellement dramatique et tendu que seule une « vision apocalyptique de l'avenir de la Roumanie » peut corriger le destin d'un peuple. Dépourvu de « grands bouleversements », l'avenir de la Roumanie est horrible (dans la mesure où le passé est, bien entendu, « sinistre », et le présent, « dégoûtant »<sup>64</sup>).

Dans le sillage de Spengler, Cioran dissocie la « culture de l'avenir » des « courants de décadence de l'Occident ». La culture moderne - « individualiste et rationaliste » - se meurt, le fond de la « productivité spontanée » est épuisé, le « vécu naïf » est remplacé par le perspectivisme historique, et la création de valeurs nouvelles est devenue presque une utopie. Alors, à quoi bon conserver la tradition ?, se demande Cioran. Ses foudres se dirigent, comme d'habitude, contre « certains milieux traditionalistes », qui prônent une culture roumaine « spécifique », sans se demander, pour autant « pourquoi nos intellectuels sont tellement stériles<sup>65</sup> ». Ne serait-ce pas, répond sarcastiquement Cioran, parce qu'ils sont le produit de ce mythique village roumain sur le compte duquel on se fait tant d'illusions ?

La dichotomie culture majeure - culture mineure avait tenté Cioran bien avant son intoxication politique. Mais ce qui en 1931 passait pour une simple constatation - parce qu'elles ne sont pas messianiques, les petites cultures « vivent *sous* l'histoire, sans autre sens, sans autre rôle que de végéter dans l'ombre des grandes » - au début

---

<sup>64</sup> Émile Cioran : « La Roumanie souterraine », art. cit., p. 363

<sup>65</sup> Émile Cioran : « Intelctualul român » (« L'intellectuel roumain »), *Miscareea*, 27 février 1931, in *Solitude et destin*, op. cit., p. 17

de 1933 se transforme progressivement en critique virulente. Dépourvue du sens du monumental, de l'instinct messianique, d'un style de vie original et fécond, la Roumanie – dont la médiocrité semble être « la loi spécifique » - intègre le camp des petites cultures, vouées à un destin insignifiant. D'où le mécontentement, la frustration du jeune Cioran :

J'accuse cette nation de n'avoir pas su aller au-delà d'un scepticisme vulgaire, d'avoir tout accepté avec une résignation imbécile, avec une passivité inconsciente, de ne pas avoir eu l'audace de s'affirmer héroïquement. Comprenez-vous maintenant pourquoi je ne peux croire qu'aux grandes cultures ? Et si l'on me dit que nous sommes à l'aube d'une culture, je répondrai que les petites cultures sont mort-nées.<sup>66</sup>

Tandis que les grands peuples trônent entre « grandiose et monumental », les petits peuples n'ont à offrir qu'un équilibre « compromettant » et « honteux ». L'équilibre fragile de la Roumanie n'était pas le résultat d'un « accomplissement » ou de « la grande sérénité qui succède aux grands troubles », mais du manque du courage de vivre, de s'affirmer, du manque de l'énergie irrationnelle qui conduit « soit aux ultimes transfigurations, soit aux effondrements définitifs<sup>67</sup> ». L'être roumain, résultat d'une chimie absurde - beaucoup d'eau et peu de sang -, a l'habitude de l'absence de fierté nationale, du scepticisme absolu, du messianisme ; ce qui le définit est « la méfiance superficielle » à laquelle s'ajoutent « l'ironie légère et faubourienne, l'amabilité instable et passagère ». Mihai Eminescu est en 1933, tout comme plus tard dans *La Transfiguration de la Roumanie*, le seul repère culturel d'un pays peuplé

<sup>66</sup> Émile Cioran : « Unde sunt ardelenii ? » (« Où sont les Transylvains ? »), *Calendarul*, 22 janvier 1933, in *Solitude et destin*, op. cit., p. 184

<sup>67</sup> Émile Cioran : « Țara oamenilor atenuați » (« Le pays des hommes atténués »), *Țrenea*, 24 septembre 1933, in *Solitude et destin*, op. cit., p. 267

d'hommes « atténués » qui, « au lieu de finir dans la folie, finissent dans l'impuissance ».

#### ***IV.4. La fièvre nationaliste***

##### ***IV.4.1. Avant *La Transfiguration de la Roumanie****

Dans un article écrit en 1927 et intitulé « Une génération », Mircea Eliade définissait la « nouvelle génération » comme étant le produit d'une guerre qui l'avait trop vite mûrie et trop radicalement séparée des « vieux ». Désenchantée, comme toute la jeune intelligentsia européenne, la nouvelle génération d'intellectuels roumains ne veut plus plonger que dans « la pluralité des expériences spirituelles ». Après chaque crise, écrivait Eliade, le peuple vit une renaissance spirituelle, qui est marquée par « une illumination, un déchaînement d'énergies créatrices, un changement de vision ». La nouvelle génération se présentait donc devant ses contemporains comme le fruit de l'une des plus graves crises de l'histoire roumaine ; ce qui l'animait (et la distinguait de ses prédécesseurs) était « la renaissance de la religiosité authentique, dans le sens d'une actualisation intime et naturelle du transcendantal, et non de l'effervescence d'un mysticisme crépusculaire ou des divagations théosophiques<sup>68</sup> ».

Fidèle à cette orientation, Eliade s'avouait, quelques années plus tard, « écœuré par toutes les distinctions et les idées qui agitent la contemporanéité, par toutes les “révolutions” et les “nouvelles politiques” qu'on retrouve à chaque coin de

---

<sup>68</sup> Mircea Eliade : « O generație » (« Une génération »), *Cuvântul studentesc*, no 2, le 4 décembre 1927, in *L'idée qui tue*, op. cit., p. 186 (n.t.)



rué, par toutes les idolâtries récentes vouées à remplacer les idolâtries officielles<sup>69</sup> ». Son article « Quelques grands mots » de 1934 laisse voir que le mot d'ordre de l'époque est « révolution ». C'est seulement un mot, pas une réalité. Les lignes d'Eliade – qui est encore loin du moment de la contamination – montrent bien que le jeune orientaliste, tout comme l'apôtre des cimes du désespoir, ne faisaient que respirer l'air du temps et suivre le courant d'opinion de l'époque. Leur « engagement » connut la même feuille de route : refus, opposition, critique, dans un premier temps, suivis par une brusque adhésion, par enthousiasme et par exaltation. Les mêmes valeurs, les mêmes idées qui « écœuraient » au début Cioran ou Eliade finiront par les subjuguier, par les gagner au côté nationaliste. Au moment où l'écœurement devint extase, l'engagement politique des deux intellectuels fut accompli.

Mais, pour l'instant, Eliade parle, tout comme Cioran, de « messianisme authentique », du « désir hallucinant de changement, de renouveau, de démolition », d'« âme visionnaire », de « soif d'irrationnel », d'« enthousiasme personnel », des éléments que « la révolution dont nous entendons parler tout le temps » et qui « changera l'aspect de la terre roumaine » n'a pas, et qu'elle semble incapable de promouvoir. Dans un article de 1932, Cioran se montrait fatigué par l'idée qu'« un ami est marxiste, un autre spenglérien, un troisième idéaliste, et ainsi de suite ». En 1934, Eliade crie, à son tour, sa lassitude devant l'élan politique du moment :

Nous en avons assez des révolutions politiques ou politisées. Nous sommes intoxiqués par des révolutions qui copient Lénine ou Hitler. Je crois qu'il n'y a pas de jeune homme conscient dans ce pays qui n'en ait par-dessus la tête de tant de

---

<sup>69</sup> Mircea Eliade : « Câteva cuvinte mari » (« Quelques grands mots »), *În vremea*, no 341, 10 juin 1934, in *L'idée qui tue*, op. cit., p. 218 (n.t.)

Karl Marx, de tant de Mussolini, de tant de communisme, fascisme, corporatisme et je ne sais plus quoi.<sup>70</sup>

L'homme nouveau auquel croit Eliade doit se distinguer de ses prédécesseurs, se tenir à l'écart des « obscurités », des « stimulations », des « mythologies » et des « bestialités des anciens, des hommes dont la présence sent le cadavre », de « l'hypocrisie et la lâcheté de la société dans laquelle nous vivons<sup>71</sup> ». En 1934, les vrais modèles révolutionnaires d'Eliade sont – sans surprise – Mahatma Gandhi et Jawarlal Nehru. La raison est simple : eux du moins ne prenaient pas la révolution pour « la pratique des victoires des autres ».

Nichifor Crainic est d'un autre avis. Pour lui, Mussolini et Hitler représentent « une nouvelle conception de gouvernement, opposée à la démocratie » et qui s'imposera « au nom de l'autorité que donne la force organisée ». Crainic est l'un des premiers intellectuels roumains à avoir remarqué avec plaisir l'organisation de type militaire du parti fasciste ou du parti national-socialiste. « Une seule discipline, un commandement unique ! », voici, dans la vision de Crainic, « le nouvel esprit de notre époque », opposé, bien évidemment, au système démocratique, dans lequel « personne ne commande et personne n'écoute<sup>72</sup> », dans lequel l'individu ne se subordonne pas, mais « délibère » avant de voter, dans lequel le leader n'a aucun prestige, aucune « force morale », puisque, avant d'être élu, il a dû « mendier » ses votes. Il ne faut donc pas s'étonner si la démocratie passe pour « un régime artificiel

<sup>70</sup> Mircea Eliade : « Quelques grands mots », art. cit., p. 219

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 220

<sup>72</sup> Nichifor Crainic : « Democrație și dictatură » (« Démocratie et dictature »), *Calendarul*, I, no 489, 4 octobre 1933, in *L'idée qui tue*, op. cit., p. 209 (n.t.)

», qui « contredit l'instinct naturel de la hiérarchie<sup>73</sup> ». Le système de la hiérarchie militaire propre au parti unique – qui se confond, pense Crainic, avec la nation – correspond à l'« instinct naturel de subordination et de supraordination, qui est une loi fondamentale de la vie sociale<sup>74</sup> ». Ce qui se passe dans l'Allemagne hitlérienne ou dans l'Italie fasciste est la preuve de « l'enthousiasme unanime pour le régime dictatorial » (qu'on ne doit pas confondre, avertit Crainic, avec le « régime tyrannique de la Russie soviétique », de la dictature de classe qui y règne). La conception allemande ou italienne d'État n'est pas prolétarienne, mais totalitaire ; cela veut dire qu'aucune catégorie sociale n'est exclue, que les intérêts de celle-ci sont en harmonie avec avec les intérêts de l'État et de la nation. Dans l'État totalitaire, explique Crainic, la dictature devient « le commandement unique de toutes les catégories sociales » et correspond tant à « l'instinct généralement humain de subordination » (dont les intellectuels de l'époque sont tellement sûrs !) qu'aux intérêts particuliers de chaque catégorie, « transfigurés dans la valeur morale du concept de nation<sup>75</sup> ».

Un Cioran prêt à faire des concessions, à accepter l'inacceptable, écrivait, le 15 novembre 1936, dans l'article « La conscience politique des étudiants », publié dans *Vremea* que malgré son « destin spirituel mineur », la Roumanie pouvait encore déclencher des passions grâce à son « aspect politique ». Selon lui, la démocratie roumaine n'était pas si blâmable qu'on voulait le croire. Elle a mis à l'œuvre l'instinct politique des Roumains, mais sa génération l'a trouvée essoufflée et « épuisée

---

<sup>73</sup> Crainic est persuadé que « les hommes ne sont pas égaux », que la plupart aiment être commandés, dirigés, et que la foule aime « admirer la supériorité d'un élu, d'un exemplaire rare ».

<sup>74</sup> Nichifor Crainic : « Démocratie et dictature », art. cit., p. 210

<sup>75</sup> *Ibid.*

jusqu'au ridicule<sup>76</sup> ». Celui qui se préoccupe de l'ascension du pays, de son avenir, écrit Cioran, ne peut plus être démocrate. D'ailleurs, le modèle politique n'était pas trop loin :

Je pense, souligne Cioran, à la jeunesse des pays qui vivent sous la dictature ; elle représente une conscience politique extraordinaire, mais qui ne se doute pas un instant des irresponsabilités de l'esthétisme et des autres merveilles qui ont constitué le délice, mais aussi la stérilité actuelle de la démocratie. C'est un beau spectacle de notre temps que de naître dans une démocratie et de mourir dans une dictature. On ne peut vivre qu'aux carrefours de l'histoire.<sup>77</sup>

Or, les étudiants roumains, qui avaient une conscience « plutôt nationale que politique » (nécessaire, mais en même temps insuffisante) devaient comprendre que la formule sentimentale du nationalisme, qui lui enlève l'« ossature idéologique » et « la perspective politique des problèmes » n'a aucune valeur (le cas typique étant pour Cioran le vieil universitaire nationaliste A.C. Cuza, à cause duquel le nationalisme roumain finit par être confondu avec l'antisémitisme).

L'extrêmement prétentieux Cioran des années 1931-1932, critique acerbe de la médiocrité universitaire, arrive à voir dans une masse d'étudiants pas trop brillants, mais bien agressifs, la chance de la Roumanie. L'ingrédient majeur de ses articles est, à cette époque, l'exagération sciemment introduite à l'intérieur des phrases-clefs, comme une provocation adressée au lecteur. Les énormités qu'il soutient font tantôt sourire (à l'idée de découvrir, en herbe, le goût amer et le paradoxe insolite de l'aphorisme cioranien), tantôt frémir devant la catastrophe dans laquelle, on le sait, il

<sup>76</sup> Plus tard, en écrivant à son ami Constantin Noïca, Cioran évoquera ses rapports avec la démocratie : « Il fut une époque, il est vrai, où j'y répugnais autant que vous, plus même peut-être que vous : j'étais jeune et ne pouvais admettre d'autres vérités que les miennes, ni concéder à l'adversaire le droit d'avoir les siennes, de s'en prévaloir ou de les imposer. (E.M.Cioran – C. Noïca : *L'Ami lointain*, Paris-Bucarest, Criterion, 1991, p. 9)

<sup>77</sup> Émile Cioran : « Conștiința politică a studențimii » (« La conscience politique des étudiants »), *Trecea*, no 463, 15 novembre 1936, in *L'idée qui tue*, op. cit., p. 235 (n.t.)

est en train de s'embarquer. Celui qui suffoquait parmi ses collègues ignares arrive à croire qu'« un étudiant décidé à ne plus accepter la Roumanie actuelle a plus d'importance qu'un savant sec et inutile. La conviction révolutionnaire lui donne le droit à l'orgueil, qu'il ne gagne pas par la passion didactique. [...] *Pour l'instant, aucun jeune homme ne peut plus se sauver par la bibliothèque.*<sup>78</sup> » Si pour Nae Ionescu la nation est une « communauté d'amour », pour Cioran elle est « une *communauté de force* ». Le salut des jeunes, c'est « l'abandon irrationnel dans la nation ». Le salut moral de la jeunesse étudiante prolétarisée, matériellement naufragée, est « la solidarité mystique de groupe ». Décidément, la Roumanie de l'époque est, pour Cioran, détestable et inacceptable.

#### **IV.4.2. Après *La Transfiguration de la Roumanie***

Au fur et à mesure que la Garde de Fer s'impose au plan politique, que son message combinant l'honneur de sacrifier sa vie des aïeux avec l'horreur de l'étranger des contemporains capte l'intérêt général de la population aux alentours de 1937, Cioran est de plus en plus persuadé que le pays est « au seuil de la dictature ». Dans l'article homonyme publié dans *Vremea* en février 1937, il exalte l'héroïsme et la mort et, puisque « la dictature est *ante portas* », il annonce la fin de l'ère d'« inflation spirituelle » que tout régime démocratique représente par rapport au régime dictatorial. Cioran est tout à fait conscient du fait que la dictature annule les libertés dont l'individu se réjouit, mais, sur les traces de Nichifor Crăinic, le jeune auteur de *La Transfiguration de la Roumanie* arrive à croire néanmoins que depuis toujours les

---

<sup>78</sup> Émile Cioran : « La conscience politique des étudiants », art. cit., p. 236

hommes ont aimé la liberté, mais qu'ils s'en sont dispensés volontiers. Cela dut avoir pour cause « l'ennui de liberté ».

Comme Hitler fait fureur parmi les jeunes européens, Cioran trouve bon de lui consacrer un petit panégyrique – qui déshonore sa plume, et honore Hitler ou n'importe quel autre dictateur de façon imméritée. Dès sa désignation en tant que chancelier de l'Allemagne, Hitler bénéficia, à Bucarest, de tout l'intérêt et de toute la compréhension de Nae Ionescu, qui n'hésite pas à critiquer le « manque de compréhension historique » de certains de ses compatriotes quant aux événements d'Allemagne. Lire et comprendre Nae Ionescu n'a jamais été une tâche facile ; ses articles, ses démonstrations mêlent des vérités historiques incontestables et des affirmations personnelles extrêmement paradoxales (à l'époque) et tout à fait incompréhensibles (de nos jours). Ionescu n'invite pas – « à Dieu ne plaise ! », se défend-il – à « une attitude amicale face au régime de Hitler », mais à un jugement du régime de Hitler « *sub speciaie istoriae*<sup>79</sup> ». Les persécutions contre les Juifs et les livres brûlés décèlent la « sauvagerie » et la « stupidité » de ce régime, mais ce n'est pas dans cette perspective qu'il faut juger la situation, écrit Ionescu – des preuves irréfutables à l'appui :

L'humanité a depuis toujours connu des sauvageries et des stupidités. L'expulsion des Juifs d'Espagne, les graves mouvements antisémites de l'Angleterre du début de l'ère capitaliste, l'expulsion des huguenots de France, ensuite, la sauvagerie démente des guillotinements français, la stupidité de l'expulsion de Dieu des églises et l'institution du culte de la Raison. A-t-on brûlé le *Capital* de Karl Marx ? Stupide, bien sûr. Mais seulement *presque* aussi stupide que le fait de brûler des *Évangiles* et des livres de culte en Russie. Les Juifs sont-ils expulsés d'Allemagne ? Sauvage, bien sûr. Mais seulement

<sup>79</sup> Nae Ionescu : « Perspectiva istorică și celalată perspectivă », (« La perspective historique et l'autre perspective »), *Cuvântul*, 18 mai 1933, repris in *La Rose des vents*, op. cit., p. 137 (n.t.)

*presque* aussi sauvage que l'expulsion des Russes de Russie !<sup>80</sup>

Ionescu comprend les protestations des démocrates, mais doute que le fait de protester puisse changer en quelque façon le cours de l'histoire et de l'humanité : il ne l'a pas fait lors de la Révolution française ou russe, il ne le fera pas dans le cas de la « révolution allemande » non plus. Qui a raison dans une situation pareille ? Les protestataires (« au nom de l'ordre établi »), mais aussi les révolutionnaires (« au nom de ce qui allait être fait »). En suivant le fil de sa logique (chaque révolution est fatalement accompagnée par des sauvageries et par des stupidités), Nae Ionescu se demande : « Ne serait-il pas impossible de passer d'un état de l'histoire à un autre sans sauvagerie et sans stupidité ?<sup>81</sup> » L'expulsion du droit romain des universités est « un enfantillage » ; l'expulsion des Juifs des fonctions publiques est « une aberration » ; brûler les livres de Karl Marx est « une stupidité » – voici un Nae Ionescu raisonnable, prêt à parier sur les sacrifices que Hitler s'apprête à faire afin d'accomplir sa « révolution ». À l'époque, les autres « repères » historiques suffisaient au logicien bucarestois pour cautionner la cause allemande. Qui pouvait savoir où elle allait conduire ? Sûr de lui, donc, le Professeur déclame :

Des enfantillages, des aberrations ou des stupidités, tous ces actes ne sont que les gestes par lesquels une révolution liquide le passé. Les Français avaient la guillotine, les Russes – le revolver. Pourquoi se fâche-t-on ? Parce que Hitler n'a que le bûcher pour les livres et le décret d'expulsion pour les gens ?<sup>82</sup>

Le Professeur avait déjà perdu son pari – mais il ne le savait pas. Il avait sous-estimé Hitler et surestimé « la révolution allemande ». Rétrospectivement, il faut lui donner

<sup>80</sup> Nae Ionescu : « La perspective historique et l'autre perspective », art. cit., p. 138

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 140

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 140

raison : il était difficile (sinon impossible) de croire, à cette époque-là, qu'un homme, un seul homme serait à l'origine d'une catastrophe sans précédent dans l'histoire de l'humanité :

Être contre Hitler à cause de ses sauvageries, de ses aberrations et de ses stupidités, est inopérant, conclut-il de façon équivoque. Soyez, si vous pensez que cela est possible – et si vous en avez le toupet – contre la révolution allemande. Ce serait quelque chose.<sup>83</sup>

Quant à Cioran, le peu de raison qui lui reste l'aide à comprendre qu'il assiste à la naissance de la barbarie moderne, mais la grandeur du spectacle le dépasse : il y succombe, dans un accès presque mystique.

Je crois, écrit-il, qu'il y a peu de gens – même en Allemagne – qui aient une admiration plus grande pour Hitler que moi-même. En rappelant l'observation ironique que je faisais chaque fois que je le voyais acclamé par la foule, je ne veux pas diminuer son nimbe monumental : il me semblait que ces mortels-là levaient la main vers lui comme pour demander un joug qui les contienne tous, et pour soupirer après un châtement qui ne doit pas tarder. Un dictateur a l'âme d'un bourreau messianique, maculé de sang et de ciel. La foule veut qu'on lui commande. Les visions les plus sublimes et les extases qui naissent des flûtes des anges ne peuvent pas la mettre en marche aussi bien qu'une marche militaire. Adam a été un adjudant.<sup>84</sup>

Dès juillet 1930, Nae Ionescu avait, lui aussi, essayé de problématiser la question de la dictature ou du dictateur (mais, dans son cas, il serait plus plausible de croire qu'il pensait à la dictature de son ami Carol II, de retour – incognito – au pays depuis le 6

<sup>83</sup> Nae Ionescu : « La perspective historique et l'autre perspective », art. cit., p. 141

<sup>84</sup> Émile Cioran : « Renunțarea la libertate » (« Le renoncement à la liberté »), *Tramete*, no 480, 21 mars 1937, in *L'idée qui tue*, op. cit., p. 248 (n.t.)



juin et proclamé roi de la Roumanie, qu'à la dictature légionnaire<sup>85</sup>). En écrivant sur le leader national-paysan Iuliu Maniu, le conseiller du roi explique :

Un dictateur représente toujours un excès de vie et une capacité de gérer les énergies nationales selon un rythme qui dépasse les canons de l'ordre établi. D'ailleurs, le régime constitutionnel n'est fondé que sur un minimum de réalisations, qu'il essaye d'assurer effectivement. Par conséquent, il est valable seulement dans des temps normaux, et maîtrisé par des énergies médiocres. Et il cesse d'être opérant dans les périodes de sous-normalité des forces créatrices. Comme toute loi imposée de l'extérieur, la Constitution n'est elle non plus qu'une formule moyenne.<sup>86</sup>

Relus aujourd'hui, à soixante ans distance de l'époque dont ils furent les témoins et, parfois, les juges, les articles politiques de Cioran – tout comme ceux de ses collègues de génération ou de leur mentor – laissent un goût amer, difficile à exprimer, à nommer. Toute une génération s'écroule sous nos yeux. Tout est faux, grave, énorme. On voudrait les arrêter, ces jeunes intellectuels désabusés – à tort ou à raison –, déçus d'eux-mêmes, de leur pays, mais ravis par une bande sanguinaire. On sait qu'ils auraient dû s'arrêter. On sait qu'ils courent à leur perte, et qu'il n'y a plus rien à faire. On regarde ces pauvres bouffons d'un spectacle grotesque, on lit leurs affirmations outrées, insensées, absurdes, et on voudrait comprendre quelles sont les

<sup>85</sup> La dictature du Roi est, chez Ionescu, synonyme de l'absolutisme monarchique. À cause de ses vues organicistes, il a vu dans le monarque le « procureur » de Dieu sur la terre. Dans les années 1930 (et peut-être à cause de la stature politique tout à fait discutable de Carol II), Ionescu commence à privilégier l'idée de « chef », de leader (une sorte de substitut du monarque), qui « décide pour la nation » (écrira-t-il dans *L'introduction à l'histoire de la logique*, București, Editura Eminescu, 1987, p. 163). Au fur et à mesure que l'étoile de Corneliu Zelea Codreanu monte à l'horizon, le profil du chef se dessine plus clairement : faute d'un monarque exemplaire, le chef est « l'homme que les masses ont trouvé », écrira Ionescu dans un article de janvier 1938, intitulé « Dictature et démocratie ». Le régime parlementaire est incompatible avec « l'organisation organique et hiérarchique de l'État », trouvait, dès 1933, le logicien (« Encore sur "la droite" et sur "la gauche" »). Par conséquent, le parti politique le plus fort, qui est capable de « détruire » les partis qui sont « différents » et de leur imposer son « credo », deviendra le parti unique.

<sup>86</sup> Nae Ionescu : « Iuliu Maniu – on politic. Între dictatură și sugrumarea vieții » (« Iuliu Maniu – homme politique. Entre la dictature et l'étranglement de la vie », in *La Rose des vents*, op. cit., p. 168, n.t.

raisons qui les ont poussés jusque-là. Au début de 1937, Cioran, par exemple, croit non seulement que les gens aspirent à la dictature, mais qu'ils se partagent en deux catégories : « la plèbe éternelle et irresponsable » et les « esprits isolés qui, par excès de raffinement et de problématique, ne peuvent plus choisir aucune valeur et s'abandonnent à un courant d'opinion créé par l'énergie et par l'impérialisme dictatorial<sup>87</sup> ». Tandis que le paysan n'attend que le dictateur qui pense à tout, à sa place, l'homme politique, auquel le temps ne permet plus de chercher la vérité, doit se contenter de certaines « *fictions fécondes*, que sa naïveté ou sa ruse imposent comme des vérités ». Y a-t-il quelqu'un, se demande Cioran, qui pense sérieusement que l'hitlérisme est « vrai » ? Si, théoriquement parlant, il est « ridicule », pratiquement parlant, « ses formules ont fait preuve d'efficacité et de valeur ». Vérité ou « fiction féconde », l'hitlérisme est, comme toutes les vérités politiques, la mesure d'un seul moment historique.

Dans la perspective diachronique, et vu les particularités d'ordre social, politique, économique de la Roumanie de l'époque, tout ce non-sens a un certain sens. Tout le monde se révolte, chacun fabrique des scénarios, mais personne ne parle de la mort des Juifs. Les légionnaires sont les seuls à les menacer, mais seulement quelques hommes politiques roumains tombent sous leurs balles. On est encore loin des pogroms de Bucarest et de Jassy, des expulsions et des massacres qui entacheront le régime Antonescu. Les textes de Cioran, de Nae Ionescu, de Mircea Eliade et des autres membres de la « jeune génération » y ont-ils néanmoins conduit ? Sans doute. Leur seule « excuse » est qu'ils ne le savaient pas (et qu'ils ne l'auraient jamais voulu).

---

<sup>87</sup> Nae Ionescu : « Iuliu Maniu – homme politique », art. cit., p. 249

Petit à petit, Mircea Eliade commence lui aussi à croire que le mouvement légionnaire est « une révolution chrétienne »<sup>88</sup>. En chef incontesté de la « génération 1927 », Eliade revient à cette année, qui marqua le début de la lutte entre deux générations et surtout entre deux mondes : politico-économique d'un côté, et spirituel, de l'autre côté. « Le mouvement de 1927 » était conscient de sa « mission historique ». Or, « l'âme de la Roumanie » ne pouvait être changée que par la subordination de toutes les valeurs à la valeur suprême, qui était l'esprit<sup>89</sup>. Les sources du « sens historique » de ce mouvement (qui se propose de créer « l'homme nouveau ») sont chrétiennes ; puisque l'homme nouveau dépassera les instincts de conservation individuelle, la révolution des jeunes roumains sera totalement soumise au spirituel et réactualisera le christianisme oriental. Eliade est persuadé que cette « révolution chrétienne » aspire à « une nouvelle Roumanie », à « un homme nouveau », à « un chrétien parfait ». L'impérialisme spirituel dont parlait Cioran revient sous la plume d'Eliade, qui y voit la « mission historique » d'un peuple, la voie vers « une nouvelle valorisation de la vie humaine ». En automne 1937, l'engagement politique d'Eliade se fait de plus en plus prononcé. En s'attaquant aux « pilotes aveugles », il dénonce

---

<sup>88</sup> L'engagement politique de Mircea Eliade est loin d'être clarifié ou compris, mais son adhésion au côté « spirituel » de la Garde de Fer pourrait être comprise à travers l'expérience indienne du jeûne (et non engagé) Eliade. Dans *L'épreuve du labyrinthe*, Eliade avouera à Claude-Henri Rocquet sa compréhension, sa sympathie pour le peuple indien demandant tellement pacifiquement ses droits, et son dégoût de la répression policière « inutilement violente », par le biais de laquelle le gouvernement britannique comprenait répondre aux aspirations indépendantistes des Indiens. « C'est à Calcutta, explique Eliade, que j'ai pris conscience de l'injustice politique et qu'en même temps j'ai découvert les possibilités spirituelles de l'activité politique de Gandhi : cette discipline spirituelle qui permettait de résister aux coups et de ne pas répondre. C'était comme le Christ, c'était le rêve de Tolstoï... [...] [J]'étais très impressionné par la campagne de non-violence. Et puis, ce n'était pas seulement une extraordinaire tactique, c'était une admirable éducation des masses, une admirable pédagogie populaire, qui visait à la maîtrise de soi-même. C'était vraiment plus que la politique. Je veux dire : plus que la politique contemporaine. » (in Mircea Eliade, *L'épreuve du labyrinthe, entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Belfont, 1978, p. 67)

<sup>89</sup> Mircea Eliade : « O revoluție creștină » (« Une révolution chrétienne »), *Buna Vestire*, no 100, 27 juin 1937, in *L'idée qui tue*, op. cit., p. 262 (n.t.)

l'immoralité de la classe politique roumaine avec le concours de laquelle « on a volé comme dans un bois, on a détruit la bourgeoisie nationale au bénéfice des éléments allogènes, on a opprimé la paysannerie, on a introduit la politicaille dans l'administration et dans l'enseignement, on a dénationalisé les professions libérales ». Tout comme son jeune ami Cioran, Eliade accuse les Roumains d'avoir utilisé les vingt ans qui s'étaient écoulés depuis l'Union de 1918 à « détruire lentement » - mais « avec une volupté satanique » - l'État roumain moderne. Et l'un des facteurs d'érosion des fondements de la Roumanie « unitaire » étaient, on le sait, les minorités nationales. Il faut observer que le discours d'Eliade comporte les mêmes éléments explicatifs que celui de Cioran ou que celui de la plus grande partie de l'intelligentsia nationaliste. La Roumanie a, selon Eliade, des minorités « inoffensives » (les Souabes, les Arméniens, les Turcs), mais aussi des minorités extrêmement « agressives » (les Hongrois et les Juifs). Quel que soit leur degré d'agressivité, les élites politiques roumaines les ont depuis toujours favorisées, et n'ont presque rien fait pour défendre les intérêts des Roumains.

Je sais très bien, se défend Eliade à son tour, que les Juifs me reprocheront que je suis antisémite, et que les démocrates me diront que je suis hooligan ou fasciste. Je sais très bien que d'aucuns me diront que « l'administration » est mauvaise, que d'autres me rappelleront les traités de paix, les clauses des minorités (comme si les mêmes traités ont pu empêcher Kemal Pasha de résoudre le problème des minorités, en massacrant 100.000 Grecs en Anatolie ; comme si les Yougoslaves et les Bulgares ont pensé aux traités lorsqu'ils ont fermé les écoles et les églises roumaines, en en dénationalisant dix par an ; comme si les Hongrois ne se sont pas permis de persécuter ouvertement, de jeter en prison des villages allemands, pour ne plus parler des autres ; comme si les Tchèques ont hésité de paralyser, jusqu'à l'étrangler, la minorité allemande !). Je crois que nous sommes le seul pays au monde à respecter les traités des minorités, à encourager chacune de leurs conquêtes, à

promouvoir leur culture et à les aider à créer un État dans l'État.<sup>90</sup>

Accuser Eliade, Cioran ou d'autres intellectuels roumains de l'époque d'exagérations grossières ou de nationalisme gratuit ou gratuitement xénophobe, c'est « interpréter » de la façon la plus simpliste possible toute cette époque de l'histoire roumaine, et minimiser une situation socio-économique catastrophique pourtant réelle. Cela ne sert à rien de passer sous silence la situation critique du pays – surtout après la crise de 1933 – ou de ridiculiser la situation difficile des Roumains vivant (à l'époque aussi bien que de nos jours !) dans les pays voisins de la Roumanie, dépourvus de leurs droits, dépossédés de leur identité nationale et de tout ce qui l'aurait aidée à survivre. Malgré leur fièvre nationaliste, Cioran ou Eliade voyaient, généralement parlant, juste : il y avait des frictions sérieuses entre les « majoritaires » et les « minoritaires », il y avait des frustrations de longue date, causées par les inégalités sociales, par l'injustice, par un régime « démocrate » quasi-dictatorial, à la solde des grands du jour ou des « amis » du parti au pouvoir, etc. La critique des minorités – telle que Cioran ou Eliade la comprennent – ne doit pas être analysée en partant des effets, mais des causes. Ni Cioran ni Eliade ne critiquent les minorités – et surtout les Juifs – pour qu'on recoure à des pogroms, à des expulsions, voire à une « solution finale », mais parce que la situation économique du pays est alarmante.

Dans *La Transfiguration de la Roumanie*, Cioran avait justement observé que les difficultés de la Roumanie à gérer ses rapports avec les minorités étaient d'autant plus difficiles qu'il s'agissait d'une nation pas encore formée, sans un niveau historique prestigieux et sans « une supériorité évidente ». La xénophobie roumaine

<sup>90</sup> Mircea Eliade : « Piloții orbi » (« Les pilotes aveugles »), *Timea*, no 505, 19 septembre 1937, in *L'idée qui tue*, op. cit., p. 271 (n.t.)

était l'expression de « l'inégalité d'ordre historique » entre les Roumains et leurs compatriotes d'origine étrangère. Les Allemands, écrivait Cioran, ne se sentent liés à la Roumanie que « par *le paysage* », sans aucune attache intérieure avec leur pays d'adoption, « fiers d'une tradition culturelle que nous n'avons pas », s'isolant et méprisant les Roumains, mais sans représenter un danger pour la Roumanie, sans occuper des postes de direction ou vouloir « se mêler des problèmes de la Roumanie ». « Dix millions d'Allemands nous seraient moins fatals qu'un million et demi de Juifs. Les 800.000 Allemands sont une oasis morale dans les Balkans », affirme-t-il. Les Hongrois, quant à eux, « se contentent d'être honnêtes et de nous haïr ». Mais ce n'est pas grave, puisque « ni les Hongrois ni les Allemands n'ont plus d'esprit politique que nous. C'est la raison pour laquelle, après la guerre, seuls les Juifs ont réussi à nous dompter.<sup>91</sup> » Impossible de demander à une minorité d'aimer les majoritaires, poursuit Cioran, et pourtant, des rapports civilisés, décents peuvent exister entre les deux camps – aussi longtemps qu'ils marchent l'un à côté de l'autre et qu'ils tiennent « la même distance » les uns des autres. La Roumanie multinationale n'aura de politique équilibrée qu'en allant « *parallèlement* avec toutes les minorités qui acceptent de se maintenir à une distance égale de la ligne de notre évolution ». Les Juifs n'ont pas évolué parallèlement avec les Roumains, mais par-dessus leurs têtes. Moins doués, les Hongrois les haïssent de loin, tandis que les Juifs – peuple brillant, persévérant, diligent et exploiteur – les haïssent du cœur même de la société roumaine<sup>92</sup>. La position d'Eliade est presque identique : selon lui, les Juifs – des « gens brillants et clairvoyants » - ne font que défendre « la primauté économique et

---

<sup>91</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 142

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 143

politique qu'ils ont conquise avec tant d'efforts, au prix de tant d'intelligence et de tant de milliards. » Il leur est impossible d'accepter d'être « une minorité avec certains droits et beaucoup d'obligations – après avoir goûté le miel du pouvoir et après avoir conquis tant de postes de commande. » Leur combat est tout à fait logique et admirable : du point de vue d'Eliade, « les Juifs se battent de toutes leurs forces pour maintenir leurs positions, en attendant de futures offensives » : « en ce qui me concerne, ajoute-t-il, je comprends leur combat et j'admire leur vitalité, leur ténacité, leur génie. La source de ma tristesse et de ma préoccupation est ailleurs : les pilotes aveugles ! » (c'est-à-dire le système démocratique qui a affaibli l'État roumain et a consolidé la position sociale et économique des minorités).<sup>93</sup>

À la suite d'une conférence à la radio de l'historien Nicolae Iorga, dans laquelle celui-ci affirmait que l'histoire n'avait à ce moment-là que deux éléments créateurs : les dictateurs et les masses démocratiques, Constantin Noïca affirmait dans un article de janvier 1938, que la dictature n'était pas « une forme historique », mais un simple « accident<sup>94</sup> ». L'apparition d'un dictateur est annoncée par « le vide dans la participation des gens à la conscience publique », par leur « apathie » et par leur « manque d'intérêt » pour la sphère politique. Noïca croit lui aussi que la démocratie se meurt ; par contre, là où ses confrères voient l'instauration de la dictature comme une nécessité ou une fatalité, Noïca trouve qu'une dictature est « impossible », et que la tentative de l'instaurer est « dangereuse ». La raison en est une participation des masses à la vie publique « plus intense que jamais », ce qui pourrait bloquer l'accès du dictateur au pouvoir. Comme Nichifor Crainic auparavant,

<sup>93</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 143

<sup>94</sup> Constantin Noïca : « Dictatură și democrație » (« Dictature et démocratie »), *Viștea*, no 523, 30 janvier 1938, in *L'idée qui tue*, op. cit., p. 291 (n.t.)

Noïca ne voit pas lui non plus dans les systèmes de Mussolini ou de Hitler des régimes dictatoriaux. La seule en Europe à mériter cette étiquette est la « la formule soviétique », qui est « théoriquement dictatoriale » (puisqu'elle se fonde sur la « minorité consciente »). Par contre, le régime national-socialiste – qui bénéficie d'une impressionnante adhésion des masses – n'est pas, ne peut pas être dictatorial. Comment est-il ? Difficile à dire –, mais une chose est sûre : il n'est ni dictatorial, ni démocratique. Peu importe, il est un excellent exemple pour l'extrême-droite roumaine, que le futur auteur du *Sentiment roumain de l'être* ne tarde pas à encenser. Tandis que les adeptes d'A.C. Cuza et les autres nationalistes demandent des droits pour les Roumains, les légionnaires demandent des responsabilités pour ceux-ci. En lisant les lignes de Noïca, on se rend compte que ce qu'il fait – comme Cioran, comme Eliade, d'ailleurs – c'est de donner une touche plus philosophique, plus poétique, du style, finalement, à un mouvement qui en manquait cruellement :

Lorsqu'on regarde les autres partis de la vie politique roumaine, ajoute Noïca, on ne peut pas ne pas mettre le mouvement légionnaire au-dessus de tous. Lorsqu'on pense à son idéal, on ne peut pas ne pas s'inquiéter de son sort. Un mouvement – si mouvement il y a – qui part de l'agressivité pour finir en ascèse... Une poignée d'hommes qui comprennent si bien qu'eux, *eux seuls sont la matière de leur révolution...*<sup>95</sup>

La victoire légionnaire n'est pas une « victoire électorale » (utile au Parti National-Paysan), ni « la victoire du pouvoir » (utile au Parti National Libéral), mais « la victoire sur soi-même ». Comme le rôle de bouc émissaire de la communauté juive s'était entre temps plus clairement configuré, Noïca ne s'attarde plus sur les autres minorités, mais se concentre sur le sort des Juifs, qu'il condamne en bloc, sur les traces de Nae Ionescu, à une souffrance qui fait penser de nouveau au sort de Judas :

<sup>95</sup> Constantin Noica : « Dictature et démocratie », art. cit., p. 294



Si nous regrettons quelque chose pour nos amis juifs, ce n'est pas le fait qu'ils aient à pâtir à cause du mouvement légionnaire. Celui qui est injustement frappé (et nous savons bien qu'ils le seront) est moins tourmenté, disait un philosophe, que celui qui frappe. Nous regrettons qu'ils ne puissent pas voir tout ce qui est bon et vrai dans le mouvement légionnaire. Nous regrettons leur souffrance de ne pouvoir participer avec rien, ni même avec un espoir, ni même avec une illusion, au lendemain de la Roumanie.<sup>96</sup>

Le très spirituel Constantin Noïca laisse croire qu'il sait quelque chose que ses compatriotes juifs ne savent pas. Sa façon de parler des futures souffrances des Juifs fait penser à la filière chrétienne du sacrifice de l'Agneau, vision qui rencontrait le filon chrétien de la « spiritualité » légionnaire. En effet, la « passion » des Juifs dont Noïca semble avoir la prescience n'est pas, ne peut pas être une souffrance d'ordre physique, mais une punition morale – la perte des privilèges – bruyamment annoncée par la propagande gardiste (qui mettait au cœur de son « programme politique » la diminution du rôle des citoyens roumains d'origine étrangère dans la vie socio-politique, économique, financière de la Roumanie).

Rien dans le passé des Roumains ou dans leur structure ethnique n'annonçait tant de haine contre une communauté (quelle qu'elle fût) et encore moins un massacre collectif.

---

<sup>96</sup> Constantin Noica : « Dictature et démocratie », art. cit., p. 294

## *IV.5. Transfigurations*

### *IV.5.1. Transfigurations livresques*

Dans la pensée de Cioran, le concept de transfiguration apparaît assez tôt, et de façon protéiforme. La source première de ce concept aux accents bibliques incontestables est à chercher dans les lectures spirituelles de Cioran, dans son « expérience » dans le domaine de la souffrance physique (que lui provoquent ses diverses maladies) ou bien de la souffrance psychique voisinant la démence (due à ses interminables nuits blanches), pour ne pas parler de ses quelques « attaques » mystiques. Dans son premier livre, Cioran parle de l'« expérience de l'éternité », qui suppose un saut et une transfiguration. « Imperméables au vice », les esclaves de la morale sont de ceux auxquels la transfiguration de leurs « effondrements » est interdite. Dans *Le livre des leurres* (écrit et publié en 1936), le thème de la souffrance réapparaît en tant que la seule expérience capable de changer l'homme. La mélancolie transfigure le visage le plus fade et prête de la profondeur « au vide intérieur ». Notre destin est lui aussi une promesse de transfiguration, la fin d'une longue étape pendant laquelle chaque fièvre, chaque confusion, chaque vibration auraient été exploitées. Nos sentiments connaissent des transfigurations également :

La souffrance se change en joie, la joie en souffrance ; l'enthousiasme en désillusion et la désillusion en enthousiasme ; la tristesse en exaltation, et l'exaltation en tristesse. [...] Mais avant de parvenir au lieu des transfigurations successives, il faut avoir beaucoup souffert ; pour que les actes de la vie prennent de la profondeur, il faut beaucoup endurer.<sup>97</sup>

La souffrance humaine est à lier, peut-être, à la souffrance divine ; si l'homme vainc sa souffrance, il connaîtra la transfiguration. Transfiguré, Jésus pourra vaincre la

---

<sup>97</sup> Émile Cioran : *Le livre des leurres*, in *Œuvres*, op. cit., p. 155

mort afin de ressusciter. Pour l'homme et pour son Dieu, « la débâcle pourra devenir transfiguration ». Il y a de l'espoir même dans la souffrance, nous assure Cioran : ceux qui souffrent et qui apprennent à « rendre la maladie positive » attendront, grâce à la douleur, « l'aube » de leur *transfiguration*.

Dans la pensée de Cioran, la transfiguration est tantôt « un saut de la douleur, un saut sur le bord de la douleur, c'est-à-dire du désespoir<sup>98</sup> », tantôt « le moment ultime du salut<sup>99</sup> », tantôt « un échec de la dialectique, la transcendance essentielle de tout le processus<sup>100</sup> » tantôt « l'oubli de sa tragédie et de ses sublimes lâchetés<sup>101</sup> », tantôt « l'anéantissement suprême de l'homme », « le reniement de soi », « la libération de l'homme de tout ce qu'il a été et de ses signes passés, qui sont des visages successifs<sup>102</sup> ».

Dans la dialectique du péché et de la transfiguration, le salut s'impose comme possible synonyme de la transfiguration. Le perdre, c'est perdre une « grande occasion », le chercher, c'est rougir « à l'idée du rêve blanc de la transfiguration ». Par le péché, les gens expient « la faute de ne pas avoir été *purifiés* par la douleur : de ne pas accomplir le saut, la transfiguration... » Cette dernière porte le mystère de la « lumière finale », de la « béatitude finale » - qui effraie, pourtant, « par peur de sa *fin* ». N'oublions pas que, lors de la transfiguration sur le Thabor, les disciples (Pierre, Jean et Jacques) voient Jésus dans une lumière resplendissante, aux côtés de Moïse et d'Élie. La Transfiguration de Jésus est en même temps, selon bien des théologiens, le symbole de la naissance d'un autre peuple, une fête messianique. Dans

---

<sup>98</sup> Émile Cioran : *Le livre des lueurs*, op. cit., p. 184

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 187

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 191

<sup>101</sup> *Ibid.*

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 248

la version de Luc, Jésus parle à Moïse et à Élie de son « exode » à Jérusalem (parabole de la mort). Moïse est « l'envoyé » (le médiateur entre Dieu et son peuple, mais aussi un prophète unique dans l'histoire du peuple d'Israël), auquel la Transfiguration révèle les aspects cachés (divins) de la personne de Jésus. Elle déchire le voile du mystère christique, tout en fortifiant la foi des disciples en leur Maître (Jésus est le transfiguré qui se prépare à devenir le Ressuscité d'entre les morts), elle est la preuve de la divinité de Jésus (Dieu le nomme son Fils, devant ses apôtres et avant sa passion), et finalement, le Christ transfiguré est un Christ théologiquement, métaphysiquement visible (Il reste lui-même tout en dévoilant un aspect autre que celui qu'il avait montré auparavant). Jésus ne se transfigure pas pour lui, mais pour ses disciples, pour que ceux-ci voient et entendent des choses qu'ils n'avaient pas vues et entendues auparavant. La Transfiguration de Jésus est la voie vers la Résurrection (et on a toutes les raisons à croire que la transfiguration de la Roumanie est la voie vers le paradis des grandes cultures, des grandes civilisations). L'homme, écrit Cioran dans *Le livre des leurres*, est « un monde dans un monde », dont la voie de retour passe par la mort ou dont le retour s'achève dans la mort :

Le lien avec ce qui a précédé l'individuation, nous l'établissons en descendant l'escalier de notre esprit, en nous maintenant en nous, en vainquant l'isolement de notre visage, en nous transfigurant vers nos commencements, et non en nous transfigurant, en perdant le sens figural de l'individuation, dans la mort. La vie, qui a été avant que nous ne soyons, nous l'aimons dans le retour : nos yeux se tournent vers les commencements, vers l'anonymat initial. [...] Le retour est une transfiguration vitale : le revenir une défiguration métaphysique.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> Émile Cioran : *Le livre des leurres*, op. cit., p. 204

Le rapport salut-exil pose la question de la terre en tant que notre salut ou que notre exil. En extrapolant, on pourrait se demander si une Roumanie transfigurée ne serait pas le salut des Roumains par l'Histoire ou plutôt la fin de l'exil roumain dans l'Histoire. Mais il est sûr que – pour Cioran du moins – une Roumanie transfigurée est une Roumanie ressuscitée (dans le sens christique du mot).

#### ***IV.5.2. Transfiguration historique, fanatisation***

Sans nul doute, la transfiguration de la Roumanie comporte les éléments de base du scénario biblique qui se déroula sur le Thabor. Le changement complet de l'expression du visage de la Roumanie tient, lui aussi, du miracle. En disciple qui doute encore, Cioran (qui attendait depuis longtemps son « élue » sur les cimes du désespoir), veut assister à une transformation radicale de son pays, transformation dont il veut être le messager (une sorte de Moïse, porteur de la bonne nouvelle).

Notre premier pas historique, avertit-il ses compatriotes, doit coïncider avec une affirmation mature de l'esprit. La Roumanie a pu végéter des siècles entiers puisque le niveau sous-historique ne connaît pas les exigences impérialistes de l'esprit. Mais à présent la Roumanie n'a plus de temps. Ou une transfiguration historique ou rien.<sup>104</sup>

La lecture rétrospective des articles ou des livres de jeunesse de Cioran montre que le malentendu qui tient à la lecture de sa littérature de jeunesse est lié à l'utilisation de certains mots, de certaines expressions qui, ultérieurement ont acquis des connotations politiques extrêmement accentuées ou qui ont été irrémédiablement compromises (ce qui enlève, pour le lecteur moderne, toute barrière entre esthétique et idéologie). Cioran demande, par exemple, « un effort de maturité spirituelle », de

---

<sup>104</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 44

la part de la Roumanie, qui l'installe dans la sphère des grandes cultures, mais en même temps, il assortit son discours du concept nietzschéen de « volonté de puissance », ce qui fait basculer le débat vers la sphère politique. Or, le volet culturel de la « volonté de puissance<sup>105</sup> » ne pourra pas racheter les péchés du passé sans une bonne dose de mysticisme. L'absence de celui-ci compromet le messianisme roumain, qui est, selon Cioran, « vide et inutile ».

La Roumanie « a besoin d'exaltation jusqu'au fanatisme », d'où cette vision du jeune auteur qui attend toujours « la splendeur d'un destin » pour son pays : « Une Roumanie fanatique est une Roumanie transfigurée, croit-il. La fanatisation de la Roumanie est la transfiguration de la Roumanie.<sup>106</sup> » Mais qui peut rendre possible cette transfiguration ? Les Roumains ? Ces gens superficiels qui ont regardé, en « spectateurs commodes », l'inertie nationale et qui ont « savouré » l'agonie nationale – ce qui a condamné le pays à « une périphérie douloureuse et inadmissible » que Cioran refuse catégoriquement ? « La pensée d'une autre Roumanie » lui fait voir qu'il y a aussi un ratage des pays, non seulement des individus. Mais que peut-il faire s'il lui est impossible d'accepter « une Roumanie médiocre, paisible, résignée, docile<sup>107</sup> », s'il ne peut pas s'empêcher de rêver de la « domination dans le monde »

---

<sup>105</sup> Sur la « volonté de puissance » nietzschéenne, Cioran avait écrit dans *Le livre des leures* : « Nietzsche s'est trompé quand, saisi par la révélation de la vie, il a identifié la volonté de puissance comme le problème central et la modalité essentielle de l'être. Car l'homme mis devant la vie veut savoir s'il peut lui accorder son dernier assentiment. La volonté de puissance n'est pas le problème essentiel de l'homme : il peut être fort et ne rien posséder. Certes, la volonté de puissance naît souvent chez ceux qui n'aiment pas la vie. Mais n'est-elle pas une *nécessité* que la vie nous impose ! La première interrogation devant la vie exige de notre part une réponse sincère. Qu'après cela, nous recherchions la puissance ou non est secondaire. En voulant la puissance, les hommes abattent la dernière carte de la vie. » (*op. cit.*, p. 201)

<sup>106</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, *op. cit.*, p. 46

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 52

de son pays ? Mais qui pourrait assurer, assumer cette domination ? La Garde de Fer, dira-t-on, mais Cioran n'en est pas trop sûr :

... si la Roumanie ne peut trouver aucun sens à la domination dans le monde – du moins dans les Balkans –, si sa mission se limite à l'ordre intérieur et à la défense des frontières, si son idée historique se résume à la cultivation d'une soi-disant spécificité nationale, qui a toléré les constantes réactionnaires de notre sous-histoire – dans ce cas, il vaudrait mieux que l'agonie prolongée dans laquelle nous nous complaisons nous engloutisse tous.<sup>108</sup>

Si la transfiguration de la Roumanie échoue, le jeune écrivain se déclare prêt à renoncer à débattre sur « le problème de la Roumanie ». Et pourtant, comme il aimerait que les Roumains acceptent pour mission politique et spirituelle « la volonté de vivre de façon exaspérée et dramatique la métamorphose de [leur] style de vie<sup>109</sup> » !

---

<sup>108</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 52

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 47

## IV.6. La Transfiguration de la Roumanie : analyse

### IV.6.1. Contexte idéologique

*Un peuple est le détour que fait la nature pour parvenir à six ou sept grands hommes – et ensuite pour les éviter.*

- Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, p. 104

Selon Zigu Ornea, le paysage intellectuel des années vingt et trente du siècle dernier a été secoué par trois courants d'opinion extrêmement forts, chacun ayant ses sympathisants. À la critique de la génération « quarantehuitarde » vinrent s'ajouter la critique de la démocratie et la critique du rationalisme, lesquelles, on l'imagine bien, ne pouvaient pas laisser Cioran froid – fût-il leur adepte ou non. Parmi les critiques les plus impitoyables des « quarantehuitards » figuraient Nae Ionescu et Nichifor Crainic, pour lesquels les membres de la génération de la révolution de 1848 étaient des traîtres vendus à l'Occident et aux valeurs « inauthentiques », « superficielles » de celui-ci. Pour Eliade lui-même, le mouvement de 1848 ne sera qu'une « singerie européenne ». À l'époque, « européen » signifie « antinational », et l'Occident a la mauvaise réputation de promoteur farouche du capitalisme. Mais l'Ouest ne signifie pas seulement un système de production de biens ; il oblige les Roumains à redéfinir leurs racines, la trace de latinité qui les lie à certains peuples occidentaux. Par conséquent, deux idées rivalisent : pour d'aucuns, la latinité des Roumains leur donne le droit de se considérer des occidentaux, pour d'autres, l'Occident signifie catholicisme ou protestantisme, cas où la place de la Roumanie orthodoxe serait plutôt en Orient.

En 1930, le comte Hermann de Keyserling publie une *Analyse spectrale de l'Europe*, dans laquelle il consacre quelques pages à la Roumanie (qu'il avait visitée



trois ans plus tôt). Selon Keyserling, les Roumains font, par rapport à leurs voisins, une « assez bonne figure » dans les Balkans. À côté des Grecs « intellectuels », des Turcs « supérieurs », les compatriotes de Cioran sont les « lyriques » des Balkans. Assurément, les lignes de Keyserling surprennent le débat d'idées de l'époque et s'en font l'écho. Le comte s'amuse même à donner son verdict sur l'avenir de la Roumanie dans les Balkans, sur son rôle culturel, ce qui ne put que mettre en extase le camp des autochtonistes et des promoteurs d'une Roumanie orientale. Quant à lui, Cioran dut être déçu par la vision que le promoteur de « l'école de la sagesse » avait de son pays. Le philosophe de Darmstadt inscrivait la Roumanie sur un chemin que Cioran détestait de tout son cœur, et qu'il allait combattre sans pitié quelques années plus tard. L'appartenance des Roumains à la famille culturelle latine est, pour Keyserling, « pure fumisterie ». Le roumain est une langue d'origine latine, d'accord, mais cela ne suffit pas. Plus important est l'esprit, et celui-ci, estime Keyserling, « n'est latin à aucun égard<sup>110</sup> ». Les lettrés ont un esprit gréco-byzantin, résultat de la longue présence en Roumanie d'une aristocratie d'origine « presque exclusivement grecque » ; Bucarest n'est pas « le petit Paris », mais « un Saint-Petersburg en miniature », rappelant « fantastiquement » la Russie tsariste ; la vieille couche dirigeante s'éteint ; le roumanisme se meurt (ce qui n'empêche pas les paysans roumains de bien se porter) ; le peuple a, semble-t-il, « un esprit russe », mais il n'est pas encore russe puisque « la force intérieure » lui manque. Ne pouvant pas être Russes à cent pour cent, les Roumains essaient d'être Français, ce qui, apparemment, leur réussit, parce que, « de tous les non-Français », ils possèdent « le plus d'esprit au sens français du

---

<sup>110</sup> Comte Hermann de Keyserling : *Analyse spectrale de l'Europe* (traduit de l'allemand par Alzir Hella et Olivier Bournac), Paris, Stock, 1947, p. 302

mot ». C'est tout ce qu'ils ont d'occidental. L'esprit satirique ou blagueur des Roumains est « effectivement byzantin », et le pays lui-même est « un pays balkanique de frontière », qui « aurait pu devenir russe ». Et alors, la « véritable mission » de la Roumanie ne serait-elle pas de continuer la vieille tradition culturelle russe ? Tout à fait, car si la tradition byzantine renaît, ce ne sera pas, prédit Keyserling, grâce à la Russie, mais grâce à la Roumanie (et cela – autre motif de jubilation pour le camp orthodoxiste roumain – du point de vue religieux, la raison étant que l'Église roumaine est « vivante » et pas « figée », comme la russe).

Je considère – note Keyserling – que Byzance est prédestinée à se réincarner dans le *slavisme*. Là où elle l'a fait jusqu'à présent, dans l'esprit bulgare, serbe et russe du moyen-âge, l'incarnation fut authentique. Mais cela n'eut lieu que sur un plan inférieur de culture, car la différence de culture existant entre ces peuples et Byzance était trop grande. En Roumanie, au contraire, le byzantinisme pourrait renaître dans sa plus haute expression. Ce n'est pas pour rien que les véritables maîtres de la Roumanie, jusqu'à ces derniers temps, étaient de noblesse grecque. Pendant toute la durée de la domination turque, les principautés moldaves seules ont continué sans interruption la tradition byzantine.<sup>111</sup>

On peut imaginer Cioran parcourant le livre de Keyserling et découvrant avec stupeur que les ténèbres de Byzance (ainsi qu'il qualifiera les traces politiques et culturelles de la présence grecque en Roumanie) seront l'avenir de son pays. Qui plus est, ce que les Roumains prennent pour « latinité », est, selon Keyserling, rien d'autre que leur « caractère byzantin ». Par conséquent, leur « mission européenne, s'ils en ont une,

---

<sup>111</sup> Comte Hermann de Keyserling : *op. cit.*, pp. 305-306. Il n'est pas dépourvu d'intérêt de constater qu'en 1907, dans son livre sur la psychologie du peuple roumain, Dumitru Drăghicescu, avait remarqué lui aussi le « slavisme roumain » : « Zamolxis et sa psychologie perdurent dans l'orthodoxisme roumain, chrétien seulement à la surface et incompris par les paysans si bien que latins, nous ressemblons plutôt aux slaves, car, après le départ de Rome, le peuple roumain est resté avec le complexe de l'orphelin, et, en se sentant adopté par les slaves et les Bulgares, il a emprunté leur âme. »

serait d'éveiller le byzantinisme à une nouvelle vie ». À l'intérieur des frontières nationales, leur mission sera d'améliorer leur position dans le domaine du commerce et de l'industrie, secteurs occupés par les Juifs, « dont [la Roumanie] ne se débarrassera jamais ». Mais l'antisémitisme, qui est le résultat de « cette circonstance », saura maintenir les Roumains « en état de vitalité et d'éveil », et les rendra plus vigilants – surtout à cause du « voisinage menaçant de l'énergique Russie » (qui, du point de vue de Keyserling, pourrait avoir « un effet énergifiant » sur ses voisins latins).

La cause la plus profonde du débat sur la démocratie (et ses composantes : multipartisme, Constitution, parlement, autoadministration locale) est à chercher dans l'incapacité des partis traditionnels roumains à gérer les problèmes socio-économiques du pays, d'où la conviction ferme - à gauche comme à droite -, que seule une dictature - du prolétariat ou des « organisations professionnelles » (ou de ce que Mihail Manoilescu appelle, d'après le modèle italo-allemand, les corporations) puisse sauver la Roumanie. En 1932 déjà, Nae Ionescu demandait le « désaccouplement » de la Roumanie des structures politiques et économiques européennes ; selon lui, « le chemin à suivre » pour la Roumanie n'était pas « l'encadrement dans l'ordre et la solidarité européenne ». Dans la *Transfiguration de la Roumanie*, Cioran voyait dans le parlementarisme « un cadeau anglais qui a abasourdi le monde depuis des décennies ». Peut-être qu'en Angleterre ce sont les discussions et les opinions qui font l'histoire, mais dans les pays qui ont « moins de sang-froid », le parlementarisme n'est qu'une « stagnation ». Néanmoins, le parlementarisme a réussi à donner aux représentants « supposés » de la nation

« l'illusion de pouvoir diriger sciemment et artificiellement leur destin ». Mais toute formation politique a tendance à dominer exclusivement l'échiquier politique respectif. La coexistence « démocratique » des groupes, des groupuscules et des courants d'opinion est « un signe d'émascation générale ». Par conséquent, « la concurrence politique dépourvue de tout sens dans la démocratie trouve sa solution normale et inévitable dans la dictature ».

Tel qu'il est à l'époque de *La Transfiguration de la Roumanie*, Cioran est difficile à situer. Il est *partout et nulle part* ou constamment *contre* quelque chose, *entre* deux positions ou deux points de vue : en l'occurrence, il est contre la démocratie (et par conséquent, contre des démocrates comme Mihai Ralea, Ion Vinea, Tudor Vianu), mais aussi contre le nationalisme (et par conséquent, contre les nationalistes de gauche ou de droite). Il savait très bien que la démocratie est de loin supérieure à la dictature, mais, pensait-il, la société roumaine était tellement fragilisée (politiquement, économiquement, moralement parlant), que seul un système ferme, qui oblige, qui impose l'ordre à tous les niveaux, puisse la rétablir. En 1931, Mihail Ralea se voit lui aussi obligé de reconnaître que « ce n'est pas *l'idée de parti* qui est compromise, mais son expression roumaine ». Quatre ans plus tard, il allait montrer que le nationalisme lui-même est « une invention de la démocratie », qu'en effet, les deux n'ont jamais été séparés, et qu'il n'y a pas d'« opposition historique » entre le nationalisme et la démocratie. Pour Ralea, « le nationalisme tient au domaine des *réalités*, non au domaine des valeurs. Je suis Roumain aussi bien que

je suis blond, grand ou boiteux. Je ne peux pas être autre chose ou autrement. Le roumanisme est une fatalité phénoménologique...<sup>112</sup> »

Dérivée du débat sur la démocratie, « la relation antidémocratique-antirationalisme était devenue complémentaire » à l'époque, écrit Zigu Ornea. Le rationalisme était critiqué du point de vue philosophique, aussi bien que politique. Nae Ionescu voulait « liquider » le rationalisme cartésien, tandis que Nichifor Crainic voyait dans le raisonnement cartésien « le dogme faux sur lequel se fonde l'individualisme moderne ». Dans l'article « La jeune génération et le christianisme » de 1934, il décrit Descartes comme étant « le père philosophique de l'individualisme », et sa doctrine comme « la source de l'erreur moderne qui a transformé le monde en enfer ». La raison est, donc, « la désillusion la plus amère de notre monde malheureux<sup>113</sup> », idée que Nicolae Roșu, un autre doctrinaire de l'extrême droite (qui s'attaquera à Spinoza, Kant et Rousseau), reprendra afin d'accuser la philosophie cartésienne d'être à l'origine de « la chute intellectuelle de l'Occident<sup>114</sup> ».

Méprisé, nié, le rationalisme sera remplacé par le mysticisme, confondu, à son tour, avec la religion. Bien des intellectuels consacrent à l'époque leurs efforts à l'orientation de la philosophie roumaine vers l'orthodoxie et la religion. Même si Constantin Rădulescu-Motru s'oppose (dans l'étude « L'enseignement philosophique en Roumanie », de 1931) à la dichotomie philosophie nationale - philosophie universelle, et montre que la philosophie n'a pas de caractère national, mais un

<sup>112</sup> Mihail Ralea : « Noi forme de naționalism » (« De nouvelles formes de nationalisme). *Viața Românească*, nr. 7, 1937, cité par Zigu Ornea in *Les années trente. L'extrême droite roumaine*, op. cit., p. 66 (n.t.)

<sup>113</sup> Nichifor Crainic : « Tineretul și creștinismul » (« La jeunesse et le christianisme »). in *Puncte cardinale în haos*, 1934, cité par Z. Ornea, in op. cit., p. 73 (n.t.)

<sup>114</sup> Nicolae Roșu : « Declinul Occidentului » (« Le déclin de l'Occident »). in *Dialectica naționalismului*, 1936, cité par Z. Ornea, in op. cit., p. 75 (n.t.)

caractère universel<sup>115</sup>, Mircea Vulcănescu ou Lucian Blaga défendront l'orientation « littéraire » de la philosophie<sup>116</sup>.

Qu'il s'agisse de la littérature cultivée ou de la littérature populaire roumaine, elles ont des motifs communs avec les littératures balkaniques et central-européennes. C'est bien cela la littérature « nationale ». Tout comme Cioran, qui parlait de la présence de la composante « étrangère » dans le corps national, Rădulescu-Motru reconnaît la présence de l'influence étrangère dans le corps de la littérature nationale, non sans se demander plus tard (dans l'étude « L'offensive contre la philosophie scientifique », de 1943) :

[q]ui penserait reprocher à Mihai Eminescu de s'être inspiré du pessimisme de Schopenhauer et non de l'optimisme du paysan roumain ? Bien des contes de Ion Creangă<sup>117</sup> ou des poésies de George Coșbuc ou d'Octavian Goga<sup>118</sup> sont réellement écrits sous l'influence de l'inspiration étrangère : sont-ils, pour autant, moins roumains ? Non. Si l'on éliminait tous les écrits des autres peuples de l'histoire de notre littérature, combien de pages y resteraient ? Mais personne n'a pensé à une pareille élimination... L'originalité est le résultat des différences qui ont marqué la compétition entre les peuples, et non de la singularité. Seuls les peuples dégénérés et incapables de progrès sont condamnés à être singuliers.<sup>119</sup>

Pour les doctrinaires du roumanisme et de l'autochtonisme, la culture roumaine est une réalité orientale, si orientale que « nous ne pouvons plus - dit Nae Ionescu

<sup>115</sup> « Descartes ne s'est pas proposé de résoudre le problème des idées du point de vue français », disait Rădulescu-Motru (cité par Zigu Ornea : *op. cit.*, p. 78)

<sup>116</sup> L'orientation « littéraire » de la philosophie se proposait de réconcilier l'âme avec la nature, à l'encontre de l'orientation scientifique, privilégiée par Constantin Rădulescu-Motru, et qui aspirait à la connaissance objective du monde.

<sup>117</sup> Ion Creangă (1839-1889), grand conteur moldave, considéré l'un des « classiques » de la littérature roumaine et en même temps un héritier tardif de Rabelais, il est notamment l'auteur des *Souvenirs d'enfance*, chef d'œuvre du genre autobiographique roumain.

<sup>118</sup> George Coșbuc (1866-1918) et Octavian Goga (1881-1938), poètes d'origine transylvaine, considérés comme les chantres des malheurs des Roumains transylvains sous l'occupation magyare et comme les coryphées du mouvement de réveil national.

<sup>119</sup> cité par Z. Ornea : *op. cit.*, p. 84

exaspéré - continuer à nous considérer occidentaux, ainsi que nous l'avons fait jusqu'à présent ». Le double de la roumanité est une orthodoxie de type oriental, et leur rapport est tellement étroit qu'on ne peut pas imaginer l'une sans l'autre : « nous sommes orthodoxes parce que nous sommes Roumains, et nous sommes Roumains parce que nous sommes orthodoxes... », expliqua un jour le professeur de logique. Dans la pensée de Nichifor Crainic, l'autochtonisme et l'ethnocratie sont une seule et même chose. Par conséquent, autochtone signifie « sa propre terre », « sa propre cité / son propre État », « sa propre patrie » et « son propre peuple ».

Pendant ce temps, Cioran se préoccupe du sens de la culture contemporaine, dominée, selon lui, par la réaction contre le formalisme (« qui a schématisé la vie et a détruit sa spontanéité en l'ankylosant excessivement »). Repoussant « la pression des formes d'une culture vieillissante », conscient de l'épuisement des valeurs culturelles modernes, l'homme de l'époque va vers les origines, encouragé par les « auteurs en vogue » qui prêchent l'irrationnel, l'originel, l'authentique, l'intuitif, le vécu, etc. L'enthousiasme pour la jeunesse est à trouver, selon Cioran, dans « l'admiration de la spontanéité et de l'irrationnel<sup>120</sup> ». Obsédée par l'apocalypse et par l'eschatologie, la culture contemporaine décrit le mieux l'homme du moment. Le pressentiment, l'obsession de la fin sont le cauchemar (ou le salut !) des inadaptés, des déséquilibrés, de ceux qui « flottent » entre néant et non-néant, hors du présent, entre temps et devenir. L'apocalypse historique sera, peut-être, le point terminus de l'époque « trouble » dont Cioran est le contemporain, une époque défigurée par les obsessions et par les inquiétudes liées au « chaos régnant dans la société actuelle », par

---

<sup>120</sup> Émile Cioran : « Sensul culturii contemporane » (« Le sens de la culture contemporaine »), *Idi*, avril 1932, in *Solitude et destin*, op. cit., p. 81

l'« atomisation sociale » à laquelle le système libéral a conduit, par l'« atomisation mécanique » héritée d'un État qui fut « le produit d'un rationalisme apparenté au libéralisme ». Par conséquent,

[l]a réaction contre le rationalisme, contre son esprit et ses formes, est tout à fait justifiée, bien qu'elle n'ait pas réussi à dépasser le niveau d'une polémique superficielle. Si le rationalisme est démodé de nos jours, ce n'est pas parce qu'il refuse l'existence et la valeur du transcendant (objection non valable et erronée), mais parce qu'il n'a pas compris la vie et ce qui la caractérise, avec toutes les conséquences que cela entraîne.<sup>121</sup>

La culture pourrait annihiler l'irrationnel – soit par le biais de l'acte créateur, soit par le biais de la conscience qui accompagne l'évolution des grandes cultures. Puisque l'irrationalité de la vie est visible dans « l'impérialisme démoniaque » qui brouille les formes de la vie et les pousse vers « des directions où aucun sens ne les transcendera », seule la question de la mort pourrait détacher l'homme de l'irrationalité de la vie, supprimer ses affinités avec l'existence, et en faire un être « suspendu dans l'infini, accablé par une solitude écrasante, tourmenté, détruit<sup>122</sup> ». Comme Nietzsche, Cioran est persuadé que ce sont les meilleurs individus qui payent le prix de l'irrationalité de la vie ; la destruction, l'effondrement des plus doués a une base métaphysique et tient, dit Cioran, à une « anthropologie tragique et pessimiste<sup>123</sup> ».

<sup>121</sup> Émile Cioran : « Le sens de la culture contemporaine », art. cit., p. 88

<sup>122</sup> Émile Cioran : « Iraționalul în viață », (« L'irrationnel dans la vie »), *Gândirea*, avril 1932, *Solitude et destin*, op. cit., p. 102

<sup>123</sup> Émile Cioran : « Un aspect al iraționalității vieții » (« Un aspect de l'irrationalité de la vie »), *Calendarul*, 21 octobre 1932, in *Solitude et destin*, op. cit., p. 137



#### *IV.6.2. Cioran et Spengler*

L'influence de Spengler sur le jeune Cioran fut incontestable. Quant à sa profondeur, le débat reste ouvert : tandis que Marta Petreu parle, dans son livre de 1999 sur *La Transfiguration de la Roumanie* de « deux philosophies parallèles : Spengler et Cioran », pour Eugène Van Itterbeek, Cioran fut, ainsi que le montre son essai de 2002 intitulé « Cioran, lecteur de Spengler », plutôt un lecteur fervent et appliqué de l'auteur du *Déclin de l'Occident*. À l'encontre de Marta Petreu, qui part de Spengler pour lire Cioran, la méthode d'Eugène Van Itterbeek consiste à « partir des notes de lecture mêmes<sup>124</sup> de Cioran et à remonter ensuite au livre de Spengler » afin d'éviter les exagérations, pour ne pas « dénaturer la présence de Spengler chez Cioran », et pour ne pas « fausser dans un sens idéologique la lecture par Cioran de l'œuvre du philosophe allemand<sup>125</sup> ».

Il semble que Cioran ait porté une attention particulière à la « vue poético-philosophique » que Spengler avait de l'histoire. Les fiches de lecture analysées par Itterbeek montrent que Cioran a lu très attentivement l'introduction de Spengler, dont il a détaché et interprété les grandes idées. Il regroupe deux citations (qu'il intitule « Comment faut-il faire l'histoire ») qui figurent au troisième point de l'Introduction de Spengler, et où le « monde comme histoire » était opposé au « monde comme

---

<sup>124</sup> « Comparées à d'autres notes de lecture, sauf celles, plus nombreuses encore, consacrées à Bergson, les notes sur Spengler comptent parmi les plus amples, précises, systématiques que Cioran nous a laissées. Elles se présentent comme un ensemble d'extraits, reliés par de brefs résumés ou des titres en langue roumaine suggérant le thème des citations et leur contexte », explique Eugène Van Itterbeek. Sur 21 (grandes) feuilles, 18 sont consacrées au premier volume (*Gestalt und Wirklichkeit / Forme et réalité*) - dont sept portent seulement sur l'Introduction -, et trois, au deuxième volume (*Welthistorische Perspektiven / Perspectives d'histoire universelle*). « Là, précise Eugène Van Itterbeek, Cioran s'est exclusivement intéressé à des fragments relatifs aux concepts de la nation, à la distinction entre les grandes et les petites cultures, au peuple et à la conscience nationale, concepts qui vont revenir dans *Schimbarea la față a României* ». (*Cioran, lecteur de Spengler*, Editura Universității "Lucian Blaga" de Sibiu, Éditions Les Sept Dormants, Leuven, 2002, p. 11-12)

<sup>125</sup> Eugène Van Itterbeek : *op. cit.*, p. 12

nature ». Spengler s'opposait au positivisme et au scientisme en tant que méthodes d'étude de l'histoire, et Cioran se dressera contre la philosophie systématique - et l'une des traces pourrait en être détectée dans *Le livre des leurre*<sup>126</sup>. Le point 4 de l'Introduction est synthétisé sous le titre « Les Grecs et le sentiment de l'histoire » (dont on voit les prolongements dans *Sur les cimes du désespoir*<sup>127</sup>).

La « vision macroscopique » de l'histoire sous le signe de laquelle Cioran mettait son étude sur la Roumanie correspondait à la « morphologie de l'histoire » chère à l'auteur du *Déclin de l'Occident*. Si celui-ci s'attachait aux grandes cultures et aux petites cultures, Cioran<sup>128</sup> introduit une nouvelle catégorie de cultures : celles intermédiaires. Tandis que chez Spengler le destin est « la logique organique de l'être » et « la logique profonde du devenir », chez Cioran, le destin est appelé à faire « passer l'échelle historique » à un peuple (« le moment où une grande âme s'éveille », dit Spengler) et dépasser l'étape « sous-historique » de son devenir. L'entrée en histoire d'un peuple ne devrait pas être conditionnée par les facteurs extérieurs (qui,

<sup>126</sup> Dans le chapitre « En finir avec la philosophie », Cioran écrira : « Il me semble parfois que toute la philosophie se réduit à la loi de la causalité, tout me semble se trouver au-delà de la philosophie. » (in *Œuvres*, op. cit., p. 231) ou bien : « La pensée ne peut pas résoudre les contradictions de l'âme. Quant à la pensée linéaire, les pensées se réfléchissent l'une l'autre au lieu de refléter un destin. » (in *Œuvres*, op. cit., p. 212)

<sup>127</sup> Dans le chapitre « Histoire et éternité », Cioran pose cette question : « Pourquoi devrais-je continuer à vivre dans l'histoire, à partager les idéaux de mon époque, à me préoccuper de la culture ou des problèmes sociaux ? » (cité par Eugène Van Itterbeek, *art. cit.*, p. 20). Ajoutons que dans le chapitre « Le chien céleste » du *Précis de décomposition* (où, tout en pensant à Diogène et à son monde dépourvu de la « nécessité du destin »), Cioran évoque le « cosmos grec » et la « négation du temps » propres à la culture antique.

<sup>128</sup> Voici quelques « affirmations générales sur l'histoire » qui font, observe Marta Petreu, penser à Spengler et à son livre : il y a un nombre restreint de grandes cultures – par conséquent, « le nombre des phénomènes historiques est fatalement limité » (*TR*, p. 8) : « toute grande culture représente une solution pour tous les problèmes » (*TR*, p. 9) ; « l'histoire universelle n'a pas de cours convergent et n'évolue pas dans une progression continue » (*TR*, p. 198) : les grandes cultures (dont le nombre est limité) sont, pour Spengler, « des organismes » ayant pour « biographie générale » l'histoire universelle.

dit-on autour de Cioran, ont fait que les Roumains « attendent leur destin » mille ans).

Déjà l'article *Individu et culture* de mars 1932 montrait un jeune Cioran bien imprégné de la pensée spenglerienne et demandant la mise du destin « au centre de la réflexion sur le processus des cultures ». Puisque l'homme est impuissant devant le « destin intérieur », devant la « nécessité intérieure », la philosophie devra en faire « le sens et la conclusion » de tout acte de réflexion : « Les symboles intérieurs de l'existence, en général, ainsi que de la culture, en particulier, révèlent la nécessité, la réalité du destin à laquelle seulement la variation des formes et des apparences peut mettre fin.<sup>129</sup> » Dans un article de 1933 intitulé « L'homme sans destin », Cioran concevait le destin comme une « fatalité » : « avoir un destin », y écrivait-il, « c'est vivre dans temps avec le sentiment de l'irréparable », c'est « avoir peur du temps<sup>130</sup> ».

Parfois, observe Marta Petreu, le jeune philosophe « se permet des libertés et des inexactitudes terminologiques qui auraient étonné Spengler ». Tandis qu'aux yeux de celui-ci « les peuples, les langues, les doctrines religieuses, les arts, les États, les sciences » sont le produit de la culture<sup>131</sup>, son jeune émule met le signe d'égalité entre « les cultures » et « les peuples », préférant croire que ce sont les peuples qui créent les cultures.<sup>132</sup> Par contre, dans le sillage du maître cette fois-ci, le jeune apprenti parle de « l'enfance » (ou du « printemps ») des cultures, aussi bien que de

<sup>129</sup> Cité par Eugène Van Itterbeek, in op. cit. Le mot « nécessité », explique-t-il, « est la traduction du terme fort fréquent chez Spengler, celui de „Notwendigkeit“, opposé à la causalité. »

<sup>130</sup> Emil Cioran : « Omul fără destin » (« L'homme sans destin »), in *Solitude et destin*, op. cit., p. 241

<sup>131</sup> Chez Spengler, écrit Eugène Van Itterbeek, « la civilisation vient nécessairement après la culture, elle l'achève, elle en est la fin et le déclin : la civilisation „suit“ le devenir, elle est ce qui est devenu, elle est la mort qui vient après la vie, la fixité venant terminer le développement. » (*op. cit.*, p. 25)

<sup>132</sup> Marta Petreu : *op. cit.*, p. 151

leur maturité (ou « crépuscule »). « L'âge du printemps » est marqué par « le chaos » et par « “l'effervescence” aurorale de la naissance<sup>133</sup> » ; c'est, précise Marta Petru, une « époque paradisiaque », dans laquelle, selon Cioran, « la culture a un “rythme cosmique”, est religieuse, et conserve son rapport avec la nature ; c'est une époque naïve, inconsciente, d' “élévation florale de l'esprit”, dans laquelle l'homme se sent plus chez lui que jamais<sup>134</sup> ». La maturité (ou « l'été de la culture » spenglerien) est pour Cioran « un sommet de culture », marqué par un « épanouissement spirituel unique ». « L'automne de la culture » de Spengler est, chez Cioran, l'époque « de la connaissance », dont la splendeur est menacée par la décadence : « La naïveté paradisiaque initiale disparaît, et la lucidité spirituelle grandit, ce qui indique la proximité de la phase ultime, de la décadence proprement dite ou de la civilisation.<sup>135</sup> » Le crépuscule de la civilisation est la dernière étape dans l'évolution d'une culture, et Marta Petreu ou Eugène Van Itterbeek ont raison de croire que Cioran dut être séduit par l'idée de crépuscule culturel, qui traversera l'œuvre française également :

On peut supposer, écrit Marta Petreu, que l'idée, trouvée dans *Le Déclin de l'Occident*, correspondait à une intuition propre, de la même facture. « Le crépuscule » d'une culture signifie « chaos », « lucidité crépusculaire », a-cosmisme et i-religiosité (et Spengler avait noté que « l'essence de chaque culture est la religion ; *par conséquent, l'essence de toute civilisation est l'irréligion* »), « distance d'elle-même », et, au lieu de « l'instinct » historique, « l'intérêt pour l'histoire ». Dépourvu d'originalité, puisqu'il est marqué, à chaque pas, par Spengler, Cioran brille dans les passages sur la décrépitude de la civilisation.<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> Marta Petreu : *op. cit.*, p. 152

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 153

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 154

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 158

La seule chance des petites cultures, est, selon Cioran, le saut historique, « le culte de la force ». La notion de « saut historique » est, remarque Marta Petreu, « une importante correction volontariste que Cioran apporte au vitalisme inconscient, instinctif, organiciste de Spengler<sup>137</sup> ». Cioran attendait du saut historique le passage de la petite culture roumaine au stade de grande culture (ou du moins de culture intermédiaire). Mais ce saut est inconcevable, chez Cioran, sans deux phases préparatoire. Dans un premier temps, il y a « l'idée du saut qualitatif de la problématique des stades de Kierkegaard », et, dans un deuxième temps, la dialectique de Hegel. Tandis que la référence à Kierkegaard « est plutôt une analogie<sup>138</sup> », la référence à Hegel<sup>139</sup> est, aux yeux de Marta Petreu, « plus convaincante et plus fondée ». Mais ce même saut peut être également cause et effet de la transformation politique du peuple en nation. Jusqu'à et sans cette transformation, un peuple ne peut pas « signifier quelque chose », car seule la nation (ou la culture) peut être un « processus générateur d'originalité » : la nation, pense Cioran, « est une nouvelle réalité, qui impose ses valeurs, raison pour laquelle l'histoire la retient<sup>140</sup> », et elle « signifie la participation de la collectivité "à l'esprit"<sup>141</sup> ». C'est par la nation que l'histoire se réalise, le messianisme en étant le moyen préféré : un individu détaché de sa nation est un raté ; les grandes puissances

<sup>137</sup> Marta Petreu : *op. cit.*, p. 158

<sup>138</sup> « Le passage du stade esthétique au stade éthique et du stade éthique à celui religieux ne se fait pas par transition, mais par un saut qualitatif. De l'immédiat de l'expérience esthétique, le saut dans la problématique de l'éthique et dans l'intériorité du religieux détermine des discontinuités substantielles. » (*TR*, *op. cit.*, p. 27)

<sup>139</sup> « La conversion du négatif en positif est un phénomène que Hegel a justifié en logique. Serions-nous incapables de la réaliser d'autant plus en histoire ? *Le saut historique* – cette grande attente de la Roumanie – n'est que le phénomène de cette conversion. La Roumanie doit montrer son visage pour pouvoir vraiment changer de visage. La défaite de son côté négatif signifie le lancement dans le monde, l'entrée dans le positif de l'histoire. Le processus dialectique de la Roumanie est sa rédemption », écrit Cioran dans sa *Transfiguration de la Roumanie* (*op. cit.*, p. 66)

<sup>140</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, *op. cit.*, p. 50

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 53

sont les nations qui ont su graviter autour d'une grande idée, et même plus, qui ont su l'imposer aux autres nations ; les moyens concrets qui y conduisent sont l'État et la guerre (surtout les guerres d'expansion, menées à cause de la soif impérialiste des grandes puissances). Dans le sillage de Spengler, Cioran arrive à croire que l'histoire universelle n'a rien à faire avec l'éthique : d'autre part, la naissance et la mort des cultures non seulement préoccupent le jeune auteur roumain, mais parcourent toute son œuvre française également<sup>142</sup>. Selon Eugène Van Itterbeek, l'influence du philosophe allemand sur Cioran est visible au niveau des concepts « typiquement spengleriens » (tels les « grandes et petites cultures », la « conscience nationale », le « style », le « peuple »), que Cioran utilise surtout dans le premier chapitre de son livre (*Tragédie des petites cultures*), et au niveau de la gestion du contenu de *La Transfiguration* : « Le premier chapitre de *Schimbarea*, écrit Itterbeek, est conçu d'après le modèle de l'introduction du livre de Spengler, comme un exposé des concepts. Paradoxalement, il y a même un côté antispenglierien au livre dans le sens où l'idée d'une possible "transfiguration" ou éveil de la Roumanie n'est pas compatible avec celle du "déclin".<sup>143</sup> » Et pourtant, *Schimbarea la față a României* et *Le Déclin de l'Occident* « ne sont nullement comparables ». Le livre de Cioran n'a pas un objectif aussi « vaste » que celui de Spengler (à savoir, « élaborer une

<sup>142</sup> Quant au *Précis de décomposition*, remarque Van Itterbeek, « le terme de "décomposition" est à mettre en rapport avec le "Untergang", le "déclin" » (*art. cit.*, p. 31). En effet, Cioran avait écrit dans son premier livre français : « Toute fin d'époque est le paradis de l'esprit, lequel ne retrouve son jeu et ses caprices qu'au milieu d'un organisme en pleine dissolution. » (in *Œuvres*, op. cit., p. 654) Ensuite, l'idée de mort (ou de décomposition) des civilisations allait passer dans *Écartèlement*, où Cioran dira : « La Grèce antique et l'Europe moderne sont des types de civilisation frappés de mort précoce par suite d'une avidité de métamorphose et d'une excessive consommation de dieux et de succédanés de dieux » ou : « Un peuple qui s'est accompli, qui a dépensé ses talents, et a exploité jusqu'au bout les ressources de son génie, expie cette réussite en ne donnant plus rien après. » Ou encore : « La fin de l'histoire est inscrite dans ses commencements. » (in *Œuvres*, op. cit., p. 1411 et 1426).

<sup>143</sup> Eugène Van Itterbeek : *op. cit.*, p. 48

philosophie permettant à l'homme moderne de prendre conscience de son destin et de donner à l'histoire la valeur d'une science de la vie<sup>144</sup> » : son ambition est de s'attacher (et de s'attaquer) au destin de son pays dans la perspective de l'histoire universelle.

#### *IV.6.3. Radiographie de l'Europe : Nietzsche et Cioran*

Cinquante ans avant la parution de *La Transfiguration de la Roumanie*, Nietzsche avait parlé de la « force de vouloir » de son pays et de l'ouest du continent européen. « Un peu plus robuste en Allemagne, et dans le nord de l'Allemagne plus encore qu'au centre », la force de vouloir semblait à Nietzsche « considérablement plus vigoureuse en Angleterre, en Espagne et en Corse, là en raison du flegme, ici de la dureté des crânes – sans parler d'Italie qui est trop jeune pour savoir déjà ce qu'elle veut et qui doit d'abord faire la preuve qu'elle est capable de vouloir ». Mais aucun de ces pays ne semble avoir la soif de vouloir de la Russie, « cet immense Empire du milieu où l'Europe semble refluer vers l'Asie<sup>145</sup> ».

Bien évidemment, tout comme *La Transfiguration de la Roumanie*, le livre de Nietzsche a un arrière-fond idéologique : on entrevoit « la dégénérescence collective de l'humanité », l'homme en tant qu'animal de troupeau (ce qui fait que la morale européenne soit « *une morale de troupeau* »), on ressent le besoin de « *nouveaux philosophes* », qui enseignent aux hommes que leur avenir est leur volonté, qui préparent « d'audacieuses entreprises et des expériences collectives de discipline et

<sup>144</sup> Eugène Van Itterbeek : *op. cit.*, p. 48

<sup>145</sup> Friedrich Nietzsche : *Par-delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir* (traduction d'André Meyer et René Guast), Paris, Hachette, 1987, p. 145 (les italiques appartiennent à l'auteur ou au traducteur)

d'éducation, pour mettre enfin un terme à l'effroyable domination de l'absurde et du hasard qui, jusqu'ici, s'est appelée "Histoire"<sup>146</sup> ». L'avenir appartiendra à la morale du bien et du mal – qui opposera « le lâche, l'être craintif, mesquin, celui qui ne pense qu'à l'étroite utilité et de même le méfiant avec son regard sans liberté, celui qui s'abaisse, le chien humain qui se laisse maltraiter, le mendiant obséquieux, mais surtout le menteur » à l'homme « noble », qui fixe et juge les valeurs, qui « honore en lui l'homme puissant<sup>147</sup> ».

L'ambition de Cioran fut, probablement, de dresser lui aussi, dans sa *Transfiguration de la Roumanie* une typologie des pays les plus importants de l'histoire de la civilisation universelle. « L'aplatissement spirituel d'un peuple », avait écrit Nietzsche, attire la grandeur d'un autre : la puissance politique de l'Allemagne impose la France comme « *puissance de culture* » sur le continent et dans le monde. En écrivant sur le bien et le mal, il pressentait seulement ce que Cioran allait voir de ses yeux : la « pépinière de tyrans, - dans toutes les acceptions du mot, même la plus spirituelle<sup>148</sup> » que la démocratisation de l'Europe allait offrir dans l'espace entre les deux guerres mondiales.

Tout comme Cioran plus tard, Nietzsche se propose de trouver, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, « la profondeur allemande ». À la lumière de la « vivisection » nietzschéenne, l'âme allemande se révèle « composite, hétérogène, plus constituée d'éléments juxtaposés et superposés que vraiment construite<sup>149</sup> ». Si les Roumains de Cioran sont une catastrophe (à cause d'une ethnogenèse endeuillée, maudite, d'un

<sup>146</sup> Friedrich Nietzsche : *Par-delà du bien et du mal*, op. cit., p. 132-133

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 215

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 187

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 188



parcours historique médiocre), les Allemands de Nietzsche sont eux aussi « inconcevables, plus vastes, plus pleins de contradictions, plus inconnus, plus déconcertants, plus déroutants et même plus effrayants que s'imaginent l'être d'autres peuples<sup>150</sup> ». Les « couloirs », les « galeries », les « cavernes », les « cachettes », les « oubliettes » de l'âme allemande font partie de la structure de l'âme roumaine également, mais, tandis que le désordre de l'âme allemande a souvent « le charme du mystère » et conduit à des « chemins détournés qui mènent au chaos », le désordre spirituel du roumain l'a conduit non au mystère, mais à un fatalisme qui a failli l'éliminer de l'histoire. Comme la trouvaille philosophique des Allemands est l'évolution, Nietzsche s'amusera à les caractériser selon leur goût : l'Allemand, donc, « n'est pas, il devient, il "évolue" », et « traîne son âme comme un boulet<sup>151</sup> ».

Si Cioran parle, tout comme Spengler, de cultures mineures et de cultures majeures, s'il est persuadé qu'il existe « une orthogénèse des cultures », qui « justifie l'individualité de chacune par des conditions et des déterminants originaires, par une impulsion spécifique<sup>152</sup> », s'il croit qu'il existe une « grâce terrestre », aussi bien qu'une grâce céleste, qui touche toute grande culture, Nietzsche pense que le devenir des peuples ou des civilisations est mis sous le signe de deux types de génies : l'un qui engendre, l'autre qui enfante. Du côté « féminin » de la culture il y a les Grecs et les Français – dont la tâche est « de façonner, de mûrir, de parachever » ; du côté « mâle », il y a des peuples tels les Juifs, les Romains et, peut-être, les Allemands, des peuples « irrésistiblement poussés hors d'eux-mêmes, amoureux et avides des

<sup>150</sup> Friedrich Nietzsche : *Par-delà du bien et du mal*, op. cit., p. 188

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 190. L'Allemand « digère mal les événements de sa vie, il n'en vient jamais à bout ; la profondeur allemande n'est souvent qu'une "digestion" lente et pénible », ajoute Nietzsche.

<sup>152</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 8

racés étrangères (de celles qui se “laissent féconder”) en même temps que dominateurs comme tout ce qui se sait plein de forces génératrices et donc “béné de Dieu”<sup>153</sup> ».

Pour sa part, Cioran trouve que les grandes cultures sont « embrassées par les hommes tout comme les saints sont embrassés par les anges<sup>154</sup> ». À ses yeux, à l'exception de quelques « sommets » (dont l'empire d'Otto Bismarck), l'Allemagne ne s'est pas réalisée politiquement. Sa domination culturelle s'est répercutée de façon indirecte sur les autres nations. Dépourvus de vision universaliste, les Allemands ont opté - « afin de se sauver de leur particularisme organique » - pour l'impérialisme.

L'Angleterre n'a, quant à elle, ni « *puissance* intellectuelle », ni la « *profondeur* du regard de l'esprit ». « Race peu philosophique », les Anglais s'attachent au christianisme, grâce à la discipline duquel ils espèrent « se “moraliser” et s'humaniser peu à peu ». L'auteur de *Zarathoustra* rend les Anglais et « leur profonde médiocrité » responsables de l'« abaissement général de l'esprit européen ». Tout ce que l'esprit allemand a dû affronter (les « idées modernes » ou « les idées du XVIII<sup>e</sup> siècle ») était d'origine anglaise. Aux yeux de Cioran, l'Angleterre représente le type de culture gigantesque. Ce pays, si longtemps maître du monde, a donné « des génies uniques, inexplicables », et a produit, « dans le pays de l'empirisme le plus ordinaire », la littérature « la plus délicate » ; mais ce même pays, « inexistant en musique et nul en métaphysique », a été incapable de se battre pour « une idée plus grande que lui<sup>155</sup> ». Tandis que l'Angleterre « n'a *souffert* pour aucune idée » (toutes

<sup>153</sup> Friedrich Nietzsche : *Par-delà du bien et du mal*. op. cit., pp. 195-196

<sup>154</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*. op. cit., p. 8

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 29

ses réalisations étant le résultat de « l'automatisme des intérêts »), la France s'est imposée et a pris conscience de soi à travers une Révolution sanglante et des guerres parfois inutiles. La domination anglaise n'a aucunement changé le monde. Tout ce que l'empire britannique a offert au monde au fil du temps, c'est « le système de coercition et d'exploitation », l'utilitarisme, le gigantisme matériel et le parlementarisme.

Sans conteste, la France représente, pour le penseur allemand tout comme pour le jeune philosophe roumain, le sommet de l'évolution culturelle et politique du continent européen. Selon Nietzsche, tandis que « la *noblesse* européenne - la noblesse du sentiment, du goût, des mœurs, bref la noblesse dans tous les sens élevés du mot » est la création de la France, « la vulgarité européenne, la médiocrité plébéienne des idées modernes<sup>156</sup> » portent la signature de l'Angleterre. Le patrimoine français fut enrichi par la passion des Français pour l'art, par leur « faculté de se passionner, de se dévouer totalement à la “forme” » (la preuve en étant la formule *l'art pour l'art*), par une « vieille et très riche culture de *moralistes*, qui fait que l'on trouve en moyenne, même chez de petits *romanciers* de gazettes et chez n'importe quel *boulevardier de Paris*, une sensibilité et une curiosité psychologiques dont on n'a, par exemple en Allemagne, aucune idée [...] », et par la synthèse, dans la nature des Français, entre le nord et le midi : leur tempérament, trouve Nietzsche, « les préserve de l'effroyable monotonie de la grisaille nordique, des concepts-fantômes et anémiques des pays sans soleil [...] ».

Pour Cioran, toute l'histoire française ne fut que la poursuite d'une mission : *Gesta Dei per Francos* au moyen Âge, « la civilisation française » et la « la France

<sup>156</sup> Friedrich Nietzsche : *Par-delà du bien et du mal*, op. cit., p. 202

éternelle » à l'époque moderne, « ont fixé la France dans la conscience du citoyen français en tant qu'unique réalité culturelle substantielle ». La culture française est « une culture de style », dans laquelle « la grâce tempère les élans de la vitalité ». En France, écrit Cioran, « tout le monde a du talent, mais il arrive rarement qu'on trouve un génie. En Allemagne, personne n'a du talent, mais un seul génie compense le manque de talent de tous.<sup>157</sup> » À la « sincérité brutale du messianisme teutonique » Cioran préfère – paradoxalement, dirait-on, en pensant à ses appels à la fanatisation collective de la Roumanie – « la discrétion du messianisme français ». Tandis que la France a depuis toujours aimé l'homme de société, fin, poli, subtil, raffiné et intellectualisé, l'Allemagne, observe-t-il, voue un véritable culte au héros. C'est la preuve du fait que l'Allemagne n'a jamais vécu sa mission à l'échelle universelle, et que l'impérialisme est sa seule chance de se réaliser universellement<sup>158</sup>.

Impossible de ne pas trouver dans ce panorama spirituel et politique les Juifs. Avant que le communisme ne montre le clivage entre riches et pauvres et ne signale toute une série d'injustices sociales – fait que Cioran appréciera plus tard –, Nietzsche remarque l'adresse avec laquelle les prophètes juifs « ont fondu en une seule notion celles de “riche”, d’“impie”, de “violent”, de “sensuel” », pour parvenir à donner au mot « monde » un sens « infâmant ». Grâce à ce renversement de valeurs, le peuple juif a révolutionné la morale : avec lui commence « *la révolte des esclaves* ». Mais à part cela, l'Europe doit aux Juifs « le grand style en morale, l'horreur et la majesté d'exigences infinies, de significations infinies, tout le romantisme et le sublime des

<sup>157</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 14

<sup>158</sup> Toutes ces idées avaient déjà été développées dans l'article « L'Allemagne et la France ou l'illusion de la paix » que Cioran avait écrit à Berlin, avant Noël 1933 (art. cit.).

énigmes morales<sup>159</sup> », des dons pour lesquels les artistes et les philosophes chrétiens devraient leur être reconnaissants.

#### ***IV.6.4. La spécificité nationale***

En 1996, Horia-Roman Patapievici parlait d'un double aspect de la spécificité nationale roumaine : la spécificité « émulative » avec les Romains, les Daces, les Allemands et les Français, et la spécificité « polémique » (qui a des aspects émulatifs aussi) avec les Hongrois, les Turcs, les Grecs, les Bulgares, les Russes. Patapievici se dressait contre le même type de discours qui avait ravagé, dans les années trente, l'espace culturel roumain. Mais ni en 1936 ni en 1996, certains intellectuels roumains n'avaient pas encore compris que

la qualité d'homme précède celle de Roumain, car, dans la ramification qui part de Dieu, être homme est plus universel qu'être Roumain, qui est un accident. (Il est important de comprendre qu'être Roumain ne signifie pas être incarné. Si la langue roumaine n'existait pas - et, par conséquent, une culture roumaine -, les Roumains n'existeraient pas. [...] Être Roumain, c'est quelque chose qui peut disparaître *bien avant* la mort physique).<sup>160</sup>

En 1936, une « intelligence brillante de la nouvelle génération » affichait son nationalisme dans un « essai exaspéré de jeunesse » qui reste jusqu'à aujourd'hui « le document le plus important de cette génération ». Mais, « chose curieuse », écrit Zigu Ornea, le jeune auteur « se dissocie violemment du traditionalisme, en l'accusant et en le blâmant comme s'il était une catastrophe. C'est un cas presque unique dans cette

<sup>159</sup> Friedrich Nietzsche : *Par-delà du bien et du mal*, op. cit., p. 196

<sup>160</sup> Horia Roman Patapievici : « Este etnicul o substanță ? » (« L'ethnique est-il une substance ? »), *Dilema*, no 160, février 1996 (n.t.)

orientation d'idées, où l'affirmation du roumanisme se dissocie d'une manière polémique si tranchante du traditionalisme.<sup>161</sup> »

Cioran critique le côté réactionnaire du nationalisme roumain, qui n'a pas promu le devenir de la Roumanie, mais ce qui l'immobilise et la fait vivre dans le passé. Le spécifique national roumain, c'est, pour Cioran, la passivité, la résignation, le fatalisme, le scepticisme, une sensibilité mineure, le mépris de soi, la contemplation modérée, la religiosité mineure, l'anhistorie, la sagesse. Le spécifique national, c'est le paysan et la culture populaire roumaine. Or, la Roumanie a besoin d'une culture « historique », pas d'une culture « populaire », car un peuple qui n'est capable de créer qu'une culture populaire ne peut pas dépasser l'échelle historique. Si Cioran cherche le spécifique national roumain, ce n'est pas pour le porter aux nues, comme il est d'usage, mais pour « le liquider, de pair avec la fierté ridicule qui nous y attache ». Dans les plis du visage du paysan roumain, le jeune prophète lit « le vide douloureux de notre passé ». Son « existence souterraine », sa marche « lente et voûtée » symbolisent « les ombres de notre destin ». Un être pareil n'aurait jamais pu avoir des accès de messianisme, se battre pour son destin, l'imaginer et le défendre. Nicolae Bălcescu (qui fut un « prophète du passé »), Mihai Eminescu (qui a été « un prophète national à rebours »), Nicolae Iorga et Vasile Pârvan (qui furent des traditionalistes) sont la preuve du fait que le prophétisme national roumain a été un prophétisme événementiel, pas un prophétisme atemporel. Un destin « monumental » n'a jamais préoccupé les penseurs roumains qui, dans le sillage d'Eminescu, ont « projeté la grandeur du peuple dans l'obscurité sinistre de notre passé ».

---

<sup>161</sup> Z. Ornea : *Les années trente*, op. cit., p. 137

Cioran ne peut pas être traditionaliste. Il veut inscrire sa pensée dans la lignée du prophétisme juif et/ou russe. À l'encontre du traditionalisme, écrit Cioran, « le prophétisme national met l'accent sur l'avenir, considéré comme un trésor de réalisations nationales ». Le traditionalisme est « une formule commode, non-engagée », l'expression de l'attachement, de la solidarité avec la nation, mais aussi de l'incapacité de lui donner un sens dans le monde. Cioran ne veut pas être traditionaliste, puisque « tout traditionalisme accepte les limites immanentes de la nation », ce que la formule de la transfiguration de la Roumanie, d'une roumanité « déficiente » qui doit être améliorée, ne peut pas accepter. Il serait exagéré d'affirmer que *La Transfiguration de la Roumanie* prêche une solution ou une autre ou qu'elle prêche une solution plus qu'une autre. En fait, Cioran hésite tout le temps, partagé entre ses convictions, ses aspirations, et la conscience d'une impuissance génétique, au niveau national, de partager les mêmes idéaux. Il voudrait être ferme, mais cela lui est impossible. Il rêve d'une grande culture roumaine, mais il sait que son pays ne pourra pas dépasser « le cercle étroit des petites cultures ». Il veut que son pays ait du moins « un sens historique » - fût-il éphémère - analogue à celui de l'Espagne ou de l'Italie, mais il sait très bien qu'« attendre grand-chose de la part de la Roumanie, ce serait nous condamner à des déceptions continuelles ».

La Roumanie sera à jamais une culture intermédiaire : « elle restera », pressent Cioran, « indécise, dans la zone médiane, entre les grandes cultures et les petites cultures ». Elle sera l'Espagne du Sud-Est de l'Europe, ayant peut-être le niveau historique de celle-ci, mais assurément pas l'ardeur et le charme romantique du pays de Cervantès. La Roumanie de Cioran avait, inscrite dans ses gènes,

« l'impassibilité indolente » des gens qui ont survécu en endurent, qui « ont vaincu la durée en durant », c'est-à-dire, en endurent – selon le mot de Horia-Roman Patapievici. Dans le sillage de Cioran, celui-ci critique les siens pour avoir renoncé à la volonté en faveur d'une vocation léthargique aux nuances fatalistes. « La décision originaire » des ancêtres des Roumains est l'emblème du destin de ce peuple. Le diagnostic de Cioran, tout comme celui de Horia-Roman Patapievici, est tristement juste : « À la route nette des Romains, taillée en lignes droites et bâtie en pierre » (qui aurait pu les conduire vers la civilisation), les Roumains ont préféré de petits sentiers perdus dans la forêt et menant « dans le royaume des clairières, c'est-à-dire nulle part<sup>162</sup> ».

#### ***IV.6.5. Le nationalisme roumain***

Le champ lexical du discours cioranien sur le sentiment national roumain est dominé tout particulièrement par la souffrance, l'attente, la fatalité, la déception, le désir, l'aspiration : la Roumanie doit être « une obsession douloureuse » pour tout un chacun ; son passé doit provoquer une « vision lucide et amère » ; un nationaliste doit être « torturé jusqu'à l'hallucination » par l'attente de l'accomplissement historique, « tourmenté » par « la limitation fatale qui renferme la Roumanie dans le cercle et la fatalité des petites cultures », il doit souffrir « infiniment » pour le sort maudit de son pays et désirer « fanatiquement le saut transfigurateur de notre histoire<sup>163</sup> ».

Le nationalisme sentimental, « sans orientation dynamique, sans messianisme, et dépourvu de la volonté d'aboutir » est patriotisme (ou nationalisme négatif) : flatter

<sup>162</sup> Horia-Roman Patapievici : « Decizia originară » (« La décision originaire »), in *Cerul văzut prin lentilă* (*Le ciel vu par la lentille*), București, Nemira, 1995, p. 117 (n.l.)

<sup>163</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 43



les carences d'un pays, ce n'est pas être nationaliste. Cioran dirige sa critique vers le cœur même du débat nationaliste de l'époque : le peuple et le village. « Le peuple » est « une obsession » à éviter (vu que la participation des Valaques, des Moldaves, des Transylvains à l'histoire est médiocre<sup>164</sup>). Le village devrait enthousiasmer moins les intellectuels roumains (vu qu'il n'a aucune « fonction dynamique » et qu'il est « l'infrastructure et la base biologique d'une nation<sup>165</sup> », mais pas « son porteur et son moteur »). La source du nationalisme est vitale pour son développement ultérieur, d'où l'importance du choix : s'il s'oriente vers l'intérieur, il devient conservateur et anti-universaliste, tandis que son orientation vers l'extérieur le dépouille de « la résistance concrète » et de « la tension agressive » propres à tout nationalisme. Ses dieux doivent être, selon Cioran, la force et la justice sociale, car « un nationalisme qui pense pouvoir résoudre le problème d'une nation sans trouver des solutions aux conflits et aux inégalités sociales, est non seulement réactionnaire, mais aussi impossible<sup>166</sup> ».

En France, le nationalisme peut bien être réactionnaire : en Roumanie, il doit être révolutionnaire. Pour le devenir de la Roumanie, écrit Cioran, les idées politiques de Maurras et de Daudet sont « plus dangereuses que les courants les plus anarchistes ». Le nationalisme réactionnaire se tient loin de la problématique sociale, « se refuse toute faiblesse moderniste », « regarde les réalités de haut en bas », est conservateur et fidèle à l'aristocratie et à la paysannerie aisée (« les deux supports de

---

<sup>164</sup> « Le fait que ce peuple ait pu résister tant de siècles, émietté et, politiquement parlant, inexistant, est, pour moi, un dilemme insoluble. Ils ont conservé leur substance ethnique seulement parce qu'ils n'ont pas directement participé à l'histoire. C'est le seul mérite de notre passivité, de notre sous-histoire, de notre appartenance au destin misérable des petites cultures. » (*La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., 94)

<sup>165</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 108

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 127

la réaction, par rapport auxquels la bourgeoisie représente un effort révolutionnaire permanent »). C'est le nationalisme historique par excellence, figé dans un passé, glorieux, il est vrai, mais non moins passé.<sup>167</sup>

Quant à eux, les nationalistes roumains s'auto-illusionnent avec les « vertus traditionnelles » du pays et oublient qu'on ne peut pas aimer, vanter, apprécier « ce qu'un peuple a, mais ce qui le fait *avancer* ». Pour sa part, Cioran ne peut affectionner que « ce qui met la Roumanie en marche » ; « tout ce qui la fait piétiner est mauvais », détestable et corrigible, espère le jeune auteur, par « un devenir roumain de facture dionysiaque<sup>168</sup> ».

Rappelons-nous que pour Nietzsche le théâtre grec est né de la dichotomie dionysiaque - apollinien. Le progrès esthétique est lié, selon l'auteur de *La naissance de la tragédie*, au dualisme des deux « principes » (ou « esprits », en fonction de la traduction), tout comme « la génération est liée à la dualité des sexes, à leur lutte continuelle, coupée d'accords provisoires<sup>169</sup> ». L'origine et la fin des arts diffèrent, selon leur protecteur : la sculpture appartient à Apollon, la musique, à Dionysos. Le monde dionysiaque est barbare : l'époque dionysiaque (correspondant à Prométhée et à Œdipe) est titanesque. La culture et la civilisation apollinienne privilégient la mesure ; le dionysisme plonge dans la démesure de la nature comme dans la source du plaisir, de la douleur et de la connaissance. L'éducation dionysiaque présuppose une sélection (pas naturelle ou historique), fondée sur une « méthode d'éducation

<sup>167</sup> « Il n'y a pas de Français qui ne soit pas nationaliste dans le sens de la passion pour la France; mais puisque que le nationalisme est un programme avec des idées réactionnaires, le Français n'identifie pas sa patrie avec les intérêts des classes agonisantes. Le nationalisme français est passéiste, et il est d'autant plus "français" que le passé est une réalité plus vivante; le nationalisme roumain ne peut être que messianique, et d'autant plus dynamique que l'avenir se projette comme sa seule réalité. » (p. 213)

<sup>168</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 89

<sup>169</sup> Friedrich Nietzsche : *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1949, traduit du français par Geneviève Bianquis, p. 17

appliquée à la volonté de puissance par une minorité compétente<sup>170</sup> ». Dionysos est le symbole de « l'être doué d'une énergie si luxuriante qu'elle peut tout transmuter en affirmation, et donc accueille avec une ferveur égale les termes contradictoires dont la lutte est au cœur de la vie elle-même<sup>171</sup> ».

Le devenir dionysiaque de la Roumanie montre la façon dont la jeune et très excitée imagination de Cioran arrive à sublimer les tribulations militaires de la Garde de Fer, à leur transférer des concepts tels le corps (avec son importance dans le processus d'éducation de la volonté de puissance), le surhomme (en tant qu'homme « qui doit être dépassé »), « le vouloir religieux », « la caste dominante » (appelée, dans *La Volonté de Puissance*, à réunir « les âmes les plus vastes, aptes aux tâches les plus diverses du gouvernement de l'univers »), etc.

De nos jours, le nationalisme roumain est soumis aux tirs impitoyables d'une autre génération d'intellectuels qui ont vécu – comme seuil de séparation entre eux-mêmes et la génération intellectuelle de l'entre-deux-guerres – la tragique expérience communiste, qui s'ajoute – ultime acte, peut-être, de la condamnation des Roumains à l'anhistorie –, à la liste des malheurs (ou des malédictions) de leur histoire.

Dans un article qui se propose de faire « l'anatomie d'une catastrophe », Horia-Roman Patapievici parle, entre autres, de « l'anamnèse de l'échec de la modernité<sup>172</sup> », due à la génération de 1848 et à la génération de l'entre-deux-guerres, que le jeune intellectuel roumain accuse d'avoir rendu inacceptable « la modernité de la Roumanie

<sup>170</sup> Jean Granier : *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, collection « Que sais-je ? », 1982, p. 111

<sup>171</sup> Jean Granier : *Nietzsche*, op. cit., p. 113

<sup>172</sup> Horia-Roman Patapievici : « Anatomia unei catastrofe » (« L'anatomie d'une catastrophe »), 22, no 41 (244), et no 42 (245) / 1994 (n.t.)

libérale à la Roumanie paysanne » (ce qui aurait conduit à la création avec succès de l'homme nouveau de type communiste). Le sentiment national roumain a été « un élément essentiel dans la définition de l'identité nationale ». Au lieu d'être un « patriotisme politique » – c'est-à-dire « la forme d'affirmation d'une culture de la liberté politique » -, il a dégénéré en nationalisme, incarné soit dans « la fidélité pour une forme de vie traditionnelle – que ce soit le Village, le Roi, l'Armée, l'Église (où l'accent se pose sur le mélange entre l'appartenance et l'institution communautaire) », soit dans « la fidélité pour l'homogénéité de l'unité culturelle, linguistique et ethnique du peuple roumain (où l'accent est mis inévitablement sur l'élément ethnique)<sup>173</sup> ».

Pourquoi le nationalisme roumain déplaît-il à Horia-Roman Patapievi ? Parce qu'il est « contondant et brave », « verbal » (tenant plutôt à l'« habileté rhétorique » qu'aux actions concrètes), passéiste<sup>174</sup>, apolitique<sup>175</sup> et arbitraire<sup>176</sup>. Pour synthétiser, la position de Patapievi face au nationalisme roumain est concentrée en cette triple accusation dont le ton véhément et passionnel fait penser, inévitablement, à Cioran :

- Puisque l'adoration bigote d'un patriotisme d'opérette est une forme de faiblesse, le nationalisme roumain me déplaît. Au contraire, puisque je n'aime que les caractères forts, orgueilleux et réalistes, je ne

<sup>173</sup> Horia-Roman Patapievi : « L'anatomie d'une catastrophe », art. cit.

<sup>174</sup> « Nous définissons avec plaisir le sentiment national en invoquant la grandeur du passé. Chez Eminescu [...], la Roumanie a un *passé* (glorieux) et un *avenir* (aussi glorieux). On ne nous dit pas quel sort de *présent* a (ou mérite) la Roumanie. Cette carence est décisive et elle marque l'orientation rigoureusement passéiste du nationalisme roumain. Pour nous, le présent ne fait pas, purement et simplement, l'objet du sentiment national. [...] Notre indifférence devant la misère dans laquelle nous vivons n'est pas métaphysique (le cas de l'Inde : le "nationalisme" indien pourrait résider en la protection de Shambala), mais elle est complaisance, pataugeage, inadéquation. » (Horia-Roman Patapievi : « De ce naționalismul nostru îmi displace » (« Pourquoi notre nationalisme me déplaît »), *Cuvântul*, no 11 (224), décembre 1995, n.t.)

<sup>175</sup> « D'après le modèle fétichisé et irréaliste des temps des voïvodes, nous croyons que la grandeur de la Roumanie peut être accomplie sans politique, puisque, nous pensons, les voïvodes ne faisaient pas de politique, le peuple aimait ses dirigeants et tout découlait de soi. » (« Pourquoi notre nationalisme me déplaît », art. cit.)

<sup>176</sup> Après 1989, l'opinion publique s'est trop concentrée, à cause de la Transylvanie, sur les relations entre la Roumanie et la Hongrie, mais elle a été très indolente quant aux rapports roumano-moldaves.

peux accepter qu'un patriotisme cruel, lucide, implacable, axé sur le présent et sur l'efficacité politique.

- Parce qu'il s'en fout de la dignité de mon être individuel et présent, le nationalisme roumain me déplaît. Je n'aime que ce qui peut me rendre digne, puisque je n'aime que ce que j'estime et ce qui m'enthousiasme.
- Puisqu'il est incapable de soutenir les intérêts concrets de la Roumanie dans le contexte politique immédiat, le seul à créer l'histoire et les créations qui, plus tard, prendront la forme du passé, le nationalisme roumain me déplaît. J'aime la virilité de ceux qui savent frayer leur destin par la volonté et le courage, et je me méfie des choses obtenues par hasard, humiliation ou par la faveur des autres.<sup>177</sup>

Ce sont des raisons suffisantes pour ne pas croire en « la valeur du patriotisme des nationalistes ». Selon Patapievici, les nationalistes roumains deviendront des patriotes au moment où ils renonceront aux « formules rituelles (la Patrie, les Ancêtres, le Village, l'Église Orthodoxe, le Roumanisme, etc) », lorsqu'ils admettront que le présent est la « valeur nationale suprême » et que chaque réalisation roumaine est le fruit de « l'affirmation tenace, intelligente et calme de certains intérêts politiques ponctuels, qui passent par l'activité publique et politique de chaque jour ».

---

<sup>177</sup> Horia-Roman Patapievici : « Pourquoi notre nationalisme me déplaît », art. cit. Dans son livre sur les Roumains après 1989, Alina Mungiu décrypte, elle aussi, le « message nationaliste » roumain et arrive à la conclusion que le nationalisme postrévolutionnaire est d'origine populiste. Son raisonnement est le suivant: 1. Les Roumains sont un peuple de gens exceptionnellement doués, qui ont survécu à une histoire hostile sans l'aide de personne, raison pour laquelle, 2. ils n'acceptent pas des leçons sur la manière dont ils devraient frayer leur destin et construire la démocratie, donc, 3. l'Europe ferait mieux de les accepter tels quels, puisqu'ils vivent dans un pays éminemment européen. 4. Ceux qui sont en désaccord avec ces trois points sont vendus aux étrangers, et leur but est de miner l'unité nationale roumaine. » (Alina Mungiu : *Românii după 1989. Istoria unei neînțelegeri / Les Roumains après 1989. L'histoire d'un malentendu*, București, Humanitas, 1995, p. 41, n.t.)

#### IV.6.6. La « question juive »

L'esprit d'un peuple touché par « la fièvre nerveuse du nationalisme et de l'ambition politique » est, selon Nietzsche, traversé par toutes sortes de « nuages », de « perturbations » et de « petites crises d'abêtissement ». Les Allemands sont en proie à plusieurs « bêtises » : antifranaise, antisémite, antipolonaise, romantico-chrétienne, wagnérienne, teutonique, prussienne, et ainsi de suite. Plus infortunés, les Roumains de Cioran ont pour double l'étranger accapareur, exploiteur, ce qui fait que l'animosité envers les étrangers soit le trait caractéristique du sentiment national roumain. Ne pouvant pas être fier de la gloire de son pays, le Roumain développe comme « réaction nationale » l'animosité, la révolte contre les étrangers, ce qui, aux yeux de Cioran, témoigne de graves « insuffisances » du nationalisme roumain. Une Roumanie sans étrangers, dit-il, ne serait pas moins misérable, moins médiocre. « Mettre les étrangers sur une voie de garage est une évidence ; mais, avertit-il, le nationalisme ne doit pas en faire une mission centrale, puisque les yeux trop fixés sur les étrangers n'arrivent plus à voir nos propres réalités, notre misère essentielle.<sup>178</sup> »

La domination millénaire des étrangers arrive à « légitimer » ou à « normaliser » la haine contre eux et le désir de les « éliminer ». Mais ce serait une erreur de donner à l'idée d'élimination des étrangers le sens que la pratique nazie allait donner au même mot. Dans les textes des nationalistes roumains, l'élimination des Juifs, par exemple (c'est-à-dire « les laisser de côté », « les écarter »), n'a rien à faire avec la pratique nazie (où « éliminer » signifie supprimer physiquement).

Aucun Allemand n'est « bien disposé à l'égard des Juifs », constatait Nietzsche. L'Allemagne « a largement assez de Juifs », dit-on ; l'estomac, le sang

<sup>178</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 128

allemand « ont déjà bien du mal (et pour longtemps encore) à assimiler cette dose de "juifs" - comme l'ont déjà assimilée, grâce à une digestion plus vigoureuse les Italiens, les Français et les Anglais ». Quant à eux, sous l'emprise de « l'invasion juive » propre au début du siècle (conséquence surtout de l'Union de 1918), les Roumains vinrent à confondre l'antisémitisme avec le nationalisme. Même si légitime, l'état d'alerte causé par la quantité et surtout par la qualité de l'immigration juive ne doit pas être exagéré, avertit Cioran, pour lequel une Roumanie sans aucun Juif n'aurait pas un niveau historique plus élevé. Il y aurait, peut-être, « moins de corruption », « mais d'ici à l'histoire le chemin est long ».

Cioran et Nietzsche saisissent l'embarras dans lequel se trouve tout peuple « dont le caractère est encore faible et indéterminé » et qui se trouve en contact avec les Juifs. C'est un choc civilisationnel que les plus démunis vivent de façon dramatique (presque eschatologique) : une poignée d'hommes (par rapport au reste de la nation) s'empareront des emplois, des biens, des écoles, de toutes les fonctions publiques, des finances, de l'industrie, du pays ! Décidément, c'est la fin du monde. Dans ce cas, « l'instinct » du peuple en question est de s'opposer farouchement à la « race plus forte » qui essaie de l'effacer, de l'étouffer. Tout « organisme national sain », ajoute Cioran, est « mis à l'épreuve » par la présence massive des Juifs - « surtout lorsque ceux-ci, par leur nombre et leur arrogance, envahissent un peuple ». La prise de conscience d'un peuple a pour conséquence le conflit avec les Juifs. Lorsque, dans des moments historiques décisifs, ce conflit « latent » s'actualise, les Juifs sont placés « au-delà de la sphère de la nation », comme des traîtres. « À cause de la structure particulière de leur esprit et de leur orientation politique, explique

Cioran, ils se distinguent, à certains carrefours historiques, à tel point de la nation respective, que l'adversité réciproque paraît avoir trouvé une solution.<sup>179</sup> »

Pour digérer leur « dose de Juifs », les Allemands doivent, note un peu amusé Nietzsche, bien surveiller leur digestion. En règle générale, ajoute plus sérieusement Cioran, « si dans un pays le nombre de Juifs ne dépasse pas la dose de poison nécessaire à tout organisme, ils peuvent être tolérés comme une présence regrettable ou même avec une sympathie indifférente ». Il y a des pays qui ne savent même pas que les Juifs existent. Combien facile, combien tranquille aurait été le chemin de la Roumanie sans le conflit avec « le peuple le plus intelligent, le plus doué, le plus insolent » qui soit dans le monde ! Car les Juifs sont, sans aucun doute, consent Nietzsche,

la race la plus forte, la plus résistante et la plus pure qui existe actuellement en Europe ; ils savent s'imposer même dans les plus mauvaises conditions (mieux même que dans les meilleures) grâce à certaines vertus dont on aimerait aujourd'hui faire des vices. - grâce surtout à une foi résolue qui n'a pas besoin de rougir devant les "idées modernes" ; ils changent, s'ils changent, à la façon dont l'empire russe fait ses conquêtes : comme un empire qui n'est pas né d'hier et qui a le temps devant soi [...] <sup>180</sup>.

Si sur le plan politique Mihai Eminescu a été un « prophète national à rebours », orienté plus vers le passé que vers l'avenir de la Roumanie, l'esprit caustique d'Ion Luca Caragiale allait être plus proche de la furie critique de Cioran. « Je vois énormément et je sens monstrueusement » disait le père du théâtre roumain moderne, et on a assez de raisons de croire qu'il a transmis cette sensibilité exacerbée à celui appelé à enregistrer la décomposition du monde, l'agonie de l'homme moderne, à

<sup>179</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 131

<sup>180</sup> Friedrich Nietzsche : *Par-delà du bien et du mal*, op. cit., p. 197



celui qui avouait plus tard : « [l]e choc entre ce que je ressens et ce que je vois naît de cette humeur noire et tout ce qui en résulte<sup>181</sup> ». Horrifié, mais en même temps séduit par la vulgarité des banlieues, Caragiale y avait trouvé une inépuisable source d'inspiration. Il savait qu'afin de reconstruire, il devait tout détruire. Sa méthode a été le rire sarcastique. Le monde de ses personnages foisonne de « clochards », de « scribouillards », de « vauriens », de marchands ambitieux quand il s'agit de leur « honneur familial » », de « malotrus », de « chiffonniers » qui ne « maltraitent » pas leurs femmes « avec une bonne parole », mais qui, par contre, les « traitent avec des insultes et des coups ». Ses politiciens sont des imbéciles patriotards dont les discours électoraux frisent le délire verbal. Des phrases absurdes sont la mesure exacte de l'absurde des situations, de la « qualité » morale des personnages de Caragiale.

Tandis que les livres de Cioran bouleversaient les siens, les comédies de Caragiale – « le plus grand des auteurs dramatiques inconnus » selon Eugène Ionesco, le maître du « sentiment roumain de la farce », selon Luca Pițu – les avaient fait rire. Résumée par Ionesco, l'œuvre d'Ion Luca Caragiale est un univers surréaliste où l'on « signe avec courage » une délation anonyme, que l'on envoie au ministre conservateur ; on est faussaire pour le bien de la patrie ; on veut être député pour l'amour de la « chère petite patrie » ; on fait partie de tous les régimes parce qu'on est « impartial » ; on ne donne des postes qu'aux « fils de la Nation » ; on découvre qu'un individu louche est digne d'intérêt « parce qu'il est des nôtres » : seul un enfant de la Nation « a droit à être décoré, car les décorations sont faites avec la sueur du peuple » ; il faut envoyer au bagne « tous ceux qui mangent le peuple » ; une petite rébellion locale « est un grand exemple pour l'Europe entière qui a les yeux fixés sur nous » : le

---

<sup>181</sup> Cioran : *Cahiers* (1957-1972), op. cit., p. 583

préfet qui ne veut pas donner son appui à un candidat député est “un buveur du sang populaire” [...] <sup>182</sup> ». Le comble du ridicule est que ces imbéciles ont pourtant de « grands principes » : « J'aime la trahison, mais je hais les traîtres » ; « un peuple qui ne va pas de l'avant reste sur place » ; « tous les peuples ont leurs faillis, il faut que la Roumanie aussi ait les siens ». Dans ce monde fou, dans lequel le progrès économique, la révision de la Constitution, la tradition « quarant'huitarde » sont de pures abstractions, le vrai, le seul homme honnête est le simple Citoyen électeur, qui est toujours ivre et qui n'a, parmi des hoquets, qu'une question fondamentale : « Moi pour qui est-ce que je vote? » Dans ce monde, donc, il faut avoir « un tout petit peu de patience ».

La grande différence entre Cioran et Caragiale est le style <sup>183</sup> : en choisissant de présenter la tragédie nationale sous une forme comique, Caragiale peut bénéficier d'une critique clémente : sa principale originalité, affirme Ionesco, « c'est que tous ses personnages sont des imbéciles ». Même en postulant que les Roumains, tels qu'ils sont présentés dans *La Transfiguration de la Roumanie*, par exemple, font figure de ce que la théorie littéraire appelle « le personnage collectif », qui oserait affirmer, même d'une façon édulcorée, que la principale originalité de Cioran est

<sup>182</sup> Eugène Ionesco : « Portrait de Caragiale », in *Notes et contre-notes*, Paris, Gallimard, 1966, p. 200

<sup>183</sup> Dans l'article « Comment peut-on être Roumain ? », Matei Călinescu trouve lui aussi que « le pessimisme de Cioran peut être regardé comme un complément philosophique, voire une extension d'une vision comique des choses, qui, à certains égards, n'est pas sans faire songer à celle d'I.L. Caragiale. De ce point de vue, et si l'on va au-delà de la manière, surtout linguistique, de décrire l'absurde chez Caragiale, on est amené à constater, comme Cioran, que l'existence est fondamentalement absurde, et partant, indiciblement ridicule. L'existence apparaît comme une plaisanterie stupide et scandaleuse. (in *Cadmos*, Cahiers trimestriels de l'Institut Universitaire d'Études Européennes de Genève et du Centre Européen de la Culture). VI<sup>e</sup> année, Automne-Hiver 1983, no 23/24, p 33)

d'avoir démontré aux siens que leurs « qualités » séculaires n'étaient en effet que des vices ou des défauts ?

L'humour est l'excuse de Caragiale - car « à force d'avoir injurié ses compatriotes, ceux-ci avaient fini par l'admirer », observe Ionesco -, mais une autre grande différence entre les deux écrivains roumains est l'époque à laquelle ils ont vécu. Né 14 ans avant la promulgation de la fameuse Constitution de 1866, Caragiale verra plus tard les conséquences sociales et politiques de la « question juive ». En 1881, Carol de Hohenzollern élève la Roumanie au rang de royaume, et toute la nation attend un changement socio-économique radical. Le mouvement « La Jeunesse » dirigé par Titu Maiorescu avait déjà montré la direction que la Roumanie devait prendre : l'Europe, la modernité, c'est-à-dire des « formes » étrangères appliquées sur un « fond » roumain sain. Par conséquent, le débat politique s'installe dans un registre lexical dominé par *modernisme*, *tradition*, *capitalisme*, *réforme*, *constitution*, *progrès*, etc., mais, à force de les avoir longtemps et inutilement utilisés, il finit par en faire des clichés. C'est ce que la génération suivante allait hériter. C'était justement la génération de Cioran, qui naît un an avant la mort de Caragiale. Ce sera l'époque où « la question juive » aura une solution. Mais à quel prix !

Dans un article de 1868 (intitulé « Contre la direction contemporaine de la culture roumaine »), Titu Maiorescu s'attaquait aux jeunes Roumains qui, après avoir fait leurs études à l'étranger, rentraient en Roumanie et voulaient lui donner « une partie du faux lustre des sociétés étrangères ». Malheureusement, ajoute le critique, « ce n'est que le lustre extérieur », puisque ces jeunes gens voient les effets et non les causes, « les formes supérieures de la civilisation » et non « les fondements

historiques plus profonds qui ont nécessairement conduit à ces formes supérieures ». Quant aux formes, avance Maiorescu, les Roumains n'ont pas à se plaindre : ils font de la politique, ils s'occupent de la science, ils ont des journaux, des académies, des écoles, des musées, des conservatoires, un théâtre, une littérature, voire une Constitution. Mais, explique le chef de « La Jeunesse », en réalité, « ce sont des productions mortes, des prétentions sans fondement, des fantômes, des illusions » : « la culture des hautes classes roumaines est sans valeur, et l'abîme qui nous sépare du menu peuple est de plus en plus profond ». La Roumanie avait besoin, selon Maiorescu, d'une « régénération de l'esprit public », de l'éradication de la médiocrité et surtout de « la forme sans fond », qui était « inutile » et « nuisible ». On ne peut pas demander à un peuple de vivre avec « une fausse culture ».

Même s'il n'est pas un adepte fervent de « La Jeunesse » - dont la « théorie réactionnaire de la culture roumaine représente une vision professorale de la Roumanie » - ou un grand admirateur de Titu Maiorescu - dont la « lucidité froide, distante et paralysante » lui déplait -, Cioran reprendra dans *La Transfiguration de la Roumanie* l'idée de Maiorescu et la nuancera, à sa façon. Ce qui compte, selon lui, dans l'ascension d'une culture, ce n'est pas son *contenu*, mais son *rythme*. Autrement dit, le grand reproche qu'il adresse à Maiorescu, ce n'est pas le processus de sélection que l'assimilation des valeurs étrangères présuppose, mais la lenteur que ce processus impose. « Nous avons imité des gestes, des systèmes, des idéologies, des organisations » occidentaux, note Cioran, pour lequel « l'obsession de l'Occident a été notre grand bonheur ». Malheureusement, sans un « “fond” roumain dynamique » et sans « une direction claire », l'assimilation des valeurs étrangères fut maladroite et

leur configuration tourna à la caricature. « Quiconque veut une Roumanie puissante et moderne, une nation forte, doit reconnaître aux “formes” un dynamisme qu'on ne retrouvera jamais dans ce fond-là. » Dans ses *Notes critiques*, Caragiale parlait lui aussi d'un « pays qui a récemment embrassé les lumières européennes et qui vit encore presque exclusivement d'une agriculture en grande partie primitive ». Ce pays n'a pas de partis politiques « dans le sens européen du mot, c'est-à-dire fondés sur la tradition, sur des intérêts de classe et, par conséquent, sur des programmes de principes et d'idées ». Caragiale rêve lui aussi, comme toute sa génération d'ailleurs, d'une Roumanie qui ait « le statut » et « la dignité » d'un « État normal, européen ». Il sait que « la fatalité historique » demande de grands sacrifices pour la fondation d'une Roumanie puissante. Ces sacrifices se retrouveront, peut-être, à la base d'une « révolution éclairée et consciente, de haut en bas », d'un « coup d'État » qui reconstruise la Roumanie et la mette « sur le fondement de l'autorisation rationnelle et équitable des producteurs, afin de freiner les tireurs de profit ». Sinon, pense Caragiale, « il n'y aura pas de paix dans le pays ». La figure emblématique de ses textes est le crâneur : il aime la Roumanie « à la folie », raison pour laquelle il hait furieusement tout ce qui n'est pas roumain, tout ce qui n'est pas national. Le crâneur

aime l'agriculture, mais rêve d'une grande industrie nationale qui nous sauve du tribut que nous payons aux étrangers : ce qui l'effraye, c'est la conquête économique de la Roumanie par les infâmes étrangers, soutenus par les beaux-fils de son petit pays ! [...] L'ennemi commun est l'étranger ! À bas l'étranger-isme ! Haut le Rroumanisme ! Quiconque pense différemment... est un traître !<sup>184</sup>

---

<sup>184</sup> I.L. Caragiale : *Sur le monde, l'art et le peuple roumain*, op. cit., p. 83

Catzavenco, symbole du fripon politicaille, grand défenseur des intérêts de « la chère petite patrie », résume le mieux l'adage de toutes les générations de crâneurs roumains (plus ou moins nationalistes) : « nous aimons tous notre pays, nous sommes tous des Roumains, plus ou moins honnêtes, mais Roumains quand même ! » Dans le sillage de Caragiale, Cioran parle du conflit entre « les nôtres » et « les autres ». Il ne crie pas à tue-tête, comme le personnage caragialien : « oui, je suis ultraprogressiste, je veux le progrès à tout prix, et j'en suis fier », mais, même si formellement différent, son discours a le même contenu que le discours de Caragiale. « Permettez-moi de vous le dire, du point de vue économique, ça va mal... constate Catzavenco. L'industrie roumaine est admirable, on pourrait même dire qu'elle est sublime, mais elle n'existe pas. » « La ville et l'industrialisation doivent être deux obsessions pour un peuple en évolution », répond Cioran dans *La Transfiguration de la Roumanie*. « À Jassy, par exemple – permettez-moi cette digression, elle est triste, mais vraie, malheureusement – à Jassy, nous n'avons pas un commerçant roumain, pas un !, s'exclame le même Cațavencu. Et pourtant, seuls les Juifs font faillite ! Expliquez-vous ce phénomène, ce mystère si je peux m'exprimer ainsi », poursuit le candidat aux élections régionales, dans son style alambiqué. Cioran est bien loin de là : le problème n'est pas que le commerçant juif existe et qu'il s'enrichisse au détriment de son confrère roumain : « En quoi les capitalistes roumains valent-ils mieux que les capitalistes juifs ? » (se) demande-t-il. La révolution nationale ne gagnerait rien en détruisant les capitalistes juifs et en épargnant les capitalistes roumains. Ce n'est pas le Juif qui effraye Cioran, mais les Juifs, leur nombre, leur supériorité intellectuelle, leurs qualités exceptionnelles : « ils ne sont en aucun cas la cause de notre misère, de

notre misère de toujours », mais ils deviennent un problème surtout lorsque, « par leur nombre et leur arrogance, [ils] envahissent un peuple ». Parfois, l'histoire elle-même fait d'eux des « boucs émissaires » (ne sont-ils pas ceux qui empêchent le commerçant roumain de « faire faillite », qui obligent l'État roumain à « manquer de faillis » ?)

L'action de la pièce *Une lettre perdue* – dont nous avons tiré toutes les répliques citées ci-dessus – se passe en 1883 ; dans leurs discours électoraux, les candidats parlent surtout de la révision de la Constitution de 1866, et il faut dire que les subterfuges dont le gouvernement roumain s'est servi afin de calmer les puissances occidentales et les revendications de la communauté juive de Roumanie ne sont pas trop loin de la solution qu'un autre personnage, Farfuridi, aspirant à devenir député, lui aussi, trouve : « De deux choses l'une, permettez : ou bien on révisé, j'accepte, mais on ne change rien ; ou bien on ne révisé pas, j'accepte, mais alors on change par-ci, par-là, dans les points essentiels. »

Dans ses articles publiés dans le prestigieux journal bucarestois *Timpul (Le Temps)*, Caragiale prend un ton « sérieux » et critique impitoyablement les lacunes de son pays et de ses dirigeants. Quant à « la question juive », sa position est « nuancable » : ce qui le dérange, ce n'est pas la présence numérique juive ou la qualité de cette présence en Roumanie, mais les pressions juives – de plus en plus agaçantes du point de vue de l'intelligentsia roumaine et de la classe politique de l'époque – auprès des chancelleries occidentales afin de trancher l'affaire de la naturalisation du côté juif. En 1936, Cioran insistait lui aussi sur le changement radical des « formes politiques » roumaines. Sans faire de « la question juive » le

point central de son livre, Cioran lui dédie néanmoins quelques pages incendiaires. En se concentrant « particulièrement [sur] la juiverie de l'après-guerre », le jeune homme de 25 ans accuse celle-ci de s'être « opposée à toute tentative de renouveau en Roumanie » :

De quelques imbéciles dégénérés qui avaient compromis une démocratie, elle-même viciée, les Juifs ont fait un instrument de domination, en offensant irrémédiablement tout un pays. Nous autres Roumains, nous ne pouvons nous sauver que par une autre forme politique. Les Juifs s'y sont opposés avec tous les moyens dont leur importance souterraine, leur cynisme et leur expérience séculaire disposaient. Le régime démocratique de la Roumanie s'est donné pour principale mission de défendre les Juifs et le capitalisme judéo-roumain.<sup>185</sup>

D'autre part, reconnaît Cioran, ce n'est pas la faute des Juifs s'ils sont « le peuple le plus intelligent, le plus doué », « le plus messianique » au monde. Si dans leur confrontation avec « le phénomène ethnique le plus redoutable de l'histoire » les Roumains sont les perdants, cela ne s'explique que par leur faiblesse, par leur immaturité politique et économique. En deux mille ans d'existence, ils auraient dû apprendre que c'est le plus fort, le mieux adapté, le plus déterminé qui gagne, et qu'une civilisation rurale est condamnée à vivre dans les ténèbres de l'histoire.

---

<sup>185</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 133



## IV.7. L'altérité

### IV.7.1. *Les Roumains et leurs phobies*

**IV.7.1.1. Les étrangers de l'extérieur.** Il y a, dans la mentalité roumaine, deux grandes tentations par le biais desquelles les compatriotes de Cioran se sont rapportés au monde, aux peuples voisins, aux civilisations avec lesquelles ils sont venus en contact. La tentation autoprotectrice ménage la sensibilité et la mémoire collective – ce qui soulage le fardeau de la responsabilité devant les successeurs quant aux événements d'une époque historique. Les Roumains sont, de ce point de vue, innocents : ils auraient voulu faire mieux, faire plus, mais – et ici intervient la tentation culpabilisante – « les autres en sont coupables : les autres qui [les] ont pillés » ou « qui ne [leur] sont pas venus en aide lorsqu'ils avaient le devoir de le faire<sup>186</sup> ».

Lorsque Cioran évoque le passé de son pays, ce ne sont pas les pillages qu'il déplore, mais la mentalité, les mœurs des siens, marquées, il est sûr, par leur cohabitation (plus ou moins volontaire) ou par leurs contacts (fussent-ils passagers) avec les peuples limitrophes. Pour l'auteur de *La Transfiguration de la Roumanie*, la plus grande malédiction des Roumains fut leur appartenance « extérieure et géographique » au monde du sud-est européen. La « malédiction balkanique » a pris contour dans « le cercle culturel de l'Asie Mineure » et porte la marque des traces turques et grecques d'une culture byzantine agonisante. L'orientation vers l'Orient que certains contemporains de Cioran encouragent est pour lui la « plaie séculaire » de son peuple, qui se meurt dans les « chaînes de l'hérédité sud-est européenne ». Cioran ne parle pas de la spiritualité orientale, avec laquelle les Roumains n'ont « aucune affinité », mais « des déchets de l'Asie Mineure et de ce centre de périphéries

---

<sup>186</sup> Lucian Boia : *Histoire et mythe dans la conscience roumaine*, op. cit., p. 242

spirituelles appelé Balkans, où retentit seulement l'écho des grandes respirations spirituelles<sup>187</sup> ».

*La Transfiguration de la Roumanie* passe en revue les phobies roumaines, qui commencent, chronologiquement, avec l'antiturquisme. Les Turcs ont dominé les Pays Roumains de 1390 jusqu'à 1880, et selon Lucian Boia, leurs rapports avec les Roumains dépassent l'histoire pour passer en mythologie<sup>188</sup> : les cinq cent ans de luttes des « petits pays roumains » contre l'« immense empire » du sud renvoient à la confrontation mythologique et archétypale entre David et Goliath.

Avant Cioran, Dumitru Drăghicescu avait accusé « le poison spirituel de l'atmosphère orientale » de s'être infiltré dans les veines roumaines et d'avoir modifié le gène daco-romain : « Chaque habitude turque empruntée, disait-il, chaque mode turque imitée introduisaient, dans notre âme ethnique, le grain de la corruption et de la paresse, qui dégradent et font dégénérer les peuples.<sup>189</sup> » Pour Cioran, les Turcs furent tout simplement « le souvenir le plus triste et le plus misérable du peuple roumain ». Sur l'amertume pluricentenaire des Roumains, ils sont venus verser « toute la dose d'imbécillité dont l'impérialisme le plus stérile que l'histoire ait connu a été capable ». Le joug du Croissant sur les Balkans doit être une leçon d'histoire pour les Roumains : puisque « tout ce qui est oriental est "apolitique" », leur seul repère doit être le devenir politique des nations occidentales :

Que les Turcs aient franchi le Danube, c'est une tache indélébile pour nous et, bien sûr, pour l'Europe. Ils n'ont apporté aucune idée, aucun frémissement, aucune nouvelle impulsion. Il ne faut plus penser à notre avenir. En pensant que

<sup>187</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 106

<sup>188</sup> Lucian Boia : *Histoire et mythe dans la conscience roumaine*, op. cit., p. 58

<sup>189</sup> Dumitru Drăghicescu : *De la psychologie du peuple roumain*, op. cit., p. 262

tant de siècles Constantinople a représenté le point idéal de notre vie, je suis terrifié par ce qu'un désespoir rétrospectif peut imaginer. Toute la culture byzantine n'a été qu'un voile noir qui nous a caché la lumière, un deuil sinistre de notre misère nationale.<sup>190</sup>

Si dans les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle l'européanisme disparaît progressivement des esprits des intellectuels roumains et si ce sont les valeurs roumaines qui prennent le devant, parmi les causes on trouvera, selon Lucian Boia, la réaction face à « l'abus d'influence étrangère du XIX<sup>e</sup> siècle », « la confrontation avec les minorités », qui a accentué, surtout après 1918, « les manifestations de “roumanisme” », et le nationalisme, l'époque de « démarcation entre “nous” et “les autres”<sup>191</sup> ». Imbu de l'atmosphère de son époque, Cioran s'en démarque néanmoins grâce aux ambitions pro-occidentales, promodernistes qu'il nourrit pour son pays. Lui aussi, il remonte dans le temps à la recherche du moment unique, pur, de la synthèse daco-romaine, moment séparé des temps modernes par le vide dont Cioran se plaint – comme si, dépourvue du prestige de ses ancêtres, la Roumanie naissante n'existait plus. L'impact turc sur les Roumains fut d'autant plus catastrophique ; l'impérialisme turc fut d'autant plus inutile que sa substance artificielle ne laissa dans la conscience roumaine que l'amertume sentant la mosquée (alors que son cours normal aurait dû être le chemin romain menant à la gloire).

La deuxième phobie roumaine est, chronologiquement parlant, l'antigrecisme. Après la révolution de Tudor Vladimirescu (1821), l'antigrecisme des Roumains devint « virulent, presque obsessionnel ». Les « circonstances réelles<sup>192</sup> », qui peuvent expliquer, partiellement du moins, la nouvelle phobie roumaine sont les règnes

---

<sup>190</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 107

<sup>191</sup> Lucian Boia : *Histoire et mythe dans la conscience roumaine*, op. cit., p. 95

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 245

fanariotes et l'immixtion des chefs de l'Hétairie dans l'épisode révolutionnaire de 1821. Si pour Montesquieu, la géographie prédestine les peuples à l'histoire (théorie qui enthousiasme Lucian Blaga, mais à laquelle Cioran s'oppose catégoriquement), la psychologie nationale a lié la prédestination historique roumaine aux prédispositions des maîtres du jour. L'héritage grec est, selon Dumitru Drăghicescu, un véritable malheur pour les Roumains, lesquels, à part leurs péchés génétiques, se virent contaminer par « la duplicité, la perfidie qui désunit ». « l'équivoque haineux et corrompu », le « manque de dignité », et « la flatterie doublée d'un orgueil maladif propres au Byzance<sup>193</sup> ». À une époque où « la question juive » ne préoccupe pas trop les esprits, le discours antigrec de Drăghicescu a les mêmes ingrédients que le discours antisémite de Cioran. Les Grecs sont donc pour Drăghicescu « de véritables parasites », qui, « attirés par la misère des organismes faibles », « ne se nichent et ne prospèrent que dans l'atmosphère de pauvreté et d'anémie complète » de leurs victimes. Après les Turcs, qui ont quasiment dégradé « l'énergie morale et économique des pays roumains », ce fut aux Grecs de « parachever l'œuvre d'humiliation et de destruction<sup>194</sup> » de leurs sujets. Les rapports entre les Grecs et les Roumains prennent eux aussi des dimensions archétypales faisant penser à une autre variante (plutôt spirituelle) du combat entre David et Goliath. Les Grecs appartenaient à « un milieu social supérieur » ; leur vieille culture était « enracinée » et « raffinée ». Avec leurs « très fines habiletés » et grâce aux « astuces qu'un esprit développé peut imaginer », les Grecs se trouvèrent sur une position indiscutablement supérieure face aux habitants des principautés. Ils ont mené leur « combat pacifique

---

<sup>193</sup> Dumitru Drăghicescu : *De la psychologie du peuple roumain*, op. cit., pp. 252 et 256

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 241

avec les Roumains » par le biais de toutes sortes de métiers, de courses ou d'astuces « que leur supériorité leur permettait ». Dans une pareille « confrontation ». « l'âme rudimentaire, fruste, simple » du boyard ou du paysan roumain n'avait aucune chance : elle fut « vaincue et comblée ». Chose particulièrement intéressante, les deux textes représentant deux époques différentes et deux catégories différentes d'étrangers dans leurs rapports avec les Roumains, semblent tirer la ligne de démarcation entre une culture et une autre dans le même point : la religion. Faut-il comprendre qu'un « corps étranger » à l'intérieur d'un « corps national » se définit réellement non par sa façon d'interagir avec les « majoritaires », mais par sa façon de prier Dieu ? Les Juifs sont des Juifs et des hommes dans la perspective des valeurs judaïques dans l'esprit desquelles ils vivent et meurent, et qui sont à l'origine de « l'incompatibilité » judéo-n'importe quoi ; quant à eux, les Grecs cachèrent leur « talent extraordinaire » de « s'insinuer » et de « tromper » « sous le masque de la religion et sous le prétexte de la distance qui les séparait de leur Constantinople natal<sup>195</sup> ».

L'aristocratie roumaine a depuis toujours été d'origine principalement étrangère. Dans le cas des Roumains, dit Cioran, le gouvernement des meilleurs (*aristocrateia*) descend du peuple « le plus superflu et le moins messianique : les Grecs ». La remémoration de l'épisode grec de l'histoire roumaine plonge Cioran dans le désarroi : parce que les Grecs, « ces sacrées canailles » qui « ont encerclé la Roumanie », « n'avaient rien à faire chez eux, se révolte-t-il, ils sont devenus commerçants et aristocrates en Roumaine, au malheur du peuple roumain ». Otto Weininger voyait dans l'absence d'une aristocratie juive un manque de tenue morale pour les Juifs, observation que Cioran trouve non fondée : les Juifs ont été capables

---

<sup>195</sup> Dumitru Drăghicescu : *De la psychologie du peuple roumain*, op. cit., p. 252

de conquérir le monde même sans aristocrates et, puisqu'on parle de « tenue morale », poursuit-il, l'aristocratie n'a pas laissé dans la conscience des peuples « une attitude éthique bien cristallisée », mais simplement « un style extérieur ». Par conséquent, pour ce qui est de Roumains, « mieux valait avoir l'évolution des Juifs au lieu d'avoir l'orgueil stupide d'une aristocratie nulle<sup>196</sup> ».

**IV.7.1.2. Les étrangers de l'intérieur.** À part les « étrangers d'ailleurs » (les Turcs, les Grecs, les Juifs), les Roumains ont dû apprendre à vivre avec les « étrangers de l'intérieur » également. Les rapports interethniques, calmes et même chaleureux (avec les Allemands, les Arméniens, les Macédoniens, etc.) furent extrêmement agités avec les Magyars (à cause de la longue et épineuse dispute roumano-magyare sur la Transylvanie) et assez convulsionnés avec les Tziganes (à cause de leur haut degré d'altérité, que les Roumains arrivent mal à contourner). « Cette confrontation, explique Lucian Boia, s'est intensifiée à l'époque de l'entre-deux-guerres, lorsqu'en doublant son territoire, la Roumanie s'est retrouvée du jour au lendemain avec une collection impressionnante de minoritaires.<sup>197</sup> »

À l'époque des ténèbres turques ou grecques, le « pays cerné d'étrangers » qu'était la Roumanie médiévale et prémoderne ne dérangeait personne ; en revanche, à l'époque de l'éveil de la conscience nationale, la mosaïque interethnique qu'est la Roumanie moderne s'avère être la source la plus importante « de tant de complexes et de sensibilités<sup>198</sup> ». Or, le point névralgique du sentiment national roumain est la Transylvanie natale de Cioran. Perdue, reconquise, et farouchement disputée avec la

<sup>196</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 172

<sup>197</sup> Lucian Boia : *Histoire et mythe dans la conscience roumaine*, op. cit., p. 177

<sup>198</sup> *Ibid.*

Hongrie, cette splendide région du Nord-Ouest de la Roumanie fut longtemps une blessure nationale. Elle-même porta longtemps les traces d'une domination brutale, rappelant constamment aux Roumains leur impuissance et leur insignifiance sur la carte de l'Europe. Cela amènera Cioran à leur dédier – dans *La Transfiguration de la Roumanie* – quelques pages cruellement amères, où « l'amour-haine » est aussi palpable que troublant : il préfigure la grande histoire d'amour-haine de la vie de Cioran, la passion totale, qui a failli convertir l'antisémite de 1936 au judaïsme.

Le Roumain a du mal à être objectif envers les peuples qui l'entourent, reconnaît Cioran. Leur domination – plus ou moins longue – est la honte des Roumains, honte pour laquelle ils n'ont aucune excuse. Quant à eux, à part les Hongroises et la musique tzigane, les Hongrois n'ont et n'ont jamais eu de sens dans l'univers, pense Cioran. Ce « bâtard de Roumain et de Hongrois », qui avait grandi dans une famille d'intellectuels roumains qui parlaient couramment le magyar et qui avaient des amis magyars (ce qui n'empêcha pas les autorités magyares de les déporter pendant la première Guerre mondiale) a des rapports des plus ambigus avec l'altérité magyare. Sa « sympathie infinie » pour bien des aspects de « l'âme magyare » ne saura pas combler l'incapacité du jeune auteur d'avoir « le moindre attachement » pour le peuple magyar et pour son histoire :

Il y a quelques années, raconte Cioran, en voyant le sergent de rue à Budapest, j'ai frémi à l'idée que la moustache de ce type-là s'est penchée mille ans sur la Transylvanie, et j'ai compris ce triste phénomène, la raison pour laquelle nous n'avons pas eu de mission dans le monde.<sup>199</sup>

Comment admirer un maître qui n'est en rien meilleur que soi-même ? Les Hongrois, peste Cioran, n'ont pas choisi la plaine pannonienne comme foyer pour

---

<sup>199</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 221

réfléchir, mais « pour chanter et pour boire ». Ce qui est tragique (ou « ridicule et révoltant », selon son goût), est le fait que leur idée saugrenue d'agiter une idée impérialiste porta fruit – pas grâce aux qualités des Hongrois, mais à cause de « l'incapacité des peuples subjugués ». L'orgueil du jeune transylvain est tellement blessé par l'idée que « personne ne pourra effacer notre honte d'avoir été mille ans les sujets des Magyars », qu'il parvient à trouver « la honte historique de l'Ancien Royaume<sup>200</sup> » soumis aux Turcs infiniment plus supportable que le désastre de sa triste province. Ce peuple de « conquistadors qui ont fini par élever des cochons », ce « peuple raté » (« des ratés sans égal », s'exclame Cioran), complètement dépourvu de sens politique, a profité des Autrichiens (qui n'avaient pas « un sens valable dans le monde, eux non plus »), afin de créer « les formes étatiques les plus superficielles<sup>201</sup> ». À part « une très normale haine nationale envers les Hongrois », Cioran ressent une infinie « tendresse » pour ce peuple dont son ami Alexandre Paléologue affirmait aimer la « jactance », l'« arrogance presque enfantine », la « façon de se poser en vrais Européens tout en se sachant au fond d'eux-mêmes touraniens et asiatiques ». Que reste-t-il alors des Hongrois ? Les Hongroises, bien évidemment, s'extasie Cioran, mais surtout leur musique, le salut d'une âme collective tellement compliquée : « Le jour du Jugement dernier, garantit Cioran, les Hongrois n'ont qu'à envoyer une bande de Tziganes, et ils seront acceptés dans le paradis sans aucun commentaire.<sup>202</sup> »

---

<sup>200</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 222

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 225

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 222. Dans ses *Merveilleux souvenirs d'un ambassadeur des golans*, Alexandre Paléologue se souvient avoir été le témoin de la façon typiquement cioranienne d'aimer ce qu'il a haï : « Cioran a souvent évoqué ses souvenirs d'enfant roumain de Transylvanie, qui vivait mal son appartenance à un milieu social inférieur, face aux Hongrois nobles, bourgeois ou intellectuels. Cependant, ce ressentiment, pour réel qu'il fût, n'en était pas moins doublé chez lui d'une véritable fascination qui



#### IV.7.1.3. *Petite parenthèse historique : les étrangers après 1989*

**L'étranger de l'intérieur.** Après la « révolution » de 1989, le bouc émissaire de service devint le Roumain lui-même. Un jugement populaire aussi sommaire que celui du couple Ceaușescu décida que les Roumains qui contestent l'excellence de leurs compatriotes ou leur façon de se débrouiller (historiquement parlant) seuls, sont « vendu aux étrangers », leur but étant la désintégration de l'unité nationale.<sup>203</sup> Ensuite, ce fut le tour des Roumains établis en Occident, lesquels, de par le fait qu'ils n'avaient pas mangé « du salami au soja » (l'un des slogans favoris de « la vulgate du bon Roumain », ainsi que Horia-Roman Patapievici l'a montré), n'étaient pas aussi Roumains que ceux restés sur place. Avant 1989, l'étranger était, pour l'imaginaire roumain, le roi du monde : il vivait, mangeait, priait, s'habillait, lisait, aimait et s'exprimait librement. Les colis venus – de temps en temps – de l'étranger sentaient le paradis et faisaient rêver à un monde interdit.

Si sous Nicolae Ceaușescu, les minorités ethniques étaient des « nationalités cohabitantes », après sa chute, elles devinrent des « minorités ethniques » et en même temps le cauchemar des dirigeants politiques et d'une (petite) partie de la population de la Roumanie. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, montre Alina Mungiu, les membres de ces minorités, « n'ont pas été vus un seul moment comme “des étrangers” ou identifiés avec les étrangers. Autant les Magyars que les Tziganes, au-

---

n'est pas perceptible que dans ses textes. Un épisode par exemple m'a frappé, lors d'un dîner auquel il m'a convié récemment chez lui, avec quelques amis, et où nous parlions des musiques hongroises. Il se plaignait que sa femme, Simone, cachât ses disques de musique populaire, parce qu'elle l'avait trouvé maintes fois seul à pleurer, à mouiller la table de ses larmes en écoutant ces chansons qui le chaviraient. » (p. 47)

<sup>203</sup> voir Alina Mungiu : *Les Roumains après 1989. L'histoire d'un malentendu*, op. cit.

delà des péchés que l'opinion publique leur aurait attribués, ont toujours été vus comme des éléments – même si différents – intérieurs. »

Prenons l'exemple des relations roumano-magyares : un sondage IMAS de 1993 montrait que 68% de Roumains considéraient que la période d'après 1989 a été la pire dans l'histoire des relations roumano-magyares (les Roumains s'avèrent assez amnésiques quant à l'époque du Diktat de Vienne) ; que 85% n'avaient rien contre les publications dans les langues des minorités ; que 80% acceptaient les émissions télévisées dans les langues des minorités ; que plus de 60% pensaient que c'était normal que les minoritaires apprennent et se servent de leurs langues maternelles dans les écoles et les lycées (40% allaient jusqu'aux universités) ; que pour 42% des sujets les inscriptions officielles bilingues étaient normales. De leur côté, 76% des Magyars étaient d'accord avec la séparation des institutions d'enseignement. Dans les interviews qu'Alina Mungiu a réalisées avec des membres de l'élite politique et intellectuelle magyare de Roumanie,

cette insistance sur le fait que les élèves roumains choisissent d'autres écoles, en laissant les anciens lycées magyars redevenir intégralement magyars (ce qui, d'ailleurs, correspond à leur tradition pluricentenaire), a été expliquée par le fait que dans les écoles mixtes, même dans celles où le magyar est la langue d'enseignement, la langue commune utilisée dans les couloirs, pendant les récréations, finit par être le roumain, ce qui constitue une forme d'atténuation de la différence spécifique magyare. L'hypothèse avancée par l'auteur d'une école mixte qui représenterait, au fond, un modèle sociologique adéquat à la future société dans laquelle ces enfants vivront – il s'agit d'une société mixte –, la langue roumaine étant en tout cas le véhicule grâce auquel les diplômés magyars communiqueront, pour tout le reste de leur vie, avec la majorité non magyare de Roumanie, cette hypothèse a été violemment rejetée. C'est la raison pour laquelle, parmi les Magyars de Roumanie, on entend des voix,

bien que minoritaires, qui parlent d'une tendance à la ghettoïisation.<sup>204</sup>

Cela peut paraître paradoxal, mais les enquêtes de 1993 montraient que les sentiments antimagyars des Roumains étaient plus forts dans les régions ethniquement homogènes (Bucarest - 47%, Valachie - 48%, Moldavie - 50%, Dobrougea - 51%). Cela est, d'après nous, une forme de nationalisme aveugle, développé de loin, par sympathie pour une région qu'on regarde comme étant la sienne. Le côté grave de ces sentiments « normaux » est l'erreur de jugement et l'incompréhension des réalités propres à un certain territoire, à un certain type de communication interhumaine. Globalement, les mêmes recherches ont eu pour conclusion le fait que 29% des Roumains regardent « défavorablement » les Magyars, 10%, « très défavorablement », tandis que 44% les regardent « favorablement », et 7%, « très favorablement ».

Il est clair que toute période de crise cherche sa victime. Après 1989, ce fut le tour des Tziganes. Une enquête IRSOP citée par Alina Mungiu relevait que 68% des Roumains ne sympathisaient pas avec les Tziganes, que 5% le faisaient, et qu'à 27% des Roumains cette communauté était indifférente. À un autre niveau, 41% des Roumains étaient d'accord pour que la presse écrive contre les Tziganes, tandis que 50% étaient contre. Les Allemands étaient, à l'époque, la minorité la plus « sympathique » et la plus « sympathisée » en Roumanie. Quant à eux, les Juifs étaient devenus plutôt indifférents aux Roumains : 11% étaient d'accord pour que la presse écrive contre les Juifs, tandis que 69% étaient contre.

---

<sup>204</sup> Alina Mungiu : *Les Roumains après 1989. L'histoire d'un malentendu*, op. cit., p. 180

Le sondage « Intolérance, discrimination et autoritarisme dans l'opinion publique » réalisé en septembre 2003 par IPP/Gallup (à la demande de l'Institut pour des Politiques Publiques) portait sur « le potentiel extrémiste de la société roumaine ». Le rapport final montre que « le potentiel agressif de la population » résultant des réponses des sujets était assez préoccupant : 30,4% considéraient que les Roumains ne devraient pas se mélanger avec d'autres nations ; 40,2% étaient contre les homosexuels et 39,7%, contre les lesbiennes ; 24,7% étaient contre les Témoins de Jéhovah, 19,3%, contre les musulmans et 13,3% contre les Tziganes ; 35,5% affirmaient que les livres qui mettent en question l'autorité de l'État devraient être brûlés ou interdits ; 82,4% étaient pour l'économie de marché et 5,1% étaient contre, etc. Ce « potentiel autoritaire agressif » de la population reflétait très bien la propagande qu'on faisait à l'époque pour ou contre un sujet. Néanmoins, l'attitude des Roumains envers les minorités (qui ont été, après 1989, « l'argument et la cible de l'ultranationalisme roumain »), était devenue plus « nuancée ».

Quant aux Magyars, le sondage de 2003 montrait que 81,1% des Roumains acceptaient que leurs compatriotes utilisent leur langue maternelle dans l'administration publique, tandis que 25,8% trouvaient que les Magyars devraient partir en Hongrie, et 78,2% se déclaraient contre une plus grande autonomie pour les départements majoritairement magyars. Pour ce qui est des Tziganes (ou des Rromes), 35,8% des répondants trouvaient (à différents niveaux) que les Rromes devraient être forcés à vivre séparément du reste de la société (57,7% s'y opposaient). Pour 31,3% des sujets, la restriction de l'accès des Rromes à certains locaux était une idée positive ; pour 61,4%, une idée négative. L'antisémitisme semblait toucher, selon

le sondage, 15% environ de la population. Tandis que 17,5% des répondants trouvaient qu'il fallait encourager l'émigration juive, 59,4% s'y opposaient ; tandis que 10,6% trouvaient que les Juifs déstabilisent les sociétés au milieu desquelles ils vivent, 58,0% réfutaient cette idée. Pour 12,4% des sujets, les chrétiens véritables ne devraient pas se mélanger avec les Juifs.

**L'étranger de l'extérieur.** La « structure archétypale » tissée autour de l'autre ne pouvait pas échapper à l'imaginaire collectif roumain. La différence de registre est due, selon Lucian Boia, d'un côté, à la « réaction d'une civilisation rurale quelque peu isolée » et, de l'autre côté, à « l'impact massif et ininterrompu des dominations et des modèles étrangers ». Après 1989, montre Alina Mungiu, le Roumain commun était persuadé que « chacun est venu prendre ce qu'il a voulu prendre ». Un sondage réalisé par CSOP Gallup en 1994 relevait que la mentalité collective roumaine était choquée par le fait que « trop d'étrangers » étaient venus en Roumanie pour « s'enrichir » (les principaux visés étant les Turcs et les étudiants d'origine arabe). 51% des Roumains considéraient à l'époque que l'accès des étrangers issus des pays pauvres devrait être restreint (25% étaient contre). Selon Alina Mungiu, la xénophobie des Roumains a pour fondement deux perceptions séparées seulement par le recul du temps, car leur fond est identique. Qu'il s'agisse de l'explication « traditionnelle », selon laquelle le paysan roumain a identifié, depuis le Moyen Âge, l'étranger avec l'exploiteur du village (le petit commerçant ou l'administrateur des propriétés des boyards), ou qu'il s'agisse du facteur « comparatif », selon lequel, après la chute du communisme, l'étranger n'est plus loin, ni inoffensif, mais redevient un élément de comparaison avec les indigènes, ces deux perceptions attribuent un haut

degré d'altérité et de malhonnêteté à l'étranger, et cacheant la méfiance des autochtones devant tout ce qui vient d'ailleurs. Les Roumains se souviendront, sans doute, de la campagne électorale de 1990, lors de laquelle les candidats à la présidence qui avaient vécu à l'étranger n'étaient, en dépit de leur citoyenneté roumaine, que des « étrangers ». Le roi Michel, « le premier roi de la Roumanie cent pour cent roumain », n'était que « cet Allemand-là », un étranger parmi tant d'autres. Décidément, « *quelqu'un qui pensait différemment, devait, sans faute, venir d'ailleurs*<sup>205</sup> ».

---

<sup>205</sup> Alina Mungiu : *Les Roumains après 1989. L'histoire d'un malentendu*, op. cit., p. 178

## **IV.7.2. *La judéité***

### **IV.7.2.1. L'antisémitisme intellectuel**

On connaît les causes et surtout les effets de l'antisémitisme social, économique et politique. Puisque le livre de Cioran compte quelques pages reflétant la préoccupation de tout intellectuel pour les problèmes de la société dont il est contemporain, nous passerons en revue quelques interventions des artistes occidentaux, qui s'inscrivent dans la sphère de l'antisémitisme intellectuel. Ce qui nous a déterminé à nous arrêter à Wagner, à Céline et à Paul de Man a été le paradoxe insurmontable que recèle leur démarche « spéculative » par rapport à toute la tradition de l'antisémitisme « pragmatique ». Tandis que ce dernier exagère sciemment certains « dons » juifs ou en fait des défauts qui conduisent à la ruine du monde (pensons aux compétences financières des Juifs, par exemple, qui auraient fait d'eux les maîtres absolus de la terre), les artistes mordus d'antisémitisme intellectuel réalisent une performance inimaginable : ils nient catégoriquement les qualités ou les réalisations artistiques de leurs confrères d'origine juive. Comment expliquer leur attitude ? Comment arrive-t-on à croire que le créateur juif est stérile, maladroit, que la sensibilité, la mélancolie, l'humour juif n'existent pas ? Que ce soit l'envie, que ce soit la haine aveugle devant tout ce qui est juif, ces prises d'attitude posent un énorme signe d'interrogation sur le rôle du Poète dans la cité, sur sa capacité de jugement et, surtout à des époques troubles, sur son droit à s'impliquer dans la politique. Pourquoi oublie-t-il si facilement que sa place est loin de là, et que, dès qu'il se pose par terre, ses propres ailes l'empêchent de voir ?

Dans son essai intitulé « Das Judenthum in der Musik »<sup>206</sup>, publié dans *Die neue Zeitschrift für Musik* sous le pseudonyme K. Freigedenk (« libre pensée »), Richard Wagner se proposait, en 1850, d'expliquer les raisons de l'« aversion populaire » pour la musique des compositeurs d'origine juive. Si du point de vue religieux le conflit avec les Juifs s'est beaucoup calmé, en politique, apprécie Wagner, celui-ci a été quasi inexistant. Par conséquent, militer pour les droits des Juifs a signifié pour le fameux compositeur plutôt poursuivre « une idée générale » que répondre à une « sympathie réelle » pour les Juifs. « Malgré nos prises de position et nos écrits pour la cause de l'émancipation des Juifs, il nous a toujours répugné tout contact réel, opérationnel avec eux », avoue l'auteur de *Lohengrin*. Persuadé que le Juif « dominera tant que l'argent restera le pouvoir devant lequel toutes nos actions et toutes nos relations perdent leur force », Wagner croit que « l'émancipation du joug du judaïsme » est une nécessité de premier ordre, une « guerre de libération ». Avec son aspect extérieur et sa façon de parler toute autre langue que la sienne, le Juif est, pour Wagner, « désagréablement étranger ». Il se complaît à sa solitude, à son langage « bizarre », à la pratique de l'usure (dont il est le maître), et n'a des rapports qu'avec ceux qui ont besoin de lui et de son argent. Voilà pourquoi l'art et la civilisation européens sont, pour lui, « une langue étrangère », dans l'évolution de laquelle il ne s'est pas même impliqué. D'ailleurs, comment aurait-il pu le faire, quand il est incapable de créer, d'énoncer artistiquement, oralement, ses émotions ? Par l'intermédiaire de la musique ? Quelle idée saugrenue ! Il « n'a jamais eu un art à lui » : pas d'architectes, pas de sculpteurs, pas d'artistes plastiques parmi

---

<sup>206</sup> Richard Wagner : « Les Juifs dans la musique » (« Jews in music », in *Wagner on Music and Drama*. Translated by H. Ashton Ellis, New York, E.P. Dutton & Co., Inc., 1964)



les Juifs – parce que, explique Wagner, « leurs yeux ont été occupés avec des affaires infiniment plus pratiques que la beauté et la substance spirituelle du monde des formes ». Même la prononciation « sémite », « apogée de la répugnance », est une catastrophe pour les fines oreilles wagnériennes, que les « voix grinçantes, couinantes et bourdonnantes » des Juifs blessent. Les chansons aussi portent la marque de « la singularité de la nature juive », d'autant plus que la seule expression musicale juive est la célébration de Jéhovah dans les synagogues. Aucune surprise, donc, si les créations (ou les « adaptations ») des musiciens juifs sont « bizarres, étranges, indifférentes, froides, pas naturelles et mal tournées », on dirait un poème de Goethe transposé dans « le jargon juif<sup>207</sup> ».

Le Juif n'a pas « de vraie passion » (*Leidenschaft*), aucune passion créative, artistique, et même Félix Mendelssohn-Bartholdy – qui est la preuve que le Juif peut avoir du talent, une culture riche et fine – aurait eu besoin de « that heart-searching effect » que l'art est appelé à mettre en relief. En poésie, à l'époque de Goethe et de Schiller, un Juif capable de créer des vers aurait passé inaperçu ; mais lorsque la poésie allemande devint « un mensonge », lorsque les sujets d'inspiration portaient de l'« élément non poétique » de la vie, un poète juif extrêmement doué (Heinrich Heine) se montra capable de « découvrir, avec des railleries fascinantes, ce mensonge, l'extrême aridité et l'hypocrisie jésuite de notre versification ». Pour Wagner, l'humanité du Juif se joue en fonction du rejet de son identité / altérité. « Pour devenir un homme en même temps que nous, tranche-t-il, le Juif doit tout d'abord cesser d'être Juif. » Être « comme nous », signifie, aux yeux de Wagner, être sauvé, car la judéité ne va pas, s'entend, sans la malédiction dont le christianisme

---

<sup>207</sup> Richard Wagner : *art. cit.*, p. 56

l'accable sans répit. La seule chose qui puisse racheter le fardeau de cette condamnation *in corpore* est « la rédemption d'Ahasvérus ».

L'incapacité artistique des Juifs est génétique. Elle vient « du fond même de leur nature », allait renchérir bien plus tard Louis-Ferdinand Céline. Dans ses venimeuses *Bagatelles* – qui paraissent, tout comme *La Transfiguration de la Roumanie*, en 1936 –, Céline se proposait de démasquer « l'arsenal infini de ruses » du Juif, « de cautèles, de flagorneries, son avidité délirante... sa traîtrise prodigieuse... son racisme implacable... son pouvoir inouï de mensonge, absolument spontané, monstrueux de culot...<sup>208</sup> »

Dans sa correspondance avec certains amis, il décrivit son livre « sur les juifs » (lettre à E. Pollet) comme « un livre abominablement antisémite », digne de « l'ennemi no 1 des juifs » qu'il était (lettre au docteur W. Strauss), ou bien comme un livre « très fortement antijuif » (lettre à John Marks, son éditeur américain). Inutile de poursuivre... Le livre parle de soi. Obsédé par le pouvoir juif d'influence, par l'omniprésence juive dans la science, le cinéma, les finances, l'industrie, la politique, les arts, Céline développe une vision grotesque de l'histoire, dont « “le Juif” est le seul acteur authentique, le seul qui agisse, pense et veuille dans la plénitude de ses moyens<sup>209</sup> ». « La race élue » est partout : tous les maîtres du monde sont « des youtres », le monde est « un lupanar juif », et la France, « une colonie du pouvoir juif international ». Personne ne doit « se mettre mal avec les Juifs » ou penser faire « le clown, l'insurgé, l'intrépide, l'anti-bourgeois, l'enragé redresseur de

<sup>208</sup> Louis-Ferdinand Céline : *Bagatelles pour un massacre*, Paris, Les Éditions Denoël, 1937, p. 127

<sup>209</sup> Annick Duraffour : « Céline, un antijuif fanatique », in Pierre-André Taguieff, Grégoire Kauffmann, Michaël Lenoire, sous la direction de Pierre-André Taguieff, *L'antisémitisme de plume. 1940-1944 études et documents*. Paris, Berg International Éditeurs. 1999, p. 160

torts... ». Ou, enfin, il peut le faire, mais le maître « s'en fout ». Il est intouchable : il est « le roi de l'or de la Banque et de la Justice... Par homme de paille ou carrément. Il possède tout... Presse... Théâtre... Radio... Chambre... Sénat... Police... ici ou là-bas...<sup>210</sup> » Comme toute l'Europe antisémite s'insurge contre le système démocratique, Céline fait son devoir et accuse la démocratie de partout et de toujours de n'être et de n'avoir été que « le paravent de la dictature juive », au-delà duquel les Juifs affichèrent bruyamment « leur arrogance, leur revendicarisme, leur perpétuelle martyrologo-dervicherie, leur sale tam-tam<sup>211</sup> ». La haine juive contre les chrétiens (thème que Nae Ionescu avait abordé lui aussi dans la préface au roman *Depuis deux mille ans* de Mihail Sebastian) a, chez Céline également, des résonances et des fondements religieux. Haï parce qu'il a crucifié le Christ, le Juif hait le chrétien qui lui rappelle qu'il est Juif, déteste son élection, ses fiançailles – spirituelles et physiques – avec Dieu, et jusqu'à la fin des âges il « crucifiera » les chrétiens « pour venger son prépuce ».

L'errance juive n'est, pour Céline, qu'une marche de l'avarice, une course aux biens matériels. Les Juifs « passent », « promettent », « jaspinent », « avalent tout ». Les Juifs errants sont les citoyens du monde, mais dans un sens profondément célinien : ils sont les « escrocs de partout », les « passe-partout » qui « dépouillent »

---

<sup>210</sup> Louis-Ferdinand Céline : *op. cit.*, p. 48. La « thèse » de Céline rappelle les accusations que Houston Stewart Chamberlain adressait aux Juifs dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : «...this alien people, everlastingly alien, because – as Herder well remarks – it is indissolubly bound to an alien law that is hostile to all other peoples – this alien people has become precisely in the course of the nineteenth century a disproportionately important and in many spheres actually dominant constituent of our life. [...] The possession of money in itself is, however, of least account; our governments, our law, our science, our commerce, our literature, our art... practically all branches of our life have become more or less willing slaves of the Jews [...]» (*Foundations of the Nineteenth Century* (translated from the German by John Less), New York, Howard Fertig, 1968, p. 330)

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 192

et « sucent le sang<sup>212</sup> » de leurs pauvres victimes. Inassimilable, le Juif « singe, salope et déteste ». Son « mimétisme grossier » est sa fortune, le voile censé cacher une sensibilité vulgaire, sans pareil « dans la série humaine ». Comment son art pourrait-il être original, quand lui et ses confrères « suppléent », « trichent », « pillent sans cesse » et « sucent les voisins, les autochtones pour se soutenir » ? Comment son art pourrait-il offrir et demander une émotion esthétique lorsque lui et ses confrères « manquent désastreusement d'émotion directe, spontanée », « parlent au lieu d'éprouver » et « raisonnent avant de sentir » ? S'ils « n'éprouvent rien », c'est que la race elle-même est atteinte de ce malheur : le système nerveux juif (et afro-asiatique, en général), explique le docteur Destouches, est « ataviquement de zinc et le demeure, rustre, vulgaire, et fort commun pour tout dire, en dépit de tant d'efforts, et d'énormes prétentions...<sup>213</sup> » Cela explique, ajoute Céline, « l'extrême rareté des poètes juifs », tous, d'ailleurs, des épigones du « lyrisme aryen ».

« Né rusé », le Juif ne peut plus être sensible, mais sa qualité innée l'aide à « sauver les apparences » grâce à « de perpétuelles pitreries, simulacres, grimaces, imitations, parodies, poses ». Un exemple suggestif en est l'industrie cinématographique, qui promeut un « personnage juif » toujours « persécuté » et « écrasé par la malignité des choses », par « la malchance » et tout particulièrement par « la brutalité des Aryens ». Qu'il s'agisse de Charlie Chaplin, des frères Marx ou d'Eddie Cantor, l'humour juif reste « unilatéral », toujours dirigé contre « les

---

<sup>212</sup> Louis-Ferdinand Céline : *op. cit.*, p. 57

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 69

institutions aryennes », et jamais contre « le Juif avide, vorace, larvaire et vautour, arrogant ou limande [...] »<sup>214</sup> ».

Cinq ans plus tard, un jeune intellectuel belge<sup>215</sup> tenait à s'exprimer lui aussi sur la situation des écrivains juifs dans le contexte littéraire de l'époque. L'antisémitisme « vulgaire », écrivait Paul de Man, accusait les Juifs d'être la cause de la dégénérescence et de la décadence de la culture d'après 1918, époque où la littérature s'était laissé « enjuiver », sa production devenant, par conséquent, « polluée et néfaste ». Or, c'était une accusation injuste – non pour les écrivains juifs et leur talent littéraire, mais pour les écrivains non Juifs, réduits à « de simples imitateurs d'une culture juive qui leur est étrangère ». La situation avait changé entre temps : tandis que Céline accusait les écrivains juifs d'être des épigones médiocres des créateurs « Aryens », de Man semble contester les dons littéraires des auteurs juifs – qui feraient de leurs confrères de modestes compagnons de route pour un Gide, un Kafka, un Hemingway, un Lawrence. Malgré leur incontestable talent et capacité d'introspection, ceux-ci ne sont, montre de Man, que « de simples continuateurs » de l'esthétique réaliste. Dans la poésie, le surréalisme ou le futurisme, présumément les formes les plus révolutionnaires de la littérature de l'époque, restaient attachés à leurs « ascendances orthodoxes ». Par conséquent, puisque la littérature du moment n'était pas tributaire de la mentalité de l'après-guerre, les écrivains juifs ne pouvaient s'arroger aucun droit de primauté dans un domaine ou

---

<sup>214</sup> Louis-Ferdinand Céline : *op. cit.*, p. 225

<sup>215</sup> Paul de Man : « Les Juifs dans la littérature actuelle » (Le Soir, le 4 mars 1941), in *Wartime Journalism, 1939-1943* by Paul de Man, edited by Werner Hamacher. Neil Hertz and Thomas Keenan, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1988

dans un autre ; en effet, écrivait de Man, l'influence juive sur la littérature est « extraordinairement peu importante » par rapport à ce que « les caractères spécifiques de l'esprit juif » auraient pu créer ou par rapport au rôle « plus brillant » qu'ils auraient pu jouer « dans cette production artistique ».

Autrement dit, malgré leur « cérébralité » et leur « capacité d'assimiler les doctrines », les Juifs ne sont que des écrivains de second ordre ; ils restent « au second plan », une présence insignifiante dans le paysage intellectuel occidental. La « vitalité » des écrivains non Juifs fut mise à l'épreuve, mais ceux-ci parvinrent à « se sauvegarder de l'influence juive dans un domaine aussi représentatif de la culture que la littérature ». Sans cette résistance héroïque devant « une force étrangère », devant « l'ingérence sémite dans tous les aspects de la vie européenne », nul espoir ne restait pour « notre » civilisation. La tant citée création d'une « colonie juive isolée de l'Europe » ne ferait que dispenser cette dernière de « quelques personnalités de médiocre valeur » et l'aider à se développer tranquillement, « comme par le passé », « selon ses grandes lois évolutives ».

Les Juifs sont donc incapables de chanter, de parler, de faire de la musique, de composer, d'écrire. Mais peut-être qu'ils peuvent peindre. Pas vraiment, selon Georges Marleir, qui, dans l'Appendix du « Soir » du 4 mars 1941 (intitulé *Les Juifs et nous*), se montrait scandalisé par la disproportion entre le nombre réduit de peintres d'origine juive et le nombre alarmant de propriétaires de galeries ou de critiques d'art juifs. Le diagnostic reste, donc, valable : le Juif ne peut pas créer, mais il sait tirer profit de ce qu'un autre crée. Les critiques sont « francs-maçons », « maîtres, tyrans, propriétaires absolus » de toutes les Écoles, des Beaux-Arts ; les

professeurs, les jurys, les galeries, les expositions sont « pleinement youtres », s'était lamenté Céline quelques années auparavant. Marleir déplore lui aussi la peinture « enjuivée » qui avait proliféré surtout à Paris, entre 1912 et 1932. Ce fut l'époque où les marchands d'art juifs « monopolisaient le commerce du tableau moderne » et « exerçaient évidemment une influence considérable sur le mouvement artistique tout entier ». Sans se proposer d'imposer l'art juif et seulement l'art juif, la « sollicitude » de ces marchands visait tout d'abord « leurs frères de race » venus de Russie, de Pologne, d'Espagne ou des Balkans. Comme à l'époque l'art ne se discute plus en termes d'idées, de concepts, de courants, mais en termes de « sang » (étranger / juif ou aryen), l'infusion de « sang étranger » pervertit, selon Marleir, l'art français et le détourne de ses objectifs naturels. L'auteur ne nie pas l'importance des artistes juifs dans l'apparition du cubisme, de l'art nègre ou de la peinture surréaliste, mais cela ne veut pas dire que « sans eux, ces mouvements n'auraient pas vu le jour » ou qu'ils n'auraient pas pris « une autre allure ». Leur « caractère violemment subversif et destructeur », qui conduit « à l'anarchie la plus totale », est, on se rend compte, la « contribution » juive au cheminement de ces mouvements artistiques. Pour sa part, Céline n'avait vu dans l'art surréaliste qu'un « prolongement du naturalisme », un « art pour robots haineux », un « instrument de despotisme, d'escroquerie, d'imposture juive », la « fêrule des eunuques juifs<sup>216</sup> ». Selon Merleir, les traits de la « peinture extrémiste » juive sont l'« abstraction cubiste », la « déformation expressionniste » et la « poétique surréaliste ». Les peintres juifs « désarticulèrent la figure humaine », « la ravalèrent au niveau d'un fantoche burlesque ou d'une larve hideuse », raison pour laquelle leurs tableaux sont « la négation même de la vie » -

<sup>216</sup> Louis-Ferdinand Céline : *op. cit.*, p. 170

pas autant à cause de leur forme qu'à cause de leur esprit « pessimiste et nihiliste », qui violente la réalité et empoisonne l'âme du spectateur. L'influence nocive des artistes juifs ne put que nuire à la situation de l'art surréaliste confronté déjà avec l'accusation d'être l'art typique d'une époque « désaxée ». Par miracle, s'émerveille Merleir, l'art italien et belge (flamand surtout) a échappé à cette influence, ce qui fait que, parmi les peintres italiens ou belges / flamands de l'époque, on ne trouve « aucun champion de la race élue ».

#### *IV.7.2.2. Les Juifs, entre la Roumanie et Dieu*

Dans la Roumanie de Cioran, les dernières vagues de l'« invasion juive » avaient conduit à des sentiments antisémites que d'aucuns confondaient avec le nationalisme. Or, le jeune écrivain exigeait que le nationalisme roumain venge le « sommeil historique » d'un peuple que la « pensée messianique » et « la volonté de faire histoire » visiteront, peut-être, un jour. Face à la problématique liée à l'essence de la roumanité et au destin du pays, « la réaction mineure face à une minorité<sup>217</sup> » était insignifiante.

Sur les 234 pages de l'édition originale de *La Transfiguration de la Roumanie*, le chapitre le plus controversé, le IV<sup>e</sup>, intitulé « Collectivisme national », compte vingt et une pages, dont dix environ sur les Juifs (auxquelles on pourrait ajouter quelques passages insérés ici et là dans le livre et portant, en général, sur le messianisme juif). La situation de ces pages est des plus ironiques : après la parution de l'édition autocensurée de 1990, qui les élimina du livre, elles préoccupent plus qu'à l'époque où elles y figuraient.

---

<sup>217</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 129



Il n'est pas dans notre intention de juger si la décision de Cioran d'expurger son propre livre fut bonne ou non. On sait que, littérairement parlant, l'auteur est celui qui « signe son texte, en prend la responsabilité, l'assume comme sien » et, par conséquent, jouit d'une « propriété spécifique sur son texte ». Afin de « revendiquer son texte », de « le garantir », l'auteur doit avoir la liberté totale de « le modifier, le récrire, voire en interdire une réimpression<sup>218</sup> ». Or, ce que l'édition « mutilée » du livre de Cioran met tout d'abord en vedette, c'est le pacte de lecture que le geste « purificateur » présuppose. Selon Vincent Jouve<sup>219</sup>, le contrat / le pacte de lecture est la réception qu'un texte programme grâce à un certain nombre de « conventions » (tels le genre et l'institution littéraire). L'avant-propos, tout comme la préface ou l'avertissement, « a pour fonction d'orienter la lecture », d'« expliquer pourquoi et comment lire » le livre qu'on a sous les yeux. Quant à elle, l'édition de 1990 de *La Transfiguration de la Roumanie* s'ouvre avec cet avant-propos :

J'ai écrit ces divagations en 1935-1936, à 24 ans, avec passion et orgueil. De tout ce que j'ai publié en roumain et en français, ce texte est, peut-être, le plus passionné, mais, en même temps, il m'est le plus étranger. Je ne me retrouve plus en lui, bien que la présence de mon hystérie d'alors me paraisse évidente. J'ai cru de mon devoir de supprimer quelques pages prétentieuses et stupides. Cette édition est définitive. Personne n'a le droit de la modifier.

Ce n'est pas l'unique fois que Cioran défend ce point de vue. La même année, le vieil aristocrate du doute expliquait à l'un de ses compatriotes qui lui rendait visite à Paris :

Personne [...] n'a le droit d'utiliser mes affirmations de jadis en ignorant ma position actuelle... C'est mon droit de ne pas

<sup>218</sup> Alain Brunn : *L'Auteur*, Paris, Flammarion, 2001, pp. 16, 17 et 20 (Alain Brunn donne l'exemple de Marguerite Yourcenar, qui a récrit *Denier du rêve*, « qui traitait de façon trop neutre le fascisme italien lors de sa parution, en même temps qu'elle interdisait une nouvelle publication de deux romans de jeunesse. »)

<sup>219</sup> V. Jouve : *La lecture*, Paris, Hachette, 1993

laisser paraître en 1990 absolument toutes les affirmations des années trente - c'était une autre époque, c'est une autre époque.<sup>220</sup>

Lorsqu'en 1991 Bernard-Henry Lévy lui demandera son avis sur « l'actuelle législation posthume des œuvres littéraires » et sur « les droits qu'elle accorde aux héritiers et aux exécuteurs testamentaires », Cioran répondra sans hésiter que « tout n'est pas bon à publier de ce qu'on laisse et plus particulièrement, à mon avis, à cause des remarques personnelles qui peuvent blesser à mort, qui sont des coups plus terribles qu'un assassinat !<sup>221</sup> » Sans nul doute, Cioran savait très bien de quoi il parlait. Mais justement, vu que *La Transfiguration de la Roumanie* n'est plus le même, faut-il dire que Cioran a signé *deux fois* « La Transfiguration de la Roumanie » ou qu'il a signé plutôt *deux Transfigurations* ? Et même s'il s'agit de la même signature, peut-on parler (en 1990 aussi bien qu'aujourd'hui) du même écrivain qui publiait son livre en 1936 ? Le « Cioran français » invite à croire que non.

Jugées avec le recul de temps nécessaire, les dix pages consacrées aux Juifs roumains et à « la question juive » en Roumanie n'ont ni le contenu ni la forme des textes antisémites « classiques ». Si ce n'est de l'appellation « youpin » (ou « youtre ») qui n'apparaît jamais dans le texte de Cioran et l'on décèle une différence notable entre lui et ses confrères (par rapport au langage d'un Céline, par exemple, ou de la soi-disant élite nationaliste roumaine de l'époque). Cela ne veut pas dire que le minichapitre dédié aux Juifs est complètement épargné de certains clichés antisémites de l'époque, dont Cioran se sert tantôt pour y puiser ses propres arguments tantôt pour démolir l'échafaudage antisémite du nationalisme roumain.

<sup>220</sup> Dan C. Mihăilescu : « La Paris cu silogismele amaraciunii » (« À Paris avec les syllogismes de l'amertume »), *România liberă* du 6 décembre 1990 (n.t.)

<sup>221</sup> É.M. Cioran : *Entretiens*, op. cit., p. 245

Les lignes qui suivent montreront les points où la pensée de Cioran rencontre la pensée de l'idole de sa génération, aussi bien que les points où le maître et le « disciple » se séparent. Thématiquement parlant, les pages consacrées aux Juifs dans le chapitre sur le collectivisme national traitent de quelques problèmes majeurs, qui se recourent de façon assez logique : l'inexistence d'une solution universelle au problème juif ; l'altérité juive ; le judaïsme ; l'antisémitisme ; des reproches et des hommages adressés aux Juifs.

**(1) Une « question » sans réponse**

L'antisémitisme, croit Cioran en 1936, est inutile : s'il n'y a pas de solution universelle à la « question juive », pourquoi ou comment faire de l'antisémitisme « une voie d'entrer dans l'histoire » ? C'est l'une des rares thèses de Nae Ionescu qu'on retrouve dans *La Transfiguration de la Roumanie* et, d'ailleurs, dans toute la pensée du jeune Cioran. Mais si la thèse est la même, les arguments sont complètement différents. « Il serait insensé de chercher, dans l'ordre politique, une solution générale au problème du judaïsme », avait écrit, deux ans auparavant, Nae Ionescu dans la préface au roman *Depuis deux mille ans* de Mihail Sebastian. Pour le Professeur, ce que la politique ne pouvait pas contenir ou expliquer était de la compétence de la métaphysique ou de la religion. Il n'y a pas de solution politique à la question juive tout simplement parce que « Judas souffre et *doit* souffrir », ce qui veut dire que le problème du judaïsme ne peut être résolu que « dans le sens de la souffrance des Juifs ». N'accusons pas prématurément les pauvres chrétiens ! Ce n'est pas leur « méchanceté » ou leur « injustice » qui en décident, mais, suggère Ionescu à l'aide d'une métonymie pas tout à fait subtile, le fait implacable que « Judas doit souffrir ».

Cioran lie l'incapacité de l'histoire universelle de trouver une solution pour « la question juive » à une « malédiction de l'histoire que le passage du temps n'enlèvera pas ». Les solutions nationales qu'on trouve de temps en temps au problème juif ne règlent pas l'affaire : « le résoudre quelque part ne veut pas dire qu'il est moins compliqué ailleurs », apprécie Cioran. La source majeure du conflit entre les Juifs et les autres peuples (surtout les jeunes peuples) est la prise de conscience nationale, qui, dès sa naissance, se heurte invariablement aux Juifs et tend à les placer « au-delà de la sphère de la nation<sup>222</sup> ».

Ce conflit a, observe Cioran, comme cause et comme conséquence la fécondité et la frénésie du rythme juif de vie, qui distinguent cette communauté de l'organisme « national » au milieu duquel elle vit et en fait le bouc émissaire de choix. « Parmi tous les êtres humains, le Juif est le moins *neutre*, écrit Cioran. C'est pourquoi il est, dans la vie des peuples, un *catalyseur* ; il accélère des procès. » Et c'est justement ce rythme trop accéléré qui peut « pervertir le rythme initial » de la nation. La malédiction des Juifs est, selon Cioran, « la structure particulière de leur esprit » et « leur orientation politique » qui, tout en les distinguant de la nation respective, leur attire l'adversité de celle-ci. « Qui aurait condamné les Juifs à s'immiscer avec tant de passion dans le destin d'autres peuples, à se placer artificiellement à leur sein et au centre de leur vie, à se mêler d'un sort qui ne les intéresse pas, pour lequel ils n'ont jamais souffert, et qui ne les a jamais engagés ?<sup>223</sup> » se demande Cioran. Malgré ses efforts pour rester objectif (ce qui lui réussit parfois), il s'égare de temps en temps. Partagé entre l'amour et la haine du pays, entre

---

<sup>222</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 130

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 131

l'admiration et une sorte de haine jalouse envers les Juifs, entre des sentiments qu'il est le seul à comprendre, Cioran maintient constamment la double référence aux « exemples » comparés, même lorsque l'un d'eux n'est pas – apparemment – présent dans la phrase. Et l'impact émotionnel est d'autant plus grand que les Roumains et les Juifs se trouvent face à face, engagés dans un duel dont ces derniers seront indiscutablement les vainqueurs. Les Roumains, avertit Cioran, doivent concentrer toutes leurs forces s'ils ne veulent pas disparaître de l'histoire « comme une image éphémère ». Tandis que son pays « n'a pas de substance », dans le cas des Juifs,

tout homme ayant un minimum de culture historique doit reconnaître avec douleur l'axiome suivant, à vrai dire le seul axiome intangible de l'histoire universelle, à savoir que le peuple juif sera le dernier à disparaître. Détruisons la juiverie roumaine, et elle renaîtra ailleurs, dans *la juiverie*, éternelle et errante comme une réprobation de l'histoire ou de Dieu lui-même. Elle a survécu aux temps helléniques et à l'Empire romain, et elle survivra à coup sûr à l'Occident, haïe et méprisée par tous les autres peuples qui, eux, naissent et meurent...<sup>224</sup>

Le sentiment de fatigue, d'impuissance devant le destin juif (qui est la note personnelle de l'antisémitisme de Cioran) touche, par ricochet, presque chaque phrase qui se veut un éloge sincère de cette communauté unique à sa façon dans le paysage social de la Roumanie de l'époque. Pourquoi l'antisémitisme de Cioran n'est-il pas foncier, intégral ? Parce que « la malédiction divine », qui est une question capitale pour lui, est le point de départ de son débat : tandis que les Juifs sont condamnés à tout avoir (de bon ou de mal), les Roumains sont maudits à ne rien avoir. Le parallélisme est parfait, et Cioran ne le gâcherait pour rien au monde. Sinon, pourquoi n'a-t-il pas choisi un autre terme de référence ? Pourquoi pas la France.

---

<sup>224</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 133

l'Allemagne, la Russie, l'Angleterre ? Elles auraient pu être des exemples plus qu'éloquents. Éloquents, oui, mais pas parfaits : rien n'aurait pu inciter les Roumains à vouloir tenter leur chance historique que le modèle juif ! Et le signe de la victoire n'aurait-il pas été l'assimilation des Juifs par les Roumains ? Tout à fait, mais combien décevante est la réalité (qui rappelle encore une fois le passé désastreux des Roumains) !

Comment pourrions-nous, pauvre peuple, assimiler le phénomène le plus irréductible de l'histoire ? s'écrie Cioran. Comment un peuple qui enregistre des luttes victorieuses contre les peuples les plus brillants de l'histoire pourrait-il être assimilé par une nation qui a vu la lumière seulement par les ténèbres des Hongrois, des Turcs et des Grecs ? [...] Que *sait* le peuple roumain par rapport au peuple juif ? Que peut faire un peuple tellurique devant le peuple le plus cérébral qui soit ? Si on donnait aux Juifs la liberté absolue, je suis convaincu qu'en moins d'une année ils changeraient même le nom du pays.<sup>225</sup>

Les Roumains doivent apprendre à combattre « la vitalité judaïque » et la « volonté d'accaparer tellement persévérante » de leur adversaire « diligent et exploiteur ». S'ils veulent gagner une « position supérieure » sur l'échelle des valeurs de l'histoire, ils doivent surmonter le complexe du peuple naïf, « historiquement jeune », que tout autre peuple infiniment plus expérimenté exploite selon son bon plaisir.

## (2) *L'altérité juive*

En ce 1936 tellement agité, Cioran essaie de comprendre « les raisons plus profondes qui déterminent à ne pouvoir se rapporter aux Juifs qu'avec haine et mépris », ou à ne pas pouvoir aimer les Juifs « naïvement, spontanément, sans s'en apercevoir ». L'« infini dramatique de leur existence » le trouble et l'inquiète puisqu'il voit bien que « la théorie des races semble avoir été créée pour donner une expression

---

<sup>225</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 143 et 144

au sentiment de séparation abyssale qui distingue un Juif d'un non-juif ». L'abîme qu'il accepte n'est pas celui créé par l'antisémitisme ou par « toute autre conception », mais la séparation due à « l'antagonisme manifeste ou caché qui caractérise deux êtres essentiellement différents ». Car

le Juif n'est pas notre *semblable*, notre prochain, et au-delà d'une certaine intimité avec lui, que nous le voulions ou non, un abîme nous sépare. C'est comme s'ils descendaient d'une autre espèce de singes, comme s'ils avaient été initialement condamnés à une tragédie stérile, à des espoirs toujours trompés. *Humainement*, on ne peut pas s'approcher d'eux, puisque le Juif est tout d'abord Juif et ensuite homme. Le phénomène se passe dans leur conscience tout comme dans la nôtre.<sup>226</sup>

Rappelons-nous que Nae Ionescu mettait en question l'appartenance de Joseph Hechter à la plaine du Danube, au Danube et à la ville de Brăila – parce que, disait-il, la tradition judaïque et « le moment géographique » varient dans l'âme du Juif roumain. Tandis que le baromètre géographique (qui rattache le Juif à des racines variables, aléatoires) peut descendre jusqu'à zéro, le baromètre spirituel (qui le rattache à ses racines originaires) sera du moins constant, sinon incomparablement plus haut que le baromètre géographique. « Voilà ce qui fait que le Juif soit Juif, où qu'il se trouve », ajoute Ionescu.

Apparemment, les deux positions se ressemblent – mais c'est un trompe-l'œil : tandis que chez Ionescu la judéité est une façon égoïste de vivre sa vie, une sorte de coquille dans laquelle le Juif se renferme dès qu'il sent le danger d'un milieu « étranger », chez Cioran, la judéité est la meilleure façon d'embrasser le monde, d'être soi-même et n'importe qui en même temps, d'être (d')ici et (d')ailleurs à la fois, d'être Frère en rapport avec les hommes et Fils en rapport avec Dieu.

<sup>226</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*. op. cit., p. 130

Ne se sentant *chez eux* nulle part, écrit-il, ils ne connaissent en aucune façon la tragédie du déracinement. Les Juifs sont le seul peuple qui ne se sente pas lié au *paysage*. Il n'y a pas un coin de la terre qui ait modelé leur âme ; c'est pour cela qu'ils sont toujours les mêmes dans n'importe quel pays, sur n'importe quel continent. La sensibilité cosmique leur est étrangère. Bien que tout Juif soit un Dieu par rapport à un Tzigane, *humainement*, on se sent plus proche de ce dernier. En chaque chose, les Juifs sont *uniques* ; ils n'ont pas d'égaux au monde, pliés comme ils sont par une malédiction dont Dieu seul est responsable. Si j'étais Juif, je me suiciderais sur-le-champ.<sup>227</sup>

Le nomadisme, l'exil juif ont depuis toujours obsédé Cioran. Plus tard, il reviendra à l'exode comme à l'archétype de l'existence juive, et rendra hommage au Juif « émancipé de la tyrannie du paysage, des niaiseries de l'enracinement. sans attaches, acosmique », au Juif qui est « l'homme qui ne sera jamais d'ici, l'homme venu d'ailleurs ». Dans ces mots de Cioran, Michel Maffesoli voit le paradigme. « l'archétype de l'Exode comme modèle de tous ceux qui vont ériger l'errance en style de vie, tant individuel que social ». C'est la promesse d'une spiritualité « poussant à sortir de l'enfermement » territorial, politique ou identitaire.<sup>228</sup> Si les Juifs de Cioran ne sont « *chez eux* nulle part », c'est qu'ils vivent l'exode comme un « chez-soi ». « La dispersion forcée », rappelant le nomadisme juif ancestral, aide ce peuple à « transformer en oasis les traversées du désert que le destin lui ménage », poursuit Maffesoli, et surtout fait de lui un peuple de « passeurs », de pont-levis entre des cultures, des pays ou des continents.

Appelés, par la voie mystique du *Tsimtsoum*, à un exil « ontologique », les Juifs apprennent à l'homme social à « aspirer à un ailleurs » et à « ajuster ses rêves, ses

<sup>227</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 131-132

<sup>228</sup> Michel Maffesoli : *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Le Livre de Poche, 1997, p. 144



désirs, ses mythes et ses actions à cet idéal<sup>229</sup> » ; le hassidisme (qui est « l'accueil de l'étranger »), allait leur apprendre que « l'Autre, dans sa différence, est ce qui stimule, excite, met en mouvement<sup>230</sup> ». Cioran avait compris dès 1936 que l'exil est le salut des Juifs. Paradoxal et d'autant plus dangereux, ce nationalisme en mouvance que fut Israël-le nomade, a été pour le peuple de Dieu la seule chance de traverser l'histoire en tant qu'« entité solide » et de perdurer. Mais cela n'allait pas sans ennuis. Le Juif est, où qu'il aille, quoi qu'il fasse, « l'Étranger<sup>231</sup> », le « pas tout à fait comme les autres<sup>232</sup> ». Il est Juif « malgré lui, comme on est bossu, petit ou grand<sup>233</sup> », et ce n'est pas l'antisémitisme qui l'a créé, note François Fejtö, mais lui qui a créé l'antisémitisme – lui, le « peuple élu, prototype des nations nationalistes, expansives, xénophobes, intransigeantes et dont l'orgueil, l'auto-affirmation fervente ont survécu aux désastres de l'État et se prolongent à travers les siècles d'exil jusqu'à la résurgence sioniste et à la naissance d'Israël ».

Bien avant l'essai sur « le peuple des solitaires », Cioran avait mis la singularité des Juifs en rapport avec Dieu et avec la malédiction de l'élection (que son ami François Fejtö allait commenter dans l'essai qu'il dédia à Dieu et à son Juif). « Élus non pour l'amour de la gloire, mais pour la “haine de nations” que leur a valu “observation des rites extérieurs opposés à ceux des autres” et cette circoncision à

<sup>229</sup> Michel Maffesoli : *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, op. cit., p. 175

<sup>230</sup> *Ibid.*

<sup>231</sup> « À l'image de ce qui est une thématique constante chez Cioran (et ce n'est pas pour rien, d'ailleurs, que cet écrivain n'appartenant à aucune coterie et rejetant les idéologies, a une influence souterraine si profonde), le fait donc de ne pas s'enraciner, d'être à l'aise en de multiples « cultures », est une posture intellectuelle et existentielle très répandue de nos jours – note Michel Maffesoli. Il faut entendre, ici, le mot culture dans son acception la plus large, celle renvoyant à une manière d'être et de penser façonnant l'ensemble de l'existence. C'est ainsi que pour Cioran, « l'étranger était devenu mon dieu ». C'est ce qui lui permit de vivre l'exil de la manière fondatrice que l'on sait. » (op. cit., p. 131)

<sup>232</sup> François Fejtö : *Dieu et son Juif. Essai hérétique*. Paris, Pierre Horay, 1997, p. 34

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 31

laquelle ils restaient religieusement attachés<sup>234</sup> », les Juifs furent par la suite les seuls à avoir le courage de se fâcher avec Dieu. La relation avec Dieu est l'obsession du peuple juif : il « ne sait pas faire bon ménage avec Dieu », mais il est « incapable aussi de divorcer d'avec lui ». Son histoire est « l'histoire d'une passion », son amour pour Dieu est un « amour-passion », un « amour-haine », un « combat toujours rebondissant<sup>235</sup> », car il est « un peuple en procès » (le *Procès* de Kafka n'est pas le procès de K, mais le procès de Dieu) ».

*Humainement*, dit Cioran, le Juif est intouchable : il est tout d'abord Juif et ensuite il est homme. Il le sait, et nous le savons. La judéité est la fascination devant la révélation totale : « Être en conflit avec celui qu'on aime par-dessus tout, c'est comme être en conflit avec soi. C'est pourquoi le Juif a toujours l'âme déchirée. [...] Comment aimer quelqu'un qu'on combat ? Et comment le combattre efficacement, alors qu'on l'aime ? » se demande Fejtő. Ce furent assurément des questions lancinantes pour Cioran également, pour le Roumain qu'il était et pour le Juif qu'il aurait aimé être.

La tradition de l'antisémitisme intellectuel aura retenu, sans doute, l'observation de Léon Bloy, selon lequel « les Israélites peuvent être appelés nos "frères" », « [m]ais les aimer comme *tels* est une proposition qui révolte la nature<sup>236</sup> ». Les Juifs ne sont pas « nos *semblables* » pour lui non plus, mais d'un point de vue qui le rapproche de Nae Ionescu et pas de Cioran. Car entre « nous » et « eux » s'interpose, chez ces deux penseurs, « la Grand-Messe du premier Vendredi Saint » - à partir de laquelle ils devinrent la « Race indélébile », le « Peuple Orphelin

<sup>234</sup> François Fejtő : *Dieu et son Juif. Essai hérétique*, op. cit., p. 69

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 48

<sup>236</sup> Léon Bloy : *Le salut par les Juifs*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1983, p. 32

condamné dans toutes les assises de l'Espérance », « la Race bifide », le « Peuple obstiné », « les geôliers de la Rédemption » ou « la Race anathème ». Néanmoins, Bloy reconnaît – avant Cioran, dira-t-on – le « prodigieux état d'exception dans l'humanité » et l'inégalable force juive de résister aux intempéries humaines et divines. « L'histoire des Juifs, observe-t-il, barre l'histoire du genre humain comme une digue barre un fleuve, pour élever le niveau. Ils sont immobiles à jamais et tout ce qu'on peut faire c'est de les franchir en bondissant avec plus ou moins de fracas, sans aucun espoir de les démolir.<sup>237</sup> »

Pour Nae Ionescu, « les Juifs sont le peuple élu ». Cela est hors de question. L'élection concerne dans la même mesure les Juifs et les chrétiens, en tant que résultat de l'engagement divin envers l'homme, dont les Juifs seront l'instrument d'accomplissement. Mais, tandis que pour Cioran l'élection divine élève, ennoblit les Juifs, pour Ionescu la même élection les dégrade, les accuse. L'élection, dit Ionescu, est une « fonction » qui prouve que « les Juifs n'ont pas été élus à cause de quelque chose, mais *en vue de* quelque chose, si ce n'est pour une fin déterminée. » Or, cela est la différence majeure entre le maître et le « disciple » : tandis que Ionescu disqualifie « la cause » de l'élection, et se concentre seulement sur « le but », Cioran célèbre la cause, et ne prête pas trop d'attention au but – sinon pour s'extasier devant le geste absolu, unique, du rejet de Messie par les Juifs.

L'élection oblige les Juifs devant Dieu ; elle leur impose une vie pure et sainte, écrit Ionescu, à l'écart de toute autre foi, une vie isolée, loin des communautés étrangères. À ce point, Ionescu se fait le malheureux porte-parole d'un christianisme jaloux, obtus et implacable – péché qui n'a jamais tenté Cioran. La façon juive de

---

<sup>237</sup> Léon Bloy : *Le salut par les Juifs*, op. cit., p. 33

vivre devient la cible favorite de tout antisémitisme de facture chrétienne et donc obscurantiste. Sans hésiter, Ionescu s'attaque à la « conscience de la supériorité » du judaïsme, à l'« orgueil » dont l'idée de l'élection comble tout Juif – qui oublie que lui et ses frères furent toujours « un corps étranger parmi les peuples qu'ils ont côtoyés » et qui les ont détestés. Or, essaie Ionescu de suivre le fil logique, « lorsque quelqu'un s'éloigne de vous parce qu'il vous méprise, parce qu'il vous trouve inférieur et indigne de lui être près, vous avez une réaction tout à fait normale : vous commencez à le considérer comme ennemi, ou, en tout cas, comme ayant une nature différente de la vôtre<sup>238</sup> ». S'ils ont été depuis toujours « les meilleurs manipulateurs d'argent », les Juifs ont été également de grands naïfs, car ils n'ont pas compris que « le plus grand malheur s'attache au fait de servir les princes de ce monde contre récompense<sup>239</sup> ». Mais la grande question de Ionescu est : en vue de quoi les Juifs sont-ils élus ? Si ce n'était que pour enfanter le Messie, le débat serait inutile, voire médiocre. Mais l'aspect épineux de l'affaire est la prétention des Juifs de devenir les maîtres du monde. L'« avènement de leur empire mondial » est conditionné par l'apparition du Messie, qui, selon la volonté divine, « viendra de leur rang ». Tout le monde en est d'accord et en même temps tout le monde s'y oppose. Mais si les Juifs voulaient

---

<sup>238</sup> Nae Ionescu : *Préface* au roman *Depuis deux mille ans* de Mihail Sebastian, op. cit., p. 18 (n.t.)

<sup>239</sup> « Des privilèges, voilà tout ce que les princes peuvent accorder en échange de services rendus, et qui deviennent par la suite la source des malheurs. Les privilèges des Juifs, en effet, cela peut bien aller quelque temps... En Alexandrie ou, plus tard, en Espagne, les privilèges étaient tels que bien des gens passaient au judaïsme uniquement pour jouir de l'avantage de la qualité de Juif. Mais cela ne peut pas durer à l'infini. Tôt ou tard, une crise publique éclate et alors la passion populaire se dirige contre les privilégiés. Est-ce que les grands protègent leurs bienfaiteurs ? Les grands accordent tout au plus des privilèges, mais ils n'ont jamais défendu ceux qui étaient devenus l'objet de la révolte publique. Les Juifs oublient trop vite qu'ils ont été expulsés d'Espagne peu de temps après les services éminents qu'ils avaient rendus à Ferdinand et à Isabelle, dont ils avaient refait les finances publiques ! Voici, donc, dans leur situation privilégiée – et où au monde n'ont-ils pas eu des privilèges ? – encore un élément du processus d'isolation des Juifs, processus qui, cette fois-ci, n'est pas amorcé par les Juifs, mais par les autres, quoi qu'en effet ce ne soit qu'une conséquence de la scission rabbinique. Voilà qui éclaire beaucoup de choses, sans pour autant tout expliquer. » (*Préface*, op. cit., p. 19)

vraiment devenir les maîtres du monde, il aurait suffi qu'ils eussent reconnu Jésus comme étant le Messie, et ils auraient eu devant eux deux mille ans de règne sur l'humanité ! Plus subtil, Ionescu insinue que les Juifs ne peuvent pas reconnaître Jésus comme étant le Messie parce que, dès son arrivée, ils cesseraient d'être « le peuple élu ». C'est la bataille des *Évangiles* :

de même que *l'Ancien Testament* engageait Dieu par rapport à Israël, le *Nouveau Testament* l'engage envers tous les peuples de la Terre. Selon le *Nouveau Testament*, tous ceux qui acceptent la bonne nouvelle, qui obéissent à la nouvelle loi, deviennent, par cela même, élus. Le choix est entre salut et damnation.<sup>240</sup>

Mais le Messie est venu, affirme catégoriquement Nae Ionescu. Malgré l'opposition des Juifs, il est ici depuis deux mille ans – depuis le début du malentendu judéo-chrétien dont la substance est la présence juive au milieu du monde chrétien, pour lequel le Messie a créé « l'ordre *chrétien* du monde ». La « difficulté majeure » est que les Juifs vivent parmi les chrétiens, mais selon la loi judaïque – sans laquelle ils ne sont plus le peuple élu, ils ne sont plus Juifs. Pour Ionescu, la loi juive n'est pas « la patrie portative » de ce peuple (comme pour Herder), ni leur force inégalable (comme pour Cioran), mais le facteur déstabilisateur censé tenir l'ordre et les valeurs chrétiennes pour « l'œuvre d'un imposteur », qu'ils sont appelés à « saboter ».

« Quel que soit le domaine considéré, une “incompatibilité organique” sépare les Juifs des chrétiens », souligne Nae Ionescu. Ils sont condamnés à être et à rester « deux corps étrangers l'un à l'autre, qui ne peuvent fusionner, faire une synthèse, et entre lesquels ne peut pas exister la paix que... par la disparition de l'un d'eux<sup>241</sup> ». L'« incompatibilité organique » est la face sociale, politique et économique du

<sup>240</sup> Nae Ionescu : *Préface*, op. cit., p. 20

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 22

« déicide » religieux. Si « les Juifs ont été déicides, le Christ sera judéicide<sup>242</sup> » observe pertinemment Pierre-Emmanuel Dauzat. Dans ses lettres aux Romains (9-11), aux Éphésiens (2) et aux Thessaloniens (1), Paul ne demandait-il pas la victimisation des Juifs ? Et Jean Chrysostome ne leur avait-il pas crié fort : « Vous avez tué le Christ, vous avez jeté les mains sur le Seigneur, vous avez répandu son précieux sang. Après cela, il ne vous reste aucun espoir de vous corriger, de vous accorder le pardon ou de vous excuser<sup>243</sup> » ? Au seuil du XX<sup>e</sup> siècle, il suffisait à Léon Bloy de savoir qu'« ils ont commis le Crime suprême, en comparaison duquel tous les crimes sont des vertus<sup>244</sup> », pour que la « mission » des Juifs se configure dans toute son ignominie :

on a vainement assommé, grillé, pilonné les Juifs, pendant des siècles et sur la superficie de tous les empires. Ils sont *forcés* par Dieu, invinciblement et surnaturellement forcés, d'accomplir les abominables cochonneries dont ils ont besoin pour accréditer leur déshonneur *d'instruments de la Rédemption*.<sup>245</sup>

Comme Nae Ionescu plus tard, Bloy trouve que les Juifs « ne peuvent absolument pas s'empêcher d'être ce qu'ils sont », mais, tandis que le professeur de logique voit en Judas le symbole du peuple juif, Bloy pense que c'est plutôt le figuier stérile et maudit qui est « le symbole du peuple juif dont il exprime souverainement la *prospérité* ». Judas n'a pas perdu pour autant sa place dans la galerie des symboles négatifs juifs : il est le « type », le « prototype » et le « surtype » des Juifs, « ou, si l'on veut, le paradigme certain des ignobles et sempiternelles

<sup>242</sup> Pierre-Emmanuel Dauzat : *Les Pères de leur Mère. Essai sur l'esprit de contradiction des Pères de l'Église*, Paris, Bibliothèque Albin Michel, 2001, p. 174

<sup>243</sup> Jean Chrysostome : *Contre les Juifs*, cité par Pierre-Emmanuel Dauzat, in op. cit., p. 182

<sup>244</sup> Léon Bloy : *Le salut par les Juifs*, op. cit., p. 39

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 38

conjugaisons de leur avarice, à ce point qu'on les croirait tous sortis, en même temps que les intestins, du ventre crevé de ce brocanteur de Dieu<sup>246</sup> ». L'épisode christique a une autre interprétation : « l'innocent Abel "pasteur de brebis", tué par son frère » symbolise Jésus-Christ, tandis que « le fratricide Caen, maudit de Dieu, errant et fugitif sur la terre » représente le peuple juif. Mais Bloy trouve, probablement, que la force suggestive d'un pareil décryptage n'aurait pas l'impact que la figure du malheureux Judas apporte à la scène de la trahison du Christ. Ce « *filou vulgaire* » « tenait la bourse » dit « le doux » évangéliste saint Jean. « Il la tient encore, précise Bloy, plus que jamais, et c'est cela - exclusivement - qui nous procure le spectacle généreux des indignations journalières de l'acéphale contempteur de Sem ». Judas souffre parce qu'il est devenu la matrice méprisée et incomprise d'un peuple incompris et méprisé. Pour Nae Ionescu, Judas (c'est-à-dire Israël-le vendeur et le tueur de Dieu) souffre obligatoirement, rétrospectivement, inhumainement :

parce que Judas mène sa vie parmi des peuples qu'il ne peut pas ne pas haïr, même si sa volonté était différente ; parce que dès l'instant où il a refusé de reconnaître le Christ comme Messie, en se cramponnant – à tort ou à travers – à sa prérogative de peuple élu, il s'est donné pour mission la dissolution des valeurs chrétiennes. Judas souffre parce qu'il a enfanté le Christ, parce qu'il l'a vu et parce qu'il n'a pas cru en lui. Cela n'aurait peut-être pas été trop grave si d'autres n'avaient pas cru eux non plus en lui. Mais nous, nous avons cru en lui. Judas souffre – parce qu'il est Judas.<sup>247</sup>

Dans le sillage de Jean Chrysostome et de toute la tradition patristique, Nae Ionescu est convaincu que les Juifs sont voués, à cause de leur « crime », à un châtement éternel sans aucune chance de rémission. La pitié et le pardon, valeurs tellement chères au christianisme de tous les temps, ne s'appliquent pas « aux autres » - et

<sup>246</sup> Léon Bloy : *Le salut par les Juifs*, op. cit., p. 46

<sup>247</sup> Nae Ionescu : *Préface*, op. cit., p. 22

surtout pas aux « déicides ». Mais la faute n'était qu'aux Juifs, écrit avec une fine ironie Pierre-Emmanuel Dauzat. Ils « ont eu tort d'avoir raison trop tôt. Ils avaient la loi qu'ils n'ont pas su lire. L'analphabétisme chrétien est plus savant, qui sait qu'on ne sait pas, mais qui sait aussi repérer les dévoiements des autres.<sup>248</sup> »

### (3) *Le judaïsme*

Débattre sur le judaïsme est pour Cioran aussi difficile que débattre sur l'existence de Dieu. Dans le cas de Dieu, tout comme dans le cas des Juifs, les qualités ou les défauts sont au-delà du mystère même de leur existence. Bien que « traits caractéristiques » du Juif, son « vampirisme » et son « agressivité » ne sauraient « diminuer en rien le mystère de l'être juif ». Habitué à haïr, celui-ci sait aimer plus que personne au monde. Comme sa haine, son amour est profond, violent, au-delà de la capacité humaine de compréhension :

Quiconque connaît la mystique hassidique et la vie de quelques-uns de ses rabbins, assure Cioran, frémit devant des exemples d'amour qui défient les lois de la vie, inhumaines dans leur rareté, et qui supplantent souvent le christianisme. Seul un peuple condamné peut offrir des cas pareils, qui ne peuvent avoir que la signification d'un grand rachat. Chez les Juifs, la sainteté a un caractère purement national ; par compensation, elle doit sauver un peuple de sa perte.<sup>249</sup>

Nae Ionescu avait reconnu lui aussi ce côté mystique de l'âme juive, mais seulement pour en faire, de pair avec le côté rationaliste de l'esprit juif, la synthèse entre le talmudiste et l'« usurier peseur d'or et prêteur d'argent ». Les traces de l'hassidisme

---

<sup>248</sup> Pierre-Emmanuel Dauzat : *op. cit.*, p. 190. « Si le christianisme, observe Pierre-Emmanuel Dauzat, n'avait eu tant de mal à croire à la résurrection, nul doute que l'on n'en finirait pas de s'extasier sur son amour des Juifs. Mais les chrétiens ont préféré la Croix au tombeau vide. Le pilori auquel ils ont cloué leur Dieu doit servir encore. Pêché originel d'une confession qui ne croit pas au dépassement de la Croix, l'antisémitisme est autant un péché par action que par omission : l'escamotage du tombeau vide. (p. 175)

<sup>249</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, *op. cit.*, p. 130



(qui, « face au rationalisme talmudiste, représente pour le judaïsme ce que la mystique franciscaine a représenté, pour le catholicisme, face à la scolastique thomiste »), ne lui semblent pas trop évidentes dans le bagage génétique du Juif.

Léon Bloy s'était intéressé lui aussi au « *mystère* » que dégage le mot argent et au rapport entre l'argent et la foi dans la civilisation juive. Selon l'herméneutique biblique, affirme Bloy, ce mot est synonyme et « figuratif de la vivante Parole de Dieu ». Cela fait de Juifs « les dépositaires anciens de cette parole » - marque de leur destin : ils furent appelés à la « crucifier quand elle devenue la Chair de l'Homme<sup>250</sup> », pour qu'elle devienne ensuite, après « leur déchéance », le but même de leur errance. Bien que fortement symbolique, le message de Bloy embrasse l'essence même de l'antisémitisme chrétien : les Juifs ont crucifié (« c'est la manière juive d'exterminer ce qui est divin ») la parole vivante de Dieu pour que celle-ci ne leur rappelle plus un Messie qu'ils ne pouvaient pas reconnaître, et à la place duquel ils s'inventèrent un autre dieu, auquel ils acceptèrent de vouer leur existence. Cela fait que « le plus pâle des métaux remplaça, pour un peuple condamné à durer toujours, le Dieu livide qui expirait entre deux voleurs<sup>251</sup> ».

Un autre aspect du judaïsme, en vogue dans les années trente = « l'entreprise sioniste » -, laisse Nae Ionescu sceptique. En doutant de la création d'Eretz Israël, le logicien condamnait, en quelque sorte, les Juifs à rester des « étrangers », des apatrides. Le sionisme était à ses yeux le « moyen » par lequel les Juifs essaieraient

<sup>250</sup> Léon Bloy : *Le salut par les Juifs*, op. cit., p. 33

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 38 (Rappelons que dans l'essai de 1957, Cioran reprendra de façon polémique le rapport entre « Finances et *De Profundis* ! », en tournant la pâleur du métal et la pâleur du visage du banquier juif en preuve indiscutable du « génie » juif de s'accommoder « de n'importe quelle forme de théorie, de n'importe quel courant d'idées, du positivisme au mysticisme. » Les visages « plus ou moins décolorés par la lecture des psaumes » des Juifs (des banquiers y compris) pourraient être la clef du mystère juif, pense Cioran.)

de « contourner leur destin ». À l'époque où Jérusalem devient le phare du nationalisme juif, Nae Ionescu rêve d'un « pôle magnétique du judaïsme », car Jérusalem, c'est, pour lui, bien cela : plutôt le pôle mystique que le pôle politique des aspirations nationales du peuple juif.

#### (4) *L'antisémitisme*

Jérusalem ou Eretz Israël n'allait rien résoudre, car, du point de vue de Nae Ionescu, le problème du judaïsme n'était pas un problème politique. En effet, il n'était même pas un « problème », mais « un simple phénomène ». Les causes du vieux conflit des Juifs avec le reste du monde « résident dans le Juif lui-même ». Les antisémites traitent « la question juive » de façon « empirique », ce qui amène Ionescu à critiquer « le manque de valeur de cette méthode » : « la culpabilité des Juifs » ne s'établit pas par « le recours à l'énumération » ; cela ne prouve rien,

car pour mille infamies, les Juifs peuvent toujours invoquer mille faits qui les honorent. Sont-ils malfaiteurs ? Oui. Mais ils sont également les bienfaiteurs de l'humanité. Sont-ils des pillards ? Sans doute, mais ils sont également des philanthropes. Trahissent-ils en temps de guerre ? Il se peut bien, mais nombre des leurs sont morts simplement et honorablement. Par conséquent, si les antisémites disent : il faut que vous souffriez, les Juifs peuvent bien répondre : ce n'est pas juste de nous torturer, puisque nous sommes bons. Qui a raison ? Les uns comme les autres, c'est-à-dire ni les uns ni les autres.<sup>252</sup>

Or, nous venons de voir que la bonté des Juifs ne les aide pas à effacer l'épisode déicide de l'esprit chrétien. « Iehuda patet », avait écrit Nae Ionescu. Pourquoi ? Parce que le « sentiment général de haine et de mépris à l'égard des Juifs », en fait des « parias » (des « traîtres », aurait dit Cioran) et des « persécutés ». Les

---

<sup>252</sup> Nae Ionescu : *Préface*, op. cit., p. 9

persécutions sont propres aux moments de crise, explique Ionescu, tout en précisant que le monde a depuis toujours connu deux sortes de crises : « les crises qui sont provoquées par les Juifs eux-mêmes et les crises ayant d'autres causes ». Dans la première catégorie s'inscriraient « les grands mouvements antisémites de l'Angleterre du début des temps modernes », qui eurent pour cause « la dissolution de l'économie agraire anglaise » par les Juifs « porteurs de l'esprit capitaliste ». Mais il y a aussi des manifestations antisémites gratuites. Un cas typique où les Juifs sont punis, mais où ils « ne sont vraiment pour rien » est la Russie ancienne, où « chaque fois que le gouvernement était en difficulté et qu'il avait besoin d'une diversion, il organisait un pogrom plus ou moins important<sup>253</sup> ».

Pour sa part, Cioran est et n'est pas d'accord avec la théorie selon laquelle l'antisémitisme serait « une dérivation propre aux périodes de crise », une « diversion » ou une « lâcheté ». S'il accepte le fond de l'explication de Nae Ionescu, il s'oppose à sa généralisation. Oui, on peut parler d'antisémitisme dans le même cas de la Russie tsariste, « où le régime le plus imbécile qui ait jamais existé dans l'histoire organisait des pogroms afin de dévier l'attention de la population mécontente des causes réelles de la misère », mais il serait exagéré d'accuser le régime politique de la Roumanie d'après la guerre d'avoir été antisémite. Au contraire, explique Cioran, celui-ci a été philosémite – même s'il ne s'agissait pas d'une sympathie quelconque pour les Juifs, mais plutôt de peur et de tolérance envers eux. En Roumanie, croit-il, « la haine contre les Juifs a des causes plus profondes ». Et sa source n'est en aucun cas « l'envie » ou « la révolte contre la situation de certains Juifs ». Cioran était naïf. Il était, sans doute, honnête lorsqu'il affirmait que les capitalistes roumains ne valaient

---

<sup>253</sup> Nae Ionescu : *Préface*, op. cit., p. 13

aucunement mieux que les capitalistes juifs, que la révolution nationale ne devait pas détruire les capitalistes juifs et épargner les capitalistes roumains ou qu'une révolution nationale voulant sauver les capitalistes roumains était « une chose horrible », mais tout le monde ne pensait pas comme lui. Paradoxalement, il pensait comme tout le monde lorsqu'il accusait les Juifs de s'être opposés « à toute tentative de consolidation nationale et politique » - ce qui constituait, de son point de vue, « la source de l'antisémitisme militant, et non de l'antisémitisme sentimental ».

La génération de Cioran avait hérité de ses prédécesseurs (Mihai Eminescu et Ion Luca Caragiale tout particulièrement) le souvenir amer du Congrès de Berlin et de la reconnaissance de l'Indépendance roumaine (jouée contre la reconnaissance des Juifs comme citoyens à part entière de l'État roumain). Lorsque Cioran accuse les Juifs d'avoir « toujours critiqué la Roumanie » et d'avoir considéré en même temps « toute tentative de consolidation » nationale comme « une réaction, une barbarie », il est sûr que l'épisode de 1878 est présent dans son esprit. Après la guerre, encouragés par un régime démocratique qui « s'est donné pour principale mission de défendre les Juifs et le capitalisme judéo-roumain », les Juifs ont continué à s'opposer « à toute tentative de renouveau en Roumanie ». En se servant « des imbéciles et des dégénérés qui avaient compromis une démocratie elle-même viciée », les Juifs ont fini par offenser « irrémédiablement tout un pays ». La « forme politique » dans laquelle les Roumains cherchent leur salut, les Juifs l'ont sabotée « avec tous les moyens dont leur importance souterraine, leur cynisme et leur expérience séculaire disposaient ». Cela amène Cioran à croire que « les Juifs n'ont aucun intérêt de vivre

dans une Roumanie consolidée et consciente », dans « une Roumanie puissante et avec une volonté de pouvoir<sup>254</sup> ».

Malheureusement, le « disciple » se laisse contaminer par quelques idées de son professeur. En faisant de l'antisémitisme « l'éloge le plus grand qu'on puisse offrir aux Juifs », Cioran voit dans les solutions de vie du monde chrétien la « mort morale » des Juifs : les accepter, ce serait renoncer à « ce qui définit leur triste excellence ». Les réfuter, c'est s'attirer la haine des antisémites de toujours et de partout : leurs préjugés et leur hostilité constante et aveugle ont fait des Juifs, millénaire après millénaire, « les exclus et le nimbe équivoque de l'histoire ». Et pour cela, les Juifs devraient se montrer reconnaissants envers les antisémites. Affirmation brutale, aussi choquante que paradoxale et troublante : les antisémites, soutient Cioran, ont « *intériorisé* le judaïsme ». Tandis que les régimes libéraux, qui leur ont offert beaucoup de libertés et assez de profit, ont « édulcoré et adouci » les Juifs, les persécutions les ont « rapprochés de leur essence », les ont maintenus dans une veille permanente<sup>255</sup>. Paradoxalement, ce peuple capable de briser tant de chaînes n'a pas su crier fort sa mission dans le monde : les antisémites s'en chargèrent et parvinrent à exagérer le rôle du peuple juif plus que personne d'autre.

Ce que Cioran oublie de mentionner est le fait que l'antisémitisme a prêché le rôle de bouc émissaire des Juifs : leur « rôle » était de souffrir. Triste et impardonnable « oubli » de Cioran, d'autant plus que sa position n'a rien à faire avec cette condamnation à perpétuité des Juifs. Paradoxalement, son amour-haine envers

---

<sup>254</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 133

<sup>255</sup> C'est l'une des « thèses » que le roman *Depuis deux mille ans* de Mihail Sebastian développe avec beaucoup de tristesse et d'ironie.

les Juifs se nourrit d'une admiration à peine retenue, mais constamment corrigée, comme s'il se gênait de parler ouvertement de ses infidélités d'ordre identitaire. Tout comme les Juifs dans leur rapport avec Dieu, Cioran est incapable de se contenter d'une relation tiède, médiocre, de soumission aveugle. Il doit harceler, questionner, vilipender son idole – et parfois, malheureusement, un seul mot est plus que suffisant.

Si les prophéties de l'Ancien Testament étaient écrites selon les justifications des persécutions modernes, conclut Cioran, elles n'auraient été que des banalités fades. Les larmes écœurantes des Juifs ont scintillé comme les astres d'un ciel renversé. Ce peuple ne cueillera jamais le fruit de ses larmes. C'est pour cela qu'il souffre de l'obsession du paradis, que d'autres peuples goûtent seulement en regardant la terre.<sup>256</sup>

#### (5) *Reproches et hommages*

Cioran est révolté par « l'incapacité des Juifs de comprendre et d'admettre la gravité du problème » national. « Ou, peut-être, se dit-il, ne *veulent*-ils pas le comprendre. » Il leur est impossible d'accepter le fait que, tout en étant le peuple « *le plus* messianique, dont le nationalisme sans expression géographique et par conséquent avec des dimensions universelles ne connaît pas, dans toute l'histoire, un cas similaire », ils sont « l'ennemi mortel de tout autre nationalisme<sup>257</sup> ». Ils oublient trop vite que les conflits sont plus fréquents à l'échelle nationale qu'à l'échelle sociale, bien que leur « *grand mérite* » soit d'ordre social : tout le long du XIX<sup>e</sup> siècle, affirme Cioran, les Juifs ont attiré l'attention sur les problèmes sociaux et ont « répété obstinément qu'il fallait les résoudre ». Cet effort eut pour prix la contamination du socialisme avec la vision matérialiste et internationaliste (propres à « l'esprit » juif).

<sup>256</sup> Émile Cioran : *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 143

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 134

L'idée internationaliste et de justice sociale passera ensuite dans le communisme, dont les Juifs seront tentés :

Ils ont projeté dans le communisme tous les éléments qui peuvent justifier et faciliter leurs errances. Mais s'ils s'affirment *politiquement* par le communisme, économiquement parlant celui-ci n'est pas le paradis terrestre. En éliminant la concurrence et l'esprit d'entreprise, le communisme met les Juifs à l'abri des persécutions et leur offre même un climat politique, mais il n'est pas capable d'offrir la prospérité économique. Un communisme conséquent serait pour eux un chemin sans issue.<sup>258</sup>

Et la meilleure illustration est, pour Cioran, la situation des Juifs russes, qui occupent des postes importants dans la vie économique du pays, sans pour autant pouvoir mettre en valeur leurs compétences et leur instinct capitaliste. À une époque où le communisme et les Juifs mobilisent le camp nationaliste et « légitiment » l'apparition de formations d'extrême droite, Cioran ridiculise et critique sans pitié la phobie « judéo-communiste » de ses compatriotes :

C'est plus que stupide de rendre les Juifs « responsables » de la Révolution russe, observe-t-il. L'incompréhension du phénomène révolutionnaire est si grande, que cette tache théorique du nationalisme révolte. Elle ne peut être comparée qu'à certaines stupidités marxistes dans l'interprétation des phénomènes spirituels.<sup>259</sup>

Peut-être que grâce à l'aventure communiste les Juifs se sont amusés à « se venger d'un régime qui les avait systématiquement persécutés », mais, insiste Cioran, « d'ici à les accuser d'être *la cause* du mouvement révolutionnaire, la distance est énorme ».

<sup>258</sup> Émile Cioran, *La Transfiguration de la Roumanie*, op. cit., p. 135

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 135 et 136

#### IV.7.3. La judéo-roumanité de Cioran

*Il y a eu des moments où j'avais honte d'être roumain.  
Mais, si je regrette quelque chose, ce sont ces  
moments-là. Et si je n'avais de roumain que les défauts,  
je n'en aimerais pas moins mon pays, contre lequel je  
m'acharne par amour.*

- Émile Cioran, *Solitude et destin*, p. 269

Lorsqu'il écrivait ces lignes, Cioran avait 22 ans, et il était déjà fatigué, désespéré, et avait honte de son pays et de sa roumanité. Avant de l'implorer de se transfigurer, Cioran se rend compte que la Roumanie ne peut se sauver « qu'en se niant, qu'en rompant brutalement avec un passé plus ou moins inventé, avec ses anciennes illusions et ses anciennes amours<sup>260</sup> ». Ne plus vouloir être Roumain – voici une idée qui le tentera bientôt et une attitude qu'il affirmera respecter chez les autres ; ceux-ci seront, donc, « les Roumains de demain ». Être « véritablement roumain », c'est pour Cioran, pour l'instant du moins, « ne plus vouloir l'être comme jusqu'ici<sup>261</sup> ».

Les changements visés par Cioran ne se sont jamais produits et, au lieu de dominer (du moins) les Balkans, son pays échoua dans l'utopie soviétique. Mais ce qui secoua constamment la conscience nationale fut la haine de soi, le mépris du pays et de sa qualité de Roumain. C'est, pourrait-on dire, le testament spirituel de Cioran, puisque, même s'il n'est ni le premier ni le dernier à le dire, personne ne l'a fait

---

<sup>260</sup> Émile Cioran : « Țara oamenilor atenuați » (« Le pays des hommes atténués »), *Vremea*, le 24 septembre 1933, in *Solitude et destin*, op. cit., p. 269

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 271



comme lui. La roumanité blesse beaucoup de Roumains, mais aucun d'eux ne l'a crié si passionnément, si violemment, si désespérément.<sup>262</sup>

La première expérience de l'humiliation causée par ses racines. Cioran la fit très tôt, à l'époque de son enfance transylvaine, lorsque sa province natale était sous la domination magyare. Le gendarme hongrois, « terreur » de ses jeunes années, qui le fait frémir et s'enfuir, était, allait reconnaître Cioran plus tard, « l'étranger, l'ennemi ». Son jeune esprit ne comprenait pas que l'étranger, ce n'était pas le Hongrois, mais lui, le Transylvain, que la domination magyare rendait étranger à la Roumanie, à son peuple et à soi-même. « Haïr, c'était *le haïr* », se souvient Cioran. Par un transfert émotionnel tout à fait compréhensible dans des rapports politiques pareils, l'abhorrer, c'était abhorrer tous les Hongrois « avec une passion véritablement magyare ». Ne lui avaient-ils pas fait « éprouver la pire des humiliations : celle de naître serf », ainsi que les « douleurs de la honte » d'être né dans un empire dans lequel les Roumains étaient « pourtant des esclaves<sup>263</sup> » ? Petit à petit, Cioran cessera de haïr ses « anciens maîtres ». Non parce que sa Transylvanie natale était redevenue roumaine, mais parce que le sort des Hongrois l'émeut et lui fait comprendre que les civilisations meurent elles aussi ou vivent en solitaires. Même à l'époque de leur « splendeur », les Hongrois furent « seuls au milieu de l'Europe, isolés dans leur fierté et leurs regrets, sans affinités profondes avec les autres nations ». Leurs incursions en Occident (« où

---

<sup>262</sup> De nos jours, l'un des plus âpres critiques de l'ingrate condition roumaine – Horia-Roman Patapieviçi – affiche (de façon aussi déconcertante pour ses compatriotes que les premiers textes de Cioran) sa fatigue et son désespoir d'un peuple et d'un pays à la résurrection duquel il avait pourtant cru : « Je suis sceptique quant à notre résurrection, mais, en tant que chrétien, je sais que c'est mon premier devoir face à ma propre résurrection et face à la résurrection de mon semblable (dans cet ordre). Je ne peux pas sauver mon âme si je ne la libère pas de la scorie de cet amer amour trompé : l'amour pour ma famille, pour mes grands-parents paysans, pour les livres qui exaltaient mon peuple : brièvement, je me heurte à mon semblable, à l'image de mon peuple, qui m'a vaincu et mortifié. » (Horia-Roman Patapieviçi : *Politiques*, op.cit., p. 51)

<sup>263</sup> Entretien avec Fernando Savater, in *Cioran. Entretiens*, op. cit., p. 19

ils purent exhiber et dépenser leur sauvagerie première ») n'ont pas servi à grand-chose : ils finirent, « conquérants dégénérés en sédentaires, sur les bords du Danube pour y chanter, se lamenter, pour y user leurs instincts<sup>264</sup> ».

En 1977, en s'entretenant avec Fernando Savater, Cioran lui expliquait : « Je me sens, psychologiquement, proche des Hongrois, de leurs goûts et de leurs coutumes. La musique hongroise, tsigane, m'émeut profondément. » Un an avant sa mort, invité par Michael Jakob à nuancer le souvenir du gendarme hongrois de son enfance, Cioran précisait que les sentiments envers celui-ci n'avaient rien à faire avec le nationalisme : c'était un « type en uniforme qui ne parlait pas le roumain », « une présence étrange dans un village de montagne » et rien de plus. Le vrai problème, explique Cioran, était que six peuples habitaient la même région, et qu'un d'eux était le maître des autres<sup>265</sup>. Parler de haine dans ce cas, ce serait « beaucoup plus complexe que l'image du gendarme hongrois qui faisait peur à un petit enfant<sup>266</sup> ».

Comment dépasser « la stupeur d'être homme », le « comment » et le « pourquoi » de son appartenance ethnique ? Impossible sans la haine, sans la déception la plus amère, mais aussi sans l'espoir le plus fou et sans l'amour le plus

<sup>264</sup> E.M. Cioran – C. Noica : *L'Ami lointain*, op. cit., p. 16

<sup>265</sup> Dans *Le Nouvel Observateur* de 21-27 décembre 1989, en parlant de la « révolution » qui a conduit à la chute du régime Ceaușescu, Cioran expliquait à ses lecteurs : « L'un des poèmes les plus souvent cités de Roumanie dit : « Réveille-toi, Roumain, de ton sommeil de mort ! » Ce n'est pas un hasard si l'insurrection est née à Timișoara, à l'ouest du pays : la population de cette ville est à 30% d'origine hongroise et je suppose que les Roumains de souche, dans le reste du pays, ont reçu ce signal comme une gifle. Et les Roumains se sont réveillés de leur sommeil de mort... » Trente ans plus tôt, en écrivant à l'ami lointain, Cioran lui avait demandé rhétoriquement : « « Qui se révolte, qui s'insurge ? Rarement l'esclave, mais presque toujours l'opresseur devenu esclave. Les Hongrois connaissent de près la tyrannie, pour l'avoir exercée avec une compétence incomparable : les minorités de l'ancienne Monarchie pourraient en témoigner. Parce qu'ils surent, dans leur passé, jouer si bien aux maîtres, ils étaient, à notre époque, moins disposés qu'aucune autre nation de l'Europe centrale à supporter l'esclavage [...] » ; les Roumains, quant à eux, s'étaient spécialisés à « port[er] correctement [leurs] chaînes ».

<sup>266</sup> Entretien avec Michael Jakob, in *Cioran. Entretiens*, op. cit., p. 298

profond. « Je m'en veux d'être *moi*<sup>267</sup> » notait Cioran dans ses *Cahiers* en mars 1967, après avoir ressenti, quelques mois plus tôt, une « haine de [s]oi voisinant le cri ou les larmes.<sup>268</sup> » Et ce n'était que le début. À peine commencé cet exercice littéraire que furent, pour une période de quinze ans, ses *Cahiers*, le voici résumer sa condition maudite d'apatride, d'exilé, de métèque, d'« homme pour qui il n'y a pas de patrie ici-bas » :

Où que j'aïlle, le même sentiment d'inappartenance, de jeu inutile et idiot, d'imposture, non pas chez les autres, mais chez moi : je feins de m'intéresser à ce qui ne m'importe guère, je joue constamment un rôle par veulerie ou pour sauver les apparences ; mais je ne suis pas dans le coup, car ce qui me tient à cœur est *ailleurs*. Projeté hors du paradis, *où* trouverais-je ma place, où un chez moi ? Déchu, mille fois déchu. Il y a en moi comme un hosanna foudroyé, des hymnes réduits en poudre, une explosion de regrets.<sup>269</sup>

Le cheminement littéraire de Cioran et son trajet spirituel ont, semble-t-il, trois points de repère majeurs : « la tentation d'exister », la tentation d'être Roumain, et la tentation d'être Juif, auxquels il a cherché toute sa vie la motivation, la force, le pour et le contre. Il nous semble qu'à cause de l'immense inquiétude que la condition humaine en soi lui a provoquée depuis toujours, Cioran a dû s'inventer, pour pouvoir surmonter l'insurmontable – la mort qui nous gagne, seconde après seconde –, un masque derrière lequel il défie une existence absurde, aléatoire, au sujet de laquelle il n'a pas été consulté. Si c'est comme ça, s'il a dû naître – et, en plus, Roumain ! –, du moins qu'il soit le Roumain qu'il aurait aimé être. Le « comment peut-on être Roumain ? » de 1956 – et qui se traduisait par : puisqu'on est Roumain, comment accepter, vivre sa roumanité ? – avait connu, à l'époque de la jeunesse de l'essayiste.

<sup>267</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 474

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 369

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 43

une note plus sobre, plus dramatique, voire plus politique, cachant la stupéfaction d'être Roumain de celui que les larmes ou les saints ne leurraient plus. Autour de 1936, le « comment peut-on être Roumain » n'était pas, comme dans le cas de Rica, un « comment peut-on être Persan, tout en restant soi-même ? », mais plutôt une lamentation, une stupéfaction traduite par la question : par quel accident du destin naît-on Roumain ? Est-ce une punition, une catastrophe ? Est-ce une chance, un titre de gloire ?

Orphelin en quelque sorte de sa patrie et de sa langue maternelle – dont il fera le deuil jusqu'à la fin de ses jours –, Cioran poursuivra sa recherche de l'identité parfaite, absolue, en plongeant tout son être, toute son intelligence et toute sa sensibilité dans le mystère de l'être juif. Que ce soit en Roumanie, où la « malédiction balkanique », le « malheur valaque » le suffoquent, ou en France, où la reconstruction intérieure se heurte à la même « mortification » à l'idée d'être ce qu'il est, la quête de soi, la dimension spirituelle de son identité, plus que la dimension ethnique ou linguistique, prend la forme d'un combat incessant avec le destin qui l'a jeté au monde, dans un premier temps, et qui l'a fait naître Roumain, dans un deuxième temps. Avec une petite « halte » dans l'espace de l'altérité magyare (dont la musique tzigane le déchire entre admiration, du côté esthétique, et un souvenir terni par un passé historique pas trop heureux), le va-et-vient identitaire de Cioran ne connaîtra pas de répit, ni de limites. La conscience de vivre (ou d'avoir vécu) parmi les champions du ratage ne serait-elle pas à l'origine de la recherche de l'élection « positive, divine » ? Et qui d'autre la connaissait le mieux sinon le peuple élu, celui que le jeune Cioran admira avec la passion d'un « amour-haine », et que l'écrivain

accompli qu'il devint ensuite aima et apprécia sincèrement, ouvertement, mais le cœur toujours serré à cause d'une faute peut-être irréparable ?

Un jour, Cioran eut cette révélation : «... il m'a manqué une condition essentielle pour me réaliser pleinement : être juif. J'ai été ainsi fermé à une expérience capitale du malheur.<sup>270</sup> » Mais quels sont les ressorts de la passion de celui qui, de nos jours, passe en Occident pour un « antisémite de profession », pour l'esprit juif, pour la façon juive d'être ? À part ses lectures, à part ses amis d'origine juive dont il admire le côté tragique, mais également le côté comique, la profondeur, les doutes, il y a son propre cheminement – qui l'a éloigné tout d'abord, pendant sa jeunesse, de ce peuple qu'il redoutait et admirait en même temps, pour l'en rapprocher ensuite jusqu'à déclencher une crise profonde d'identité.

À vingt ans, donc, Cioran aimait les Juifs « au point de regretter de n'être pas des leurs », pour que plus tard, comblé par « l'éclat de leur omniprésence », qui lui faisait mieux sentir « l'obscurité » de son pays, il se mette à les détester « avec la rage d'un amour-haine ». Mais au lieu de guérir, de redéfinir ses rapports avec le pays d'origine et avec ses compatriotes, la crise d'identité qui traverse *La Transfiguration de la Roumanie* plongera Cioran dans le désarroi, dans le reniement le plus radical qu'on puisse imaginer, de soi-même et de ses racines. Après la guerre, après la Shoah, les « égarements », les « emballements » de jeunesse deviennent pour Cioran un fardeau insoutenable. Malgré ses efforts désespérés pour éloigner son jeune *moi* (comme si c'était un démon qu'il fallait chasser), de s'en dissocier, la rupture entre le *moi* actuel et le *moi* d'antan échouera lamentablement. « L'étranger était moi ».

---

<sup>270</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 809

comprend, résigné, Cioran. Doublement étranger – pour les autres, puisqu'il ne peut pas être Juif, et à soi-même, parce qu'il ne veut pas être Roumain –, Cioran choisit de rester à mi-chemin entre les deux « conditions », afin, peut-être, de les réconcilier. La comparaison qu'il avait dressée à 25 ans entre les deux peuples, entre les deux histoires, les deux spiritualités, le tente aussi passionnément à l'âge adulte. Mais la différence est majeure : tandis que dans les années 1930, cette comparaison était froidement rédigée de l'extérieur, en ressemblant plutôt à une dissection anatomique qu'à une œuvre littéraire, dans les années d'après la guerre le moi de l'écrivain, sa conscience, sa sensibilité seront constamment au cœur de ce parallèle entre deux destins et deux identités différentes, mais tellement convoitées. On pourrait dire que le hasard d'être Roumain (et d'en souffrir) amène Cioran à comprendre le drame de l'existence juive.

« Mon pays, écrivait-il dans les mêmes *Cahiers*, ce n'est pas une patrie, c'est une plaie, une blessure qui n'arrive pas à se cicatrizer. (Un Juif, ajoute-t-il, pourrait en dire autant : être juif n'est pas une condition mais une plaie).<sup>271</sup> » Autrement dit, être Roumain est « un drame *sans signification* », alors qu'être Juif, « c'est le contraire », c'est « un drame chargé de trop de signification<sup>272</sup> ».

En octobre 1970, une jeune Américaine qui venait de faire un voyage en Roumanie, avoue à Cioran qu'elle avait trouvé que les Roumains se livraient « à une perpétuelle *self-hatred* ». Ils seraient une sorte de « Juifs du Sud-Est », car, explique Cioran, « d'après elle, la haine de soi est le trait fondamental des Juifs<sup>273</sup> ». Au plan littéraire, ce qui le séduit chez Simone Weil ou chez Otto Weininger, par exemple,

---

<sup>271</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 845

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 859

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 857

c'est leur horreur, leur « refus des origines », leur « incapacité de se résigner à être ce qu'on est », « le drame de se rêver autre<sup>274</sup> », que Cioran connaissait à fond. Ne s'était-il pas voulu Espagnol, Russe, Allemand, cannibale, tout, sauf ce qu'il était ? Ravagés par leur fatalisme, par un scepticisme qui exaspère même « l'aristocrate du doute », les Roumains n'ont jamais eu la force d'imposer ou d'exploiter leur génie : leur « timidité » ontologique est cependant parvenue, pense Cioran, à contaminer les peuples vivant parmi eux :

Les Roumains. À notre contact tout est devenu frivole, même nos Juifs. Nous les avons stérilisés, nous leur avons fait perdre leur génie, surtout leur génie religieux. Point de rabbins miraculeux chez nous, point de hassidisme. Le scepticisme viscéral de notre race leur aura été funeste. Leur séjour parmi nous a été pour eux plus néfaste qu'une assimilation. Nous les avons rendus presque aussi *superficiels* que nous ; un peu plus, et nous les aurions entièrement assimilés.<sup>275</sup>

La « futilité ambiante » aurait tué un Kafka. D'ailleurs, un Kafka roumain est quelque chose d'inconcevable pour Cioran : « Le milieu, pense-t-il, l'aurait rendu futile, “journaliste”, dilettante, vulgairement sceptique.<sup>276</sup> »

Déçu par les siens, l'auteur des *Cimes du désespoir* cherche un point d'équilibre dans le chaos émotionnel qu'il vit depuis la fin de la guerre. Petit à petit, l'horreur d'être Roumain aura pour revers « l'humiliation de n'être pas juif ». Plutôt amusé, Cioran se laisse faire et note de temps en temps dans ses fidèles *Cahiers* des observations, de petites scènes, des conversations avec ses amis juifs – les croquis d'une identité hybride, mélange et oscillation entre ce que l'écrivain est et ce qu'il veut être. Souffrant toute sa vie, Cioran a vu dans la maladie une fatalité à laquelle il

---

<sup>274</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 764

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 344

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 903

lui a été impossible d'échapper. Cela le fera « physiologiquement » Juif : « Sentir dans son corps le règne de la fatalité, note-t-il, c'est avoir physiologiquement une destinée juive.<sup>277</sup> » Sa peur innée devant les autorités, séquelle de son appartenance à « un peuple d'esclaves, humiliés et battus pendant des siècles », lui fait s'exclamer : « Que je comprends les Juifs ! Vivre toujours en marge de l'État ! Leur drame est le mien. À vrai dire, issu d'un peuple dont la malédiction est médiocre, mais malédiction quand même – j'étais fait pour deviner la malédiction par excellence. » Un ami juif, auquel Cioran parle de ses pérégrinations dans les hôtels parisiens, sans parvenir à « [s]'enraciner nulle part », l'ennoblit de façon inespérée, en le nommant le « goy errant ». Un entretien téléphonique avec un autre ami, « médecin sans clients », comme lui « auteur sans lecteurs », le laisse rêveur : « L'un et l'autre marginaux en diable, et totalement inutilisables. Entente profonde avec tous ces Juifs profonds et clairvoyants. De plus en plus, il n'y a qu'avec eux que j'arrive à m'entendre.<sup>278</sup> » S'il s'entend donc « en profondeur » avec les Juifs, c'est parce qu'ils ont « des tares communes » : « le goût de la dérision, un certain penchant à l'autodestruction, obsessions malsaines ; agressivité ; mélancolie tempérée ou aggravée par le sarcasme, selon les heures ; complaisance à la prophétie, sentiment d'être victime, toujours, même dans les moments de bonheur<sup>279</sup> ». Avec les Juifs, se rend-il compte, « tout est plus complexe, plus dramatique et plus mystérieux qu'avec ces bergers et ces paysans enfoncés dans leur destin malheureux, et cependant quelconque<sup>280</sup> ». Ce qui trouble Cioran le plus, c'est la solitude juive. Fuyant les autres et se fuyant lui-

---

<sup>277</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 261

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 810

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 457

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 783



même, l'écrivain devient « un étranger pour la police, pour Dieu, pour [lui]-même<sup>281</sup> », ce qui l'amène à se croire « métaphysiquement juif<sup>282</sup> », c'est-à-dire, « en dehors de l'humanité ».

Mais plus le temps passe, plus le pays et l'identité d'origine commencent à l'obséder. Après tout, il se voit obligé d'accepter l'inacceptable, l'inconcevable : sa roumanité, et de reconnaître que ni sa roumanité réfutée ni sa judéité manquée ne pouvaient lui offrir la moindre consolation pour l'humiliation, pour « l'inconvénient d'être né ». Longtemps, croire en sa roumanité, l'assumer, signifia pour Cioran tantôt accepter la « leçon d'humiliation et de sarcasme<sup>283</sup> » que son identité nationale lui infligeait systématiquement, tantôt vivre la « honte d'appartenir à une nation quelconque, à une collectivité de vaincus<sup>284</sup> », tantôt avouer la « passion désespérée, agressive, sans issue, qui [l]e tourmenta pendant des années.<sup>285</sup> » Rétrospectivement, *La Transfiguration de la Roumanie*, mélange d'espoir et de désespoir, d'amour et de haine, de révolte et de résignation, se détache de l'ensemble de l'œuvre comme « l'élucubration d'un fou furieux ». Et si les négations qu'elle renferme ont eu un effet si fort sur les contemporains du jeune auteur, c'est, peut-être, parce que ce troisième livre de jeunesse de Cioran affiche « un amour renversé, une idolâtrie à rebours<sup>286</sup> » difficiles à égaler.

Sorin Antohi a raison de parler de la roumanité de Cioran comme d'un « stigmaté » qui provoque la « rivalité mimétique » dont parlait René Girard, et qui

<sup>281</sup> Émile Cioran : *Le Mauvais démiurge*, in *Œuvres*, op. cit., p. 1245

<sup>282</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 254

<sup>283</sup> Émile Cioran : *La Tentation d'exister*, in *Œuvres*, op. cit., p. 851

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 850

<sup>285</sup> Émile Cioran : *Mon pays*, op. cit., pp. 129-130

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 137

porte l'écrivain roumain à rêver de l'Occident ou de la condition juive. Dans son rapport rêvé et réel avec l'Occident<sup>287</sup>, Cioran fut, nous l'avons vu, un exemple parfait d'écrivain *excentrique* – qui bouleverse les canons et qui a la prétention de s'imposer, lui, le métèque, en successeur légitime des meilleurs moralistes et stylistes de l'Occident – et en même temps d'écrivain *ex-centrique* – qui ne veut plus de la périphérie géographique et spirituelle et qui aspire à un centre vers lequel ses affinités ou sa formation intellectuelle le poussent.

Fut-il pour autant un renégat ? Un peu... peut-être. Poursuivi par ses origines, comme tout le monde, il avoue à son ami Noïca le malheur que lui produisent les siennes ; il ne peut y penser et les exprimer qu'en « termes négatifs, dans le langage de l'auto-punition, de l'humiliation assumée et proclamée, du consentement au désastre ». Il a été tenté mille fois de se « forger une autre généalogie », de « *changer d'ancêtres* » (si possible « parmi ceux qui, en leur temps, surent répandre le deuil à travers les nations<sup>288</sup> »).

Le paradoxe est que justement cet Occident qui semble lui crier « comment peux-tu être Roumain ? » s'érige en juge de ses tribulations identitaires et essaie de comprendre, à sa façon, comment on peut être Roumain. Or, la question de Cioran fait partie de toute une tradition « autoexplicative » que ceux qui ont voyagé en Occident ou s'y sont installés ont assumée comme un rituel d'exorcisme du complexe d'infériorité devant l'empire culturel occidental. Dans sa tentative de « divaguer sérieusement » au sujet des *Lettres Persanes*, Paul Valéry répond à la question :

---

<sup>287</sup> Le « Comment peut-on être roumain ? » de Cioran « est peut-être la meilleure manière de résumer une relation ancienne et profondément ambivalente entre la conscience culturelle roumaine et le monde occidental », écrit Matei Călinescu. (« Comment peut-on être Roumain ? », art. cit.)

<sup>288</sup> E. M. Cioran – C. Noica : *L'Ami lointain*, op. cit., p. 30

« Comment peut-on être Persan ? » par une autre question : « *Comment peut-on être ce que l'on est ?*<sup>289</sup> », comment dépasser « l'état d'impossibilités » auquel les conventions sociales nous bornent ? En démasquant, peut-être, ce qui sépare, étonne ou fait rire. Quant à lui, Montesquieu a recouru à un « être bien choisi », qu'il a déplacé de son espace originaire et auquel il a fait ressentir « tout l'absurde qui nous est imperceptible, l'étrangeté des coutumes, la bizarrerie des lois, la particularité des mœurs, des sentiments, des croyances » d'autrui. Ce personnage (fût-il un Turc, un Persan, un Polynésien, Micromégas, Candide ou tant d'autres) devient l'instrument de la satire. Faut-il rappeler que dans le cas de Cioran ce ne sont pas les « signes extérieures mimétiques » (les vêtements indigènes) qui le distinguent des autres, mais les échecs qui passent pour « les grands triomphes » historiques des siens ?

Si Rica représente, selon Sorin Antohi, « la variante la plus subversive et paradoxale du *bon sauvage* », mettant en cause plutôt l'Occident que l'Orient<sup>290</sup>. Cioran-le sauvage (ou bien le Scythe, le Thrace, le métèque, le barbare, etc.) se recommande à l'Occident civilisé par des signes mimétiques intérieurs. « Comment peut-on être Roumain ? »<sup>291</sup> signifie « Comment peut-on être différent tout en restant

<sup>289</sup> Paul Valéry : « Préface aux *Lettres Persanes* », in *Œuvres*, tome I, Bibliothèque de la Pléiade, 1957, p. 514

<sup>290</sup> Dans sa lettre de réponse, Noïca écrivait à Cioran : « C'est aux Persans de se demander aujourd'hui : comment peut-on être français ? Comment peut-on être à la fois si intelligent et si peu compréhensif ? (Comment peut-on faire autant l'amour et si peu d'enfants ? me demandais-je du temps que j'étais en France). Comment peut-on disposer d'une langue si subtile et ne pas réussir à exprimer les significations de l'homme d'aujourd'hui ? À nous autres, Persans, il nous semble que le monde actuel est terriblement intéressant et notre seul regret est de ne pas pouvoir y participer davantage – à cause de nous, ou plutôt à cause de ceux qui s'ingénient à poursuivre une expérience de laboratoire sur notre compte. » (E.M. Cioran – C. Noïca : *L'Ami lointain*, op. cit., p. 39).

<sup>291</sup> Rappelons l'« ironie affable que George Sand adressait, en 1850, à l'un des émigrés des principautés, “Si jeune et déjà moldo-valaque ?” » (citée par Sorin Antohi. « Cioran et le stigmat roumain. Mécanismes identitaires et définitions radicales de l'ethnicité », in *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmat et l'utopie*. L'Harmattan, Paris-Montréal, 1999, p. 178)

soi-même ? » ou mieux encore : « Comment appartenir à un espace culturel mineur et réussir à s'imposer dans une aire culturelle nettement supérieure ? »

Pour certains intellectuels roumains contemporains, cette question de Cioran concentre une « herméneutique négative » de la roumanité (Sorin Antohi) tout en cachant un nationalisme « à rebours » ou « masqué » (Luca Pițu). Qu'elle soit « suscitée par le *Zeitgeist* roumain de l'entre-deux-guerres, fasciné par des exercices intellectuels où le domaine de l'histoire est sans cesse transposé dans le domaine ontologique<sup>292</sup> » ou qu'elle soit le point de départ de « la déconstruction du concept de nationalisme renversé, la déstructuration de la notion d'ethnocentrisme à rebours<sup>293</sup> », la célèbre question cioranienne cache, sans conteste, une certaine fierté à l'idée d'appartenir à un peuple « pas tout à fait comme les autres ». Mais nous doutons qu'on puisse parler chez Cioran du même genre de fierté nationale que lui-même évoquait lorsqu'il parlait des Français et de leur orgueil national, ou que la formule cioranienne selon laquelle le génie des Roumains est le génie du ratage justifie cette fierté (ce qui montrerait, dit-on, le nationalisme de Cioran). Fier, Cioran l'a été, sans doute, mais une bonne dose d'honnêteté l'a empêché en même temps de mettre le signe d'égalité entre les siens et les Occidentaux. Aussi bien que de tolérer la malédiction originaire des Roumains ou le « zéro historique » qu'était, selon lui, la Roumanie – même si, apparemment, il l'accepte, non sans une ironie affectueuse :

Aurais-je pu, sans lui, gâcher mes jours d'une manière si exemplaire ? se demande-t-il facétieusement. Il m'y a aidé, poussé, encouragé. Manquer sa vie, on l'oublie trop vite, n'est

<sup>292</sup> Sorin Antohi : « Cioran et le stigmat roumain... ». op. cit., p. 179

<sup>293</sup> Luca Pițu : *Sentimentul românesc al urii de sine (Le sentiment roumain de la haine de soi)*. II<sup>e</sup> édition, Iași, Institutul European, 1997, p. 20 (n.t.)

pas tellement facile : il y faut une longue tradition, un long entraînement, le travail de plusieurs générations.

À part leur scepticisme, leur fatalisme inné, Cioran n'a jamais rien pardonné aux siens. Le côté primitif de son pays (la sagesse de ses illettrés), la lucidité des Roumains et la langue roumaine, leur seule « excuse », c'est tout ce que Cioran a aimé chez les siens. Sa roumanité, c'est bien cela. Les belles théories sont, sans doute, extrêmement tentantes – et d'autant plus séduisantes qu'elles sont plus métaphoriquement ou philosophiquement formulées. Mais pourquoi politiser un discours qui n'a rien à faire avec la politique ? Ou pourquoi le pousser vers « l'abîme psychologique de l'identité ethnique sous l'égide du stigmaté » lorsque sa place est, même si Sorin Antohi en doute, « dans la sphère de la métaphysique » ? Oui, sa roumanité a été pour Cioran une lèpre, mais – ainsi que Mihail Sebastian le disait au sujet de sa judéité – elle était sa « chère lèpre ».

Luca Pițu a raison d'affirmer que Cioran a des rapports « de *odi & amo* » avec son pays. Il l'« aimedéteste » parce qu'il l'a déçu, mais nous ne croyons pas qu'il n'ait jamais choisi une autre bien-aimée (« il n'a jamais épousé la France, n'a jamais eu la nationalité hexagonale », écrit Luca Pițu), par fidélité à son pays. Si celui-ci l'obsède, c'est, écrit Luca Pițu, que Cioran est « un antipatride », et que son nationalisme à rebours est « doublé par une terrible mégalomanie ». Mais si Cioran « n'a jamais épousé la France », ne serait-ce pas, plutôt, parce qu'il a voulu rester fidèle à son statut d'« apatride métaphysique » et parce qu'assumer le sort et les malheurs d'une autre tribu lui était – c'est son mot – absolument impossible ?

Par contre, les deux auteurs roumains touchent un aspect capital, à nos yeux, de la roumanité de Cioran : la matrice juive de la haine de soi (Luca Pițu) et de

l'élection (Sorin Antohi). Il se peut que, tout comme Don Quichotte – qui voulait imiter « le fameux Amadis de Gaule » parce qu'il fut « un des plus parfaits chevaliers errants » – et animé par le « désir transfigurateur<sup>294</sup> » dont parlait René Girard, Cioran veuille faire sienne l'exemplarité d'une autre grande figure errante du monde : le Juif. Mais, dans le cas de Cioran, les traces de l'élection divine ne sont pas à chercher dans « la mémoire symbolique des blessures du Christ », ainsi que Sorin Antohi l'affirme, mais dans la mémoire symbolique des blessures morales et physiques que l'élection divine attira sur le peuple d'Israël (parce qu'on sait qu'entre le Christ et Israël, Cioran a toujours choisi ce dernier). Quant à la « théorie de l'élection négative et diabolique » que Cioran élabore (et qui est mise sous le signe du stigmaté), celle-ci pourrait être, sans conteste, rattachée à « l'élection positive et divine » (définie par le prestige), mais la façon dont Sorin Antohi voit cette dichotomie nous semble trop manichéenne :

s'il y a des peuples choisis par Dieu et bénis par une histoire illustre et une somptueuse culture, en revanche, écrit-il, les Roumains sont les élus du Diable, ceux d'un *mauvais démiurge* – ici, on touche au degré absolu de la causalité diabolique, à l'infirmité de ne pouvoir expliquer les insuccès qu'à l'aide de mystérieuses conspirations.

Oui, Dieu a ses favoris, « l'abominable Clio » a ses favoris, mais les malheurs ou les déboires historiques des Roumains sont plutôt l'œuvre du destin (ce qui rapprocherait Cioran de la tradition fataliste de son peuple) et pas nécessairement du diable (ou du « mauvais démiurge »). Il est vrai que Cioran rêvait de temps en temps aux bogomiles gnostiques du sud du Danube, mais sa façon de répondre à la question :

---

<sup>294</sup> « La source de la "transfiguration", écrit René Girard, est bien en nous, mais l'eau vive ne jaillit que lorsque le médiateur a frappé le roc de sa baguette magique. » (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961, p. 47)

« Comment peut-on être Roumain ? » n'offre pas des éléments suffisants qui conduisent à la conclusion que la malédiction ou la condamnation roumaines au ratage, à l'anhistorie soient l'œuvre de Dieu ou du diable. Seuls les Roumains en sont coupables, d'où les reproches impitoyables que Cioran leur adresse inlassablement<sup>295</sup>. Quant au « sentiment roumain de la haine de soi (*der rumänische Selbsthass*) qui renvoie à Lessing et au "judischer Selbsthass" », nous y souscrivons avec Luca Pițu. Cioran lui-même avait remarqué les deux « haines » et les avait inscrites parmi les facteurs qui lui ont permis de faire face aux assauts de sa judéo-roumanité. D'ailleurs, dans une lettre qu'il adressait en 1985 à Gabriel Liiceanu, Luca Pițu s'attardait aussi sur les traits essentiels de cette oscillation identitaire, de ce dialogue avec soi-même (qui inclut les Juifs ) ou de dialogue avec les Juifs (qui renvoie toujours à soi-même) :

Il y a chez le Décompositeur Parisien une volonté d'ascèse, de martyre, de mortification, un masochisme supérieur ; sinon, comment expliquer l'abandon du roumain dans le fatidique an 1940, l'installation dans le français, la préférence pour le statut d'apatride, d'*extranjero*, d'exilé *qui a perdu sa patrie sans en acquérir une autre, qui vit dans la double extériorité*, qui

---

<sup>295</sup> Immédiatement après la « révolution » de décembre 1989, Cioran écrivait dans *Le Nouvel Observateur* : « Nous assistons à la résurrection tragique d'un peuple que je croyais depuis longtemps liquidé et qui va peut-être voir naître son salut d'une catastrophe sanglante. Je vous dois un aveu : au moment où l'insurrection a commencé, je m'apprêtais à écrire un article contre les Roumains, qui se serait intitulé « le Néant valaque – en référence [...] à l'histoire [...] Ce serait un étrange paradoxe, me direz-vous, que la Roumanie [...] vienne aujourd'hui à bout de ma philosophie sceptique, laquelle passe pour être radicale et sans concessions. En réalité, mon pessimisme n'a jamais été lié aux circonstances, mais j'ai beaucoup, c'est vrai, d'être roumain. J'avais même un très grand mépris pour mes compatriotes. » C'était le dernier soubresaut des Roumains auquel Cioran allait assister. Ces lignes montrent un parallélisme parfait dans la pensée « politique » de Cioran : en 1936, enthousiasmé par les révolutions qui dynamisaient l'Europe, Cioran exhortait les siens à passer aux actes, à être, finalement, les contemporains de l'histoire et non seulement de simples spectateurs. À la fin de 1989, les dictatures autour de la Roumanie s'écroulent l'une après l'autre. La Roumanie est la dernière à chasser son tyran. Cette attente tendue, tout comme l'horreur d'un nouvel échec roumain, poussèrent Cioran à écrire l'article mentionné. Si « le Néant valaque » aurait été, on l'imagine, la variante abrégée de *La Transfiguration de la Roumanie*, il faut rappeler aussi que Cioran a perdu tous les paris politiques de sa vie : ni Adolf Hitler, ni Corneliu Zelea-Codreanu, qu'il admirait, ni Ion Iliescu, dans lequel il voyait « l'espoir de la Roumanie », ne furent les leaders qu'il imaginait. À part le facteur « frénésie politique situationnelle » (qui s'applique extrêmement bien au cas Cioran), il nous reste à comprendre un jour à quel point l'intellectuel est capable (s'il l'est !) de donner son avis – de la façon la plus exacte possible – sur un contexte politique ou un autre.

incarne aujourd'hui, dans un sens un peu modifié, l'idéal de Hugues de Saint-Victor ? Non-Juif, il n'a pas l'avantage d'avoir pour patrie un livre, *Le Cantique des Cantiques* ; il n'a pas l'avantage de Lévinas, de Jabès, de Derrida – bien qu'il se fût installé si bien dans la langue étrangère que celle-ci lui tient lieu de... lieu natal.<sup>296</sup>

Qui a été Cioran ? Qu'a-t-il été ? De son vivant et surtout après sa mort, la critique le définit, en essayant de définir par là son œuvre. Tout le monde a des étiquettes, des questions et des réponses. Intrigués par « le passé roumain » de Cioran, certains critiques ne voient que des messages politiques partout dans son œuvre – plus ou moins savamment cachés. Si Cioran a écrit à un moment donné quelque chose, c'est pour masquer une autre affirmation, faite à l'époque où il était en Roumanie, ou pour la lier plus tard, de façon souterraine et obscure, à tout un réseau d'affirmations pareilles. Cette hystérie cessera un jour. « Théoriquement, écrit Luca Pițu, personne n'aurait le droit de parler en son nom, et pourtant tout le monde le fait, en se prévalant de la différence phénoménologique entre *intentio auctoris* et *intentio operis*. » Quand les esprits se calmeront, on verra finalement en Cioran ce qu'il a vraiment été, ce qu'il aimait être, ce qu'il a toujours affirmé être : un bogomile tenté par le mysticisme et haïssant le monde, un bouddhiste manqué (à cause du conflit entre ce qu'il sait et ce qu'il sent) ; un fataliste, comme les siens (qui croit, tout comme le paysan roumain, que « l'homme est perdu », qu'« il n'y a rien à faire ») ; un « apatride métaphysique » (descendant des stoïciens de la fin de l'Empire romain qui se considéraient des « citoyens du monde », mais qui n'étaient en effet que des « citoyens de nulle part »), un « hystérique » (« déchiré intérieurement »), un « raté »,

---

<sup>296</sup> Luca Pițu : *Le sentiment roumain de la haine de soi*, op. cit., p. 138



un sceptique, un « homme sans biographie », un « penseur privé », le « secrétaire » de ses sensations...

Il est, néanmoins, agréable de constater qu'il y a des critiques capables de dépasser les limites étouffantes d'un discours idéologique assez « prisé », surtout dans la patrie adoptive de Cioran, et de voir le côté humain de la personnalité et de l'œuvre de Cioran. Michael Finkenthal, par exemple, observe très justement qu'« il n'y a pas d'explication pour les sentiments de Cioran : ils sont ce qu'ils sont ». Être extrêmement passionnel, Cioran a fait passer dans son œuvre « un mélange inséparable de paradoxe et d'affectivité » :

Complexity, paradox, and metaphoric thinking underlay his *entire* work, Romanian as well as French. [...] Cioran was a late romantic and a decadent, his mind was a resonance chamber in which Western culture interfered with Balkanic echoes. He loved and hated simultaneously gods and saints, tears and smiles; he was suffering and ecstatic, he hated and admired Jews and Hungarians and Russians as well.<sup>297</sup>

D'aucuns trouveront que la haine du Juif est omniprésente dans l'œuvre de Cioran, et douteront de la présence, dans ses lignes, de la moindre trace d'affection, d'appréciation, d'admiration envers les Juifs. A-t-il aimé les Juifs ? A-t-il aimé les Roumains ? Mais les Hongrois ? Mais les Russes ? A-t-il aimé qui que ce soit ? Impossible de le dire sans écouter attentivement ses remarques sur chacun des peuples avec lesquels il s'est trouvé dans un rapport de rivalité mimétique ou de bovarysme intellectuel / spirituel ou d'inégalité d'aspirations :

We are not sure – écrit sagement William Kluback – if Cioran is an impassionate observer fascinated with a people he had earlier, in Romania, admired and scorned. We can't imagine him seriously wanting to delineate the history of the Jews.

<sup>297</sup> Michael Finkenthal : «Cioran and the Jews», in William Kluback & Michael Finkenthal, *The Temptations of Emile Cioran*, New York, Peter Lang, 1997, p. 204

What is he doing? We imagine Cioran struggling to find in the Jews what he could not find in a people sharing an earthly but not a divine existence. He envisioned such a people. No such people, but the Jews, existed. Cioran's Jews wear masks being what they are, but at the same time, being what they are not. Cioran enjoys this Janus face. This earthly life is not adequate for him. In fact, the Jew sets it aside with indifference and hatred, and falls in love with it. The divine life is a pretense actuated by men who found earthly existence beyond their endurance and their courage.<sup>298</sup>

Si « l'amour-haine » fut réservé aux Juifs, la « haine amoureuse et délirante » fut la façon constante de Cioran de traiter avec son pays d'origine. Et pourtant, ni l'amour haineux ni la haine amoureuse ne suffirent à décrire Cioran. Il est fort possible que le vrai Cioran n'eût été ni le Roumain qu'il a été ni le Juif qu'il a rêvé d'être. Ce furent, peut-être, deux identités fantasmées, deux masques censés cacher une énorme solitude – emblème de toute l'existence du philosophe du néant. Installé trop tôt sur « les cimes du désespoir », qui aurait pu le débarrasser de son esseulement, du sentiment de la perte du paradis ?

Il est vrai qu'à l'abri de chacun de ces deux masques, Cioran s'est senti en quelque sorte « accompli » : il avait compris le côté humain et le côté divin de la condition humaine. De par sa roumanité, il a pu connaître en profondeur le sentiment du ratage, de la non-élection, de la malédiction de la superficialité, du non-aboutissement, tandis que sa judéité – ne fût-elle que métaphysique –, lui fit comprendre le fardeau de la perfection, la malédiction de l'élection divine et, par conséquent, d'une altérité mise et remise en question depuis six mille ans.

---

<sup>298</sup> William Kluback : «The Jews», in William Kluback & Michael Finkenthal, *The Temptations of Emile Cioran*, op. cit., p. 192

Cet « ermite en plein Paris », « aussi seul qu'un Dieu en chômage », cet homme « intrinsèquement seul », cacha longtemps au fond de son âme un secret qu'il commença à révéler progressivement, au fur et à mesure que le passage du temps lui confirmait qu'il s'agissait d'une perte irréparable : si quitter le « maudit » et le « splendide » Rășinari, avait représenté pour l'enfant Cioran la chute du paradis, quitter son pays allait être, pour le jeune Cioran, l'équivalent de la perte irrémédiable de son coin de paradis.

Sa patrie perdue – qui lui semblera « aussi lointaine et aussi inaccessible que l'ancien Paradis<sup>299</sup> » - fait penser plutôt à l'exil de Caïn qu'à l'exil adamique. Car Cioran aussi a symboliquement tué la moitié juive de son être afin d'y chercher une roumanité concevable, mais assez timidement convoitée. Plus tard, ce sera le tour de la moitié roumaine d'être sacrifiée, au profit d'une judéité tentante et pourtant impossible.

---

<sup>299</sup> Émile Cioran : *Cahiers*, op. cit., p. 55

## CHAPITRE V

### *La tentation de comprendre : Cioran face à ses critiques*

*Citer un texte, c'est une opération de responsabilité intime. Il n'y a pas d'autres sanctions – sauf votre conscience (lorsque celle-ci existe). Quand celle-ci n'existe pas, vous avez toute la liberté, et votre abus est innocent. Vous effacez un mot, vous supprimez une parenthèse, vous vous trompez d'une virgule – et voilà : la malheureuse page qui vous est tombée sous la main dit exactement ce que vous voulez qu'elle dise. Ce jeu n'a pas de limites. N'importe qui peut prouver n'importe quoi en partant de n'importe quel texte. [...] Un livre est quelque chose d'organique, dans lequel chaque détail est éclairé par son contexte, chaque page est conditionnée par tout son contenu, chaque affirmation est précisée par ses nuances.*

- Mihail Sebastian, *Depuis deux mille ans. Comment je suis devenu hooligan*, p. 243 -

## V.1. La première étape de l'exégèse de Cioran : le moment 1937 et la critique roumaine sur *La Transfiguration de la Roumanie*

### *L'œuvre et l'auteur : mise en scène*

La réception originelle d'un texte littéraire est capitale pour la compréhension ultérieure de l'ensemble de l'œuvre qu'elle intègre. Avant H.-R. Jauss, Schleiermacher avait trouvé que le contexte originel de l'œuvre d'art « tire une partie de son intelligibilité de sa destination première », ce qui amena Antoine Compagnon à paraphraser le premier canon de Schleiermacher comme il suit : « Du point de vue du philologue, un texte ne peut pas vouloir dire ultérieurement ce qu'il ne pouvait pas vouloir dire originellement.<sup>1</sup> »

L'horizon d'attente de Jauss (ou le répertoire<sup>2</sup> d'Iser) peut se trouver dans un « écart esthétique » par rapport à l'œuvre nouvelle, dans la mesure où la nouveauté ou la particularité (d'où sa non-familiarité auprès du lecteur) de celle-ci déclenche, un « changement d'horizon » dans sa réception. Une œuvre révèle, donc, son caractère esthétique dans la mesure où elle surprend le lectorat et ses attentes ; plus elle le force à recourir à « une nouvelle manière de voir », plus l'écart qu'elle vient d'opérer sera ressenti comme une « source de plaisir ou d'étonnement et de perplexité ». Mais si la « nouveauté » que l'œuvre a apportée au moment de sa parution devient, avec les productions à venir, une « évidence », un « objet familier de l'attente », elle intégrera un horizon de l'expérience esthétique tout à fait prévisible<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Antoine Compagnon : *Le Démon de la théorie*, Paris, Éditions du Seuil, 1998., p. 68

<sup>2</sup> À savoir « l'ensemble des conventions qui constituent la compétence d'un lecteur ou d'une classe de lecteurs à un moment donné, le système de normes définissant une génération historique ».

<sup>3</sup> « Le rapport du texte isolé au paradigme, à la série des textes antérieurs qui constituent le genre, s'établit aussi suivant un processus analogue de création et de modifications permanentes d'un horizon d'attente, écrit H.R. Jauss. Le texte nouveau évoque pour le lecteur (ou l'auditeur) tout un ensemble d'attente et de règles du jeu avec lesquels les textes antérieurs l'ont familiarisé et qui, au fil de la

Dans les termes de Jauss, la parution de *La Transfiguration de la Roumanie* en 1936 ne surgissait pas « dans un désert d'information » : elle tombait en plein débat nationaliste (en plan idéologique) et moderniste ou autochtoniste (en plan culturel). Mais si les « signaux manifestes » (les « références implicites », les « caractéristiques déjà familières ») prédisposaient le public à « un certain mode de réception », les signaux « latents » (le soi-disant antiroumanisme de Cioran, par exemple, anticipé par seuls quelques articles politiques, par rapport à toute sa problématique métaphysique) ne pouvaient que surprendre les lecteurs roumains des années trente.

Affectée et concernée par les « progrès de l'herméneutique du soupçon », l'épistémologie de l'histoire a vu naître, comme conséquence, la confusion entre la littérature et l'histoire : le passage du texte au contexte s'effectua si subtilement qu'aujourd'hui, écrit Antoine Compagnon, « l'histoire est elle-même lue de plus en plus souvent comme si elle était de la littérature, comme si le contexte était forcément du texte<sup>4</sup> ». Dans son article « Histoire ou littérature ? » de 1960, Roland Barthes s'opposait à toute contextualisation forcée : que signifiait l'an 1789, par exemple ?, se demandait Barthes. « Convocation des États généraux, rappel de Necker, concerto no IV en *ut* mineur, pour cordes, de B. Galuppi », fut la réponse. Que donne cette juxtaposition ? Qu'explique-t-elle ou à quel point aide-t-elle à comprendre les œuvres littéraires de son temps ? Certes, elle ne fait pas avancer les études d'histoire

---

lecture, peuvent être modulées, corrigées, modifiées ou simplement reproduites. La modulation et la correction s'inscrivent dans le champ à l'intérieur duquel évolue la structure d'un genre, la modification et la reproduction en marquent les frontières. Lorsqu'elle atteint le niveau de l'interprétation, la réception d'un texte présuppose toujours le contexte d'expérience antérieure dans lequel s'inscrira la perception esthétique [...]. » (*Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978, p. 56)

<sup>4</sup> Antoine Compagnon : *Le Démon de la théorie*, op. cit., p. 264

littéraire, que Barthes conçoit au-delà du texte, au cœur même de la sociologie (du côté des activités et des institutions et non des individus). Au pôle opposé, il y a la décontextualisation forcée, elle aussi à la remorque de l'herméneutique du soupçon.

De Montaigne, qui, dans l'*Avis au lecteur* de ses *Essais* de 1580, s'imposait, lui, l'auteur, en tant que matière première de son livre – « c'est moi que je peins » ; « je suis moi-même la matière de mon livre », y écrivait-il –, à Marcel Proust, qui exigera la séparation de l'auteur de sa biographie, donc ce qu'on pourrait nommer l'indépendance ou l'autonomie auctoriale, l'écrivain en tant qu'être humain et qu'instance littéraire a traversé quatre longs siècles de débats critiques pour finir, au XX<sup>e</sup> siècle, par sombrer dans l'ombre de son texte et / ou de sa biographie. Proust ne fut pas seulement « contre Saint-Beuve », mais surtout contre la confiscation abusive du côté humain de l'auteur, contre l'importance démesurée qu'on lui accordait face au côté purement créateur, esthétique de l'artiste. Il faut séparer l'homme de l'œuvre, demanda-t-il, il faut renoncer à expliquer l'auteur en fonction de son comportement, à fouiller ou à violer sa correspondance, à enquêter auprès de ses amis, somme toute, à vouloir désespérément composer un « portrait littéraire » qui explique, avant ou plus que l'écrivain, une œuvre littéraire. Cette méthode, montrait justement Proust, est extérieure et « étrangère » à l'œuvre, et elle « méconnaît ce qu'une fréquentation un peu profonde avec nous-mêmes nous apprend : qu'un livre est le produit d'un autre moi que celui que nous manifestons dans nos habitudes, dans la société, dans nos vices<sup>5</sup> ».

---

<sup>5</sup> Marcel Proust : *Contre Saint-Beuve*, Paris, Gallimard, 1954, p. 132



En 1968, Roland Barthes concédait que la biographie et le langage sont à l'origine de « la mort de l'auteur ». Il dénonçait une littérature « tyranniquement centrée sur l'auteur, sa personne, son histoire, ses goûts, ses passions », et une critique aveuglément penchée – afin d'expliquer l'œuvre – sur l'auteur. Critiquer, persifla-t-il, c'est donc « dire que l'œuvre de Baudelaire, c'est l'échec de l'homme Baudelaire, celle de Van Gogh, c'est sa folie, celle de Tchaïkovski, c'est son vice ». Mais comprendre leur œuvre, c'est *les* comprendre, comme si, poursuit Barthes, « à travers l'allégorie plus ou moins transparente de la fiction, c'était toujours finalement la voix d'une seule et même personne, l'auteur, qui livrait sa "confidence"<sup>6</sup> ». Dans un deuxième temps, la résurrection du langage (Mallarmé, Valéry, le surréalisme, la linguistique), vint confirmer le fait que l'Auteur était bel et bien mort.

Mais justement, qui est cet auteur mort ou en train de mourir ? Et qu'est-ce qu'une œuvre ? Comment se construit-elle et qu'est-ce qui la compose ? Ce fut à Michel Foucault de se poser ces questions en 1969. En observant que la plupart des écrivains laissent des « millions de traces » après leur mort, il posait à ses contemporains cette question capitale : « Comment peut-on définir une œuvre ? » L'exemple de Foucault est Nietzsche ; de nos jours, l'exemple d'Alain Brunn (et, avant lui, de Kundera) est Kafka. L'un avait laissé toutes sortes de « brouillons, projets d'aphorismes, ratures, notes au bas d'un carnet », l'autre, une portion de l'œuvre qui devait être brûlée<sup>7</sup>. Par conséquent, « quand à l'intérieur d'un carnet rempli d'aphorismes on trouve une référence, l'indication d'un rendez-vous ou d'une

<sup>6</sup> Roland Barthes : « La mort de l'auteur », in *Œuvres complètes*, t.II, Paris, Seuil, p. 491

<sup>7</sup> Cioran avait noté, lui aussi, sur ses *Cahiers* : « À détruire ».

adresse, une note de blanchisserie : œuvre, ou pas œuvre ?<sup>8</sup> », se demande Foucault. Doit-on considérer Kafka comme l'auteur de cette partie de son œuvre qui, au lieu d'être détruite, fut publiée ? Est-ce que « ces textes ont le même auteur que celui du *Procès* ? », demande, à son tour, Alain Brunn.

On voit bien qu'au-delà du texte (fût-il anthume ou posthume), c'est l'image de l'auteur qui surgit et qu'on essaie de mieux saisir. Les pronoms personnels, les adverbes de temps et de lieu, les temps verbaux sont pour Foucault des « signes qui renvoient à l'auteur ». Et pourtant, même dans un roman qui pourrait passer pour « le récit d'un narrateur », ces « signes » auctoriaux ne dépeignent pas « exactement » l'écrivain, mais « un alter ego dont la distance à l'écrivain peut être plus ou moins grande et varier au cours même de l'œuvre<sup>9</sup> ». L'auteur n'est, précise Foucault, ni « l'écrivain réel », ni le « locuteur fictif » qui nous accompagne de la première à la dernière page du livre ; quant à la fonction auteur, elle « s'effectue dans la scission même, dans ce partage et cette distance<sup>10</sup> ». Car, renchérit bien plus tard Alain Brunn, il serait intéressant de savoir si l'œuvre d'un écrivain a une seule figure auctoriale souveraine ou si la figure d'auteur se construit à travers chaque texte. Les textes posthumes de Kafka mettent la critique devant une question incontournable : vu que l'auteur en avait assumé la paternité, mais les avait expulsés de son « testament » littéraire, « ont-ils le même statut que les autres ? jouissent-ils dans une égale mesure de l'auctorialité (sinon de l'autorité) de leur auteur, et participent-ils

---

<sup>8</sup> Michel Foucault : « Qu'est-ce qu'un auteur ? », conférence donnée à la Société Française de Philosophie (1969), reprise en *Littoral*, no 9, p. 8

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>10</sup> *Ibid.*

alors de la même façon à la littérature ?<sup>11</sup> ». Cette série de questions soulève une problématique aussi délicate qu'actuelle : la question de l'autorité... auctoriale. Par fausse étymologie, écrit Alain Brunn, l'auteur « *autorise* le texte, le rend, sinon vrai, du moins recevable, s'en fait caution<sup>12</sup> ». L'auteur moderne refuse d'être réduit au seul aspect « poïétique » de la construction du texte ; de son vivant, il porte une attention particulière à la réception de son texte : il le défend – question de réputation, voire de responsabilité (dans certains cas) – tout en défendant son nom, sa « propriété singulière » :

Si Yourcenar refusait la réimpression d'anciens ouvrages, remarque Brunn, c'est qu'elle jugeait qu'ils n'étaient pas de la même œuvre que les romans qui l'avaient rendue célèbre, lors même qu'elle les avait écrits : son nom désigne une œuvre qui n'est pas résumable à la somme des ouvrages parus, mais ces ouvrages ne tirent leur légitimité (voire leur légalité) que de la seule présence du nom qui les garantit.<sup>13</sup>

Mais est-ce qu'en défendant son texte, c'est lui-même qu'en effet, l'auteur défend ? Et le statut de l'auteur est-il la même chose que le statut du texte, autrement dit, l'auteur ne serait-il que son texte ? C'est le langage qui tue l'auteur, avait dit Barthes. Selon Alain Brunn, ce n'est pas nécessairement (ou uniquement) le texte en soi qui est à l'origine de cette mort symbolique, mais la relation qu'il entretient avec d'autres textes – l'intertextualité. La « signification » du texte naît des « échos » que le dialogue des textes crée, et qui entraîne le changement du statut de l'auteur. C'est au « nom d'auteur » de faire le deuil de l'auteur défunt, en tant que « pivot autour duquel se joue la pratique de la littérature, la condition de sa possibilité<sup>14</sup> ». Le défi

---

<sup>11</sup> Alain Brunn : *L'Auteur*, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 14

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 14

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 20

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 32

majeur de l'intertextualité comme pratique littéraire est de ne pas se laisser aveugler par la tentation biographique. Les passages parallèles<sup>15</sup> peuvent aider, dans une certaine mesure, à déchiffrer un texte, mais, prévient Brunn,

reste que le discours sur l'œuvre ne peut passer par un biographisme sauvage ; mais c'est peut-être que l'auteur, autant qu'un vivant, doit être considéré d'abord comme un lecteur. C'est alors moins dans l'expérience de sa vie qu'il faut le voir que dans les textes qu'il a lus, ne serait-ce que parce que c'est à partir d'eux qu'il écrit, ou (plus modestement) parce que ses lectures nous sont données plus sûrement que sa vie.<sup>16</sup>

Aux yeux d'Antoine Compagnon, la mort de l'auteur entraîne, à part « la polysémie du texte », une « promotion du lecteur et une liberté du commentaire jusque-là inconnue » : si l'auteur « n'est plus Cervantès, c'est Pierre Ménard<sup>17</sup> ».

Borges, « le dernier des délicats », avait fait l'objet de l'un des « exercices d'admiration » de Cioran. En écrivant à Fernando Savater en 1976, Cioran dressait, sans le vouloir, sans le savoir, peut-être (tout en expliquant sa fascination devant l'écrivain argentin), le portrait de l'écrivain-piège, fantôme que les dévorateurs de biographies spectaculaires ne pourront jamais vraiment saisir. Borges, « spécimen d'humanité en voie de disparition », incarnait pour Cioran « le paradoxe d'un sédentaire sans patrie intellectuelle, d'un aventurier immobile, à l'aise dans plusieurs

---

<sup>15</sup> « Il semble que les critiques, quels que soient leurs préjugés sur l'auteur, ou contre lui, tendent, pour éclairer un passage obscur d'un texte, à préférer un passage parallèle du même auteur », observe Antoine Compagnon (*op. cit.*, p. 81). « La méthode des passages parallèles – poursuit-il – présuppose non seulement la pertinence de l'intention d'auteur pour l'interprétation des textes (on préfère un passage parallèle de l'auteur à un passage parallèle d'un autre auteur), mais aussi la cohérence de l'intention d'auteur. À moins que ce ne soit la même prémisse : l'hypothèse de l'intention est une hypothèse de cohérence (cohérence du texte, cohérence de l'œuvre), qui légitime les rapprochements, c'est-à-dire donne quelque probabilité pour qu'ils soient des indices suffisants. Sans cohérence présupposée dans le texte, c'est-à-dire sans intention, un parallélisme est un indice trop fragile, une coïncidence aléatoire : on ne peut pas se fonder sur la probabilité que le même mot ait le même sens dans deux occurrences différentes. » (*op. cit.*, p. 85)

<sup>16</sup> Alain Brunn : *op. cit.*, p. 42

<sup>17</sup> Antoine Compagnon : *op. cit.*, p. 57

civilisations et littératures, un monstre superbe et condamné<sup>18</sup> ». Les esprits « confinés dans une seule forme de culture » ennuiet Cioran, pour une raison bien précise :

Je n'ai jamais été attiré par des esprits. *Ne pas s'enraciner, n'appartenir à aucune communauté*, - telle a été et telle est ma devise. Tourné vers d'autres horizons, j'ai toujours cherché à savoir ce qui se passait ailleurs. À vingt ans, le Balkan ne pouvait plus rien m'offrir. C'est le drame, et l'avantage aussi, d'être né dans un espace « culturel » mineur, quelconque. *L'étranger* est devenu mon dieu. D'où cette soif de pérégriner à travers les littératures et les philosophies, de les dévorer avec une ardeur malade. Ce qui se passe à l'Est de l'Europe doit nécessairement se passer dans les pays de l'Amérique latine, et j'ai remarqué que ses représentants sont infiniment plus informés, plus « cultivés » que ne le sont les Occidentaux, incurablement provinciaux.<sup>19</sup>

Le destin de Borges fait de lui, aux yeux de Cioran du moins, un paradigme absolu : « acculé à l'universalité », il aurait suffoqué dans « le néant sud-américain » (qui fait penser automatiquement au « néant valaque », duquel Cioran s'était arraché). Le métèque savait très bien où mène cette rupture avec son petit espace culturel : les « démunis » deviennent « plus ouverts, plus vivants et plus divers que ne le sont les Européens de l'Ouest, paralysés par leurs traditions et incapables de sortir de leur prestigieuse sclérose ».

L'essai de Borges est une splendide plaidoirie en faveur de l'auteur. Celui-ci n'est pas mort tant que l'esprit de son texte portera la marque de son esprit. Rappelons-nous qu'en 1614, Fernandez de Avellaneda fit paraître une suite apocryphe du *Don Quichotte*, dans laquelle Cervantès était dépeint comme « vieux et manchot ». La conséquence de ce geste est étonnante : au lieu de conduire à la mort

---

<sup>18</sup> Émile Cioran : *Exercices d'admiration*, in *Œuvres*, op. cit., p. 1606

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 1606

de l'auteur, la suite bâtarde de son livre amena celui-ci à tuer le personnage aux tribulations duquel se liaient son nom et sa gloire littéraire. La deuxième partie de *Don Quichotte* est, Cervantès en avertit son lecteur, « taillée sur le même patron et du même drap que la première ».

Dans celle-ci, poursuit-il, je te donne don Quichotte conduit jusqu'au terme, et finalement mort et enterré, afin que personne ne s'avise de lui dresser de nouveaux actes certificatifs, puisque les anciens sont bien suffisants. Il suffit aussi qu'un honnête homme ait rendu compte de ses discrètes folies, sans que d'autres veuillent encore y mettre les doigts.

Sur les traces d'Avellaneda, l'auteur que Borges défend de façon parodique s'efforce de composer pas « un autre Quichotte – ce qui est facile – mais *le Quichotte* ». Loin de lui de transcrire mécaniquement l'original, de le copier ! Son « admirable ambition », garantit Borges, est de « reproduire quelques pages qui coïncideraient – mot à mot et ligne à ligne – avec celles de Miguel de Cervantès ». Et il parvint à écrire une œuvre – « peut-être la plus significative de notre temps », note Borges, troublé – qui se compose des chapitres neuf et trente-huit de la première partie du *Don Quichotte* et d'un fragment du chapitre vingt-deux. Mais le défi fut surhumain :

Être, en quelque sorte, Cervantès et arriver au Quichotte lui sembla moins ardu – par conséquent moins intéressant – que continuer à être Pierre Ménard et arriver au Quichotte à travers les expériences de Pierre Ménard. (Cette conviction, soit dit en passant, lui fit exclure le prologue autobiographique de la deuxième partie du *Don Quichotte*. Inclure ce prologue c'était créer un autre personnage – Cervantès – mais c'était aussi présenter le Quichotte en fonction de ce personnage et non de Ménard ; naturellement, celui-ci ne voulut pas de cette facilité.)<sup>20</sup>

<sup>20</sup> J.-L. Borges : « Pierre Ménard, auteur de Don Quichotte », in *Fictions* (traduit de l'espagnol par P. Verdevoye, Ibarra et Roger Caillois). Nouvelle édition augmentée (1983), Paris. Gallimard, p. 46

Donc, insinue Borges, si l'on élimine la biographie, le texte reste le même. Il peut être copié (*ad litteram*), pastiché, parodié, etc. : rien ne change. Ce n'est pas le texte lui seul qui peut modifier quoi que ce soit, mais l'esprit de celui qui l'écrit. Écrivain français du début du XX<sup>e</sup> siècle, le pauvre Pierre Ménard se donne une mission impossible : « reproduire dans une langue étrangère un livre préexistant » - question de translation mais pas seulement, car le défi de cette *translatio* est de déplacer un texte d'un espace littéraire, d'un certain contexte vers un autre. Réussit-il à devenir le Cervantès de son époque ? Apparemment, oui, car, dans *l'esprit des lignes* de son prédécesseur, il parvient, merveille des merveilles !, à faire retomber son héros dans les « sophistications nébuleuses » du Don Quichotte médiéval discourant, dans *l'esprit de son temps*, « sur les armes et sur les lettres ». Et Borges de s'étonner candidement : « il est complètement compréhensible que Cervantès, homme d'armes, ait tranché, dans le chapitre XXXVIII [...] du côté des armes, [m]ais que le Don Quichotte de Pierre Ménard – homme contemporain de *La trahison des clercs* et de Bertrand Russell – retombe dans ces sophistications nébuleuses ! ».

Ébloui, la critique n'arrive pas à situer cette production géniale – géniale occasion pour Borges de s'amuser aux dépens des critiques venant de tous les horizons : d'aucuns voient dans le texte de Ménard une riche exploration de la psychologie du héros, comme le note espièglement Borges ; d'autres (« dépourvus totalement de perspicacité », ajoute-t-il contrarié) se bornent à n'y voir qu'une « *transcription* » du Quichotte, tandis que d'autres y cherchent l'influence de Nietzsche sur Ménard. Mais aucun d'eux ne voit que, malgré le fait que « le texte de

Cervantès et celui de Ménard sont verbalement identiques », le second est « presque infiniment plus riche. (Plus ambigu, diront ses détracteurs ; mais l'ambiguïté est une richesse)<sup>21</sup> ». La morale de ce superbe exercice rhétorique de Borges est très simple : si l'esprit de l'auteur est ce que donne l'originalité, l'unicité de son texte, la lecture, la traduction ou l'interprétation critique pourront toujours l'enrichir, l'embellir et, malheureusement, parfois même l'enlaidir.

---

<sup>21</sup> J.-L. Borges : *op. cit.*, p. 49



### V.1.2. *À l'horizon des années trente*

« La façon dont une œuvre littéraire, au moment où elle apparaît, répond à l'attente de son premier public, la dépasse, la déçoit ou la contredit, fournit évidemment un critère pour le jugement de sa valeur esthétique<sup>22</sup> », affirme Antoine Compagnon. Avant d'entamer l'analyse du premier segment de l'exégèse cioranienne, arrêtons-nous quelques moments sur l'importance du lecteur-critique dans cette démarche où la spéculation et la science se croisent. Qu'il soit chasseur, détective ou voyageur, le lecteur aura besoin de sa trousse de normes sociales, historiques, religieuses, culturelles, sans lesquelles il n'arrivera pas à déchiffrer le texte. Mais à part cette catégorie de lecteurs, il y en a une autre, que Riffaterre appelle des archilecteurs, à savoir des lecteurs omniscients, auxquels, explique Antoine Compagnon, « aucun lecteur réel ne saurait s'identifier en raison de ses facultés interprétatives limitées<sup>23</sup> ». Leur méthode suggère au lecteur de procéder à une sorte de chasse aux éléments du code que Barthes nommait herméneutique, c'est-à-dire un code caché derrière des énigmes que le lecteur est appelé à résoudre, à découvrir. La conséquence ne se laissa pas attendre : « l'histoire des théories de la lecture dans les dernières décennies a été celle d'une liberté croissante consentie au lecteur en face du texte<sup>24</sup> ». Les « blancs », les « trous », les « indéterminations » du texte, dont parle la théorie littéraire et que le lecteur et l'interprète doivent dépister et remplir mettent en question tout l'échafaudage esthétique, idéologique, etc. du texte.

---

<sup>22</sup> Antoine Compagnon : *op. cit.*, p. 58

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 167

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 180

En 1934, Emil Cioran, âgé de 23 ans, n'est que l'auteur d'une centaine d'articles allant du statut social de l'intellectuel roumain jusqu'au commentaire des dernières parutions éditoriales du moment – sans négliger, hélas !, le frémissement révolutionnaire qui traversait depuis des mois déjà l'Allemagne d'Hitler, et qui donnait de l'espoir à son modeste pays, lui-même bercé par des promesses enivrantes et par le vent prometteur d'une révolution spirituelle censée calmer et donner satisfaction à toute une génération de jeunes intellectuels à la dérive.

Bien que Cioran soit une figure assez connue dans le paysage journalistique de la Roumanie des années 1930, son livre inaugural surprend quand même le lectorat : si le fond amer de ses articles, si le ton sombre, réservé, de ses propos n'étaient plus un secret pour personne, le style des *Cimes du désespoir* prend tout le monde au dépourvu. Les lecteurs aussi bien que ses camarades de plume découvrent « un romantique<sup>25</sup> » dont on admire la « frénésie stylistique<sup>26</sup> », un « lyrique incurable » dont le volume est écrit avec une « frénésie qui touche au paroxysme » Avec des phrases qui « jaillissent des tréfonds de son âme<sup>27</sup> », ce livre s'impose comme celui d'un « irrationaliste mystique » complété par un « vitaliste métaphysique<sup>28</sup> ». Certains chapitres des *Cimes du désespoir* sont pour Septimiu Bucur, le chroniqueur de *La Vie littéraire*, « des hymnes » dédiés à l'absurde, au

<sup>25</sup> Dan Petrașincu : « Emil Cioran », *Rampa*, no 5495, 10 mai 1936, in *Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet (Pour et contre Émile Cioran. Entre idolâtrie et pamphlet)*, București, Humanitas, 1998, anthologie, avant-propos et notes par Marin Diaconu, p. 65

<sup>26</sup> Pericle Martinescu : « Emil Cioran, *Pe culmile dîperării* » (« Emil Cioran, *Sur les cimes du désespoir*. Éditions de la Fondation Royale »), *Munca literară*, no 15, juillet 1934, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 21

<sup>27</sup> Septimiu Bucur : « Emil Cioran. *Pe culmile dîperării* » (« Emil Cioran, *Sur les cimes du désespoir* »), *Gînd Românesc*, no 7-8, juillet-août 1934, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 23

<sup>28</sup> Al. Dîma : « O tristă spovedanie a unui copil al veacului » (Emil Cioran, *Pe culmile dîperării*) (« Une triste confession d'un enfant du siècle / Emil Cioran, *Sur les cimes du désespoir* »), *Ramuri*, no 4-6, août-octobre 1934, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 40

néant, à la mort, à la folie. Le livre en entier, « apologie du néant et de la souffrance, hymne dionysiaque dédié à l'irrationnel et à la futilité cosmique » est néanmoins « l'expression d'un frénétique amour de la vie », quoique « l'obsession de la mort, du néant, de la souffrance<sup>29</sup> » y soit omniprésente : « Cioran nie l'existence, se nie lui-même – nie tout », et ses *Cimes du désespoir* ont l'allure d'« un tourbillon apocalyptique de négations totales ». À la place de la raison, de la forme, de l'ordre, de l'harmonie, Cioran situe la barbarie, « la vitalité débordante » ; les flammes intérieures sont laissées se consommer « sur le bûcher de sa propre souffrance ». Bucur est certain qu'un jour, le jeune auteur se calmera : *Sur les cimes du désespoir* est, dit-il, « l'orage annonçant le futur silence », car Cioran est un penseur fécond, qui a du « tempérament », qui ne prend pas la philosophie pour « une abstraction agréable », mais pour une expérience organique dans laquelle « on engage tout son être et toute sa vitalité<sup>30</sup> ». Si Septimiu Bucur surprend chez Cioran « la volupté sadique de la négation absolue<sup>31</sup> », Șerban Cioculescu s'arrêtera sur la « sensibilité agonique » d'un écrivain qui n'est pas tout à fait un... écrivain :

Son expression est directe et dérive de son tempérament. Il écrit de façon orageuse, tout en poursuivant le graphique d'une irrésistible pulsion intérieure. Il a la facilité dialectique et se déplace facilement parmi les idées générales. Lorsqu'il se donne la peine, sa formule est juste, voire brillante. Mais il est essentiellement lyrique, confessionnel, agressif, et se propose de subjuguier le lecteur tout en le violentant.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Septimiu Bucur : « Emil Cioran », *Viața literară*, no 160, 1-25 juillet 1934, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 19

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 20

<sup>31</sup> Septimiu Bucur : « Emil Cioran, *Sur les cimes du désespoir* », art. cit., loc. cit., p. 23

<sup>32</sup> Șerban Cioculescu : « Operele premiate ale scriitorilor tineri needitați » (« Les œuvres primées des jeunes écrivains non édités »), *Revista Fundațiilor Regale*, no 9, 1<sup>er</sup> septembre 1934, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 34

Et puisqu'il s'agit de jeunes auteurs non édités, l'heure est aux parallèles, aux comparaisons, à la recherche des similitudes et des différences entre le style et le domaine d'intérêt des « primés ». Combien de ceux qui allaient croiser Cioran et Ionesco plus tard, à Paris, savaient que le destin les avait mis, dès le début, ensemble, en leur faisant partager leur premier prix littéraire aussi bien que les commentaires de la critique ? Pour sa part, Șerban Cioculescu notait, dès 1934 :

Avec M. Cioran, nous sommes dans l'anarchie et dans la négation de toutes les valeurs, de toute nature (à l'exception de l'économique, qui donne, par son absence, la clef de sa rébellion idéologique). Avec M. E. Ionescu, nous sommes seulement dans l'anarchie des valeurs artistiques. Le premier retient l'attention par la tension lyrique permanente, par l'éloquence perpétuelle du rhéteur et du cabotin du désespoir. L'autre est, au contraire, un antirhéteur, un esprit clair, lucide, mais non moins un cabotin de l'intelligence.<sup>33</sup>

Depuis Mihai Eminescu, la langue roumaine n'avait plus (re)trouvé la force, le charme, la musique, le rythme démoniaque des métaphores lourdes de questions existentielles fondamentales. Déconcerté, l'un des chroniqueurs note que le livre de Cioran est, dans le paysage culturel roumain, « du moins une apparition bizarre et dépourvue de sens, une manifestation égarée d'un monde qui n'est pas le nôtre. l'expression d'une attitude tellement singulière qu'elle est loin de trouver d'utilité sociale sur notre sol spirituel<sup>34</sup> ».

Ce livre « d'un vitaliste de structure allemande », qui fond le pessimisme absolu et la souffrance indienne (selon Alexandru Dima), l'irrationalisme, l'anarchie axiologique, le nihilisme, le fatalisme, le pessimisme (selon Traian Herseni), impose Cioran en tant que philosophe du désespoir, du néant, de l'inconvénient d'être (né) et de vivre,

---

<sup>33</sup> Șerban Cioculescu : « Les œuvres primées des jeunes écrivains non édités », art. cit., loc. cit., p. 36

<sup>34</sup> Al. Dima : « Une triste confession d'un enfant du siècle », art. cit., loc. cit., p. 41

et annonce celui dans lequel Maurice Nadeau allait saluer quinze ans plus tard « le prophète des temps concentrationnaires et du suicide collectif, celui dont tous les philosophes du néant et de l'absurde préparaient l'avènement, le porteur de la mauvaise nouvelle<sup>35</sup> ».

À son tour, Traian Herseni reconnaît dans les pages du jeune désespéré une philosophie qui parle de « la vérité de l'homme malade des nerfs, tourmenté par la présence immédiate et douloureuse de la chair exaspérée par les insomnies et obsédé par le masque de la folie et par le spectre de la mort<sup>36</sup> ». Que ce soit à cause du contenu, que ce soit à cause du style – combinant des pages inspirées, qui sont de véritables poèmes « lyrico-philosophiques », avec des pages maladroites, naïves, puérides<sup>37</sup>, bourrées de noms trop « sonores », de trop d'adjectifs, qui conduisent à un style « monotone », « monocorde et impur<sup>38</sup> » –, Cioran ne tardera pas à trouver des critiques fermement convaincus de la « farce » que représentent ce livre et son auteur. Bravant une lucidité trop vite et trop intempestivement affichée, Nicolae Roșu refuse de croire – et il n'est pas le seul – qu'« un nouveau Zarathustra est apparu à l'horizon de la philosophie roumaine ». Pour lui, Cioran n'est qu'un « cas pathologique », un être tourmenté par « l'hystérie intellectuelle, la contorsion individualiste, l'autoflagellation, la perversité morale, le lyrisme dionysiaque, déclaratif et exhibitionniste » :

Comment un jeune homme beau comme un Adonis et intelligent comme un jars a-t-il pu arriver à une philosophie

<sup>35</sup> Maurice Nadeau : « Un penseur crépusculaire : É.M. Cioran » (article publié initialement dans *Combat* en 1949, repris dans le volume *Littérature présente*, Paris, Corrêa, 1952, p. 253)

<sup>36</sup> Traian Herseni : « Doi esești și Euhene Ionescu » (« Deux essayistes et Eugen Ionescu »), *Azi*, no 4, octobre 1934, in *Pour et contre Emile Cioran*, op. cit., p. 44

<sup>37</sup> Al. Dima : « Une triste confession d'un enfant du siècle », art. cit., loc. cit.

<sup>38</sup> Septimiu Bucur : « Emil Cioran, *Sur les cimes du désespoir* », art. cit., loc. cit.

pareille ?, se demande le chroniqueur de *Curentul*. On aurait pu trouver une occupation productive pour Emil Cioran ou une place dans une maison de santé ou dans un monastère quelque part dans un ermitage, le plus près possible de la barbarie qu'il aime tant.<sup>39</sup>

Malgré les réserves de certains critiques ou chroniqueurs littéraires, le jeune auteur est, généralement parlant, bien accepté dans l'univers culturel roumain de l'entre-deux-guerres. D'aucuns saluent son talent incontestable ; d'autres sont séduits par la lucidité et par le courage du jeune essayiste. Constantin Noïca, lui-même primé pour son livre *Mathésis ou les joies simples*, salue en Cioran « un homme qui a passé ses années de faculté dans la bibliothèque et seulement dans la bibliothèque », qui, même s'il n'a pas travaillé de façon systématique, « a beaucoup et passionnément lu » ; un pareil jeune homme, ajoute Noïca, aurait pu écrire n'importe quand « un livre bourré de citations et de références, au gré de tout le monde ». Au lieu de le faire, il « se débarrasse de tout ce qu'il a accumulé et se libère ». Et pourtant, pour d'aucuns, « il ment pour réussir<sup>40</sup> ».

Lorsqu'un lycéen imbécile, obligé de redoubler sa classe, se suicide, nos âmes s'attristent – note avec amertume le futur « ami lointain » de Cioran. Mais lorsqu'un homme se situe tout nu devant la vie et devant la mort, en torturant son âme comme dix suicides – nous disons qu'il ment. Ce n'est rien, Emil Cioran, tu mens. Mais continue à mentir ! Je te crois.<sup>41</sup>

À qui voulait-il mentir trois ans plus tard, lorsque parut un livre que la société roumaine n'attendait guère ? Car, si le ton véhément des propos de Cioran, son pessimisme plus ou moins lyriquement exprimé, la souffrance quasi charnelle que

<sup>39</sup> Nicolae Roșu : « Emil Cioran. *Pe culmile disperării* » (« Emil Cioran. *Sur les cimes du désespoir*. Éditions de la Fondation «Le Roi Carol II» »), *Curentul*, no 2466, 13 décembre 1934, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 53

<sup>40</sup> Constantin Noïca : « Pentru Emil Cioran » (« Pour Emil Cioran »), *Familia*, no 7, novembre 1934, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 48

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 49

l'existence provoquait en lui étaient déjà connus du public, ce fut le contenu du livre qui frappa de plein fouet cette fois-ci l'orgueil ou la conscience nationale des Roumains. En plein essor du nationalisme roumain, ce livre tomba comme la foudre sur les esprits échauffés des promoteurs d'un roumanisme pur et dur, fondé éminemment sur l'orthodoxie et sur des aspirations à la hauteur d'un passé qui horrifiait Cioran. En analysant, un demi-siècle plus tard, *La Transfiguration de la Roumanie*, Marta Petreu observe l'insolite situation de ce livre à l'époque de sa parution :

Le langage, les idées et les arguments philosophiques de Cioran ont aujourd'hui encore une résonance bizarre, voire excentrique, et ils n'ont pas résonné moins bizarrement au moment de la parution du livre ; sur les 18-19 comptes-rendus parus dans la presse du temps pour les deux éditions du livre, la majorité s'arrête au portrait négatif de la Roumanie et au tempérament excessif de l'auteur, alors que deux ou trois se consacrent au cadre philosophique et à la vision globale sur la culture et sur l'histoire que le livre propose.<sup>42</sup>

Le choc est si grand que même les proches du jeune auteur ont du mal à s'en remettre. Pour sa part, Arșavir Acterian remarque ce livre « aussi révolutionnaire qu'hérétique<sup>43</sup> », mais a des réserves quant à l'idée de Cioran de s'insurger contre le « sommeil » millénaire de l'histoire roumaine auquel son ami opposait « l'histoire glorieuse » et « la civilisation des grandes puissances ». Acterian reconnaît « l'amour immense de la Roumanie » du jeune auteur, mais il lui reproche le fait de s'imaginer « qu'il *peut faire* de l'histoire ou que l'histoire *nous fait* », et

---

<sup>42</sup> Marta Petreu : *Un trecut deocheat sau « Schimbarea la față a României » (Un passé malfamé ou « La Transfiguration de la Roumanie »)*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1999, p. 140

<sup>43</sup> Arșavir Acterian : « Emil Cioran, *Schimbarea la față a României* » (« Émile Cioran, *La Transfiguration de la Roumanie* »), *Vremea*, no 471, 17 janvier 1937, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 75

d'avoir contesté l'anonymat de son pays, « la malédiction de l'esprit byzantin », la *Miorița* et la tradition spirituelle de l'Est.

Le seul « talent » qu'un autre chroniqueur trouve au livre de Cioran est, à part un certain « tragisme professionnel » et une « phrase impétueuse », de montrer qu'« on ne doit pas demander quelque chose de plus à son auteur ». Ce n'est, selon Miron Radu Paraschivescu, qu'un livre « violemment écrit et trop mis en évidence », dans lequel, page après page, l'auteur croit vraiment « affirmer une vérité essentielle, une découverte originale et grave<sup>44</sup> ». Presque sur la même ligne, mais dans un registre beaucoup plus apaisé et compréhensif, Nichifor Crainic, grande figure intellectuelle de droite, voit dans ce livre « portant un titre orthodoxe, mais dirigé contre l'orthodoxie<sup>45</sup> », « un massacre sanglant, impitoyable, de la Roumanie d'à présent, sans le moindre remords du matricide et du sacrilège<sup>46</sup> ». Son jeune auteur, concède Crainic, « souffre beaucoup spirituellement », et a « une profonde sensibilité philosophique », ce qui ferait de lui « le type représentatif de la jeunesse contemporaine ». Le « jeune homme blond et cultivé », maître de la négation « totale », ne conteste pas seulement le cadre social de l'époque, mais surtout, note Crainic perplexe, « la Roumanie et tout le roumanisme, depuis Trajan jusqu'au protopope orthodoxe de Sibiu, le père de notre jeune auteur<sup>47</sup> ». Mais *La Transfiguration de la Roumanie* cache, selon le directeur de *Gîndirea (La Pensée)*, «

---

<sup>44</sup> Miron Radu Paraschivescu : « *Schimbarea la față a României* » (« *La Transfiguration de la Roumanie* »), *Azi*, no 26, janvier 1937, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 78

<sup>45</sup> Nichifor Crainic : « *Schimbarea la față a României* » (« *La Transfiguration de la Roumanie* »), *Gîndirea*, no 2, février 1937, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 80

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 82

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 81



une âme crispée de douleur » et se veut la « recherche folle d'un destin », ce qui détermine l'absolution de l'auteur.

On comprend bien qu'à gauche comme à droite, on a un certain malaise à « déchiffrer » le livre de Cioran : ses récents articles berlinois ne laissent aucun doute sur son orientation politique ; son livre parle de révolution, mais on ne sait pas bien s'il s'agit d'une révolution de droite ou d'une révolution de gauche (car, alors que la Garde de Fer ou son chef ne sont mentionnés pas même une seule fois, Lénine et la Russie socialiste auront quelques pages à leur disposition). Ce n'est donc pas du tout risqué, pour un chroniqueur, de constater que le livre de Cioran est « né de la fièvre de l'actualité roumaine », qu'il est « l'expression d'un tumulte intérieur, de toute la personnalité de l'auteur ». Licu Pop observe que la « *faculté maîtresse* de la pensée de Cioran » est le culte de la force et de ses « nuances » ou « hypostases » : « le pouvoir (opposé à la contemplation), l'instinct (comme négation de la raison), la dynamique de la vie, le devenir ou l'orgie dionysiaque (en antithèse avec l'humanité), etc., etc.<sup>48</sup> ». En opposition totale avec l'air du temps, Cioran trouve que « l'ethnique est une fatalité » : autour de lui, constate Licu Pop, Constantin Rădulescu-Motru « voit le modèle de notre État de demain dans l'esprit et la dynamique du vieux village roumain », Lucian Blaga cherche « l'inconscient de la nation », persuadé que le village est porteur d'une marque stylistique ayant « un haut potentiel culturel », tandis que l'école sociologique roumaine « étudie les villages non seulement par curiosité théorique, mais aussi pour dépasser la connaissance dans

---

<sup>48</sup> Licu Pop : « Emil Cioran, *Schimbarea la față a României* » (« Émile Cioran, *La Transfiguration de la Roumanie* »), *Ramuri*, no 2, février 1937, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 85

le sens normatif<sup>49</sup> ». Toujours à droite, Dragoș Protopopescu souscrit sans réserve à l'idée de Cioran selon laquelle la domination byzantine et turque aurait rendu les Roumains « inférieurs et émasculés », et salue le « courage » de l'auteur d'avoir fait ce « procès magistral aux cultures balkaniques, dans le cycle onéreux desquelles nous sommes encore figés », d'avoir balayé « plusieurs idées chères à l'assomption nationaliste », d'avoir réhabilité le libéralisme et la culture occidentale qui ont « arraché » les Roumains « à l'indolence balkanique » et ont « accéléré le pouls historique<sup>50</sup> » du pays. Ce qui compte dans l'ascension d'une culture est son rythme, pas son contenu, avait écrit Cioran. Si Dragoș Protopopescu est enthousiasmé par l'idée de saut historique (« qui renvoie au saut qualitatif de Kierkegaard, qui dit que le passage historique du stade esthétique à celui éthique et du stade éthique à celui religieux ne se fait pas par transition, mais par un saut qualitatif<sup>51</sup> ») que Cioran prêche, Licu Pop reproche au jeune auteur le fait d'avoir oublié de mentionner « le temps psychologique », qui donne à chaque individu, à chaque culture le « tact » (déjà mentionné par Spengler). Par conséquent, le rythme dont la Roumanie a besoin est celui d'une dictature dans laquelle le collectivisme national réglerait « la question nationale et la question sociale, en frayant aux Roumains leur propre chemin entre l'Allemagne et la Russie », tandis que le messianisme imprimerait « une orientation dynamique » à la « lutte pour une idée historique ».

L'attitude de l'auteur de *La Transfiguration de la Roumanie*, précise Toma Macovei, n'est ni « paradoxale », ni « anachronique » ni « inopportune ». Le progrès

<sup>49</sup> Licu Pop : « Émile Cioran, *La Transfiguration de la Roumanie* », art. cit., p. 88

<sup>50</sup> Dragoș Protopopescu : « *Schimbarea la față a României* » (« *La Transfiguration de la Roumanie* »), *Buna Vestire*, no 15, 10 mars 1937, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 94

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 94

de la Roumanie la demandait, et, quoi qu'on dise, ajoute-t-il, « la déception que le “sommeil millénaire” de la Roumanie cause à M. Emil Cioran est fondée<sup>52</sup> ». Ce livre pas du tout « cérébral », « qu'il ne faut pas comprendre, mais sentir », est « le premier signal d'alarme pour notre réveil ». Le style « lapidaire, énergique, pittoresque » de *La Transfiguration de la Roumanie* – où « presque chaque phrase est une maxime » – fait de lui « un poème » qui « part du cœur et s'adresse au cœur ».

Dans le numéro d'avril-mai de la revue *La Vie littéraire*, Dan Petrașincu remarque lui aussi ce livre au ton « apocalyptique », et un auteur « excessif », certes, mais dont la perspective politique « originale » situe la Roumanie non « dans la perspective purement mystique, orthodoxe (formule anachronique), mais dans la perspective de l'occidentalisation, par à-coups ». Dans le sillage de Keyserling, semble-t-il, le chroniqueur roumain rêve lui aussi d'un « destin » pour la Roumanie, qu'il lie à « un autre genre de culture dans le complexe balkanique ou... même européen<sup>53</sup> ». Préoccupé par le destin spirituel de la Roumanie – dans la même mesure où le destin politique de la Roumanie hante Cioran –, Dan Petrașincu décèle dans le livre de cet « idéaliste atroce » des « révélations », des « intuitions et des états de fait étonnants », et même des « rapports qu'il faut ramasser de la bourbe des exagérations, par respect pour ce qu'ils constituent ». Le temps donnera raison à Cioran et montrera à ses compatriotes que bien des « vérités » qu'il a affirmées « deviendront concrètes<sup>54</sup> ». Dans le même intervalle de temps, Constantin Gh.

---

<sup>52</sup> Toma Macovei : « Schimbarea la față a României. O scinteie de eroism » (« *La Transfiguration de la Roumanie. Une étincelle d'héroïsme* »), *Vremea*, no 481, 28 mars 1937, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 97

<sup>53</sup> Dan Petrașincu : « Schimbarea la față a României de Emil Cioran » (« *La Transfiguration de la Roumanie*, par Émile Cioran », *Viața literară*, no 11, avril-mai 1937, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 101

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 102

Popescu évoque, dans *L’Affirmation*, la « pensée philosophique profonde et claire » et les « appréciations objectives et documentées » que *La Transfiguration de la Roumanie* « met en relief ». Le livre de Cioran ne s’adresse pas, aux yeux de Popescu, à « tout galvaudeux », à « n’importe qui », car les questions qu’il pose exigent « une attention sérieuse et une pensée vive<sup>55</sup> ».

Certes, l’histoire, le peuple, la nation, l’Orient, l’impérialisme, le messianisme, la spécificité nationale, l’industrialisation, l’urbanisation, la modernisation sont des concepts intensément véhiculés à l’époque, mais personne – parmi les jeunes intellectuels récemment touchés par la fièvre nationaliste – ne les met dans la perspective dans laquelle Cioran les voit et les analyse. En juin 1937, la chronique de Stelian Tecucianu retient « la préoccupation tourmentée de Cioran pour le destin de la Roumanie », qui lui fait s’attaquer à la lassitude, à la passivité et à la « sagesse » roumaine qui accepte le temps historique en tant que vainqueur de l’homme. Le livre de Cioran – « une sorte de *À la recherche du temps perdu* qui frappe du poing sur la table » – va à contresens et invalide le pouvoir destructeur que le temps aurait sur un peuple, sur une civilisation. Loin d’être un iconoclaste, Cioran n’est pas loin de s’imposer – en raison de son lyrisme « saccadé, discursif, inquiétant à cause de la validité de son axiome » – en « prince des métaphores interdites<sup>56</sup> » (selon le mot d’André Lhote caractérisant Picasso, ajoute Tecucianu).

À gauche, des intellectuels raffinés, tel Mihail Ralea, reconnaissent eux aussi dans l’écriture d’Emil Cioran – qui a « un tempérament dionysiaque » et dont l’être

<sup>55</sup> Constantin Gh. Popescu : « Emil Cioran, *Schimbarea la față a României* » (« Émile Cioran, *La Transfiguration de la Roumanie* »), *Afirmarea*, no 2-4, avril-mai 1937, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 103

<sup>56</sup> Stelian Tecucianu : « Emil Cioran și perspectiva României » (« Émile Cioran et la perspective de la Roumanie »), *Semne*, no 3-4, juin 1937, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 109

est « hanté par l'orage, par des dévastations, par des tourments » – le produit de son tempérament (« qui est ou se veut excessif »). Néanmoins, Ralea voit une différence notable entre le tourment « trouble, vaguement douloureux des *Cimes du désespoir* » et la problématique de *La Transfiguration de la Roumanie*. Si le premier livre de Cioran était « une sorte de confession endocrinologique » tenant « plutôt à la physiologie », cette troisième production du jeune essayiste porte l'empreinte d'un « équilibre organique » qui a apaisé son « impulsivité biologique » innée, et qui a donné au livre une « signification psychique » plus marquée. Comme la plupart de ses confrères, Mihail Ralea voit en Cioran un talent prometteur :

Plus équilibré, plus serein, plus protégé des influences des humeurs organiques, M. Cioran pourra nous offrir de réelles contributions à la philosophie subjective et littéraire dans le genre de Kierkegaard, d'Amiel ou de Nietzsche. Ses intuitions sont profondes ou ingénieuses. Leur expression est presque toujours heureuse.<sup>57</sup>

Sans conteste, le livre de Cioran a-t-il fait longtemps parler de lui, puisqu'on trouve, même à la fin de 1937 des chroniques faisant l'éloge du talent littéraire de son jeune auteur. Et le parallèle avec les *Cimes du désespoir* semble occuper toujours les esprits, même si Cioran est déjà l'auteur d'un quatrième livre, intitulé *Des larmes et des saints*. Ce « jeune spécialiste, à l'âge de 20 ans, du problème de la mort », dont les mots sont « des explosions successives », devient assez vite « le penseur le plus troublant de la jeune génération et un inégalable créateur de paradoxes » :

Ce jeune qui détruit et refait tout en même moment, qui vous élève jusqu'à des hauteurs inconnues pour vous faire plonger tout de suite, sans vous en prévenir, dans l'abîme le plus noir, qui détient la négation et l'affirmation jusqu'à la destruction et

<sup>57</sup> Mihail Ralea : « Emil Cioran, *Schimbarea la față a României* » (« Emil Cioran, *La Transfiguration de la Roumanie* »), *Viața Românească*, no 10, octobre 1937, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 119

la libération, est un philosophe lyrique, écrit en termes extrêmement « actuels » Ionel Neamtzu.<sup>58</sup>

*La Transfiguration de la Roumanie*, observe-t-il, oblige le lecteur à « quitter les hauteurs et à descendre sur un terrain concret », à frémir « pour le destin de son pays », à rêver « d'un messianisme roumain, d'un destin, d'un devenir historique pour son peuple<sup>59</sup> » – tout comme l'auteur.

Au moment du bilan de l'an littéraire 1937, le critique littéraire Pompiliu Constantinescu reconnaîtra en Cioran le « poète de la vie intérieure, de l'élan et des agonies de l'esprit », l'« adepte de toutes les “volontés de puissance” (même de la volonté en tant que force anarchique) », un créateur en « incessante effervescence d'états anatomiques » : « Passées de la compréhension à la sensibilité, ses idées deviennent des soupirs, des visions, des espoirs, des états de pureté ou des invectives idéologiques<sup>60</sup> », observe le critique – l'un des premiers littéraires roumains à avoir dissocié le côté politique, « engagé », de l'écriture cioranienne de son côté purement esthétique ou philosophique (le seul qui perdurera et qui définira la voix – déjà particulière dans le paysage intellectuel de l'époque – de Cioran).

L'« essayiste doué » convainc déjà dans son hypostase de « poète du “subconscient” divisé dans toutes ses forces latentes ». Déchiré entre la tentation « organique » d'inspiration schopenhauerienne et l'élan « vitaliste » de source nietzschéenne, Cioran n'est fidèle qu'à « la vie spirituelle » : « Quiconque voit dans sa littérature idéologique un théoricien de “gauche” ou de “droite” se trompe avec la même

<sup>58</sup> Ionel Neamtzu : « Emil Cioran. Cu prilejul apariției noului său volum *Lacrimi și sfinți* » (« Emil Cioran. À l'occasion de la parution de son nouveau volume *Des larmes et des saints* »), *Pământ și vrajă ardeleană*, no 2, décembre 1937, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 123 et 124

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 124

<sup>60</sup> Pompiliu Constantinescu : « Anul literar [1937] » (« L'année littéraire [1937] »), *Frenea*, no 519, 2 janvier 1938, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 126

certitude avec laquelle ce fanatique vit dans un sens ou dans un autre », écrit en ce sombre début de 1938 le critique roumain sur le futur « fanatique de la vacuité ».

Presque dans le même sens, l'ancien destinataire des « lettres depuis les cimes du désespoir », Bucur Țincu, définira, dans un article à caractère récapitulatif, *La Transfiguration de la Roumanie* comme « le livre le plus représentatif de la mentalité de la jeune génération nationaliste de Roumanie », un « livre visionnaire et prophétique » qui ne vise pas à imposer « des programmes ou une doctrine », mais à provoquer une sorte de réflexion nationale au sujet du passé et du présent du pays, de la « valeur » de l'histoire roumaine et des « chances » des Roumains d'avoir un avenir. Dans ce livre, l'auteur « a mis plus catégoriquement et plus douloureusement que d'autres le problème du destin national », qu'il interpelle « avec une sincérité complète, sans le moindre ménagement pour l'orgueil national » :

En appliquant à la Roumanie les concepts de la philosophie politique contemporaine, Emil Cioran a apporté la contribution la plus originale et la plus audacieuse à la question du nationalisme roumain, ajoute Bucur Țincu. [...] Tous les clichés sur le nationalisme, le romantisme national de la génération d'avant la guerre – popularisé aujourd'hui dans nos écoles –, tout le conventionnalisme et toute la stérilité du nationalisme officiel sont démasqués par Emil Cioran avec un rare esprit d'analyse critique.<sup>61</sup>

En pressentant le danger réel pour le livre de son ami d'être confisqué par la littérature nationaliste roumaine, Bucur Țincu l'en détache tout en l'y attachant – mais avec bien des précautions. Jusqu'en 1936, aucun livre « fondamental » n'avait défini le nationalisme roumain. Or, « à la surface », là où celui-ci était « très puissant » (« dans le sens qu'il a séduit tout le monde », explique Țincu), le livre de Cioran ne

---

<sup>61</sup> Bucur Țincu : « Trei cărți reprezentative » (« Trois livres représentatifs »). *Linia dreaptă*, no 2, mars 1938, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 129

pouvait rien faire, pour la simple raison que le jeune auteur n'était pas un démagogue qu'on pouvait acheter et mettre à la solde de l'idéologie du jour. Donc, la mission du livre aurait pu être de consolider les fondements quasi-inexistants du nationalisme roumain, qui, observe Țincu, « à maints égards [est] confus, surtout quant aux problèmes sociaux<sup>62</sup> ». Trop jeune et immature du point de vue idéologique, le nationalisme roumain était tributaire de la mythologie nationale, populiste, et, par conséquent, loin de la « forme positive » et de la précision qui ont amené certains peuples à trouver dans le nationalisme « une expression concrète » et « une formule politique » pour leurs revendications.

En 1940, alors que Cioran est à Paris depuis trois ans, paraît la deuxième édition de *La Transfiguration de la Roumanie*. Chose étrange, même deux ans après l'instauration de la dictature royale, en pleine ère antisémite et légionnaire, ce supposé hymne à la dictature légionnaire n'éveille parmi ses chroniqueurs que des émotions d'ordre esthétique. Entre temps, au lieu d'écrire sa thèse de doctorat, Cioran sillonne la France sur sa bicyclette et écrit son quatrième (et pénultième) livre en roumain : *Le Crépuscule des pensées*. C'est à peu près l'époque où se configure le crépuscule du roumain et du passé roumain de « l'enfant terrible » d'une inégalable génération de penseurs roumains. Pourquoi Emil Cioran est-il arrivé au « crépuscule des pensées » ? se demande en février 1940 Dragoș Vrânceanu. Pour un penseur si intimement lié de nos jours à l'apogée du mouvement légionnaire roumain, la réponse qu'on retrouve dans les quelques comptes-rendus qu'on lui consacre dans cette période-là est un peu déconcertante : Emil Cioran est, du point de vue de ses créations roumaines, en route vers la sagesse, vers la maturité d'une pensée qui est

---

<sup>62</sup> Bucur Țincu : « Trois livres représentatifs », art. cit., loc. cit.



pourtant – on ne le sait pas, mais on le verra quelques années plus tard – encore loin de s'être clairement définie (conceptuellement parlant) et tout à fait raffinée (du point de vue stylistique). Emil Cioran semble être, en ce début de 1940, au « crépuscule des pensées » parce que « la capacité originale, remarquable, de spéculation de son esprit a trouvé un terrain sur lequel elle peut se battre ». Elle a fonctionné « à vide » dans *Sur les cimes du désespoir*, « en se tourmentant dans une sorte de nihilisme d'une élégante élévation », pour qu'avec *La Transfiguration de la Roumanie*, elle se redécouvre dans « une série d'exercices de langage » : « Après le gazouillement fatidique de ses “cimes du désespoir” enfantins, M. Emil Cioran s'est installé sur un plan plus mûr de contact avec certains problèmes délimités et concrets<sup>63</sup> », note Dragoș Vrânceanu. Ce « volcan de pensées », ajoutera Teodor Murășanu, « avec tout son cortège de visions et de pensées sinistres, est un hôte intéressant à la table de la spiritualité roumaine ». C'est une présence « un peu incommode », admet Murășanu, puisqu'elle « trouble un peu la commodité et la paresse de la vie où nous nous complaisons<sup>64</sup> » ; c'est un « remarquable » penseur « romantique » renchérit Victor Isac, dont l'originalité laisse croire qu'« il pourrait jouer plus tard un rôle particulier dans notre culture, en lui offrant ce nouveau genre d'écriture, assez rare d'ailleurs et recherché dans toutes les littératures<sup>65</sup> ».

Certes, l'air du temps ne pouvait pas manquer complètement aux chroniques consacrées à la deuxième édition d'un livre qui, 70 ans après sa parution, suscite

<sup>63</sup> Dragoș Vrânceanu : « De ce d-l Cioran a ajuns la *Amurgul gândurilor* ? » (« Pourquoi M. Cioran est-il arrivé au *Crépuscule des pensées* » ?). *Curentul literar magazin*, no 44, 4 février 1940. in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 139

<sup>64</sup> Teodor Murășanu : « Un vulcan de gânduri » (« Un volcan de pensées »), *Pagini literare*, no 1-2, janvier-février 1940, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 140

<sup>65</sup> Victor Isac : « Emil Cioran, gânditor romantic » (« Emil Cioran, penseur romantique »), *Curentul literar magazin*, no 79, 6 octobre 1940. in *Pour et contre Émile Cioran*. op. cit., p. 153

toujours de vives émotions et des débats plus ou moins passionnants, plus ou moins... orthodoxes. Mais il serait injuste d'attribuer aux chroniqueurs des idées qu'ils n'expriment pas. Malgré l'actualité du livre, ni Petru Manoliu, ni Octavian Vuia ne situent pas *La Transfiguration de la Roumanie* dans le champ légionnaire. La petite chronique de Petru Manoliu ne donne aucun indice sur le type exact d'« actualité » que l'auteur a dans l'esprit : le livre dont il signale la deuxième édition est, selon lui, tellement contemporain qu'on pourrait croire que l'auteur n'a fait que « transcrire ce que tout le monde roumain attendait et pensait<sup>66</sup> ». En plus, c'est « un livre plein de vertus et de vices ». Quelles sont les vertus ? Quels sont les vices ? L'auteur ne le dit pas. Ce que les Roumains attendent et pensent, est-ce la soi-disant « révolution » national-légionnaire ou bien le signal d'alarme d'un réveil si longtemps différé ? Car ce « livre sincère et direct du devenir roumain » n'occulte aucun « vide psychologique » du peuple roumain, juge Octavian Vuia : « La Roumanie vit la tragédie des cultures mineures<sup>67</sup> », concède l'auteur. « Une formule de collectivisme dans les cadres de l'existence nationale est-elle possible ? » Vuia hésite à répondre. Il se contente de noter les « exemples » ou les « réalisations » en ce domaine : le national-socialisme et le fascisme, dont Cioran avait parlé dans son livre, pour clore son article avec l'espoir que « les sauts historiques » prêchés par Cioran pourront aider la Roumanie à gagner « ce que les grandes nations ont gagné lentement, par la voie de l'évolution ». « Il devra exister un moment roumain de plénitude historique<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Petru Manoliu : « *Schimbarea la față a României* » (« *La Transfiguration de la Roumanie*. II<sup>e</sup> édition, *Vremea* »), *Vremea*, no 607, 29 juin 1941, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 157

<sup>67</sup> Octavian Vuia : « Emil Cioran, *Schimbarea la față a României* » (« Emil Cioran, *La Transfiguration de la Roumanie*. II<sup>e</sup> édition, *Vremea*, 1941 »), *Vremea*, no 605, 29 juin 1941, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 155

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 156

», écrit Vuia – et ce moment sera la variante roumaine de la réponse à la question de Hölderlin (à laquelle la lecture de *La Transfiguration de la Roumanie* invite le chroniqueur de *Vremea*) : « *Wann erscheinst du ganz, Seele des Vaterlands ?*<sup>69</sup> »

---

<sup>69</sup> « Quand est-ce que tu te dévoileras tout entière, âme de la patrie ? » (n.t.)

## V.2. L'ère communiste et la critique de commande

C'est, peut-être, une simple ironie du sort, mais, tandis qu'à l'époque du nationalisme pur et dur le contenu « légionnaire » de *La Transfiguration de la Roumanie* (pour ne plus parler des passages antisémites, qui auraient dû ravir la Roumanie des années 1937-1941) est quasi absent des chroniques du temps (les seules à donner une image exacte du pouls littéraire et politique de cette époque-là), la parution de *La tentation d'exister* en France (à une époque où les chars soviétiques veillaient encore à la bonne application du communisme en Roumanie) allait « rappeler » l'activité « légionnaire » du Cioran roumain. Et cela, non parce que sa courte affaire romantico-légionnaire aurait eu le moindre rapport avec le contenu de *La Tentation d'exister*, mais parce que l'auteur avait osé critiquer son pays et « renier » ses origines. Les compatriotes de Cioran se souviendront, sans doute, de la préoccupation délirante des autorités communistes roumaines pour l'image « parfaite » d'une Roumanie imparfaite. Or, cette question d'« image » nous oblige à une très attentive analyse du statut de l'écrivain au cours du temps, car même si l'aperçu idéologique reste une constante dans certaines études consacrées à Cioran ou à son œuvre tout au long du XX<sup>e</sup> siècle (et même de nos jours), sa manipulation en tant qu'outil de recherche a une autre finalité. Si dans les années 1950, le passé « fasciste » de Cioran « justifiait » ou « expliquait » son « antiromanité » (et, par conséquent, selon la logique patriotarde, sa non-appartenance à la culture roumaine), après sa mort, ce même passé revient pour mettre en question son statut d'écrivain français, de « valeur » du patrimoine spirituel français. Le parallèle n'est pas du tout hasardé : le contexte a changé, mais les enjeux restent les mêmes.

En quoi le « passé légionnaire » de Cioran – qui traverse la plupart des chroniques parues tout au long des années 1950 et 1960 en Roumanie – était-il révélateur de ses sentiments envers la Roumanie et les Roumains ? On l'ignore. Pourquoi – si l'on voulait garder une certaine symétrie – le chapitre dédié, dans la même *Tentation d'exister*, au « peuple de solitaires » n'est-il jamais mentionné par les zélés chroniqueurs ? Car le parallélisme entre les deux chapitres est impeccable et plus qu'évident : les temps passés (l'imparfait et le passé composé, en général) indiquent une claire mise à distance par l'écrivain de ce qu'il avait dit, vingt ans auparavant, sur les Roumains et sur les Juifs. Il est bizarre et difficile de croire que l'ironie mordante dans laquelle Cioran enveloppe certains de ses points de vue d'antan ait pu passer inaperçue ; aussi est-il incompréhensible que la tendresse, la nostalgie, le regret que dégagent les fines ironies que Cioran s'autoadresse aient laissé froids même les critiques roumains les plus honnêtes et le plus perçants. La différence entre eux et les critiques contemporains (de Roumanie aussi bien que de France) est que le régime communiste se servait de l'impitoyable censure, véritable machine à réprimer la pensée libre, afin de « corriger » ou d'estomper certains « élans » ou émotions esthétiques non conformes à la doctrine officielle. C'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle il est extrêmement difficile de savoir quelles ont été les idées personnelles, les vrais jugements des critiques roumains de cette époque-là, étant donné que chaque rédaction était supervisée par le service de censure qui manipulait comme bon lui semblait n'importe quel texte, afin de lui faire livrer le message que le système communiste voulait faire passer aux lecteurs. Mais, même dans ce format – regrettable, sans doute – les textes que nous analyserons dans ce

segment de l'exégèse cioranienne sont très révélateurs : en règle générale, ils dévoilent, dans une petite mesure, les idées de leurs auteurs (G. Călinescu et Lucian Blaga notamment, de grands intellectuels, d'une probité morale aussi impeccable que le système de la dictature le permettait), et, dans une proportion infiniment plus grande, le discours idéologique de l'époque. Ce qui suit est moins un aperçu critique qu'un aperçu idéologique des premiers écrits qui allaient composer l'œuvre française de Cioran.

Parce que *La Tentation d'exister*<sup>70</sup> chiffonne l'image de la Roumanie communiste, la plupart des articles commandés présentent l'auteur comme un traître auquel on donne – plus ou moins violemment – des leçons de patriotisme. Cioran n'est qu'« un philosophe du mensonge » (Valentin Lipatti), un « alittéraire » (G. Călinescu), un « dépressif grandiloquent » qui « a arraché ses racines du sol de la patrie », un « bouffon » qui calomnie son peuple (Lucian Blaga). La « petite théorie du destin » a donc l'effet d'une anamnèse quasi collective : le passé légionnaire de Cioran ou ses idées (qui cacheraient le credo légionnaire) rappellent la figure de Nae Ionescu, dont Cioran aurait été l'émule, le proche (ce qui est complètement erroné). Pour certains (Lucrețiu Pătrășcanu ou N. Bolboacă), la façon du « légionnaire Emil

---

<sup>70</sup> En décembre 1962, Cioran note dans ses fidèles *Cahiers* cet aveu : « Ce que j'ai écrit dans *La Tentation d'exister* sur mon pays a suscité une tempête de protestations qui est loin de s'être apaisée. Une dizaine d'articles pleins d'injures, et qui ne sont pas tous de *commande*. La raison profonde de cette indignation durable, où la trouver ? Je crois avoir frappé juste en posant la question de notre infériorité historique ; cela a éveillé quelque chose dans les consciences. On m'insulte, mais je sens la blessure que j'ai attisée chez les autres, puisqu'elle est la mienne. Nous doutons de notre rôle, de notre valeur, de notre mission ; nous n'y croyons pas dans notre for intérieur. Nous sommes un des peuples les plus lucides qui aient jamais existé. Nous sommes frivoles, cancaniers, légers, mais aussi amers, et, sous nos airs fanfarons, nihilistes jusqu'au désespoir. Nous sommes détrompés comme il n'est pas permis de l'être. à l'échelle collective. » (*op. cit.*, p. 130).

Cioran » de regarder la mort trahirait le « “trăirisme”<sup>71</sup> légionnaire » ou une philosophie « bourgeoise » antimatérialiste :

Des apôtres de la mort, comme Cioran, préparaient l'atmosphère pour plus tard, lorsqu'ils inciteront les lecteurs à s'offrir « de bon gré » à la mort – au moment où la bourgeoisie agressive déclenchera l'attaque, depuis longtemps préparée, contre le Pays du Socialisme. Aujourd'hui, poursuit N. Bolboacă, Emil Cioran et un autre ennemi mortel de la nouvelle forme de vie, socialiste, que notre peuple a choisie, Mircea Eliade, et sous la protection de la réaction de France, dénigre et calomnie la science et le matérialisme, et surtout notre régime de démocratie populaire. La bourgeoisie française les protège, les entretient et les récompense avec des prix, en voyant en eux un important appui idéologique.<sup>72</sup>

Cela rend « compréhensible » toute la vague de mécontentements – sincères ou commandés, peu importe, que la « petite théorie du destin » de Cioran déclencha dans la Roumanie communiste des années 1950. Outragés par les lignes de Cioran, les chroniqueurs s'empressèrent de faire – à qui mieux mieux – la grande théorie du patriotisme. « Monsieur » Cioran sera donc traité avec tout le mépris qu'un « apatride », qu'un « renégat » mérite : ses « élucubrations », écrit Valentin Lipatti<sup>73</sup>, « n'ont rien en commun avec les Roumains ». « Certes, ajoute-t-il, c'est un simple accident, regrettable pour les Roumains, le fait que M.<sup>74</sup> Cioran soit né dans le pays où jadis ont végété les barbares. L'éthique “sélective” de M. Cioran est une éthique

<sup>71</sup> Nom dérivé du verbe roumain « a trăi » qui signifie « vivre » ; selon le *Dictionnaire explicatif de la langue roumaine*, le « trăirism » est « un courant de la pensée philosophique roumaine de l'entre-deux-guerres, qui, en proclamant la primauté des instincts et de l'inconscient sur la raison, soutenait qu'on ne peut parvenir à la connaissance des différents aspects et phénomènes de la vie que par l'expérience (le vécu) mystique ».

<sup>72</sup> N. Bolboacă : « Filozofia burgheză din România dintre cele două războaie mondiale, dușmana științei și materialismului » (« La philosophie bourgeoise de Roumanie entre les deux-guerres, l'ennemie de la science et du matérialisme ») article de 1955, in *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 167

<sup>73</sup> Valentin Lipatti (1923-1998) : ambassadeur, essayiste et traducteur, il fit partie également (entre 1948 et 1964) du corps professoral de l'Université de Bucarest, son intérêt portant, quant à la littérature française, sur Montesquieu, Molière, Hugo, Anouilh, Balzac, Beaumarchais, etc.

<sup>74</sup> Notons en passant la connotation hautement ironique du qualificatif « Monsieur » (digne d'un ordre bourgeois, à l'encontre du qualificatif « camarade » propre à l'ordre communiste).

d'apatride, de renégat qui vend ses phrases creuses contre une poignée de shillings.<sup>75</sup> » Devenu – à ses dépens, précise Lipatti – « philosophe parisien », Monsieur Cioran est vivement et généreusement encouragé à écrire « encore une tentation, même deux, même trois ». « Si vous êtes payé pour cela, pique Lipatti, c'est dommage de ne pas le faire ! Bon travail ! » Mais que Monsieur Cioran le sache :

Nous allons nous occuper de nos propres affaires de peuple « inexistant », nous bâtissons un pays nouveau, avec des gens nouveaux, et nous vous promettons que nous traduirons votre œuvre complète, pour que les générations à venir sachent comment se présentait, vers la moitié du XX<sup>e</sup> siècle, un philosophe du mensonge et de l'abjection.<sup>76</sup>

Quelques semaines plus tard, les pages impudiques et mensongères de Cioran sur les Roumains seront cataloguées par D.D. Roșca comme des « calomnies » et comme une « fausse image du peuple roumain » : comment fut-il possible « qu'un Roumain écrive de cette manière sur le peuple au sein duquel il est né<sup>77</sup> » ? se demande l'ancien philosophe de l'existence tragique<sup>78</sup>. Cioran confond « le manque de pudeur » avec le courage, et laisse « son exhibitionnisme de mauvais goût » frapper de manière injuste « notre pauvre pays », ajoute-t-il outragé. Néanmoins, le lecteur sera surpris de trouver parmi des reproches une appréciation (qui dut échapper à la censure) à l'adresse du « talent littéraire remarquable » de l'auteur qui fait, entre autres, « une analyse psychologique perçante de la mystique religieuse » et des

<sup>75</sup> Valentin Lipatti : « Un filozof al minciunii » (« Un philosophe du mensonge »), paru le 28 mars 1957, repris dans *Pour et contre Émil Cioran*, op. cit., p. 169

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 170

<sup>77</sup> D.D. Roșca : « Ispita de a exista... a domnului Emil Cioran » (« La tentation d'exister... de M. Cioran »), paru le 1<sup>er</sup> mai 1957, repris dans *Pour et contre Émil Cioran*, op. cit., p. 172

<sup>78</sup> D.D. Roșca (1895-1980) avait publié en 1934, à la Fondation pour Littérature et Art « Le Roi Carol II » de Bucarest, l'essai *L'existence tragique. Essai de synthèse philosophique*, dans lequel il s'opposait au « mythe de la rationalité intégrale » et au « mythe du déterminisme absolu » (or, disait Roșca, il ne faut pas confondre la partie (le déterminisme mécanique) avec le tout (le déterminisme universel)).



considérations passionnantes sur la prose et sur la poésie. L'intuition de l'universitaire de Cluj quant au cauchemar stylistique et linguistique de Cioran est exacte, mais très désobligeamment exprimée (si c'est lui qui l'exprime !), en tout cas, plus fastidieusement que le « métèque » lui-même ne l'a jamais fait : le style – « très français », cela est vrai – de *La Tentation d'exister* est « recherché », voire « précieux » – signe de la « faiblesse de l'étranger qui veut à tout prix écrire plus à la française que la majorité des Français », et du « complexe d'infériorité, qui pousse souvent l'auteur étranger à glisser vers le raffinement à tout prix<sup>79</sup> », conclut D.D. Roșca. Tout comme le style, le contenu du livre est forcé, faux, recherché : Cioran « dénigre » son pays et son peuple pour satisfaire son « indomptable vanité », pour devenir « un cas *unique* ». Car, selon Roșca, ce n'est pas parce qu'il croit nécessairement en ce qu'il écrit que cet auteur « agressivement plein de soi et ravi de lui-même » « bafoue » son pays, mais parce qu'il veut « faire du scandale littéraire ».

La même année, la parution, dans *La Nouvelle Revue Française*, de la « Lettre à un ami lointain » envenime davantage la situation. La lettre que Cioran écrit à son ami Noïca détermine Radu Popescu à adresser à son ancien collègue de génération une très, très longue lettre ouverte<sup>80</sup>, dans laquelle il lui parle de « l'énergie du peuple, du parti, de l'État », de leur amour de l'homme, sans oublier, cela va de soi, de lui reprocher « le concubinage sordide avec le fascisme préantonescien » et sa « coquetterie impertinente » et « fatiguée ». « Monsieur Cioran, Monsieur Cioran... », se lamente Radu Popescu, « les relations d'un homme

<sup>79</sup> D.D. Roșca : « La tentation d'exister... de M. Cioran », art. cit., p. 176

<sup>80</sup> Radu Popescu : « Domnului Cioran. Bun liberal, om inocuat și pamfletar fără obiect » (« À Monsieur Emil Cioran. Bon libéral, homme sans occupation et pamphlétaire sans objet », paru le 12 septembre 1957, repris dans *Pour et contre Emil Cioran*, op. cit.)

avec son pays, avec sa patrie, peuvent souvent être compliquées et désespérées ». Même chose, pourrait-on dire, quant aux relations du lecteur avec un auteur, car tout d'un coup, la compréhension outrecuidante devient caricature, insulte digne du régime qui l'avait commandée : Monsieur Cioran est « un pithécantrope qui a lu deux mille livres », « un Hottentot tatoué de formules universitaires, mais dépourvu de fraîcheur et de candeur », « un Tarzan existentialiste », « un Don Juan de cuisine et pour des cuisinières, à la recherche d'abris améliorés, tenté, avec une passion de voyou, de traiter [son] amante [*i.e.* son pays] en gourgandine, en calamité, en estropiée<sup>81</sup> ». Mélange d'admiration manifeste et de mépris cruel, la lettre de Radu Popescu peut passer pour le produit de la même « idolâtrie inversée » qui avait rongé Cioran également, mais « la ligne de parti » que certaines de ses phrases affichent sans aucune pudeur efface toute trace de familiarité avec l'œuvre et de respect pour son auteur. Émile Cioran « méprise et bafoue » son peuple « avec beaucoup de talent » (« je dois l'admettre », s'incline Popescu, pour reconnaître ensuite le fait qu'il ne peut pas « [s]'empêcher d'admirer » également « le flair » de Cioran). La « grande faiblesse » qu'il avait conçue naguère pour Cioran avait pour raison les « choses admirables » que celui-ci avait écrites sur Mozart, mais aussi « quelques vérités inattendues et cruelles justement sur les fascistes, sur les légionnaires et d'autres types de hooligans [...] ». Cela avait amené Popescu à se laisser bercer par « le spectacle étrange et séduisant, mais tellement trompeur » dont l'« intellect élastique, acrobatique, désossé », et le tempérament « vif et pas encore formé » du jeune Cioran étaient capables.

---

<sup>81</sup> Radu Popescu : art. cit., loc cit., p. 191

Vous étiez extrêmement intelligent, lui écrit son ancien admirateur, vous étiez spontané et instable, un colossal prestidigitateur de culture et d'idées, un esthète passionné, un mordu de politique affichant une sorte de snobisme nonchalant et cruel, cynique, tyrannique et capricieux, et surtout, quelqu'un de très doué.<sup>82</sup>

Est-il possible que quelqu'un qui semble avoir sincèrement apprécié l'intelligence, le raffinement de Cioran, compris, voire toléré ses jeunes caprices, l'avoir « traité, dans [s]on âme, avec une impardonnable faiblesse », « favorisé » et « gâté », ne comprenne pas les écartèlements de l'auteur de la tant dénigrée *Tentation d'exister* ? Alors que son (ancienne) admiration l'oblige à s'incliner devant l'évidence – « votre talent est un trait somatique, presque physique » ; « vous êtes doué aussi bien que vous êtes blond », reconnaît Popescu –, le soupçon reste, finalement, la seule manière de se rapporter à son ancienne idole. Ironiquement, le reproche que Radu Popescu adressait (on ne saura jamais combien sincèrement) en 1957 à Cioran est devenu, de nos jours, monnaie courante dans le domaine des études littéraires. « Je ne sais pas si vous êtes sincère, car vous n'êtes jamais sincère<sup>83</sup> », disait à l'époque Radu Popescu. La voie était ouverte à tous ceux qui veulent ou voudront jamais se déclarer convaincus de « l'insincérité permanente » de Cioran.

Lorsqu'en 1959 *La Nouvelle Nouvelle Revue Française* publiera l'article « Mes amis, les tyrans », la censure en profitera pour durcir les attaques à l'adresse de Cioran. Et, invariablement, le passé légionnaire de l'auteur devenu français sera au rendez-vous, sans que les commentaires centrés sur les « amis » tyranniques de Cioran n'échappent à la propagande communiste.

---

<sup>82</sup> Radu Popescu : art. cit., loc cit., p. 187

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 192

L'article de Șerban Cioculescu<sup>84</sup> montre à quel point l'immixtion de la censure dans le contenu d'un article à caractère littéraire peut dévaloriser, avilir et compromettre le travail du critique. Selon Cioculescu (!), Cioran serait un « saltimbanque », un « ancien sujet des gardes de fer, qui n'ont pas pu enchaîner notre peuple, créateur actif de sa propre histoire ». Après avoir eu un « contact insalubre avec la chemise verte », après avoir été dévoré par « l'ambition d'une carrière politique dans la hiérarchie du désordre légionnaire<sup>85</sup> », ce « métèque capotant » a la prétention d'être « l'ami des tyrans » ! Mais quoi de plus normal chez quelqu'un qui n'admet pas le fait que la condition essentielle de l'homme politique est « le respect des vues avancées de la société et des aspirations du peuple travailleur, doublées d'une préparation spéciale concernant les complexes problèmes sociaux, politiques et économiques<sup>86</sup> » ?

La plume occulte qui seconde le critique veut faire croire que ce sont là les lignes écrites par Șerban Cioculescu ! Et la même plume accuse Cioran de ne pas être « sincère », d'être avide de « notoriété » ! Oui, Cioran est coupable de confondre « sciemment les démocraties du type bourgeois, fondées sur la domination de la minorité sur la majorité, avec les démocraties du type socialiste, fondées sur le pouvoir des masses », mais le double de Cioculescu se rend coupable de trafic des citations. Sans le savoir, il annonce les temps où, citations (massacrées) à l'appui, on démontrera n'importe quoi : les mots de l'écrivain sur Gogol ou sur Tibère nous font découvrir un Cioran égocentriste ; si l'on cherche bien, on verra, dans d'autres

---

<sup>84</sup> Șerban Cioculescu : « Un nietzscheean bogomil : E.M. Cioran » (« Un nietzschéen bogomile : É.M. Cioran »), paru le 14 mai 1959, repris dans *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 202

<sup>86</sup> *Ibid.*

phrases, à quel point il fut lâche, vaniteux, mesquin, hypocrite, fasciste, légionnaire, malade mental, et ainsi de suite.<sup>87</sup>

Si pour Lucian Blaga, l'auteur de *La Tentation d'exister* n'est qu'un « dépressif grandiloquent » qui souffre de « l'amnésie des guillemets<sup>88</sup> », un éternel adolescent et le bouffon de Nietzsche, de Klages, de Spengler ou de Keyserling, pour Nichifor Crainic, le jeune auteur de la paradoxale *Transfiguration de la Roumanie* est devenu entre temps « un scribe quelconque », le « soi-disant philosophe d'un courant décadent intitulé "existentialisme" », une « épave politique », un « "philosophe" de la démence et du reniement ». Après sa bourse en Allemagne, raconte Crainic, Cioran aurait quitté le Parti National-Paysan qui l'y avait envoyé et « passa avec tout le bagage existentialiste dans le camp de la Garde de Fer, en embrassant avec une désinvolture cynique la criminalité légionnaire ». Et cela non parce qu'il aurait cru en

---

<sup>87</sup> Voici quelques exemples : « Les grands tyrans, dont Hitler, devant l'icône duquel Cioran se prosterne toujours, ont exercé le pouvoir en exterminant tant les ennemis que bien des amis, est-il écrit dans l'article signé par Șerban Cioculescu. Le crime serait une condition *sine qua non* de la politique. À la solde de sa forme préférée de gouvernement, qui est le pouvoir absolu des oligarchies exploiteuses et oppressives, Cioran affirme avec cynisme que "les cabotins ou les assassins à grand style" sont des figures à part. Hitler est loué non seulement parce qu'il s'est débarrassé par le sang de Roehm et d'autres camarades qui, peut-être, lui faisaient obstacle ; il serait "important moins par lui-même que par ce qu'il annonce, ébauche de notre avenir, héraut d'un sombre avènement et d'une hystérie cosmique, précurseur de ce despote à l'échelle des continents..." » En fait, Cioran avait écrit : « À la juger d'après les tyrans qu'elle a produits, notre époque aura été tout, sauf médiocre. Pour en retrouver de pareils, il faudrait remonter à l'Empire romain ou aux invasions mongoles. Bien plus qu'à Staline, c'est à Hitler que revient le mérite d'avoir donné le ton au siècle. Il est important, moins par lui-même que par ce qu'il annonce, ébauche de notre avenir, héraut d'un sombre avènement et d'une hystérie cosmique, précurseur de ce despote à l'échelle des continents, qui réussira l'unification du monde par la science, destinée, non point à nous délivrer, mais à nous asservir. » (*Histoire et Utopie*, in *Œuvres*, op. cit., pp. 1007-1008) Un autre exemple de citation manipulée : « Tricher sera pour vous une question d'honneur. » (citation censée montrer « l'ignominie d'une pensée » que d'autres chercheurs s'efforcent, avec les mêmes moyens, de démontrer de nos jours). En effet, dans la même *Histoire et Utopie*, Cioran écrivait que, si ceux qui se tiennent loin de « la folie politique », de l'ambition, si ceux qui sont normaux « à l'excès » pensent ressembler aux « forcenés » qui les entourent, il ne leur reste qu'une solution : « Tricher sera pour [eux] une question d'honneur, et le seul mode de vaincre [leurs] "accès" ou d'en empêcher le retour. » (p. 1006)

<sup>88</sup> Lucian Blaga : « Farsa originalității » (« La farce de l'originalité »), paru le 9 novembre 1962, repris dans *Pour et contre Émile Cioran*, op. cit., p. 215

la « rédemption nationale » telle que prônée par « un assassin ordinaire comme Corneliu Zelea Codreanu » : Cioran « était tout à fait conscient du fait que l'essence de cette organisation était la criminalité », ce qui ne l'a pas empêché de « devenir l'adorateur d'un assassin terroriste, tout en aspirant à s'imposer le plus vite possible, sur l'arrière-fond macabre du sang versé, en tant que "philosophe" de l'anarchie légionnaire, et de faire une carrière le plus rapidement possible. Son adhésion était un calcul intéressé, mais aussi le résultat d'une affinité morbide d'une nature décadente. » À l'époque, Cioran aurait été « un jouisseur ordinaire, un profiteur et un parasite de la misère politique dans laquelle le pays se débattait ». Le « philosophe » qu'il est devenu en France n'est qu'un « exhibitionniste à tout prix », élève appliqué du marquis de Sade ou de Casanova, qui, « assoiffés de célébrité, ont décrit sans vergogne leurs crimes et leurs aventures ».

L'ancien directeur de *Gândirea*, l'ancien ministre de la Propagande Nationale pendant le gouvernement légionnaire, l'ancien idéologue de l'extrême-droite roumaine, l'ancien défenseur du système dictatorial, l'ancien admirateur du jeune homme blond qui avait bouleversé la Roumanie en 1937 avec son livre « pour et contre la Roumanie » n'était nullement l'auteur de ces lignes. Elles étaient signées par quelqu'un qui venait de passer quinze ans dans les prisons communistes (il avait été remis en liberté le 18 avril 1962), et qui avait subi des tortures qui, lorsqu'on lui demandait d'en parler, allaient lui faire dire seulement : « J'ai connu l'enfer ». Après la prison, Nichifor Crainic sera rédacteur au journal *Glasul patriei (La Voix de la Patrie)*<sup>89</sup>, où sera publié, le 1<sup>er</sup> juin 1962, l'article sur Émile Cioran que nous venons

---

<sup>89</sup> La rédaction de ce journal qui s'adressait aux Roumains exilés en Occident était formée d'anciens détenus politiques des prisons communistes.

de citer. Humilié, contraint de mettre sur le papier des idées qui n'étaient pas les siennes, Nichifor Crainic se verra travesti en auteur d'un article médiocre mêlant des accusations teintées de psychanalyse bon marché<sup>90</sup> avec des phrases pénibles et ronflantes du genre :

à une époque où, électrisé par l'énergie révolutionnaire, le peuple roumain crée en une seule décennie autant que d'autres peuples en des centaines d'années, la sortie irréfléchie d'Emil Cioran n'est pas seulement un acte d'abjuration dégénérée ou un acte de calomnie éhonté, mais aussi un acte de démence et d'imbécillité intellectuelle.<sup>91</sup>

Nichifor Crainic représente un cas à part. Parmi les chroniqueurs qui, bon gré mal gré, durent se prononcer contre Émile Cioran, il avait été le plus proche – en tant que journaliste et idéologue – de Cioran. Après l'avoir apprécié, il se voyait obligé de démolir ce « pénible balbutiement philosophique, *La Transfiguration de la Roumanie* » que Cioran aurait écrit « pour les légionnaires », et dans lequel, est-il forcé de dire en 1962, « il n'arrive à articuler aucune idée claire ». Ce livre, poursuit Crainic (!) n'est pas « le dénigrement de la politiciaille spoliatrice », mais la diffamation « de tout le peuple roumain, auquel il ne trouve aucune qualité ». Merveilleuse occasion pour le rédacteur chargé de la censure d'insérer dans le texte de Crainic un panégyrique du « doué » et du « diligent » peuple roumain. L'insolite d'une pareille affirmation est, peut-on penser, la seule mesure – ou la mesure exacte – de la volonté (désespérément et agressivement exprimée) du système communiste de faire perdurer le mensonge et de falsifier, à son seul profit, l'histoire. Même si « des espèces de renégats comme Cioran essaient de [le] diffamer », ce « peuple »,

<sup>90</sup> « Projeter sur tout un peuple une décomposition et une misère morale strictement individuelle n'est rien d'autre qu'une bizarrerie psychiatrique, un acte de démence », aurait suggéré Nichifor Crainic.

<sup>91</sup> Nichifor Crainic : « Emil Cioran », art. cit., loc cit., p. 224

nous dit-on, « a trouvé depuis longtemps sa place d'honneur parmi les nations les plus avancées du monde », car

à la suite de la révolution de 23 Août 1944, dirigée par l'héroïque classe ouvrière roumaine, qui a conduit à la libération du joug réactionnaire de la bourgeoisie et de la dictature fasciste, les masses ouvrières de Roumanie ont fait preuve comme jamais de leur capacité d'organisation et de transformation<sup>92</sup>.

Cette dernière phrase, attribuée à Nichifor Crainic, porte encore les traces des griffes de l'appareil de repression de la pensée libre, qui surent arracher à ce texte (comme à n'importe quel autre) tout humanisme, toute émotion, toute vérité, pour insérer à leur place des phrases qui évoquent pour le lecteur roumain, même quinze ans après la chute du système communiste, des souvenirs traumatisants.

La littérature communiste roumaine a confisqué l'acte du 23 août 1944 (par lequel le roi Michel renversa le régime Antonescu et arracha la Roumanie au camp nazi, en l'engageant du côté soviétique, contre son ancien allié) et l'a transformé en révolution. L'historiographie communiste se plaira à croire que « l'héroïque classe ouvrière » roumaine a supplanté le roi, et qu'une révolution de palais était la réalisation spectaculaire d'une classe sociale longtemps marginalisée, dont l'énergique parti essayait de venger les humiliations et les frustrations causées par sa période d'illégalité sur la scène politique roumaine. Les « masses ouvrières » étaient tournées dès le début contre la « bourgeoisie réactionnaire », et le régime communiste n'a jamais hésité à punir « l'ennemi de classe » en tant que « fasciste ». Cioran en fut un bon exemple.

---

<sup>92</sup> Nichifor Crainic : « Emil Cioran », art. cit., loc cit., p. 223



En 1996, écrivant à son collègue allemand Ernst Nolte sur « un sujet tabou », François Furet s'arrêtait sur l'instrumentalisation du sentiment antifasciste par le mouvement communisme, dont il voyait très clairement l'enjeu : après la guerre et la défaite de l'Allemagne nazie, l'Histoire sembla disposée à « donner un certificat de démocratie à Staline, comme si l'antifascisme, définition purement négative, suffisait à la liberté<sup>93</sup> ». La phobie fasciste (ou antifasciste) était extrêmement utile au régime communiste, soucieux de « cacher sa réalité aux yeux de l'opinion ». « L' "antifascisme" communiste » était tout d'abord une question d'image : il devait laisser comprendre que « le communisme n'était qu'une forme supérieure de la démocratie<sup>94</sup> ». En compétition avec le fascisme dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, le communisme eut la chance historique de voir s'écrouler son ennemi mortel ; en le critiquant, en s'attaquant aux anciens « fascistes », le régime communiste espérait pouvoir cacher ses similitudes avec le fascisme, leur interdépendance<sup>95</sup> « dans les représentations, les passions, et la réalité historique globale », écrit Furet dans la même lettre. Et l'un des points communs est justement la haine de la bourgeoisie, qui fut accusée de toutes sortes de péchés socio-politiques et surtout économiques. Du point de vue des théoriciens marxistes, le fascisme ou les fascismes, pour emprunter le concept de Nolte ont été la réaction profondément anticomuniste de la bourgeoisie. Du côté fasciste, l'antibolchevisme se confondit avec l'antisémitisme. « Émissaires » de la démocratie, ensuite du bolchevisme, les Juifs jouèrent le rôle de

---

<sup>93</sup> François Furet, Ernst Nolte : *Fascisme et communisme*. Paris. Plon. 1998, p. 37

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 108

<sup>95</sup> « Le mouvement fasciste s'est nourri de l'anticommunisme, le mouvement communiste de l'antifascisme », observe François Furet (*op. cit.*, p. 40)

bourgeois et de communistes. Dans tous les cas de figure, ils devaient être combattus, voire éliminés.

Surgis de la Première Guerre mondiale en tant qu'idéologies de masse, le communisme et le fascisme allaient rester dans un rapport dialectique défini – malgré la similitude des pratiques et des idées – par une opposition réciproque farouche:

Le léninisme tire sa force d'incarner par sa victoire la vieille espérance du mouvement ouvrier, même au prix d'une formidable invraisemblance ; le fascisme, de récupérer au profit des adversaires des idées démocratiques la fascination d'un *demain*, c'est-à-dire d'une société future, et non plus passée<sup>96</sup>, montre l'historien français dans une lettre destinée à son controversé collègue berlinois.

Certes, cette sélection d'articles n'est pas complète, mais elle est, à coup sûr, représentative de la réception du livre de Cioran dans les années trente et cinquante, et même soixante. Ce qui nous semble remarquable dans les premières chroniques roumaines à *La Transfiguration de la Roumanie*, c'est la concentration unanime de leurs auteurs sur le style du livre ou de l'auteur (quant à la forme), et sur le destin de la Roumanie (quant au contenu). Jugée par rapport aux études plus récentes, qui la décontextualisent trop facilement, *La Transfiguration de la Roumanie* ne semble pas avoir été perçue – dans son contexte littéraire, politique et social d'origine – comme un écrit antisémite, mais plutôt comme un écrit antiroumain. Les contemporains de Cioran semblent avoir compris que sa critique ne visait pas nécessairement ou uniquement les Juifs. Tout le monde était coupable, et cela depuis les Daces, du néant historico-politique de la Roumanie. Quant aux Roumains d'origine juive, ils étaient, tout comme les Roumains « de souche », responsables du désastre économique de leur pays. Préoccupés par leurs droits civiques, ils ont délaissé un secteur

---

<sup>96</sup> François Furet, Ernst Nolte : *op. cit.*, p. 63

économique jeune et prometteur, mais vite épuisé par les jeux d'intérêts ou par la corruption de plus en plus généralisée – au niveau politique, social, économique. Cioran leur en voulait, certes, mais il les appréciait aussi. Il les « aimedetestait », pour reprendre le mot de Luca Pițu, mais il n'a jamais demandé qu'ils soient liquidés, humiliés ou terrorisés. Par conséquent, affirmer, comme Pierre-Yves Boissau, que, dans sa *Transfiguration*, Cioran ne vise « nommément » « aucun Roumain », et que « [s]euls les „étrangers” le sont de manière ouverte et définitive », est non seulement hasardé et gratuit, mais tout d'abord inique à l'égard de Cioran et du contenu de son livre.

Qu'est-ce que explique cette attitude du lecteur roumain de 1937 face à un livre – qu'il juge aussi antiroumain que visionnaire – par rapport au lecteur des années 2000, qui y voit seulement une horrible attitude antisémite ? Les analyses de Pierre-Yves Boissau et d'Alexandra Laignel-Lavastine semblent conduire vers la même réponse : la Shoah. Pourra-t-on, un jour, trouver une fissure dans les deux types de discours qui mène à leur réconciliation, à une interprétation plus juste, plus nuancée du livre, qui permette de parler, d'un côté, de l'aspect antisémite et donc antiroumain (par extension) de ce livre, et, de l'autre côté, de son aspect antiroumain, donc antisémite (par réduction) ?

Pour ce qui est de la deuxième catégorie de textes, ceux commandés par le régime de Bucarest comme « réparation » morale pour la brave classe ouvrière, le Parti, voire l'État, il faut les juger par rapport à leur époque, par rapport aux exigences et aux rigueurs de la propagande idéologique communiste, et particulièrement par rapport au système de valeurs (le terme est fort, mais...) qui a

fait la gloire du communisme roumain (et de partout) : l'exaltation du bras qui travaille et le mépris de l'esprit qui cherche la vérité (traduits par le slogan « Nous travaillons, nous ne pensons pas ! »).

Aussi ne faut-il pas oublier la préoccupation paranoïaque du régime pour l'image du pays dans le monde. Et finalement, il ne faut pas oublier que ceux qui s'attaquèrent au manque de patriotisme de Cioran, et même à son « engagement » légionnaire, ne réalisaient pas qu'ils étaient, eux aussi, les prisonniers d'une utopie d'une autre facture, mais qui allait conduire, grâce à eux également, à la dictature de Ceaușescu. Décidément, l'engagement des intellectuels n'est pas un sujet à traiter en quelques lignes, et d'autant moins avec l'arrogance autosuffisante de celui qui pense avoir tout vu et tout compris.

### V.3. « L'ère du soupçon » : l'urgence du « déchirement du voile »

De nos jours, deux chercheurs français - Pierre-Yves Boissau et Alexandra Laignel-Lavastine - relancent le débat sur le passé roumain de Cioran, en fondant leurs études sur deux idées : « l'insincérité permanente » de celui qui fut, qui resta toute sa vie un « antisémite de conviction ». Dépouillée de tout sens, de toute valeur que Cioran avait pourtant mise avec tant de passion à la base de l'acte d'écrire, son écriture est réduite à deux fonctions pragmatiques : mentir et effacer (ou mentir pour effacer). Aveuglement dévoué à ses idéaux de jeunesse, Cioran serait parvenu, selon les deux critiques, à camoufler ces idéaux.

Le rapport entre l'auteur et son lecteur se présente comme particulièrement important. Le lecteur moderne (contemporain) n'est plus « aveugle » comme celui des années trente, ni « naïf » comme celui des années 1950 et 1960. Il considère que son auteur a « des comptes à rendre » (Pierre-Yves Boissau) ou un aveu public à faire (Alexandra Laignel-Lavastine). Il lit pour démentir, et ne tolère plus le « mensonge », le « camouflage », le silence coupable et lâche, la célébrité littéraire injustement conquise. D'autant plus que cette affaire le concerne, parce que c'est en France que Cioran a « choisi de s'imposer » et depuis la France « que s'est opérée [son] entrée dans les circuits de la reconnaissance internationale ». Or, explique Alexandra Laignel-Lavastine, « la lecture de [cet auteur] *français* ne peut plus rester la même une fois accompli le détour par les années roumaines ».

Une lecture du Cioran français qui se propose de croiser la lecture du Cioran roumain place d'emblée le chercheur devant une triple problématique :

1. S'il est vrai que Cioran a eu, à l'époque de sa jeunesse, des sympathies pour le mouvement légionnaire de son pays, s'il est vrai qu'il a publié des articles sur les scélérats de cette époque-là, faut-il vraiment lire toute son œuvre comme la prolongation, comme la poursuite obstinée des lamentables idéaux de sa jeunesse ?
2. S'il est vrai que *La Transfiguration de la Roumanie* contient des passages antisémites, faut-il voir en Cioran quelqu'un de plus antisémite qu'il ne semble l'avoir été ? Certes, le critique gère la quantité de citations dont il a besoin pour démontrer sa thèse ; mais plus grande nous semble être la responsabilité qui incombe au critique littéraire quant au choix et à l'utilisation des citations (avec ou sans thèse).
3. La question de l'aveu et du remords nous oblige à réfléchir sur la différence entre l'aveu public et l'aveu intime. Qui peut garantir que le remords public d'un écrivain (en l'occurrence) n'est pas une excuse de façade, sans aucune signification morale pour celui qui l'exprime ? Et pourquoi le remords exprimé dans des écrits éminemment intimes – la correspondance, le (pseudo)journal –, ne serait-il pas sincère, honnête ?

### *V.3.1. Les égarements de la critique*

Dans un article de 1995 sur « la transfiguration de Cioran », Pierre-Yves Boissau observait le double et l'« étrange » projet d'effacement qui est au cœur de l'œuvre du penseur d'origine roumaine ; ce projet concerne seulement autrui, précise Pierre-Yves Boissau, mais dans une double perspective. Dans un premier temps, Cioran s'adonnerait, dans *La Transfiguration de la Roumanie*, à l'effacement du visage national d'autrui – « ces prédécesseurs, ces ancêtres qui le figent hors de l'histoire »

–, pour que, dans un deuxième temps et particulièrement dans l'œuvre française, il se consacre à l'effacement de soi-même, en opérant une altération de son identité et en pourchassant « cet *autre (l'hystérique)* qu'il a bien pu être jadis, mais par la faute des *autres* (qui l'ont contaminé)<sup>97</sup> ». L'avant-propos de Cioran à l'édition de 1990 de *La Transfiguration de la Roumanie* contient, selon Boissau, « des déclarations scandaleuses » : ce ne sont pas les mots, ce n'est pas le ton « d'un coupable », mais d'un lâche qui croit qu'en enlevant « les tumeurs » du texte original, il peut manipuler ses lecteurs. Comment parler de « pages prétentieuses et stupides » lorsque, écrit Boissau, « preuve » à l'appui, le livre de Cioran appelle « en creux à une solution finale » ? Faute d'une version française officielle de *La Transfiguration de la Roumanie* (c'est-à-dire correctement, honnêtement traduite), le lecteur ne comprendra rien de tout ce débat (mais il aura retenu, sans doute, l'essentiel, à savoir l'antisémitisme farouche, immonde et atemporel de Cioran), tandis que certains critiques non Roumains mais ayant appris le roumain s'efforceront, chacun à sa façon, de clarifier pour le lectorat occidental le dossier roumain de Cioran. Difficile de dire, dans le cas de Pierre-Yves Boissau et d'Alexandra Laignel-Lavastine, si leurs interprétations se ressentent des difficultés que les textes de jeunesse de Cioran - écrits dans une langue cependant extrêmement complexe - créent à chaque pas au chercheur non Roumain ou de l'incompréhension du contenu sociopolitique, historique, religieux et philosophique du livre aussi bien que des articles du jeune auteur.

---

<sup>97</sup> Pierre-Yves Boissau : « La Transfiguration du passé », *Le Monde des livres* du 28 juillet 1995

Un simple signe d'interrogation<sup>98</sup> ajouté au texte « accusateur », un mot<sup>99</sup> traduit trop « généreusement », une phrase découpée<sup>100</sup>, des passages tirés de leur contexte (et qui n'ont aucun rapport avec *La Transfiguration de la Roumanie*)<sup>101</sup> – cela suffit pour « réécrire » le livre de Cioran et pour lui faire dire n'importe quoi.

Avant Alexandra Laignel-Lavastine, Pierre-Yves Boissau parle de la « cohérence de l'univers cioranien », du « lien étrange » qui attache Cioran à son passé, du « renversement » en tant que « constante de l'écriture cioranienne », de l'écriture meurtrière et suicidaire : écrire, ce serait pour Cioran « démolir, tuer, mais aussi se débarrasser de soi », mais, avant tout, écrire, c'est mentir : il faut parcourir

<sup>98</sup> « Du moment qu'il n'y a pas de solution universelle à la question juive, l'antisémitisme n'est pas une voie d'accès à l'histoire ? », cite Pierre-Yves Boissau, alors que Cioran avait écrit : « *Puisqu'il n'y a pas de solution universelle à la question juive, l'antisémitisme n'est pas une voie d'accès à l'histoire.* » (p. 130)

<sup>99</sup> « Si vraiment [les Juifs] ressentiaient comme un droit très personnel la participation à la vie d'une nation, ils ne supporteraient pas avec autant de cynisme les pogromes et l'exil », traduit Pierre-Yves Boissau, alors que Cioran parlait de « persécutions » (*prigoane*) et non pas de pogromes.

<sup>100</sup> L'exemple « classique » est : « Si j'étais Juif, je me suiciderais sur-le-champ. » Combien de lecteurs sauront qu'avant cette phrase conclusive, Cioran avait écrit ceci : « *En chaque chose, les Juifs sont uniques ; ils n'ont pas d'égaux au monde, courbés comme ils sont par une malédiction dont Dieu seul est responsable.* » (p. 131-132) ?

<sup>101</sup> Cette phrase tirée de *De l'inconvénient d'être né* « fait frissonner », avertit Boissau : « Une institution n'est vivante et forte que si elle rejette tout ce qui n'est pas elle. Par malheur, il en est de même d'une nation ou d'un régime. » Le vrai contexte de cette phrase remontait à 1441, lorsque, écrit Cioran, « *au concile de Florence, il est décrété que les païens, les juifs, les hérétiques et les schismatiques n'auront aucune part à la "vie éternelle" et que tous, à moins de se tourner, avant de mourir, vers la véritable religion, iront droit en enfer. C'est du temps que l'Église professait de pareilles énormités qu'elle était vraiment l'Église. Une institution [...]* » (in *Œuvres*, op. cit., p. 1358). Prenons un deuxième exemple, lui aussi suggestif de la façon dont les textes roumains de Cioran auraient contaminé l'œuvre française : « Un peuple – et surtout un individu – selon la traduction de Pierre-Yves Boissau du *Bréviaire des vaincus*, ne crée qu'en refusant ce qui n'est pas lui, en ne faisant que se comprendre. En comprenant les autres, on devient de la gélatine, compréhensive et sage. » Quant à lui, ce passage, appartient à un texte (assez long) sur la puissance et l'orgueil, sur la civilisation fondée par les peuples tentés par « la soif irréfrenée de puissance » et le monde végétal des peuples simples et honnêtes. L'exemple à l'aide duquel Cioran démontre que « [t]out ce qui déclenche l'orgueil dure peu » est Rome. *Pour le sénat romain*, écrit Cioran, *Rome était plus que le monde. C'est pourquoi elle le vainquit, le domina, l'humilia. Un peuple – à plus forte raison un individu – ne crée qu'en refusant ce qui n'est pas lui, qu'en ne comprenant que soi. Comprendre les autres aussi, c'est se transformer en ectoplasme, pondéré et malléable.* (*Bréviaire des vaincus*, in *Œuvres*, op. cit., p. 554)



ses livres français « comme des biffures masquant un péché (presque) originel », comme « un *palimpseste* » - pas autobiographique, mais comme l'écriture (ou la réécriture) d'un mensonge.

Avant Alexandra Laignel-Lavastine, Pierre-Yves Boissau met au centre de ses allégations, pour leur donner plus de poids, la Shoah. À ses yeux, Cioran prêchait dans sa *Transfiguration de la Roumanie* de 1936, invariablement, éternellement, « l'élimination des Juifs ». Il avait dit aux Roumains que « [leur] tolérance à l'égard de ce peuple travailleur et exploiteur signifierait assurément [leur] faillite assurée », tout en admettant qu'un « pauvre » peuple comme le sien ne pourra jamais « assimiler le phénomène le plus irréductible de l'histoire ». Lorsqu'on arrache une idée ou une affirmation au contexte historique et culturel qui l'a générée, tout est permis : l'interprétation critique n'a plus des frontières. Cela ne veut pas dire que le péché de Cioran est moins grave, mais nous croyons fermement que, replacée dans leur contexte d'origine, la « tolérance » des Roumains envers leurs compatriotes juifs, pour ne plus parler de la signification du mot « élimination » (dans la Roumanie de l'an 1936, pas dans l'Allemagne des années 1942-1945 !), avait un autre sens. Mais, comme Alexandra Laignel-Lavastine plus tard, Pierre-Yves Boissau préfère opérer une très délicate recontextualisation de toute l'époque de l'entre-deux-guerres – et de *La Transfiguration de la Roumanie* elle-même – et rapporter tout à la catastrophe de la Shoah. La conséquence d'une accusation comme : « L'auto-censure *a posteriori* [de *La Transfiguration de la Roumanie*] [...] édulcore l'ignominie d'une pensée qui s'excuse à peine, oubliant sa participation *en esprit* à un génocide » vise non seulement l'effet théâtral d'un coup de grâce, mais confisque une tragédie

indicible, et lui fait condamner tout ce qui s'est passé *avant* elle (un an, cinq ans, dix ans, voire vingt ans, chez Alexandra Laignel-Lavastine) et à gommer tout ce que certains intellectuels (dont Cioran) ont vécu *ensuite* au plan intime, personnel, jusqu'à la fin de leurs jours. Et, puisqu'on parle d'un Cioran « irresponsable », antisémite et admirateur des traîtres, pourquoi ne pas mentionner la faiblesse que celui-ci conçut pour Judas (dont le rôle sans gloire dans l'économie de la passion christique et, par conséquent, dans l'imaginaire chrétien d'orientation antisémite est si bien connu) ? Cet exemple choisi par Boissau « à tout hasard » est plus qu'un « rapprochement » innocent. Cioran a effectivement écrit dans *La Tentation d'exister* : « J'en vins ainsi à idéaliser Judas, parce que, se refusant à supporter plus longtemps l'anonymat du dévouement, il voulut se singulariser par la trahison », mais il nous est impossible de croire que l'aspect métaphysique (ou même religieux !) de cette affirmation de Cioran ait réellement échappé à Pierre-Yves Boissau.

Quelques mois plus tard, dans un débat consacré à Cioran, il reviendra aux textes et aux silences de Cioran, qu'il jugera selon une dialectique disjonctive : soit ils « parlent », mais alors les textes de Cioran énoncent seulement des messages antisémites, irresponsables, mensongers ; soit ils « se taisent », donc ils cachent la culpabilité de l'auteur et « l'ignominie » de sa pensée (ce qui met le critique dans la position de les obliger à parler, de démasquer ce silence coupable). Selon la logique de cette dialectique, « littérairement, il n'existe aucune trace écrite, publiée, de ce remords si ce n'est des biffures et une réécriture, dont le lecteur français ne peut percevoir la secondarité<sup>102</sup> ».

---

<sup>102</sup> « Itinéraires de Cioran », débat cité. loc. cit., p. 160

La pertinence du « discours accusatoire et exclusivement accusatoire quand il s'agit d'écriture » (qu'Alain Finkielkraut interroge avec beaucoup de circonspection) repose, selon Pierre-Yves Boissau, sur l'« esthétique de la fugue » et sur l'« attitude éthique de fuite » de Cioran, qui amènent le critique à croire qu'« il n'y a pas de remords littéraire », que « le texte français travaille sans le dire le texte roumain » et qu'il « camoufle la vérité ».

« On ne demande pas à un écrivain d'expié ses crimes devant un confessionnal qui serait le confessionnal des universitaires ou des lecteurs – on lui demande de méditer son expérience », observa Alain Finkielkraut lors de la même émission. Il est vrai que cette méditation « n'est pas nécessairement à prendre pour argent comptant », ajouta-t-il, mais une question se pose néanmoins : « pourquoi mettre en doute sa sincérité alors qu'elle est si évidente et si radicale ?<sup>103</sup> ». Dans le cas de Cioran, Pierre-Yves Boissau accepte qu'on parle d'une méditation « radicale ». Il s'agirait donc d'une méditation radicale, mais pas « évidente » : son caractère privé, non public, l'atteste. Faut-il juger « *la totalité* de l'œuvre à partir d'un ouvrage de jeunesse, que son auteur tient rétrospectivement pour l'expression d'une folie extrême » ?, demanda Gabriel Liiceanu. À contrecœur (ou obligé par la circonstance), Pierre-Yves Boissau concède : « Je ne dis pas qu'il faut s'arrêter à *Schimbarca la față a României* ni qu'il faut arrêter de lire Cioran parce qu'il aurait écrit cela. Loin de là », mais, pour ne pas déstructurer sa propre théorie, il ajoute : dans les années 1930, Cioran « est allé beaucoup trop loin », et la célèbre phrase « Si j'étais Juif je me suiciderais sur-le-champ » le « prouve bien ».

---

<sup>103</sup> « Itinéraires de Cioran », débat cité, loc. cit., p. 178-179

Ces exemples mettent en évidence un phénomène inquiétant : les pouvoirs discrétionnaires qu'un critique s'arroge, et les abus qu'il commet au nom de la « vérité ». En tant que l'un de très rares intellectuels français ayant accès au texte original de Cioran, Pierre-Yves Boissau dut être conscient de l'énorme fardeau qui pesait sur ses épaules et sur sa conscience. Il savait qu'il avait découpé *La Transfiguration de la Roumanie* et qu'il avait bâti sa thèse sur des citations tronquées. Il savait qu'il ne trahissait pas seulement le texte de départ en soi, mais son auteur également, qu'il défigurait et « fascisait » au-delà de l'acceptable, du concevable. Mais on ne peut pas rétablir la vérité, faire la lumière dans une affaire tellement compliquée en massacrant des textes écrits il y a soixante ans, qui, à l'époque avaient un certain écho (qu'on cherche vainement aujourd'hui), qui en étaient le reflet et qui reflétaient à leur tour un certain état d'esprit, une certaine émotion, une certaine quête, une certaine fièvre (personnelle ou nationale, collective) que le temps a estompés. On ne peut pas « démasquer » un « menteur » en mentant (à savoir, en manipulant, à l'aide du trafic des textes, le lecteur). En tout cas, le pire était à venir.

... vous ne pouvez pas lire le texte français comme pure origine de soi, avertissait Pierre-Yves Boissau en 1995. Son origine est ailleurs, dans les textes roumains, qui sont réécrits. Le point de départ est roumain. Il n'y a pas de coupure totale, définitive, mais des points incessants, des emprunts littéraux, intégrés dans une argumentation renversée. On ne peut pas liquider le passé de Cioran en le faisant ressortir à un être totalement autre. Il se nourrit de sa décomposition.<sup>104</sup>

Ces lignes annoncent le livre d'Alexandra Laignel-Lavastine et ses thèses fondamentales : le « passé antisémite » de Cioran, l'art du « camouflage » ou du

---

<sup>104</sup> « Itinéraires de Cioran », débat cité, loc. cit., p. 188

« déguisement », le silence coupable, la fuite, le parricide<sup>105</sup>, etc. Mieux cadré dans le livre de Laignel-Lavastine, Cioran pouvait être mieux démasqué. Selon elle, « la stratégie préconisée très tôt par Cioran (tout comme par Ionesco) – “faire table rase de son origine et recommencer à zéro”<sup>106</sup> – lui a servi à occulter son passé. Pour ce qui est de Cioran et Eliade, leur exil aurait été profondément marqué par « la terreur constante de révélations sur leur passé politique<sup>107</sup> », ce qui explique les « sourires complices » que les « trois grands Roumains de Paris » échangent dans la photo prise en 1977, place Fürstenberg, par Louis Monier.

Qu'est-ce qui a pu (ré)unir les trois hommes ? Voici un « mystère » que *L'oubli du fascisme* essaiera de déchiffrer. Ce qui lia donc, jusqu'au tombeau, Eliade, Cioran et Ionesco fut le mensonge – humain et littéraire (ou intellectuel). Quant à lui, Cioran préféra l'aveu « allusif et très esthétisé », et la « tactique de l'esquive » qu'il pratiqua dans la sphère publique (surtout dans ses entretiens) « tantôt édulcore et minimise », tantôt joue la carte du « registre déresponsabilisant de la “folie” » ou de « la passion amoureuse<sup>108</sup> ».

<sup>105</sup> Le discours du juge doit s'assortir, chez Boissau également, d'un peu de psychanalyse : « Le meurtre du père [...], affirme-t-il, jaillit de *La Transfiguration de la Roumanie* », avec la précision : « Le père, c'est le soi que l'on voudrait autre et qu'on met à mort [...] ».

<sup>106</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 11

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 21. La « tactique de l'esquive » de Cioran donne au chercheur l'occasion d'« interpréter » certaines affirmations de l'écrivain selon ses propres besoins argumentatifs. Lorsque, par exemple, Cioran écrit dans *Mon pays* : « Au moment où je conçus quelque faiblesse pour ces rêveurs sanguinaires, je sentis indistinctement, par pressentiment, qu'ils ne pouvaient, ni ne devaient aboutir et que l'échec de mon pays ils l'incarnaient sous une forme *idéale*, parfaite, que leur destin était de donner précisément à cet échec l'intensité et l'allure qu'il n'avait pas », Alexandra Laignel-Lavastine se sentira autorisée à répliquer : « Faux : l'auteur de *Sur les cimes du désespoir* restera longtemps convaincu que la force organisée peut jouer un rôle décisif. » (pp. 122-123). Lorsque Cioran écrit à Arșavir Acterian : « Quand je songe à certains de mes emballements passés, je reste interdit : je ne comprends pas. Quelle folie ! » (*Lettres*, 202), Alexandra Laignel-Lavastine explose : « Mais encore ? La “possibilité interne du pire”, pour reprendre l'expression employée par Jacques Derrida à propos de la philosophie de Heidegger, était déjà présente, on l'a vu, dans celle de Cioran dès la fin des années 1920 » (lorsque, disons-le en passant, Cioran n'avait que neuf ans).

L'« essentiel » sur le passé roumain de Cioran est doublement joué : lorsqu'il faut « justifier » les « efforts » des chercheurs français pour récupérer et dénoncer ce passé, « l'essentiel » est soigneusement écarté du paysage, mais si, par contre, il faut accuser Cioran de cacher méticuleusement, fiévreusement, ses années folles, le même « essentiel » « se sait pourtant dans le milieu de l'exil roumain à Paris » (dès 1945, reconnaît Alexandra Laignel-Lavastine). Cela conduit à l'invention d'un Cioran qui s'invente une nouvelle biographie, celle d'« homme sans biographie » ; l'effort est vain, car les fantômes du passé le hanteront impitoyablement dans les rues de Paris, dans les maisons d'édition, dans les salons ou les cafés littéraires, dans les universités, partout... Lucien Goldmann<sup>109</sup> (jusqu'en 1970), Nicolas Tertulian (avec son article de 1981 sur « la période roumaine de Cioran ») furent des obstacles auxquels la paix, la gloire de Cioran durent se heurter longtemps. Afin de pratiquer le « déni » et la « stylisation autobiographique », Cioran eut besoin d'une « stratégie » ; celle-ci mêlerait, selon Alexandra Laignel-Lavastine, « demi-aveux et vérités partielles » et « négations en bloc ».

### ***V.3.2. L'art de manipuler le lecteur***

*La Transfiguration de la Roumanie* met en vedette une approche singulière par rapport aux autres prises de position de l'époque ; Cioran s'y adonnerait à « la construction d'un antisémitisme doctrinal servi par une élaboration argumentative extrêmement serrée<sup>110</sup> ». Il est vrai que les citations que l'auteur de *L'oubli du*

---

<sup>109</sup> Quant à Lucien Goldmann, « n'importe qui à ma place aurait eu des réactions à la Céline », écrit Cioran dans ses *Cahiers*. Ce qui suit n'a pas été retenu par Alexandra Laignel-Lavastine : « Mais j'ai réussi à surmonter une tentation aussi basse qu'explicable et humaine. »

<sup>110</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 155

*fascisme* choisit de présenter au lecteur - sans le prévenir du « remaniement » préalable des textes en question - ont un fort effet de persuasion sur le lecteur. Mais ce qui nous intéresse, c'est de voir ce que Cioran a dit sur les Juifs, non ce que Alexandra Laignel-Lavastine croit qu'il a dit. L'effort en vaut la peine, car la différence est considérable.

### **Alexandra Laignel-Lavastine**

**Thèse :** « le philosophe prend d'abord soin de formuler un "oui" catégorique à la xénophobie et à la haine antijuive ».

**Argument :** « Le sentiment d'animosité envers les étrangers est si caractéristique du sentiment national roumain qu'ils sont à jamais indissociables », observe-t-il.

**Conclusion :** « Conséquence, "le rejet des étrangers au-delà d'une ligne morte constitue une évidence [...] nous avons vécu pendant mille ans sous leur domination, ne pas les haïr et ne pas les éliminer serait faire preuve d'un manque d'instinct national." » (p. 157)

**Thèse :** « l'auteur [...] réitère un des stéréotypes les plus constants dans son pays depuis la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ».

**Argument :** « L'invasion juive qui marque les dernières décennies du devenir roumain a fait de l'antisémitisme la composante essentielle de notre nationalisme. »

**Conclusion : 1.** « En bref, la xénophobie et l'antisémitisme constituent les conditions nécessaires de tout nationalisme. Cioran conteste en effet la place centrale que devrait revêtir l'antisémitisme dans le cadre de la nouvelle idéologie nationaliste. »

### **Émile Cioran**

*Le sentiment d'animosité envers les étrangers est si caractéristique du sentiment national roumain qu'ils sont à jamais indissociables. La première réaction nationale du Roumain n'est pas la fierté pour le destin de la Roumanie ou le sentiment de gloire propre au patriotisme français, mais la révolte contre les étrangers, souvent épuisée par un juron, rarement organisée dans une haine durable. De ce phénomène dérive une partie des insuffisances du nationalisme roumain. Si on éliminait tous les étrangers, le problème de la Roumanie ne serait pas moins grave. C'est alors qu'il commencerait, [...] Mille ans nous avons vécu sous la domination des étrangers ; ne pas les haïr et ne pas les éliminer serait faire preuve de manque d'instinct national. (p. 128)*

*L'invasion juive qui marque les dernières décennies du devenir roumain a fait de l'antisémitisme la caractéristique essentielle de notre nationalisme. Inintelligible ailleurs, ce fait trouve chez nous une légitimité qui ne doit pourtant pas être exagérée. Si la Roumanie n'avait aucun Juif, aurait-elle une existence moins misérable ? À quel point son niveau historique (le seul qui compte) serait-il plus élevé ? Moins de corruption, bien évidemment, mais d'ici à l'histoire le chemin est long. Tout au plus, les Juifs ont différé le moment solennel de la Roumanie ; ils ne sont, en aucun cas, la cause de notre misère, de notre misère éternelle. Un nationalisme qui ne voit pas cette chose est faux et trop unilatéral pour durer. On ne peut pas faire la révolution en partant de faux problèmes. (p. 129)*

2. « L'antisémitisme, écrit-il dans le même sens au fil d'un article s'adressant à la jeunesse estudiantine, doit "constituer un aspect, mais non le principal aspect du nationalisme". » (p. 157)

**Thèse :** « le seul antisémitisme valable à ses yeux est celui qui "procède de la volonté de secouer notre sommeil historique au profit d'une pensée messianique, d'une volonté de faire histoire" ». (p. 158)

**Argument :** substitution du mot « nationalisme » par le mot « antisémitisme »

**Thèse :** « On y [dans la *Transfiguration*] retrouvera deux grands énoncés antijuifs partout disponibles à l'époque : le Juif est d'une part l'antonyme de l'homme ; il est ensuite le déraciné par excellence, le sans-patrie [...]. » (p. 159)

**Argument :** « Quels sont les motifs profonds qui déterminent à ne pouvoir se rapporter aux Juifs qu'avec haine et mépris ? La théorie des races semble avoir été créée pour donner une expression au sentiment de séparation abyssale qui distingue un Juif d'un non-Juif. »

**Conclusion :** « De la persistance empiriquement observable de la judéophobie, le philosophe passe ainsi subrepticement à un registre ontologique, voire scientifique. Construction du Juif comme figure universellement négative d'abord (qui ne mérite que haine et mépris), racialisation ensuite. » (p. 160)

Or, dans son article « La conscience politique de la jeunesse estudiantine », Cioran écrit : « *Si nous n'avions pas des Juifs, A.C. Cuza n'aurait jamais pensé à son sort [de la Roumanie]. L'exemple d'A.C. Cuza nous montre comment ne doit pas être le nationalisme.* ». Et ensuite, sans aucun « "doit constituer" » dans le texte de Cioran, celui-ci continue : « *L'antisémitisme est seulement un aspect du nationalisme, et non le plus important.* »

*L'étroitesse des vues du nationalisme roumain est due au fait qu'il dérive de l'antisémitisme. Un problème périphérique devient source de mouvement et de vision. Notre nationalisme doit partir du désir de venger notre sommeil historique, d'une pensée messianique, de la volonté de faire histoire. Une clarification de notre propre essence et une confrontation avec notre destin, dans toute son immanence substantielle. Face à ce genre de problèmes, peu importe la réaction mineure face à une minorité.* (p. 129)

*Quels sont les motifs plus profonds qui déterminent à ne pouvoir se rapporter aux Juifs qu'avec haine et mépris ? Pourquoi n'existe-t-il sur cette terre aucun homme qui aime les Juifs naïvement, spontanément, sans s'en apercevoir ? D'où l'infini dramatique de leur existence ? La théorie des races semble avoir été créée pour donner une expression au sentiment de séparation abyssale qui distingue un Juif d'un non-Juif. Un abîme créé non pas par l'antisémitisme ou tout autre conception, mais par l'antagonisme manifeste ou caché qui caractérise deux êtres essentiellement différents. Le Juif n'est pas notre semblable, notre prochain, et au-delà d'une certaine intimité avec lui, que nous le voulions ou non, un abîme nous sépare. C'est comme s'ils descendaient d'une autre espèce de singes, comme s'ils avaient été initialement condamnés à une tragédie stérile, à des espoirs toujours trompés. Humainement, on ne peut pas s'approcher d'eux, puisque le Juif est tout d'abord Juif et ensuite homme. Le phénomène se passe dans leur conscience*



**Thèse :** « le Juif en tant qu'ennemi intrinsèque de la cause nationale »

**Argument :** « Chaque fois qu'un peuple prend conscience de lui-même, il entre fatalement en conflit avec les Juifs. Le conflit latent qui existe entre les Juifs et le peuple respectif s'actualise à un moment historique décisif, à un carrefour essentiel, pour placer les Juifs au-delà de la sphère de la nation. Davantage : il existe des moments historiques qui font fatalement des Juifs des traîtres. »

**Conclusion :** « Cette réalité supposée tiendrait, là encore, non pas à des options contingentes ou à des facteurs conjoncturels, mais à des caractéristiques consubstantielles à l'être juif. S'ils s'opposent forcément, pour Cioran, à « tout mouvement de prise de conscience nationale », c'est « en raison de la *structure* particulière de leur esprit et de leurs orientations politiques *naturelles* ».

- notons le jeu des italiques : tandis que Cioran avait mis, dans son texte, le mot « traître » en italique, Alexandra Laignel-Lavastine préfère « accentuer », dans sa traduction, plutôt les références raciales virtuelles que Cioran aurait voulu mettre en évidence ; elle choisit donc les mots « structure » et « naturelles ».

**Thèse :** La « racialisation » du Juif « en 1936, s'opère en référence à une hérédité spécifique [...], à une race à la fois singulière et immuable. Mais il y a plus, car, à la limite, il se trouve rejeté hors de l'humanité (« Le Juif, écrit Cioran, est Juif avant d'être homme »).

**Conclusion :** « Cette essentialisation répulsive jointe à la thèse de la sous-humanité évoque à la fois les thèses de Nae Ionescu et celles de Ludwig Klages. » (p. 160)

*tout comme dans la nôtre. (p. 129)*

*Chaque fois qu'un peuple prend conscience de lui-même, il entre fatalement en conflit avec les Juifs. Le conflit latent qui existe entre les Juifs et le peuple respectif s'actualise à un moment historique décisif, à un carrefour essentiel, pour placer les Juifs au-delà de la sphère de la nation. Bien plus : il existe des moments historiques qui font fatalement des Juifs des traîtres. À cause de la structure particulière de leur esprit et de leur orientation politique, ils se distinguent, à des certains carrefours historiques, à tel point de la nation respective, que l'adversité réciproque paraît avoir trouvé une solution. Qui aurait condamné les Juifs à s'immiscer avec tant de passion dans le destin d'autres peuples, à se placer artificiellement en leur sein et au centre de leur vie, à se mêler dans un sort qui ne les intéresse pas, pour lequel ils n'ont jamais souffert, et qui ne les a jamais engagés ? (p. 131)*

Répétons les mots de Cioran, qui n'a pas écrit « Le Juif est Juif avant d'être homme », mais : « Humainement, *on ne peut pas s'approcher d'eux, puisque le Juif est tout d'abord Juif et ensuite homme.* »

- ici, Alexandra Laignel-Lavastine manipule les nuances des affirmations de Cioran – tout en sachant que leur « interprétation », au moment du passage d'une langue à l'autre, le cautionne et même le pardonne.

Voici deux autres façons de déposséder le texte de Cioran de son message originare :

*Alexandra Laignel-Lavastine*

« [...] Nae Ionescu – dont Eliade fut l'assistant de 1934 à 1938, et qu'il continuera de vénérer bien des décennies plus tard – exerça de fait un immense ascendant sur leur génération. À l'aube des années 1990, Cioran lui-même maintiendra le caractère somme toute "bénéfique" de son influence. » (p. 15)

« Loin de ne présenter qu'un pur intérêt biographique, la mise en lumière des années roumaines d'Eliade, Cioran et Ionescu nous paraît constituer une clé indispensable à la compréhension du cheminement et des choix, philosophiques, existentiels et théoriques, de la maturité. Relevons ici que les intéressés eux-mêmes nous offrent des arguments en ce sens. [...] « Le fond d'une pensée, il est rare qu'il se modifie vraiment ; ce qui subit en revanche une métamorphose c'est la tournure, l'apparence, le rythme », écrit pour sa part Cioran à la fin des années 1970 qui, par ailleurs, nous avertit : « Je n'ai jamais écrit une seule ligne contre mes convictions. » (pp. 24-25)

*Émile Cioran*

En fait, dans son dialogue de 1990 avec Gabriel Liiceanu, Cioran est sollicité d'apprécier si la « façon d'écrire non académique, directe, viscérale », si le « ton personnel, soucieux d'authenticité » que Cioran, Eliade et Noïca ont introduit, selon Liiceanu, dans la culture roumaine est dû ou non à Nae Ionescu. Cioran répondit : « D'une certaine façon, c'est possible, oui. » Liiceanu poursuit : « Avec le recul, comment appréciez-vous son influence, comme plutôt bénéfique ou comme plutôt néfaste, ou les deux à la fois ? » La réponse de Cioran fut, il est vrai : « Bénéfique », mais dans le sens que le Professeur « apportait un ton nouveau dans l'enseignement universitaire ». Difficile d'imaginer la faculté de philosophie de Bucarest sans Nae Ionescu, sans cette « apparition tout à fait unique », ajoute Cioran. (Gabriel Liiceanu, *Itinéraires d'une vie : E.M. Cioran*, Paris, Michalon, 1995 (traduit du roumain par A. L.-Lavastine, p. 104)

● notons, dans le texte d'Alexandra Laignel-Lavastine, une absence notable du paysage intellectuel roumain de l'entre-deux-guerres : Mihail Sebastian, grand admirateur, lui aussi, du Professeur Ionescu.

En fait, Cioran écrit dans ses *Exercices d'admiration : Le platonisme hystérique de Shelley me rebute, et à l'effusion, sous quelle forme qu'elle se présente, je préfère maintenant la concision, la rigueur, la froideur voulue. Ma vision des choses n'a pas changé fondamentalement : ce qui a changé à coup sûr c'est le ton. Le fond d'une pensée, il est rare qu'il se modifie vraiment ; ce qui subit en revanche une métamorphose c'est la tournure, l'apparence, le rythme.* (Œuvres, p. 1627) En 1965, Cioran écrivait dans les *Cahiers : Je connais toutes les formes de lâcheté sauf l'intellectuelle. J'ai, indéniablement, un certain courage devant le papier blanc. (Je dois ajouter que je n'ai jamais écrit une seule ligne contre mes convictions.* ») (p. 294)

Le lecteur sera surpris, sans doute, de constater que les textes de Cioran contredisent les grandes idées de l'argumentaire d'Alexandra Laignel-Lavastine ou que *La Transfiguration de la Roumanie* n'affiche aucun « "oui" catégorique à la xénophobie et à la haine antijuive » (et, par conséquent, aucune spéculation sur la xénophobie et sur l'antisémitisme en tant que « conditions *nécessaires* de tout nationalisme »). Mais c'est la réalité : la réalité du texte, que personne ne saurait contester. Cioran n'a jamais cru et écrit que le Juif est « l'antonyme de l'homme ». Au-delà du Juif roumain, son compatriote, son frère et ennemi en même temps, il a vu dans le Juif éternel « le déraciné par excellence, le sans-patrie », mais nous doutons fort que cela signifie une « racialisation » du Juif.

Il ne faut pas confondre « la question » des Juifs roumains (ainsi que le chapitre de 1936 sur le collectivisme national la présentait) avec le destin juif, avec les sources et les ressources intarissables du judaïsme, que Cioran a chéri toute sa vie, et surtout, il ne faut pas traiter l'exil, les errances, l'acosmisme juif avec les critères du monde chrétien - tout simplement parce que, historiquement, politiquement, religieusement, métaphysiquement parlant, cela est impossible. Selon Alexandra Laignel-Lavastine, la figure du Juif cosmopolite, internationaliste, nomade trahirait un Cioran idéologiquement raciste ; il se plaint de l'indifférence des Juifs aux souffrances des Roumains, à leurs intérêts nationaux, de leur mépris envers ceux-ci, de leur agressivité, de leur vampirisme, mais la lecture attentive de son texte montre bien que ce n'est pas le « combien » qui intéresse Cioran, mais le « comment » (comment vivre ensemble ?). D'accord, s'impatiente Alexandra Laignel-Lavastine, mais ne veut-il pas les supprimer tous ? N'a-t-il pas de solution pour cette « invasion

juive » ? Les lois de Nuremberg, qu'elle mentionne (pour le simple fait que Cioran se trouvait en Allemagne lorsque ces lois furent promulguées), ne pourraient-elles servir à rien ? Car Alexandra Laignel-Lavastine insiste sur ce que Cioran trouve « la solution à adopter face à cet ennemi intérieur » ; mais malgré sa haine viscérale de Juifs, Cioran se croit obligé de répéter que « le peuple juif sera le dernier à disparaître », que détruire « la juiverie<sup>111</sup> roumaine » n'empêchera pas celle-ci de renaître « ailleurs, dans la juiverie éternelle comme une revanche de l'Histoire ou de Dieu Lui-même », et que les Juifs, qui « ont survécu aux temps helléniques, haïs et méprisés par tous les autres peuples », non seulement survivront aux temps modernes, mais également rappelleront à ces peuples qu'eux « naissent et meurent », rien de plus... « Alors, que faire ? », persévère le chercheur. Mais Cioran s'obstine à répondre (et à croire) que « le problème juif est absolument insoluble ». Si telle est la situation « dans la perspective de l'histoire universelle », Alexandra Laignel-Lavastine est persuadée que, du point de vue national, Cioran ne se gênera pas pour prêcher les solutions de l'Espagne médiévale ou de l'Allemagne contemporaine. Et ce détachement de la problématique juive, cette superficialité, cette froideur aux accents raciaux reviendront dans l'essai *Un peuple de solitaires*, texte « longtemps perçu comme un exercice d'admiration envers le peuple juif », mais dans lequel, « en réalité, [Cioran] ne fera pour l'essentiel qu'inverser les signes : le sous-homme deviendra le surhomme, l'être errant et sans-patrie, ennemi de toutes les causes

---

<sup>111</sup> En roumain, le mot *evreime*, construit, tout comme son correspondant français *juiverie* à partir d'une racine (le mot *juif / evreu*) à laquelle on a ajouté le suffixe *-rie* (en français), *-ime* (en roumain), n'a pas de connotation péjorative. Le suffixe roumain *-ime* est le suffixe de la pluralité : le mot construit à l'aide de ce suffixe signifie « la totalité de », comme dans ces exemples : *românime* (la totalité des Roumains) ; *boierime* (la totalité des boyards) ; *studentime* (la totalité des étudiants) ; *țigănimime* (la totalité des Tziganes) ; *muncitorime* (la totalité des ouvriers), *țărănimime* (la totalité des paysans), etc.

nationales, un être émancipé des “niaiseries de l’enracinement” ». Et, pour se distinguer plus clairement de la pensée « commune », elle conclut : « Loin d’être interrogés, travaillés et finalement surmontés, les stéréotypes antisémites du chapitre IV de *La Transfiguration* subsistent presque tous dans le texte de 1956.<sup>112</sup> »

L’autre segment majeur de son livre est le jeu de la mémoire et de l’oubli chez Cioran, Eliade et Ionesco. Tout en sachant que leur rapport au passé roumain est « constitutif », le critique se propose d’« explorer plus avant la nature de ce lien que rend bien la notion de *past-dependency* chère aux sciences sociales anglo-saxonnes<sup>113</sup> ». Mais, pour ce faire, il choisit de bannir la mémoire, d’effacer son rôle dans le devenir humain et intellectuel des trois écrivains d’origine roumaine, et d’avancer comme méthode critique le travail pervers de l’oubli. Au point qu’il devient impossible de dire si les trois intellectuels sont rongés par « reniement ou renoncement », s’ils écrivent pour « effacer », pour « exorciser » ou pour « réaffirmer un passé nullement regretté, y compris dans ses aspects idéologiques », si « l’écriture de soi », qui les obsède tous trois, est « un exercice de sincérité » ou plutôt « une entreprise de dissimulation, sinon de falsification, marquée par une habile pratique de l’amnésie sélective ». Et, en s’écrivant, est-ce que Cioran, Eliade et Ionesco le font par « calcul », par « cynisme » ou bien par « remords » ? Parce qu’ils ont peur d’être démasqués ou parce qu’ils veulent absolument continuer « les prises de position politiques d’avant 1945 ?<sup>114</sup> » Puisque « [l]e cas Cioran est emblématique<sup>115</sup> » (quoique le « cas Eliade », tel qu’il est présenté par l’historienne elle-même, soit

<sup>112</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L’oubli du fascisme*, op. cit., p. 164

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 417

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 417

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 418

effectivement plus accablant), Alexandra Laignel-Lavastine adhère sans hésiter à la thèse de son collègue Pierre-Yves Boissau, selon laquelle les écrits français de l'auteur des *Cimes du désespoir* (et d'Eliade, pourrait-on ajouter) ne font que « retravailler sans le dire les écrits roumains ». Cette généralisation forcée est, en essence, extrêmement réductionniste : « les écrits roumains » sont en effet, pour les deux chercheurs, les écrits politiques des deux intellectuels roumains ; généraliser, c'est politiser, idéologiser toute la pensée historique et métaphysique de Cioran et d'Eliade. Mais ce n'est pas seulement sur la Garde de Fer, sur Zelea-Codreanu ou sur Hitler qu'ils ont écrit en Roumanie ! Et, d'ailleurs, dans un moment d'honnêteté où elle invite à « se garder d'une lecture rétrospective », Alexandra Laignel-Lavastine elle-même observe que l'adhésion de Cioran à Hitler « ne vaut certes pas, en 1934, acquiescement au nazisme tel qu'il s'est révélé être par la suite, le régime le plus criminel du siècle ».

L'instrumentalisation de la Shoah<sup>116</sup>, qui est le cœur même de son essai, le « souvenir » de cette catastrophe, constamment placé au centre du « cadre social » de la mémoire, sauraient mieux démontrer, semble-t-il, la « relation quasi psychanalytique » que Cioran et Eliade entretiennent avec « plusieurs thèmes clés de leurs œuvres » et avec leur parcours politique, sans oublier « d'en occulter la

---

<sup>116</sup> Prenons un exemple : dans l'avant-propos à l'édition de 1990 de *La Transfiguration de la Roumanie*, Cioran avertit son lecteur qu'il a « cru de [s]on devoir de supprimer quelques pages prétentieuses et stupides ». La riposte d'Alexandra Laignel-Lavastine ne se laisse pas attendre : « Outre que ces derniers mots sonnent bien étrangement près d'un demi-siècle après la Shoah, on relève ici l'invocation du "devoir" : étrange devoir que celui qui complique inutilement le travail des historiens sur une période obscurcie par quarante-cinq ans d'historiographie communiste. » (p. 502) N'oublions pas, par respect pour la vérité, que les « pages prétentieuses et stupides » en question avaient été écrites *avant* et non *après* la Shoah, et que c'est justement l'expérience tragique de la Shoah qui est à l'origine de leur suppression de l'édition originale. Les laisser paraître dans une édition contemporaine, « près d'un demi-siècle après la Shoah », nous aurait semblé infiniment plus grave et assurément impardonnable de la part de Cioran.

dimension compromettante<sup>117</sup> ». Les passages parallèles dont parlaient Antoine Compagnon ou Alain Brunn n'ont pas chez Alexandra Laignel-Lavastine une vertu interprétative, mais bien une valeur culpabilisante. En parlant des pratiques de l'homme archaïque, Eliade conclut que la « conduite violente » de celui-ci est calquée « d'après des modèles transhumains », ce qui lui fait ajouter, dans *Aspects du mythe*, que « les exterminations massives d'un Gengis-Khan, par exemple, trouvaient encore une justification religieuse ». Les époques historiques « parallèles » garantissent et innocentent l'exploitation de la mine d'or qu'est la catastrophe juive et que le chercheur rattache, à cause des travaux spécifiques d'Eliade, à une époque révolue qui vivait selon des lois incompréhensibles à l'homme moderne, au citoyen du monde « civilisé » : « Qu'en sera-t-il, toutefois, des génocides de notre époque » ? se demande Alexandra Laignel-Lavastine. Et même plus, « comment évaluer, à l'aune de cette perspective, un événement comme la Shoah ?<sup>118</sup> ».

Il est intéressant de remarquer que, si elle se croit autorisée à recourir inlassablement aux indicibles conséquences morales de la Shoah afin de questionner l'œuvre « française » d'Eliade ou de Cioran, au moment où l'un ou l'autre des deux écrivains se rapporte, dans une perspective historique, métaphysique ou purement humaine à la judéité, cela leur est refusé en tant qu'« identification abusive » avec les Juifs. Lorsque Eliade affirmera, dans *L'Épreuve du labyrinthe*, qu'il se sentait en exil « exactement comme un Juif d'Alexandrie se sentait dans la diaspora » ou que la « rupture avec la terre natale » était une constante chez les Roumains aussi bien que chez les Juifs, ces propos, intervient brutalement Alexandra Laignel-Lavastine,

---

<sup>117</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 420

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 436

« frisent l'indécence » ou sont affirmés « sans vergogne ». Dans le cas de Cioran, cette « appropriation identitaire » a un « caractère abusif [...], compte tenu de l'antisémitisme politique professé par Cioran dans les années 1930<sup>119</sup> ». Pour qu'il puisse dire « Le Juif, c'est moi », il aurait fallu, signale l'historienne, « qu'un aveu public le délie de sa faute ». Mais il aurait fallu également qu'elle s'arrête avec plus de compréhension et d'objectivité devant certaines affirmations de Cioran, qui l'auraient aidée assurément à mieux juger.<sup>120</sup> Et, chose capitale, il aurait fallu qu'elle cherche ailleurs également, non seulement dans l'idéologie, dans la politique, les ressorts personnels, affectifs et spirituels, qui lièrent Cioran au destin juif, à l'altérité juive, à la judéité. Cela lui aurait épargné l'effort de chercher « le conglomerat judéophobe » qui, « de la période roumaine à la période française », reste chez Cioran très cohérent, « extraordinairement résistant, voire inentamé » ; cela lui aurait montré que les clichés antisémites « aussi gratuits que dangereux [qui] grouillent dans ses *Cahiers*<sup>121</sup> » sont loin de nous mettre devant un « phénomène psychopathologique<sup>122</sup> », mais, au contraire, devant une méditation des plus troublantes, des plus humaines sur le peuple juif, qui, dix ans après la mort de Cioran, et dans un monde qui ne

<sup>119</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 439

<sup>120</sup> Ce genre d'observations, Alexandra Laignel-Lavastine les voit, mais ne les analyse pas, ne les met pas dans un certain contexte ou dans une situation où leur enchaînement logique (et temporel) pourrait en dire plus. La page 440 à elle seule compte deux affirmations de ce type : en écrivant en décembre 1988 à Marin Mincu afin de le persuader de renoncer au projet de publier la *Transfiguration de la Roumanie*, Cioran argumentait : « Je renie complètement une très grande partie [du livre] qui relève des préjugés d'alors, et je considère comme inadmissibles certaines remarques sur les Juifs. » Dix ans auparavant, après la publication des confessions de Rudolph Hoss, ancien commandant d'Auschwitz, Cioran avait dit à Sanda Stolojan : « Ce que l'Allemagne a fait équivaut à une damnation de l'homme. » Mais, puisqu'elle les cite, Alexandra Laignel-Lavastine sent le besoin de le mettre dans son propre enchaînement logique – non dépourvu de paradoxes : « S'il n'y a pas de raison de mettre en doute la sincérité de ces propos, écrit-elle, il faut souligner que l'identification à la condition juive procède aussi, chez lui, de la persistance d'une ambiguïté plus ancienne dans son rapport aux Juifs et au judaïsme, elle-même contemporaine, sans doute, de ses textes proprement antisémites des années 1930. »

<sup>121</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 442

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 445



manquera jamais d'héritiers de Hitler, dans un monde qui continuera à se nourrir de préjugés, de la haine et de la soif de la mort, est plus « solitaire » que jamais. Comme si les accusations liées aux années trente ne suffisaient pas, Alexandra Laignel-Lavastine trouve nécessaire de dénoncer la « pactisation » de Cioran et d'Eliade avec le régime communiste et avec Nicolae Ceaușescu. Le fait qu'ils n'ont pas manifesté devant une ambassade roumaine ou une autre, qu'ils n'ont pas signé des pétitions en faveur de certains de leurs compatriotes dénote pour elle leur complicité tacite (et forcée, reconnaît-elle) avec le régime communiste. Si Eliade n'a pas protesté contre « sa récupération » par le régime communiste, c'est qu'il a pactisé avec celui-ci :

Comment comprendre cette attitude ? Étant donné la politique de contrôle pratiquée par les Renseignements roumains en direction des émigrations occidentales, il n'est pas exclu, juge Alexandra Laignel-Lavastine, qu'un « dossier » relatif à leur passé politique ait existé à Bucarest, dossier que les autorités auraient pu sortir en cas d'investissement trop poussé dans la contestation militante [...].<sup>123</sup>

Nous nous trouvons de nouveau en plein paradoxe : tout en préférant rester « camouflés », Cioran, Eliade et Ionesco (car c'est déjà le temps de le mettre à côté de ses « amis ») aspirent ardemment à retrouver, en France, leur célébrité perdue. Pour ce faire, « l'art du camouflage » devra apprendre à cohabiter avec « les stratégies sociales ». Mais, avant tout, cette question pas trop rhétorique :

La lutte pour la reconnaissance, par les entreprises de camouflage qu'elle implique, repose en effet, sous un autre angle, la question de l'application, à Eliade et à Cioran, de la remarque de Karl Jaspers à propos de Heidegger : pour n'avoir jamais perçu la profondeur de leur erreur, doit-on en conclure qu'il n'y eut jamais, chez eux, de véritable transformation mais

---

<sup>123</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 465

plutôt un jeu complexe de projections, de calculs et d'occultations ?<sup>124</sup>

Mais laissons de côté ce que Cioran, Eliade (et, pourquoi pas, même Ionesco) n'ont « jamais » fait, et écoutons l'histoire de leur naissance française. Approchons-nous donc de ces « monstres sacrés », et regardons-les de plus près ! Mais ce ne sont que trois bouffons inoffensifs à l'heure de leur pénible début français, et qui – comble du ridicule ! – « s'étaient arrangés pour naître, au début du siècle, à deux années d'intervalle<sup>125</sup> ». La mort, sage comme toujours, arrangerait qu'ils se « succèdent » dans l'au-delà, « comme il était normal pour ces trois destins si imbriqués<sup>126</sup> ».

Ionesco est un « ambitieux », que son « appartenance roumaine » écrase, suffoque. Refusant sa roumanité – qui signifie « *a priori* être petit » -, il commence à construire sa « biographie officielle », qui « perdure jusqu'à aujourd'hui ». Mais, tandis que Ionesco rêve de l'Académie française ou qu'Eliade se languit du prix Nobel, Cioran s'avère le maître incontesté de « la grande prudence » : « la peur du scandale » lui fait décliner tous les prix littéraires, tous les honneurs ; tout ce qu'il fait, donc, c'est « recycler, non sans habileté », son passé. Assez rusés pourtant, les trois Roumains pensent à exploiter au maximum les « amitiés utiles » (à savoir « les Juifs utiles ») : Paul Celan et Benjamin Fondane se rangent du côté de Cioran ; quant à lui (peut-être parce qu'il rêve toujours au Prix Nobel), Eliade s'entoure de quatre cercles : les amis juifs et les savants (dont Gershom Scholem, Zwi Werblowski, Saul Bellow) ; les collègues – des philosophes et/ou des historiens des religions qui « l'admirent inconditionnellement » (et avec lesquels le savant a des rapports

<sup>124</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 471

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 503

<sup>126</sup> *Ibid.*

purement académiques) ; des universitaires qui « partagent » avec lui ce qu'on pourrait appeler une communauté de destin » (dont Carl Jung et Ernst Jünger), et, finalement, « la famille », c'est-à-dire les légionnaires réfugiés aux États-Unis et au Canada.<sup>127</sup> Avec ou sans l'aide de leurs amis « utiles », les trois écrivains d'origine roumaine représentent aux yeux d'Alexandra Laignel-Lavastine trois « cas », trois « modèles spécifiques de rapport au passé » :

*Mircea Eliade* a pratiqué « la *dissimulation* », ce qui présupposait un « art très maîtrisé du camouflage et de la réécriture de soi » combiné avec « une pratique foncièrement duplice » entre la faculté « d'accommodation et de conformité aux normes sociales environnantes » et une « impressionnante fidélité à ses positions des années 1930 et 1940 ». Pas de remords, par conséquent, pour sa « compromission avec la Garde de fer puis avec le gouvernement Antonescu<sup>128</sup> ».

*Émile Cioran* a préféré « l'*oscillation* ». Avec un passé « incontestablement plus honteux que celui d'Eliade » (sic), il laisse planer bien des doutes sur « l'authenticité de ses regrets » tout comme sur « sa capacité à se défaire des catégories conceptuelles et des stéréotypes judéophobes inoculés dans les années 1920 et 1930 ». Toute sa vie,

---

<sup>127</sup> Quant à la mort suspecte de Ioan Petru Culianu (le 21 mai 1991), Alexandra Laignel-Lavastine avance deux hypothèses : la Securitate (Culianu étant un opposant de marque au système « démocratiquement » surgi du carnage de décembre 1989) ou bien les légionnaires qui auraient « diligemment » ce crime (piste qui lui semble « beaucoup plus sérieuse »). Le disciple – qui semble avoir joué double jeu, en restant dans l'ombre d'Eliade pour consolider sa carrière universitaire (ce qui l'obligeait a priori à fréquenter le cercle légionnaire de Chicago), et en même temps en pensant, après la mort d'Eliade à publier quelques-uns des articles des années 1930 de celui-ci – pense à une autre (double) trahison : épouser une Américaine d'origine juive et se convertir (ultérieurement) au judaïsme. Voici « la goutte d'eau » qui fit « déborder le vase » : les légionnaires roumains le punissent, car il nuisait à « la réputation du grand homme, Mircea Eliade ». Quoique la mort de Culianu reste toujours « un mystère », et que Mircea Eliade, déjà mort, n'eût rien à faire avec ce crime, le critique sent le besoin d'alourdir « le dossier » Eliade.

<sup>128</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 518

il s'est débattu entre deux « impossibilités » : celle de « liquider le passé (indifférence) » et celle de « l'affronter<sup>129</sup> ».

**Eugène Ionesco** se contenta de « la *substitution* ». Il lui suffit de remplacer, pour avoir la conscience tranquille, « l'ennemi premier – le fascisme – par cet autre ennemi qui l'occupera dès les années 1960, le communisme ». Et, puisque nous avons sous les yeux un livre construit sur des suppositions, pourquoi ne pas admettre qu'« on peut aussi supposer » que l'anticommunisme « passionnel » de Ionesco « lui aura facilité plusieurs opérations, comme l'occultation du passé légionnaire de ses deux amis, ou la relégation au second plan de ses origines juives – clé, peut-être, du sentiment persistant de culpabilité qu'il ne cessera d'éprouver à l'égard de sa mère, souvent relevé par ses biographes, comme de son attachement inconditionnel à Israël<sup>130</sup> ».

### ***V.3.3. L'éthique en question : l'accusation et l'accusateur***

Ce procès non avoué de Cioran, d'Eliade et de Ionesco pose une double question éthique : celle du mobile de l'accusation et celle de la crédibilité de l'accusateur. Alexandra Laignel-Lavastine propose elle-même à son lecteur un sujet de réflexion, qui l'a amenée, d'ailleurs, à « élucider » le passé criminel, donc coupable, des trois intellectuels. Frappée par « la continuité roumaine dans la discontinuité française », elle divulgue les motifs qui l'ont déterminée à s'engager dans ce « déchirement » impitoyable « du voile » :

---

<sup>129</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 519

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 519

- Le soupçon (tout à fait justifié) causé par le non-aveu (tout à fait injustifié) :

Il y a eu corruption d'écriture, abus, travestissement et détournement du langage. Sur ces pensées pèse dorénavant un soupçon. Il pèse d'autant plus qu'il n'y eut jamais ni explication, ni désaveu public, ni repentance.<sup>131</sup>

- L'inquiétude française devant le passé maculé (ou discutable) de trois intellectuels étrangers dans les veines desquels coulèrent quelques gouttes symboliques de sang français :

« [L]'itinéraire intellectuel et politique » des trois « penseurs d'origine roumaine » concerne leur patrie d'adoption puisque c'est en France qu'ils « ont choisi de s'imposer » et puisque c'est « depuis la France que s'est opérée leur entrée dans les circuits de la reconnaissance internationale<sup>132</sup> ».

- La célébrité se paye cher, le génie, d'autant plus :

[P]lus on accorde d'importance à la pensée de Mircea Eliade ou d'Emil Cioran, plus il est nécessaire de chercher à élucider le sens de leur engagement politique sans omettre d'interroger la persistance tenace des idées qui l'avaient fondé dans la succession des écrits postérieurs à 1945<sup>133</sup>.

- Démasqués, les trois intellectuels roumains seront punis par leurs propres textes fallacieux. Le chercheur a fait son devoir et a offert au lecteur moderne toutes les pistes nécessaires afin de traverser le labyrinthe de trois œuvres qui, pendant un demi-siècle, y ont déversé les idées hideuses d'un passé ignoble.

La lecture de ces auteurs *français* ne peut plus rester la même une fois accompli le détour par les années roumaines. Ils s'y entendront certes pour brouiller les pistes, au point sans doute qu'ils ne rejeteront l'Histoire si violemment que pour décourager toute lecture historique de leurs écrits. Nous avons refusé ce pacte. Faut-il brûler Mircea Eliade ou Emil Cioran ? Certains se sont posé la question il y a quelques années pour Georges Dumézil. Là n'est pas notre propos, qui vise à

<sup>131</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 519

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 506

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 519

dégager les conditions de possibilité d'une lecture de leurs œuvres instruite par une meilleure connaissance des dilemmes historiques, du milieu et des options, politiques et culturelles, qui présidèrent à leur élaboration initiale ainsi qu'à leurs réélaborations ultérieures. Au lecteur d'en disposer.<sup>134</sup>

Un lecteur comme Alain Finkielkraut avoue s'approcher de l'œuvre d'un penseur pour des raisons complètement différentes de celles qu'Alexandra Laignel-Lavastine est en train de proposer :

J'ai besoin qu'il m'aide à penser, c'est-à-dire j'ai besoin, par lui, de penser mieux le monde, de me guérir éventuellement de certaines illusions, d'aller au-delà des apparences, de comprendre ; je suis animé, quand je lis, d'une passion de comprendre.<sup>135</sup>

Ce qui trouble Finkielkraut, ce n'est pas la question de la sincérité et de la biographie de l'écrivain – qu'il trouve « forcément seconde » –, mais le « naufrage des penseurs ». Et pourtant, poursuit-il, cela ne doit pas conduire au « naufrage de toute leur pensée ». Ce serait vieillir plus pauvre, plus démuné intellectuellement parlant, ce serait entrer dans ce nouveau siècle « débarrassé de la pensée pour toujours ». Le défi est énorme, mais Finkielkraut le recommande sans hésiter : « sauver la pensée d'un certain nombre d'entre eux, tout en s'interrogeant sur le naufrage des penseurs<sup>136</sup> ».

La deuxième question qui se pose est celle de la crédibilité de l'accusateur. En 1995, Alain Finkielkraut affirmait, lors de l'émission consacrée à Cioran : « On dit : Heidegger a été nazi [...], mais on ne se pose jamais la question inverse, c'est-à-dire les nazis étaient-ils heideggeriens ? ». Sur une position symétrique, le critique

<sup>134</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 506

<sup>135</sup> « Itinéraires de Cioran », débat cité, loc. cit., p. 195

<sup>136</sup> *Ibid.*

roumain Gheorghe Grigurcu essayait de comprendre en décembre 1996 « à quel point furent cioraniens les extrémistes » roumains – de gauche ou de droite. En partant de l'exemple de Nicolae Tertulian, qui étonnait la France en 1981 grâce à son article sur « le passé roumain d'É.M. Cioran », Grigurcu écrit : « Bien sûr, on peut parler de n'importe quoi. Mais il ne nous est pas indifférent – nous l'affirmons clairement – de savoir qui accuse. Il semble que N. Tertulian, comme, d'ailleurs, tant d'autres camarades d'endoctrinement communiste, n'ait jamais exprimé son remords pour son passé stalinien [...].<sup>137</sup> » De quel droit, donc, jugeait-il un passé qu'il connaissait bien, peut-être, mais qu'il présentait au lectorat étranger de façon discrétionnaire et arbitraire ? De quel droit juger une conscience après avoir évacué le remords, la repentance – comme s'ils n'avaient jamais existé –, après avoir massacré l'œuvre non à la recherche de la moindre trace d'un aveu, d'un regret, mais pour mieux mettre en relief un fantomatique parallèle idéologique entre les écrits roumains et les écrits français ? Les « mots durs » que Cioran s'est maintes fois autoadressés, surtout dans sa correspondance et dans ses *Cahiers*, ces « mots d'une amère sincérité, que leur destination intime confirme sans aucun doute », exprimant, écrit Grigurcu, un « droit au regret » trop facilement refusé par certains chercheurs, montrent cependant que Cioran n'est pas resté indifférent à son passé. Les totalitarismes d'un bord ou de l'autre ne pourront jamais être disculpés ou pardonnés. Toutes deux ont causé des souffrances et ont conduit à des sacrifices humains sans égal dans l'histoire de l'humanité.

Favoriser l'un ou l'autre, écrit Grigurcu, ne serait que la preuve d'une obtusité frisant la mauvaise volonté. Et pourtant,

---

<sup>137</sup> Gheorghe Grigurcu : « Cât de cioranieni au fost extremiștii » (« À quel point furent cioraniens les extrémistes »), *România Literară*, no 51-52, le 25 décembre 1996

nous assistons encore à un déplorable ménagement du communisme, y compris en France, où Aragon et Elsa Triolet, Eluard et Sartre sont traités avec une mémoire conventionnelle, qui ne se sent pas obligée de s'occuper de leurs options probolcheviques ou proterroristes, à bien des reprises impudiquement spectaculaires. Personne ne se soucie du caractère plus récent du totalitarisme rouge, des proportions plus grandes encore du génocide que celui-ci a provoqué ou bien de son foyer toujours actif.

Un « procès » de Cioran devait prendre en compte le fait que le jeune Cioran n'a pas été « un homme politique proprement dit, mais plutôt un esprit spéculatif, un idéaliste en ébullition, traversé par des obsessions “de folie”, par le délire “dans l'idée d'un prophète dans le désert” ». Personne ne pourrait contester, poursuit le critique roumain, « le profond égarement de certaines de ses affirmations éphémères, ni leur sombre candeur, leur chimère démoniaque, les tortures infinies “d'où jaillit l'enfer inépuisable” qu'il a révélé, et par le biais duquel, nous assure le penseur, son orgueil pouvait s'exaspérer à ses dépens ».

Pour sa part, Pierre-Yves Boissau lui-même reconnaît le fait que, « [l]oin d'être un manifeste au service d'un parti », *La Transfiguration de la Roumanie* « obéissait déjà à une logique secrète d'exhibition, de réhabilitation du *je* ».

Ce fut, poursuit Gheorghe Grigurcu, une expérience personnelle qui, à un moment donné, s'est illusionnée sur la solution d'une enrégimentation, une expérience intime, spirituelle, et non un acte d'adaptation opportuniste, froidement calculé.

Le critique roumain remarque avec justesse la « grande distance entre la déviation, “la folie”, et la convulsion qui ont consumé Cioran », et l'adhésion « cynique, en vertu de profits matériels et de carrière incontestables » de certains poètes ou prosateurs roumains (dont Mihail Sadoveanu, Tudor Arghezi, Eugen Jebeleanu,



Marin Preda), dont l'indéniable talent littéraire brille dans l'œuvre « non engagée », qui reste une référence notable dans l'histoire de la littérature roumaine. Il y a une autre différence, un autre « abîme », note Grigurcu, qui sépare « la culture de la "nouvelle spiritualité" et la minable sous-culture du système communiste, du prolétariat » :

La première, malgré ses tangences légionnaires, compte des noms tels Nae Ionescu, Emil Cioran, Mircea Eliade, Mircea Vulcănescu, Constantin Noïca, est un produit de la liberté totale, d'un climat créateur fécond, sans jamais dépendre, comme la production réaliste-socialiste, d'un État dirigiste et de ses plates finalités propagandistes.

Impossible de comprendre les tribulations idéologiques du jeune Cioran si l'on ne comprend pas qu'il fut la personnification d'une jeunesse « brûlant comme une torche », d'une « jeunesse éruptive, stimulée par une époque où l'Europe croyait en la jeunesse, et la poussait vers la politique, vers les affaires d'État ». À cette époque, donc, Cioran est « fanatique » : « il compte sur la folie et attend tout d'elle » ; plus tard, cet énorme enthousiasme tournera au scepticisme, au nihilisme, au fatalisme – et c'est ce qui fonde « le mécanisme paradoxal du penseur », explique Grigurcu. Son amour de la Roumanie, sa « religiosité organique », l'horreur de l'Histoire (précédée par la soif, par l'exaltation de l'Histoire) sont « une initiation », « un fait sacrificiellement assumé sur le chemin vers la sagesse ». Le paradoxe, ajoute le critique, définit les époques de crise, pendant lesquelles « l'échelle de valeurs est rediscutée et modifiée ».

Cioran, observe-t-il, illustre superbement une pareille époque qui révisé son destin, et où la pensée traditionnelle hésite. D'où le déferlement d'absurde, la frénésie apparemment destructrice qui le rendait malheureux, car elle était clairvoyante. [...] Au prix de certaines erreurs historiques, Cioran s'est connecté à

une énergie régénératrice, en défiant le néant, « le ridicule » de la stagnation.<sup>138</sup>

#### ***V.3.4. Le procès de la mémoire***

Le paradoxe auquel le futur moraliste allait donner l'éclat bien connu avait été, dès le début, son étoile polaire. Comprendre l'évolution de Cioran dans le paysage littéraire et politique des années trente, c'est comprendre le mélange d'idées, d'influences auxquelles son esprit en formation fut soumis. Lecteur passionné, il lui était impossible de résister à l'ascendant – parfois négatif, parfois positif – que certains auteurs allaient exercer sur lui. Si ses deux premiers livres avaient été influencés par la pensée de Kierkegaard, de Nietzsche, de Chestov, *La Transfiguration de la Roumanie* se nourrissait tout particulièrement des idées de Spengler et du critique roumain Eugen Lovinescu. Partagé entre l'apôtre du déclin de la civilisation occidentale et le théoricien du modernisme, du synchronisme, Cioran fut, à son époque tout comme aujourd'hui, difficile à classer. Au niveau plus intime, partagé entre admiration et ressentiments envers les Juifs et les Magyars (qui sont restés pourtant pour lui comme une figure de double), Cioran était impossible à comprendre : les aimait-il ou les détestait-il ? Selon une de ses notes (restée dans l'archive personnelle d'Alain Paruit), la mère du jeune auteur elle-même aurait eu du mal, en parcourant *La Transfiguration de la Roumanie*, à comprendre si c'était l'amour ou la haine qui dominait l'esprit de son fils : « Le mot de ma mère après

---

<sup>138</sup> « Nous voulions surgir à la surface de l'histoire : nous vénérions le scandale, seul moyen, pensions-nous, de venger l'obscurité de notre condition, notre sous-histoire, notre passé inexistant et notre humiliation dans le présent », allait se souvenir Cioran dans *Mon pays* (*op. cit.*, p. 136).

avoir lu le livre – “On ne peut pas savoir si tu es pour ou contre les Juifs. L'impression que j'en ai retirée est d'un grand déchirement”.<sup>139</sup> »

Sans être nécessairement la victime de son époque, Cioran fut imprégné par « l'atmosphère contagieuse » qui y régnait. Il a été aussi lucide qu'il lui fut possible, mais, écrit Marta Petreu, « malgré sa grande originalité et son indépendance de pensée face à l'atmosphère de l'époque, il n'a pas pu rester complètement intouché par le milieu ». Si son « conflit » avec les Juifs se situait dans des cadres qui dépassaient largement la duplicité ou la médiocrité du débat sociopolitique du moment, son rapport avec les Magyars était infiniment plus problématique. Ce serait faire preuve d'une hypocrisie sans bornes que de faire semblant de ne pas comprendre l'antimagyarisme historique de Cioran : de par son origine transylvaine, observe Marta Petreu, il était prédisposé à « certains ressentiments à l'endroit des Magyars » :

Mille ans de domination magyare, ajoute-t-elle, ne peuvent pas être effacés de l'imaginaire collectif en quinze ans ; aujourd'hui, on voit qu'ils ne peuvent pas être effacés même en 90 ans. Qui plus est, Cioran provient d'une famille persécutée pour des raisons nationales pendant la Première Guerre mondiale.<sup>140</sup>

Dans le livre qu'elle consacre à *La Transfiguration de la Roumanie*, Marta Petreu prend sérieusement en considération les « circonstances d'époque », à l'aide desquelles le chercheur moderne saurait mieux cadrer les idées et les affirmations de Cioran dans « un contexte tant soit peu réel et complet ». Ce n'est pas un contexte exonératoire, mais un cadre sociopolitique pour lequel les affirmations ou les idées de

<sup>139</sup> Citée par Marta Petreu, in *Un trecut deocheat. « Schimbarea la față a României » (Un passé malfamé. « La Transfiguration de la Roumanie »)*, Cluj-Napoca, Editura Apostrof, 1999, p. 238

<sup>140</sup> Marta Petreu : *Un passé malfamé*, op. cit., p. 254

Cioran eurent un « caractère *symptomatique* » : elles étaient « le symptôme de la grave crise d'unification et de fonctionnement de la Roumanie de l'entre-deux-guerres », et cachaient, au-delà de leur caractère hérétique, un petit grain de vérité. « Il est très facile de dire aujourd'hui que Cioran a fait une erreur, écrit Marta Petreu. Lui-même, il l'a compris, après 1945. À ce moment-là, à l'époque, il *ne savait pas* qu'il commettait une erreur, qu'il écrivait des choses qu'il regrettera plus tard et dont il aura honte.<sup>141</sup> » L'idée du changement, de la grande rupture avec « le passé » se profile distinctement dans la lettre qu'il écrivait à son ami Arșavir Acterian après le mois passé à Paris à l'été de 1937. C'est à la reconstruction intellectuelle, à l'apaisement, à la sagesse que le jeune Cioran aspirait alors :

Il se pose pour moi, écrivait-il, le problème de la liquidation d'un passé, dans des termes plus dramatiques que pour nul autre. Par mon passé, je comprends les derniers sept ans d'horreur continuelle, d'indolence et de mélancolie. [...] Après ces sept ans pendant lesquels je n'ai fait qu'augmenter mes souffrances en lisant les écrivains et les philosophes les plus débauchés, je dois maintenant prendre des mesures d'ordre contre moi-même.<sup>142</sup>

Nous souscrivons à l'idée de Marta Petreu, selon laquelle, si la période berlinoise de sa vie a mal influencé Cioran et lui a fait prendre un chemin regrettable, la vie à Paris sera marquée par l'effort de guérir, de rompre avec la Roumanie nationaliste, anhistorique, légionnaire, avec les aspirations impérialistes de l'Allemagne nazie ou de la Russie soviétique, avec le roumain et avec les Roumains. Jusqu'à la consécration, il devra « pourrir glorieusement » dans son Quartier Latin, en éternel sorbonnard. C'est la période la moins intense, la moins féconde du point de vue littéraire, mais la plus déchirante, la plus ardue du point de vue humain.

<sup>141</sup> Marta Petreu : *Un passé malfamé*, op. cit., p. 254

<sup>142</sup> Cité par Marta Petreu, in *Un passé malfamé*, op. cit., p. 320

En 1941, quand il quitte définitivement la Roumanie, Cioran a 30 ans et laisse derrière lui dix ans de journalisme et quatre livres écrits en roumain. Selon les calculs de Marta Petreu, sur ces dix ans de vie publique, il se serait « aventuré sur les territoires enivrants de la politique huit ans tout au plus (entre novembre 1933 et janvier 1941) », dont « les plus intenses furent les années 1933-1936, trois années qui couvrent son départ en Allemagne (octobre 1933) et la parution de *La Transfiguration de la Roumanie* (décembre 1936), c'est-à-dire l'intervalle pendant lequel Cioran a élaboré *La Transfiguration de la Roumanie* et a écrit une quantité importante d'articles.<sup>143</sup> » S'il y a un trait dominant de l'activité de Cioran pendant cette période de temps, observe Marta Petreu, c'est « la polarisation spirituelle de l'auteur », non pas « la passion pour son pays » : à part ses articles sur les sujets les plus différents, le fait qu'il a écrit *Livre des leurres* à peu près dans la même période où il rédigeait *La Transfiguration de la Roumanie* pourrait témoigner de la souplesse de l'intelligence et des intérêts du jeune auteur.

Le passé roumain de Cioran - c'est-à-dire *La Transfiguration de la Roumanie* de 1936 et les articles politiques (tout particulièrement ceux envoyés de Berlin au journal bucarestois *Vremea*) - auquel trois types de discours critique appartenant à trois époques, à trois horizons d'attente différents ont essayé de donner une interprétation, de trouver une explication, reste pourtant une énigme. Et il ne s'agit pas seulement de Cioran ou de Mircea Eliade ou de la Roumanie des années trente. Le cône d'ombre qui enveloppa, entre les deux guerres mondiales, la jeune intelligentsia européenne pose aujourd'hui et posera toujours le chercheur devant

---

<sup>143</sup> Marta Petreu : *Un passé malfamé*, op. cit., p. 336

l'impossible, devant l'insoluble. Peut-il comprendre, expliquer ce qui s'est passé - d'un bout à l'autre de l'Europe - pour tant d'intelligences brillantes ? Pas vraiment, car « le besoin d'engagement, de *vivere pericolosamente* », la réaction face au « pragmatisme trop empirique » de l'espace politique, « le besoin de renouveler le climat », l'effervescence littéraire de la droite sont et ne sont pas des explications. Ce sont, dirions-nous avec Alexandre Paléologue, des « hypothèses<sup>144</sup> ». Si l'on veut juger Cioran et sa génération selon des « grilles », on peut parler, par exemple, dans les termes de Karl Jaspers, d'une culpabilité morale - pas aussi odieuse que la culpabilité criminelle ou politique, mais aussi profonde que la culpabilité métaphysique. En tant que contemporains des camps de concentration nazis, Cioran et tant d'autres intellectuels européens de sa génération seront à jamais ternis par une époque trouble, sale, dont ils furent incapables de comprendre ou de déjouer les enjeux. L'intellectuel, allait écrire Maurice Blanchot en 1984, « est si sûr d'avoir raison dans le ciel qu'[il] congédie non seulement la raison dans le monde, mais le monde de la raison ». C'est ce qui dut se passer en Europe, dix ans et même plus avant le début de la Deuxième Guerre mondiale. Et pourtant, nous sommes en peine de comprendre *pourquoi*.

En 1987, Victor Farias publiait *Heidegger et le nazisme*. La même année, la controverse créée par les articles publiés par Paul de Man dans *Le Soir* de Bruxelles entre 1940 et 1942 secouait le monde universitaire nord-américain (et pas seulement lui). En 1996, Philippe Mesnard attaquait « le sujet de l'engagement » chez Maurice Blanchot. En 2002, Alexandra Laignel-Lavastine mettra en question « l'oubli du

---

<sup>144</sup> Alexandru Paleologu, Stelian Tănase : *Sfidarea memoriei. Convorbiri : aprilie 1988-octombrie 1989 (Le défi de la mémoire)*. București, Editura Du Style, 1996, p. 86 (n.t.)

fascisme » chez Cioran, Eliade et Ionesco. Tous ces intellectuels furent les contemporains d'Hitler et des ravages que son règne provoqua partout en Europe. À l'exception de Ionesco, qui fut un démocrate déclaré (et dont la présence dans le livre d'Alexandra Laignel-Lavastine est un sujet qui mériterait d'être traité séparément), il s'agit, quant aux autres, de cas concrets d'engagement politique, et de façons différentes de sentir, de penser, d'écrire sur l'altérité juive. Un aperçu plus attentif dévoilera des ressemblances entre ces intellectuels, mais nous nous arrêterons sur ce qui fait ressembler Cioran aux intellectuels occidentaux. Ce qui le rapproche de Heidegger, c'est la tentation d'un nihilisme métaphysique. Ce qui le rapproche de Blanchot serait - pour parler dans les termes de Philippe Mesnard - « l'expérience de l'ambiguïté », l'équivoque des phrases où l'antisémitisme est dénoncé, mais aussi, peut-être, embrassé, l'écriture comme « méthode de purification », l'aspiration vers une « pensée *autre* », « l'oubli » de l'antisémitisme et le passage de l'antisémitisme au philosémitisme<sup>145</sup>. Ce qui le rapproche de Paul de Man, c'est - pour emprunter les termes de Jacques Derrida, cette fois-ci - sa jeunesse, ensuite une célébrité acquise en exil, une « guerre » avec lui-même et qu'il « a dû vivre et endurer *en lui-même* », « le double tranchant » de ses articles, une « pré-histoire » (la Belgique / la Roumanie), une « post-histoire » (l'Amérique / la France) et une « seconde naissance »<sup>146</sup> (à laquelle se rattache la « survie post-historique » de Paul de Man en Amérique et de Cioran en France).

---

<sup>145</sup> Philippe Mesnard : *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement*. Paris-Montréal. L'Harmattan. 1996 (voir surtout le chapitre « La place de la Judéité » (p. 225-243).

<sup>146</sup> Jacques Derrida : *Mémoires pour Paul de Man* (« Comme le bruit de la mer au fond d'une coquillage. La guerre de Paul de Man »), Paris. Galilée. 1988

Afin de comprendre l'évolution ultérieure des intellectuels « compromis », il faudrait, peut-être, essayer de comprendre le déséquilibre intérieur, les tortures morales que chacun doit avoir vécues après la guerre - parfois, grâce au simple rapport humain avec des intellectuels, des amis juifs. Quiconque a fait une grave erreur dont il est conscient et qu'il regrette désespérément sait que rien n'est plus déchirant, accusateur, insoutenable que le pardon de la victime. Maurice Blanchot - Emmanuel Lévinas, Émile Cioran - Benjamin Fondane, Mircea Eliade - Mihail Sebastian, Paul de Man - Jacques Derrida : des amis ou des amitiés impossibles (ou « tragiques », selon le mot de Cioran, ou encore « endeuillées », selon Derrida). On ne peut pas se passer de ces amitiés exemplaires, qui dépassent l'œuvre (même celle coupable) pour se fonder sur ce que l'Autre a de plus profond, de plus particulier. On ne peut pas expliquer le « saut judaïque » d'un Blanchot ou d'un Cioran - qui avouait la « honte intellectuelle » qu'il ressentait à cause de sa sympathie pour la Garde de Fer, ou qui se sentait « métaphysiquement Juif » - sans leur reconnaître l'admiration ultérieure (et sans doute endeuillée) pour « la race des Roses<sup>147</sup> » (Paul Celan), pour ces « fantômes » descendant du « Juif » Ulysse<sup>148</sup> (Benjamin Fondane).

Les accents antisémites de l'œuvre de certains penseurs du XX<sup>e</sup> siècle restent, au-delà de leur caractère personnel, une tragédie collective. Avant d'énoncer des verdicts, il faut analyser chaque cas lucidement, objectivement - tout en évitant de ne pas confondre l'acte de « comprendre » avec l'acte de « défendre ». Coller gracieusement des étiquettes sur des cercueils (*Ci-gît un antisémite de profession* - serait un bel exemple) ne nous aidera pas à mieux comprendre la dérive, l'échec de la

<sup>147</sup> « Rosengeschlecht » : cité par Jean Firges. « L'identité juive dans les poèmes de la *Niemandrose* », in « *Die Niemandrose* » de Paul Celan, Nantes, Éditions du Temps, 2002, p. 104

<sup>148</sup> Benjamin Fondane : *Le Mal des Fantômes*, op. cit., p. 25



pensée (et de la civilisation) européenne vers le milieu du siècle dernier. Penser au pardon, c'est viser l'impossible. Le pardon, écrivait Jankélévitch en termes derridéens, « pardonne absurdement, surnaturellement, injustement à l'inexcusable, et à l'impardonnable qui est la limite de l'inexcusable<sup>149</sup> ». Ce fut ce pardon au-delà du pardonnable qui permit à Jacques Derrida de désavouer tout procès posthume de son ami, et d'inviter à une analyse de l'œuvre de celui-ci qui parte de ou qui la juge à l'aide de « ses catégories » (la mémoire, le deuil, qui traversent « l'espace textuel de l'autobiographie ») :

Juger, condamner l'œuvre ou l'homme à partir de ce qui fut un bref épisode, appeler à fermer, c'est-à-dire, au moins par figure, à censurer ou à brûler ses livres, c'est reproduire le geste exterminateur envers lequel on l'accuse de n'avoir pas eu assez tôt la vigilance nécessaire.<sup>150</sup>

Au lieu du procès qui vide la mémoire il faudrait plutôt suivre de plus près le procès de la mémoire, comprendre qu'avouer ses erreurs, c'est témoigner contre soi-même. Or cela demande, selon Alexandre Paléologue, « de la crédibilité et de l'autorité ». À l'époque où il était en prison, on lui demanda (à l'hiver 1962-1963) d'écrire deux articles accusateurs à l'adresse des traîtres établis en Occident. L'un des traîtres fut... Cioran. L'article n'a jamais paru, mais le fait de l'avoir écrit, conçu, sapa longtemps la conscience de Paléologue ; rétrospectivement, ce geste lui sembla comme « l'adultère de l'intelligence et de la conscience ». À cela vint s'ajouter ensuite le pacte avec la direction de la prison communiste dans laquelle il passa quelques années, et qui l'amènera au pacte avec la Securitate. Une trentaine d'années (jusqu'à son dialogue « libérateur » avec Stelian Tănase), Alexandre Paléologue a dû vivre

---

<sup>149</sup> Jankélévitch et Berlowitz : *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Folio Essais, 1978, p. 151

<sup>150</sup> Jacques Derrida : *op. cit.*, p. 230

avec le goût amer, meurtrier de la culpabilité, avec la mauvaise conscience - « pour avoir appartenu à une société qui n'était pas innocente » (« Les individus pouvaient bien être innocents, le monde ne l'était pas », ajoutera-t-il). « Formellement, avoue-t-il, le pacte est infiniment plus grave. J'ai accepté d'être cafardeur - le comble de l'abjection, délateur - la chose la plus répulsive, la plus odieuse au monde.<sup>151</sup> » Sans doute, Paléologue ne fut pas le seul à avoir pactisé avec le système communiste de répression, mais dans son cas, la faute n'accablait pas seulement la conscience de l'homme Alexandre Paléologue, mais aussi et surtout la conscience de l'intellectuel Paléologue. Il a compris le pouvoir meurtrier du mot, d'où la faute impardonnable de celui qui écrit par rapport à celui qui peint, compose ou sculpte :

Celui qui écrit engage sa conscience déclarée. C'est plus grave. Travailler avec le mot, avec la persuasion, c'est différent ; c'est l'inflexion de sa propre conscience exprimée : on argumente, on soutient, on plaide - tandis que les plasticiens ne font qu'un portrait, un buste.<sup>152</sup>

Quoique la représentation musicale, visuelle ou scripturale du mal ait la même source et implique la même perversion de la conscience (et, ensuite, dans certains cas, les mêmes blessures de la mémoire, le même procès cinglant de la conscience), l'écrivain, celui qui trouve des mots, des explications, des excuses pour le mal, semble être en effet beaucoup plus coupable que les autres artistes. Mais est-ce que c'est la recherche d'une explication qui conduit au remords ou le remords qui cherche, qui exige une explication ? Et est-ce qu'avouer, c'est se pardonner, oublier ? Nous ne le croyons pas. Mais alors, quelle explication peut-on trouver à cette déchéance de la pensée, de l'esprit humain qui se laisse chavirer sur les vagues d'une

---

<sup>151</sup> Alexandru Paleologu, Stelian Tănase : *Le défi de la mémoire*, op. cit., p. 230

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 236

époque historique tellement infortunée ? On se souviendra de la lettre que Cioran adressait dans les années 1970 à son ami Arșavir Acterian, avec toute la perplexité de celui qui est conscient de son erreur, mais qui n'arrive pas à comprendre ses ressorts. « Quel égarement lorsque j'y songe ! Un vent de folie et de stupidité avait soufflé sur nous<sup>153</sup> », lisait Acterian, et lit-on toujours dans la correspondance de Cioran. Pour sa part, et conscient que, dans son cas également, les explications sont « insuffisantes, incompréhensibles », Alexandre Paléologue avoue, écrasé par l'évidence :

J'étais possédé par une sorte d'esprit de la stupidité, parce que le diable est particulièrement un esprit de la stupidité. Je ne crois pas, comme tant d'autres, que le diable soit « méphistophélique ». On dit : « un tel a une intelligence diabolique ». Non, l'intelligence ne peut pas être diabolique, seule la stupidité l'est. À l'époque, j'étais possédé par la stupidité.<sup>154</sup>

Comment (ou pourquoi) l'intelligence peut-elle concevoir, faire, accepter le mal ? Voici une question lancinante pour des générations de philosophes, de critiques littéraires, d'historiens du XX<sup>e</sup> siècle et de nos jours - une question qui met l'esprit devant une porte longtemps assiégée, mais qui refuse de s'ouvrir. Aussi réductionniste ou absurde ou simpliste qu'il puisse paraître, cet « argument » d'Alexandre Paléologue pourrait pourtant nous aider à mieux voir, à comprendre ce qui dut se passer dans le cas des écrivains déçus, des « muses enrôlées<sup>155</sup> » du XX<sup>e</sup> siècle, pour reprendre l'expression de Philippe Burin.

La stupidité peut étouffer l'intelligence. Le discours de ceux qui ont contribué à l'échec de la pensée libre croise le discours de ceux qui ont hérité de ce naufrage, et

---

<sup>153</sup> Émile Cioran : *Lettres à ceux qui sont restés au pays*, op. cit., p. 216

<sup>154</sup> Alexandru Paleologu : *Le défi de la mémoire*, op. cit., p. 225

<sup>155</sup> Cité par Enzo Traverso : *L'histoire déchirée : essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 18

qui veulent le comprendre, l'expliquer. Loin de viser une absolue *in corpore* des écrivains engagés (à gauche comme à droite) tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, le discours critique doit s'attendre à d'autres épreuves. Le « cas » Cioran est la preuve du fait que tant que la scène littéraire sera transformée en salle de tribunal, la vérité restera loin de nous, cachée à nos yeux, à notre esprit. Et ce que le discours critique risque de perdre tout d'abord, c'est l'essence même d'une pensée qui fut, malheureusement, marquée par les tourments du siècle qui l'a vue naître, mais qu'ensuite elle marqua, heureusement, si profondément.

## ANNEXE

**Alexandra Laignel-Lavastine. *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme.***

**- dossier de presse -**

Sur la couverture du catalogue des Presses Universitaires de France (avril-mai-juin 2002) le livre d'Alexandra Laignel-Lavastine est présenté comme un « événement » : *La lecture de ce livre, dit-on, dissipera les derniers doutes. Il ne s'agit pas seulement de « péchés de jeunesse », et vous découvrirez l'ampleur de l'engagement ultranationaliste et du plaidoyer antisémite de deux grands intellectuels roumains, Émile Cioran et Mircea Eliade. En plus, ils ont caché et même ont refait une filiation idéologique monstrueuse.*

### **Échos français :**

#### **« Le trio des Carpates »**

La littérature française n'aurait pas la même physionomie sans l'apport de trois génies venus des Carpates: Ionesco, Cioran et Mircea Eliade. Mais au lendemain de la Libération, ces trois enfants adoptifs avaient déjà entre trente-cinq et quarante ans, et un lourd passé derrière eux. Un passé qu'ils ont occulté, aidés en cela par le rideau de fer. Jusqu'à ce jour, nous ne disposons que de rumeurs ou au mieux de témoignages partiels sur leurs années de jeunesse. Alexandra Laignel-Lavastine est la première à avoir scrupuleusement dépouillé la presse de Bucarest dans les années 1930, les journaux inédits, les correspondances. Et les conclusions de son enquête sont accablantes.

On savait qu'Eliade avait été proche de la Garde de fer, dont les Chemises vertes constituaient le pendant des Chemises noires mussoliniennes, et qu'il se voulait le chantre de la paysannerie, de la « roumanité », voire du « roumanisme ». Les textes cités dans l'ouvrage prouvent que ce nationalisme bucolique était en fait une version balkanique du nazisme. En tant que chef de file de la jeunesse intellectuelle, Eliade a sciemment entraîné ses compatriotes dans la voie du meurtre et du pogrom. Diplôme en poste à Lisbonne jusqu'en 1945, il se lamente à chaque victoire remportée sur le Reich par « les Juifs, les Anglais et les Américains ». Jusqu'à sa

mort, en 1986, il multiplia les mensonges éhontés et alla jusqu'à s'entourer d'amis juifs, tel Saul Bellow à l'université de Chicago, pour se prémunir contre d'éventuelles révélations.

L'engagement de Cioran ne fait lui non plus aucun doute. Compagnon de route de la Garde de fer, il est séduit par Hitler en 1934, par Doriot en 1937, et il multiplie les déclarations antisémites. Alexandra Laignel-Lavastine a découvert qu'il était retourné en Roumanie en 1940-1941, pour y tenir le même type de discours. Ensuite, comme Eliade, il cherche à brouiller les cartes et à minimiser son rôle de propagandiste. Mais à la différence d'Eliade, théoricien glacial et mégalomane, Cioran est un fasciste trop inconstant, trop extravagant pour croire vraiment aux vertus de la glèbe roumaine et à l'émergence de l'homme nouveau. En 1944, il tente même avec Paulhan de sauver Benjamin Fondane, détenu à Drancy avant d'être déporté à Auschwitz. Tout autre est le cas de Ionesco, dont le secret est ici dévoilé: sa mère était d'origine juive. Voilà pourquoi les années 1930 sont pour lui un cauchemar. Voilà pourquoi il hait Eliade, Cioran et tous les « Rhinocéros » qui veulent faire de Bucarest un petit Berlin. Voilà pourquoi il se réfugie à Vichy entre 1942 et 1944. L'anticommunisme rapprochera les trois exilés après la guerre, mais ce nouveau combat sera pour Ionesco la suite logique de son refus des totalitarismes. L'homme n'a rien d'un héros. Cependant, pour reprendre deux expressions éminemment péjoratives dans la bouche de Cioran, il aura été toute sa vie un « libéral par fatigue », un « démocrate par raison ».

Didier Sénécal, *Live*, avril 2002

### « Autour du passé trouble de trois intellectuels roumains »

L'enquête commence avec une photographie prise par Louis Monier en 1977. Place Furstenberg, à Paris, sont réunis un historien des religions, un dramaturge et un philosophe : Mircea Eliade (1907-1986), Eugène Ionesco (1909-1994) et Emile Cioran (1911-1995). Tous les trois sont d'origine roumaine et tous les trois ont quelque chose à cacher. Leur passé. Passons sur Ionesco, l'antifasciste qui a travaillé deux ans à Vichy et a dissimulé ses origines juives. Pour les deux autres, c'est plus ennuyeux. Eliade est le plus suspect : il a, dans les années 30, pris fait et cause pour la Garde de Fer de Codreanu, une organisation xénophobe et antisémite qui prônait

l'assassinat comme programme politique. Cioran fut moins impliqué directement. Il approuva néanmoins les thèses et écrivit en 1936 « la Transfiguration de la Roumanie », le seul texte, nous dit la philosophe et historienne Alexandra Laignel-Lavastine, « *systématique et très rigoureusement construit que le penseur ait jamais écrit* ». Bien sûr, c'était avant la guerre, ils étaient jeunes, la trentaine tout de même, et puis ils sont devenus des auteurs français.

L'enquête d'Alexandra Laignel-Lavastine est impitoyable en ce qu'elle ne nous cache rien de ces trois villageois de l'histoire qui voulaient s'affranchir de leur statut de Roumain. Elle cite des textes ignorés jusqu'à l'effondrement du mur de Berlin, des textes terribles qui nous en disent long sur les conceptions de l'historien et du philosophe. Pire, elle explique que cet engagement nazi et antisémite a continué son chemin dans l'œuvre future. Ni Eliade ni Cioran ne s'expliqueront publiquement sur leur engagement fasciste. Eliade préférera écrire des « Mémoires » pleins de trous en oubliant son « Journal » écrit dans le Portugal de Salazar entre 1941 et 1945 et Cioran donnera dans le fragment. Il se fera discret, effacé, presque absent. Il s'est d'autant plus mal défendu qu'il ne s'est pas défendu. On se souvient que Michel Polac, grand admirateur de Cioran, avait été troublé par ce qu'il avait appris sur l'écrivain.

Ionesco évitera la dérive fasciste par la méthode « Rhinocéros », la plongée dans l'absurde. A la différence de Cioran, il n'aime pas son désespoir. Il n'y a pas chez lui ce pessimisme culturel, cette obsession de la décadence. Comme Gombrowicz, il a compris qu'il est difficile d'être de quelque part quand on a le sentiment d'être né nulle part. Pour expliquer ces itinéraires, on ne peut pas tout dissoudre dans la tragédie de l'histoire. Elle a bon dos, l'histoire, cette vaste mer intérieure qui engloutirait toutes les fautes comme autant d'Atlantide. D'ailleurs, Eliade comme Cioran n'ont pas réussi ou pas cherché à oublier. Leurs œuvres en portent les traces. Eliade la retraduit dans l'exploration des religions, Cioran dans des formules qui sont autant de blessures. « *La mise en lumière des années roumaines d'Eliade, Cioran et Ionesco, écrit Alexandra Laignel-Lavastine, nous paraît constituer une clé indispensable à la compréhension du cheminement et des choix philosophiques, existentiels et théoriques, de la maturité.* »

Aujourd'hui la mode est tendance juge et procureur. Ne tombons pas pour autant dans le panneau « Attention fascistes ! ». La gratitude est aussi une forme de politesse en littérature. Alexandra Laignel-Lavastine ne prétend d'ailleurs pas instruire un procès. Elle aligne des faits indiscutables pour permettre de mieux comprendre l'œuvre et savoir qui parle pour saisir de quoi on parle. En 1967, à l'université de Fribourg, Hannah Arendt commença sa conférence par un « *Très Honoré Martin Heidegger* » devant un public médusé alors que le philosophe arrivait dans la salle. Une manière d'exprimer sa reconnaissance pour la pensée tout en n'étant pas dupe de l'homme. Cioran et Eliade furent tentés par le totalitarisme, mais leurs œuvres ont tout de même apporté un peu plus que celle des Ceausescu. Cette enquête est d'autant plus nécessaire qu'elle révèle les ombres d'un passé en provoquant un débat sur cette traversée du fascisme par trois intellectuels de l'Europe de l'Est. Désormais, on comprend autrement les titres des ouvrages de Cioran, comme « Précis de décomposition » ou « De l'inconvénient d'être né ». Et son célèbre aphorisme sur les biographes ne donne plus le même son : « *Il est incroyable que la perspective d'avoir une biographie n'ait jamais fait renoncer personne à avoir une vie.* » Incroyable, en effet...

Laurent Lemire, *Le Nouvel Observateur*, 4 avril 2002

### « Rhinocéros à Paris »

Alexandra Laignel-Lavastine établit, dans Cioran, Eliade, Ionesco - L'oubli du fascisme, le lien entre la trajectoire politique roumaine et l'œuvre littéraire française des trois auteurs. L'auteure dévoile l'ampleur de l'engagement nationaliste et antisémite de Mircea Eliade et Émile Cioran jusque dans leurs écrits d'après 1945. Ionesco le démocrate, qui se rapprocha de ses deux anciens ennemis, fut-il un témoin consentant ?

La philosophe et historienne Alexandra Laignel-Lavastine, spécialiste des relations entre culture et politique dans les pays d'Europe centrale et orientale, a étudié le parcours littéraire de trois écrivains roumains inscrits au panthéon de la littérature française. Trois monstres sacrés, Mircea Eliade, considéré comme l'un des plus grands historiens des religions, Émile Cioran, l'esthète de l'apocalypse, Eugène



Ionesco, prince de l'absurde, premier écrivain français à être publié de son vivant dans « La Pléiade ». Les deux premiers furent des complices actifs de la révolution fasciste roumaine dans les années trente et quarante, Eliade notamment, qui jusqu'au déclenchement de la guerre s'affirma comme le penseur de la sinistre garde de fer puis rallia en 1941 l'allié privilégié des nazis, le maréchal Ion Antonescu. Quant à Ionesco, l'adversaire constant du fascisme, il fut employé deux ans à la délégation roumaine du régime de Vichy et se rapprocha à la fin de sa vie de ses deux compères immigrés qui jamais, jusqu'à leur décès (Eliade en 1986, Cioran en 1995), ne s'expliquèrent franchement sur leurs engagements de jeunesse.

Alexandra Laignel-Lavastine, qui s'appuie sur une somme de documents inédits en France, ne se contente pas de retracer le parcours des trois écrivains, elle démontre que le poison a continué de circuler dans les œuvres d'Eliade et Cioran, que les œuvres postérieures à 1945 ne furent finalement qu'une justification déguisée de pensées persistantes : « En un sens, plus on accorde d'importance à la pensée de Mircea Eliade et d'Émile Cioran, plus il est nécessaire de chercher à élucider le sens de leur engagement politique sans omettre d'interroger la persistance tenace des idées qui l'avaient fondé dans la succession des écrits postérieurs à 1945. Là réside peut-être la responsabilité la plus grave. Il y a eu corruption d'écriture, abus, travestissement et détournement du langage. Sur ces pensées pèse dorénavant un soupçon. » On constate pour Eliade comme pour Cioran, ajoute l'auteur, « une relation quasi psychanalytique entre plusieurs thèmes clés de leurs œuvres et leur trajectoire politique - mieux même, leur souci constant d'en occulter la dimension compromettante ».

Mircea Eliade « ramène sa propre vie à une œuvre, par quoi il en profite pour dissoudre ses contenus gênants dans les limbes de scénarios plus ou moins mythiques »... Émile Cioran qui a toujours fait le gros dos, évité les débats gênants qui auraient pu faire resurgir un passé encombrant, déteste l'histoire comme son ami Eliade. « Les gens de l'Est, répond-il en 1986 à son interlocuteur dans un livre d'entretiens, sont contre l'histoire parce qu'ils en sont victimes. » Cioran qui biffera les passages les plus antisémites d'un brûlot écrit dans les années trente en Roumanie, la Transfiguration de la Roumanie, pour une édition française, et qui écrira, en 1956, Un

peuple de solitaires, dans lequel les juifs sont des surhommes après avoir été des sous-hommes. Commentaire acerbe d'Alexandra Laignel-Lavastine : « Ce qui le rend fascinant, c'est bien plutôt qu'il constitue comme une épure du symptôme d'inversion des pires stéréotypes de la judéophobie traditionnelle dans un sens supposé favorable aux juifs. » Et pour Eliade, l'auteure écrit qu'il faut bien admettre « qu'aucune rupture majeure ne sépare le monde selon le militant et selon le savant Eliade. Mieux : les catégories religieuses et les conceptions politiques qui le poussèrent vers le fascisme et déterminèrent sa fascination pour la mystique du mouvement légionnaire sont les mêmes que celles à partir desquelles il bâtit l'univers mental et social de ce qu'il appelle l'homme archaïque, lequel, dans sa vision, n'est pas seulement, rappelons-le, le survivant d'un autre âge mais la part essentielle de nous-mêmes ».

Le cas Ionesco est étudié avec autant de soin. L'adversaire virulent du fascisme écrit le *Rhinocéros* en 1959, représentation de ce qu'il a vécu à Bucarest dans les années trente, « récit d'une contagion idéologique, lorsque l'intelligentsia devenait peu à peu nazie, antisémite ». Comment ce démocrate convaincu, qui a eu le courage physique de s'opposer à la garde de fer, a-t-il pu représenter le régime nazi roumain d'Antonescu à Vichy ? Comment celui qui a des origines juives par sa mère a-t-il pu renouer avec les ennemis Eliade et Cioran à Paris dans les années soixante ? La photographie prise place Fürstenberg, à Paris, par Louis Monier, en 1977, montre bien la nouvelle complicité entre les trois écrivains. Ionesco y confirme alors un engagement à contre-courant, antifasciste en Roumanie, puis à droite et violemment anticomuniste quand l'intelligentsia française penche à gauche.

Eliade et Cioran ont su brouiller les pistes, et ils rejettent violemment l'histoire pour décourager toute lecture historique de leurs écrits : « La lecture de ces auteurs "français" ne peut plus rester la même une fois accompli le détour par les années roumaines, écrit Alexandra Laignel-Lavastine en conclusion. Le propos n'est pas de brûler Eliade ou Cioran, mais d'éclairer un pan entier et mal connu de l'histoire européenne des années trente, celle du fascisme et de l'antisémitisme intellectuel dans ses versions est-européennes ». Il nous concerne tous. D'abord parce qu'une majorité d'intellectuels français ont bel et bien refusé une vérité qui était en train

d'être établie à l'étranger, en Allemagne, aux États-Unis ou en Israël, où Eliade n'a d'ailleurs pas pu se rendre malgré l'invitation d'un universitaire ignorant de son passé. Alexandra Laignel-Lavastine note la surprenante complicité de professeurs et d'écrivains au-delà de la sphère universitaire que l'on sait traditionnellement peu encline aux enquêtes sur ses membres les plus éminents. L'éclairage vaut aussi pour la Roumanie, où Eliade a connu une nouvelle notoriété au moment de la dérive totalitaire du « conducator » Ceaușescu, sur la base commune d'un nationalisme réhabilitant l'archaïque, la filiation thraco-dace et les trésors de l'identité ethnique roumaine. Une Roumanie certes débarrassée de Ceaușescu mais qui réhabilite aujourd'hui la figure du maréchal Ion Antonescu, dont une dizaine de statues sont érigées dans le pays. Eliade et Émile Cioran sont aujourd'hui maîtres à penser de certaines formations d'extrême droite roumaines.

Le travail remarquable d'Alexandra Laignel-Lavastine comporte certes quelques faiblesses, notamment la difficulté à distinguer en permanence Ionesco d'Eliade et Cioran. Il est néanmoins salutaire parce qu'il oblige à renforcer une vigilance atténuée par le nivellement de toutes les pensées.

Jacques Moran, *L'Humanité*, 15 août 2002

**« Les rhinocéros n'ont plus de mémoire... »**

Emil Cioran, Mircea Eliade, Eugène Ionesco. Trois Roumains, trop roumains, géniaux et exilés. Trois hommes qui, pour d'obscures raisons, ont traversé la seconde partie de leur vie en trafiquant, en dissimulant, ce qu'ils avaient été, ou fait, dans la première. On s'avisera ainsi, grâce à la prodigieuse enquête d'Alexandra Laignel-Lavastine, que ces écrivains, diversement loués, étaient, pour l'essentiel, des inconnus. Qu'ils avaient, au nom d'un pacte tacite, réinventé une bonne part de leur biographie. Qu'ils partageaient, avec un sens variable de la culpabilité, les terribles secrets d'une jeunesse malmenée par le drame. Après cette enquête, on ne pourra plus les lire avec l'innocence des ignorants. C'est dommage. C'est utile.

Jean-Paul Enthoven, *Le Point*

**« Chutes d'empires roumains »**

Les tentations fascistes du Cioran d'avant-guerre et d'Eliade - qui fut directement engagé dans la Garde de fer - étaient déjà connues. Le grand mérite de l'enquête d'Alexandra Laignel-Lavastine est d'aller au-delà d'une simple indignation pour restituer de telles prises de positions dans le contexte de la Roumanie de l'entre-deux-guerres. Elle reconstitue méticuleusement les débats intellectuels qui porteront vers l'ignoble une bonne partie de l'intelligentsia de Bucarest, ce « petit Paris des Balkans » cher à Paul Morand. En cela, le cas roumain représente une véritable épure de la trahison des clercs.

Marc Semo, *Libération*

**« Le bon, la brute et le truand »**

Au travers des trois Roumains, c'est le mouvement des idées sur l'ensemble du continent que fait revivre Alexandra Laignel-Lavastine.

Jean-Maurice de Montrémy, *Livres Hebdo*

**Interview<sup>156</sup> accordée par Alexandra Laignel-Lavastine  
au journal roumain *L'Événement du jour* (le 10 avril 2002)**

**Q : *Le passé de Cioran et d'Eliade a fait le sujet de plusieurs débats en Roumanie et en France. Qu'est-ce qu'apporte de nouveau, à ce sujet, votre livre ?***

**R :** ... je voudrais expliquer au public roumain quelle est mon attitude dans cet ouvrage. Je n'ai pas un ton accusateur, le livre n'est pas un procès. C'est une analyse à froid du destin de ces trois intellectuels. Des études pareilles, on en fait partout en Europe. Comme mon domaine est l'histoire de la Roumanie, j'ai choisi ce sujet. J'ai voulu dépasser le registre polémique, le registre des passions. J'ai reconstitué le contexte dans lequel les trois hommes ont évolué en Roumanie parce que le public français connaît très peu l'histoire de votre pays.

**Q : *Votre attitude dans le livre serait-elle donc une nouveauté ?***

**R :** Pas seulement. Ce qui compte, c'est que le public français trouve les trois hommes réunis dans ce livre. Parce que le public français ne sait pas que les trois se sont connus, qu'ils se sont rencontrés dans le Bucarest des années 1920, qu'ils se sont séparés ensuite pour des raisons politiques, qu'ils se sont retrouvés plus tard en France...

**Q : *Quel serait le but de votre livre ?***

**R :** Après 1945, Eliade et Cioran ont essayé de cacher cette période. Ils n'ont essayé à aucun moment d'expliquer publiquement leur attitude de jeunesse, les motifs pour lesquels ils ont adhéré à une idéologie nationaliste. Ce qui est très grave, c'est que le monde ne les a pas vraiment connus. Ils ont caché des choses extrêmement importantes au public français et même roumain. Pour cette raison, la pensée européenne a eu beaucoup à perdre. Si de grands intellectuels tels Eliade, Cioran ou Heidegger, en Allemagne, avaient expliqué leurs gestes, l'Europe tout entière aurait eu plus à gagner... Ils ont eu l'occasion de s'expliquer et ils ne l'ont pas fait... Alors, il ne faut pas accuser les historiens de ma génération d'avoir dévoilé la vérité. Nous essayons seulement de parachever un travail qu'ils auraient dû faire...

---

<sup>156</sup> Notre traduction

**Q : *Pouvez-vous nous expliquer quelle place occupent Cioran et Eliade dans la culture française ? Votre livre affectera-t-il leur image ?***

**R :** [...] Par mon livre, je n'essaie pas d'interdire la lecture de ces écrivains. Mais je crois qu'il est juste que le public connaisse leur passé politique et idéologique pour pouvoir les lire. [...] Comment le public roumain devrait-il se rapporter à ces auteurs ? Comment doit-on les lire ? Il faut savoir davantage sur ceux que nous admirons...

**Q : *Dans les années 1990, ces auteurs ont été réédités et ils ont eu un très grand succès public. Comment commentez-vous cette situation ?***

**R :** Il est normal que les Roumains soient fiers de ces trois grands écrivains. Mais le public doit également faire face au passé politique compromettant, même s'il est douloureux. Jusqu'à présent, en France on connaissait vaguement la jeunesse d'Eliade et de Cioran. Mon livre remet les choses au point. C'est beaucoup mieux qu'on sache exactement ce que s'est passé à l'époque, que de laisser circuler toutes sortes de rumeurs, non vérifiées. J'ai encore une chose à dire. En rappelant le fascisme de la Roumanie, je ne veux pas ignorer les crimes perpétrés à l'époque du communisme. Je crois qu'à l'époque du communisme, extrêmement agressif dans votre pays, le nationalisme a pris des nouvelles formes, également nocives. Ceaușescu a pu mieux dominer par le biais de l'idéologie nationaliste.

## Échos roumains :

*En Roumanie même, en effet, où le célèbre trio occupe désormais une place de choix au panthéon des héros de la patrie, toute interrogation sur leur héritage spirituel soucieuse d'intégrer la dimension politique, voire toute contestation de la présentation épurée qu'ils voulurent bien donner de leur biographie, a été perçue par une majorité d'intellectuels comme une offense morale, voire comme le fait d'un véritable complot visant à exclure le pays du club des nations civilisées. Ces enjeux rendront difficile l'instauration d'un dialogue avec les tenants d'une approche historiographique critique, qu'elle émane ou non de chercheurs étrangers. On ne s'en réjouira pas. D'autant que ces blocages apparaissent comme un symptôme parmi d'autres d'une extraordinaire difficulté, à l'Est, à traiter ou à affronter le passé récent. [...]*

*Les universitaires ont ici un rôle fondamental à jouer : nous ne rendrions assurément pas service aux sociétés est-européennes, ni aux chercheurs qui, là-bas, se battent sur le front de la démystification, à les entretenir dans une approche apologétique.*

- Alexandra Laignel-Lavastine. *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, pp. 509 et 513

**Mircea Iorgulescu<sup>157</sup>** : « **Portrait de l'écrivain en délinquant politique (I)** », 22, no 21 (21-27 mai 2002)

### ***Box pour trois***

Le livre massif sur Cioran, Eliade et Ionesco publié par Alexandra Laignel-Lavastine, chercheur français spécialisé en l'histoire politique et culturelle de l'ancienne Europe de l'Est, de la Roumanie tout particulièrement, n'est en effet qu'un laborieux réquisitoire sous la forme d'une étude historique et philosophique de facture universitaire. Bien que l'auteur précise maintes fois qu'elle n'a pas eu une intention « inquisitoriale » et qu'elle a voulu éviter « la logique du procès, de l'histoire-tribunal », son attitude est fondamentalement celle d'un procureur. « Faut-il brûler Mircea Eliade et Emil Cioran ? » se demande Alexandra Laignel-Lavastine dans le dernier chapitre, pour répondre que ce n'est pas son propos, tout en ajoutant

<sup>157</sup> Critique et historien littéraire. Mircea Iorgulescu s'est installé à Paris à la fin des années 1980. Journaliste à Radio France Internationale, il a également tenu la chronique littéraire de la prestigieuse revue roumaine 22.

immédiatement que c'est au lecteur de décider (« Au lecteur d'en disposer »). En termes juridiques, aux jurés. À l'instar de ceux-ci, qui, une fois le dossier présenté, doivent délibérer et prononcer la sentence, le « lecteur » de ce livre-enquête devra décider « s'il faut brûler Mircea Eliade ou Emil Cioran » ou non. [...] Sous le titre *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, les trois intellectuels sont « révélés » comme coupables de lourdes fautes. Les deux premiers, soutient Alexandra Laignel-Lavastine, ont été antisémites et légionnaires (ou légionnaireïdes), depuis le début de leur activité, dans la Roumanie de l'entre-deux-guerres, jusqu'à la mort, toute leur œuvre étant imprégnée, et non pas dans ses aspects secondaires, par l'antisémitisme et le fascisme. Le troisième, Eugen Ionescu, est coupable de ne pas avoir dénoncé publiquement les deux autres en tant que (anciens) fascistes ; même plus, il s'est permis d'être leur ami, bien qu'il eût été, en Roumanie, antifasciste – pour ne pas parler de ses quelques gouttes de sang juif –, raison pour laquelle, nous dit-on, il n'était pas devenu antisémite. Dans la Roumanie stalinienne des années 1950, la faute dont Eugen Ionescu est accusé dans ce livre (qui a, en effet, l'aspect symbolique de la mise des trois dans le box sous le fardeau des accusations catégoriques : antisémitisme, fascisme), était appelée omission de délation.

**Mircea Iorgulescu : « Portrait de l'écrivain en délinquant politique (II) », 22, no 22 (28 mai-3 juin 2002)**

***Attention, fascistes ! Attention, complice !***

Morts physiquement, Cioran, Eliade et Ionescu ne pouvaient plus être « exécutés » que symboliquement, les deux premiers par « le feu », tel que suggéré par le livre d'Alexandra Laignel-Lavastine, l'autre par la disqualification morale. C'est le but presque déclaré de l'auteur, dont l'étude consiste, tout comme les dossiers staliniens d'autrefois, en un ample démasquage, souvent acharné, pas complètement dépourvu de sarcasmes de pure facture vasinskienne. Selon Alexandra Laignel-Lavastine, Cioran et Eliade n'ont pas eu, on le savait, on l'avait su, une période pendant laquelle ils avaient sympathisé avec le mouvement légionnaire et ont écrit nombre de textes d'adhésion et d'appui pour celui-ci ; ils ont été dès le début (Eliade dès ses 15 ans) les captifs et en même temps les agents de l'idéologie roumaine d'extrême-droite.



Tout, absolument tout ce qu'ils ont écrit en Roumanie avant l'exil porte le stigmate légionnaire. Signe sous lequel se trouve, soutient Alexandra Laignel-Lavastine, toute leur œuvre écrite en exil, et qui leur a apporté la notoriété mondiale ; pendant les quatre décennies qui leur restaient à vivre après la fin de la Seconde Guerre mondiale, ils n'ont fait qu'exprimer leurs credos légionnaires – mais, cette fois-ci, de façon déguisée –, en utilisant même, nous dit-on sur Mircea Eliade, avec une tendre formule qui fait penser au Moscou des années 1930, une « stratégie de subversion interne ». Une « subversion interne » de la culture occidentale, bien entendu.

Cette œuvre qui les a rendus célèbres, serait née, intégralement et exclusivement, d'une double impulsion. Cioran et Eliade ont voulu rester, idéologiquement parlant, les mêmes tout en se cachant en même temps, en masquant leur passé ou en laissant croire qu'ils s'en étaient délimités. C'est la raison pour laquelle ils ont écrit en Occident. Et ils y sont parvenus, avec l'éclat connu, bien qu'ils fussent, en effet, des imposteurs, même plus, des imposteurs perfides qui ont réussi à distiller dans leurs écrits un poison horrible. Eugen Ionescu aurait pu les démasquer à temps ou avant qu'il ne soit pas trop tard, mais il ne l'a pas fait. Lui aussi il avait quelque chose à cacher. Hostile, pour des raisons ethniques, au légionnarisme, Eugen Ionescu avait été, pendant deux ans, le fonctionnaire de l'État roumain à la légation roumaine auprès du gouvernement collaborationniste français de Vichy.

### *Le handicap roumain*

Alexandra Laignel-Lavastine est persuadée qu'elle a l'avantage naturel de pas être Roumaine, avantage qui lui confère une certaine supériorité professionnelle face aux chercheurs roumains, puisque, de par le simple hasard de sa naissance à l'Ouest, dans une zone privilégiée du monde, elle est à l'abri des « mises identitaires et affectives qui, en Roumanie, se greffent presque inévitablement » sur l'analyse du « corpus politique » des écrits de Cioran et Eliade. Les chercheurs roumains sont-ils des retardés ? Sont-ils liés de façon « identitaire et affective » à ce « corpus politique », et donc, un peu légionnaireïdes ? Ou, purement et simplement, est-il recommandable d'être étranger pour pouvoir écrire correctement sur l'histoire politique d'un pays : par exemple, être Thaïlandais pour écrire sur la Norvège, Hollandais pour la

Bulgarie, Ésquimau pour Israël, Roumain pour la Birmanie, Argentin pour la Russie, Chinois pour la France, etc. ?

**Mircea Iorgulescu : « Portrait de l'écrivain en délinquant politique (III) », 22, no 23 (4-10 juin 2002)**

***La grande manipulation***

La première « erreur », dans l'ordre de l'envergure, tient à un découpage historique tendancieux, qui altère grièvement et irrémédiablement tout l'échafaudage. La génération de Mircea Eliade, d'Emil Cioran et d'Eugen Ionescu est tout d'abord isolée, coupée de l'ensemble de la culture roumaine de l'entre-deux-guerres, et ensuite propulsée au rang de phénomène dominant de l'époque, sinon unique (la référence aberrante aux mouvements d'avant-garde, dont les représentants auraient quitté la Roumanie, en grande partie, à cause de l'antisémitisme ambiant suffocant, était marginale, mais pas innocente : cette référence devait rendre désert le paysage roumain de l'époque). Cette opération falsifie dès le début les données. [...]

Si l'on donne au terme son sens normal, la génération des trois intellectuels a fait ses débuts autour de 1930 et n'a pas eu le temps de se manifester pleinement ou de s'imposer de façon décisive jusqu'à 1938-1940, quand commence, en fait, le désastre politique de la Roumanie. Les générations et les figures intellectuelles prééminentes de l'époque étaient autres que ces jeunes, très prometteurs, mais qui pour l'instant occupent une place assez périphérique du point de vue institutionnel aussi bien que de la reconnaissance publique. [...] Le deuxième découpage défectueux, une sorte d'effet pervers de zoom, consiste en la réduction de toute la génération des intellectuels roumains nés entre 1900 et 1915 et dont les débuts se situent entre 1925 et 1935 au segment nommé « la Jeune génération ». Ce segment, « un groupement hétérogène de jeunes intellectuels », selon le mot de Leon Volovici (*L'idéologie nationaliste et « la question juive » dans la Roumanie des années 1930*, Humanitas, 1995, pp. 91-92), ne se confond pas et ne peut pas être confondu avec toute cette génération, à laquelle appartiennent, exactement dans la même mesure que Eliade ou Cioran, Anton Holban, M. Blecher, Octav Șuluțiu, Petre Pandrea, H.H. Stahl – et la liste pourrait continuer. Illustratif est le cas d'Eugen Ionescu : incontestablement, il

fait partie de la jeune génération de l'époque, mais son affiliation à « la Jeune génération » est très discutable, voire impossible. Sans être la même chose que la jeune génération des années 1930, mais en représentant une partie de celle-ci, « la Jeune génération », ainsi que les membres eux-mêmes de ce « groupement hétérogène » s'autointitulent, celle-ci n'est pas regardée – elle-même non plus ! – comme un microcontexte dans le cadre duquel sont placées les personnalités et les évolutions des jeunes Mircea Eliade et Emil Cioran : Alexandra Laignel-Lavastine la réduit à eux deux. Et cela pour faciliter la condamnation globale de tous – non seulement du groupement « la Jeune génération », non seulement de toute la jeune génération de l'époque, mais de toute l'intelligentsia roumaine de cette époque-là. Eliade et Cioran ont une fonction symbolique de croix mises sur un énorme fossé commun, dans lequel se trouvent les plus hautes valeurs intellectuelles roumaines des années 1930. [...] En juin 1936, Mircea Eliade a publié un article dans lequel, écrit Z. Ornea, il dressait « un tableau de la situation matérielle des représentants de la Jeune génération » (*Les années 1930, l'extrême-droite roumaine*. Editura Fundației Culturale Române, 1995, p. 187), et où figuraient plus de vingt noms<sup>158</sup>. L'évolution créatrice de tous ceux mentionnés par Eliade en 1936 comme appartenant à « la Jeune génération » allait être brisée lors des années et des décennies suivantes. Certains ont péri dans les violences politiques de la fin des années 1930 et dans la guerre, voire dans des accidents tragiques (Mihail Sebastian), les autres allaient passer par les prisons communistes ou traverser de longues périodes de mise à l'index. Dix-onze ans plus tard, en 1946-1947, cette énumération-là prenait l'allure funèbre d'une liste d'obits collectifs...

Seuls Eliade et Cioran ont échappé à la mort ou à la mortification ; ils sont les seuls survivants, dans le sens de l'aboutissement du destin créateur, de ce « groupement hétérogène » nommé « la Jeune génération » ; mais ils ont survécu en exil et grâce à l'exil. L'éclat exceptionnel de leur œuvre de maturité (Eliade avait 37 ans en 1945, et Cioran, 34...) ne peut aucunement pas être projeté sur l'œuvre des débuts, quelque articulés que ceux-ci aient été. Si après 1945, Emil Cioran n'avait plus rien écrit, son

---

<sup>158</sup> Parmi les intellectuels mentionnés par Mircea Eliade on retrouvait Mircea Vulcănescu, Gheorghe Țițeica, Radu Gyr, Anton Holban, Ion Biberi, Emil Gulian, Mihail Sebastian, Constantin Noïca, Al. Elian, Emil Cioran, Ernest Bernea.

« œuvre » de jusqu'alors ne lui aurait assuré qu'une place périphérique, de deuxième ou de troisième ordre, dans le tableau des valeurs culturelles roumaines des années 1930. Ni Mircea Eliade n'était entré, jusqu'à 1945, au rang des valeurs de première importance, et cela malgré une activité beaucoup plus prolifique – mais dans le domaine littéraire et journalistique : car ce n'est pas par le biais de la littérature et du journalisme qu'il allait s'imposer en exil. Il est, donc, extrêmement erroné (ou il s'agit d'une énorme fraude intellectuelle) que leur stature et leur statut dans la culture roumaine des années 1930 soit surdimensionnés, en partant de ce qu'ils allaient devenir en exil à partir des années 1950. On recourt à l'hypertrophie de leurs écrits de début, à la période où ceux-ci se situent – sans pour autant la couvrir – et à leurs adhésions publiques au mouvement légionnaire afin de tout mettre sous le signe de cette adhésion – leur œuvre intégralement, leur groupement intégralement, leur génération intégralement, l'intelligentsia roumaine des années 1930 intégralement.

### ***La technique du détournement permanent***

Le jeune Eliade – l'Eliade des années 1930, même de la période d'avant l'expression publique de son adhésion au mouvement légionnaire – est constamment dénommé « le savant ». Mais à l'époque, il n'était pas du tout un « savant ». Il allait le devenir et être reconnu en tant que tel à peine quinze ans plus tard, mais l'utilisation répétée de ce terme est une forme insidieuse pour élargir les échos légionnaires à toute son œuvre, et, d'un autre côté, pour mettre des travaux scientifiques écrits en exil sous le signe de l'orientation politique assumée et exprimée après 1936. C'est comme si, dans son livre *Une jeunesse française*, sur l'ancien président François Mitterrand, Pierre Péan avait dénommé celui-ci – à l'époque où il avait été fonctionnaire du gouvernement de Vichy – le président !

Il y a, dans le livre d'Alexandra Laignel-Lavastine, des dizaines, sinon des centaines de pareils détournements. En voici quelques-uns :

- Après avoir fait une description très contestable du rapprochement de Nae Ionescu de la Garde de Fer (pp. 96-97), et après avoir noté qu'il devient, à partir de ce moment, « l'un des principaux idéologues de l'organisation fasciste, rôle qu'il assumera jusqu'à sa mort, en 1940 », Alexandra Laignel-Lavastine trouve bon de

poursuivre, afin de clouer définitivement la discussion : « Dans sa préface au livre de Vasile Marin et Ion Moța, deux leaders légionnaires tombés sur le front espagnol (côté franquiste), le philosophe s'inclinera même : "Ce n'est pas lui [le Mouvement] qui est venu vers nous, mais nous qui nous sommes rapprochés de lui dans notre chemin vers la révolution nationale." Le redoutable logicien opère sa mue en rhinocéros. Ses jeunes émules le suivent. » Et parce qu'on a affaire à une étude scientifique, n'est-ce pas ?, on est renvoyé, par la note en bas de page, à V. Marin, I. Moța, *Crânes de bois*, Bucarest, 1937, p. VIII. Le lecteur ayant une quelconque et rudimentaire culture historique, et qui ne se laisse pas faire, tressaillit : le livre portant ce titre existe, mais il a un seul auteur, Ion Moța, pas deux. Et il n'a pas été préfacé par Nae Ionescu ! La citation est en réalité tirée de la préface au volume *Credo de génération* de Vasile Marin, et il est falsifié. Nae Ionescu y parlait de Vasile Marin, qui était venu à l'automne de 1933 dans la rédaction de *Cuvântul* ; c'est à propos de lui qu'il avait écrit : « Ce n'est pas lui qui est venu vers nous, mais nous qui nous sommes rapprochés de lui dans notre chemin vers le militantisme de la révolution nationale. » Alexandra Laignel-Lavastine a substitué « Vasile Marin » au « Mouvement » et a éliminé, dans la traduction française de la citation, le mot « militantisme », même si « notre chemin vers le militantisme de la révolution nationale » n'est pas du tout la même chose avec « notre chemin vers la révolution nationale ». [...]

- Afin de prouver que le régime Ceaușescu et « l'extrême droite ultranationaliste » de la Roumanie d'après 1989 se rencontrent, sinon fusionnent, sur la ligne du nationalisme extrémiste, ethniciste et anti-occidental, Alexandra Laignel-Lavastine dévoile (p. 468) que dans le numéro de mars 1982 de la revue *Tribuna Românei* ont paru « deux pleines pages dithyrambiques » sous le titre « Les valeurs roumaines et universelles dans l'œuvre de Mircea Eliade ». « L'article », écrit Alexandra Laignel-Lavastine, soutient qu'Eliade est « demeuré partie intégrante de la spiritualité roumaine », la faute d'Eliade étant de ne pas s'être montré « écœuré » et de ne pas avoir dénoncé publiquement « la récupération » (« Eliade aurait pu se montrer écœuré par cette récupération et la dénoncer publiquement. Il n'en fera rien. ») Elle va plus loin et, dans une note en bas de page, elle mentionne que l'article de tête de

*Tribuna României* [...] était signé par Romulus Vulcănescu. Elle ajoute, en suggérant une certaine complicité coupable, que « R. Vulcănescu et M. Eliade ont échangé une correspondance entre la Roumanie et les États-Unis de 1972 à 1983, comme en témoignent les lettres conservées à la Bibliothèque Regenstein de l'Université de Chicago ». De quelle complicité, de quelle faute s'agit-il ? Simple : Alexandra Laignel-Lavastine écrit que Romulus Vulcănescu est « un écrivain qui militera, après 1989, au côté du nouveau parti d'extrême-droite ultranationaliste, *România Mare* (La Grande Roumanie). » Elle confond, évidemment, l'ethnologue Romulus Vulcănescu avec l'écrivain Romulus Vulpescu. Non seulement elle le confond, mais elle fait de cette confusion, qui lui appartient, encore une preuve, encore un argument (accablant !) des fautes multilatérales et multiples de l'un des trois « accusés » de son livre...

**Mircea Iorgulescu.** « **Portrait de l'écrivain en délinquant politique (IV)** », 22, no 24 (11-17 juin 2002)

***Distorsions sans frontières***

Il ne faut pas être trop exigeant pour constater qu'en matière de données précises concernant l'histoire politique et culturelle de la Roumanie, Alexandra Laignel-Lavastine a une tendance constante à les modifier selon les besoins de son argumentation.

- Pendant la rébellion légionnaire de janvier 1941, à Bucarest a eu lieu un pogrom – lors duquel – écrit Alexandra Laignel-Lavastine – « des centaines de Juifs furent massacrés » (p. 47), bien que le chercheur Radu Ioanid retienne comme plausible le chiffre de 120 (*Les Juifs sous le régime Antonescu*, Editura Hasefer, 1997, p. 76). Radu Ioanid est pourtant cité ailleurs, avec le chiffre exact cette fois-ci, mais dans ce cas-là l'exagération démonstrative des chiffres n'était plus nécessaire.

- Les sinistres « équipes de la mort » légionnaires sont traduites en français par la formule « escadrons de la mort », aux résonances sud-américaines, et certainement familières au lecteur contemporain grâce aux récits sur les escadrons de la mort du Brésil et de l'Argentine. Leur mise sur pied est placée par Alexandra Laignel-Lavastine en 1933 (« le Capitaine met sur pied, dès 1933, ses fameux “escadrons de

la mort” » – p. 116), bien que tous les historiens du phénomène légionnaire et de l’époque placent la création des « équipes de la mort » en avril 1936, à l’occasion du Congrès étudiant de Târgu-Mureş (Francisco Veiga, *L’histoire de la Garde de Fer, 1919-1941*, Humanitas, 1995, p. 233, Z. Ornea, *Les années trente*, op. cit., p. 304-305). Mécontente, dirait-on, de ces trois ans de plus des « équipes de la mort » qu’elle obtient par ce déplacement des bornes, Alexandra Laignel-Lavastine les transfère plus loin dans le temps, en leur attribuant une sorte de présence constante et presque massive tout au long de la période de l’entre-deux-guerres : « Parmi les nombreuses victimes de ces équipes macabres, on peut aussi mentionner, entre autres, l’assassinat précurseur, en 1924, du préfet de la police de Iaşi, Manciu, tué en pleine rue par Codreanu lui-même (il sera acquitté) ; le Premier ministre libéral I.G. Duca, dont il a déjà été question, tué par balle sur le quai d’une gare par trois légionnaires, en 1933 ; le ministre de l’Intérieur Armand Călinescu, en septembre 1939 ; l’économiste et homme politique Virgil Madgearu, ainsi que le célèbre historien Nicolae Iorga, tous deux sauvagement assassinés dans une forêt en 1940 » (p. 116). Outre le détail selon lequel Armand Călinescu était Premier ministre en 1939 lorsqu’il a été tué, il faut néanmoins préciser qu’en effet, seuls les trois derniers ont été les victimes de certaines « équipes de la mort » ; le premier assassinat commis par une pareille (et à vrai dire « macabre » formation) a eu pour cible le dissident légionnaire Mihail Stelescu, cruellement assassiné à l’été de 1936, quelques mois après le Congrès étudiant de Târgu-Mureş.

- La description du mode d’action des « équipes de la mort » est remarquable par l’amplification intéressée des proportions - « Suivant la recommandation de leur Capitaine, la plupart de ces exécuteurs fanatisés se rendront à la police une fois leur forfait accompli. Des centaines de jeunes légionnaires seront ainsi exécutés à leur tour. » (p. 117) En réalité, dans un seul cas les légionnaires furent exécutés après avoir commis l’un des crimes énumérés – et non parce qu’ils s’étaient rendus à la police. Il s’agit de la répression déclenchée à la suite de l’assassinat d’Armand Călinescu, le 21 septembre 1939, lorsque des centaines de légionnaires furent tués – certains se trouvant déjà dans des camps de concentration ou dans des prisons, d’autres exécutés sans être jugés. Leurs cadavres furent « pédagogiquement »

exposés pendant plusieurs journées dans les places publiques des toutes les villes de la Roumanie. C'est un peu différent de ce qu'écrit Alexandra Laignel-Lavastine sur « les centaines de jeunes légionnaires » exécutés après s'être rendus ; d'ailleurs, la première « équipe de la mort » à s'être rendue fut celle composée par les assassins de Stelescu. Alexandra Laignel-Lavastine mentionne cependant le Congrès de Târgu-Mureș, mais le transforme d'« étudiant » en « légionnaire », et le déplace vers 1935, tout en utilisant une terminologie anachronique - « au Congrès légionnaire de Târgu-Mureș de 1935, de nouvelles actions kamikazes, assorties de condamnations à mort, ont été décidées contre plusieurs dignitaires politiques et autres “canailles” » (p. 117). Actions kamikazes en Roumanie, en 1935 ?! La liberté de l'auteur de battre la campagne de l'histoire paraît illimitée. Plus grave est le fait qu'elle camoufle ses distorsions en citant Z. Ornea, qui – écrit-on dans une note en bas de page – a fait « la reconstitution du déroulement de ce congrès ». Voyons ! Voyons et comparons !

Voici ce que Z. Ornea avait écrit : « en plein congrès, a été proposée et approuvée la constitution de certaines équipes de la mort contre certains dignitaires (on les a appelés « canailles »), adversaires du légionarisme (Armand Călinescu, Virgil Madgearu, S.S. Vartolomeu, Gabriel Marinescu, le dissident légionnaire Mihail Stelescu, etc.). À la suggestion du président du Congrès, Gh. Furdui, a été formée une équipe de la mort pour chacune des personnes « canailles », les membres des équipes prêtant serment. [...] Devant le public et devant quelques officialités, six équipes de la mort ont été constituées. » (*Les années trente*, op. cit., p. 305)

On voit maintenant où a trouvé Alexandra Laignel-Lavastine le détail sur les « canailles », mais il est impossible de savoir d'où et pourquoi elle a inventé des actions kamikazes (pire : « de nouvelles actions kamikazes » !) Serait-il pour suggérer au lecteur que la Roumanie de l'entre-deux-guerres a été un paradis du terrorisme, même plus, d'un terrorisme qui n'allait faire son apparition sur la scène mondiale que des décennies plus tard ? ! [...]

- Évidemment, Ceaușescu n'a jamais pris « le titre de *Conducator*, à l'instar d'Antonescu » (p. 465), tel qu'affirmé par Alexandra Laignel-Lavastine ; cette dénomination était abondamment utilisée dans les textes élogieux, mais jamais comme titre officiel ; ses titres officiels ont été : « Président de la République



Socialiste de Roumanie » et « Secrétaire général du Parti Communiste Roumain ». Ceaușescu ne s'est jamais dit et on ne l'a pas appelé en Roumanie « le Génie des Carpates » et « le Danube de la pensée », ainsi que l'auteur note (p. 469) : c'étaient des formules caricaturales utilisées à son adresse par le journalisme critique de l'Occident exclusivement : l'ancien dictateur a touché de si hautes cimes du grotesque que les surenchères pamphlétaires sont inutiles. Surtout dans une étude scientifique, elles sont mal placées, et cela de façon choquante. [...]

- Edgar Papu n'a jamais été académicien (« académicien à la retraite », bien que la formule soit absurde, p. 466). L'idée que Edgar Papu aurait lancé le protochronisme, à l'instigation de Mircea Eliade, qui – en légionnaire camouflé – était devenu le complice objectif du nationalisme et de l'ethnisme du régime Ceaușescu est digne d'un journal boulevardier, non d'une étude universitaire. [...]

- Détail absent du livre d'Alexandra Laignel-Lavastine, puisqu'elle élimine souvent, et n'ajoute pas seulement : l'effort d'éloigner Sebastian de « la Jeune génération », d'occulter sa longue amitié avec Eliade, ses relations très étroites avec Nae Ionescu.

- Les aveux dont débordent les dossiers politiques des écrivains et des intellectuels tombés entre les griffes de la NKVD/KGB et des services de Securitate des pays soviétisés étaient obtenus par la torture physique et psychologique ; à l'encontre des enquêteurs de ces institutions-là, Alexandra Laignel-Lavastine arrache ses « preuves », ses « témoignages », ses « aveux » en torturant seulement les textes.

**Lucian Pintilie**<sup>159</sup> : « **Le cadavre caché** », 22, no 17 (23-29 avril 2002)

Qu'est-ce que je considère comme pestilentiel dans ce livre qui excite le Paris de nos jours, tout en provoquant, malheureusement, plus de curiosité vulgaire que la passion réelle de connaître une vérité bien dissimulée ? Tout d'abord, je conteste avec véhémence pas nécessairement le projet de dissimuler la vérité, qui, je l'admets, a existé (et ce projet doit, peut être discuté n'importe quand), mais le triomphe de ce projet de dissimulation. Ce projet a échoué, la vérité a été connue en détail (ainsi qu'elle est toujours connue, lorsqu'elle est épuisée et ne peut plus fonctionner), et le livre d'Alexandra Laignel-Lavastine n'apporte aucune information nouvelle sur la forte attraction pour le fascisme qui a tenté Eliade et Cioran.

Le but du livre n'est pas celui de « dissiper les derniers doutes, pour ceux qui les ont toujours ». Son but est de proposer un livre incendiaire et unitaire, un livre autonome de démasquage ; un livre ayant sa propre dramaturgie, son personnage inédit. À cause de cette tentative, le livre devient pestilentiel. Dans la « dramaturgie classique », le célèbre trio avait un personnage positif : Eugen Ionescu. Ce personnage devait être confisqué et introduit dans une nouvelle dramaturgie, refondue. Dans cette nouvelle dramaturgie, Ionescu doit interpréter le rôle du receleur, pas celui du confesseur.

Le ratage de Ionescu – au plan moral – pour n'avoir pas choisi le rôle du délateur, à la place du rôle du confesseur : voici ce qui m'a paru absolument hideux dans ce livre : le reproche qu'il n'a pas dénoncé ses amis, à l'instar d'un mécanisme de délation auquel, il faut le reconnaître, le communisme a donné tout son éclat.

[...] Qu'est-ce qui lie si fort les trois Roumains célèbres (la fameuse image Place Fürstenberg) ? L'amitié, répond-on spontanément, et le jeu est perdu.

---

<sup>159</sup> Diplômé de l'Institut d'Art Théâtral et Cinématographique de Bucarest, le cinéaste roumain réalisera entre 1956 et 1959 des dizaines de reportages et émissions théâtrales pour la télévision nationale. De 1956 à 1972, il montera une trentaine de pièces classiques et contemporaines. Bon nombre de ses spectacles seront invités dans différents festivals. En 1972, son spectacle *Le Revizor* est interdit. Il s'installe à Paris, où il mettra en scène, entre autres, *Turandot* (en 1974, au Théâtre de Chaillot, avec Andréa Ferréol), puis, au Théâtre de la Ville, des pièces de Tchekhov, Ionesco, Gorki, Ibsen, Pirandello, Strindberg. Comme réalisateur de films, Lucian Pintilie est surtout connu à l'étranger grâce à son film *Le Chêne* (1992, sélectionné par le Festival de Cannes). Sa filmographie compte également : *Un Été inoubliable* (1994, sélectionné par le Festival de Cannes), *Lumière et compagnie* (1995), *Trop tard* (1996, sélectionné par le Festival de Cannes), *The Man With The Rifle* (1998), *Terminus Paradis* (1998, Grand Prix Spécial au Festival de Venise), *L'après-midi d'un tortionnaire* (2001), *Niki et Flo* (2003).

Un cadavre les lie, un cadavre caché. C'est le cadavre du fascisme. C'est une aberration, pourrait-on répondre. Ne désespérez pas, persévérez, la récompense est exceptionnelle. Et, enivrée par le prix, Alexandra Laignel-Lavastine se lance dans cet exercice de maculation. « C'est enfin le paradigme de la substitution qui nous paraît le plus propre à définir la posture de Ionesco – par le remplacement fondamental de l'ennemi premier – fascisme – par cet autre ennemi qui l'occupera dès les années 1960, le communisme. » Substitution ? Mais, grands dieux, y a-t-il quelqu'un qui ne sache pas que Ionesco a été l'un des très, très rares intellectuels européens anticomunistes et antifascistes dès le début, que ses rhinocéros, fascistes ou communistes, ont une origine commune ? [...]

Une sorte d'investigation psychanalytique vulgaire calomnie, nie la source morale qui est à l'origine de cette attitude et, par la technique de la substitution, propose des explications misérables pour des gestes exemplaires. Tout ce qui est noble a, axiomatiquement parlant, une racine douteuse ; la lucidité est la forme d'un déséquilibre caché. Son anticomunisme passionnel est l'explication du fait qu'il n'a pas dénoncé ses amis (dénoncer quoi ? des textes, pas des faits criminels, des textes que tout le monde connaît), et pas son rôle de confesseur. L'auteur parachève la sensation de pestilentiel et nous fait descendre encore dans les water-closets de la psychanalyse annexée à la politique. La sensation ultime est qu'au dossier anticomuniste on lui ajoute, avec bonne volonté et sympathie, et pour que tout soit complet, le dossier fasciste. Voici sa conclusion dénonciatrice : « La relégation au second plan de ses origines juives – clé, peut-être du sentiment persistant de culpabilité qu'il ne cessera d'éprouver à l'égard de sa mère, souvent relevé par ses biographes, comme de son attachement inconditionnel à Israël. »

Cela semble être la délation d'un collectif de psychanalystes fascistes.

J'ai honte d'avoir dû jamais défendre Eugen Ionescu de pareilles accusations.

J'ai honte que de pareils événements biographiques (improbables, de surcroît) peuvent être mis à l'origine d'un déséquilibre de l'écrivain.

Quelle misère – quelle honte, quelle misère, la simple idée de le défendre.

**Toma Pavel<sup>160</sup>** : « **Le passé et la culpabilité** », 22, no 20 (14-20 mai 2002)

[...] Ionescu aurait-il dû dénoncer Eliade et Cioran, tel que suggéré par Laignel-Lavastine ? Mais où les dénoncer ? À la police ? En presse ? Les blâmer pour leurs anciens sentiments légionnaires ? Bien que Laignel-Lavastine considère qu'Eliade et Cioran n'ont jamais changé d'idées politiques, en réalité, ainsi que leurs journaux intimes le montrent, tous les deux avaient renoncé à la sympathie pour les légionnaires et avouaient à Ionescu ce changement. Ionescu avait-il une raison particulière de ne pas les croire sincères ? Avaient-ils commis dans le passé un délit ou un crime, avaient-ils collaboré activement à l'une des infamies des légionnaires ? L'un d'eux était-il passible d'être traduit en justice ? Les quelques articles (lamentables, Laignel-Lavastine le montre bien) écrits par Eliade en faveur des légionnaires, et d'autant moins le livre délirant que Cioran publiait quelques années avant l'arrivée au pouvoir des légionnaires ne pouvaient pas être considérés criminels. Ils ne pouvaient pas être comparés avec les méfaits commis pendant la rébellion légionnaire, ni avec la volumineuse et la répugnante propagande en faveur du nazisme signée en France par un Robert Brasillach. Chez Eliade et Cioran, il s'agit d'opinions exprimées de façon sporadique, pas de crimes ou de délits. Une fois l'erreur comprise et l'abandon de ces opinions, en quelle mesure pouvaient-ils être considérés coupables ? Ou comment Ionescu pouvait-il les dénoncer, lui, l'intellectuel antifasciste qui était devenu, assurément avec beaucoup de satisfaction, le confident de leurs regrets ? Pendant ses années parisiennes, Cioran, personnalité d'une générosité légendaire, menait une vie consacrée à la contemplation et à l'écriture. À Chicago, Eliade s'était voué lui aussi complètement à l'activité didactique et aux recherches érudites. Quel sens aurait pour Ionescu leur condamnation publique à Paris pour les opinions, maintenant répudiées, qu'ils avaient exprimées bien longtemps auparavant ?

La question plus générale que Laignel-Lavastine soulève est celle de la culpabilité politique des intellectuels. Alors, je pose la question suivante : si un certain parti ou régime commet, au nom de l'idéologie qui le guide, une série d'actes abominables, cela veut dire que tous les intellectuels partisans de cette idéologie-là, même ceux qui

---

<sup>160</sup> Professeur à Princeton University

ne sont coupables d'aucun délit, doivent-ils être considérés comme des criminels ? Eliade est-il coupable des massacres ordonnés par les nazis ? Jean-Paul Sartre, qui, après la guerre, préconise la sortie de la France de l'alliance atlantique et son alliance avec l'Union Soviétique, est-il personnellement coupable de la terreur stalinienne du début des années 1950 et du procès frauduleux instruit à l'époque, à Moscou, à un groupe de médecins juifs ? Laignel-Lavastine semble y répondre affirmativement. L'une des prémisses de son livre est que les intellectuels sont les principaux responsables du succès du fascisme en général et du mouvement légionnaire en particulier. Autrement dit, si Eliade et Cioran ne l'avait pas inventé, Codreanu n'existerait pas. Cette prémisse est profondément erronée. Les acteurs principaux des mouvements fascistes ont été les masses crédules et les démagogues qui leur ont fait perdre la tête. Les intellectuels, dans la grande majorité des cas, se sont ralliés au fascisme aussi bien qu'ils se sont ralliés au communisme, par désir d'être dans le train, dans le cœur de l'action, de s'enivrer avec l'opium du pouvoir et de l'influence, dans un mot, d'être plus que de simples scribouillards. L'ironie de l'histoire, au fond bénie, a été que l'adhésion de la plupart des partisans intellectuels du fascisme et du communisme (y compris l'adhésion de Cioran et d'Eliade) est restée en fin de compte un simple gribouillage. La vraie histoire, les vrais crimes sont l'œuvre des autres. Et Eliade et Cioran ont donné ultérieurement leur vraie mesure par le biais de l'œuvre qu'ils ont créée, après avoir renoncé à la velléité de collaborer avec le terrorisme légionnaire à la création de l'histoire.

L'analyse attentive des idées fascistes que Laignel-Lavastine propose enrichit la connaissance du passé intellectuel roumain. La condamnation, dans son livre, du totalitarisme fasciste est salutaire, ainsi qu'une condamnation plus ferme de la monstruosité communiste, ajouterais-je, aurait dû être faite. Mais l'idée qu'Eliade, Cioran et d'autant moins l'admirable Eugen Ionescu mériteraient être personnellement blâmés pour les crimes du fascisme ne réussit pas à me convaincre. Et l'insinuation que la valeur de l'œuvre de maturité d'Eliade ou de Cioran serait compromise par la découverte des sympathies légionnaires de jeunesse des deux auteurs me semble inacceptable.

Quoique justifiée en principe, la tendance actuelle de démasquer continuellement un passé relativement éloigné risque de devenir obsessive et de produire un chœur d'accusations et de repentir collectif pour des crimes vraiment horribles, mais avec lesquels aucun accusateur ou repentir n'a pas eu un rapport direct. Le fanatisme des légionnaires et celui des communistes ont fait, en leur temps, un mal incommensurable. Il est important de méditer sur la nature de ce mal, mais il est plus important encore de ne pas perdre la tête. Quelques-uns des hommes les plus remarquables jamais nés en Roumanie ont été temporairement séduits par l'extrémisme du XX<sup>e</sup> siècle. Leurs erreurs politiques de jeunesse nous rappellent combien dangereux est cet extrémisme. Leur œuvre culturelle n'est pas pour autant moins vive, riche et digne de respect.

**Florin Manolescu<sup>161</sup>** : « Cioran, Eliade, Ionescu et la pipe de Magritte », *Litere, Arte, Idei* (supplément de cultură al ziarului *Cotidianul*), nr. 30 (234), 17 iunie 2002

Pour [Alexandra Laignel-Lavastine], l'œuvre de Cioran et d'Eliade a été mal comprise. Pourquoi ? Parce que tous deux ont été des intellectuels avec des convictions légionnaires et des accès antisémites jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, après laquelle, profitant du manque d'information d'aucuns et de la complicité des autres, ils se sont travestis en cryptolégionnaires.

Par conséquent, deux antisémites camouflés, qui ont refusé tout examen public de leur passé. Quant à lui, Eugen Ionescu serait coupable parce qu'il n'a pas dénoncé Eliade et Cioran en France, parce qu'il aurait caché son origine partiellement juive et qu'il n'a pas rendu public le fait qu'il avait été, pendant la guerre, le représentant de la Roumanie d'Antonescu à Vichy. Qui plus est, sont coupables également ceux qui essayent d'accréditer, dans le cas d'Eliade et de Cioran, la thèse des erreurs de moment. Non, il ne s'agit pas d'un péché « de jeunesse », affirme Alexandra Laignel-Lavastine, mais d'un péché jamais expié.

[...] Même s'il y a des différences notables entre l'implication politique de Mircea Eliade et la sympathie que Cioran a manifestée à un moment donné pour le

---

<sup>161</sup> Professeur à l'Université de Bochum

mouvement légionnaire et pour le nazisme, dans les deux cas il ne s'agit que de deux déviations au-delà de toute contestation.

[...] Bien sûr, si cela nous fait plaisir, nous avons la liberté de fouiller la biographie de n'importe quel écrivain. Mais sans lui reprocher de ne pas avoir dit dès le début ce que nous intéressait. Nous devrions être contents (et c'est le deuxième aspect du problème) du fait que la biographie d'Eugen Ionescu (pour la plupart traumatique) a produit l'une des littératures les plus troublantes, et que cette littérature (théâtre, mémoires ou prose) s'organise le plus souvent autour des drames et des traumas identitaires.

[...] En définitive, je serais d'accord avec ce type de lecture qui commence avec *la fin* pour réinterpréter *le début*, si, chemin faisant (ce tracé est toujours extrêmement complexe et compliqué), certains moments importants n'étaient pas omis. Or, s'il s'agit de Cioran, « la fin » elle-même représente un moment pareil. L'épisode dont je parle a été consigné par Alexandru Mirodan dans *Le dictionnaire nonconventionnel des écrivains juifs de langue roumaine*, après avoir rendu visite à Cioran à l'hôpital. « *Je ne suis pas antisémite !* », articule avec difficulté l'essayiste. Si cet épisode de la vie de Cioran (peut-être, le dernier, dans la perspective qui nous intéresse ici) était examiné, peut-être qu'Alexandra Laignel-Lavastine (pour laquelle les relations des écrivains roumano-français dont elle s'occupe avec des écrivains ou des scientifiques juifs auraient été intéressées, ces derniers n'étant rien d'autre que des « Juifs utiles ») aurait découvert que cette fois-ci (c'est-à-dire à la dernière heure) on a voulu induire en erreur Dieu lui-même. Et c'est toujours à Cioran qu'on reproche à maintes reprises le fait d'avoir « expurgé », pour effacer les traces, la première version de son volume de 1936, *La Transfiguration de la Roumanie*. Cette fois-ci, Alexandra Laignel-Lavastine refuse à Cioran non seulement « le droit au repentir », mais aussi la décision de révision exprimée par Cioran plusieurs fois dans ses dernières années de vie : la première fois, dans une lettre de 1988, adressée en Italie à Marin Mincu (pas « D. Mincu », ainsi que l'auteur note partout de façon erronée) ; la deuxième fois, en 1990, dans une discussion avec Dan C. Mihăilescu, reproduite dans la revue *România literară* (le 6 décembre 1990) ou récemment, dans le volume *Scriitornicul*, et,

finalement, de façon publique, dans l'avant-propos de l'édition de 1990 de *La Transfiguration de la Roumanie*.

[...] Il y a dans le livre d'Alexandra Laignel-Lavastine quelques aspects qui me surprennent désagréablement. Tout d'abord, la fréquence de quelques expressions ricanantes ou des ironies à l'adresse d'Ionesco, d'Eliade et de Cioran, et qui n'avaient aucunement place dans une discussion aussi grave que celle proposée par cet essai. Voici un seul exemple. Dans les rapports adressés au Ministère Royal des Affaires étrangères, Eugen Ionescu parle, en tant qu'attaché culturel à Vichy, de ses rencontres avec des journalistes de Marseille, de Nice, de Montpellier et de Toulouse. « Il en profitait manifestement pour se promener », note dans une parenthèse Alexandra Laignel-Lavastine. Je suis surpris ensuite par le réflexe paternaliste qui rend possible la réduction de certaines idées et constantes ayant une étiologie plus ancienne et plus compliquée que celle proposée par Alexandra Laignel-Lavastine (les débats sur la spécificité nationale, l'intérêt pour le folklore) à l'unique dimension d'un grave complexe d'infériorité des Roumains, accablés par « l'absence d'un passé glorieux ». Dans la même catégorie (du réductionnisme paternaliste) entre la distribution presque manichéenne qu'Alexandra Laignel-Lavastine pratique lorsqu'elle partage la qualité de la réception du passé politique de Cioran et de Mircea Eliade en deux champs antagoniques (le champ occidental européen – libéral, rationaliste, objectif – opposé au champ roumain – conservateur, intolérant, partisan). [...] Mais, peut-être, la surprise la plus grande de ce livre est-elle à chercher dans le contraste répété créé entre les principes de recherche et d'évaluation, plusieurs fois énoncés dans le livre, et les résultats auxquels on arrive. Surtout dans les premiers chapitres (et, de nouveau, à la fin), Alexandra Laignel-Lavastine parle des dangers que la logique de tribunal et l'intention inquisitoriale représentent pour toute interprétation correcte et équilibrée. Elle en parle, mais malheureusement elle ne parvient pas à les éviter.

En résumé, un livre nécessaire, qui se distingue par la grande quantité d'informations ramassées entre ses couvertures, mais qui met ensemble et systématise ces informations d'une façon trop peu nuancée pour pouvoir nous convaincre de sa vérité



intégrale. Et lorsque son analyse pénètre dans l'espace de la littérature, c'est un livre quasi totalement erroné.

**Ion Vianu**<sup>162</sup> : « **Fragments d'un journal de lecture** », 22, no 21 (21-27 mai 2002)

La relation [de Cioran et de Ionesco] a duré quarante ans. Ils sont morts l'un après l'autre, comme un vieux couple de conjoints. De temps en temps, des controverses, des froids s'installaient entre eux. Parce que je les ai vus souvent l'un à côté de l'autre, l'un devant l'autre, je peux dire qu'il y avait entre eux une liaison extraordinaire. Une vraie amitié. La célèbre photo dans la Place Fürstenberg l'atteste. Ionesco et Cioran se regardent avec adoration. J'imagine que ce ne fut pas simple pour aucun d'eux. Plus difficile encore pour Eugen, qui, lui, devait pardonner. Mais il m'est impossible de croire qu'ils sont restés imperméables, du point de vue de leurs idées, l'un à l'autre. Plus l'irascibilité de l'un d'eux se transformait en amertume, plus l'autre prenait de leçons de haute science du néant et de la fatalité. Il me semble qu'entraînée par sa propre thèse, Alexandra Laignel-Lavastine ne voit pas le changement. Elle voit mieux ce qui reste que ce qui se transforme.

La thèse de l'auteur – selon laquelle, dans l'essai *Un peuple de solitaires* consacré aux Juifs en 1956 (dans *La tentation d'exister*) Cioran ne fait qu'inverser son antisémitisme de jeunesse en philosémitisme – est erronée. ...Elle est erronée, mais elle touche un aspect compliqué. Il existe un antisémitisme admiratif : vu que les Juifs ont les qualités connues (intelligence, ténacité, etc.), ils doivent être combattus, chuchotent certains antisémites. Autant qu'il existe un philosémitisme obsessionnel, dérivé, évidemment, du refoulement de l'antisémitisme : bien des gens parlent de Juifs, jour et nuit, avec une admiration ronflante, comme s'il n'y avait pas d'autre sujet à discuter. Il est clair pour moi que ces gens combattent un sentiment antisémite qui les ronge comme une vieille blessure (la blessure d'Amfortas ?).

---

<sup>162</sup> Fils de l'éminent critique littéraire roumain Tudor Vianu. Ion Vianu entame des études de philologie classique, pour se consacrer ensuite à la médecine. Établi à l'étranger dès 1977, il deviendra l'un des collaborateurs de *Radio Europe Libre*, depuis le microphone de laquelle il s'opposera à l'utilisation de la psychiatrie comme arme politique par le régime communiste d'oppression. Il est l'auteur de maints articles et de livres sur l'histoire et la philosophie de la psychiatrie.

Cioran, justement, ne fait pas partie des antisémites philosémites, cette espèce lamentable sélectionnée parmi les faux savants et les velléitaires, parmi les tristes adeptes de la théorie du complot... [...] Ne peut pas être un antisémite caché celui qui, dans le même essai, écrit : « Abordons-les avec un maximum de perplexité : celui qui prend à leur endroit une attitude nette, les méconnaît, les simplifie, et se rend indigne de leurs extrémités. Chose remarquable : seul le Juif raté nous ressemble, est des « nôtres » : il aura comme reculé vers nous-mêmes, vers notre humanité conventionnelle et éphémère. Faut-il en déduire que l'homme est un Juif *qui n'a pas abouti* ? » C'est vraiment la pensée d'un individu qui a passé par l'antisémitisme, mais qui a su tirer les conséquences de cette erreur.

D'aucuns trouveront ces phrases excessives, hyperboliques. Mais n'oublions pas qu'il s'agit du texte d'un moraliste, pas d'un chapitre de manuel, d'un article de journal. Tout moraliste est provocateur (de réflexion). ... Je découvre dans le livre que je lis que l'auteur fait des lectures diagonales, pressées, qui me consternent justement parce que son étude est passionnante. L'une d'elle est amusante : Cioran ne voit, semble-t-il, parmi les Juifs que des banquiers pâles (p. 445). Mais qu'est-ce que Cioran écrit dans *Un peuple de solitaires* ? « On ne rencontre *que* parmi eux des banquiers pâles », autrement dit, les banquiers sont rondelets et de bonne humeur, mais ceux qui appartiennent au peuple élu sont pâles, autrement dit, consommés par des problèmes spirituels (ils « ont énormément prié », écrit Cioran). C'est-à-dire complètement à l'opposé de ce que la lecture d'Alexandra Laignel-Lavastine propose. Celle-ci est une faute plutôt anecdotique. Mais je trouve, la page 444, une confusion gravissime. Selon Alexandra Laignel-Lavastine : « Être homme est un drame ; être juif en est un autre. » Horreur ! Cioran serait-il capable de nier le fait que les Juifs seraient des hommes ? Ni même Hitler n'a pas dit une chose pareille. Je cherche dans le texte (*Un peuple de solitaire*, deuxième paragraphe). Qu'est-ce que je trouve ? « Être homme est un drame ; être juif en est un autre. Aussi le Juif a-t-il le privilège de vivre *deux fois* notre condition. » Donc, complètement l'opposé de ce qui résulte de la citation tronquée : non seulement le Juif est-il homme, mais il l'est deux fois. Je ne suis pas ionescologue, ni eliadiste ; cioranomane, je le suis, à mes heures. Si moi, le profane, j'ai trouvé en cinq minutes deux fautes qui déforment les citations,

il faudrait, peut-être, en chercher d'autres. Qu'il serait bien que l'auteur les décèle pour la deuxième édition de son livre, édition qui pourrait être sa traduction en roumain ! Non, décidément, *Un peuple de solitaires* n'est pas un écrit antisémite. C'est un éloge de la condition juive, définie comme la condition humaine par excellence.

[...] L'aventure spirituelle, et épique également, de ces gens remarquables dans le tourbillon du siècle est passionnante. Mais pourquoi croire que ce qui les liait était seulement le cadavre caché ? Il me semble que la dimension de l'amitié ne peut pas être niée. Pourquoi privilégier la mauvaise hypothèse : c'est une culpabilité commune qui les liait ? Il y a aussi une bonne hypothèse : le désir de corriger l'autre, la volonté de celui-ci de sortir de l'impasse, volonté fondée sur un sentiment qui existait néanmoins : la sympathie, sinon l'amour. Ou l'amitié tout simplement. Pour connaître la vérité, l'histoire des gens doit combiner l'angélisme avec le démonisme. Dans l'Occident correct, il est, semble-t-il, difficile de croire en amour, en repentir. Parler d'amitié devient ridicule et suspect. La généalogie de la morale devra consigner pour notre époque la mort lente du sentiment de l'amitié. Ce livre est, entre autres, un signe que le monde de nos jours oublie l'amitié. Peut-être qu'elle reste le privilège de l'Est misérable (ce qui signifie : pauvre, méchant, digne de pitié).

**Matei Călinescu**<sup>163</sup> : « Un livre sur Cioran, Eliade, Ionesco », 22, no 20 (14-20 mai 2002)

*Un réquisitoire historico-politique et culturel*

Dans la conclusion de son livre sur Cioran, Eliade, Ionesco : *L'oubli du fascisme* (Presses Universitaires de France, 2002), Alexandra Laignel-Lavastine soulève un intéressant problème d'éthique de la recherche historique. Il ne s'agit pas de la simple éthique professionnelle, souvent confondue avec la méthodologie même de l'étude de l'histoire : c'est-à-dire ramasser attentivement les sources, fouiller les archives, cerner critiqueusement les documents, bien connaître le contexte historique et culturel, comprendre clairement la logique de la situation, faire des efforts pour être objectif (nous savons que l'idéal de l'objectivité ne peut jamais être touché, et pourtant, du

---

<sup>163</sup> Professeur à Indiana University

moins l'apparence de l'objectivité et une rhétorique de l'impartialité seraient recommandables). Au-delà de pareilles exigences élémentaires, lorsqu'il est confronté avec une abomination historique récente, tel le fascisme (ou le communisme), aux effets traumatiques prolongés, le chercheur peut se sentir autorisé à adopter un rôle de procureur. A-t-il le droit de juger, d'accuser, de condamner ? Ou bien, au pôle opposé, en prenant le cas de Cioran et d'Eliade – comparable avec le cas d'un Carl Schmitt, selon la suggestion de l'auteur – le chercheur peut-il s'offrir le droit – ou le luxe moral – de ne pas juger ? Car il ne peut plus imiter la position de l'intellectuel juif Jacob Taubes, contemporain de Carl Schmitt et de son adhésion temporaire à l'idéologie nazie, et qui a continué d'avoir des relations d'amitié intellectuelle avec Schmitt après la guerre. (D'ailleurs, oublié à un moment donné, Schmitt a été sorti de l'oubli, en tant que philosophe politique et du droit, par des penseurs antifascistes comme J. Habermas.) Il y a, note l'auteur, « dans ce renoncement à juger, consenti en connaissance de cause, une éminence morale et une magnanimité dans lesquelles seul un contemporain a le droit, et peut-être même le mérite, de se draper. » Laignel-Lavastine précise : « En un sens, un chercheur, aujourd'hui, ne dispose pas du même privilège : le non-jugement de Taubes lui est interdit ; le jugement aussi, puisqu'il est né *après*. À moins de s'instituer en procureur. D'où sa position particulièrement délicate. Sans doute sommes-nous condamnés à nous mouvoir sous tension entre ces deux pôles, et il se pourrait au fond que cette tension soit la plus propre à contenir la démarche historique que nous revendiquons. » (pp. 520-521)

Et pourtant, l'horizon éthique esquissé ici n'est pas trop clair. De quels pôles parle-t-on ? Si l'on admet que l'un d'eux est l'accusation – assumer le rôle du procureur, qu'on mentionne de façon explicite –, le pôle opposé devrait être, par implication, le pôle de la défense, pas du non-jugement. Mais les arguments qui pourraient disculper les deux accusés principaux, Cioran et Eliade (Cioran, légionnaire et antisémite transformé, après la guerre, en philosémite, par le renversement des stéréotypes antisémites ; Eliade, légionnaire et antisémite déclaré avant la guerre, caché, après la guerre), tout comme celui qui « s'est rallié à eux », disait-on naguère, dans une certaine langue de bois, Eugène Ionesco, ne sont pas évoqués, à une seule exception

notable (l'épisode où Cioran prend le risque, dans le Paris occupé par les Allemands, de faire des démarches pour sauver Benjamin Fondane de la déportation à Auschwitz et de la mort ; cet épisode me rappelle, par contraste symétrique, le refus de Picasso, dans des conditions similaires, d'intervenir en faveur de son ancien ami, Max Jacob). Bien que l'auteur dise avoir évité « le ton inquisitorial », on a affaire, dans ce livre massif, très bien documenté, à un réquisitoire historique, politique et culturel. C'est un exercice de démythification, de polémique contre trois membres de la génération intellectuelle roumaine qui, après la Seconde Guerre mondiale, sont devenus célèbres, à Paris et dans le monde. Et pourtant, une question essentielle n'est pas formulée dans les plus de 500 pages : pourquoi ces métèques venus d'un pays obscur sont-ils devenus célèbres dans un climat culturel parisien hostile à leurs points de vue profonds ? Pourquoi les écrits d'Eliade, cryptolégionnaire et cryptosémite, selon l'auteur, ont-ils l'écho qu'ils ont dans le monde savant, mais également aux rangs du public intellectuel plus large de l'Occident ? D'où le succès et l'estime – et la célébrité quasi clandestine au début, ensuite presque cultique – de Cioran ? Et Eugène Ionesco, leur adversaire redoutable d'avant la guerre, antifasciste de première heure, mais aussi anticomuniste, pourquoi est-il devenu lui-même célèbre dans le Paris visité symboliquement par Staline, ensuite par le fantôme de Staline, chaque fois qu'il donnait des signes de n'être plus l'ami de l'Union Soviétique ? [...]

*« Le même rebelle dans la cité »*

[P]ourquoi Ionesco a-t-il gardé un « silence complice » quant au passé de Cioran et d'Eliade, qu'il avait si bien connus et qu'il avait répudiés ? Pourquoi s'est-il lié d'amitié avec eux ? On peut formuler deux hypothèses :

(1) soit les deux avaient changé, et Ionesco, en restant le même (opposé au fascisme aussi bien qu'au communisme) leur a pardonné les péchés passés ; inutile de les crier sur les toits (d'autant plus qu'il avait, en qualité de contemporain, le droit de ne pas juger, un droit que l'auteur lui-même avait accordé à Taubes de ne pas juger Carl Schmitt) ;

(2) soit Eugène Ionesco lui-même avait tellement changé qu'il parvint à devenir leur

« complice ». Mais une pareille évolution d'Ionesco vers une réconciliation tacite avec le fascisme est une absurdité, compte tenu des preuves contraires que Laignel-Lavastine elle-même enregistre très attentivement. Ce qu'elle ignore est le fait que la situation historique avait changé et que Eugène Ionesco faisait preuve de persistance, de lucidité et de courage : le fascisme n'était plus, dans les années d'après la guerre un danger – il s'était écrasé dans la violence qu'il avait déclenchée, et ses échos idéologiques étaient devenus nuls (l'antifascisme des intellectuels français d'après la guerre était, dans bien des cas, une manière de couvrir rhétoriquement la honte de la collaboration) ; en échange, dans les années 1950 et même 1960, le communisme de type soviétique était devenu un danger réel, non seulement idéologique. [...]

**Marta Petreu**<sup>164</sup> : « **Laignel-Lavastine : la méthode française** » (I) (22, no 26, 25 juin-1<sup>er</sup> juillet 2002)

***La salade Lavastine***

Dans la première partie de son article, Marta Petreu décèle beaucoup d'« erreurs factuelles, de contradictions, qui laissent croire qu'Alexandra Laignel-Lavastine a seulement feuilleté les sources, qu'elle n'a même pas touché certaines d'elles, qu'elle a travaillé, comment dirais-je ?, à la hâte et par intermédiaire, en quelque sorte ». En voici quelques-unes :

- « *Cuvântul* n'a pas été interdit "en 1933" (p. 168), mais, rigoureusement parlant, les premiers jours du janvier 1934 » ;
- « "Dès 1933-1934, Nae Ionescu s'emploie ainsi, au fil d'innombrables articles, à développer au grand jour les implications idéologiques de sa doctrine..." (p. 101). Je connais les articles de 1933. Je serais profondément reconnaissante à l'auteur si elle pouvait nommer les "innombrables" articles de 1934... »
- « "La législation antisémite mise en place par le gouvernement Goga-Cuza à la fin de 1937" (p. 102) – en effet, elle a été promulguée le 22 janvier 1938 ! – "appliquera à la lettre" la philosophie antisémite de Nae Ionescu. Pourquoi A.C. Cuza et Octavian Goga – le premier avec un long passé antisémite, le deuxième, ayant des poussées antisémites – auraient-ils eu besoin de l'antisémitisme beaucoup plus

---

<sup>164</sup> Professeur de philosophie à l'Université de Cluj-Napoca.

sophistiqué de Nae Ionescu – qui était, ne l’oublions pas, l’idéologue de la concurrence, du Mouvement Légionnaire ? »

- Titu Maiorescu aurait vécu entre 1887-1940 (p. 129) ; il a vécu entre 1840-1917 ;
- « Eliade “y restera [en Inde] de décembre 1929 à novembre 1931 – et non pas de 1928 à 1932, comme le signale une fois de plus à tort la notice Gallimard” (p. 53). Douze lignes plus loin, sur la même page, l’auteur cite un article sur le départ d’Eliade en Inde, tiré – attention ! – de *Vremea* du 29 novembre 1928. »
- « “[L]a Jeune Génération évolue d’ores et déjà, en cette fin des années 1920, dans le politique, quoique, pour l’heure, hors de la politique militante”. (p. 68) Puisque les noms invoqués sont Eliade, Cioran, Ionescu, Sebastian, faisons un calcul : Cioran [...] n’avait publié aucune ligne “en cette fin des années 1920” ; Ionescu, qui allait débiter en 1927 dans la revue du Lycée Sf. Sava, avait publié, à la fin des années 1920, quelques petites poésies (sur des pivoines, des lis, des cloches, des poupées, etc.), une prose sur des camomilles, bien des chroniques plastiques, quelques comptes-rendus littéraires. Où est le politique, fut-il même non militant ? Sebastian, qui avait débuté en 1926 avec des poésies, a publié entre 1926-1929 beaucoup d’articles et d’essais sur des écrivains étrangers et roumains ; parfois, il discutait sur les problèmes de sa génération ou sur des questions d’actualité, mais en aucun cas sa production publiciste de la fin des années 1920 (tout comme celle du début des années 1930) ne peut être mélangée avec la politique. Eliade, qui débute en 1921, en tant que lycéen, et qui a, avant 1930, une production publiciste riche et désordonnée est un cas plus compliqué. Dans l’effervescence idéatique de l’*Itinéraire spirituel* on peut trouver les germes latents de sa future évolution politique, mais aussi bien le refus explicite, conscient, programmatique du politique. »
- « “À plusieurs reprises, entre la fin novembre 1940 et le 1<sup>er</sup> janvier 1941, Cioran réitère à la radio et dans la presse sa foi dans l’héritage du « Capitaine » (exécuté en 1938) et dans « la Roumanie légionnaire » qu’entend bâtir le commandant Horia Sima [...]” (p. 332) Tout d’abord, les textes publiés par Cioran dans cette intervalle sont 4 (quatre). L’un d’eux, « Le Paris provincial », porte sur Paris-Ninive et n’entre pas en discussion ; un autre, « La tromperie par action », porte sur “la fuite de soi” de l’homme par le biais des révolutions et sur le fait que la vie est difficilement

supportable, raison pour laquelle les gens “inventent”, à travers les révolutions, “un sens à la vie” ; cet article n’entre pas lui non plus en discussion. « La Transylvanie, Prusse de la Roumanie » a des échos légionnaires, dans le sens que Cioran voudrait se servir de la révolution légionnaire afin de mettre en application son propre programme de transformation du pays, à savoir la transylvanisation<sup>165</sup> (ce qui veut dire rendre sérieuse et solide) de toute la Roumanie. Le quatrième texte est *Le profil intérieur du Capitaine*, une conférence radio publiée également par *Glusul strămoşesc*, texte où l’admiration de Cioran pour Codreanu n’a pas des limites. [...] Est-ce que cela signifie “à plusieurs reprises ?” Et de quelle manche l’auteur sort-il, comme un petit lapin, Horia Sima ? [...] »

**Marta Petreu : « Laignel-Lavastine : la méthode française » (II), 22, no 27, 2-8 juillet 2002**

Voici quelques exemples de « contextualisations forcées » dépistées par le chercheur roumain dans le livre de sa collègue française :

- « Alexandra Laignel-Lavastine refait le contexte historique dans lequel Cioran a donné à la Radio, le 27 novembre 1940, la conférence sur Corneliu Zelea Codreanu. [...] “Dans la nuit du 26 au 27 novembre, les légionnaires assassinent à Jilava 64 détenus politiques“ (p. 334) ; “le 27 novembre, Cioran donne à la Radio sa conférence sur le Capitaine“ (p. 335). Alexandra Laignel-Lavastine suggère que le texte de Cioran est d’autant plus coupable qu’il a été diffusé à la radio dans ce contexte criminel. Il est vrai que les circonstances ont été criminelles ; mais Cioran ne les a pas connues, car la nouvelle sur Jilava, tout comme celle sur l’assassinat de Iorga et de Madgearu, a pénétré dans la presse à peine le 29 novembre, sous la forme d’un Communiqué de la Présidence du Conseil de Ministres. Cela a été, pour citer Z. Ornea, « une étrange, une malheureuse coïncidence » (p. 196), qui n’excuse pas Cioran, selon le mot de Ornea, d’avoir publié plus tard son texte dans la presse écrite. Quelle conclusion illogique tire Alexandra Laignel-Lavastine de ce contexte ? La

---

<sup>165</sup> À cause de la longue et profonde influence magyare et allemande sur les mœurs et sur la façon d’agir et de penser des gens, la province natale de Cioran est réputée, parmi les autres provinces historiques roumaines, pour son caractère non « latin » ou non « balkanique ».



voici : “Car pour avoir fait l’apologie du chef de la Garde de Fer au moment même où ses troupes tuaient, Cioran n’est plus en mesure de dire, ou de s’autoriser à dire, même trente ans après : « Le Juif, c’est moi. » Il aurait fallu, pour légitimer une telle parole, qu’un aveu public le délie de sa faute”. (p. 440) Je rappelle à Alexandra Laignel-Lavastine que, dans la nuit du 26 au 27 novembre, les légionnaires qui ont tué à Jilava ne sont pas allés chez Cioran pour recevoir des ordres ; que les criminels légionnaires ont tué à Jilava des Roumains, pas des Juifs ; que chaque homme a le droit au remords et que Cioran, bien qu’il n’ait pas reconnu sa faute dans la place publique, a donné de répétés signes de remords et de regret – à condition de vouloir les voir. »

- « Aussi bien qu’il est inutile d’attribuer à Cioran et à Eliade des faits qu’il n’ont jamais commis, il est inutile de leur attribuer des idées qu’ils n’ont jamais eues. Lorsque Alexandra Laignel-Lavastine place Cioran, sans aucune nuance, dans “une idéologie ethniciste et organiciste” (p. 68) ou lorsqu’elle affirme que “pour Cioran, la lumière ne vient pas de l’Ouest” (p. 80), elle se trompe – se trompe amèrement, comme quelqu’un qui n’a pas lu Cioran. »

- « Lorsqu’elle écrit : “La Légion sera écrasée le 22 janvier 1941. Certains légionnaires trouvent dès lors refuge en Allemagne, en Autriche et en Hongrie ; d’autres, moins chanceux, seront expédiés en première ligne contre l’Union soviétique sur le front de l’Est, où ils seront rapidement décimés ; d’autres, enfin, sont envoyés dans différentes légations roumaines à l’étranger. Tel sera le cas de Mircea Eliade en avril 1940, puis de Cioran début 1941” (p. 120), Alexandra Laignel-Lavastine agglomère, dans un seul passage, l’erreur et l’insinuation. Cioran n’a pas été légionnaire – mais, de l’extérieur, un idéologue du mouvement légionnaire – en fait, un idéologue de l’extrême-droite avec des préférences pour la Légion. Ce qui, en quelque sorte, est plus grave encore, mais nous permet de comprendre le caractère hérétique de ses textes au sujet du légionarisme. S’il avait été légionnaire, il serait resté sage dans le front, sans se permettre des idées originales et à contresens par rapport à la doctrine officielle. En tant qu’idéologue externe, il s’est permis toutes les libertés, y compris de critiquer l’antisémitisme de la Légion. »

**Marta Petreu.** « Laignel-Lavastine : la méthode française » (V), 22, no 30, 23-29 juillet 2002

Quelle est la « méthode » d'Alexandra Laignel-Lavastine ? Voici quelques aspects :

- Attribuer « une précocité politique extraordinaire » dévancé même le début proprement-dit de chacun des trois intellectuels. Quant à Cioran, « la phase prépolitique » est une et même chose que la phase des écrits « préfascistes », ce qui « soutient » la thèse d'« un fascisme éternel, dès la naissance jusqu'à la mort, que Cioran et Eliade auraient pratiqué souvent ouvertement, autrefois de manière cachée ».
- L'antisémitisme de Cioran est traité de façon unilatérale (en cachant le caractère « ambivalent » des sentiments de Cioran envers les Juifs) et abusive (selon Alexandra Laignel-Lavastine, Cioran aurait considéré les Juifs comme étant des « sous-hommes », p. 160, 164, 446). « Absolument faux, écrit Marta Petreu : pour Cioran, les Juifs étaient la race supérieure, et les Roumains, la race inférieure ; il déteste donc les Juifs par envie, par admiration, par peur. » Et pourtant, selon Alexandra Laignel-Lavastine l'antisémitisme de Cioran est « intellectuel et froid », l'écrivain lui-même n'étant qu'un « antisémite de conviction ».
- « “Le fait que les Juifs aient contribué à retarder l'heure historique de la Roumanie lui paraît une évidence incontestable”, paraphrase Alexandra Laignel-Lavastine (p. 158), alors que Cioran avait écrit : “Tout au plus, les Juifs ont *différé* le moment solennel de la Roumanie ; ils ne sont, en aucun cas, la cause de notre misère, de notre misère éternelle. Un nationalisme qui ne voit pas cette chose est faux et trop unilatéral pour durer. On ne peut pas faire la révolution en partant de faux problèmes”. (T.R., p. 129) Mais, le jeune philosophe a refusé d'accuser – et c'est l'une des idées honnêtement masochistes de Cioran – l'histoire, les voisins, les minoritaires de notre retard historique : au contraire, il en a accusé les Roumains. Madame Laignel-Lavastine falsifie une chose simple et évidente. Certes, dans la culture française contemporaine il n'y a personne qui puisse voir sa falsification. C'est une falsification utile, car grâce à cet enchaînement de faux arguments, elle transforme l'antisémitisme cioranien – réel, condamnable, mais limité, très nuancé et

doublé par l'admiration envers les Juifs – dans un antisémitisme implacable et sans espoir. Dans un antisémitisme éternel, car perpétré dans toute l'époque française. »

- L'occultation de la préoccupation de Cioran pour l'extrême gauche, tout comme des « influences roumaines libérales (Drăghicescu et Lovinescu) » : « Mettre entre parenthèses les influences de l'extrême gauche, c'est faire de Cioran le produit monstrueux d'une seule idéologie monstrueuse – ce qui n'est pas vrai. »
- « Sur le diplôme des médecins roumains qui étudiaient en France à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle était spécifié : “Bon pour l'Orient”. Grâce à notre brave politique culturelle, en France personne ne peut connaître ni les erreurs factuelles, ni le niveau des commentaires roumains, ni les massifs “emprunts”, ni les citations falsifiées dans le livre de Madame Laignel-Lavastine. Par conséquent, sur ce volume, écrit selon une si curieuse méthode “française”, on peut appliquer tranquillement l'apostille : “Bon pour la France”. »

**Alain Paruit**<sup>166</sup> : « L'oubli de la rigueur », *L'Esprit*, août-septembre 2002

Voyons maintenant, brièvement [...], c'est-à-dire en limitant les exemples, ce qu'il en est du traitement de l'histoire.

- Les données sont parfois carrément fausses\*. Ainsi, p. 55, à propos du traité de Versailles de 1919 : « Une “divine surprise” que cette paix, étant donné que le pays était entré bien tard dans la guerre (1916). » Il « vient de doubler son territoire en obtenant des grandes puissances la reconnaissance du rattachement de la Transylvanie et du Banat (sur l'Autriche-Hongrie), de la Bessarabie et de la Bucovine (sur l'Union soviétique), et de la Dobroudja (sur la Bulgarie). » Notons que le gouvernement roumain est entré en guerre sept mois avant celui des États-Unis et qu'il lui fallait pour ce faire une audace frisant l'inconscience, étant donné sa position géostratégique (pourquoi chercher à noircir systématiquement tout ce qui est roumain ?) et rectifions trois erreurs concrètes : 1° la Bessarabie avait déjà appartenu à la Roumanie, de 1856 à 1878, en vertu du traité de Paris de 1856 ; 2° la Bucovine fut reprise par les Roumains aux Autrichiens et non à l'Union soviétique (qui

<sup>166</sup> Traducteur (et intellectuel) de grande finesse, auquel le lectorat occidental doit la version française de bien des livres écrits en roumain (et signés par Cioran, par Eliade, par Mihail Sebastian, etc.).

\* Des méprises et des lacunes affectent également les références, les traductions ou la bibliographie. Mentionnons-en quelques-unes car, bien que secondaires, elles sont révélatrices d'une superficialité générale. *Bréviaire des vaincus*, de Cioran, aurait été publié par L'Herne et non par Gallimard (p. 126) ; Ionesco occuperait « une place de choix » dans le *Journal* de Mihail Sebastian (p. 250) — non : il y figure, de façon certes émouvante, mais rarement ; Eliade « revoit même à Paris Lizica Codreanu » (p. 388) — mais elle n'avait aucun lien de parenté avec le chef de la Garde de Fer (Codreanu est un patronyme assez fréquent en Roumanie) ; non, *La Cantatrice chauve* n'a pas été créée en décembre 1949 (p. 416), mais le 11 mai 1950 : *Morts sans sépulture*, de Sartre, est attribuée à Ionesco (p. 450)... Quant aux fautes de traduction, nous admettrons qu'elles soient dues à une mauvaise connaissance du roumain, et non à la mauvaise foi. Ainsi, p. 227, ce passage d'un article signé par Eliade en 1935 : « combien les vrais Juifs sont sensibles, combien ils sont prétentieux et intransigeants ». Ici le roumain *pretențiosi* doit être obligatoirement traduit par « exigeants » (« prétentieux » altère le sens de la citation.) P. 300 : « cette “conception soldatesque et romaine de l'existence” », alors que le texte roumain disait : « *conceptie bărbătească, soldățească, română a existenței* » (Eliade, *Salazar*, p. 218), ce qu'il faut traduire par « conception virile, militaire, romaine de l'existence ». « Virile » saute, on ne sait pourquoi, mais en outre *soldățească*, qui signifie « militaire », est traduit par « soldatesque », dont nul n'ignore les connotations. P. 449, un manuscrit de Cioran, *Deși am părăsit România* — « Bien que j'aie quitté la Roumanie » — devient « J'ai donc quitté la Roumanie », presque l'inverse... En ce qui concerne la bibliographie, le critique Mircea Iorgulescu remarque dans 22 des 4-10 juin 2002 qu'« il y a plusieurs situations dans lesquelles il semble qu'aient été utilisés en fait *comme sources de documentation réelles* les ouvrages d'autres auteurs, en particulier de Z. Ornea, parfois de Marta Petreu », sans renvoi à ces ouvrages. Ajoutons que, pourtant employé à profusion, *Ionescu în țara tatălui*, de Marta Petreu (Apostrof, Cluj-Napoca, 2001), ne figure pas dans la bibliographie (p. 523-543).

n'existait d'ailleurs pas sous ce nom à l'époque) ; 3° la Dobroudja était roumaine depuis le traité de San Stefano en 1878, cédée par l'Empire ottoman et non par la Bulgarie (seule la partie méridionale de la Dobroudja, dite le Quadrilatère, avait été cédée par la Bulgarie, mais par le traité de Bucarest, en 1913).

- En 1938, en raison de ses activités en faveur de la Garde de Fer (ou de son appartenance à celle-ci ?), Eliade fut interné au camp de Miercurea-Ciucului, expérience qu'il relate — en des termes qui révèlent d'ailleurs la persistance de son attachement, au moins sentimental, à la Garde de Fer — dans *Mémoire II* (Gallimard, 1988), où l'on trouve, p. 39 (et non 37), cette phrase : « Le soir, la prière collective s'achevait sur un impressionnant "Dieu est avec nous !" chanté par trois cents voix. » A. Laignel-Lavastine la cite et la pimente de ce commentaire, p. 196 : « sans doute une traduction du *Gott mit Uns!* des SS ». Mais *Gott mit uns* était la devise de la couronne de Prusse et de son armée, puis de l'armée allemande jusqu'en 1945, jamais celle des SS, qui du reste n'appartenaient pas à la Wehrmacht.

- [...] ainsi vogue tout son livre : par suggestions, par insinuations, par dévoilements. Entendons-nous : il ne s'agit pas d'excuser ou de minimiser ce que les écrits de Cioran et d'Eliade ont eu d'odieux pendant les années trente et quarante. Au contraire, nous regrettons que les citations de ce type soient au fond assez peu nombreuses et remplacées par des épithètes et des commentaires (très) personnels qui font finalement la « substance » de l'essai. Mais nous plongeons là dans les troubles bas-fonds de *L'Oubli du fascisme* : une subversion par les mots au service d'un parti-pris. Ainsi, A. Laignel-Lavastine écrit p. 121, à propos de *La Transfiguration de la Roumanie* : « ces 230 pages soigneusement rédigées ». Ce livre est tout ce qu'on voudra sauf « soigneusement rédigé » et le traducteur que je suis en sait quelque chose. Avant la guerre, Cioran écrivait à la hâte un roumain échevelé et souvent confus, comme Eliade d'ailleurs (tous les deux s'en sont rendu compte, sans aucune connotation politique, après être passés par les arcanes du français). Quelques exemples encore de mots « assassins », parmi les centaines qu'on pourrait énumérer.

- P. 124 : « La parcimonie avec laquelle Cioran accordera des entretiens en France — il s'exprimera plus volontiers dans la presse étrangère, allemande en particulier — n'est pas étrangère au souci de dissimuler ces années politiques... » « Allemande en

particulier » n'est qu'une des innombrables couleuvres glissées çà et là. A. Laignel-Lavastine sait pertinemment pourquoi Cioran évitait les entretiens en français : devenu un écrivain français, il avait honte de son fort accent roumain, comme du reste la plupart de ses compatriotes. Continuons. Selon A. Laignel-Lavastine, p. 125, Cioran écrit « avec une rage contenue ». Quant à Eliade, il reprend ses thèmes « *ad nauseam* » (p. 165). Il ne répond pas, il « ose répondre » (p. 183). Ionesco non plus ne répondra pas, il « reconnaîtra » (p. 235) Qu'avait-il donc de honteux à avouer ? Eh bien, à propos de *Rhinocéros*, « qu'il s'agit là, chez lui, d'un thème "obsessionnel" » (!). Le directeur de l'Institut culturel français de Bucarest est « l'inévitable Alphonse Dupront » (p. 261). Une connaissance d'Eliade à Lisbonne, dont A. Laignel-Lavastine nous dit elle-même qui il était et ce qu'il faisait, devient « un certain Dr Mario » et, six lignes plus bas, « ce mystérieux Dr Mario » (p. 292). Cioran réussit à obtenir une maigre bourse d'étudiant ; cela signifie qu'il « vivra en jeune rentier dans le Paris occupé » (p. 368). L'antitotalitarisme intransigeant de Ionesco est réduit à « l'allergie du dramaturge pour la discipline de groupe » (p. 394). P. 423, « Ionesco a beaucoup moins à se reprocher » qu'Eliade. Mais, bon Dieu ! qu'a-t-il à se reprocher, Ionesco ?! C'est incroyable. Pas moins incroyable, cette phrase d'A. Laignel-Lavastine, p. 503, à propos de ses trois Roumains nourriciers : « Ils s'étaient arrangés pour naître, au début du siècle, à deux années d'intervalle. » Ils s'étaient arrangés ! « Imaginons la scène », écrit-elle ailleurs, p. 379. Imaginons donc les parents de Cioran, Eliade et Ionesco en train de se concerter, au début du XX<sup>e</sup> siècle, pour concevoir leurs rejetons « à deux années d'intervalle ». [...]

- P. 126, Alexandra Laignel-Lavastine se range d'elle-même dans « une nouvelle génération de chercheurs », auteurs de « travaux sérieux et dépassionnés ». Bien des adjectifs pourraient qualifier cet ouvrage, en tout cas pas ces deux-là.

Y inclure Ionesco ! C'est tellement énorme qu'on en est désarmé. On ne peut que s'écrier, avec le réalisateur Lucian Pintilie (22, 23-29 avril 2002) : « J'ai honte d'avoir dû défendre un jour Eugène Ionesco contre de pareilles accusations. » A. Laignel-Lavastine s'évertue à donner de Ionesco — antifasciste depuis toujours et pour toujours, elle nous oblige à le répéter — l'image de quelqu'un qui aurait à cacher un passé fasciste. De sorte que Gil Jouanard (auquel on doit notamment

l'excellent *Maramures, terra incognita*, éd. du Laquet, 2002), ne pouvant pas, comme tant d'autres, imaginer la supercherie, déclarera innocemment sur France Inter, le 30 mai 2002, dans « Dépaysage », l'émission de Philippe Bertrand : « Ionesco était antisémite »! A. Laignel-Lavastine répondra probablement que ce ne sont que des interprétations de journalistes. Non : elle l'a insinué au fil des pages. Honnêtes, les journalistes ont cru que son texte était honnête. Ils ne sont pas des spécialistes de Cioran, Eliade, Ionesco. Pourtant, un Ricardo Paseyro, poète et essayiste, sait le disséquer, ce texte, dans *Le Figaro* du 5 juin 2002, sous le titre « Une mémoire hémiplogique ». Après avoir noté « le harcèlement [qui] dissimule un parti-pris », des « propos à la fois cauteleux et présomptueux » et des postulats « frappés d'un double et fâcheux anachronisme », il indique que « par excès de zèle et de fureur, Mme Laignel-Lavastine ridiculise ses propres recherches » sous une « avalanche d'à-peu-près ». Pourtant, un Dominique Jamet diagnostique le mal, dans *Marianne* du 22 avril 2002 : « Elle connaît et ne comprend pas. Elle juge sans entendre. » Formule qui allie la concision à l'exactitude, alors qu'A. Laignel-Lavastine prétend ne pas « s'instituer en procureur » (p. 520) et revendiquer au contraire « une démarche historienne » (p. 521) ; alors que, p. 30, elle prétend récuser « la logique du procès, de l'histoire-tribunal » et vouloir éviter, en ce qui concerne Cioran et Eliade, de « rabattre la totalité de leur pensée sur un fascisme ordinaire » ! N'en étant pas à une contradiction près, elle écrit, p. 514 : « ce dont il s'agit, c'est bien d'un engagement profond, durable, philosophiquement argumenté et assumé, à mille lieues de la thèse du "péché de jeunesse" ».

- En raison de son manichéisme délirant, A. Laignel-Lavastine passe à côté de ce qui est le plus intéressant dans les cas de Cioran et d'Eliade : leur complexité. Voulant à tout prix faire d'eux des antisémites de naissance, elle nie l'opportunisme d'Eliade (p. 88), qu'avait déjà constaté Ionesco et qui est du reste encore plus lamentable qu'une conviction sincère. Du coup, elle n'analyse pas le rapide glissement d'Eliade du philosémitisme à l'antisémitisme politique, mitigé d'éloges du « peuple juif » quand il s'agit de religion. Elle nie l'évolution de Cioran et ne retient de son amour-haine pour les juifs que la haine. Du coup, elle fait une lecture orientée de « Un peuple de solitaires » et n'analyse pas *pourquoi et comment*, chez Cioran, même dans

l'admiration, le juif reste *l'autre*. Les procédés dont elle use sont de ceux qui discréditent une thèse. Toutes ses affirmations deviennent sujettes à caution. L'essai n'est pas transformé. Dommage. Comme l'écrit P. Bollon dans le *Magazine littéraire* de juin 2002 : « Le grand livre sur le dévoiement spirituel et moral d'une partie de l'intelligentsia européenne reste à faire. »

Pour conclure, que penser du livre d'Alexandra Laignel-Lavastine ? Nous ne nous demanderons pas, contrairement à elle, s'il faut le brûler (p. 506), ayant horreur, pour notre part, des autodafés. « Au lecteur d'en disposer », dit-elle p. 507. Nous nous bornerons à lui retourner ses propres propos. P. 519 : « Il y a eu corruption d'écriture, abus, travestissement et détournement du langage. »

**Marie-France Ionesco. *Portrait de l'écrivain dans le siècle. Eugène Ionesco 1909-1994*, Paris, Gallimard, 2005**

- Si Eugène Ionesco s'est montré critique à l'égard de la Roumanie, et même avec violence, ne savons-nous pas combien les écrivains se nourrissent du terreau des mécontentements, des révoltes, voire des colères et des fureurs. On écrit surtout pour dire que « ça ne va pas ». La littérature n'est-elle pas la caisse de résonance de nos angoisses, de nos joies et de nos chagrins mais aussi de nos révoltes ? Et si les écrivains avaient censuré leurs griefs – réels ou fantasmés – s'ils avaient été « délicats », combien d'œuvres n'auraient jamais vu le jour ? L'histoire de l'Angleterre vue par Shakespeare est une succession de crimes sanglants, la France que nous présentent Flaubert et Labiche, un monument de médiocrité, quant à celle de Céline, un véritable cloaque. Même Tchekhov – précisément parce qu'il était délicat – commence sa nouvelle *Ma vie*, par une description de sa vie natale (Taganrog) comme l'endroit le plus stupide, le plus sale et le plus triste au monde. (pp. 78-79)

- ... cette contamination, avant de toucher les intellectuels, fut dès les années 1920 essentiellement populaire. Ce sont les intellectuels qui, tels des moutons ou... des rhinocéros, ont suivi le mouvement. Plus que des initiateurs, ils furent les suiveurs d'un mouvement qui fut d'abord – comme en Allemagne, en Italie et dans d'autres



pays – un mouvement des masses fanatisées par un chef « charismatique » - Codreanu, Hitler, Mussolini, etc. (p. 83)

- Alexandra Laignel-Lavastine reproche [à Cioran] de n'avoir pas fait une confession plus détaillée, plus conforme à la logique stalinienne de l'« aveu ». C'est que l'atmosphère de la France d'après-guerre était d'autant plus intransigeante que les requérants n'avaient pas toujours été à la hauteur de ce qu'ils exigeaient a posteriori. Dans la France de l'après-guerre mais aussi chez certains – le livre d'Alexandra Laignel-Lavastine en est l'illustration – aujourd'hui encore, soixante ans après. Le ton inquisitorial – et bien que l'auteur s'en défende – est celui de tout l'ouvrage, à commencer par la photo de couverture avec pour légende le titre *L'oubli du fascisme* qui, en plus, fait l'amalgame entre trois parcours qui furent différents. Si dans son enquête, Alexandra Laignel-Lavastine rétablit les différences, le ton est donné et l'ambiguïté s'insinue. (p. 90)

- La Roumanie amputée à l'Ouest mais surtout à l'Est par une puissance expansionniste, Eugène Ionesco considérait que le premier devoir d'un gouvernement était de maintenir l'intégrité territoriale et que la Roumanie n'avait pas d'autre choix que de combattre la dangereuse URSS, ce qui, alors, impliquait une alliance avec l'Allemagne. Il pensait donc que la Roumanie devait récupérer les provinces indûment annexées par les Soviétiques mais que l'armée roumaine n'aurait jamais dû pénétrer au-delà du Dniestr, c'est-à-dire au-delà des frontières de la Roumanie fixées par le traité de Versailles. Il déplorait que la Roumanie ne se soit pas limitée – comme la Finlande – à la récupération de son territoire légitime : « 800 000 soldats roumains sont morts dans la guerre contre les Russes, puis, lorsque la Roumanie a fait son revirement, 500 000 autres sont morts en guerre contre l'Allemagne. Quand ils étaient en guerre contre les Soviétiques, les Roumains se battaient pour “le Roi de Prusse”, pour l'occupant. Quand ils se sont retournés contre l'Allemagne, ils se battaient pour les Soviétiques qui ont pris, après la guerre, deux provinces roumaines, ont occupé le pays, liquidé l'élite intellectuelle, aussi bien celle de droite que de gauche.<sup>167</sup> » (pp. 93-94)

---

<sup>167</sup> *Présent passé, passé présent*, p. 264

- Pour Eugène Ionesco, la politique roumaine de ces années-là était beaucoup plus ambiguë que ce que l'histoire officielle a bien voulu retenir. Comment faire comprendre aux Français, disait-il, que la Roumanie, petite puissance du fin fond de l'Europe, jouait double jeu, ce qui était, *stricto sensu*, « une stratégie de survie » ? (p. 94)
- Eugène Ionesco a souvent raconté que, la veille de son départ pour Vichy, lui-même et d'autres envoyés dans les différentes légations à l'étranger avaient été réunis au ministère des Affaires étrangères par Mihai Antonescu qui leur donna pour consigne dans leur poste respectif de dire exactement ce qu'ils pensaient sans se soucier des engagements officiels de la Roumanie puisque chacun avait été nommé dans le pays pour lequel il avait de la sympathie : les germanophiles en Allemagne, et les francophiles en France, dont Eugène Ionesco bien sûr, en France, etc. Par ces nominations Mihai Antonescu voulait sauver de la guerre et d'une mort probable un certain nombre de jeunes gens prometteurs parmi ce qui restait de l'« élite » de la jeune génération et il tenait aussi de rétablir un équilibre dans les alliances avec les camps en présence. Mihai Antonescu, jugé et exécuté comme criminel de guerre, paya de sa vie des crimes dont il n'était pas responsable, l'ironie de l'Histoire l'ayant chargé d'une complicité qu'il n'eut pas en son pouvoir d'éviter. Eugène Ionesco se reprochait de n'avoir pas écrit cette version des choses, la sienne, qui eût éclairé d'une lumière différente et plus nuancée ce Rosencrantz ou ce Guildenstern parmi les politiciens impliqués dans le conflit mondial. Il était de ceux à qui Eugène Ionesco devait d'avoir pu, même dans l'uniforme du gardien, s'évader. (p. 97)
- À propos de « l'écriture de soi obsédante chez Eliade, chez Ionesco mais aussi chez Cioran<sup>168</sup> » dans leurs œuvres d'après-guerre, Alexandra Laignel-Lavastine – sous la forme d'une (fausse) question dont le ton induit d'emblée la réponse - « se demande » si cette écriture s'apparente « à un exercice de sincérité ou *plutôt* à une entreprise de dissimulation, sinon de falsification, marquée par une habile pratique de l'amnésie sélective ». Et elle s'interroge sur « la part de calcul, voire de cynisme et celle du remords. Celle de la peur (d'être démasqué) et celle de la continuité avec les

---

<sup>168</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme, op. cit.*, p. 417

prises de position politiques d'avant 1945<sup>169</sup> ». [...] Sur quoi se fonde-t-elle ? Sur une interprétation a priori étayée par un choix de citations orientées, souvent tronquées, voire faussées, par des rapprochements hasardeux avec des textes antérieurs et par le refus délibéré de prendre en compte les passages infirmant sa thèse de départ. (p. 98-99)

- Si elle concède qu'il « ne s'agit pas de dénier à l'essayiste roumain [roumain ? il est alors essayiste français] l'authenticité d'une évolution intérieure », elle juge que la répudiation du passé « porte sur son caractère comique, inutile et illusoire » et non pas sur le caractère *coupable* de ce passé. Elle déplore qu'« il n'existe en tout cas aucune trace littéraire de ce remords ». (p.100)

- Alexandra Laignel-Lavastine reproche [à Cioran] de n'avoir pas fait acte de repentance publique et détaillée. Comme si elle ne savait pas ce qu'un tel acte eût entraîné dans la France de l'après-guerre mais aussi après – à preuve le ton de son livre. Cela eût été faire preuve d'héroïsme, et qui peut se sentir en droit d'exiger d'autrui qu'il soit héroïque quand nul d'entre nous ne sait si lui-même... Acte d'héroïsme qui eût entraîné – pour le détenteur du titre de voyage Nansen – peut-être son expulsion en pleine atmosphère d'épuration et à sûr une « vertueuse » mise à l'écart, une impossibilité de publier et, pour nous, la perte d'une œuvre, d'une *voix* unique. Une œuvre française infiniment plus complexe, plus aboutie que les délires – non pas d'un penseur politique – mais d'un jeune furieux qui vouait aux gémonies non seulement les Juifs mais l'espèce humaine, *toute* l'espèce humaine, à commencer par les Roumains. Dans la perspective d'une transparence parfaite, d'une exigence morale absolue on peut regretter, en effet, que Cioran, Eliade et tant d'autres ne se soient pas expliqués sur leurs engagements passés, sur la fascination exercée sur eux, à un moment de leur vie, par telle ou telle idéologie aberrante. Mais notre monde est-il celui de la perfection morale ? Dans ce monde-là régnerait non pas le manichéisme mais la compréhension, non pas le règlement de comptes mais le pardon. Nous en sommes loin. (p. 102)

- Dans les écrits d'Eliade d'après 1945, Alexandra Laignel-Lavastine voit, d'une part, une « impressionnante fidélité à ses positions des années 1930 et 1940 », fidélité

---

<sup>169</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme, op. cit.*, p. 417

qui, selon elle, est « toujours savamment euphémisée dans ses écrits académiques ». D'autre part, dans ses travaux d'histoire des religions elle décèle le travestissement « de l'antisémitisme en antijudaïsme ». À l'appui de la première accusation Alexandra Laignel-Lavastine présente, entre autres, un passage d'Eliade sur « la figure tutélaire » d'Ulysse qu'elle commente à sa manière. Nous citons le passage incriminé où seront mis en italique les commentaires qu'y inclut Alexandra Laignel-Lavastine. À la question : « Pourquoi Ulysse ? » Eliade répond : « Parce que c'est le type du voyageur traqué. Son voyage [*poursuit-il comme s'il continuait de parler de lui-même*] était le voyage vers le centre, vers Ithaque, c'est-à-dire vers soi-même. Il était bon navigateur, mais la destinée, autrement dit les épreuves initiatiques qu'il fallait surmonter [*autrement dit l'expérience légionnaire d'Eliade*], le force à retarder indéfiniment son retour au foyer. » [*Le foyer ne renvoie pas seulement à la Roumanie, mais aussi à la vérité. Écoutons la suite, alors qu'Eliade, entrant dans une zone dangereuse, passe significativement du JE au NOUS, et emploie bizarrement le futur comme pour détourner l'attention du passé.*] « Je crois que le mythe d'Ulysse est très important pour nous. Nous serons tous un peu comme Ulysse, en nous cherchant, en espérant arriver, et puis sans doute retrouvant la patrie, le foyer, nous retrouvant nous-mêmes. Mais, comme dans le labyrinthe, en toute pérégrination on risque de se perdre. » [*Et cette dernière phrase, capitale :*] « Si l'on réussit à sortir du labyrinthe, à retrouver son foyer, alors on devient un autre être. » [*Eliade, en clair, est un anti-Ulysse et une part, en lui, le sait bien : il est condamné à ne jamais sortir du labyrinthe pour la bonne raison que toute son entreprise autobiographique et scientifique est faite pour nous y perdre et pour en protéger le centre, le lieu où se joue précisément la vérité de sa propre histoire.*]<sup>170</sup> »

• Réduire les épreuves initiatiques que doit traverser Ulysse – *i.e.* tout homme – à l'expérience légionnaire d'Eliade n'est-ce pas, au mépris du sens universel du texte, y introduire un *a priori* et une limite qu'ici rien ne justifie, n'est-ce pas se lancer dans une interprétation fondée sur la seule volonté de démontrer « à tout prix » une thèse ? (p. 104)

<sup>170</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 422-423

- Alexandra Laignel-Lavastine élabore un scénario dans lequel Cioran, Eliade et Eugène Ionesco, tels des Rastignac crapuleux, organisent leur « conquête » de Paris. C'est ainsi qu'elle décèle chez eux un « art du camouflage » et la pratique de « stratégies sociales » que les trois écrivains auraient adoptées dans « la crainte d'être rattrapés par les zones les plus sombres de leur passé [...] »<sup>171</sup> » (p. 109)
- Mais la force de manipulation du trio infernal était décidément prodigieuse – au sens propre – puisque Alexandra Laignel-Lavastine relève qu'« ils s'étaient *arrangés* pour naître au début du siècle, à deux années d'intervalle<sup>172</sup> » !! Ils sont forts ces Roumains ! Et ce n'est pas fini... Le trio sévit postmortem puisqu'en Roumanie « où le célèbre trio occupe désormais une place de choix au panthéon des héros de la patrie [...] toute contestation de la présentation épurée qu'ils voulurent bien donner de leur biographie a été perçue par une majorité d'intellectuels comme une offense morale, voire comme le fait d'un *véritable complot* visant à exclure le pays du club des nations civilisées.<sup>173</sup> » Non ! Ce qui est contestable et contesté, en Roumanie et ailleurs, ce n'est pas « l'interrogation sur leur héritage spirituel soucieuse d'intégrer la dimension politique<sup>174</sup> » – entreprise légitime et salutaire pour peu qu'elle soit objective et honnête – mais c'est la volonté partisane et acharnée de faire d'eux des fascistes à vic, d'irrécupérables délinquants idéologiques. C'est de ne voir dans les liens qui les unissent qu'un « effet univoque des solidarités anticomunistes de l'exil » et dans leur amitié une association de malfaiteurs intellectuels soudés par le cadavre de leur passé. (p. 112-113)
- Quant aux relations de Ionesco avec Cioran, du fait que tous deux vivaient à Paris et quasiment en voisins, elles furent empreintes de l'affectivité, de la chaleur – et parfois aussi des agacements – du quotidien. Cette affection, Eugène Ionesco en fait part à François Fejtö dans les années 1960 : « Ionesco me l'a présenté comme son plus cher ami, son frère, et cela m'a suffi comme certificat de moralité. »<sup>175</sup> » Affection doublée d'une vision perplexe des choses et du monde, que tous deux partageaient. Cette affection était avant tout doublée sur une parenté spirituelle, sur une attitude

<sup>171</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., p. 471

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 503

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 509

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> F. Fejtö in *Le Monde* du 28 juillet 1995

commune faite d'un mélange d'humour et de sens du tragique, sur le sentiment de l'« à quoi bon ? » de l'aventure humaine si elle n'est qu'humaine. À plusieurs reprises – notamment dans son discours lors de la remise de son Molière d'honneur – Eugène Ionesco citera Cioran. « J'ai un ami, philosophe de la désespérance, pas du tout insensible, qui vit dans le pessimisme comme dans son élément. Il parle beaucoup, il parle bien, il est gai. “L'homme moderne, dit-il, bricole dans l'incurable.” C'est ce qu'il fait lui-même. Faisons comme lui.<sup>176</sup> » (p. 119)

- « De cet oubli du fascisme, Eugène Ionesco fut-il le témoin consentant ?<sup>177</sup> » Qu'aurait-il dû faire Eugène Ionesco ? [...] « Révéler la face trop longtemps cachée de leur trajectoire », démasquer le passé de Cioran et Eliade, les dénoncer ? Car c'est finalement cela que, sans le dire tout en le disant et en le suggérant par les termes qu'elle emploie, Alexandra Laignel-Lavastine reproche à Eugène Ionesco de n'avoir pas fait. (p. 122)

- Dénoncer quoi ? Auprès de quelle instance ? Ni Cioran ni Eliade ne s'étaient rendus coupables de délits criminels, mais de délits d'opinion. Or, le délit d'opinion n'est poursuivi que sous les dictatures. La non-dénonciation d'idées était, en effet, un délit dans les pays communistes en pleine terreur stalinienne. [...] Cioran et Eliade furent, à un moment, les auteurs d'écrits que l'on eût préféré ne jamais lire. C'est vrai. Doit-on les enfermer dans cette période ? En quoi leur œuvre ultérieure illustre-t-elle cette « filiation idéologique » qui serait « indispensable à l'intelligence des œuvres de la maturité<sup>178</sup> » ? La poésie d'Eluard est-elle à jamais marquée par son *Ode à Staline* et celle d'Aragon par son poème à la gloire du NKVD ? Qui songe aujourd'hui à lire leur œuvre à travers le filtre de ces poèmes, eux aussi regrettables ? (p. 123)

- En dépit de tout [Ionesco et Cioran] furent donc amis et non par solitude car ces « monstres sacrés » étaient très, trop sollicités et entourés. Ils se retrouvèrent et ne se quittèrent plus. Pourquoi ? Sans doute parce que du mystère de toute relation vraie, qui triomphe des séparations et déconvenues, on peut dire, en citant Montaigne :

---

<sup>176</sup> *Antidotes*, p. 322

<sup>177</sup> Alexandra Laignel-Lavastine : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, op. cit., 4<sup>e</sup> de couverture

<sup>178</sup> *Ibid.*

« Parce que c'était lui, parce que c'était moi. » Et quelle plus belle définition peut-on donner de l'amitié que ce message de Cioran malade à Eugène Ionesco, lui-même hospitalisé à la suite d'un infarctus. Cioran chargea en effet Simone de ce message pour son vieux camarade : « Tu lui diras qu'il nous a rendu la vie supportable ». À Simone qui lui demanda alors : « Et de votre part que dois-je transmettre à Cioran ? » Eugène Ionesco, ému aux larmes, répondit : « Vous lui direz que c'est mon frère et que je l'aime. » (p. 125)

## *Articles de Cioran*<sup>179</sup>

### 1931

- « La volonté de croire », *Mișcarea*, no 76, 25 février
- « L'intellectuel roumain » I-II, *Mișcarea*, no 78, 27 février 1931 et no 80, 1<sup>er</sup> mars
- « La psychologie du chomeur intellectuel », *Mișcarea*, no 134, 8 mai
- « Une forme de vie intérieure », *Mișcarea*, no 184, 8 juillet
- « Sur le succès », *Mișcarea*, no 193, 18 juillet
- « Oscar Kokoschka », *Gîndirea*, no 7-9, septembre-novembre 1931
- « Lucian Blaga. *L'éon dogmatique* », *Revista de filozofie*, vol. XVI, no 3-4, juillet-décembre 1931, p. 349-350
- « Simon Frank. *Gestalt und Freiheit in der griechischen Orthodoxie* », *Revista teologică*, no 11-12, novembre-décembre 1931, p. 448-449
- « Erwin Reisner et la conception religieuse de l'histoire », *Gîndirea*, no 10, décembre 1931, p. 503-505

### 1932

- « Auguste Rodin », *Floarea de foc*, no 1, 6 janvier
- « Réflexions sur la misère », *Floarea de foc*, no 4, 30 janvier
- « La structure de la connaissance religieuse », *Revista teologică*, no 2-3, février-mars
- « Système et vie », *Floarea de foc*, no 5, 6 février
- « Les formes périmées », *Floarea de Foc*, no 7, 20 février
- « Les deux morales », *Floarea de foc*, no 8, 27 février
- « Individu et culture », *Floarea de foc*, no 11, 19 mars
- « Le sens de la culture contemporaine », *Azi*, no 2, avril
- « L'irrationnel dans la vie », *Gîndirea*, no 4, avril
- « La perspective pessimiste de l'histoire », *Calendarul*, no 70, 18 juin
- « *La mélancolie de Dürer* », *Calendarul*, no 90, 8 juillet

---

<sup>179</sup> Sources : *Revelațiile durerii (Les révélations de la douleur)*, Cluj, Editura Echinox, 1990 ; *Singurătate și destin (Solitude et destin)*, București, Humanitas, 1991 (traduit du roumain par Alain Paruit, Paris, Arcades Gallimard, 2004) ; *Ideea care ucide. Dimensiunile ideologiei legionare (L'idée qui tue. Les dimensions de l'idéologie légionnaire)*, București, Editura Noua Alternativă, 1994 ; Patrice Bollon : *Cioran l'hérétique*, Paris, Gallimard, 1997 ; Marta Petreu : *Un trecut deocheat sau « Schimbarea la față a României » (Un passé malfamé ou « La Transfiguration de la Roumanie »)*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1999



- « Style et eschatologie », *Calendarul*, no 102, 20 juillet  
 « La vision de la mort dans l'art du Nord », *Calendarul*, no 116, 3 août  
 « Lettre de solitude », *Calendarul*, no 140, 27 août  
 « Hokusai », *Calendarul*, no 157, 13 septembre  
 « Considérations non philosophiques », *Calendarul*, no 186, 12 octobre  
 « Un aspect de l'irrationalité de la vie », *Calendarul*, no 195, 21 octobre  
 « Sur les états dépressifs », *Calendarul*, no 210, 5 novembre  
 « Conscience et vie », *Calendarul*, no 220, 15 novembre  
 « Où vont les jeunes ? », *Calendarul*, no 223, 18 novembre  
 « De l'historisme à la métaphysique », *Calendarul*, 26 novembre  
 « La Pensée », *Calendarul*, 4 décembre  
 « L'idéocratie », *Calendarul*, 11 décembre  
 « Symbole et mythe », *Calendarul*, no 256, 25 décembre  
 « Karl Jaspers. *Psychologie der Weltanschauungen* », *Arhiva pentru știința și reforma socială*, no 1-4, p. 695-697  
 « Hegel et nous », *Arhiva pentru știința și reforma socială*, no 1-4, p. 870-873  
 « Temps et relativisme », *Gîndirea*, no 10, décembre  
 « Ferdinand Bruckner », *Gîndirea*, no 10, décembre

### **1933**

- « Petru Comarnescu : *Homo americanus* », *Azi*, no 1, janvier  
 « Entre le spirituel et le politique », *Calendarul*, no 261, 2 janvier  
 « Où sont les Transylvains ? », *Calendarul*, no 277, 22 janvier  
 « Trop de clarté ! », *Calendarul*, no 294, 12 février  
 « La vitalisation des formes ? », *Calendarul*, no 297, 16 février  
 « Contre l'histoire et les historiens », *Calendarul*, no 311, 4 mars  
 « Les révélations de la douleur », *Azi*, no 2, février-mars  
 « Sur le vide intérieur », *Discobolul*, no 7-8, mars-avril  
 « Foi et désespoir », *Vremea*, no 283, 16 avril  
 « L'expérience de l'éternité », *Calendarul*, no 349, 20 avril  
 « Contre les gens intelligents », *Discobolul*, no 9, mai

- « Sur la vraie agonie », *România literară*, no 64, 6 mai  
 « Apologie de la barbarie », *Vremea*, 21 mai  
 « Existences dramatiques », *Calendarul*, no 378, 26 mai  
 « Les limites de la mobilité intérieure », *Calendarul*, no 392, 14 juin  
 « Sur le sentiment de la nature », *Calendarul*, no 434, 1<sup>er</sup> août  
 « Des modes de contemplation », *Calendarul*, no 438, 5 août  
 « La sensibilité tragique en Roumanie », *Abecedar*, no 13-14, 3-10 août  
 « Lettre de montagnes », *Calendarul*, no 447, 16 août  
 « Maurice Maeterlinck », *Calendarul*, no 476, 19 septembre  
 « Le pays des gens attentués », *Vremea*, no 306, 24 septembre  
 « Éloge aux gens passionnés », *Rampa*, no 4712, 28 septembre  
 « L'écriture comme moyen de libération », *Vremea*, no 307, 1<sup>er</sup> octobre  
 « I. Brucăr. Philosophie et systèmes », *Azi*, no 3, octobre  
 « Al. Dima. Aspects et attitudes idéologiques », *Azi*, no 3, octobre  
 « L'homme sans destin », *Vremea*, no 308, 8 octobre  
 « Culture et vie », *Rampa*, no 4728, 16 octobre  
 « Le problème de chaque instant », *Vremea*, no 310, 22 octobre  
 « La joie de ses propres hauteurs », *Vremea*, no 311, 29 octobre
- 

- « **Lettres d'Allemagne** », *Calendarul*, **14 novembre**  
 « **Aspects allemands** », *Vremea*, 19 novembre  
 « **Aspects berlinois** », *Calendarul*, 5 décembre  
 « **Par l'Université de Berlin** », *Vremea*, 3 décembre  
 « **L'Allemagne et la France ou l'illusion de la paix** », *Vremea*, Noël

### **1934**

- « **La tentation du politique et du sacrifice** », *Vremea*, **14 janvier**  
 « **La problématique éthique en Allemagne** », *Vremea*, 7 février  
 « **La souffrance comme destin** », *Vremea*, 8 avril  
 « **La Roumanie face à l'étranger** », 29 avril  
 « **L'éloge de la prophétie** », *Vremea*, 27 mai  
 « **Mélancolies bavaroises** », *Vremea*, 10 juin

« **Impressions de Munich. Hitler dans la conscience allemande** », *Vremea*, 15 juillet

« **La révolte des nantis** », *Vremea*, 5 août

« **Le culte du pouvoir** », *Vremea*, 26 août

« **La dictature et le problème de la jeunesse** », *Vremea*, 7 octobre

« **Vers une autre morale sexuelle** », *Vremea*, 11 novembre

« **Le style intérieur de Lucian Blaga** », *Gîndirea*, no 8, décembre

« **Sensibilité mystique** », *Viața ilustrată*, no 10, décembre

### 1935

« **Ce qu'on peut faire en Roumanie** », *Vremea*, Jour de l'An 1935

« **Sur une autre Roumanie** », *Vremea*, 17 février

« **L'adamisme du roumanisme** », *Vremea*, 10 mars

---

« Notre vide collectif », *Vremea*, 29 septembre

« Maglavit et l'autre Roumanie », *Vremea*, no 408, 6 octobre

« La nécessité du radicalisme », *Vremea*, no 411, 27 octobre

« Les insuffisances du révisionnisme », *Acta*, 3 novembre

« La liquidation de la démocratie », *Acta*, 14 novembre

« Le christianisme et le scandale qu'il a apporté dans le monde », *Vremea*, 25 décembre

### 1936

« Mircea Eliade et ses déceptions », *Pagini literare*, no 1, 15 janvier

« Greta Garbo », *Acțiunea*, no 29, 16 février

« Sommes-nous une nation ? », *Vremea*, 8 mars

« Entre occidentalisme et autochtonisme », *Da și Nu*, 5 avril

« Le sacrifice des masses », *Vremea*, 5 avril

« La Roumanie souterraine », *Vremea*, 19 avril

« Ce que la Roumanie doit devenir... », *Vremea*, 10 mai

« L'Italie est-elle une grande puissance ? », *Vremea*, 31 mai

« La force comme finalité historique », *Vremea*, 31 mai

« La non articulation historique de l'Espagne », *Vremea*, 27 septembre

« La conscience politique de la jeunesse estudiantine », *Vremea*, 15 novembre

### **1937**

« Déceptions et espérances autour de la Transylvanie », *Vremea*, 31 janvier

« À la veille de la dictature », *Vremea*, 21 février

« Le renoncement à la liberté », *Vremea*, 21 mars

« Nationalisme, internationalisme, universalisme », *Vremea*, 16 mai

« Nihilisme et nature », *Vremea*, 30 mai

« Nae Ionescu et le drame de la lucidité », *Vremea*, 6 juin

« Le crime des vieux », *Vremea*, 20 juin

« L'impératif de la discontinuité », *Vremea*, 18 juillet

« Entre la conscience européenne et la conscience nationale », *Vremea*, 25 décembre

### **1938**

« Fragments de Quartier Latin », *Cuvântul*, no 3130, 31 janvier

« Le péché de la voix humaine », *Cuvântul*, no 3160, 2 mars

« Morceaux de vacances éternelles », *Vremea*, no 548, 31 juillet

### **1940**

« Le profil intérieur du Capitaine », conférence donnée à la Radio le 27 novembre 1940 publiée dans *Glusul strămoşesc* (Sibiu), le 25 décembre 1940

« Le Paris provincial... », *Vremea*, no 581, 8 décembre

« La tromperie par action », *Vremea*, 15 décembre

### **1941**

« La Transylvanie, Prusse de la Roumanie », *Înălţarea*, 1<sup>er</sup> janvier

### **1943**

« Il n'y a personne », *Seara*, 13-14 juillet

« Je ne comprends pas comment peuvent exister des gens qui dorment tranquillement

», *Seara*, no 1834, 2-3 décembre

*Conclusion*

Il fut, à l'exception de l'année où il enseigna la philosophie au lycée « Andrei Șaguna » de Brașov, un homme sans occupation. Mais comment pouvait-il avoir une occupation lorsqu'il pensait à la mort ? Ștefan Baciș, l'un de ses anciens élèves, se souvient que le jeune professeur était pourtant extrêmement indulgent quant aux notes, car trouvait-il, « [o]n ne peut pas apprendre la philosophie ». Mais si l'élève était « complètement nigaud », le professeur commençait à perdre patience - à sa façon, certes : « il ne le laissait jamais entendre, explique Baciș, mais se servait des expressions "abstraites" du genre : "Non, ne soyez pas si minéral" ». Et, lorsque le cas était sans espoir, le professeur conjurait son élève de n'être pas « imperméable » aux mystères de la philosophie.

Tout en essayant de n'être ni « minérale » ni « imperméable » à la richesse et aux paradoxes de l'œuvre de l'ancien « prof de philo », aussi bien qu'à ses tribulations idéologiques juvéniles, nous avons tenté de remonter dans le temps afin d'explorer une époque unique dans l'histoire roumaine - unique du point de vue de la frénésie artistique, de la frénésie du rythme de vie (Bucarest ne fut jamais plus proche de Paris qu'à cette époque-là), mais aussi du point de vue de l'ampleur du sentiment nationaliste roumain dont la Garde de Fer fut le symbole le plus prometteur et le plus décevant en même temps. Mais le contemporain imaginaire du jeune Cioran ne devait pas oublier qu'il était tout d'abord le contemporain réel du vieux Cioran : il l'avait vu mourir, et il avait assisté à une remise en question de toute son activité littéraire, à un mélange assez mal inspiré du « passé roumain » avec le présent (et, pourquoi pas ?, avec l'avenir) français. La question qu'il s'est posé fut : combien de contemporains

réels de Cioran se souviennent de son « testament » littéraire, dont les mots adressés en 1991 à son compatriote Dan C. Mihăilescu - « Personne n'a le droit d'utiliser mes affirmations de jadis en ignorant ma position actuelle » - semblent être la clef d'une pensée qui avait complètement exorcisé les démons du passé ?

Or, une thèse qui voulait explorer, retrouver l'enjeu humain, mais aussi esthétique et éthique d'un pareil avertissement, s'exposait à toute une série de défis que nous espérons avoir surmontés. Nous nous sommes gardée d'imposer une certaine façon de lire Cioran ou de prétendre que notre interprétation est la seule possible. Que nous l'aimions ou pas, que nous l'admettions ou pas, dans le champ des études littéraires, tout est possible. Le texte est, apparemment, le même pour tout le monde, et pourtant, ses interprétations diffèrent parfois de façon si radicale qu'on est amené à conclure qu'un texte est ce qu'il dit à son lecteur et pas ce que son auteur a voulu dire. Plus on s'approche de la sphère politique, plus les malentendus ou les mésinterprétations risquent d'être nombreux et agressifs.

À un autre niveau, nous avons évité toute « confiscation » du Cioran français et nous nous sommes tenue loin de toute tentation de le « restituer » à sa culture d'origine. Il nous a semblé important d'insister sur certains aspects de la civilisation et de l'histoire roumaines, mais dans le seul but de mieux replacer Cioran dans toute une tradition de pensée malheureusement si peu connue en Occident. On ne comprendra jamais la roumanité de Cioran - et d'autant moins ce qui est roumain dans sa façon de voir le monde, la vie, l'histoire - sans avoir quelques notions (aussi élémentaires qu'elles soient) sur l'espace géographique et culturel auquel Cioran appartient de par sa naissance. Ce n'est pas une dispute jalouse avec ses compatriotes

d'adoption qui nous intéresse, mais une meilleure mise en relief du Cioran français aux dépens du Cioran roumain. En effet, nous ne sommes pas sûre qu'on puisse parler d'un « Cioran roumain » et d'un « Cioran français ». Ce serait tellement réducteur et injuste face à la complexité et à la richesse d'une œuvre (ou d'une *voix*, pour emprunter le mot de Marie-France Ionesco) singulière à sa façon, et dont le contenu, la thématique, et non pas l'origine ethnique de son auteur, le distinguent dans le paysage culturel français. Né en France, en Italie ou à Madagascar, Cioran aurait eu, peut-être, un autre destin et assurément une autre *voix*. Mais puisqu'il lui est arrivé de naître en Roumanie, et parce qu'il a choisi d'attendre la gloire littéraire en France (et pas en Italie ou à Madagascar ou ailleurs), il faut prendre ce mélange de latinité occidentale et de latinité balkanique tel quel, sans trop attendre de la part de la psychanalyse, de l'histoire, de la métaphysique, etc., afin d'« élucider » le mystère de Cioran.

Physiquement en France, son esprit, son âme étaient – disait-il – à mille lieues de là. Parisien (et, donc, Français) d'adoption, il n'a jamais aimé la Ville Lumière (sauf son cher Luxembourg), dans laquelle il suffoquait et qu'il désertait dès que cela lui était possible. Par contre, spirituellement, il a habité la langue française plus que tout autre « métèque ». Ce fut elle sa vraie bien-aimée : elle l'a torturé avec ses caprices, et il l'a embrassée avec toute la passion de celui qui n'a rien, mais qui veut l'impossible, l'inaccessible. L'identité française de Cioran est, au-delà de son œuvre française, ce français élégant et sobre, venant d'*ailleurs* - d'un temps et d'un espace éloignés et étrangers à la plupart de ses compatriotes occidentaux. C'est ce qui constitue, à nos yeux, le *mystère* de Cioran. Un Cioran français est inconcevable sans



l'esprit, sans la grâce, et sans le style de la langue française : c'est sa fortune et son héritage. Et c'est la raison pour laquelle ses présumés efforts pour contaminer ce français, *son* français, avec des reliques idéologiques roumaines nous sembleraient tout à fait ridicules et déshonorants de sa part. Son œuvre, ce fut un homme souffrant, un homme ayant mille péchés ou défauts qui l'a écrite, mais cela ne veut pas dire qu'il fut plus ou moins Français, plus ou moins Roumain lorsqu'il se trouva seul devant la feuille blanche, seul devant ses questions (et nos questions en même temps), seul devant la vie et la mort et, surtout, seul devant une langue qui s'offrait à sa fièvre, à son amour et à sa haine de tout, pour qu'*ensemble*, ils donnent un sens à la condition de l'artiste et célèbrent le génie humain.

Les Roumains sont déjà tombés dans l'erreur, lorsque, dans les années 1950 et 1960, ils ont cru pouvoir se dispenser de Cioran et l'éliminer – pour des raisons politiques – de son espace culturel d'origine. Ses compatriotes occidentaux seraient-ils en train de succomber à la même tentation – et pour les mêmes raisons ? Ce serait l'accomplissement du rêve de l'apatride métaphysique, qu'un Cioran toujours vivant aurait longuement savouré !

Certes, une portion de son activité de jeune journaliste porte ombrage à toute son activité littéraire ultérieure. Mais, supposer que Cioran en fut fier, fier au point de vouloir éterniser ses folies passées, son admiration pour Hitler, après la mort de Benjamin Fondane à Auschwitz et après avoir vu et compris les tortures inhumaines que le calvaire juif infligea à Paul Celan, nous semblerait non seulement insensé, mais complètement cruel, absurde et dégradant. Vouloir croire qu'il s'est contenté de ses erreurs ne signifie aucunement qu'il en fut ainsi. Vouloir persuader le lectorat de

nos jours de l'éternel passé fasciste de Cioran, tout en disposant d'une façon pas trop élégante de ses textes, ne signifie pas automatiquement ou obligatoirement que ce soi-disant passé fasciste est discernable dans ses textes français.

Contester « l'authenticité des regrets » de Cioran - tout comme de n'importe quel écrivain - nous semble une méthode de recherche non scientifique et, par conséquent, complètement non productive pour le domaine des études littéraires. N'importe qui peut juger une œuvre, questionner son fond ou sa forme, adhérer ou s'opposer à son message (ou le juger comme bon lui semble), mais au moment où un être humain dit : « Je regrette » ou « Je ne peux pas me pardonner » telle ou telle erreur, quelle instance au monde pourrait vérifier, valider ou invalider l'exactitude de ces affirmations ? Pourquoi le croire ? Mais pourquoi ne pas le croire ? Serions-nous en train d'imaginer un détecteur de mensonge spécialement conçu pour les intellectuels ? C'est en ce point que le discours critique proprement dit se sépare du discours critique idéologisé, car, il faut le reconnaître, ce n'est pas le côté humain du critique qui juge de l'honnêteté ou de la malhonnêteté d'un écrivain, mais son côté « engagé », voué à une thèse qu'il s'est proposé de démontrer. C'est, du moins, ce que la « méthode » Lavastine-Boissau (reposant sur une triple « confusion » : entre le jeune Cioran ou le Cioran roumain et le vieux Cioran ou le Cioran français, d'un côté, entre l'homme Cioran et l'écrivain Cioran, d'un autre côté, et, finalement, entre la vie de Cioran et son œuvre) laisse entendre.

Malgré son apparent caractère polémique, cette thèse n'est qu'une invitation à une analyse plus juste et plus objective de l'œuvre de Cioran - qu'elle soit roumaine ou française. Il est, sans doute, tout à fait regrettable d'assister à des « dérapages »

critiques, mais la vie littéraire doit poursuivre son cours. Ce ne fut pas le sort ou la gloire posthumes de Cioran qui nous ont inquiétée, mais les abus de la critique, ce qui la rend aveugle ou insensible à certains aspects (artistiques, historiques, politiques, etc.) du cheminement littéraire d'un écrivain. Au lieu de se spécialiser en verdicts irréfutables ou inébranlables, son rôle devrait plutôt être de méditer sur ce qu'Alain Finkielkraut nommait « le naufrage des penseurs », d'essayer d'en trouver non seulement les conséquences, mais les causes également. Lorsqu'un penseur s'égare, toute la pensée est remise en question. Quant à lui, Cioran ne fut, à l'époque de son naufrage, qu'un jeune essayiste aux questions existentielles de qui la philosophie ne donnait plus depuis longtemps aucune réponse concrète ou sérieuse. Il crut que la Roumanie pouvait entrer dans l'Histoire grâce à une dictature ; il admira Corneliu Zelea Codreanu et Adolf Hitler, tout en étant conscient des carences du nationalisme roumain ou allemand. Le jeune Cioran a fait certaines erreurs de jugement, mais ses articles politiques (aussi bien que *La Transfiguration de la Roumanie*) révèlent quelques jugements corrects, exacts. Cioran a eu quelques intuitions, étonnantes lorsqu'on pense à son jeune âge ou à la fièvre qui devait obscurcir son esprit. Il lui en a manqué une - essentielle -, qui aurait pu l'arrêter, arrêter son élan politique et le sauver : le massacre, à l'échelle européenne, d'une collectivité humaine coupable d'être ce qu'elle était (ou ce que les autres n'étaient pas). Quoi qu'il en soit, sa faute est irréparable. Rien ne garantit qu'une erreur « de jeunesse » est moins grave qu'une erreur de maturité. Mais qui peut garantir – la conscience tranquille – que le coupable refuse obstinément tout procès intérieur ou qu'il se refuse le moindre remords ?

Alexandra Laignel-Lavastine et Pierre-Yves Boissau nous proposent un pacte de lecture que nous trouvons inacceptable. Cela ne nous empêche pas de saluer leur travail, leurs efforts pour apprendre la langue maternelle de Cioran et s'approcher le plus possible de son espace culturel d'origine. Leurs travaux font déjà partie de l'exégèse cioranienne, et la passion avec laquelle ils ont démonté l'œuvre et le passé de Cioran est la preuve du fait qu'on ne peut aborder ce penseur, unique à sa façon dans la République mondiale des Lettres, que passionnellement *pour* ou passionnellement *contre*. Mais cela, n'est-ce pas la plus belle façon de célébrer la folle passion de Cioran lui-même *pour* ou, le plus souvent, *contre* tout ce qui nous est arrivé, selon son mot, depuis Adam ?

Quant à elle, *La Transfiguration de la Roumanie* restera longtemps, et plus que n'importe quel autre livre roumain de Cioran, *un livre de passage*, dans lequel on sera tenté de chercher l'ombre littéraire de celui qui, jusqu'à trente ans, avait tout aimé et tout détesté (à commencer par Dieu lui-même pour finir avec son pays). Tout comme dans le cas de son auteur, il s'agit de savoir si c'est *La Transfiguration* d'après la transfiguration de Cioran qui s'imposera dans l'histoire littéraire (roumaine et française) ou bien *La Transfiguration* d'une Roumanie de plus en plus éloignée de nous, et appartenant à une époque historique qui nous est de plus en plus étrangère. Difficile à dire. Mais une chose est sûre : l'intérêt que la critique occidentale porte à ce livre « défendu » est dû en énorme partie aux blessures qu'il cache, et qui furent l'assise du Cioran d'avant Cioran, aussi bien qu'à l'énorme travail de reconstruction intérieure qui a conduit celui-ci, en France, d'un livre à l'autre, vers le Cioran d'après Cioran...

L'œuvre roumaine et l'œuvre française de Cioran communiquent au-delà des barrières temporelles ou géographiques, a-t-on dit. Tout à fait vrai, mais ce qui est triste et ironique, c'est le fait qu'on refuse de voir et de croire que *Le Précis de décomposition*, *Les Syllogismes de l'amertume*, *La Tentation d'exister*, *Histoire et utopie*, *La chute dans le temps*, *Le Mauvais démiurge*, *De l'inconvénient d'être né*, *Écartèlement*, *Exercices d'admiration* et *Aveux et anathèmes* ne se nourrissent pas de *La Transfiguration de la Roumanie*, mais des *Cimes du désespoir*, du *Livre des leures*, des *Larmes et des saints* et du *Crépuscule des pensées*.

Peut-être que ce que la critique littéraire appelle les « idées récurrentes » de l'œuvre d'un auteur ne sont en effet que des questions lancinantes, des obsessions, des tortures spirituelles auxquelles aucun écrivain véritable ne renoncera jamais à trouver une réponse. Cioran nous semble avoir été un tel écrivain, et, au lieu de le « brûler », il serait plus profitable pour nous de lui être reconnaissants pour nous avoir arrachés à notre confortable torpeur, à nos égarements sur les sentiers de la morale, de la religion et de l'histoire, et, au-delà de tout, de l'avoir fait avec l'élégance et la finesse d'une phrase qui vaut chaque cigarette et chaque café que le métèque se plaint avoir consommés pendant ses veilles...

## **Bibliographie**

### **I. ŒUVRES DE CIORAN**

CIORAN, Emil : *Schimbarea la față a României (La Transfiguration de la Roumanie)*, București, Editura Vremea, 1936.

CIORAN, Emile : *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1995.

CIORAN, Emile : *Cahiers 1957-1972*, Paris, Gallimard, 1996.

CIORAN, Emile : *Entretiens*, Paris, Arcades Gallimard, 1995.

CIORAN, Emile : *Țara mea (Mon pays)*, București, Humanitas, 1996.

CIORAN, Emil : *Scrisori către cei de-acasă (Lettres à ceux qui sont restés au pays)*, București, Humanitas, 1995 (édition établie par Gabriel Liiceanu et Theodor Enescu, annotée par Dan C. Mihăilescu).

CIORAN, Emil : *12 scrisori de pe culmile disperării (Douze lettres depuis les cimes du désespoir) / Scrisori (Lettres)*, București, Humanitas, Editura Muzeul Literaturii Române, 1999 (édition établie par Alexandru Condeescu).

CIORAN, E.M. – C. Noica. *L'Ami lointain*. Paris-Bucarest, Criterion, 1991.

### **II. RECUEILS D'ARTICLES**

CIORAN, Emil : *Revelațiile durerii (Les révélations de la douleur)*, Cluj, Editura Echinox, 1990 (édition établie par Mariana Vartic et Aurel Sasu, avec une préface de Dan C. Mihăilescu).

CIORAN, Emil : *Singurătate și destin (Solitude et destin)*, București, Humanitas, 1991 (édition établie par Marin Diaconu).

*Ideea care ucide. Dimensiunile ideologice legionare (L'idée qui tue. Les dimensions de l'idéologie légionnaire)*, București, Editura Nou Alternativă, 1994 (anthologie établie par Constantin Petculescu et Alexandru Florian).

### III. ÉTUDES SUR CIORAN

#### *Livres*

ANTOHI, Sorin : *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmat et l'utopie*, Paris, L'Harmattan, 1999 (traduit du roumain par C. Karnoouth et M. Antohi).

BĂLAN, George : *Emil Cioran : la lucidité libératrice?* avant-propos, repères chronologiques, bibliographie et notes par Alain Cophignon, Paris, J. Lyon, 2002.

BOLLON Patrice : *Cioran l'hérétique*, Paris, Gallimard, 1997.

DODILLE, Norbert et LIICEANU, Gabriel (textes réunis par) : *Lectures de Cioran*, Paris, L'Harmattan, 1997.

DOSSIER : *Cioran inédit : critiques* (Alain Paruit et al.), Paris, Esprit des Péninsules, 2003.

GRUZINSKA, Aleksandra : *Essays on E.M. Cioran (Rășinari 1911-Paris 1995)*, Costa Mesa, CA, ARA, 1999.

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

----- : *Entretiens. En lisant, en écrivant*, Paris, José Corti, 1990.

KLUBACK, William et FINKENTHAL, Michael : *The Temptations of Emil Cioran*, New York, Peter Lang Publishing, 1997.

LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra : *Cioran, Eliade, Ionesco. L'oubli du fascisme*, Paris, PUF, 2002.

LIICEANU, Gabriel : *Itinéraires d'une vie : E.M. Cioran*, suivi de *Les continents de l'insomnie. Entretien avec E.M. Cioran*, Paris, Michalon, 1995.

MODREANU, Simona : *Cioran* (dans la collection « Les Roumains de Paris », dirigée par Basarab Nicolescu), Paris, Oxus, 2003.

----- : *Le Dieu paradoxal de Cioran*, Monaco. Rocher, 2003.

PETREU, Marta : *Un trecut deocheat sau Schimbarea la față a României (Un passé malfamé ou La Transfiguration de la Roumanie)*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1999.

PIȚU, Luca : *Sentimentul românesc al urii de sine (Le sentiment roumain de la haine de soi)*, II<sup>e</sup> édition, Iași, Institutul European, 1997.

*Pro și contra Emil Cioran. Între idolatrie și pamflet* (antologie, cuvînt înainte și note de Marin Diaconu) / *Pour et contre Emil Cioran. Entre idolâtrie et pamphlet* (anthologie, avant-propos et notes par Marin Diaconu), București, Humanitas, 1998.

RĂDULESCU, Carmen-Ligia : *Emil Cioran, conștiința ca fatalitate (Emil Cioran, la conscience comme fatalité)*, București, Editura Recif, 1994.

SAVATER, Fernando : *Eseu despre Cioran (Essai sur Cioran)*, București, Humanitas, 1998.

SONTAG, Susan : *Under the sign of Saturn*, New York, Farrar, Straus & Giroux, 1980.

SORA, Mariana : *Cioran jadis et naguère. Entretien à Tübingen*, Paris, L'Herne, 1988.

### *Articles*

BOISSAU, Pierre-Yves : « Cioran ou la transfiguration du passé », *Le Monde*, 28 juillet 1995.

BURIN, Philippe : « Troubles de mémoire », *Le Monde*, 26 avril 2002.

CARRERE, Emmanuel : « Tardivement », *Le Figaro*, no 17984, 5 juin 2002.

CASANOVA, Pascale : « De l'inconvénient d'être né en Roumanie », *Liber* (Paris), no 28, septembre 1996.

CĂLINESCU, Matei : « Comment peut-on être Roumain ? », *Cadmos* (Cahiers trimestriels de l'Institut Universitaire d'Études Européennes de Genève et du Centre Européen de la Culture), VI<sup>e</sup> année, Automne-Hiver 1983, no 23/24.

----- : « "How Can One Be What One Is?" : Reading the Romanian and the French Cioran », *Salmagundi*, 1996 Fall, no 112-115, 1996-1997, pp. 192-215.

----- : « Tears, History, Gale and the Trouble with Identity », *Partisan Review*, vol. 67, no 1, p. 153-161, Winter 2000.

CLAVEL, André : « Le jeune Cioran déjà percutant », *Le Temps*, no 1972, 19 juin 2004.

COPPERMANN, Annie : « L'obsédé du pire », *Les Échos*, 21 juin 1995.



- CUSIN, Philippe : « Cioran : le mauvais procès posthume », *Le Figaro*, 24 avril 1997.
- DOLLÉ, Marie : « Bilinguisme et écriture : le cas de Beckett et de Cioran », *Esprit Créateur*, vol. 44, no 2, p. 11-17, Summer 2004.
- ENTHOVEN, Jean-Paul : « La deuxième mort de Cioran », *Le Point*, 5 avril 1997.
- : « Les rhinocéros n'ont plus de mémoire », *Le Point*, no 1541, 29 mars 2002.
- FEJTO, François : « Je doute, donc je suis », *Le Monde*, 28 juillet 1995.
- GARCIN, Jérôme : « Les confessions de Cioran », *L'Express*, no 2285, 20 avril 1995.
- GRUZINSKA, Aleksandra : « (Anti-)Semitism 1890s/1990s : Octave Mirbeau and E.M.Cioran », *Rocky Mountain Review*, vol. 55, nr. 1, spring 2001.
- JACCARD, Roland : « La mort de Cioran, l'aristocrate des vandales », *Le Monde*, 22 juin 1995.
- JEENER, Jean-Luc : « Cioran tel quel », *Le Figaro*, 23 avril 1997.
- LAIGNEL-LAVASTINE, Alexandra : « Le jeune Cioran : de l'inconvénient d'avoir été fasciste », *Le Débat*, janvier-février 1997, p. 102-120.
- LE FOL, Sébastien : « La double vie de Cioran », *Le Figaro*, 8 avril 1997.
- MARKS, Elaine : « The Limits of Ideology and Sensibility : J.P. Sartre's "Réflexions sur la question juive" and E.M. Cioran's "Un peuple de solitaires", *The French Review*, Vol. XLV, No 4, March 1972.
- MORAN, Jacques : « Rhinocéros à Paris », *L'Humanité*, 15 août 2002.
- NADEAU, Maurice : « Un penseur crépusculaire : E.M. Cioran » (article publié initialement dans *Combat* en 1949, repris dans *Littérature présente*, Paris, Corrêa, 1952).
- PASEYRO, Ricardo : « Une mémoire hémiplégique », *Le Figaro*, no 17984, 1<sup>er</sup> juin 2002.
- PROTOPODESCU, Valentin : « A rămas Cioran antisemit? » (« Cioran est-il resté antisémite ? »), *Observator cultural*, no 97-98, 1-14 janvier 2002.

REICHMANN, Edgar : « Le Petit Chaperon Rouge et Cioran », *Le Monde*, 10 mars 1995.

----- : « Les égarements et le remords d'un intellectuel », *Le Monde*, 22 juin 1995.

----- : « Cioran – le funambule du désespoir », *Le Monde*, 28 juillet 1995.

RINALDI, Angelo : « Le peu catholique », *L'Express*, no 2209, 4 novembre 1993.

----- : « L'ombre du Luxembourg », *L'Express*, no 2293, 15 juin 1995.

----- : « Cracher sur les tombes », *L'Express*, 8 mai 1997.

RONDEAU, Daniel : « Fascistes, mensonges et rhinocéros », *L'Express*, no 2652, 2 mai 2002.

SEMO, Marc : « Chutes d'empires roumains », *Libération*, no 6503

SÉNÉCAL, Didier : « Le trio des Carpates », *Lire*, no 304, avril 2002.

TERTULIAN, Nicolas : « La période roumaine d'É.M. Cioran », *La Quinzaine littéraire*, no 351, 1-15 juillet 1981, p. 12-13.

TISMĂNEANU, Vladimir : « Romania's Mystical Revolutionaries », *Partisan Review*, 1994, pp. 600-609.

VERNESCU, Flavia : « Emil Cioran : le philosophe et le styliste », *Dalhousie French Studies*, no 37/1996, p. 73-79.

WEILL, Nicolas : « Les intellectuels et les années noires », *Le Monde*, 15 mars 2002.

WHITE, Kenneth : « E.M. Cioran. Un fanatique de la vacuité », *La Quinzaine littéraire*, no 315, 1979.

ZAHARIA, Constantin : « Cioran, Eliade, Ionesco : L'Oubli de l'histoire », *Revue Générale des Publications Françaises et Étrangères*, vol. 58, no 666, p. 850-868, novembre 2002.

#### IV. MÉMOIRES, JOURNAUX, NOTES POLITIQUES

ACTERIAN, Arșavir : *Jurnalul unui pseudo-filozof (Le journal d'un pseudo-philosophe)*, București, Editura Cartea Românească, 1992.

ACTERIAN, Jeni : *Jurnalul unei ființe greu de mulțumit (1932-1949) / Le Journal d'un être toujours mécontent*, București, Humanitas, 1991.

ARGETOIANU, Constantin : *Memorii (Mémoires)*, București, Editura Machiavelli, 1995-1998.

CAROL II : *Între datorie și pasiune. Însemnări zilnice. Vol. I : 1904-1939 / Entre devoir et passion. Notes quotidiennes*, București, Editura Silex, 1995 (édition préparée par Marcel-Dumitru Ciucă et Narcis Dorin Ion).

----- : *Între datorie și pasiune. Însemnări zilnice. Vol. II : 1939-1940 / Entre devoir et passion. Notes quotidiennes*, București, Casa de editură și presă "ȘANSA" S.R.L., 1996 (édition préparée par Marcel-Dumitru Ciucă et Narcis Dorin Ion).

----- : *Între datorie și pasiune. Însemnări zilnice. Vol. III : 1941-1942 / Entre devoir et passion. Notes quotidiennes*, București, Editura SATYA SAI, 1996 (édition préparée par Marcel-Dumitru Ciucă et Narcis Dorin Ion).

CĂLINESCU, Armand : *Însemnări politice (1916-1939) / Notes politiques (1916-1939)*, București, Humanitas, 1990.

COMARNESCU, Petre : *Jurnal (1931-1937) / Journal (1931-1937)*, Iași, Institutul European, 1994.

ELIADE, Mircea : *Mémoire I (1907-1937). Les promesses de l'équinoxe*, Paris, Gallimard, 1980-1988 (traduit du roumain par Constantin N. Grigoresco).

----- : *Mémoire II (1937-1960). Les moissons du solstice*, Paris, Gallimard, 1980-1988 (traduit du roumain par Constantin N. Grigoresco).

GAFENCU, Grigore : *Însemnări politice (1929-1939) / Notes politiques (1929-1939)*, București, Humanitas, 1991.

GASTER, Moses : *Memorii (fragmente). Corespondență / Mémoires (fragments). Correspondance*, București, Editura Hasefer, 1998 (édition préparée et annotée par Victor Eskenasy).

IONESCO, Eugène : *Présent passé, passé présent*. Paris, Mercure de France, 1968.

LUPESCU, Elena : *Memorii (Mémoires)*, București, Editura "Jurnal de București", 1990.

MANOILESCU, Mihail : *Memorii (Mémoires)*, 2 vol., București, Editura Enciclopedică, 1993 (préface, notes et indices par Valeriu Dinu).

MOSCOVICI, Serge : *Chronique des années égarées*, Paris, Stock, 1997.

PALEOLOGUE, Alexandre : *Souvenirs merveilleux d'un ambassadeur des golans* (entretiens avec Marc Sémo et Claire Tréan), Paris, Balland, 1990.

SAFRAN, Alexandre : *Un tison arraché aux flammes. Mémoires*, Paris, Stock, 1989 (traduit de l'anglais par M.-P. Bay).

SEBASTIAN, Mihail : *Cum am devenit huligan (Comment je suis devenu hooligan)*, București, Humanitas, 1990.

----- : *Jurnal (1935-1944)*, București, Humanitas, 1996 (édition établie par Leon Volovici) ; *Journal (1935-1944)*, Paris, Sock, 1999 (traduit du roumain par Alain Paruit, avec une préface d'Edgar Reichmann).

TRANCU-IAȘI, Grigore : *Memorii politice (1921-1938) / Mémoires politiques (1921-1938)*, București, Editura Curtea Veche, 2001 (édition préparée par Sorin Anton).

ȚUȚEA, Petre : *Între Dumnezeu și neamul meu (Entre Dieu et mon peuple)*, București, Editura Anastasia, 1992.

VAIDA-VOIEVOD, Alexandru : *Memorii (Mémoires)*, Cluj-Napoca, Dacia, 1994.

VULCĂNESCU, Mircea, *Nae Ionescu așa cum l-am cunoscut (Nae Ionescu tel que je l'ai connu)*, București, Humanitas, 1992.

## V. RECUEILS D'ARTICLES, CONFÉRENCES RADIO

ELIADE, Mircea : *50 de conferințe radiofonice (1932-1938) / 50 conférences radio*, București, Humanitas, Editura Casa Radio.

IONESCU, Nae : *Roza vânturilor (1926-1933) / La Rose des vents*, București, Editura "Cultura Națională" (édition préparée par Mircea Eliade).

IORGA, Nicolae : *Sfaturi pe întuneric. Conferințe la Radio. Vol. I (1931-1936) et vol. II (1936-1938) / Conseils dans le noir. Conférences radio*, București, Editura Minerva, 1996 (édition préparée et notes par Valeriu et Sanda Râpeanu ; préface et tableau chronologique par Valeriu Râpeanu).

NOÏCA, Constantin, *Între suflet și spirit. Publicistică, II (1930-iunie 1934) / Entre âme et esprit. Articles, II*, București, Humanitas, 1996 (édition préparée par Marin Diaconu).

VULCĂNESCU, Mircea, *De la Nae Ionescu la "Criterion" (De Nae Ionescu à « Criterion »)*, București, Humanitas, 2003.

## VI. HISTOIRE ROUMAINE, MOUVEMENT LÉGIONNAIRE

BERINDEI, Dan (acad.) et CÂNDEA, Virgil (acad.), (coord.) : *Istoria românilor (L'histoire des Roumains)*, 8 vol., Academia Română. Secția de Științe Istorice și Arheologie, București, Editura Enciclopedică, 2001.

BOIA, Lucian : *România, țară de frontieră a Europei (La Roumanie, pays à la frontière de l'Europe)*, București, Humanitas, 2001.

----- : *Istorie și mit în conștiința românească (Histoire et mythe dans la conscience roumaine)*, III<sup>e</sup> édition București, Humanitas, 2002.

BUZATU, Gheorghe : *Mareșalul Antonescu în fața istoriei; documente, mărturii și comentarii (Le marechal Antonescu devant l'histoire ; documents, témoignages et commentaires)*, 2 vol., Iași, B.A.I., 1990.

CASTELLAN, Georges : *Histoire de la Roumanie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

CĂLINESCU, George : *Bietul Ioanide (Pauvre Ioanide)*, București, Editura Eminescu, 1975.

CODRESCU, Răzvan : *În căutarea legiunii pierdute (À la recherche de la légion perdue)*, București, Editura Vreimea, 2001.

COHEN, Carl : *Communism, Fascism and Democracy. The Theoretical Foundations*. McGraw-Hill, Third Edition, 1997.

DURANDIN, Catherine : *Histoire de la nation roumaine*, Éditions Complexe, 1994.

----- : *Histoire des Roumains*, Paris, Fayard, 1995.

GENTILE, Emilio : *Qu'est-ce que le fascisme : histoire et interprétation* ; traduit de l'italien par Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris, Gallimard, 2004.

HEINEN, Armin : *Legiunea "Arhanghelul Mihail". Mișcare socială și organizație politică. O contribuție la problema fascismului internațional (traducere din*

- germană de Cornelia și Delia Eșianu). (*La Légion "L'Archange Michel". Mouvement social et organisation politique. Une contribution au problème du fascisme international*, traduit d'allemand par Cornelia et Delia Eșianu). București, Humanitas, 1999.
- HILBERG, Raul : *The Destruction of European Jews*. New York-London, Holmes & Meier, Third edition, 1985.
- IANCU, Carol : *Les Juifs en Roumanie, 1866-1919 : de l'exclusion à l'émancipation*. Aix-en-Provence : Éditions de l'Université de Provence, 1978.
- : *Les juifs en Roumanie, 1919-1938 : de l'émancipation à la marginalisation* ; préface de Pierre Guiral, postface de Gérard Nahon. Paris, Louvain : E. Peeters, 1996.
- IOANID Radu : *The Sword of the Archangel. Fascist Ideology in Romania*, New York, Boulder, East European Monographs, 1990.
- : *The Holocaust in Romania. The Destruction of Jews and Gypsies under the Antonescu Regime (1940-1944)*, Chicago, Ivan R. Dee, 2000.
- LAIGNEL-LAVASTINE : « Le XX<sup>e</sup> siècle roumain ou la modernité problématique », dans *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*, C. Delsol et M. Maslowski (sous la direction de), Paris, PUF, 1998, pp. 563-587.
- MILZA, Pierre : *Fascismes et idéologies réactionnaires en Europe (1919-1945)*, Paris : Armand Colin, 1969.
- : Pierre Milza. *Les Fascismes*. Paris, Imprimerie nationale, 1985.
- MUNGIU-PIPPIDI, Alina (ccordinateur) : *Doctrine politice. Concepte universale și realități românești*, Iași, Polirom – Societatea Academică din România, 1998.
- MUTTI, Claudio : *Les plumes de l'archange : quatre intellectuels roumains face à la Garde de Fer : Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica*, traduit de l'italien par Philippe Baillet. Chalon-sur-Saône, Éditions Hérode, 1993.
- NOLTE, Ernst : *Three Faces of Fascism. Action Française, Italian Fascism, National Socialism*. Translated from German by Leila Vennewitz. New York, Chicago, San Francisco, Holt, Rinehart and Winston, 1966.
- : *Les mouvements fascistes. L'Europe de 1919 à 1945*. Paris, Calmann-Lévy, 1991.

ORNEA, Zigu : *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea (Traditionalisme et modernité dans la troisième décennie)*, București, Editura Eminescu, 1980.

----- : *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească (Les années trente. L'extrême-droite roumaine)*, București, Editura Fundației Culturale române, 1995.

PALAGHIȚĂ, Ștefan : *Garda de Fier spre reînvierea României. Însotită de o cronologie privind istoria mișcării legionare și de Nae Ionescu: Fenomenul legionar (La Garde de Fer vers la résurrection de la Roumanie. Accompagnée par une chronologie du mouvement légionnaire et par Nae Ionescu : Le phénomène légionnaire)*, Buenos Aires, 1951 (edition originale), București, Editura Roza Vânturilor, 1993 (l'édition que nous avons utilisée).

PAVEL, Dan : *Legionarismul (Le Mouvement légionnaire)*, in *Doctrine politice (Doctrines politiques, coord. Alina Mungiu-Pippidi)*, Iași, Polirom, Societatea Academică din România, 1998.

PATAPIEVICI, Horia-Roman : *Cerul văzut prin lentilă (Le ciel vu par la lentille)*, București, Nemira, 1995.

----- : *Politice (Politiques)*, București, Humanitas, 1996.

PAXTON, Robert O. : *The Anatomy of Fascism*. New York, Alfred A. Knopf, 2004.

PREDA, Marin : *Delirul*, București, Editura Expres, 1991 (édition noncensurée, préparée et préfacée par Ion Cristoiu).

RĂDULESCU-MOTRU, Constantin : *Etnicul românesc. Naționalismul (L'éthnique roumain. Le nationalisme)*, București, Albatros, 1996.

SCURTU, Ioan (sous la direction de) : *Totalitarismul de dreapta în România. Origini, manifestări, evoluție. 1919-1927 (Le totalitarisme de droite en Roumanie. Origines, manifestations, évolution. 1919-1927)*, București, Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, 1996.

----- : *Enciclopedia de istorie a României (L'encyclopédie d'histoire de la Roumanie)*. București, Editura Meronia, 2001.

VOLOVICI, Leon : *Nationalist ideology & antisemitism: the case of Romanian intellectuals in the 1930s*, Pergamon Press, 1991.

WEBER, Eugen : *Varieties of Fascism. Doctrines of Revolution in the Twentieth Century*. D. Van Nostrand Company, Inc. Princeton, New Jersey, Toronto, London, New York, 1964.

----- : « Romania », in *The European Right*, Hans Rogger, Eugen Weber (sous la direction de), Berkeley, University of California Press, 1965, pp. 501-573.

## VII. LES JUIFS ROUMAINS. APPERÇU LITTÉRAIRE ET HISTORIQUE

ADERCA, Marcel : *Felix Aderca și problema evreiască (Felix Aderca et la question juive)*, București, Hasefer, 1999.

ALMOG, Shmuel : *Nationalism & Antisemitism in Modern Europe 1815-1945*. Pergamon Press, Oxford, 1990.

BENJAMIN, Lya (coord. științific) : *Evreii din România între anii 1940-1944*, 3 vol., (*Les Juifs de Roumanie entre 1940-1944*), București, Editura Hasefer, 1993.

BRAHAM, Randolph L. : *The tragedy of Romanian Jewry*, New York, Rosenthal Institute for Holocaust Studies, Graduate Center/The City University of New York; Boulder: Social Science Monographs; New York: Distributed by Columbia University Press, 1994.

----- (edited by) : *The destruction of Romanian and Ukrainian Jews during the Antonescu era*, Boulder: Social Science Monographs; New York: Distributed by Columbia University Press, 1997.

----- : *Romanian nationalists and the Holocaust: the political exploitation of unfounded rescue accounts*, New York: Rosenthal Institute for Holocaust Studies, Graduate School of the City University of New York: distributed by Columbia University Press, 1998.

BUTNARU, I. C. : *The silent Holocaust: Romania and its Jews* (foreword by Elie Wiesel), New York, Greenwood Press, 1992.

CAJAL, Nicolae (Acad.), KULLER, Harry (Dr) (coordination générale) : *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație (La contribution des Juifs de Roumanie à la culture et à la civilisation)*. Comisia Națională a României pentru UNESCO, Federația Comunităților Evreiești din România, 1996.

CARAGIALE, Ion Luca : *O făclie de Paște*, in *Nuvele și povestiri (Un cierge de Pâques, in Nouvelles et histoires)*, anthologie, tableau chronologiques, préface et notes par Sanda Radian, București, Editura Albatros, 1991.



- CARP, Matatias : *Cartea neagră (Le livre noir)*, București, Editura Diogene, 1996.
- EMINESCU, Mihai : *Sărmanul Dionis*, in *Proză literară (Le Pauvre Dionis, in Prose littéraire)*. București, Editura Pentru Literatură, 1964.
- FUNDOIANU, Barbu : *Iudaism și elenism (Judaïsme et hellénisme, édition préparée, notes et préface par Leon Volovici et Remus Zăstroiu)*, București, Hasefer, 1999.
- FONDANE, Benjamin : *Le mal des fantômes* (préfaces de David Gascoyne et Patrice Repousseau), Paris : Plasma, 1980.
- GIURESCU, Dinu C. and FICHER-GALAȚI, Stephen (edited by) : *Romania: a historic perspective*, Boulder: East European Monographs; New York: Distributed by Columbia University Press, 1998.
- (coord.) : *O istorie a românilor : studii critice (Une histoire des Roumains : études critiques)*, Cluj-Napoca: Fundația Culturală Română, Centrul de Studii Transilvane, 1998.
- IANCU, Carol : *Les Juifs en Roumanie, 1866-1919 : de l'exclusion à l'émancipation*. Aix-en-Provence : Éditions de l'Université de Provence, 1978.
- : *Les juifs en Roumanie, 1919-1938 : de l'émancipation à la marginalisation* ; préface de Pierre Guiral, postface de Gérard Nahon. Paris, Louvain : E. Peeters, 1996.
- IBRĂILEANU, Garabet : *Adela*, Iași, Junimea, 1983.
- IONESCU, Nae : *Prefață (Préface)*, in Mihail Sebastian. *De două mii de ani. Cum am devenit huligan (Depuis deux mille ans. Comment je suis devenu hooligan)*, București, Humanitas, 1990.
- MANUILĂ, Sabin, FILDERMAN, Wilhelm. *Regional Development of the Jewish Population in Romania*. First published in 1957 by Stabilimento Tipografico F. Failli, Roma, Italy (in Romanian Historical Studies, 1996).
- MENDELSON, Ezra : *The Jews of East Central Europe between the World Wars*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.
- NEUMANN, Victor : *Istoria evreilor din România: studii documentare și teoretice (L'histoire des Juifs de Roumanie : études documentaires et théoriques)*, Timișoara, Editura Amarcord, 1996.
- OIȘTEANU, Andrei : *Imaginea evreului în cultura română (L'image du Juif dans la culture roumaine)*, București, Humanitas, 2001.

- PELTZ, Isac : *Calea Văcărești* (1933) / *L'Avenue Văcărești*. București, Editura Minerva, 1970.
- REBREANU, Liviu : *Ițic Ștrul dezertor*, in *Nuvela* (*Ițic Ștrul déserteur*, in *Nouvelles*), București, Minerva, 1991.
- RONETTI-ROMAN : *Manasse și alte scrieri* (*Manasse et d'autres écrits*), București, Editura Hasefer, 1996.
- SADOVEANU, Mihail : *Haia Sanis*, in *Opere* 4 (*Œuvres* 4), București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, 1952.
- : *Nicoară Potcoavă*, in *Nunta Domniței Ruxanda*, *Nicoară Potcoavă* (*Nicoară Fer à cheval*, in *Les noces de la Princesse Ruxanda*), București, Cartea Românească, 1980.
- SEBASTIAN, Mihail : *Depuis deux mille ans*, traduit du roumain par Alain Paruit, Paris, Stock, 1998.
- SINCERUS, Edmond (alias SCHWARZFELD, Elias) : *Les Juifs en Roumanie : depuis le traité de Berlin (1878) jusqu'à ce jour*, Londres, Macmillan, 1901.
- SOLOMONOVICI, Teșu : *România Juidaica. O istorie neconvențională a evreilor din România. 2000 de ani de existență continuă. Avec une « postface » d'Emil Cioran* (2 vol.), București, Editura TEȘU, 2001.
- TAGUIEFF, Pierre-André, KAUFMANN, Grégoire, LENOIRE, Michaël (ouvrage dirigée par Pierre-André Taguieff) : *L'antisémitisme de plume (1940-1944) Études et documents*, Paris, Berg international, 1999.
- VAGO, Bela and MOSSE, George L. : *Jews and non-Jews in Eastern Europe 1918-1945*, New York-Toronto, Jerusalem, John Wiley & Sons, Israel Universities Press, 1974.
- Wagner on music and drama; a compendium of Richard Wagner's prose works*. Selected and arranged, and with an introduction by Albert Goldman and Evert Sprinchorn. Translated by H. Ashton Ellis, New York, E. P. Dutton, 1964.
- VORONCA, Ilarie : *La poésie commune* (G.L.M., 1936 pour l'édition originale), Paris, Plasma, 1979, postface de Jean Pierre Begot (pour l'édition que nous avons utilisée).
- : Ilarie Voronca. *L'apprenti fantôme et Cinq poèmes de septembre*. Paris, Les Éditions des presses du Hibou, 1938.

----- : *Mic manual de fericire perfectă (Petit manuel de bonheur parfait)* ; traduit en roumain par Sașa Pană, București, Cartea românească, 1973.

ZISSU, A.L. : *Nu există cult mozaic (Il n'y a pas de culte mosaïque)*, București, Editura Soces, 1947.

### VIII. BILIOGRAPHIE GÉNÉRALE

BECKETT, Samuel : *Disjecta. Miscellaneous Writings and a Dramatic Fragment*, London, John Calder, 1983.

BLAGA, Lucian : *La trilogie de la culture*, Alba Iulia – Paris, Librairie du Savoir, 1995 (traduit du roumain par Y. Cauchois, Raoul Marin et Georges Danesco).

BLOY, Léon : *Le salut par les Juifs*. Paris, Union Générale d'Éditions, 1983.

BRUNN, Alain : *L'Auteur*, Paris, Flammarion, 2001.

CANTEMIR, Dimitrie : *Descriptio Moldaviae*. București, Editura Minerva, 1976.

CARAGIALE, Ion Luca : *Une lettre perdue*, in *Théâtre*. Paris, L'Arche, 1994 (adaptations d'Eugène Ionesco et Monica Lovinesco).

----- : *Despre lume, artă și neamul românesc (Sur le monde, l'art et le peuple roumain)*, București, Humanitas, 1994, p. 171.

CASANOVA, Pascale : *La République mondiale des Lettres*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.

CĂLINESCU, George : *Istoria literaturii române de la origini până în prezent (L'histoire de la littérature roumaine depuis les origines jusqu'à présent)*. București, Editura Minerva, 1982.

CELAN, Paul : *La rose de personne*, Paris, Nouveau Commerce, 1979.

CÉLINE, Louis-Ferdinand : *Bagatelles pour un massacre*, Paris, Les Éditions Denoël, 1936.

CHAMBERLAIN, Houston Stewart : *Foundations of the Nineteenth Century* (translated from the German by John Less), New York, Howard Fertig, 1968.

- CREANGĂ, Ion : *Amintiri din copilărie (Souvenirs d'enfance)*. Chişinău, Hyperion, 1992.
- DAUZAT, Pierre-Emmanuel : *Les Pères de leur Mère. Essai sur l'esprit de contradiction des Pères de l'Église*, Paris, Bibliothèque Albin Michel, 2001.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Felix : *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris, Éditions de Minuit, 1975.
- DE MAN, Paul : *Wartime Journalism, 1939-1943* (edited by Werner Hamacher, Neil Hertz and Thomas Keenan), University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1988.
- DERRIDA, Jacques : « Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage... La guerre de Paul de Man », in *Mémoires pour Paul de Man*. Paris, Galilée, 1988, pp. 149-232.
- DRĂGHICESCU, Dumitru : *Din psihologia poporului român (De la psychologie du peuple roumain)*, Bucureşti, Editura Albatros, 1996.
- ELIADE, Mircea : *Mircea Eliade, L'épreuve du labyrinthe, entretiens avec Claude-Henri Rocquet*, Paris, Belfont, 1978.
- : *Les Hooligans* (traduit du roumain par Alain Paruit), Paris, L'Herne, 1987.
- FEJTŐ, François : *Dieu et son Juif. Essai hérétique*. Paris, Pierre Horay, 1997.
- FINKIELKRAUT, Alain : *Le Juif imaginaire*. Paris, Seuil, 1980.
- FURET, François et NOLTE, Ernst : *Fascisme et communisme*, Paris, Plon, 1998.
- GENETTE, Gérard : *Seuils*. Paris, Éditions du Seuil, 1987.
- GIRARD, René : *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.
- KAFKA, Franz : *Journal*, Paris, Éditions Grasset, 1954.
- KEYSERLING, Hermann de (Comte) : *Analyse spectrale de l'Europe* (traduit de l'allemand par Alzir Hella et Olivier Bournac), Paris, Stock, 1947.
- KIŠ, Danilo : *Homo poeticus* (traduit du serbo-croate par Pascale Delpech), Paris, Fayard, 1993.
- IONESCO, Eugène : *Non*, Paris, Gallimard, 1986 (traduit du roumain par Marie-France Ionesco).

- JOUVE, Vincent : *La lecture*, Paris, Hachette, 1993.
- LÉVI, Primo : *Conversations et entretiens, 1963-1987*. Paris, Robert Lafont, 1998.
- LÉVINAS, Emmanuel : *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Albin Michel, 1984.
- : *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, suivi d'un essai de Miguel Abensour (*Le mal élémental*), Paris. Éditions Payot & Rivages, 1997.
- MAFFESOLI, Michel. *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Le Livre de Poche, 1997.
- MICHAUX, Henri : *Qui je fus – précédé de « Les rêves et la jambe », « Fables des origines et autres textes »*, Paris, Gallimard, 2000.
- MUNGIU, Alina : *România, instrucțiuni de folosire (La Roumanie. Mode d'emploi)*, București, Editura Staff, 1994.
- : *Românii după '89. Istoria unei neînțelegeri (Les Roumains après 1989. L'histoire d'un malentendu)*, București, Humanitas, 1995.
- NEHER, André : *L'identité juive*. Paris, Seghers, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich *Par-delà le bien et le mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir* (traduction d'André Meyer et René Guast), Paris, Hachette, 1987.
- NOÏCA, Constantin : *Sentimentul românesc al ființei (Le sentiment roumain de l'être)*, București, Humanitas, 1996.
- PETREU, Marta : « Génération '27 între Holocaust și Gulag » (I) / « La génération 1927 entre Holocauste et Goulag », 22, du 18-24 février 2003.
- RAMUZ, C.F. : *Raison d'être*, in *Œuvres complètes*, Éditions H.L. Mermod, 1986, vol. 7.
- SAFRAN, Alexandre : *Israel dans le temps et l'espace. Thèmes fondamentaux de la spiritualité juive*. Paris, Payot, 1980.
- SPENGLER, Oswald : *Le déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle* (traduit de l'allemand par M. Tazerout). Paris, Gallimard, 1948.
- VARGAS LLOSA, Mario : *Contre vents et marées* (traduit de l'espagnol par Albert Bensoussan), Paris, Gallimard, 1989.

TRAVERSO, Enzo : *L'histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et sur les intellectuels*. Paris, Éditions du Cerf, 1997.

VORONCA, Ilarie : *A doua lumină (La deuxième lumière)*, București, Minerva, 1996.

VULCĂNESCU, Mircea : *Dimensiunea românească a existenței (La dimension roumaine de l'existence)*, 3 vol., București, Editura Eminescu, 1996.