

UNIVERSITE PAUL VALERY
MONTPELLIER III

*
* *

CIORAN, ENTRE JOB ET LE CATHARISME :
LES POUVOIRS DEPOSITAIRES DE L'UNIVERSEL
ET LA PRIERE NON-CONÇUE

*
* *

Thèse présentée à l'Université Paul Valéry -
Montpellier III en vue de l'obtention du Doctorat en
Philosophie

(Régime unique, arrêté du 5. 7. 1984)

par Roland POUPIN

sous la direction de Monsieur Franck TINLAND

1994

ABREVIATIONS DES ECRITS DE CIORAN

- AA.....Aveux et anathèmes
- BV.....Le bréviaire des vaincus
- CD.....Sur les cîmes du désespoir
- CP.....Le crépuscules des pensées
- CT.....La chute dans le temps
- E.....Ecartèlement
- EA.....Exercices d'admiration, essais et portraits
- ESJ.....Entretiens avec Sylvie Jaudeau
- ET.....Entretien à Tübingen avec l'écrivain allemand Bergfleth
- HU.....Histoire et utopie
- IEN.....De l'inconvénient d'être né
- JM/EA....."Joseph de Maistre. Essai sur la pensée réactionnaire",
in Exercices d'admiration, essais et portraits
- LL.....Le livre des leurres
- LS.....Des larmes et des saints
- MD.....Le mauvais démiurge
- P.....Précis de décomposition
- S....."Sissi ou la vulnérabilité",
in Catherine Clément, Sissi, l'impératrice anarchiste
- SA.....Syllogismes de l'amertume
- TE.....La tentation d'exister

à mes parents

Étant dans l'impossibilité de remercier toutes les personnes qui, consciemment ou inconsciemment, ont contribué à l'élaboration de ce travail - par leurs conseils, leurs encouragements, leurs écrits, leur conversation, inspiration, soutien... ou prière, c'est à celui qui s'y est caché que j'adresse ma reconnaissance.
In memoriam Ecclesiae - soli Deo gloria.

PLAN

Abréviations
.....

*

Avant Propos
.....

Introduction
.....

Première partie
9 d'av 586 av. J.C.

Chapitre premier : "Séraphins"

L'EXIL DANS LE TEMPS
.....

I. L'exil géographique
.....

1. Un Roumain à Paris
.....

2. Les avantages de l'exil
.....

II. Le cas d'Israël
1. Le déracinement
2. La pègrination
3. L'interdiction de la totalité
4. Le poids et l'avenir d'une mission
III. Temps et exil - l'âge d'or et la Chute
1. La dimension dramatique du temps biblique
2. La hiérarchie des temps
3. Des motifs de tenter d'exister
4. L'orientation du temps
5. Le futur relatif

Chapitre II : "Chérubins"

JOB : LA DOULEUR ET LA REVOLTE

I. Dieu de Babylone - les amis de Job
1. L'expression d'un exil radical
2. L'insoumission de Job
3. Job ayant qui invectiver
II. Dieu et la destruction du Temple :	
le problème de l'Alliance

- 1. Job et l'inconvénient d'être né
- 2. De la Beauté de Dieu,
 miroir du malheur d'exister
- 3. Le malheur d'une vocation
- 4. La justice au comble de l'échec

III. Dieu et le mal :

- l'inéluctable de la limite, un devenir laborieux
- 1. Le brisement de Job
- 2. La veuve et le juge inique
- 3. Toujours la question de l'exil
- 4. Le problème de l'adversité
- 5. Face au juge inique

Chapitre III : "Trônes"

LA REVOLTE : LE PASSAGE A L'ACTE

I. La loi : de la norme à la pédagogie

- 1. La présence de l'Autre
 et la structuration intérieure
- 2. La femme et l'infini
- 3. L'instinct et la limite

II. Un faire entaché de mal : la douleur d'exister

- 1. Entre la défaite et l'épuisement, l'esprit divisé
- 2. Le serf-arbitre : Luther et Cioran

3. La prédestination :
 des Pères et des Réformateurs à Cioran

III. De l'invective au retour dans le temps

1. Quelques crucifiés
2. Exil et résurrection
3. Le retour
4. L'entrée dans l'histoire : la fin de l'exil ?

Deuxième partie

16 mars 1244

Chapitre IV : "Dominations"

LE CHRISTIANISME ET L'ENTREE DANS L'HISTOIRE

I. La destruction du deuxième Temple : de Paul à Origène

1. Paul, l'homme de l'échec
2. Paul et l'universalisme messianique
3. Le succès posthume de Paul
 et l'avenir du christianisme
4. L'esquisse d'un christianisme hors l'histoire

II. L'Empire chrétien
1. Le tournant constantinien et l'élévation de l'Eglise
2. Pas de via media
3. L'intransigeance chrétienne
4. La victoire chrétienne
5. Vers un nouveau conflit
6. Les premiers empereurs chrétiens face aux controverses ecclésiastiques
7. L'aboutissement théodosien : l'Empire orthodoxe
III. Rome et les Barbares
1. Les barbares et l'Empire chrétien
2. Un évêque au service de l'Empire
3. Le glissement définitif vers les barbares
4. Entre Byzance et le siège romain : vers un nouveau centre de pouvoir
Chapitre V : "Vertus"	
L'HISTOIRE ET LE MAL
I. Le pouvoir universel
1. L'origénisme et le substrat de la diabolologie dualiste médiévale
2. La diabolologie des cathares monarchiens

II. La Chute cosmique et la captivité universelle	
1. Les développements orthodoxes	
2. Du satan au Démon	
3. Le diable et le problème du mal	
III. Le catharisme et les mauvais universaux	
1. Le problème du mal et l'interpellation dyarchienne	
2. Aux origines hellénistiques et judéo-chrétiennes.....	
3. De l'augustinisme au catharisme et au pessimisme radical	

Chapitre VI : "Puissances"

LA VOLONTE DU RENONCEMENT

I. Ethique et mystique	
1. La Chute cosmique et la loi du péché	196
2. L'Histoire et l'allégorie	197
II. Bien et mal, vertus et vices : l'ascèse	
1. Pauvreté	

- 2. Chasteté
- 3. Obéissance
- a. L'Épreuve du voile
- b. La damnation par amour
- c. Amour de Dieu et amour "humain"

- III. Entre platonisme négatif
et rencontres avec le bouddhisme

Troisième partie

14 Juillet 1789

Chapitre VII : "Principautés"

L'UTOPIE DANS L'HISTOIRE

I. La loi de nature : contre l'Église

- 1. Le renouveau naturaliste médiéval
- 2. Renaissance et révolutions
- 3. Puritanismes et révolutions
- 4. Vers l'affaiblissement de la transcendance
- 5. Les lendemains qui chantent

II. L'irrémissible

- 1. Le mouvement de l'histoire
- 2. Le moteur de l'histoire

III. Un monde en évolution

1. Le mouvement de la nature

2. Vers l'entrée dans le sous-temps

Chapitre VIII : "Archanges"

COMBAT POUR UN "ORDRE THERAPEUTIQUE"

I. Le problème du mal

1. Les maîtres du soupçon

2. Chemins de l'invective et de la prière

II. La maladie et le silence

1. Un bénéfice ignoré

2. Un autre silence

III. Rencontres avec la théologie apophatique

1. Sur les traces de Maître Eckhart

2. Une prière non-dite

Chapitre IX : "Ange"

LA PRIERE NON-CONÇUE

I. L'agitation et le bruit

1. Science-fiction

2. L'utopie finale

II. Le rire et l'idole

1. Le souffle de la division

2. Un chant de triomphe

3. Le rire et le sceptique

4. Le rire, dernière prière

III. Le silence de la musique

Récapitulation et inachèvements

Bibliographie

I. Ouvrages de Cioran

II. Etudes sur Cioran
(citées au cours de la rédaction

III. Autres études de l'œuvre de Cioran

IV. Autres ouvrages cités

Aux prises avec Cioran aux prises avec l'abîme
(Avant-propos / 2006)

*

Aux jours de la soutenance des lignes de ce texte comme thèse de philosophie, le 11 juin 1994, Cioran finissait ses jours en proie à la maladie d'Alzheimer. Il décédait un an après, le 20 juin 1995. Il n'a donc pas été consulté lui-même. C'est donc un texte "livresque" qui est proposé ici.

Il n'a rien de biographique, il n'a rien non plus d'un manuel explicatif sur la pensée de Cioran. Ces lignes sont essentiellement l'expression d'une confrontation personnelle à l'œuvre que Cioran a publiée en français, confrontation débouchant sur une thèse sur l'état de la prière en ce temps taciturne diagnostiqué par Cioran...

En cela, un tel propos nous situe face au Cioran aux prises avec la tradition judéo-chrétienne, sémitique ; ce qui requiert une mise au point préalable.

*

* *

On se souvient qu'à la mort de Cioran, s'ouvrait tout le pan roumain de son passé. Ce *contre quoi*, probablement en grande partie, il avait voulu penser à partir de son adoption du français comme « garde-fou ». Cioran avait un passé fasciste.

Voilà qui est acquis et indubitable ; un passé épouvantablement fasciste, des propos insupportables et injustifiables, une culpabilité réelle.

Le dévoilement de son passé avait d'ailleurs commencé avant même sa mort, ce qui aurait dû permettre à Cioran de s'expliquer¹. Puis le dévoilement devenait de plus en plus indubitable,

¹ Alexandra LAIGNEL-LAVASTINE, *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme*, Paris, PUF, 2002, p. 125.

jusqu'après sa mort — où Cioran trouvait enfin son juge² ; un juge peut-être quelque peu suspect. Non pas concernant son passé roumain, injustifiable, mais concernant la question de la survivance de ce passé dans son œuvre ultérieure, son œuvre française.

Le passé roumain. Voilà une découverte qui pouvait donner un éclairage nouveau à une œuvre française apparemment bien obscure. Faudrait-il initier une nouvelle affaire Heidegger ? Était-ce les prémices d'une prochaine affaire façon Mitterrand vichyste ? Sont parus des articles et des livres traitant de ce nouveau Cioran ambigu. Des divers articles d'un débat dans *Le Monde*, en 1995, à *Cioran l'hérétique* de Patrice Bollon,³ jusqu'aux plus récents ouvrages comme *Cioran ou le défi de l'être* de Nicole Parfait,⁴ et le tout dernier, le plus accablant et irréfutable, concernant le passé roumain, *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme* d'Alexandra Laignel-Lavastine⁵.

Dès 1995, la suspicion s'est ainsi installée, l'idée d'une ambiguïté subsistante de Cioran paraît acquise. Pourtant, à l'époque, 1995, après quelques remous, le silence avait semblé retomber : à la différence de Heidegger, le fascisme de Cioran n'entrait pas dans la substance de son œuvre — française —, ou plutôt y entrait comme contraire horripilant. Il intervenait dans son œuvre comme le repoussoir secret : un passé qu'il exécrait sans le nier, en l'occultant. Et à la différence de Mitterrand⁶, il *l'occultait pleinement*, ou presque, évitant donc la tentation d'en atténuer la gravité.

Tout au plus, sous cet angle, répond-il évasivement aux questions embarrassantes ou balbutie-t-il quelques propos qui apparaissent à présent comme des esquisses d'excuses — notamment concernant son ancien antisémitisme ; qu'il exècre dorénavant. Ce que, sans dévoiler clairement le tout de cet antisémitisme, il avoue dans *La Tentation d'exister*, en 1956, dans un chapitre intitulé « Un peuple de solitaires » ; où l'on doit se demander dès lors s'il est anodin de vouloir rechercher encore quelque antisémitisme, fût-il "ambigu".

L'expression « antisémitisme ambigu » de Nicole Parfait,⁷ tout en portant jusque pour *La Tentation d'exister*, concerne bien sûr principalement la période roumaine pour laquelle même, la qualification d' « antisémites », au sujet des propos de Cioran, reçoit des guillemets. Cet antisémitisme ambigu est réputé valoir aussi pour le Cioran seconde période notamment suite à l'essai de Patrice Bollon — qui justement, loin d'être un contempteur de Cioran, entend seulement nuancer sa défense. P. Bollon a fourni⁸ un rapide mais impressionnant florilège de citations pour étayer l'idée qu' « il serait [...] loisible de confectionner, à partir [du chapitre de Cioran "Un peuple de solitaires"] à la tenue par ailleurs irréprochable, un pamphlet d'une rare vilénie antisémite⁹ » Il y

² Cf. Alain FINKIELKRAUT, "Cioran mort et son juge", *Le Messager européen* n° 9, Paris, Gallimard, 1996, p. 63-64.

³ Patrice BOLLON, *Cioran l'hérétique*, Paris, Gallimard, 1997.

⁴ Nicole PARFAIT, *Cioran ou le défi de l'être*, Paris, Desjonquères, coll. La mesure des choses, 2001.

⁵ Alexandra LAIGNEL-LAVASTINE, *Cioran, Eliade, Ionesco...*, *op. cit.*

⁶ *Mutatis mutandis* : le passé de Mitterrand est certes moins grave.

⁷ *Op. cit.*, p. 82 sq.

⁸ *Op. cit.*, p. 141.

⁹ *Op. cit.*, p. 140-141.

appuie sa conviction que si Cioran, au « plus probable [...] modifie alors *sincèrement* son attitude [..., c'est] sans pouvoir arriver toutefois à se dégager des déterminations culturelles et affectives qui l'avaient amené à écrire les pages antisémites de [la période roumaine dans *Transfiguration de la Roumanie*].¹⁰ » C'est la thèse que reprend Alexandra Laignel-Lavastine, qui n'a en outre pas la bienveillance assumée de Bollon.

Il nous resterait à conclure que Cioran en 1956 fait preuve d'un bel aveuglement sur la réalité de l'antisémitisme que bien des intellectuels moins subtils ont su débusquer. À moins qu'au regard de ce qui semble être l'énormité des poncifs antisémites soulignés, on ne se demande si le ciseleur d'expressions qu'était Cioran ne nous met pas au contraire précisément aux prises avec ce qu'il viserait ainsi à dénoncer : un *dérapiage* haineux du sens de l'être et des lieux de la persévérance dans l'être, présent au cœur de l'antisémitisme, dérapage, jusqu'à l'abîme, dont la découverte de son passé a montré de plus à quel point il fut le sien.

Ou bien est-ce dans cet étonnement enflammé, à fondement « livresque¹¹ », devant le sens vétéro-testamentaire¹² (ce qui est loin de faire un judaïsme autre que « livresque ») de la persévérance dans l'être¹³, sens si prégnant dans *Job*, qu'il faut démasquer l'« ambiguïté » et l'antisémitisme ? Ce sens qui imprègne toutes les traditions issues de la Bible, qui est le fait y compris des chrétiens martyrisés dans l'Antiquité (qui pourtant à côté des juifs, « font figure d'opportunistes¹⁴ ») ; mais qui a moins eu par la suite l'occasion de se dévoiler dans un christianisme devenu majoritaire — sauf chez quelques hérétiques et « opiniâtres » protestants au temps de la Révocation de l'Édit de Nantes — ; faisant place à une usure, une mollesse¹⁵, qui ne se subliment que dans l'aspiration à la sainteté (aspiration qui n'a d'ailleurs pas épargné non plus le judaïsme, comme chez les hassidim¹⁶).

Car à moins qu'on n'admette que tous les poncifs apparents cités par Patrice Bollon¹⁷ n'aient échappé comme tels à la lucidité d'un Cioran qui les aurait fait siens tout en s'essayant péniblement et au fond sans succès à se démarquer de l'antisémitisme, ils apparaissent comme termes de la projection haineuse sur ce qui « depuis *Job* » n'est autre qu'une série des espèces — qui ne sont pas toutes éthérées — de la persévérance dans l'être, et que n'aurait pas reniées un Max Weber concernant les protestants. Pourquoi, par exemple, parlant « [...] *du commerce* et du savoir », le

¹⁰ *Op. cit.*, p. 141-142.

¹¹ *La Tentation d'exister*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 1995, p. 867.

¹² *Ibid.* p. 868.

¹³ *Ibid.* p. 874.

¹⁴ *Ibid.* p. 861-862.

¹⁵ *Ibid.* p. 861.

¹⁶ *Ibid.* p. 859.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 141.

premier serait-il plus suspect que le second ¹⁸ ? Ou quand Cioran fait profession de s'extasier en écrivant que les juifs « [approfondissaient] la Kabbale "au temps où *ils vivaient d'usure*"¹⁹ » : quel médiéviste ignore que « l'usure » était à peu près la seule activité qui leur était tolérée (à nouveau comme pour les protestants sous l'Ancien Régime) ? On pourrait analyser de la sorte les autres citations de P. Bollon²⁰, dont il n'est pas interdit de penser que sa parfaite connaissance de *Transfiguration de la Roumanie* n'ait troublé sa lecture d'un autre texte du même auteur.

Sans compter peut-être le phénomène du contresens nécessaire, né d'une volonté de s'inscrire en faux contre un autre contresens antécédent. Alexandra Laignel-Lavastine ne précise-t-elle pas que le chapitre « Un peuple de solitaires » était perçu jusqu'à la découverte du passé roumain de Cioran comme un « exercice d'admiration envers le peuple juif²¹ » ? Lecture étrange d'un texte qui, évidemment, ne parle pas tant des juifs que de Cioran lui-même, considérant aussi bien la question de l'exil, sous différents angles, que son exigence de penser contre soi. Cet aspect-ci tendant à atténuer ce que l'on peut considérer comme une certaine indécence à intégrer dans cet aspect-là la religiosité juive de l'exil — quand on sait le passé de Cioran. Mais précisément, n'est-on pas à nouveau dans la relecture dont participe la dénonciation du dérapage passé telle qu'elle est perceptible dans les poncifs dévoilés ? Alexandra Laignel-Lavastine complète l'analyse de Patrice Bollon qu'elle fait sienne en soulignant l'idée de la persistance d'un essentialisme chez Cioran, remontant à la *Transfiguration de la Roumanie*, et que l'on retrouverait dans ce chapitre de la *Tentation d'exister*²². Du coup, puisque ce supposé essentialisme, « point de départ ontologique²³ » devient la clef de lecture d'« Un peuple de solitaires », nous voilà nécessairement au cœur d'un traité empreint de « judéophobie²⁴ » essentialiste ! À moins qu'en cela aussi, l'on considère que Cioran n'est pas dupe. Le contexte d'« Un peuple de solitaires » est celui d'une certaine religiosité de l'exil, où donc « juifs » ne désigne pas quelque « essence », mais les héritiers d'une attitude religieuse, forgée depuis la Bible, et dans laquelle Cioran se reconnaît, mais comme un piètre témoin. Un texte, du coup, empreint de l'humilité de celui qui confesse quelque chose de grave, sans préciser clairement la chose.

On sait par ailleurs tout un éventail de raisons pour Cioran de rester évasif : depuis la lâcheté, certes, jusqu'à la crainte d'être jugé injustement : non pas peut-être qu'il craigne une

¹⁸ C'est P. Bollon (*ibid.*) qui souligne "commerce" comme vocabulaire antisémite. Jacques Attali a récemment rendu justice de cette façon de dénigrer le commerce, qui est après tout un lieu privilégié du dialogue : Jacques ATTALI, *Les Juifs, le monde et l'argent*, Paris, Fayard, 2002.

¹⁹ C'est P. Bollon (*ibid.*) qui souligne "ils vivaient d'usure" comme vocabulaire antisémite.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Alexandra LAIGNEL-LAVASTINE, *Cioran, Eliade, Ionesco...*, *op. cit.*, p. 164.

²² A. LAIGNEL-LAVASTINE, *op. cit.*, p. 439-449.

²³ *Ibid.*, p. 444.

²⁴ *Ibid.*

sévérité qu'ultimement il ne voudrait éventuellement pas esquiver, mais plutôt qu'il redoute d'être victime d'une incompréhension de ses véritables motifs passés d'avoir été fasciste et antisémite — incompréhension que par-dessus le marché il juge au fond, vraisemblablement, mériter ! Or en cela, à partir de cette lecture de son passé, qu'à demi-mot, pensant peut-être à son jugement futur, il veut suggérer, Cioran honteux se forge des instruments de survie (« on se suicide toujours trop tard ») — qu'il fournit du coup aux honteux à venir...

À l'opposé, se trouve une singulière façon, avec ce nouveau Cioran *post mortem*, de persister dans la suspicion sur ce qui serait une perpétuation voilée de son passé. Et pour certains peut-être de se prévenir ainsi eux-mêmes en contrepartie de toute potentielle mauvaise fréquentation. Chose d'autant remarquable que, comme le souligne P. Bollon, c'est précisément cette volonté d'occultation quasi totale d'un fondement repoussoir qui fait que la révélation *post mortem* ne grève nullement la lecture de Cioran. Au contraire, comme le montrait déjà en 1996 le texte édité par *Le Messager européen*, Cioran dès la fin des années 40 ou 50²⁵, se reniant catégoriquement — ce reniement fût-il grevé d'omissions —, fonde son œuvre ultérieure contre ce en quoi il refuse de se reconnaître. Et c'est précisément *La Tentation d'exister* qui, en 1956, signe littérairement avec le plus de rigueur son opposition à ce qu'il fut, « pensant contre soi²⁶ » son abjection de ce qu'il fut, et notamment de ce qui fut son antisémitisme²⁷. C'est *La Tentation d'exister* qui donne ce texte « sur les juifs » rejetant la haine qu'il leur voua, cette haine qui fut telle qu'il n'ose même plus avouer à quel point elle exista. Rétrospection honteuse, exempte des déclamations complaisantes possibles encore seulement sur des fautes assumables, plutôt que perpétuation d'un antisémitisme²⁸, qu'absent ici du propos de Cioran, on chercherait volontiers dans quelque ambiguïté, dans quelque recoin inconscient le retenant encore de se renier. Ou en suspectant cette confession honteuse de motifs uniquement opportunistes (laissant subsister l'essentiel de *La Transfiguration*) en un temps où le fascisme n'est plus de mise. L'admirateur des cathares — qui n'étaient pas fascistes ! — est alors à son tour victime, comme un étrange marrane ! D'Inquisiteurs vigilants sur la pureté de sa conversion. Certes en ce qui le concerne la faute passée est réelle et grave. Raison de plus pour que l'on guette le relaps. Ce faisant, on se purge soi-même, sauf de la tentation de la fabrication délatrice de suspects à laquelle incitent en tout temps les Inquisiteurs.

²⁵ Cioran, "Mon pays", in *Le Messager européen* n° 9, Paris, Gallimard, 1996, p. 65-69 — texte daté de 1949 par A. Finkielkraut (cf. l'introduction d'Alain FINKIELKRAUT, "Cioran mort et son juge", *ibid.*, p. 63-64) ; de fin 1950 par P. Bollon (*op. cit.* p. 274).

²⁶ Selon le titre du premier chapitre de *La Tentation d'exister*, "Penser contre soi", *ibid.* p. 821 sq.

²⁷ *Ibid.* p. 878.

²⁸ Cf. Nicole PARFAIT, *op. cit.*, p. 83-84. Antisémitisme qu'il perçoit lui-même, plutôt qu'il ne le perpétue comme semblerait l'induire une identification des deux périodes. L'inversion du propos sur les juifs entre les deux périodes vaut aussi pour la langue française (Nicole PARFAIT, p. 156).

Mais voilà pourtant que l'abîme indicible dont on ne connaît jamais le fond en lisant Cioran — qui n'accepte de parler que du symptôme de ses insomnies, qui le tenaillent déjà dans sa jeunesse — ; voilà que l'abîme prend à présent un nouveau relief négatif, comme une aspérité du vide contre laquelle il faut batailler, symbole outrancier d'un abîme fondamental, originel, dans lequel on a découvert qu'il a plongé personnellement de façon plus concrète encore qu'on ne le soupçonnait. C'est contre cela qu'il pense, contre lui-même, et cela d'une façon fondamentale au point d'être pressentie hors du temps : il voit toute son œuvre déjà inscrite dans *Sur les cimes du désespoir*, rédigé en roumain dès 1934. L'œuvre française — dans laquelle s'intègrent des traductions de tels écrits roumains, rouspétanciers mais non politiques — reste le parcours à rebours que l'on savait, contre l'abîme dont le fascisme est l'espèce hideuse que l'on ne peut en aucun cas atténuer, que l'on ne peut confesser qu'au risque de ne vivre autrement qu'en faisant comme Albert Speer : atténuer encore...

La conscience, « *poignard dans la chair*²⁹ », ne peut vivre avec l'abîme, ne fût-il que pressenti dans une mauvaise fréquentation. Ce pourquoi la suspicion risque de perdurer : Cioran avec son passé fait aussi pour nous figure de repoussoir — et particulièrement repoussoir de l'histoire collective de l'homme européen — après avoir été le sien propre. Peut-être est-ce son rôle ?

*

Cela dit, et ayant tenté d'écarter sous ce premier angle le soupçon d'antisémitisme du Cioran deuxième période, il faut en venir à un autre aspect des choses, généralement ignoré : son regard sur l'Ancien Testament, et sur son Dieu ; qu'il exècre et auquel en même temps, il reconnaît plus qu'à d'autres dieux quelque consistance et par là-même, quelque intérêt.

Ce Dieu-là, créateur, s'assimile carrément, plus tard, en 1969, au mauvais démiurge. S'il y a lieu de soupçonner quelq'antisémitisme subsistant, n'est-ce pas ici qu'il faut le chercher ? Et du coup qu'il persiste bien plus tard que dans la seule *Tentation d'exister. Le Mauvais Démiurge* date de 1969, soit 13 ans après. On retrouve dès lors sa sympathie cathare, gnostique et dualiste jusqu'à ses derniers écrits. Citons par exemple l'introduction d'*Écartèlement*, en 1979 : le thème y est explicite. Et, on l'a dit, le mauvais démiurge s'identifie nettement au Dieu créateur, au Dieu de la Genèse, de l'Ancien Testament, des juifs : en regard du « scandale de la création [...] tout fait penser [que le dieu bon] n'y a pris aucune part, qu'elle relève d'un dieu sans scrupules, d'un dieu taré » écrit-il du mauvais démiurge³⁰ ; de même, « à quoi bon recenser les tares d'un dieu quand elles

²⁹ *De l'Inconvénient d'être né*, in *Œuvres*, op. cit., p. 1299.

³⁰ *Le Mauvais Démiurge*, in *Œuvres*, op. cit., p 1169.

s'étalent tout au long [des] livres de l'Ancien Testament », s'interrompait-il dans *La Tentation d'exister*, après une énumération qui laisse songeur, en regard du mauvais démiurge auquel il n'a rien à envier en matière de vices³¹. Or il est connu que dans l'identification du Dieu biblique au mauvais créateur, ont été fondées l'essentiel des accusations d'antisémitisme contre les cathares, quand ils n'ont pas été revendiqués par les antisémites pour cela : ainsi Otto Rahn. René Nelli acquiesce, parlant d'"antisémitisme métaphysique". Et certes il faut y être attentif. La critique simpliste de l'Ancien Testament et de son Dieu pourrait s'avérer n'être pas innocente.

Cela dit, Cioran préfère à tout prendre ce « dieu [...] chamailleur, grossier, lunatique, verbeux » (ce sont ses termes, et j'en passe des meilleurs³²) à sa version chrétienne adoucie. « Si desaxé qu'il soit, il connaît ses charmes et en use à plaisir », signale-t-il³³. Et Cioran d'admirer ces « tares [qui] s'étalent tout au long de ces livres frénétiques de l'Ancien Testament auprès duquel le Nouveau paraît une pauvre allégorie attendrissante [...]. La poésie et l'âpreté du premier, nous les cherchons vainement dans le second où tout est aménité sublime, récit à l'intention de 'belles âmes'³⁴ ». De même le Dieu bon qu'il présente dans *Le Mauvais démiurge* : il est "grand par ses déficiences (anémie et bonté vont de pair)", écrit-il³⁵.

Le tort du christianisme officiel, nous dit Cioran, et en cela il est bien cathare, est d'avoir voulu « s'évertuer à imposer l'inévidance d'un créateur miséricordieux : entreprise désespérée qui a épuisé le christianisme et compromis le Dieu qu'il voulait préserver³⁶ ». « On [ne...] sauve ["ce pauvre dieu bon"] que si on a le courage de disjoindre sa cause de celle du démiurge³⁷ ».

En bref, « le bien est inapte à se communiquer ; le mal, autrement empressé, veut se transmettre, et il y arrive puisqu'il possède le double privilège d'être fascinant et contagieux³⁸ » — où l'on retrouve le thème du « virus » que dénonce P. Bollon³⁹. Et Cioran, de là, d'identifier explicitement le mauvais démiurge qu'il est en train de décrire et le créateur de la Genèse : « cette incapacité de demeurer en soi-même dont le créateur devait faire une si fâcheuse démonstration, nous en avons hérité : engendrer [...]»⁴⁰. Et Cioran d'en venir à fustiger ce qu'il appelle « l'injonction criminelle de la Genèse : *Croissez et multipliez* [qui, dit-il], n'a pu sortir de la bouche du dieu bon⁴¹ ».

³¹ *La Tentation d'exister*, in *Œuvres*, op. cit., p. 864-865.

³² *La Tentation d'exister*, in *Œuvres*, op. cit., p. 864.

³³ *Ibid.* p. 865.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Le Mauvais Démiurge*, in *Œuvres*, op. cit., p. 1170.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 1174.

³⁹ *Op. cit.*, p. 140.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

Se repose alors, plus rigoureusement, la question : Cioran cathare, Cioran professant apparemment le plus rigoureux des gnosticismes, est-il victime de ce que René Nelli a intitulé « antisémitisme métaphysique » ?

La réponse est déjà sous-jacente dans le fait qu'il préfère au fond ce Dieu qu'il exècre au Dieu bon ; bon certes, mais inintéressant à force d'être détaché de tout. Remarquons aussi que le Dieu hébreu est celui de Paul⁴² en qui Cioran, qui dit le détester, avoue aussi de la sorte s'en prendre à lui-même. La coupure n'est donc pas tant entre le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau Testament qu'entre le créateur d'*origine* hébraïque et le Dieu bon impuissant. D'un côté le Dieu de la persévérance dans l'être avec tous ses aspects, y compris non-éthérés, essentiellement non-éthérés, « frénétiques » même, et de l'autre le Dieu qui renonce, qui n'est point vengeur, ni jaloux, bref, qui n'a aucune des caractéristiques du créateur, mais qui du coup ne fait rien, puisque, rappelons-le, la bonté ne fait rien.

Or *faire*, chose si prégnante dans l'Ancien Testament, qui concerne toutes les religions qui en sont issues, y compris, ne nous y trompons pas, le christianisme cathare ; faire est du coup aussi le fait des juifs, est particulièrement le fait des « juifs », en l'occurrence des "juifs livresques", ceux de l'Ancien Testament — car on sait que le judaïsme réel a conçu aussi une littérature gnostique et philosophique dont le caractère éthéré n'a rien à envier aux gnostiques chrétiens ! Et Cioran se réclame aussi de cette gnose juive et kabbalistique.

Il n'en demeure pas moins que l'autre Dieu, le créateur, le fascine au point qu'il conçoit bien que son abandon est déjà décadence ; et déjà disparition, à force d'être rendu diaphane pour le coup, de tout salut possible — bien pire que le constat d'une élection sans grâce, et revendiquée telle, ce qui trouble P. Bollon⁴³.

Notons aussi que si Cioran dit préférer l'idée de « deux Dieux carrément distincts », il a esquissé à plusieurs reprises des possibilités de réconciliation non-orthodoxes des deux Dieux : par le biais de la mystique de Maître Eckhart, et de sa théologie négative — la divinité au-delà de Dieu — ; théologie négative qui est aussi celle d'un Maïmonide, lequel note que les figures grossières de Dieu proposée par l'Ancien Testament ont pour fonction de nous prévenir précisément de ne pas les confondre avec Dieu !

Cela dit, ce n'est pas à cet aspect là du Dieu biblique et de son peuple que Cioran s'arrête, mais bien à l'aspect vivace, volontaire, avec tout ce que cela suppose, où la persévérance dans l'être — qui veut jusqu'à la procréation comme bénédiction ! — comporte aussi des aspects très concrets.

⁴² *La Tentation d'exister, in Œuvres, op. cit.*, p. 928.

⁴³ *Op. cit.*, p. 140.

Israël en participe aussi. Cioran l'inscrit aussi dans sa philosophie de l'élan vers le pire, qui commence par un mouvement frénétique et catastrophique vers l'être et qui se termine dans l'aboulie.

Où il apparaît peut-être que les propos « ambigus » de *La Tentation d'exister*, loin d'être antisémites, pourraient signer au contraire combien Cioran a su se dégager de son antisémitisme de jeunesse, en ne versant point même dans ce dernier refuge des propos antisémites qui est dans cette affabilité douteuse qui ne consiste au fond qu'à exclure les juifs de l'humanité commune en faisant mine de leur dénier la moindre des conséquences tortueuses qui est dans la participation à l'humanité — et c'est alors précisément son refus de ce déni que pourrait risquer de lui reprocher P. Bollon, quand Cioran raille : « meilleurs et pires que nous⁴⁴ » ! Leur Dieu est fort humain ; ce qui insupporte Cioran au moment même où il leur sait gré de l'avoir perçu tel. Il y a la trace du serpent de la Genèse⁴⁵ dans tout cela, comme le remarquent tous ceux qui entendent disjoindre la cause du Dieu bon de celle du mauvais démiurge. Cioran avoue en être, cathare donc, ce qui, sait-il et regrette-t-il par ailleurs, est déjà préfiguration de la perte de l'être, de la chute hors du temps.

Alors bien sûr, au fond, Cioran, docteur ès décadences, même s'il penche pour l'autre, se range quand même du côté de ce Dieu exténué, qui n'en procède pas moins, il le sait et le dit aussi, de celui de la Bible, mais qui n'en a plus l'énergie ravageuse, annonçant le temps, le nôtre, où « Prométhée serait [...] un député de l'opposition⁴⁶ ». Cioran est donc entre ces deux pôles d'opposition, entre Job et catharisme.

...Mais au fond, cela ne nous concerne-t-il pas tous, toutes proportions gardées ? Qu'en est-il de nos propres blessures, familiales, personnelles, dans nos souvenirs d'enfance ou de jeunesse, ces blessures - maquillées en fiertés. Qu'en est-il de ces plaies que l'on ne nomme jamais, ou que l'on veut nier ou réviser, et qui nous laissent dans notre désarroi ? Où la lutte de Cioran contre lui-même, loin de perdre son sens suite à la découverte de son lourd passé, retrouve une acuité chargée plus que jamais d'une signification générale...

*

* *

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 140.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Syllogisme de l'Amertume, in Œuvres, op. cit.*, p. 800.

C'est tout cela qui permet de laisser tel quel le texte qui suit, antérieur à ces découvertes : des contours se distinguant dans l'abîme, quand ils sont si abyssaux eux-mêmes, n'atténuent pas la profondeur de l'abîme. On trouvera donc ici un texte volontairement non modifié depuis 1994. Avant de le reproduire, nous poursuivons simplement cet avant-propos avec quelques réflexions issues des remarques reçues en cours de soutenance...

*

* *

Face aux concepts bien rodés, il est utile à moment donné de se confronter sérieusement à l'inordonnable, à l'inclassable, le mal, mais le mal comme expérience, douleur, malaise, dépression.

Et cela connote une méthode, avant tout : l'imprégnation au malaise comme préalable acidifiant avant usage du presse citron. La confrontation à Cioran est alors sans conteste de bon usage.

*

Cette précision est nécessaire en regard d'une considération du problème du mal dans une perspective avant tout rationnelle : bien situé conceptuellement, le mal comme problème tend à s'évaporer comme ombre platonique du bien.

Mais le mal comme douleur n'en disparaît pas pour autant. Et à ce point, l'œuvre de Cioran semble renouveler la question d'une façon particulièrement incontournable, non par une démonstration, mais dans une oscillation entre la rouspétance et la neurasthénie. Cela correspond à ce que, ainsi l'écrit Cioran, « cette chose innommable qui a dû se passer aux commencements se prolonge dans nos malaises, sinon dans nos raisonnements ».

*

Dans cet ordre des choses, on peut considérer comme de l'histoire le découlement consécutif à « cet innommable commencement ». Et y repérer des traces cioraniennes, débouchant sur Cioran comme une sorte de priant dans un temps taciturne. Cela pour esquisser une histoire sélective dans le cadre de ses références, comme *Job* et les cathares, se débattant face aux pouvoirs, présence angélique ambiguë et ombre démiurgique. C'est que pour exposer un tel sujet, il faut quand même lui donner quelque ordre et cohérence, mais pour autant, ne pas trahir le fait du non-sens, de l'hors

ordre de la douleur, — et des « cris » stylisés de Cioran. Une telle démarche reste néanmoins un risque. Mais puisqu'on ne communique fidèlement quelque chose à ce sujet qu'au prix de ce risque, en lui donnant ordre, de l'obscurcir par un autre côté...

Et quant à la pensée de Cioran, et pour jeter d'emblée un autre pavé, on peut expliquer une telle démarche en disant qu'elle peut apparaître —... comme un "platonisme judéo-chrétien post-nietzschéen". Ou en d'autres termes, puisqu'en un christianisme dualisant, l'influence platonicienne se marque principalement d'une nostalgie du monde des Idées, et puisque Nietzsche exprime une radicale remise en question de la réalité de ce monde-là ; en d'autres termes : nostalgie, mais de Rien.

Ajoutons que l'assomption judéo-chrétienne du platonisme se caractérise par une prise de front du mal telle qu'elle en obscurcit ce que le platonisme tendait à éclairer : ainsi y apparaît la figure du diable qui s'exacerbe en outre dans le dualisme au point que l'on y donne substance à ce qui en bon platonisme devrait n'être que non-être !

Or cet obscurcissement procède au plus probable de l'héritage biblique et de la confrontation au mal traduite de la façon la plus explicite dans le *Livre de Job*. On nous y explique qu'il est finalement sans solution.

D'où la structure tripartite de cette rédaction : Première partie, un trouble, cet exil de type biblique qui lorsqu'il va vouloir se dire va déboucher — (deuxième partie) sur une affirmation absurde : le mal substantiel face auquel on choisit pourtant — (c'est la troisième partie) de faire quelque chose. Toujours le découlement mélancolique depuis un innommable commencement : les temps bibliques avec la figure de Job ; l'époque médiévale et le christianisme dualiste ; les temps modernes tendant à accomplir une volonté d'éclaircissement rationnel des zones les plus sombres de l'Être

Or cela se passe en parallèle, il faut bien le remarquer, avec un déroulement historique, sorte de sédimentation menant à ce qu'en notre époque Cioran traduit de façon frappante.

En arrière plan un progrès de Pouvoir en Pouvoir, de plus en plus universel, correspondant temporel paradoxal à ce que Cioran appelle l'élan vers le pire. Et cette histoire recoupe les injonctions et conséquences des différentes façons de confronter le mal : la rentrée dans l'histoire pour *Job*, et strictement historiquement pour l'Église. Une volonté de renoncement face à ce qui est perçu comme échec flagrant par les ascètes chrétiens au sommet desquels les cathares. Et finalement un rejet du renoncement pour une véritable volonté, inverse, de l'expression de soi dans l'histoire.

Cela pour un véritable progrès, conquête progressive de l'universel. Progrès, mais qui n'a pas pour autant arrangé le problème de départ, la « douleur jouissant des avantages de l'ubiquité » — c'est ce que remarque l'amertume de Cioran : « le progrès c'est la version profane de la Chute ».

L'augmentation de la conscience est augmentation de la douleur, de l'éloignement de soi, perte définitive d'immédiateté.

*

Ayant dit cela qu'en est-il de cette histoire-là, tant il est vrai que l'*Histoire*⁴⁷ ne se donne que comme *Récit*⁴⁸.

Mentionnons ici Henri Corbin, qui fonde l'histoire de la philosophie islamique sur l'exégèse du Coran dans la civilisation musulmane. Ce qu'il appelle la « hiérophistoire ». N'en serait-il pas de même pour l'Occident ? « Les vrais préjugés sont invisibles » écrit Jünger. C'est cette idée qui permet d'utiliser les écrits contemporains de Jaccard ou Lipovetski, voire Woody Allen ou Pierre Desproges, en tant qu'ils restent empreints d'une volonté de dévoiler ces préjugés invisibles en ne réussissant pas toujours à nous débarrasser de la question de savoir s'ils n'y baignent pas eux-mêmes. Un des présupposés mieux connus est, qu'à la différence de la philosophie islamique, il est courant dans l'histoire de la philosophie occidentale, depuis Thomas d'Aquin, voire Augustin, de classer séparément la branche hébraïque de la pensée en distinguant clairement théologie et philosophie. On sait pourtant que pour Aristote, la métaphysique était la théologie ou la philosophie première.

Or l'élément hébraïque - donc notamment, concernant le mal, *Job* —, et Cioran serait ici très pertinent, n'est-il pas l'incontournable bain d'interprétation de l'héritage hellénique en Occident ? C'est pourquoi parler d'histoire en philosophie est-il peut-être simplement faire de la « hiérophistoire » : c'est ainsi prudence que de reprendre le terme de Corbin et de recevoir l'histoire comme essentiellement symbolique, bain symbolique commun. A t-on jamais fait en Occident post-biblique et moderne, histoire autre que sur le schéma de l'eschatologie biblique ?

Route de progrès donc. Mais aujourd'hui, Cioran, dans son malaise, interroge : « progrès vers quoi ? » pour répondre : « mais, vers le pire ! », façon ironique de dire « nostalgie du Néant ».

*

Et à ce point, c'est Denys l'Aréopagite qui fournit une autre face de la symbolique ici en question.

On est dans une sédimentation de l'histoire d'une dégradation, sédimentation dont l'œuvre de Cioran serait la concrétion. Car l'œuvre de Cioran existe ! ce qui est un véritable paradoxe, dont

⁴⁷ Correspondant à l'allemand *Historie*.

⁴⁸ Correspondant à l'allemand *Geschichte*.

Cioran s'étonne lui-même : évidemment j'ai trop écrit, confie-t-il - et de déconseiller à un de ses amis de succomber à la tentation d'écrire. Mais voilà, Cioran l'a fait, pris lui-même dans les rets de la chute vers l'être. La preuve, son oeuvre existe. Comme, pire, Cioran lui-même existe !

L'histoire de cette sédimentation dont l'oeuvre de Cioran est une concrétion exemplaire est donc bien une hiérophistoire, celle d'une chute depuis le saint et bienheureux néant de la Divinité, qui précède Dieu, en est l'essence — selon Maître Eckhart reprenant Denys — et selon Cioran, de la même façon que la neurasthénie est l'essence de l'homme ; car sitôt violé, ce néant cesse définitivement et irrémédiablement d'être bienheureux : le débouché bouddhique est bouché pour Cioran. Il n'est pas de débouché, et évidemment pas de ce débouché conceptuel qui serait un ordonnancement.

*

Mais alors il faut pourtant succomber à la tentation d'opter, par ce qu'on oserait appeler « méthode cioranienne » : l'imprégnation dans le malaise : la lecture de Cioran comme mystagogie de la neurasthénie. De façon toute simple, — comme une médication : une double lecture de tout Cioran avant toute écriture, pour une troisième lecture accompagnant le travail de rédaction. Cela pour suivre dans cette perspective les trajets biblique et médiéval jusqu'au *non possumus* cioranien.

Cioran n'est pas bon objet d'exégèse ont remarqué ses interprètes. Son expérience circonstancielle importe peu, il l'a souvent souligné. Il s'agit à travers tout malaise de reconnaître une amère nostalgie aux sources des démangeaisons communes d'où procède l'histoire, pour une sorte de légitimation des amertumes populaires.

Cela donne aussi quelques éléments d'explication d'un style : style impressionniste, pour traduire l'imprégnation et les impressions du malaise, d'où vu de près d'apparentes obscurités — parfois peut-être réelles. Il s'agit souvent de suggérer. Il s'agit, et c'est peu aisé, de suivre Cioran qui a choisi le cri poétique, parfois jusqu'aux zones du « bourbeux balkanique », comme il dit.

... Et puis d'une sorte d'assomption philosophique de la rouspétance, avec ses affreuses formules.

De la rouspétance comme détecteur du malaise d'être.

Job se gratte avec un tesson : première expression de la démangeaison que chacun partage, et qui fait procéder l'histoire selon la question suivante : comment accéder à un état de non démangeaison ? Cioran réfère ici ironiquement à Hegel selon lequel l'homme ne devait accéder à la liberté « qu'en s'entourant d'un monde entièrement créé par lui ». C'est que l'ayant fait, dit-il, « il n'a jamais été aussi esclave ».

C'est là la procession de l'incarnation de l'universel Néant dans l'histoire et donc de sa

gestion - et de sa gestion collective par les pouvoirs le prenant forcément en charge.

... Et la provocation d'un divin décidément invisible, cette prière insue et non-conçue ("prière inconcevable" écrit Cioran).

Face à l'inquisiteur un disciple des cathares demandait : « comment Dieu a-t-il pu créer le monde puisque le loup a mangé ma tante ? » En écho, le râleur populaire contemporain affirme : « depuis que je connais les hommes, j'adore mon chien », pour demander finalement lorsqu'il se fait mordre : « mais qu'est ce que j'ai fait au bon Dieu ? » *Prière* toute cioranienne à laquelle Cioran rajoute, en clamant : « Dieu, premier coupable ».

*

Cioran en devient témoin d'un questionnement philosophique finalement fort proche de cette prière, la rouspétance, comme expression de ce que, dit-il, « l'histoire est l'ironie en marche » : on sait que lorsque l'Église s'est voulue représentante de Dieu naissaient avec l'anticléricalisme le mythe du bel ange déchu, puis les théismes rationnels.

Et lorsque la raison semblait entrer dans son règne, triomphaient les athéismes. Pas si athée que ça dira Cioran, cet athéisme qui se fait de Dieu, dans ses invectives et sa rouspétance, la même idée que les croyants.

L'amertume de Cioran, nos ronchonnements, nous dévoilant l'ulcère de nos concepts : le tesson de Job ne nous gratte-t-il pas toujours, dernière expression de nos nostalgies ?

Cioran donc. Mais lui-même nous avertissait sur tout ce que nous venons de dire...

*

* *

Dernière mise au point sur la méthode du texte qui suit : dans la perspective d'une confrontation « au penseur contre soi », on trouvera dans ces pages des retours sur textes antécédents, mais soumis à la critique et au découpage du regard initié par Cioran. Comme dans le film populaire *Retour vers le futur* avec les scènes du n°1 reprises au n° 2, en *flash back* avec surimpressions. Rejouer des scènes en tentant de corriger leur impact sur le futur, pour de nouveaux glissements demandant de nouvelles corrections, à corriger elles-mêmes.

Le cinéaste populaire fait alors penser au Nietzsche de l'éternel retour selon Milan Kundera dans *L'insoutenable légèreté de l'être* ; où la « reprise » espérée par Kierkegaard semble devenir « répétition », selon une autre traduction du titre du penseur danois.

Certes, « l'idéal serait de pouvoir se répéter comme... Bach » (AA 1650). Hélas, on se contentera de préciser que comme Schopenhauer qui refuse de se plagier lui-même, ou pour Cioran d'avoir clos une oeuvre, il s'est pas agi de sublimer un ancien propos satisfaisant. On a choisi ici au contraire le retour critique sur textes antécédents contre le fait de les avoir commis, en témoignage de ce que rien n'est jamais clos, pas même bien sûr, ce retour critique, qui pourrait donc se surmultiplier comme les multiplications d'un « retour vers le futur ».

R.P. 2006

INTRODUCTION

Cioran nous avertit : "tout ce que j'ai conçu se ramène à des malaises dégradés en généralités⁴⁹". La sensation du mal, de la douleur, seule universelle ! ne saurait se mettre en système, est irréductible à la raison, sous peine de se voir ramenée au sens qu'elle ne fait que froisser.

Toute mise en système, ordonnancement dépositaire de l'universel, est un moment de la marche irrémédiable vers cet "en deçà du temps" - vers lequel on se précipite après être tombé de l'éternité dans le temps, - "sous-temps" dans lequel Cioran nous dit que la chute est irréversible.

Il y a donc paradoxe et risque à entreprendre l'étude, liée par nature à une exigence de cohérence, d'une œuvre dont le... "sens" émerge de ce que, précisément, le mal est irréductible à la banalité des généralités ; une œuvre où l'immersion au vécu se rend en cri plutôt qu'en concept.

*

* *

Dès lors se posent quelques questions :

Parlant de subjectivité, d'expérience du malaise d'en deçà des systèmes, on peut d'emblée évoquer en passant la question circonstancielle⁵⁰ : par exemple, il est à ce propos un débat entre

⁴⁹ E 122.

⁵⁰ En se gardant toutefois de l'outrer. "Je ne veux pas minimiser ses déceptions et ses épreuves mais je ne pense pas qu'elles aient joué un rôle fondamental. Elle aurait été déçue dans n'importe quelles circonstances, elle était née déçue" (S 152). Ce que Cioran dit ici de Sissi vaut certainement aussi pour lui.

spécialistes pour savoir s'il y a continuité ou rupture entre le Cioran jeune et celui de la maturité ; ou entre le Cioran des écrits en roumain et celui qui écrit en français - à partir de 1949.

Ainsi, pour Grazina Klewek et Thomas Bazin, traducteurs du Livre des leurres, "si le Cioran qu'on connaît en France est déjà en germe dans ses textes roumains, il y est aussi sensiblement différent"... Il lui prêtent même un "caractère radicalement novateur". Et de s'appuyer sur ce que "l'auteur lui-même nous dit avoir oublié cet ouvrage : plus encore, il ne s'y reconnaît plus⁵¹".

Pour Sanda Stolojan, en revanche, dès les essais de jeunesse, "tout est déjà là, le sentiment de l'irréparable et de l'irréparable, l'inquiétude, l'angoisse, le sentiment du néant, l'éloge du silence, jusqu'à ses manies personnelles, ses insomnies, ses promenades nocturnes, sa paresse, sa passion pour la musique, l'obsession du suicide⁵²". La traduction de Sanda Stolojan de Des larmes et des saints actualisé par Cioran, montre pour Mariana Sora aussi que "la double distance créée par le temps et la transposition dans une autre langue [...] ne semble par avoir empêché l'auteur de se reconnaître dans ce miroir supposé déformant⁵³" - et insiste ainsi sur la continuité, et même l'identité de ton, comme le rappelle Mariana Sora⁵⁴, entre les deux époques.

Mariana Sora souligne plus encore que Sanda Stolojan cette continuité, lui reprochant d'évoquer, parallèlement à cette identité, un "changement radical qu'aurait provoqué chez l'auteur l'adoption d'un autre idiome⁵⁵". Elle conteste alors l'opinion des commentateurs qui voudraient souligner la distance entre les deux époques de Cioran : "Y a-t-il vraiment - comme le prétendent des connaisseurs de ses premiers écrits - un abîme entre ses débuts tumultueux, ces irruptions d'effervescence juvénile et les essais décantés [...] ?⁵⁶"...

Devant ce débat, contentons-nous d'admettre une identité s'exprimant selon un certain changement dans la continuité, pour ce que Cioran considère n'être qu'un "inutile travail de vérification".

*

* *

Ce qui colorera la démarche suivie ici : inutile travail de vérification de ce que les choses sont sans issue. Une tentation, face à une œuvre "pessimiste" est d'en faire quand même une solution, fût-elle humble. Des plus fameux, Schopenhauer qui débouchait chez le Bouddha. Cioran

⁵¹ Grazyna KELWEK - Thomas BAZIN, "Note des traducteurs" in LL 262.

⁵² Sanda STOLOJAN, "Postface", LS 87-88.

⁵³ Mariana SORA, Cioran jadis et naguère, Paris, L'Herne, collection Méandres, 1988, p.9.

⁵⁴ Op.cit., p.11.

⁵⁵ Op.cit., p.12.

⁵⁶ Op.cit., p.10.

est tenté⁵⁷ aussi, mais ne succombe pas, et reste, sceptique, l'"indélibéré". Parlant du suicide aussi, là où Schopenhauer optait pour la délivrance, refusant un acte perçu comme manifestant encore à sa façon le "vouloir vivre", Cioran, toujours dans l'entre deux, ne survit que de savoir qu'il est en son pouvoir de s'ôter la vie à tout moment.

Outre les délivrances néantifiques, l'autre tentation de contraindre Cioran à offrir une solution serait celle, paradoxale, d'insister sur son côté "tragique et gai"⁵⁸. Ici, reparlant de suicide, on retrouverait Albert Camus imaginant "Sisyphes heureux"⁵⁹ - et qui, peut-être nous ressort discrètement, d'une autre façon, une solution qu'il regrettait de retrouver dans le paradoxe de l'échec chez Jaspers, Chestov ou Kierkegaard⁶⁰.

Mais de ces deux derniers Cioran se dit proche⁶¹. Comme eux le sont de Job, dont Cioran se réclame aussi - tout en désespérant fermement de l'orage final : c'est que, se réclamant aussi des dualistes, plus rigoureusement encore que ceux-ci, le ciel lui apparaît coupé de la terre... Selon une perspective telle qu'il ne se risquera pas trop à affirmer qu'il n'est pas un trompe l'œil sur nos plafonds modernes.

C'est ce Cioran sans débouché, mais frayant entre Job et les cathares, que l'on voudrait considérer.

*

* *

Puis il faut le remarquer aussi, la pensée de Cioran se prête mal à l'exégèse. Le risque est de redire " des jugements et des énoncés formulés d'une façon [qui ne saurait être] égalée"⁶². On est de fait ici en dialogue avec "un homme qui a toujours répugné au commentaire"⁶³. Et plutôt que le commenter, ce travail entend situer Cioran dans les traditions où il est inséré et dont il se réclame régulièrement, de façon à dégager dans ce en quoi il en hérite, ce en quoi il s'y spécifie.

Autre caractéristique de la pensée de Cioran, autre raison de cette démarche, dans cet ordre des choses se pose aussi la question des fameuses contradictions qu'il revendique, desquelles on

⁵⁷ Ce qu'en mystique, Sylvie Jaudeau souligne particulièrement, chez Cioran (Sylvie JAUDEAU, Cioran ou le dernier homme, Paris, José Corti, 1990). Cioran, écrit-elle lui a confié un jour : "il n'y a d'avenir que dans le bouddhisme" (p.125). Cioran pensant ici "à la forme archaïque du bouddhisme", athée à la base (signalons un erreur de copie dans la note 32, p.125 ; il ne s'agit bien sûr, pas du "Grand [sic] Véhicule", mais du "Petit").

⁵⁸ Cf. Clément ROSSET, "Le mécontentement de Cioran", in La force majeure, Paris, éditions de Minuit, 1983.

⁵⁹ Albert CAMUS, Le mythe de Sisyphes, Paris, Gallimard, 1942, collection folio/essais [1985], 1993, p.168.

⁶⁰ ROSSET, op. cit., p. 52-53.

⁶¹ ESJ 11.

⁶² M. SORA, op.cit., p.11. "La tentation est grande de faire d'un article ou même d'une étude plus ample sur Cioran un conglomérat de citations" (ibid.).

⁶³ S. JAUDEAU, op.cit., p.11.

peut le situer, en religion, entre Job et le catharisme. L'un des lieux où il exprime une de ces contradictions est celui qui veut qu'il anathémise ici ce qu'il revendique là.

Ainsi, en ce sujet, le visage divin face auquel se tient Job, dont Cioran admire la vigueur⁶⁴ est aussi celui dont il regrette par ailleurs que l'Eglise l'ait soutenu contre les dualismes et leur Dieu de douceur⁶⁵, Dieu doux et bon dont Cioran fustigerait toutefois volontiers un côté mièvre⁶⁶. Et d'admirer l'Ancien Testament pour son âpreté⁶⁷ qui le faisait exécuter des gnostiques !

C'est en la complexité de ces carrefours que se noue l'inexprimable d'une douleur tue sous un universel dévoilant ses tentacules par le biais naturel de sa croissance : la forme normale du délire, l'espoir.

*

* *

On s'attachera ici à retracer ce chemin en pente au bout duquel Cioran hésite à ne plus prendre acte ni parti, ce chemin en pente sur lequel on voudrait dire l'universel, pour devenir divin, croyant l'avoir mieux cerné à mesure qu'il s'échappe pour ne laisser plus place même aux cris de douleur⁶⁸.

*

Pour ce faire, on suivra un des chemins du progrès de l'histoire, allant des temps bibliques⁶⁹ à l'époque moderne, en passant par l'ère de la chrétienté médiévale - route de progrès, mais d'exil en exil - de pouvoirs en pouvoirs. Car Cioran fait sienne l'idée qu'il y a de l'histoire. Mais loin d'être harmonisation du chaos, son sens est découlement irrémédiable et de plus en plus précipité vers le pire.

L'histoire en question sera suivie ici à travers trois parties ; trois temps symbolisés par trois ruptures dans une "hiérophistoire"⁷⁰ :

⁶⁴ TE 95.

⁶⁵ MD 16.

⁶⁶ MD 18.

⁶⁷ Le Nouveau Testament lui apparaît à côté comme "une pauvre allégorie attendrissante [...] La poésie et l'âpreté du premier, nous les cherchons vainement dans le second où tout est aménité sublime [...]" (TE 80).

⁶⁸ CP 67.

⁶⁹ Pour les citations de la Bible, nous utiliserons, sauf indication contraire, la version T.O.B. (Traduction Oecuménique de la Bible, édition 1988).

⁷⁰ Pour reprendre l'expression d'Henry Corbin.

- 9 d'ab 586 av. J.C., la destruction du Temple de Jérusalem - demeure de la shekhina, signe de la présence divine - par les pouvoir de l'envahisseur babylonien ;
- 16 mars 1244, suite à la chute, sous les coups du pouvoir religieux des croisés francs et européens, de la citadelle de Montségur, refuge des Parfaits cathares - sacrements vivants d'un outre monde -, leur bûcher ;
- 14 juillet 1789, Paris, la prise de la Bastille, tournant symbolique vers l'évacuation hors l'histoire d'une forme du sacré - '93, la décapitation de Louis XVI -, par le peuple advenant au pouvoir, bras armé de la Raison... ce sans doute pour une autre sacralité.

*

Chemin en pente, cette route de progrès - la "version profane de la Chute" -, exil dans l'histoire, peut se symboliser par les cascades angéliques, descente d'esprit jusqu'à la matière, de la Hiérarchie céleste de Denys l'Aréopagite⁷¹. Les trois temps de la descente angélique, trois hiérarchies subdivisées en trois classes angéliques, donnent neuf ordres d'Intelligences célestes - Séraphins, Chérubins, Trônes ; Dominations, Vertus, Puissances ; Principautés, Archanges, Anges. Triple rythme ternaire d'un enténébrement progressifs des intelligences depuis la lumière divine jusqu'aux sombres méandres de nos réalités sensibles, d'où, en contraste, on découvre le divin comme ténèbre, comme abîme néantifique. C'est là le processus de la manifestation en dégradé du divin dans le général, puis le spécifique et l'individuel - des cosmogonies néo-platoniciennes que Denys hérite de Plotin et plus précisément de Proclus.

Ces neuf ordres fourniront leur marque aux neuf chapitres dans lesquels sera dessinée la descente progressive de la marche de l'histoire, rythmée par l'extension de pouvoirs de plus en plus serrants, fût-ce discrètement, au fur et à mesure que l'universel est plus cerné - des Empires antiques aux Eglises, puis à la Raison.

⁷¹ Ed. Paris, Cerf, coll. Sources chrétiennes n°58, 1958.

PREMIERE PARTIE

9 d'av 586 av. J.C.

"Le serviteur du roi de Babylone arriva à Jérusalem. Il brûla la Maison du Seigneur".

2 Rois 25:8-9

"Quel est le survivant parmi vous qui a vu cette Maison dans son ancienne gloire ? Et comment la voyez-vous à présent ? N'apparaît-elle pas à vos yeux comme rien ?"

Aggée 2:3

PREMIER CHAPITRE

"SERAPHINS"

L'EXIL DANS LE TEMPS

"Des séraphins se tenaient au-dessus de lui.

"Ils se criaient l'un à l'autre : 'saint, saint, saint, le Seigneur, le tout-puissant"

"Je dis alors : 'Malheur à moi ! je suis perdu, car je suis un homme aux lèvres impures."

Ésaïe 6:2-5

I. L'exil géographique

1. Un Roumain à Paris

Le déracinement est au fondement de l'expérience mystique. Le peuple du Sinaï voit sa vocation enracinée dans l'expérience par laquelle il s'est su étranger : "je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte", - ainsi s'ouvre le Décalogue.

Cioran, l'homme de l'exploration du gouffre, de la terre d'exil intérieur, se découvre comme l'homme du déracinement. "Pas un seul instant où je n'aie été conscient de me trouver hors du Paradis⁷²". Comme tant d'autres, c'est à travers le déplacement géographique qu'il s'enfonce dans cette exploration.

"Toute ma vie j'aurai vécu avec le sentiment d'avoir été éloigné de mon véritable lieu. Si l'expression 'exil métaphysique' n'avait aucun sens, mon existence à elle seule lui en prêterait un⁷³".

"Fils d'un peuple malchanceux", longtemps il a regretté ses origines balkaniques :

"Au pied des Carpates, la marche du monde n'a cure des hommes et le soleil se noie dans le purin et la vulgarité. Aucun idéal ne féconde la gaieté mortuaire des esclaves du temps, aux portes de l'Orient⁷⁴".

S'il est quelque racine idéale pour "des lignées de vaincus", ce doit être la haine de soi : "Quel est donc ce peuple ? demande l'esprit enfiévré [...]. Sa destinée tordue, qui la redressera ? Le ciel lui-même grimace, écœuré par le destin valaque⁷⁵".

Là, le temps s'englue dans le "non-destin". "Embourbé dans des déceptions entassées comme du linge sale", Cioran se demande : "Qui a tué l'avenir chez un peuple sans passé ?"

⁷² IEN 40.

⁷³ IEN 98.

⁷⁴ BV 50.

⁷⁵ BV 51.

C'est l'exil parisien qui suscite en Cioran le sens le plus aigu de son exil valaque : "Paris a réveillé l'Oriental en moi et je vis dans un état qui pourrait bien être la traduction balkanique de la Langeweile heideggérienne⁷⁶".

L'exil parisien est aussi l'exil de la langue - dans l'adoption du français : "au commencement, le français me faisait l'effet d'une camisole de force. Rien ne saurait moins convenir à un Balkanique que la rigueur de cette langue⁷⁷". Cela dit, dans un premier temps, il voit en cet abandon de sa langue maternelle une libération :

"si on en croit Simone Weil, changer de religion est aussi dangereux pour un croyant que de changer de langue pour un écrivain. Je ne suis pas tout à fait de cet avis. Écrire dans une langue étrangère est une émancipation. C'est se libérer de son propre passé⁷⁸".

Cela pour finir par se "rendre compte" qu'il y a là "aussi une épreuve, voire un supplice", quoique fascinant⁷⁹.

C'est à travers cette épreuve de l'exil, géographique et linguistique, qu'il découvre, avec l'inélégance du roumain⁸⁰, le "tourment", le "défaut", d'être "persan (en l'occurrence roumain)⁸¹".

2. Les avantages de l'exil⁸²

Mais par son déplacement géographique, il découvre, à travers les "avantages de l'exil" à l'étranger, en France, l'avantage de l'"exil balkanique" qui est celui de sa naissance comme Roumain - et le sens du destin qui y est attaché : "Le paradoxe d'être Persan (en l'occurrence Roumain) est un tourment qu'il faut savoir exploiter, un défaut dont on doit tirer profit⁸³".

⁷⁶ Cioran, lettre à Henry Corbin du 6 juillet 1939. Remarquons aussi qu'il offre ici - à ce traducteur de Heidegger - sa seule note positive sur le philosophe de Freiburg - l'ennui. Ailleurs il juge "ridicule de mettre dans le même sac un Pascal et un Heidegger. L'intervalle est de taille entre un Schicksal et un Beruf, entre une destinée et une profession" (AA 29). Et d'affirmer : "la fascination qu'exerce le langage explique à mon sens le succès de Heidegger [...] Alors qu'en 1932, le lisais Sein und Zeit [,] il m'a semblé qu'on cherchait à me duper avec des mots [...] J'ai vu ce qu'il fallait à tout prix éviter" (ESJ 10-11).

⁷⁷ ET 78.

⁷⁸ ET 77.

⁷⁹ ET 78.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ TE 57.

⁸² TE 63-68.

⁸³ TE 57.

Peut-être que "le roumain, mélange de slave et de latin, est un idiome dépourvu d'élégance mais [il est] poétique au possible, ouvert comme pas un aux accents de Shakespeare et de la Bible⁸⁴".

S'il en restera au français, son "idiome d'emprunt⁸⁵", c'est sans se faire d'illusions - "sur ce monde 'merveilleux' que j'ai, dites-vous, la chance d'habiter et de parcourir", écrit-il à son ami lointain, et envieux⁸⁶. Et depuis son séjour parisien, Cioran, découvrant qu'"être Français est une évidence" par laquelle on "dispose d'une certitude⁸⁷", - ne souffre que plus de la "sous-éternité" des Roumains et de ce qu'antan, il jugeait comme "leurs certitudes de larves pétrifiées⁸⁸".

Mais cela pour en recevoir ce dont il leur sait gré : "[A mon pays] je ne dois pas seulement mes plus beaux, mes plus sûrs échecs, mais encore cette aptitude à thésauriser mes remords⁸⁹". Et parmi "d'autres avantages", d'une telle tradition, affirme-t-il,

"la certitude de l'Inutilité vous échoit [...] en héritage : c'est un bien que vos ancêtres ont acquis pour vous à la sueur de leur front et au prix d'innombrables humiliations. Veinard, vous en profitez, vous en faites parade⁹⁰".

C'est ainsi que Cioran exilé à Paris, n'y vit pas tant la nostalgie de la Roumanie, qu'il n'y perçoit dans une acuité renouvelée, le sens d'y avoir été l'exilé radical, autant et plus qu'il n'est en France un exilé géographique.

II. Le cas d'Israël

1. Le déracinement

Cioran ne manque pas de relier implicitement son expérience de l'exil à celle du peuple exilé par excellence, Israël : "Il préfigure la diaspora universelle : son passé résume notre avenir⁹¹".

⁸⁴ ET 78.

⁸⁵ HU 9.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ TE 57.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ TE 59.

⁹⁰ TE 59-60. Et Mariana Sora de penser qu'"il y a tout de même pas mal de coquetterie dans son insistance à se prétendre Thrace, Scythe ou que sais-je encore ?" (Cioran jadis et naguère, Paris, L'Herne, 1988, p.67). "N'est-il pas étrange qu'un homme aussi imbu de culture se soit toujours complu à se représenter en barbare ?" (ibid.).

Ainsi, dans La tentation d'exister, il se penche sur le destin de ce "peuple de solitaires" dans le chapitre succédant immédiatement à celui où il exprimait son exil à lui. Cela en s'étonnant, admiratif devant la façon qu'a Israël de ne jamais se laisser abattre, "inapte aux douceurs du désespoir"⁹² ; devant la capacité d'un Job à se maintenir, dans l'invective, face au Dieu qu'il confronte, ce "Job qui harasse son Dieu, exige qu'il s'explique"⁹³.

Témoin privilégié de l'exil qu'Israël et son visage de Job. Cioran soupçonne ce privilège paradoxal et en est fasciné jusqu'à une ambiguïté qu'il avoue dans un remords⁹⁴. De cette ambiguïté peut-être, son étrange affirmation, à l'époque du Crépuscule des pensées : "Parce qu'ils aiment trop la vie, les juifs n'ont pas de poètes"⁹⁵ (!). Mais, déjà dans le Bréviaire des vaincus, il remarquera qu'à la lecture de "n'importe lequel des prophètes de l'Ancien Testament, on sent soudain son sang plus alerte dans ses veines, [...] on est prêt à l'action, au combat"⁹⁶. Et plus tard, dans La tentation d'exister, il loue "la poésie et l'âpreté" de l'Ancien Testament⁹⁷.

2. La pérégrination

La découverte qu'il fait entre temps serait-elle que le sens religieux monothéiste est chemin d'exil, aucunement court-circuité, et non accès immédiat au Paradis perdu ? Son soupçon subsiste toutefois pour les chrétiens, qui écrit-il, "tout contents qu'un autre ait souffert à leur place, se prélassent à l'ombre du calvaire"⁹⁸. Entre le remords et l'invective simultanés de Cioran, on pense au personnage de Kierkegaard dans La répétition : "S'il avait eu une assise religieuse plus ferme, il ne serait pas devenu poète. Tout aurait pris un sens religieux"⁹⁹. Ce que Cioran avoue avoir envié aux juifs, puis détesté¹⁰⁰, il sait en avoir ignoré le prix :

⁹¹ TE 70.

⁹² TE 69.

⁹³ TE 93.

⁹⁴ TE 84. Si l'on veut admettre que son pessimisme expliquerait la réticence initiale de Cioran pour un peuple "inapte aux douceurs du désespoir", on remarquera en cela les similitudes d'attitude avec Schopenhauer (Cf. Elisabeth de Fontenay, "La pitié dangereuse", dans Présences de Schopenhauer, publié sous la direction de Roger-Pol Droit, Paris, Grasset, 1989 - Le livre de poche/biblio essais, 1991, p.77sq.). Cependant Cioran revient des risques de glissement latents chez ce dernier, ignorant le mythe du foetor judaïcus ! évitant d'exalter l'"indianisme" du christianisme (sic) face à l'Ancien Testament qu'il dit même préférer au Nouveau (quant à Schopenhauer, cf. E. de Fontenay, op.cit., p.79) - s'accordant finalement avec lui surtout pour admirer "la merveilleuse persistance du petit peuple juif" (E. de Fontenay, op.cit., p.78).

⁹⁵ CP 124.

⁹⁶ BV 30.

⁹⁷ TE 80.

⁹⁸ TE 76.

⁹⁹ Sören KIERKEGAARD, La répétition, trad. Ph. Tisseau, Paris, Alcan, 1933, p.195-196. "La répétition" ou selon une autre traduction, "La reprise".

¹⁰⁰ TE 84.

"je n'avais à l'époque qu'une commisération livresque pour leurs souffrances passées et ne pouvais deviner celles qui les attendaient. Par la suite, songeant à leurs tribulations et à la fermeté avec laquelle ils les supportèrent, je devais saisir la valeur de leur exemple et y puiser quelques raisons de combattre ma tentation de tout abandonner¹⁰¹".

La prise de conscience de Cioran est celle de l'Occident du XXe siècle. Témoin privilégié, c'est là le poids de l'élection, Israël naît de l'exil, du symbole de l'exil. Et, privilège paradoxal, l'élection est précisément un handicap :

"Bien que choisis, les Juifs, eux, ne devaient acquérir par cette élection aucun avantage : ni paix, ni salut... Tout au contraire, elle leur fut imposée comme une épreuve, comme un châtement¹⁰²",

celui d'un brisement provoqué dans la volonté de demeurer fidèles à une Loi assumée comme révélée, comme d'origine transcendante :

"leur faute consiste précisément en une trop grande fidélité à soi. Au près d'eux les premiers chrétiens font figure d'opportunistes¹⁰³".

3. L'interdiction de la totalité

C'est de là que s'est élaborée pour Israël une impossibilité de se clore, de se percevoir comme totalité :

"Il représente l'existence séparée par excellence ou, pour employer une expression dont les théologiens qualifient Dieu, le tout autre¹⁰⁴".

Le peuple de l'appel monothéiste est condamné à ne pas s'auto-symboliser, à ne pas s'auto-projeter à la face du ciel : "Tu ne te feras pas d'idoles".

La vocation est d'une insoutenable pesanteur : c'est ce qu'exprime l'épisode du veau d'or : la volonté de se clore, la volonté de l'autosuffisance, n'est peut-être pas résistible. C'est ce

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² TE 77.

¹⁰³ TE 75.

¹⁰⁴ TE 70.

qu'exprimera encore le désir d'un roi. Le prophète, auquel le réclame le peuple, ne s'y trompe pas : "c'est Dieu que vous rejetez !"¹⁰⁵ Car on est bien dans la tentation de résoudre la douleur du brisement de la transcendance, d'accéder à la totalité, fût-ce au prix de la déposition de cette totalité aux mains du représentant royal, puis de son inévitable mégalomanie.

*

Malgré ces épisodes honnis par les prophètes, cette façon de demeurer "inapte aux douceurs du désespoir"¹⁰⁶ subsiste là comme l'expression de la douleur, blessure innée, qui tourmentera Cioran - certain qu'elle demeure irrémédiable ; la douleur d'un impossible apaisement dans la totalité.

C'est déjà là aussi l'exil, qui prendra forme dans l'histoire par l'invasion babylonienne d'Israël ; et selon une des premières explications théologiques de cet exil, c'est l'exil fondamental - qui se signifie aussi dans l'élection d'un roi - qui s'y exprime, exil fondamental dans la volonté d'auto-clôture - volonté d'auto-clôture qui précisément voudrait annuler la réalité de l'exil !

"Ne pouvant s'arrêter nulle part, force leur est de désirer, de vouloir, d'agir, de se maintenir dans l'anxiété et la nostalgie. Se fixent-ils à un objet ? Il ne durera pas : tout événement ne sera pour eux qu'une répétition de la Ruine du Temple. Souvenirs et perspectives d'écroulement !"¹⁰⁷

*

C'est là l'explication de l'exil par la tentation originelle, c'est-à-dire la transgression, ou en d'autres termes le refus de la limite, signe du partiel, affirmation de la non-divinité des êtres humains. Et au contraire, le serpent au Jardin proposait à Adam et Eve d'"être comme (des) dieu(x)".

Souvenir d'écroulement, "on dirait qu'ils [les juifs] savaient tout depuis Adam, depuis... Dieu"¹⁰⁸.

¹⁰⁵ 1 Samuel 8:6-9 : "Il déplut à Samuel [que les anciens] aient dit : 'donne-nous un roi pour nous juger' [...] Le Seigneur dit à Samuel : '[...] Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi. Ils ne veulent plus que je règne sur eux. Comme ils ont agi depuis le jour où je les ai fait monter d'Égypte [...] m'abandonnant pour servir d'autres dieux. [...] écoute leur voix. Mais ne manque pas de les avertir : apprends-leur comment gouvernera le roi qui règnera sur eux'".

¹⁰⁶ TE 69.

¹⁰⁷ TE 82-83.

¹⁰⁸ TE 91.

L'invitation du serpent était au refus de la limite signifiée par l'arbre de la connaissance du bien et du mal, de l'expérience du bien et du mal selon le sens fort du terme hébreu. Il s'agit en cela de passer outre à l'idée que l'on n'est point infini, pour un goût de l'"infinisation" de soi qui est découverte du malheur, selon l'autre sens possible, bonheur et malheur, de l'expression bon et mauvais. Ce que Cioran nous dit d'une façon qui s'approche de la leçon du récit biblique : le malheur fruit de l'individuation, fin de la potentialité, nostalgie d'un infini inaccessible. Les deux leçons sont proches, quoique comprenant quelque différence notable : la tradition biblique débouche aussi sur la possibilité de percevoir la limite et sa douleur comme lieu d'ouverture, certes difficile, mais réelle.

*

Aux origines, Abram ne devient Abraham, l'élu, que par un départ, un arrachement. Le poids symbolique d'une intuition assumée comme révélation à vivre, et donc comme élection, est lâché sur son avenir : vocation à vivre un non-enracinement :

"Une patrie est un soporifique de chaque instant. On ne saurait assez envier - ou plaindre - les Juifs de n'en point avoir ou de n'en posséder que de provisoires, Israël en tête¹⁰⁹".

A l'image du patriarche, l'avenir des siens se forgera dans la douleur de l'émigration, l'Egypte, puis Babylone.

*

Mais on est en des temps qui ont encore le nom temps, car l'universel déposé, dévorant par la bouche de ses dépositaires ses espaces déserts, ne s'étend que jusqu'à ses frontières.

Il reste pour l'imaginaire d'Israël, et de Job, un lieu symbolique d'au-delà de l'exil, la terre promise, "leur lot" fût-il, "tandis qu'ils aspirent au Paradis, de buter contre le Mur des Lamentations¹¹⁰".

L'exil, et sa fin, se symbolisent au désert. Il est une ouverture sur laquelle s'ancre Israël, définitivement, au grand étonnement de Cioran. Et c'est le cri de Job.

Un cri, qui dans tous les temps, et jusque dans l'en deçà du temps - le sous-temps, résonne comme une foi ou un humour.

¹⁰⁹ TE 102.

¹¹⁰ TE 103.

Une douleur, comme un grain de sable dans le mécanisme bien huilé des espaces qui se closent, des tours de Babel en passe de s'achever pour s'effondrer en laissant place à des Empires plus vastes encore, jusqu'à prétendre effacer leurs frontières, façon d'essayer de "forcer l'Histoire, avec l'arrière-pensée d'en sortir et de la dépasser"¹¹¹. Ainsi les Allemands du XXe siècle qui

"finirent par s'y enliser encore davantage"... "Le moment culminant de leur expansion ne comptera, en des temps lointains, que comme un épisode dans l'épopée des Juifs"¹¹².

4. Le poids et l'avenir d'une mission

Protestation permanente, protestation éreintante, toujours en passe et en tentation de se relâcher, Israël a connu le sacrifice à l'idole, à l'universel visible et dicible, le veau de l'Égypte, les Baals de Canaan, et les empereurs-dieux de la Grèce et de Rome. La vocation de l'exil fondateur permane. Mais réalisme ou Raison obligent.

Si le grand prêtre préfère César au Christ, d'autres hésitent. Et c'est la Raison, qu'incarnent aux yeux de Cioran les prêtres Anne et Caïphe au procès de Jésus : assistant au spectacle de la "Passion" à Oberammergau, Cioran se retrouve, "seul dans la salle", contre le reste du public :

"Anne et Caïphe incarnaient à mes yeux le bon sens même [...] Je partageais leur exaspération devant les réponses approximatives de l'accusé"¹¹³.

Dix-quinze ans avant, à propos du même événement, l'impression du choc de la Raison contre la Passion est sensible sous la plume de Cioran :

"s'ils avaient compris Jésus, [Anne et Caïphe] se seraient annulés. Leurs questions étaient si rationnelles que seuls des fous auraient pu accepter les réponses sublimes et inexactes de l'Agneau"¹¹⁴.

C'est sans doute à une cause similaire qu'est dû le rejet juif ultérieur du culte chrétien, commun et dominant, car "s'ils penchent au rationalisme c'est moins par inclination que par besoin

¹¹¹ TE 101.

¹¹² TE 101-102.

¹¹³ TE 76.

¹¹⁴ BV 28.

de réagir contre certaines traditions qui les excluait et dont ils ont eu à pâtir¹¹⁵". Ce pût être le cas pour "n'importe quel courant d'idées du positivisme au mysticisme¹¹⁶". C'est ainsi que pourrait se prévoir un avenir où ils se réclameraient du christianisme ! si le reste du monde s'en détournait :

"quand les églises seront à jamais désertées, les Juifs y entreront ou en bâtiront d'autres, ou, ce qui est plus probable, planteront la croix sur les synagogues. En attendant, ils guettent le moment où Jésus sera abandonné : verront-ils alors en lui leur véritable Messie ? On le saura à la fin de l'Eglise..."¹¹⁷"

Tout paradoxal, le propos est quasi-paulinien, ainsi que les motifs avancés pour prévoir un tel avenir¹¹⁸ :

"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'exportation¹¹⁹".

Mais "le rejet du christianisme demeure le plus bel exploit des Juifs, un non qui les honore¹²⁰".

Le sens de l'exil, de l'inévitable exil, demeure au cœur de toutes les intuitions du peuple du déracinement.

"Le repos, c'est tout ce que nous demandons ; les Juifs le demandent aussi : il leur est défendu¹²¹".

*

Mais devant cet impossible repos, Cioran s'épuise, et va d'ailleurs jusqu'à prêter à Job - un autre résultat, mais de la même fatigue : "il céda devant Dieu", selon lui, "moins par conviction que par lassitude¹²²".

Car au fond, il reste que "l'espoir, c'est la forme normale du délire¹²³". Israël en est victime :

¹¹⁵ TE 89.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ TE 72.

¹¹⁸ Cf. Romains 11.

¹¹⁹ TE 72-73.

¹²⁰ TE 76.

¹²¹ TE 81.

¹²² JM/EA 26.

¹²³ E 163.

"Malgré sa clairvoyance, il sacrifie volontiers à l'illusion : il espère, il espère toujours trop"
[...]

"passant outre à sa fatigue millénaire, aux conclusions que lui impose son sort, il vit le délire de l'attente, tout décidé à ne pas tirer un enseignement de ses humiliations¹²⁴..."

Victime, en ce que "la folie est l'introduction de l'espérance dans la logique¹²⁵".

Mais, pour Cioran, "Espérer, c'est démentir l'avenir¹²⁶". "Utopie noire, l'anxiété seule nous fournit des précisions sur l'avenir¹²⁷".

III. Temps et exil - l'âge d'or et la Chute

1. La dimension dramatique du temps biblique

Sachant ainsi que la pensée juive est souvent aux prises avec une notion telle que le devenir¹²⁸ ; du fait que le temps biblique est orienté, connaît la dimension de l'horizontalité et de l'histoire, on en est venu à opposer ce qui serait le temps "grec" et "gnostique", au temps "biblique", le premier dépendant d'une hiérarchie de cycles correspondant à la hiérarchie de l'esprit et de la matière, le second orienté selon une "primauté de l'avenir¹²⁹".

Mais ainsi on fait allègrement l'impasse sur la culture ambiante - non-exempte en effet d'une influence hellénistique - du bassin méditerranéen de l'époque biblique et néo-testamentaire, culture qui mystérieusement se serait arrêtée aux frontières de la Terre sainte et aux portes des synagogues

¹²⁴ TE 69. Il est remarquable à ce propos qu'un courant juif comme le hassidisme revendique, dans une acception herméneutique, le dé-lire : "L'homme se construisant continuellement par l'interprétation, son devenir n'est possible que dans l'inlassable succession du faire et du dé-faire du sens, du lire et du dé-lire du texte." Marc-Alain OUKNIN, Tsimtsoum, Introduction à la méditation hébraïque, Paris, Albin Michel, collection Spiritualités vivantes, 1992, p.84.

¹²⁵ CP 137.

¹²⁶ SA 89.

¹²⁷ SA 50.

¹²⁸ Cf. TE 89.

¹²⁹ Cette idée, typique des judéo-christianismes post-bergsoniens, est très marquée par exemple chez un Tresmontant, qui emprunte aussi à Teilhard de Chardin - cf. son ouvrage La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, Paris, Seuil, 1961. Cf. aussi A.G. SERTILLANGES, L'idée de Création, ses retentissements en philolosophie, Paris, Aubier-Montaigne, 1945. Selon Cioran, Bergson - sur lequel il écrivait un mémoire au cours de ses études de philosophie en Roumanie - pour n'avoir pas vu que "pour se maintenir, la vie doit se détruire [...] a négligé le côté tragique de l'existence [...] raison de l'oubli où il est tombé" (ESJ 12).

et des églises non-gnostiques, pour ignorer le tragique de la pensée biblique, son imprégnation par l'idée de chute¹³⁰.

Or, malgré leurs différences, il est au moins une relation entre les deux cosmologies qui se signifie dans un certain rapport entre l'âge d'or hellénique et l'Eden biblique, celui d'un monde

"où règne l'éternel présent, temps commun à toutes les visions paradisiaques, temps forgé par opposition à l'idée même de temps. Pour le concevoir et y aspirer, il faut exécuter le devenir, en ressentir le poids et la calamité, désirer à tout prix s'en arracher¹³¹".

Pour nier ce trait commun, on remplace l'approche "grecque" du temps par la fameuse approche dite "biblique", dont on voudrait ignorer qu'elle s'est pour l'essentiel développée depuis le XIXe siècle. Et qu'elle correspond simplement à ce que les tenants de cette vision, n'acceptant pas l'idée que "l'histoire issue du temps et du mouvement est condamnée à l'autodestruction", que "rien de bon ne peut découler de ce qui à l'origine, fut l'effet d'une anomalie¹³²",

"ne renoncent pas à la quête d'un autre temps ; ils s'y emploient au contraire avec acharnement, mais pour le placer ici-bas, selon les recommandations de l'utopie, qui tente de concilier l'éternel présent et l'histoire [...] ou pour recourir à la terminologie biblique, de refaire l'Eden avec les moyens de la chute¹³³"...

Cette approche "horizontalise" strictement ce qui dans la tradition judéo-chrétienne n'est pas exempt de verticalité : l'eschatologie. On nous dit, nécessairement à juste titre, que dans les textes bibliques, le Royaume messianique attendu est à venir, au bout de l'histoire. Et certes, c'est sur cet aspect de l'eschatologie que se fonde la capacité de la persistance sous le poids d'une réalité historique écrasante, sans cela insurmontable :

"Quand elle pèse trop sur nous et nous accable, une lâcheté sans nom s'empare de notre être : la perspective de nous débattre encore au milieu des siècles prend les proportions d'un cauchemar¹³⁴".

¹³⁰ "Pour les gnostiques tout ce qui est associé au temps procède du mal. Le discrédit s'étend à l'histoire dans son ensemble [...] Le passage par l'histoire est sans fruit. Une telle vision s'écarte considérablement de l'eschatologie chrétienne officielle et édulcorée"... (ESJ 20).

¹³¹ HU 125-126.

¹³² ESJ 21.

¹³³ HU 131.

¹³⁴ HU 126.

C'est de cette eschatologie précisément que procède le fait que le peuple monothéiste soit "inapte aux douceurs du désespoir"¹³⁵.

2. La hiérarchie des temps

Cependant, l'accentuation unilatérale de l'aspect horizontal de l'attente biblique conduit facilement à oublier un autre aspect, selon lequel il est aussi une verticalité dans l'eschatologie : le Royaume à venir est aussi présent - de façon cachée, "au milieu de vous".

Cette présence cachée du Royaume - paradoxalement transcendante -, au milieu, au-delà, "au-dessus", peut être mise en relation avec la cosmogonie ambiante de l'époque biblique et notamment néo-testamentaire, cosmogonie que pour une large part, les auteurs bibliques n'entendaient pas nier. Ainsi les trois cieux du pharisien Paul¹³⁶ ne sauraient évidemment être autres que ceux des autres pharisiens d'alors, allant jusqu'à sept, emboîtés les uns dans les autres - ce qui se situe dans une toute autre perspective que les cosmogonies modernes : la hiérarchie céleste en question n'est pas une hiérarchie physique ! De même, les fameux mondes ou "éons", de l'Épître aux Hébreux par exemple¹³⁷ ; ces "éons"-là n'ont pas été inventés par les gnostiques du IIe siècle : le mot grec, aiôn, qui peut se traduire par "monde" ou "siècle", au sens de celui-ci ou de celui à venir - ce mot que le Nouveau Testament emploie pour les "siècles des siècles" du "Notre Père", - traduit bien l'hébreu 'olam que l'on rend aussi par "éternité", "monde", "siècle" ou "temps".

Il est ainsi plusieurs "siècles" qui se succèdent comme il est dans la hiérarchie céleste plusieurs "siècles" "angéliques" qui existent simultanément. Telle est la relation de ce siècle et du siècle à venir. Ce dernier - tout en étant à venir sur le plan horizontal - existe simultanément au siècle présent dans un ordre supérieur de la hiérarchie céleste, y étant parmi les mondes angéliques, le monde résurrectionnel, qui n'est pas ce monde-ci.

Cet éon-là, l'éon à venir, est ainsi un éon supérieur, et il n'est pas nécessairement postérieur en sa création à cet éon-ci, ce monde présent. De sorte qu'en ce carrefour qu'est le siècle, aiôn, 'olam - monde et temps se recourent, comme deux aspects d'une même réalité. Ce doit être là pourquoi, "entre l'Ennui et l'Extase se déroule toute notre expérience du temps"¹³⁸ !

Comme les mondes "s'emboîtent", les temps "s'emboîtent". Il est un temps d'en-bas et des temps d'en-haut, des temps angéliques, un temps résurrectionnel, qui pour notre vécu est aussi à venir.

¹³⁵ TE 69.

¹³⁶ Cf. 2 Corinthiens 12:2.

¹³⁷ Hébreux 1:2.

¹³⁸ SA 58.

Comme le montre sa correspondance avec l'hébreu 'olam, cette cosmologie en relative sympathie avec l'hellénisme que connaît l'époque néo-testamentaire n'est nullement hétérogène à celle des anciens Hébreux : et les traducteurs de la version des LXX ne s'y sont pas trompés, qui n'ont ressenti aucune gêne à l'inscrire dans une métaphysique sans doute pas si éloignée de celle de l'hébraïsme que l'on pourrait penser.

On ne doit toutefois probablement pas aller jusqu'à confondre les deux visions du monde. On sait que certains commentateurs ont cru voir dans l'Ecclésiaste le tenant d'une métaphysique du temps cyclique. C'est sans doute jusqu'où il faut avoir la prudence de ne pas pousser le parallèle entre hellénisme et hébraïsme. C'est aussi là que peut porter la leçon des modernes qui insistent sur la dimension orientée du temps biblique : le Royaume est attendu pour l'avenir et pour cette Création ; il n'en est pas la négation : dans la hiérarchie des temps, cette Création n'est pas le produit d'une chute d'un éon à l'autre.

Mais si la Création de cet éon, de ce siècle, n'est pas une chute, il n'en est pas moins vrai que cette Création, est perçue comme étant - contrairement à celle qui vient, - corruptible¹³⁹ : la preuve, elle est corrompue ; comme le dira Cioran :

"Pour n'avoir pas été dans nos commencements à la hauteur, nous courons, nous fuyons vers l'avenir. Notre avidité et notre frénésie ne viendraient-elles pas du remords d'être passé à côté de la vraie innocence, dont le souvenir ne peut pas ne pas nous harceler ?¹⁴⁰".

Le temps de ce siècle, succession de moments, est le signe tragique de cette corruptibilité. Signe dramatique de perte alors qu'il devrait être le rythme d'un progrès harmonieux vers le siècle à venir, le siècle de la vocation au repos de Dieu, le septième jour où la foi appelle à entrer¹⁴¹. Ainsi,

"nous ne saurions étouffer les appels surgis des profondeurs de notre mémoire marquée par l'image du paradis, du véritable, qui n'est pas celui de l'arbre de science, mais de l'arbre de vie [...] Lui seul vaut s'être reconquis, lui seul mérite l'effort de nos regrets. Et c'est toujours lui que mentionne l'Apocalypse (II, 7) pour le promettre aux 'victorieux', à ceux dont la ferveur n'aura jamais vacillé¹⁴²".

Alors, parce qu'il est entre déperdition et porte d'avenir, le temps révèle sa réalité tragique d'éternité retardée.

¹³⁹ Cf. 1 Corinthiens 15:42-48.

¹⁴⁰ CT 30.

¹⁴¹ Cf. Hébreux 4 & 11.

¹⁴² CT 30.

3. Des motifs de tenter d'exister

Ce siècle, ce temps, se corrompt, contrairement au siècle éternel, attendu pour les temps messianiques - inaugurés "ici-bas", selon les auteurs néo-testamentaires, dans la résurrection du Christ, - siècle rythmé selon le temps céleste où un jour est comme mille ans et où mille ans sont comme un jour.

Ainsi Paul en appelant à la sainteté¹⁴³ parle-t-il de "racheter le temps" ! accompagnant son exhortation d'une citation du prophète Amos¹⁴⁴ - "car les jours sont mauvais" - où le prophète recommande au peuple une conduite intelligente de silence et de recherche de Dieu, pour détourner sa colère contre la corruption d'un mauvais temps.

L'Apôtre, dans une ligne similaire à celle de l'ancien prophète, appelle pour sa part ses lecteurs à revêtir en Jésus Christ l'incorruptibilité où le temps cesse d'être perte. Si notre temps, nos moments qui se succèdent, sont perçus comme un signe de perte, de manquement, de déficience, ils sont pour Paul cependant rachetables, selon un paradoxe qui ne se résout que si l'on s'en tient à la cosmogonie helléno-hébraïque qui sous-tend l'invite de l'Apôtre : "rachetez le temps", le moment - kairos. Il s'agit d'imprégner la déficience de ce siècle du rythme du temps céleste du monde à venir, qu'inaugure la résurrection du Christ.

Par une autre expérience - : "J'ai voulu me fixer dans le Temps ; il était inhabitable. Quand je me suis tourné vers l'Eternité, j'ai perdu pied¹⁴⁵" - Cioran dénote une autre dimension, un autre "à côté" du temps que celui de l'éternité. C'est un "à côté" qui n'est plus au-delà, mais "en deçà" du temps, en rencontre avec l'acédie des moines, où "s'ennuyer c'est chiquer du temps¹⁴⁶" :

"Les autres tombent dans le temps ; je suis, moi, tombé du temps. A l'éternité qui s'érigeait au-dessus de lui succède cette autre qui se place au-dessous, zone stérile où l'on n'éprouve plus qu'un désir : réintégrer le temps, s'y élever coûte que coûte, s'en approprier une parcelle pour s'y installer, pour se donner l'illusion d'un chez-soi¹⁴⁷".

*

¹⁴³ Ephésiens 5:16. Cf. Colossiens 4:5.

¹⁴⁴ Cf. Amos 5:13.

¹⁴⁵ SA 99.

¹⁴⁶ SA 54.

¹⁴⁷ CT 184.

4. L'orientation du temps

Pour en revenir à l'horizontalité, à côté de la hiérarchie des temps, il est bien question dans la tradition biblique et judéo-chrétienne, d'une orientation du temps vers l'avenir ; ce qui fait, par conséquent, que le temps y est aussi doté d'un commencement, d'où "descend" cette orientation. Le temps cyclique des Grecs y est rompu par le passé. Les cercles deviennent lignes à cause de leur commencement : les cercles grecs étaient en effet mouvement, circularité temporelle. Un commencement de cette circularité temporelle, ou circulation infinie, en est brisement par le début : un cercle doté d'une entrée n'est plus vraiment un cercle.

De même, la rupture existe vers la fin, qui en deçà de l'assomption de ce temps dans le Royaume, est marquée par le Jugement. Il est significatif à ce propos que les auteurs bibliques puissent se rapprocher des trouble-fête de la cosmologie hellénique. On pourrait penser ici à la conflagration universelle des stoïciens, en relation avec des textes comme 2 Pierre 3, 7¹⁴⁸, mais pour l'Ecole philosophique, elle faisait récurrence, ce qui la rendait finalement harmonieuse. C'est en fait surtout à cette autre Ecole que, comme la stoïcienne, Paul a confrontée sur l'Aréopage d'Athènes qu'il faut regarder : les épicuriens, qui professaient, pessimisme choquant, que le monde s'use : même "les temples, les statues des dieux, s'affaissent trahis par l'âge" ; il n'est pas jusqu'aux astres qui ne soient corruptibles¹⁴⁹.

Quoiqu'il s'établisse avec les trouble-fête, ce parallèle doit, comme pour l'idée que le temps hiérarchisé serait exclusivement "grec", nous inciter à la prudence par rapport à une affirmation trop tranchée quant à l'originalité biblique de cette orientation du temps.

Malgré ces parallèles, l'orientation du temps biblique garde la caractéristique de la nature absolue de son commencement, d'une radicale dépendance de Dieu, Auteur transcendant - ignoré, comme tel, des Grecs - de l'être du monde.

C'est là précisément ce qui marque la différence, bien plus que l'idée d'orientation, surtout si on la comprend dans un sens immanent, où le temps devient, idéalement, le rythme d'un progrès linéaire et harmonieux. Car demeure un risque : "Le Devenir : une agonie sans dénouement¹⁵⁰".

¹⁴⁸ "Quant aux cieux et à la terre actuels, la même Parole [de Dieu] les tient en réserve pour le feu..."

¹⁴⁹ LUCRECE, De la nature, livre V, trad. CLOUARD, Paris, Garnier-Flammarion (coll. G.F.), 1964, p.165, 164. Cf. Psaume 102:27 ; Matthieu 24:35.

¹⁵⁰ SA 59.

5. Le futur relatif

Ce même Lucrèce qui affirme que le monde s'use, remarque que l'humanité progresse - par exemple dans l'art de la navigation¹⁵¹, - argumentant par là en faveur d'un temps orienté - sans pour autant admettre, comme on le sait, la Création ex nihilo.

Effectivement, l'humanité, dans certains domaines, progresse, ou pour mieux dire, hérite - "Le Progrès est l'injustice que chaque génération commet à l'égard de celle qui l'a précédée"¹⁵². Hérite dans certains domaines... pour dire qu'il en est un où l'on sait que ce n'est pas le cas : la sainteté, qui est hors du temps, au-dessus, manifestation du temps supérieur. Les autres domaines connaissent le progrès, l'héritage : il est des acquis comme le notait Lucrèce.

Ces acquis techniques, produits de la lutte contre les menaces qui nous entourent, naturelles ou humaines, Cioran les inscrit, à la rigueur, dans la seule catégorie de l'hygiène :

"Le Progrès ? - on le trouve peut-être dans l'hygiène... Mais ailleurs ? dans les découvertes scientifiques ? Elles ne sont qu'une somme de gloires néfastes... Qui, de bonne foi, saurait choisir entre l'âge de pierre et celui des outils modernes ?"¹⁵³

On s'organisera bien de façon à éviter de subir telle ou telle catastrophe, ou telles persécutions - protection contre nous-même ; on a développé des systèmes de solidarité, des structures politiques contractuelles,... Mais l'histoire contemporaine a montré combien ces acquis retombent facilement, prenant de tristes allures de soufflets :

"A tout pas en avant succède un pas en arrière : c'est là l'infructueux fréttement de l'histoire, - devenir... stationnaire... Que l'homme se soit laissé leurrer par le mirage du Progrès, - cela rend ridicule ses prétentions à la subtilité"¹⁵⁴.

*

¹⁵¹ Op. cit., p. 165.

¹⁵² IEN 150.

¹⁵³ P 249.

¹⁵⁴ P 249.

Loin de relever de l'immanence, l'avenir, pour la tradition biblique, place à ses origines un exil incontournable, depuis

"l'arbre de vie, dont le chemin, en représailles de la transgression d'Adam, allait être gardé par les chérubins à l'"épée tournoyante"¹⁵⁵ - pour le dire en termes cioraniens - :

"Point d'évolution ni d'élan qui ne soient destructeurs, du moins à leurs moments d'intensité. Le devenir d'Héraclite brave les temps ; celui de Bergson rejoint les tentatives ingénues et les vieilleries philosophiques"¹⁵⁶.

Pour Cioran, demeure, marquant, "le Devenir : une agonie sans dénouement"¹⁵⁷.

Quant à la pensée hébraïque et biblique, l'avenir y est toutefois présent mais ne relevant pas de l'immanence, - n'est fonction que du paradoxe, de l'absurde, ou pour le dire en termes religieux, du mystère. C'est ce qu'en apprendra Job, et qui assoira sa révolte, sa prière. L'instant fondamental ne s'inscrit dans le temps que par l'orage divin. De ressouvenir, il s'y inscrit comme "répétition" - ou "reprise"¹⁵⁸.

¹⁵⁵ CT 30.

¹⁵⁶ SA 66.

¹⁵⁷ SA 59.

¹⁵⁸ Cf. Sören KIERKEGAARD, La répétition, *op. cit.*, p.167.

CHAPITRE II
"CHERUBINS"

JOB : LA DOULEUR ET LA REVOLTE

"Ayant chassé l'homme, il posta les chérubins à l'orient du jardin d'Eden avec la flamme de l'épée foudroyante pour garder le chemin de l'arbre de vie."

Genèse 3:24

I. Dieu et Babylone - les amis de Job

1. L'expression d'un exil radical

Exil dans le temps signifié dans l'exil parmi les nations, l'exil d'Israël signifie aussi l'exil de tout un chacun dans la douleur d'exister. C'est ici peut-être que Cioran retrouve son propre exil : "seul le Juif raté nous ressemble, est des 'nôtres' : il aura comme reculé vers nous-même, vers notre humanité conventionnelle et éphémère. Faut-il en déduire que l'homme est un Juif qui n'a pas abouti ?¹⁵⁹". Car reste toujours cette inaptitude juive aux "douceurs du désespoir", cette susceptibilité à la tentation d'exister.

Aiguë pour le peuple biblique, en fonction des rigueurs de sa vocation abrahamique à l'expression de l'exil, cette tentation d'exister est cependant fort répandue. Difficilement, certes - "qu'il est malaisé de se dissoudre dans l'Être !¹⁶⁰" - elle touche quand même jusqu'à Cioran lui-même.

Et c'est probablement en Job que se rejoignent Israël et les nations. Car s'il typifie bien les douleurs de l'exil d'Israël, le personnage de Job - "est bien de sa race¹⁶¹", certes, mais comme création littéraire seulement. Quelque réponse que l'on veuille fournir à la question de l'historicité du personnage, le livre biblique nous le donne comme étant d'un peuple des contrées de l'actuelle Jordanie (pays de Ouç), et non précisément comme juif. La dimension universaliste est donc patente, lui justifiant son titre cioranien de "Prométhée biblique¹⁶²".

La douleur qui l'atteint est celle qui guette tout un chacun, pour lui signifier sa situation d'exil radical. "Nous sommes passagers et errants sur la terre" rappelle le Nouveau Testament, ce que Calvin rattache à cette doctrine classique du christianisme que Cioran lui sait gré de déclamer, celle de la prédestination : si Dieu nous met en situation de douleur sur la terre, c'est pour que nous ne perdions pas de vue que ce n'est pas là notre patrie définitive.

Job, témoin universel de la douleur est ainsi celui auquel en appelle Cioran, dans une situation apparemment peu comparable à celle du "grand lépreux" biblique.

¹⁵⁹ TE 88.

¹⁶⁰ TE 247.

¹⁶¹ TE 94.

¹⁶² TE 95.

Mais "existe-t-il un critère objectif pour apprécier la souffrance ? [...] La souffrance n'est pas appréciable objectivement, car elle ne se mesure pas à une atteinte extérieure ou à un trouble précis de l'organisme, mais à la manière dont la conscience la reflète et la ressent¹⁶³".

Et de fait, il n'est "point de douleur irréelle : la douleur existerait même si le monde n'existait pas¹⁶⁴".

C'est au point même que "les douleurs imaginaires sont de loin les plus réelles, puisqu'on en a un besoin constant et qu'on les invente parce qu'il n'y a pas moyen de s'en passer¹⁶⁵".

Kierkegaard aussi, qui référait à Job le jeune homme de La répétition, savait que l'épreuve est l'occasion de la découverte d'un exil total, au-delà de l'épreuve même :

"Je n'ai pas possédé le monde, je n'ai pas eu sept fils et trois filles, mais il peut aussi avoir tout perdu, celui qui avait peu de chose ; [...] il peut encore avoir reçu de funestes plaies, celui qui a perdu l'honneur, et la fierté, la force et la raison de vivre.¹⁶⁶"

C'est ainsi que la bien-aimée, dans l'écrit de Kierkegaard, "n'était pas la bien-aimée, mais l'occasion favorable à l'éclosion du génie poétique qui s'emparait de lui." De là, "la situation du jeune homme devenait plus pénible à mesure que le temps passait. Sa mélancolie prenait de plus en plus le dessus.¹⁶⁷"

2. L'insoumission de Job

Dans cette situation, le fait de Job est son refus de se résigner : "ses sanglots sont une démonstration de force, un assaut¹⁶⁸". C'est que Job sait encore qui invectiver : "sa lamentation culmine en un cri, et ce cri traverse les voûtes et fait trembler Dieu".

"Mais nous, contre qui crier ? contre nos semblables ? Cela nous paraît risible¹⁶⁹".

¹⁶³ CD 16.

¹⁶⁴ CT 130.

¹⁶⁵ IEN 65.

¹⁶⁶ Kierkegaard, La répétition, trad. Ph. Tisseau, Paris, Alcan, 1933, p.144-145 (des éditions plus récentes ont préféré le titre La reprise). Attribuée au jeune homme de cet écrit on reconnaît ici l'expérience propre de Kierkegaard avec Régine Olsen, "celui qui a perdu sa bien-aimée" (ibid. p.144).

¹⁶⁷ Ibid. p.38.

¹⁶⁸ TE 94.

¹⁶⁹ Ibid.

Job pourtant, criant contre Dieu, y trouve la force de refuser le mépris qu'entendent adresser ses semblables à son attitude de rebelle. Là où ils voudraient ne voir que juste châtement, Job oppose sa certitude de faire à bon droit un procès au Tout-Puissant. Rien dans son comportement, juge-t-il, n'est à même de justifier la douleur d'exister que dévoile en lui son épreuve : "périssent le jour où j'allais être enfanté et la nuit qui a dit : 'un homme a été conçu !'¹⁷⁰".

Cioran en termes fort proches, s'écrie : "Qu'à jamais soit maudite l'étoile sous laquelle je suis né, qu'aucun ciel ne veuille la protéger, qu'elle s'effrite dans l'espace comme une poussière sans honneur !"¹⁷¹

Job quant à lui, exige une explication, jusqu'à ce qu'enfin il obtienne un renouveau de vie. "Amor fati, formule pour amateurs d'héroïsme, ne convient pas à ceux qui ont trop de destin pour s'accrocher encore à l'idée de destin..."¹⁷²

A ses amis voulant dévoiler en lui quelque péché secret qui ferait de son épreuve un châtement ; voulant lui arracher quelque aveu qui deviendrait le signal d'un retour au bonheur, il refuse toute concession. Et si c'est une concession envers Dieu qu'ils exigent de lui, il tiendra ferme face au Dieu dont ils se veulent les dépositaires.

En d'autres termes, le Job de Woody Allen, au Dieu lui rappelant qu'il l'a précédé :

"Le Seigneur parla d'une voix tonnante :

"- Suis-je donc obligé, Moi qui ai créé le ciel et la terre, de t'expliquer mes moindres actions ? Qu'as-tu donc créé, toi qui oses me questionner ?

"- Ce n'est pas une réponse, fit Job"¹⁷³.

C'est que, Job et les siens, "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. Nulle paix ni béatitude pour celui qui ne sait cultiver l'abandon"¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Job 3:3.

¹⁷¹ P 252.

¹⁷² TE 95.

¹⁷³ Woody ALLEN, Dieu, Shakespeare et moi, opus 1, traduit de l'américain Without Feather, 1972-1975, par Michel Lebrun, Paris, Solar, 1975 - Seuil, collection Points Virgule, 1985, p.43.

¹⁷⁴ TE 97.

3. Job ayant qui invectiver

On est alors au temps des occupations et des exils bibliques, l'Égypte, Babylone, la Grèce. Le peuple monothéiste et les Job de son monde n'y voient que vaines prétentions face au Dieu par lequel ils ont "colonisé le ciel"¹⁷⁵. Les impressionnantes prétentions des Empires les impressionnent moins que leur Dieu qui des cieux se rit des nations¹⁷⁶. Et c'est pourquoi même, par delà les nations et par-delà ses amis, c'est à ce Dieu précisément que Job demande des explications. Par là "l'exode est son assise, sa certitude, son chez soi"¹⁷⁷ : il est un autre espace, géré par ce Dieu même qui gère les exils.

Ainsi, au-delà des explications morales des douleurs qui l'atteignent, fonction d'une certaine théologie, celle des amis de Job, il est, en fonction de ce qui perçu comme devoir de Dieu, une autre issue à envisager. Pour ce est qui de l'exil à Babylone : certes, il est des injustices parmi le peuple, qui peut donc y percevoir un châtement - mais il est aussi une alliance que Dieu a passée, avec les patriarches pour la terre, avec la famille davidide pour le Temple et la succession royale, qui pousse au refus devant les invasions et la ruine du Temple : selon les textes, Dieu n'a pas donné de conditions en contractant ces alliances avec les Pères. Ce sera encore la certitude de Paul quant à Israël¹⁷⁸.

Des habitudes en naissent, comme de défier Dieu, qui est le fait explicite de prophètes comme Ezéchiel¹⁷⁹, et qu'admire Cioran chez Luther¹⁸⁰. De là cette fermeté chez Israël, cette façon dont il espère, "sacrifie à l'illusion" selon Cioran¹⁸¹. Car, défi fondamental, si Dieu est Dieu, il ne saurait tolérer la honte de voir celui pour lequel il est censé s'être engagé bafoué par les exils et leurs douleurs.

Finalement, il doit y avoir là des épreuves. Mais alors de quel droit ? Telle est la question de Job.

¹⁷⁵ TE 67.

¹⁷⁶ Psaume 2:1-4.

¹⁷⁷ TE 71.

¹⁷⁸ Romains 11.

¹⁷⁹ Ezéchiel 36.

¹⁸⁰ TE 186.

¹⁸¹ TE 67.

II. Dieu et la destruction du Temple : le problème de l'Alliance

1. Job et l'inconvénient d'être né

Il arrive à Job toutes ces "catastrophes bien qu'il n'ait 'rien fait' (ou parce qu'il n'a rien fait)¹⁸²".

"On connaît l'ukase de Claudel : 'Je suis pour tous les Jupiter contre tous les Prométhée.'

Cioran commente : "On a beau avoir perdu toute illusion sur la révolte, une telle énormité réveille le terroriste assoupi en vous"¹⁸³".

C'est ce qui arrivera à Job à travers son épreuve. "Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté : Que le nom du Seigneur soit béni !"¹⁸⁴", ce propos premier du célèbre affligé, et dont ses amis voudraient qu'il ne fasse que le répéter, il ne l'émet qu'une fois, remarque l'épistolier malheureux de Kierkegaard¹⁸⁵. Puis il l'abandonne pour se plaindre et protester.

*

Mais pour Job, malgré leur volonté, ses amis n'ont point encore accompli l'œuvre que scelleront les temps futurs. Comme il est au-delà des Empires, l'universel leur échappe encore, celé dans la transcendance. Aspect de cet autre point de référence chez Job que l'on retrouve chez Cioran : face à un Dieu qui lui échappe, Job est l'homme de l'invective ; qui prend Dieu à partie, qui a encore la foi de prendre Dieu à partie.

Et Cioran, en lointain admirateur de Job, n'est ainsi pas dupe de ses propres invectives et des invectives de tous les modernes : qu'en est-il de l'athéisme d'un athée qui s'en prend à Dieu ?

¹⁸² Daniel SIBONY, Le féminin et la séduction, Paris, Grasset et Fasquelle, 1986 - Le livre de poche/biblio essais, p.214.

Cf. Elie Wiesel rappelant que selon le Midrash, "c'est parce qu'il s'est tu qu'il a été puni", "le Midrash condamne sans appel la neutralité" (Josy EISENBERG, Elie WIESEL, Job ou Dieu dans la tempête, Paris, Fayard-Verdier, 1986, p. 22-23.

Ainsi du jeune homme de Kierkegaard, "ne faisant jamais que languir après elle [...] Il voyait la jeune fille malheureuse par lui, sans qu'il eût conscience d'aucune faute ; mais cette absence de culpabilité était à ses yeux un scandale qui redoublait son tourment jusqu'à la furie." La répétition, *op. cit.*, p.38.

¹⁸³ AA 14.

¹⁸⁴ Job 1:21.

¹⁸⁵ La répétition, p.141-145.

"Qu'elle s'inspire de Job ou de saint Paul, notre vie religieuse est querelle, outrance, débridement. Les athées, qui manient si habilement l'invective, prouvent bien qu'ils visent quelqu'un. Ils devraient être moins orgueilleux ; leur émancipation n'est pas aussi complète qu'ils le pensent : ils se font de Dieu exactement la même idée que les croyants¹⁸⁶".

*

C'est sans doute, on le verra, de l'extension géographique d'une universalité qui, de là, sera de plus en plus repérée que procèdera la disparition du Dieu invectivé de l'horizon des protestations. Resterait-il alors ? un dernier recours : "Tout désespoir est un ultimatum à Dieu¹⁸⁷".

Mué par l'œuvre de ses dépositaires en Mauvais Demiurge, le Dieu invectivé sera abandonné à ses dépositaires persécuteurs par les Job affligés ; contraints dès lors de se réfugier dans un divin diaphane que Cioran dédaigne pour son impuissance et tout autant pour sa non habilitation à recevoir les invectives¹⁸⁸. Comment, alors, ramener de l'athéisme ce Dieu que même les invectives ne raniment pas ?

L'héritage des athées qui lui montrent leur poing n'en est pas moins celui d'un Job écrasé de l'inconvénient d'une naissance imposée par un Dieu alors indubitablement présent dans sa transcendance pour inscrire en lui le brisement de toute béatitude narcissique.

Cioran ne s'y trompe pas : "Le blasphème est une provocation démesurée et sa force augmente plus il tend vers l'incommensurable : là est son but final. Quand les mots ont mis au pied du mur un individu, un peuple ou la nature, reste la colère contre le ciel.

Le blasphème est un attachement à la vie sous l'apparence de la destruction : un faux nihilisme. Car on ne gronde ou ne lance la foudre que de l'absolu d'une valeur. Job aime la vie d'une passion malade [...] [Fût-ce] au nom du rien, on peut lancer des blasphèmes si l'on adhère à lui dogmatiquement [...] Car en soi, le blasphème n'est qu'un dogmatisme lyrique¹⁸⁹".

*

¹⁸⁶ MD 15.

¹⁸⁷ CP 134.

¹⁸⁸ MD 11.

¹⁸⁹ CP 67-68.

"Un Job harasse son Dieu, exige qu'il s'explique : une mise en demeure en résulte, d'un mauvais goût sublime, et qui eût sans doute rebuté un grec, mais qui nous touche et nous bouleverse¹⁹⁰".

2. De la Beauté de Dieu, miroir du malheur d'exister

Le cœur de la malédiction qui assaille tous les Job est dévoilé par le prophète de l'exil et du malheur, Jérémie, qui n'a pas manqué lui non plus, pour ce faire, du "mauvais goût" de prendre Dieu à partie¹⁹¹ :

(v.7) "Seigneur, tu as abusé de ma naïveté,
oui, j'ai été bien naïf ; (Segond : "tu m'as séduit")
avec moi tu as eu recours à la force
et tu es arrivé à tes fins.

A longueur de journée, on me tourne en ridicule,
tous se moquent de moi.

(v.8) Chaque fois que j'ai à dire la parole,
je dois appeler au secours
et clamer : 'Violence, répression !'

A cause de la parole du Seigneur,
je suis en butte, à longueur de journée,
aux outrages et aux sarcasmes.

(v.9) Quand je dis : 'Je n'en ferai plus mention,
je ne dirai plus la parole en son nom',
alors elle devient au-dedans de moi
comme un feu dévorant,
prisonnier de mon corps ;
je m'épuise à le contenir,
mais n'y arrive pas.

(v.10) J'entends les propos menaçants de la foule
- c'est partout l'épouvante :
'Dénoncez-le !' - 'Oui, nous le dénoncerons !'

¹⁹⁰ TE 93-94.

¹⁹¹ Jérémie 20:7-18.

Tous mes intimes guettent mes défaillances :

'Peut-être se laissera-t-il tromper dans sa naïveté,
et nous arriverons à nos fins,
nous prendrons notre revanche.'

(v.11) Mais le Seigneur reste avec moi comme un guerrier redoutable ;
mes persécuteurs trébucheront
et ils n'arriveront pas à leurs fins.

Ils seront couverts de honte

- ils ne réussiront pas.

Déshonneur à jamais !

on ne l'oubliera pas.

(v.12) Seigneur tout-puissant, toi qui examines le juste,
qui vois sentiments et pensées,
je verrai ta revanche sur eux,
car c'est à toi que remets ma cause.

(v.13) Chantez au Seigneur !

Louez le Seigneur !

Il délivre la vie des pauvres
de la main des malfaiteurs.

(v.14) Maudit, le jour

où je fus enfanté !

Le jour où ma mère m'enfanta,
qu'il ne devienne pas béni !

(v.15) Maudit, l'homme qui annonça à mon père :

'Un fils t'es né !'

- Et il le combla de joie ! -

(v.16) Que cet homme devienne pareil aux villes

que, de façon irrévocable,

le Seigneur a renversées !

Qu'il entende au matin des appels au secours

et à midi des cris de guerres !

(v.17) Et Lui, que ne m'a-t-il fait mourir dès le sein ?

Ma mère serait devenue ma tombe

sa grossesse n'arrivant jamais à terme.

(v.18) Pourquoi donc suis-je sorti du sein,

pour connaître peine et affliction,
pour être, chaque jour, miné par la honte ?"

Tout le malheur du prophète vient de ce qu'il a été séduit. De tous les pores de la Création, la Beauté de Dieu a transpiré à ses yeux. C'en est fini de lui, c'en est fini de sa paix ; c'en sera à terme fini, pour lui, de la saveur de la Création dont le suc désormais s'évapore comme un alcool dévoré du feu céleste (v.7).

Ainsi, d'une autre façon, de Kierkegaard : la jeune fille "avait joué un grand rôle dans sa vie en le rendant poète ; mais par là même, elle avait signé son propre arrêt de mort." Car, il le sait, ce n'est pas elle qu'il aime - "il ne l'aimait pas, puisqu'il ne faisait que soupirer après elle" - mais ce que dévoile par elle l'éclosion du talent poétique ; de là, dans cette séduction, "sa mélancolie prenait de plus en plus le dessus, et sa vigueur physique se consumait dans les luttes où son âme s'était engagée.¹⁹²"

Cioran écrit : "L'horizon funèbre des couleurs, des sons et des pensées nous plonge dans un infini quotidien. Sa lumière solennelle, remplie de l'immensité de la fin, donne une gravité incurable à tout de qui est superficiel, au point qu'un simple clignement d'yeux devient un reflet de l'Absolu. Et ce n'est pas nous qui ouvrons nos regards vers le monde, mais lui qui s'ouvre à nos regards¹⁹³".

C'est face à cette splendeur dévorante que le prophète perçoit de façon incontournable l'atroce malédiction de l'inéluctable douleur de sa propre existence ; et de la honte que sera pour lui le fait de l'avoir perçue (v.14-18).

Car telle sera la parole qu'il sera voué à adresser à Jérusalem : et il n'est de condamnation de Jérusalem que dans le miroir de la Beauté divine.

Puis il n'est pas jusqu'au péché, qui ne s'insinue de fait à l'occasion du désir de la Splendeur divine. Le prophète l'a su, la séduction de Dieu est aussi la sourde révélation d'un manque définitif.

Pour Cioran, d'une autre façon : "La véritable, l'unique malchance : celle de voir le jour. Elle remonte à l'agressivité, au principe d'expansion et de rage logé dans les origines, à l'élan vers le pire qui les secoua¹⁹⁴".

¹⁹² Sören KIERKEGAARD, *La répétition*, op. cit., p. 38.

¹⁹³ CP 153.

¹⁹⁴ IEN 17.

Et le péché ne sera rien d'autre que la poursuite effrénée, dans la Création qui la manifeste, de la Beauté de Dieu, de la Saveur de Dieu, pour une frustration de plus en plus irrémédiable. Jérémie le sait pour le vivre jusqu'en son cri de révolte : "qu'a-t-il fallu que je naisse !" Poursuite effrénée, jusqu'au désespoir de cette découverte que fait le prophète : face à Dieu, désormais, le monde sera insipide.

En tout cela, et par là-même, on nage dans une remarquable ambiguïté¹⁹⁵ ; Cioran tente d'exprimer cette sorte d'ambivalence :

"Je ne me pardonne pas d'être né. C'est comme si, en m'insinuant dans le monde, j'avais profané un mystère, trahi quelque engagement de taille, commis une faute d'une gravité sans nom. Cependant il m'arrive d'être moins tranchant : naître m'apparaît alors comme une calamité que je serais inconsolable de n'avoir pas connue¹⁹⁶".

3. Le malheur d'une vocation

De là naît la malédiction de la vocation de Jérémie, le bien nommé "prophète de malheur". Car comment une Jérusalem bienheureuse, qui, comme la plupart des vivants, n'a pas perçu la source éternelle de ses joies passagères, comment pourrait-elle accueillir de telles jérémiades ? Comment pourrait-elle accepter la parole de son malheur ?

Alors tout plutôt que cela : payer des faux-prophètes aux paroles joyeuses ; et surtout faire taire ce rabat-joie. Et lui-même serait le premier à vouloir se taire, voir cesser sa honte.

Mais la séduction divine l'a saisi, et il ne pourra pas se taire. Il se trouve pris et tiraillé entre les contradictions de sa vocation. Entre la Splendeur dont il sait qu'il ne l'atteint pas et la paix qui serait dans cette impossible atteinte.

Un spirituel musulman, Hallâj, a dit ce tiraillement en des termes qu'aurait sans doute bien compris Jérémie : "prétendre le connaître, c'est de l'ignorance ; persister à le servir, c'est de l'irrespect ; s'interdire de le combattre, c'est folie ; se laisser endormir par sa paix, c'est sottise¹⁹⁷".

C'est bien cela qui reste à Jérémie : combattre Dieu, dans un combat bien sûr perdu d'avance, pour parvenir, si possible à se taire, à s'endormir dans sa paix, cette paix impossible, et sottise, pour échapper à la honte d'un service dont il voit bien par-dessus le marché, qu'il est de l'irrespect (cf. v.8-9).

¹⁹⁵ Cf. Jean Noël VUARNET, "Cioran, les larmes et les saints", N.R.F., n° 411, 1987, p.68 : on est dans "les banlieues du Sublime, le Sublime lui-même demeurant hors d'accès".

¹⁹⁶ IEN 22.

¹⁹⁷ Akhhb. 14.

4. La justice au comble de l'échec

Mais le paradoxe du désespoir de Jérémie culmine en ce que sa justice est au cœur même de ses tiraillements, dans les paroles épouvantables de sa honte, dont le tout Jérusalem voudrait qu'il les étouffe - comme lui aussi, d'ailleurs, le voudrait bien (v.10-11).

"On reconnaît à ceci celui qui a des dispositions pour la quête intérieure : il mettra au-dessus de n'importe quelle réussite l'échec, il le cherchera même, inconsciemment s'entend. C'est que l'échec, toujours essentiel, nous dévoile à nous-mêmes, il nous permet de nous voir comme Dieu nous voit, alors que le succès nous éloigne de ce qu'il y a de plus intime en nous et en tout¹⁹⁸".

C'est alors que Jérémie invoque contre Lui-même le Dieu qui le voit autrement (v.11-13) - invocation parfaitement ambiguë, où percent ressentiment, auto-justification et louanges à la limite de la flatterie. Ce n'en est pas moins le pôle de sa révolte, le lieu d'émergence d'un courage d'être - cette série d'invectives dont on retrouve l'équivalent chez Job.

"Son énergie, Job l'a transmise aux siens¹⁹⁹". "Il savait qui vilipender ou implorer, à qui porter ses coups ou adresser ses prières. Mais nous, contre qui crier ? contre nos semblables ? Cela nous paraît risible. A peine articulées, nos révoltes expirent sur nos lèvres²⁰⁰".

S'avouant adepte timide de Job et des siens, Cioran voudra "saisir la valeur de leur exemple et y puiser quelques raisons de combattre [sa] tentation de tout abandonner²⁰¹". Mais pour finalement ne voir là que "tentation d'exister" face à "notre plus ancienne évidence", le "préjugé de l'agonie²⁰²".

¹⁹⁸ IEN 25.

¹⁹⁹ TE 95.

²⁰⁰ TE 94.

²⁰¹ TE 84.

²⁰² TE 242.

"Autrefois les mortels criaient, aujourd'hui ils s'ennuient. L'explosion cosmique de la conscience a fait place à l'intimité. Endure et crève ! c'est la devise de la distinction pour l'homme moderne²⁰³".

III. Dieu et le mal : l'inéluctable de la limite, un devenir laborieux

1. Le brisement de Job

Les catastrophes sont là pour faire advenir Job à une existence au concret dans le brisement du narcissisme où il ne peut s'abriter. D'où le cri narcissique²⁰⁴, où il maudit le jour de sa naissance. Tentation du repli sur un soi-même clos dans sa totalité, dans une plénitude inentamée, une universalité à l'échelle individuelle.

C'est là la face inverse à la "tentation d'exister". Tentation d'exister qui fera toutefois advenir en tout un chacun, qui y succombe, le germe qui s'y love du mal et du malheur - ces catastrophes qui s'abattent. Et Job s'exècre d'avoir succombé à cette tentation. D'où sa malédiction du jour de sa naissance.

Ce germe est celui du péché originel, selon ce dogme paulinien dont Cioran stigmatise l'absurde abandon par tel ecclésiastique illuminé de l'optimisme d'un progrès lui retirant "son gagne-pain"²⁰⁵.

L'accession au réel, au concret, se passe dans le malheur qui éclot selon ce qu'est ce péché : refus de cette accession au réel, volonté du repli narcissique, nostalgie de la totalité : malheur. La connaissance bon/mauvais d'Adam et Eve est la découverte dans un traumatisme de leur altérité réciproque : dans un refus angoissé de cette différence qui éclate, ils cachent leur sexe où elle se signifie.

Volonté de l'indifférencié, du même, du général - de grâce ! point d'individualité, d'altérité. Et combien Cioran, à son tour percevra le regret de la "chute du général dans l'individuel" !

²⁰³ CP 67.

²⁰⁴ SIBONY, op.cit.

²⁰⁵ AA 29. Notion paulinienne et chrétienne, signalons, qu'elle n'est pas ignorée de l'autre tradition d'origine biblique, le judaïsme : "les rabbins du Talmud et de la cabale ont fait une large place à un concept qui se rapproche du péché originel, sans cependant s'identifier à lui." Josy EISENBERG, A Bible ouverte II. Et Dieu créa Eve, Paris, Albin Michel [1979], collection Spiritualités vivantes, 1992, p.240-241.

L'altérité qui fonde en humanité le premier homme et la première femme²⁰⁶ leur apparaît comme douleur. Du tout douceur de leur totalité, de leur plénitude, ils passent à la connaissance de leur brisement, - du bon/mauvais.

Le mauvais leur advient comme l'autre - ce qui est différent, que dès lors, ils cachent. Leur passage à l'au-delà ou à l'en deçà de la totalité, est leur venue au mal, à la douleur, avec la nostalgie qui, nécessairement, l'accompagnera ; le sens de l'inconvénient d'être né, que Job criera, en suite de son accès au concret, douloureux bien qu'il n'ait rien fait, parce qu'il n'a rien fait.

Il accède à la douleur du faire. Faire nécessairement douloureux puisque - péché originel - il est éclosion du narcissisme de la plénitude, de la totalité, qui ne peut qu'être écorché par le faire - et maudissant, jurant qu'on ne l'y prendrait plus, le jour inévitable de son passage au jour qui le nie.

*

2. La veuve et le juge inique

Expression du refus de cette douleur, apparaît toute forme d'invective, de prière - semblerait-elle indécente : il s'agit de s'y inscrire avec insistance, quitte à en être importun, jusqu'à parvenir au dévoilement d'un autre silence, celui qui éclate depuis l'orage divin. C'est à cette attitude qu'appelle aussi Jésus, en des termes plus outranciers peut-être encore, quant à l'invective, que ceux de Job :

(v.1) "Jésus leur dit une parabole sur la nécessité pour eux de prier constamment et de ne pas se décourager. (v.2) Il leur dit : 'il y avait dans une ville un juge qui n'avait ni crainte de Dieu ni respect des hommes. (v.3) Et il y avait dans cette ville une veuve qui venait lui dire : 'Rends-moi justice contre mon adversaire'. (v.4) Il s'y refusa longtemps. Et puis il se dit : 'Même si je ne crains ni Dieu ni les hommes, (v.5) eh bien ! parce que cette veuve m'ennuie, je vais lui rendre justice, pour qu'elle ne vienne pas sans fin me casser la tête.'

"(v.6) Le Seigneur ajouta : 'Ecoutez bien ce que dit le juge sans justice. (v.7) Et Dieu ne ferait pas justice à ses élus qui crient vers lui jour et nuit ? Et il les fait attendre ! (v.8) Je vous le déclare : il leur fera justice bien vite. Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ?²⁰⁷"

Une situation de douleur, celle de la veuve, face à une indifférence choquante, celle du juge, telle est le cadre de la parabole dite "du juge inique". La douleur qui instaure dans notre quotidien

²⁰⁶ Genèse 1:27.

²⁰⁷ Luc 18:1-8.

une réalité : nous sommes en ce monde en situation d'exilés, "passagers et errants sur la Terre". "Ce fou de Calvin²⁰⁸" aura, au sujet de la douleur, ces propos terribles : elle nous est infligée pour que nous nous souvenions de notre condition d'errants en ce monde.

Face à cette douleur, voici un juge au comportement désagréable. Il semble convenir de s'étonner de ce que Jésus ait choisi un tel exemple pour exhorter ses disciples à la prière. On s'accorderait volontiers à penser que ce juge peu scrupuleux n'a rien d'exemplaire, et à tout le moins qu'il représente bien peu celui qu'il est censé représenter ici, à savoir Dieu. La prière en question ici consisterait alors en une invocation de Dieu contre Dieu²⁰⁹.

3. Toujours la question de l'exil

A tenir compte du contexte historique et des propos de Jésus aux versets 7 et 8, on ne peut douter qu'il soit fait allusion ici à la question de la rédemption du peuple par rapport à sa situation d'exilé.

La rédemption dont Jésus se veut porteur est en effet celle d'un peuple conscient de son exil. Car si, politiquement, l'exil babylonien, alors historiquement le dernier, a cessé, ce n'est que pour des situations ambivalentes, qui font qu'Israël attend toujours sa rédemption - comme le lui rappelle annuellement, depuis l'Exode, la fête de Souccoth.

Et à l'époque néo-testamentaire, un Jean-Baptiste prêchant le repentir, n'annonce rien d'autre en citant Esaïe, que l'espérance de la fin de l'exil. Car au plan strictement politique, la liberté d'Israël est alors largement compromise par la domination romaine : nul ne s'y trompe. Mais en outre, et les plus fervents des fidèles ne cessent de le rappeler, cet exil est en fin de compte le signe historique d'un exil plus fondamental : l'exil dans le malheur, la douleur, dans le péché et la culpabilité. Et au-delà de toutes les rédemptions, c'est de la rédemption de cette captivité-là que Jésus se veut porteur.

Et c'est pour cette justice-là, pour être rachetés de cet exil, que "les élus crient à Dieu nuit et jour" (v.7). Dieu tarderait-il ? Ou si Dieu tarde, ne serait-ce pas l'effet d'un juste châtement ? Après tout, n'est-ce pas par sa propre faute que le peuple est exilé ? Puisque par la bouche des prophètes, Dieu l'annonçait : "ce sont vos péchés qui vous éloignent de moi".

Mais il n'est point question de cela dans cette parabole. On ne peut que penser à cet autre prophète, Ezéchiel²¹⁰, qui, face à un exil qu'il connaît comme châtement, annonce que quelle que

²⁰⁸ IEN 110.

²⁰⁹ Invocation de Dieu contre Dieu, il s'agit nécessairement de deux perceptions du même Dieu. On ne peut pas suivre René Girard, qui, voulant s'autoriser de découpages du texte jusqu'en demi versets, tente d'apaiser la tension de Job en lui prêtant une autre divinité que celle de ses amis (R. GIRARD, La route antique des hommes pervers, Le livre de poche, biblio/essais).

²¹⁰ Ezéchiel 36:16-32.

soit la faute du peuple, Dieu le ramène auprès de lui sans autre raison que "la sainteté de son Nom" qui sinon sera honni des nations. C'est ce dont Luther se souvient, et que Cioran relève : "Si Dieu ne me protège et ne sauve mon honneur, la honte sera pour Lui²¹¹".

C'est bien dans cette ligne que se place Jésus, mais plus que cela, il n'est pas ici question de péché. On se souvient de l'épisode des Galiléens massacrés par Hérode ou celui de la guérison de l'aveugle-né, dans lesquels Jésus ne veut rien savoir des origines peccamineuses de ces cas douloureux. Jésus nous fait retrouver ici la leçon de Job face à ses amis qui le consolent en l'invitant au repentir.

4. Le problème de l'adversité

Et c'est bien au-delà de la question des causes morales ou psychologiques de la douleur qu'il faut accéder. Pour la veuve, figure d'Israël en exil, coupée de Dieu, ou accablée par lui, l'attitude du juge demeure incompréhensible, et en tout cas ne trouve pas d'explication de par son attitude à elle. Tout comme Job sur son tas de fumier : les explications de ses amis n'expliquent rien²¹².

Face à un tel silence céleste, on sera tenté de dire : ces maux qui fondent depuis le ciel, incompréhensibles, l'auteur n'en est-il pas le diable ? Ce serait certes une façon commode d'excuser Dieu, commode, mais courte, trop commode : Dieu serait-il impuissant face au diable ? Le livre de Job interdit une telle facilité : le diable, dès le départ de l'épreuve²¹³, a obtenu l'autorisation, on pourrait dire l'investiture divine pour accomplir sa tâche de subalterne. "Malgré son prestige", dira Cioran, "et la terreur attachée à son nom, [le démon] n'est qu'un administrateur, qu'un ange préposé à une basse besogne²¹⁴". Job ne s'y trompe d'ailleurs pas, qui affirme que c'est "la main de Dieu [qui] l'a frappé²¹⁵".

Il ne reste qu'à se rendre à ce constat de Job : "Dieu m'a saisi par la nuque et m'a brisé²¹⁶". constat douloureux, incompréhensible, révoltant, face auquel le pestiféré ne perçoit qu'un recours, apparemment aussi étrange : "c'est Dieu que j'implore avec larmes²¹⁷" ; recours scellé dans une certitude : "je sais que mon rédempteur est vivant, et qu'il se lèvera au dernier jour²¹⁸".

²¹¹ TE 186.

²¹² Cf. Woody ALLEN, op.cit. supra, ibid.

²¹³ Job 1.

²¹⁴ MD 12. Cf. mutatis mutandis, la même idée exprimée par Armand ABECASSIS, in Josy EISENBERG, op.cit., p.196.

²¹⁵ Job 19:1.

²¹⁶ Job 16:12.

²¹⁷ Job 16:20.

²¹⁸ Job 19:25.

Ce sera encore la leçon de Paul : Dieu a soumis la Création à la vanité, et à la douleur, avec une espérance : sa libération²¹⁹ !

Peut-être est-ce encore cette vanité que relève le dernier intervenant face à Job, Elihou :

"L'opprimé, il le sauve par l'oppression,
et par la détresse il lui ouvre l'oreille."²²⁰

Et : "Si tu es juste, en profite-t-il,
reçoit-il de toi quelque chose ?
Ta méchanceté n'atteint que tes semblables,
ta justice ne profite qu'à des hommes."²²¹

5. Face au juge inique

Face à une situation révoltante, la révolte est sans doute préférable aux tentatives d'explications de toutes sortes. Tout comme Dieu donnera tort à ses amis prolixes en explications diverses, contre Job qui se révolte face au mal qui l'atteint.

La parabole du "juge inique" conduit à la rencontre de la leçon du livre de Job. Il n'induit nullement à tergiverser face à ce qui tient finalement du scandale : ce juge est désagréable. Il ressemble au Dieu qui semble muet et sourd face aux malheurs qui frappe les humains.

..."Mes jours sont-ils si nombreux ? Qu'il cesse
qu'il me lâche, que je m'amuse un peu,
avant de m'en aller sans retour
au pays de ténèbres et d'ombre de mort"²²² ...

Face à ce présent lourd, accablant, il n'est point pour Job d'excuses à fournir au Dieu qui en est le maître et le fondement, mais semble-t-il, à persévérer, à en requérir la justification. Comme la fête de Soucoth enseigne aussi que l'exil aura son terme, que l'errance au désert prendra fin - la fête de Soucoth est un temps de réjouissance²²³ !

²¹⁹ Romains 8:20-22.

²²⁰ Job 36:15.

²²¹ Job 34:7-8.

²²² Job 10:20-21.

²²³ Lévitique 23:40.

Les paroles de Dieu que Job perçoit finalement du sein de l'ouragan²²⁴ seront des invitations au combat, au nom de ce que le Dieu qu'il a invectivé est source de sa force ; une même force qu'il manifeste dans les éléments naturel ou dans la force des animaux tels que l'hippopotame - expression de "Béhémoth", animal fabuleux - ou du crocodile - figure du Léviathan -... Il y aurait du Nietzsche ! dans l'intervention divine terminal²²⁵.

Mais par-dessus tout Job perçoit Dieu ainsi comme l'accompagnant dans une révolte qui pour aboutir doit ne pas déboucher sur un simple repli souffrant, doit ne pas fournir de réponse à la question par laquelle il vilipendait Dieu :

"Qu'est-ce qu'un mortel pour en faire si grand cas,
pour fixer sur lui ton attention
au point de l'inspecter chaque matin,
de le tester à tout instant ?²²⁶"

L'ouragan qui frappe Job est l'orage qu'attend Kierkegaard, par lequel la "répétition", la "reprise", l'entrée dans la vie devienne possible. Quant à Job, il "savait qui vilipender ou implorer [...] Mais nous, contre qui crier ?²²⁷" Reste-t-il encore une "répétition", une "reprise" possible, insertion dans la vie par l'actualisation du "ressouvenir", au jour où "exister est un plagiat²²⁸" ? Ainsi le demande la parabole du "juge inique" : "Quand le Fils de l'Homme viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ?²²⁹"

²²⁴ Job 38:1.

²²⁵ Job 38-41.

²²⁶ Job 7:17-18.

²²⁷ TE 94.

²²⁸ E 78.

²²⁹ Luc 18:8.

CHAPITRE III

"TRÔNES"

LA REVOLTE : LE PASSAGE A L'ACTE

"En lui, tout a été créé dans les cieux et sur la terre, les êtres visibles et les invisibles, Trônes et Souveraineté, Autorités et Pouvoirs."

Colossiens 1:16

I. La loi : de la norme à la pédagogie

1. La présence de l'Autre et la structuration intérieure

Le brisement de Job s'opère dans une confrontation. C'est là le vécu d'Israël ("celui qui lutte avec Dieu" selon l'étymologie) : en constante confrontation à une loi, don du Père. Une confrontation qui est structuration de la communauté ("si tu es juste, en profite-t-il ?... ta justice ne profite qu'à des hommes²³⁰", et par là même de l'individu : l'autre apparaît comme le lieu de la limite, signe de la transcendance, d'où d'une façon ou d'une autre de la douleur d'un brisement).

Un brisement qui chez Job comme chez les exilés à Babylone débouche sur le questionnement de la Loi : y a-t-il vraiment eu "erreur dans l'exécution²³¹ ? Et sinon, en quel sens l'observation des préceptes apporte-t-elle "à l'homme moral le bonheur²³² ? Ou le lui apporte-t-elle vraiment ?

Diverses réponses ont été apportées à ces questions, depuis celles des amis de Job, jusqu'à celle, à l'opposé, de Paul, qui l'amène à l'élaboration du dogme du péché originel, qui emporte la pleine adhésion de Cioran, voire son accentuation au prix de sa détestation de son apostolique ancêtre.

La distinction à laquelle se sont attachés les Réformateurs, que Cioran porte en plus haute estime que l'Apôtre, de trois usages de la Loi, éclairera le propos paulinien. Des trois usages de la Loi, le premier concerne la vie sociale ; c'est l'"usage politique". Le second est l'"usage pédagogique", avec pour fonction de "nous conduire à Christ²³³". Le troisième est l'"usage normatif".

L'"usage politique" serait en quelque sorte l'usage naturel de la Loi, visant simplement à la structuration de la Cité, n'induisant pas nécessairement l'idée de moralité (selon cet usage la Loi serait l'équivalent hébraïque de ce qui chez les Grecs, selon Nietzsche serait la fonction apollinienne non séparée d'un fondement dionysien plus vaste).

L'"usage pédagogique" procède d'un constat d'échec quant à ce qui serait une volonté d'accession au bonheur par une adéquation rigoureuse aux préceptes de la Loi. C'est ce constat qui est chez Paul, en vis-à-vis dialectique du dogme du péché originel.

²³⁰ Job 35:7-8.

²³¹ NIETZSCHE, Aurore, Pensées sur les préjugés moraux, I, 21, trad. Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, dans Oeuvres, coll. Bouquins, Paris, Robert Laffont, 1993, p.984.

²³² Ibid.

²³³ Paul aux Galates.

Ce second usage procède de la considération de la Loi selon un troisième usage : l'"usage normatif" ou la Loi envisagée comme vis-à-vis structurant la vie intérieure de l'individu en relation avec le Père, donateur de la Loi, structuration qui s'opère à l'occasion de la rencontre du prochain, c'est-à-dire de l'autre perceptible, par exemple dans le cadre de la communauté (en effet, les préceptes légaux ne s'appliquaient guère dans les relations avec les nations environnantes). C'est par la douleur que provoquera cet usage que s'apprendra la limite et l'insoutenable volonté de son dépassement, dans une pédagogie conduisant à l'au-delà de la Loi, la grâce, perçue dans le fracas de ce vis-à-vis structurant - c'est là l'orage de Kierkegaard -, vis-à-vis vécu dès lors dans un porte-à-faux.

Ce Dieu qui nous provoque par la Loi - "le péché vient par la Loi" écrivait Paul²³⁴ -, "plus il nous préoccupe, plus nous perdons de notre innocence" reprend Cioran. Et dépassant l'Apôtre, il renchérit :

"Au paradis personne ne se souciait de lui. C'est la chute, elle seule, qui a fait naître cette étrange curiosité. Sans la faute, point de conscience de l'existence divine. Aussi trouve-t-on rarement Dieu dans une conscience qui ignore les affres du péché²³⁵".

C'est, d'une certaine façon, en équivalent, la découverte nietzschéenne de la force du dionysien en deçà d'un apollinien qui l'aurait oublié - "les étendues infernales de la Divinité, troublantes comme un vice²³⁶". Car pour Cioran aussi telle est la source de la vie : "La Vengeance précédant la Divinité ! C'est là l'intuition majeure de la mythologie antique²³⁷". Toutefois, il n'y a là rien de réjouissant ; le dévoilement de ce jaillissement de vie correspond à son développement sur ce qu'a de trouble, chargé de ressentiment, son inévitable épanouissement. C'est là toute l'"Odyssée de la rancune", qui bâtit ses empires.

En vouloir à l'autre, et déjà même - Deus intimior (Augustin) - au plus proche.

2. La femme et l'infini

Ce qui peut s'illustrer en ce que dès avant d'en venir à ériger ses tours de Babel, l'amertume suscitée par l'autre apparaît dans le vis-à-vis le plus immédiat :

²³⁴ Romains 7:7-12.

²³⁵ LS 48.

²³⁶ Ibid.

²³⁷ HU 78.

"La distance à l'égard du monde ne peut se vérifier qu'en amour. Dans les bras d'une femme, le cœur se soumet à l'instinct, mais la pensée erre près du monde, fruit malade du déracinement érotique [...]

"Et comment mesurer la solitude, si l'on ne la regardait dans les yeux d'une femme ? Car en eux, l'isolement s'offre à lui-même le spectacle de l'infini²³⁸".

"Dieu créa l'homme à son image : Il le créa à l'image de Dieu, Homme et femme il les créa.²³⁹"

Ce qu'est être à l'image de Dieu selon ce texte est signifié dans sa lettre même : c'est être "homme et femme". En deçà des développements conséquents sur Raison, Liberté, etc.

Car qui est Dieu, selon l'image duquel le couple humain est créé, sinon celui qui est Autre, radicalement Autre, sous peine d'être changé pour telle ou telle idole, trop peu différente de nous, fabriquée à notre image ? Dieu est celui qui questionne, qui dérange. Cela parce que justement, il est définitivement Autre, aussi bien pour l'athée : "Est religieux celui qui peut se dispenser de la foi, mais non pas de Dieu²⁴⁰".

L'image de Dieu se signifie en ce qu'est placé dans l'être même de l'homme une différenciation, différenciation de l'être humain d'avec l'être humain. L'être humain est, en sa Création-même, différent de lui-même. Il est en quelque sorte scindé par un élément de différence, par cet autre que soi-même qu'est l'homme pour la femme, la femme pour l'homme. Aussi,

"L'équivoque en amour vient de ce qu'on est heureux et malheureux en même temps, la souffrance égalant la volupté dans un tourbillon unitaire [...] Une passion sans limites fait regretter que les mers aient des fonds, et c'est dans l'immensité de l'azur qu'on assouvit le désir d'immersion dans l'infini²⁴¹".

L'élément de différenciation rend possible pour l'être humain une prise de distance d'avec lui-même et partant une prise de distance d'avec le monde. Avec sa capacité à exercer la domination du monde.

²³⁸ CP 81-82.

²³⁹ Genèse 1:27.

²⁴⁰ CP 142.

²⁴¹ CP 82.

3. L'instinct et la limite

Mais la distance en question est largement tributaire de l'insatisfaction inhérente au face à face avec l'autre : "En dehors de l'insensibilité, et à la rigueur, du mépris, tout est peine, même le plaisir, lui surtout, dont la fonction ne consiste pas à écarter la douleur, mais à la préparer²⁴²". C'est ainsi qu'il n'est que dévoilement d'un malaise, moteur de l'acte et de sa racine, la passion, par laquelle, dès qu'on s'y adonne, "on est sûr de passer de tourment en tourment"... "Celui qui s'y livre, se crût-il l'homme le plus comblé, expie par l'anxiété son bonheur réel ou imaginé²⁴³".

Mais plus encore, ici même, au cœur de la plus intense des relations à l'autre, se révèle l'abîme horrible dans lequel est plongé le vivant : dans la présence qui rend sa vie supportable, l'attention lui fait découvrir "qu'on n'aime que parce qu'inconsciemment on a renoncé au bonheur". La passion en effet s'avère être "cruauté envers autrui et envers soi, puisqu'on ne peut la ressentir sans torturer et se torturer²⁴⁴".

Erigeant "en idole ou en monstre une ombre, elle est péché contre le véritable poids des êtres et des choses²⁴⁵, pour une douleur, la torture que l'on subit, que l'on s'inflige comme châtement²⁴⁶. Cela sans doute en lien avec ce que "l'ennemi épargné nous obsède et nous trouble, singulièrement quand nous avons résolu de ne plus l'exécrer"²⁴⁷.

Et nous voici, dès lors, qui "employons le plus clair de nos veilles à dépecer en pensée nos ennemis [...] tout en leur laissant par charité la jouissance de leur squelette [...]"

"Le programme de nos nuits serait moins chargé si, de jour, il nous était loisible de donner libre cours à nos mauvais penchants²⁴⁸".

Un peu plus d'attention encore nous dévoilera que c'est en nous même que nous portons le cœur de ce conflit.

²⁴² CT 135.

²⁴³ CT 134.

²⁴⁴ CT 134-135.

²⁴⁵ CT 134.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ HU 76.

²⁴⁸ HU 75.

II. Un faire entaché de mal : la douleur d'exister

1. Entre la défaite et l'épuisement, l'esprit divisé

Ainsi c'est à l'occasion "des avantages de la solitude" qu'il nous est loisible de percevoir que "le venin accumulé en nous [suffirait] à empoisonner le monde entier". Dans la solitude véritable - "que [...] nous [en] faut-il pour accéder à l'esprit" - "se révèle tout le drame de la finitude"²⁴⁹.

Là apparaîtra qu'"être conscient, c'est être divisé d'avec soi-même, c'est se haïr. Cette haine nous travaille à notre racine, en même temps qu'elle fournit la sève à l'Arbre de la Science"²⁵⁰.

L'exil qui nous taraude est au fond celui-ci : "Voilà l'homme hors du monde, et éloigné de soi"²⁵¹. "Deux ennemis, c'est un même homme divisé"²⁵².

C'est peut-être ce à quoi sa révolte permet à Job, dans une certaine mesure, d'échapper : "Heureux Job, qui n'étais pas obligé de commenter tes cris !" ²⁵³.

Une telle présence, celle de soi contre soi, donne à l'attention introspective d'éviter difficilement de penser qu'"A l'exception de quelques cas aberrants, l'homme n'incline pas au bien"²⁵⁴.

On en revient à la vieille théologie dont Cioran en ce point n'hésite en aucune façon de se réclamer, celle du péché originel - "tout ce qui se manifeste rajeunit à sa façon le péché originel"²⁵⁵ -, allant jusqu'à en fustiger les adversaires : "Pélage (un Celte, un naïf)"²⁵⁶ ; et à se réclamer de ses plus ardents partisans, par lesquels on l'abordera ici, les Réformateurs :

"Par l'intensité de ses conflits, le XVIIe siècle nous est plus proche qu'aucun autre ; mais je ne vois pas de Luther, de Calvin en notre temps. Comparés à ces géants, et à leurs contemporains, nous sommes des pygmées promus, par la fatalité du savoir, à un destin monumental. - Si l'allure nous fait défaut, nous marquons toutefois un point sur eux : dans leurs tribulations, ils avaient le recours, la lâcheté de se compter parmi les élus. La

²⁴⁹ CD 18.

²⁵⁰ TE 208.

²⁵¹ TE 208.

²⁵² IEN 91.

²⁵³ IEN 131.

²⁵⁴ MD 9. Cf. Romains 7.

²⁵⁵ SA 150.

²⁵⁶ HU 134.

prédestination, seule idée chrétienne encore tentante, gardait pour eux sa double face. Pour nous, il n'y a plus d'élus²⁵⁷".

2. Le serf-arbitre : Luther et Cioran

Pierre d'angle de la Réforme du XVI^e siècle, la doctrine de la prédestination est en fait le corollaire de l'idée de "serf-arbitre", selon l'expression que Luther emprunte au Contra Julianum d'Augustin²⁵⁸.

La nature centrale de cet enseignement est ce qu'avait bien compris Erasme, qui par son De libero arbitrio entendait atteindre le cœur du luthéranisme : l'affirmation de la "corruption totale" du sujet humain, qui le rend incapable de faire quoi que ce soit pour son salut. Luther ne s'y trompe d'ailleurs pas non plus, écrivant à Erasme au début de sa réponse, De servo arbitrio :

"Toi, au moins, tu ne me fatigues pas avec des chicanes à côté sur la papauté, le purgatoire, les indulgences, et autres niaiseries qui leur servent à me harceler. Seul, tu as saisi le nœud, tu as mordu à la gorge.²⁵⁹"

En cela, Luther ne fait que suivre Paul qui établissait son enseignement sur ce qu'Augustin²⁶⁰ appellerait "serf-arbitre" - la "captivité au péché" - pour affirmer la justification par la foi seule²⁶¹. L'idée érasmiennne qui nous prête libre-arbitre pour succomber au mal ou accomplir le bien est soutenue par un optimisme - c'est cela que décèle Luther, - tel qu'il nous laisserait espérer en nous-mêmes, en une capacité qui serait nôtre et qui nous permettrait d'accomplir les bonnes œuvres par lesquelles on concevrait l'espérance de parvenir à se justifier devant Dieu. C'est là pourquoi Luther y perçoit le cœur de l'opposition à la Réforme : le "serf-arbitre", la "captivité au péché" de notre mauvaise volonté, ne nous laisse d'espoir que dans la foi en la libération gratuite, indépendamment de tout mérite.

Cette ouverture mise à part, Cioran côtoie le Réformateur : si "la possibilité, et la permanence, de la société", ne s'expliquent que par cette "acrobatie" qui consiste à "faire passer

²⁵⁷ SA 64.

²⁵⁸ II, viii, 23.

²⁵⁹ Martin LUTHER, Du serf arbitre, Œuvres, vol. V, Genève, Labor et Fides, 1958.

²⁶⁰ Cioran retrouve un célèbre argument d'Augustin en faveur du péché originel : "Nier le péché originel serait une preuve qu'on n'a jamais élevé d'enfants" Il reconnaît pour sa part : "... Je n'en ai jamais élevé, il est vrai, mais il me suffit de me rappeler mes réactions quand j'en étais moi-même un, pour ne plus avoir le moindre doute sur la première en date de nos flétrissures" (E 138).

²⁶¹ Cf. Romains 7: 14, 25.

dans nos pensées" notre "besoin de meurtre", point question d'"en conclure que nous arrivons à triompher de notre corruption native" : "La cruauté dont on a hérité, dont on dispose, ne se laisse pas dompter si aisément²⁶²". Il s'accorde avec Luther jusqu'à, comme lui, s'en prendre à "tel théologien, [qui] dans sa scandaleuse naïveté, croit à la rédemption tout en niant le péché originel ;" et de conclure : "mais si le péché n'est pas consubstantiel à l'humanité, quel sens attribuer à l'avènement du rédempteur, qu'est-il venu rédimer ?²⁶³".

Mais, demeurant ignorée de Cioran, il est dans la prise de conscience qui est dans le doute de Luther une autre face, selon que, pour le dire comme lui, le chrétien est à la fois juste - en Christ - et pécheur - en lui-même - simul justus et peccator. Reste en commun la douloureuse réalité de cette persistance du péché. La nécessité de la confronter, épuisement de Cioran, fonde un troisième membre de phrase de la formule luthérienne : et repentant - simul justus et peccator et paenitens. En ce sens le repentir est l'expression de la lutte constante qui vise à réduire l'abîme sans fond qui marque la séparation entre le fait d'être à la fois juste en Jésus-Christ et toujours pécheur en soi-même.

Dans le protestantisme classique, le repentir se perçoit comme l'expression d'une confession à Dieu sans cesse renouvelée de la dépendance par rapport à la grâce, jusque pour la pratique des oeuvres, qui ne peuvent procéder d'ailleurs que de cette grâce (dans la ligne de la pensée paulinienne²⁶⁴). L'affermissement dans la sainteté est vécu comme étant rigoureusement lié à un affermissement de la certitude qu'il n'est d'espérance que dans la seule faveur divine, qu'il ne saurait être oeuvre bonne qui n'en soit don gratuit. Non seulement le repentir n'introduit pas l'idée de libre-arbitre et de capacité de l'individu, pécheur, mais il scelle au contraire la certitude qu'il n'est d'espérance qu'au delà de soi-même, "forensique" selon l'expression luthérienne - c'est-à-dire étrangère, - qu'en Dieu, qui donne le vouloir et le faire.

Demeure cette face d'ouverture²⁶⁵ absente chez Cioran. Cela dit, ici aussi, on ne peut que constater le rapprochement, illustré par la tradition talmudique que rappelle Cioran :

"Le vrai Messie ne surgira, dit-on, qu'au milieu d'un monde 'entièrement juste' ou 'entièrement coupable'."

Mais certes, Cioran commente : "La seconde éventualité méritant seule considération, puisqu'elle est presque en vue et qu'elle s'accorde si bien avec ce qu'on sait de l'avenir, le

²⁶² HU 77.

²⁶³ MD 116.

²⁶⁴ CF. par exemple Ephésiens 2:8-10.

²⁶⁵ Face d'ouverture qui permettra, dans la tradition protestante, à un Wesley, de maintenir l'essence du protestantisme, tout en abandonnant le dogme de la prédestination.

Messie a toutes les chances de se produire enfin et de répondre ainsi moins à une très vieille attente qu'à une très vieille appréhension.²⁶⁶

*

3. La prédestination : des Pères et des Réformateurs à Cioran

Comme pour Cioran, chez qui elle perd cependant sa "double face"²⁶⁷, chez les Réformateurs du XVI^e siècle, la doctrine du serf-arbitre est nécessairement liée à celle de la prédestination, traditionnelle en Occident depuis Augustin. C'est pourquoi Luther n'est nullement gêné d'attaquer ce qu'il sait pouvoir considérer comme une "nouveau", la théorie érasmiennne du libre-arbitre ; car à l'époque, c'est bien de ce côté qu'est l'innovation philosophico-théologique²⁶⁸.

C'est sur ce corps doctrinal traditionnel que Luther appuie sa protestation de la justification par la foi seule, comme Augustin y avait fondé son témoignage pour la grâce souveraine contre Pélage, après que Paul y ait fixé cette justice de la foi²⁶⁹ que Luther devait exalter.

Ce pessimisme expérientiel est ce dont il semble que la philosophie ambiante du temps de Paul l'ignorait, préférant parler de libre-arbitre, au sens de capacité de choisir bien ou mal. Or c'est là ce qu'entendait remettre en honneur l'humanisme de la Renaissance partagé par Erasme²⁷⁰. Calvin soutenait que c'était déjà pour avoir trop peu résisté à cette tendance de son milieu culturel²⁷¹, que l'Eglise ancienne avait vu se développer la doctrine pélagienne. En des termes que semble leur emprunter Cioran !, les Réformateurs n'hésitent pas à voir dans cet optimisme le renversement de l'Évangile : dans le cadre de leur combat théologique, il implique à leurs yeux que notre situation n'est pas si grave, et que, somme faite de notre bonne volonté, la justice devant Dieu est accessible.

Le traité Du serf-arbitre s'insurge contre un tel optimisme. Il n'est de libération que sola fide. Libération plutôt que libre-arbitre. Ici encore on chemine de concert avec Paul²⁷² : et les adversaires du libre-arbitre feront remarquer que cette compagnie n'est trahie par aucun des grands docteurs de

²⁶⁶ E 86.

²⁶⁷ SA 64.

²⁶⁸ Comme Luther le rappelle (De servo arbitrio, op. cit., p. 87), l'expression est déjà présente chez Augustin (Contra Julianum, II, viii, 23). Même remarque chez Calvin (Institution chrétienne, II, ii, 8).

²⁶⁹ Cf. Romains 9.

²⁷⁰ Cf. PLATON, Des lois, I, 644 E ; ARISTOTE, Ethique, III, 5 ; CICERON, De la nature des dieux, III, xxxvi, 86 sq. Références in CALVIN, op. cit., II, ii, 3. L'expression "libre-arbitre", dans la tradition chrétienne classique, en Occident, signifie rien d'autre que le fait que le serf-arbitre, l'esclavage au péché, n'est pas tel par contrainte : la volonté s'est rendue "librement" esclave du péché (cf. LUTHER, op. cit., p. 52, 87 ; CALVIN, op. cit., II, ii, 5-6).

²⁷¹ Cf. CALVIN, op. cit., II, ii, 3-4, sur la relation entre la doctrine des Pères et celle des philosophes.

²⁷² 2 Corinthiens 3:17.

l'Eglise d'Occident, depuis Augustin jusqu'aux Réformateurs, en passant par Thomas d'Aquin²⁷³. C'est ainsi à l'appui de larges pans de la tradition chrétienne, que Cioran peut écrire, référant à l'abandon par une certaine apologétique du dogme du péché originel : "une religion est finie quand seuls ses adversaires s'efforcent d'en préserver l'intégrité²⁷⁴".

Même si sauf Augustin, ils n'appellent pas cela, comme Luther, "serf-arbitre", chacun des tenants de la tradition a professé la captivité au péché de la volonté, n'entendant sous l'expression libre-arbitre, rien d'autre que la nature non-contrainte de cette réduction à l'esclavage²⁷⁵. Un tel "libre-arbitre" n'a donc que peu de rapport avec ce qu'entendaient par là les philosophes antiques, repris par certains Pères, puis par Erasme (imprudemment dira Calvin).

Avec encore moins d'ambiguïté, la doctrine de la prédestination est enseignée par la tradition, d'Augustin aux Réformateurs, comme corollaire inévitable de ce serf-arbitre et de la grâce souveraine. Mais jusqu'ici, il n'est question que de prédestination à salut, l'aspect sur lequel insistait le deuxième concile d'Orange, en 529.

Dans le contexte anti-semi-pélagien d'alors, en face de cet enseignement voulant ne faire intervenir la grâce qu'après le commencement de la foi - l'initium fidei, - l'accent de la réponse conciliaire était nécessairement porté sur ce même initium fidei. Une théologie qui voudra mettre en lumière non seulement l'initium fidei mais aussi la vocation à la persévérance et au progrès dans la sainteté, se verra amenée à signifier aussi l'aspect négatif de la prédestination, comme l'avait fait Augustin, et Thomas d'Aquin après lui, jusqu'à Luther et surtout Calvin, parce qu'il insistait plus précisément que le premier Réformateur sur le développement dans la sanctification. Contrairement à ce qu'il en est pour une théologie qui n'insiste que sur l'intervention de la grâce dans l'initium fidei précisément, et qui donc considère cette grâce avant tout comme extraction miséricordieuse d'une massa perditionis - "masse de perdition" (Augustin) -, une théologie qui entend insister sur des notions telles que perfectionnement et persévérance, est forcée d'admettre un aspect négatif du dogme.

Si, dans cette perspective, qui n'est alors pas nouvelle, la prédestination est effectivement "double", il est pourtant à noter que les deux aspects ne sont nullement parallèles²⁷⁶.

L'idée du parallélisme des deux décrets, qui s'est développée dans certains esprits à l'occasion de la controverse - alors que par ailleurs s'accroissait l'influence optimiste, avec celle de l'humanisme de la Renaissance, - n'est que le signe du durcissement polémique face aux tendances nouvelles.

²⁷³ Cf. Somme théologique, Ia, qu. 23, a. 5, ad 3um.

²⁷⁴ AA 29.

²⁷⁵ Cf. supra.

²⁷⁶ Cf. CALVIN, op. cit., III, xxiii, à l'appui de Ro 9:22-23 : la réprobation portant sur le péché, l'élection, salvifique, relevant de la miséricorde.

Ce durcissement de la polémique a sans doute largement contribué, de son côté, au retour d'influence de la tradition optimiste jusqu'aux temps rationalistes et au XIX^e siècle. En émule de Luther, Cioran avoue : "Je fais peu de cas de quiconque se passe du Péché originel²⁷⁷", et ne manque pas de fustiger un héritier ecclésiastique de la tradition optimiste :

"L'éminent ecclésiastique se gaussait du péché originel. 'Ce péché-là ,est votre gagne-pain. Sans lui, vous mourriez de faim, car votre ministère n'aurait plus aucun sens. Si l'homme n'est pas déchu dès l'origine, pourquoi le Christ est-il venu ? Pour racheter qui et quoi ?' A mes objections, il n'eût, pour toute réponse, qu'un sourire condescendant²⁷⁸" ...

A l'inverse de cet homme, Cioran, lui, reprendra l'idée de parallélisme des décrets :

"je crois avec ce fou de Calvin qu'on est prédestiné au salut ou à la réprobation dans le ventre de sa mère. On a déjà vécu sa vie avant de naître²⁷⁹".

Mais en la durcissant. Il la poussera jusqu'à l'épuiser pour vouloir n'en conserver que le côté négatif : si pour les Réformateurs, "la Prédestination, seule idée chrétienne encore tentante, gardait [...] sa double face",... "pour nous il n'y a plus d'élus"²⁸⁰.

Tentative cioranienne d'atteindre aux "douceurs du désespoir", au rebours de l'éreintante "lâcheté" (!) des Réformateurs harassant Dieu à l'instar de Job, pour en obtenir justice - Luther se mettant en situation de

"subir [la foi] comme une malédiction, de voir en Dieu un ennemi, un bourreau, un monstre, de l'aimer néanmoins en y projetant toute l'inhumanité dont on dispose, dont on rêve... L'Eglise en a fait un être falot, dégénéré, aimable ; Luther proteste : Dieu, soutient-il, n'est ni le 'nigaud', ni 'l'esprit débonnaire', ni le 'cocu' qu'on propose à notre vénération, mais un 'feu dévorant', un enragé 'plus terrible que le diable' et qui se plait à nous torturer²⁸¹".

C'est de là que Luther requiert sa justification face à Dieu, au prix d'un écartèlement qui atteint quasiment l'insupportable ; "il le rabroue et le traite d'égal à égal : 'Si Dieu ne me protège et

²⁷⁷ AA 15.

²⁷⁸ AA 29.

²⁷⁹ IEN 110.

²⁸⁰ SA 64.

²⁸¹ TE 186.

ne sauve mon honneur, la honte en sera pour lui"²⁸². On retrouve les accents d'un Job ou d'un Ezéchiel recevant la parole du retour d'exil (Ez 36).

Cet écartèlement est, chez Luther, l'expression de sa théologie de la Croix.

III. De l'invective au retour dans le temps

Permanente corruption, permanente "iniquité : abusivement taxée de 'mystère', elle est une évidence, elle est même ce qu'il y a de plus visible ici-bas, où remettre les choses en place exigerait un sauveur pour chaque génération, pour chaque individu, plutôt"²⁸³. Ou pour le dire comme Kierkegaard, l'écartelante contemporanéité avec le Crucifié. Par un écartèlement similaire, proche de celui de Job ou de Luther, Cioran confesse que "Le temps est la croix sur laquelle l'ennui nous crucifie"²⁸⁴.

1. Quelques crucifiés

En deçà du temps, qui scelle cet ennui, la liturgie pascale chrétienne²⁸⁵ dessine trois hommes crucifiés, selon la façon romaine de mettre à mort les non-citoyens. Trois crucifiés parmi des milliers d'autres. Et trois attitudes face à la même torture, face à la même mort.

*

Le premier homme que nous présente le texte évangélique, Jésus, du fait de ses prétentions messianiques, est en proie aux moqueries et aux sarcasmes de ses tortionnaires : on plaisante devant l'impuissance affichée, clouée, d'un supplicié qui revendique la capacité de sauver les hommes, qui se réclame de l'intronisation divine à la Royauté sur Israël, et par là même à l'insoumission aux Romains qui ont réduit son pays en sujétion. Mais le voilà crucifié par ces mêmes Romains qu'il est censé renverser par le pouvoir de Dieu !

²⁸² Ibid.

²⁸³ MD 16.

²⁸⁴ CP 179.

²⁸⁵ Cf. Luc 23:33-43.

En attendant la situation est pour le moins humiliante pour le Messie, ainsi d'ailleurs que pour le peuple qu'il prétend libérer des Romains.

*

Un deuxième crucifié, du milieu des sarcasmes, reprend l'interpellation ironique. Le texte en dit : "il blasphémait".

Elie Wiesel à Auschwitz, adolescent enfermé dans un camp - qui vient de comprendre que l'odeur atroce que dégage une sombre fumée,... est celle de ses parents, - assiste à la pendaison d'un jeune garçon. Dieu demeure dans le silence. Une voix parmi les hommes derrière lui murmure douloureusement : "Où est notre Dieu maintenant ?" Elie Wiesel s'entend répondre intérieurement : "il est là, qui pend !"

François Mauriac y lit, dans sa préface au livre d'Elie Wiesel qui relate ces souvenirs²⁸⁶, le visage du Christ.

*

C'est de même qu'un troisième homme crucifié au Golgotha, voit cette innocence pendue là, clouée comme lui, de façon invraisemblable, radicalement incompréhensible, pas même explicable comme châtement.

Au milieu du chaos, des cris et des moqueries, s'esquisse un autre ordre, fragile, subtil : c'est là que Dieu se révèle. C'est là, là seulement qu'il ne peut qu'être. Là est son parti : la justice, fût-elle voilée dans les sarcasmes, couverte de crachats : là est le camp de Dieu. Là est sa puissance. Le troisième homme l'a perçu, et, enhardi de cette certitude en appelle à la grâce de ce Messie, à la faveur de ce Roi qu'il croit, dorénavant, irréfutable.

*

Et Jésus, sourd aux insultes, entend celui qui a saisi : à lui s'ouvre dès aujourd'hui, définitivement, le Paradis - au-delà du temps, de la mort et du séjour des morts, qui sont ici infiniment court-circuités par l'éternité du Royaume du Messie crucifié.

*

²⁸⁶ In Elie WIESEL, La nuit, Paris, éditions de Minuit, 1986.

Mais Cioran redoute là les conséquences d'une rédemption : "Je n'ai pas vécu toutes les contradictions, je garde toujours l'espoir d'une impasse nouvelle²⁸⁷".

Avant son arrestation, Jésus, au Gethsémani, conseillait à ses disciples de veiller. Et Cioran se cloue sur cette croix-là : "qu'est-ce qu'une crucifixion unique, auprès de celle, quotidienne qu'endure l'insomniaque ?²⁸⁸".

Peut-il s'empêcher de voir jamais, dans la contemporanéité, dans l'échec triomphant du troisième homme du Golgotha - signe de résurrection -, que "tentation d'exister" ?

*

* *

2. Exil et résurrection²⁸⁹

Un texte du prophète Ezéchiel, ch. 37, a servi le développement de la croyance à la résurrection des morts. On sait que cette croyance s'est développée quelque part entre cette époque, celle de l'exil, et l'époque néo-testamentaire.

Ce texte-ci, toutefois, ne parle de résurrection que d'une façon dont il est peu de doutes qu'elle soit métaphorique. La résurrection y signifie la fin de l'exil.

L'exil en question est en un premier temps un exil strictement historique, de Jérusalem à Babylone.

Mais au-delà de l'histoire, l'exil, on le sait, a été lu comme signifiant aussi l'exil fondamental, l'exil métaphysique. Exil de cette vie, temps de souffrance sans commune mesure avec la gloire à venir, comme le dit Paul²⁹⁰ - vallée de l'ombre de la mort. Calvin, de même, parle de la terre comme d'un "séjour en terre étrangère, voire même, dit-il, une terre d'exil, puisque le péché

²⁸⁷ SA 109.

à

²⁸⁸ Le propos de Mariana Sora : "Le 'scandale de la croix' lui est intolérable, le christianisme lui apparaît lugubre comme à Nietzsche" (Mariana SORA, Cioran jadis et naguère, Paris, L'Herne, collection Méandres, 1988, p.35), paraît excessif et procéder d'une approche réductionniste de ce qui est de "la religion de la croix, de la souffrance acceptée, du sacrifice assumé" (ibid.). Par exemple, Cioran ne reproche-t-il pas aux chrétiens de "se prélasser à l'ombre du Calvaire" ? (TE 76). Ou de regretter ce qu'aujourd'hui, "Jésus mourrait sur un canapé" ?

²⁸⁹ Ezéchiel 37:1-14.

²⁹⁰ Romains 8:18.

fait peser sur elle sa malédiction"²⁹¹. "Ce monde est-il autre chose qu'un sépulcre ? Et y demeurer, n'est-ce pas être plongé dans la mort ?" demande le Réformateur²⁹², en termes fort proches de la prophétie d'Ezéchiël, et plus tard, de Cioran.

C'est en sachant cela, c'est dans cette connaissance, que les fruits passagers de cette vie pourront être cueillis par les exilés que nous sommes, avec bénéfice, goûtés dans leur vraie saveur, la saveur du passager. La victoire qui s'annonce depuis les difficultés de la guerre qu'est notre passage terrestre, remarque Calvin, est une "raison de grand poids pour aimer cette vie : goûter ici-bas dans les bienfaits de Dieu la douceur de sa bienveillance afin que notre espoir et nos désirs en recherchent la pleine révélation"²⁹³.

Il est bien question d'exil pour ce qui est de notre vie, pèlerinage dans le provisoire, marqué de la nostalgie de la Jérusalem éternelle, marqué de la mémoire de l'éternité²⁹⁴. Le malheur serait de placer dans le passager une éternité devenant dès lors illusoire. L'"âme, toute empêtrée de délices charnelles, cherche sa félicité sur cette terre", dit encore Calvin ; qui poursuit : "pour remédier à ce mal, le Seigneur enseigne à ses serviteurs la vanité de la vie présente en les soumettant à diverses misères", qu'il énumère : guerres, émeutes, brigandages ou autres violences, mauvaises récoltes, incendies, mauvais mariages, deuils, maladies... Ce que le Réformateur appelle "l'éducation de la croix"²⁹⁵.

Cioran s'est un temps cru quitte d'une telle éducation au su de son propre vécu :

"Tu n'as pas besoin de la croix, car tu es né crucifié" (11 décembre 1963).

Que ne donnerais-je pas pour savoir ce qui avait pu provoquer un désespoir si outreucidant !" avoue-t-il en 1987²⁹⁶.

Mais pourtant, "Si le cœur se réduisait à son essence idéale, c'est-à-dire à la Crucifixion, des croix s'y dresseraient où se pendraient les espoirs - avec tout le charme vain de leur folie"²⁹⁷.

²⁹¹ Institution Chrétienne III, ix, 4.

²⁹² Ibid.

²⁹³ Institution chrétienne, III, ix, 3.

²⁹⁴ Ecclésiaste 3:11.

²⁹⁵ Institution chrétienne, III, ix, 1.

²⁹⁶ AA 121.

²⁹⁷ CP 217.

3. Le retour

Ainsi, de cette éducation de la croix, découlera paradoxalement qu'il se pourrait même que regretter cette vallée de larmes, en vienne à fonder l'attitude qui mènerait à se priver des fruits de cette vie. Attitude que Cioran entendait rejeter à l'époque du Bréviaire des vaincus (1940-1944) : prenant acte de ce que "les chérubins devant le jardin des délices" barraient désormais "le chemin qui conduisait à l'arbre de vie" (Genèse 3:24), reconnaissant avoir "souvent mendié sur ce chemin-là", Cioran a alors voulu "vivre : se spécialiser dans l'erreur", "mordre dans les pommes pourrissant au soleil"²⁹⁸. Pour lui toutefois, c'est là bousculer "les certitudes qui nous guettent", culbuter "les vérités", brandir "l'épée dans la croisade des erreurs" : "Je veux vivre, mais sans cesse contre moi bondit l'esprit sacré, défenseur des causes du non-être"²⁹⁹.

Pour les révoltés bibliques, c'est au contraire conduits par l'esprit sacré qu'ils cueillent les fruits de vanités qui s'offrent à leur quotidien. Comme le dit l'Ecclésiaste : "Tout ce que ta main trouve à faire avec ta force, fais-le ; car il n'y a ni activité, ni raison, ni science, dans le séjour des morts où tu vas"³⁰⁰.

La résurrection alors n'est pas prolongement du temps, mais accession à l'au-delà du temps. De façon telle qu'elle advient ici-bas : indépendamment de notre temps, qui nous est compté. Notre vie cessera, nous mourrons, cela en ce qui concerne notre être historique.

Ici, dès la Babylone d'une vie d'exil, l'exil prend fin de façon cachée, "le Royaume de Dieu est au dedans de vous"³⁰¹ ; l'éternité entre dans notre sombre quotidien, afin que nous en saisissons les fruits. La liberté qui se fonde sur cette entrée dans l'éternité devient ainsi la base d'une jouissance au quotidien des biens passagers que Dieu dispense. Cela en usant des biens de ce monde comme n'en usant pas, ainsi que le dit Paul³⁰² à la suite de l'Ecclésiaste. Jérémie, de même, invitait le peuple à s'insérer pleinement dans le monde babylonien, où comme il le disait lui-même, l'exil historique ne durerait pourtant que soixante-dix ans.

C'est ainsi que le retour historique futur, à Jérusalem, devenait signe d'un retour supra historique, à Dieu, selon qu'en hébreu, le même mot signifie retour et conversion.

²⁹⁸ BV 2 10.

²⁹⁹ BV 2 10-11.

³⁰⁰ Ecclésiaste 9:10.

³⁰¹ Luc 17:21.

³⁰² 1 Corinthiens 7.

4. L'entrée dans l'histoire : la fin de l'exil ?

Débarassé des plaies de sa douleur, l'ancien "grand lépreux", stigmatisé, décoré de ses nouvelles cicatrices, entrera dans le temps à bâtir, le temps de ses cathédrales.

Débarassé de la pression des nations qui l'ont réduit à la captivité, le peuple du Dieu unique rentrera dans son histoire, responsabilité et violence.

A nouveau exilé par la Rome impériale, Israël poursuivra une route de Job. C'est à son greffon chrétien³⁰³, sous l'espèce Eglise, que la boue de l'histoire collera à ses pieds.

Est-ce en suite d'un abandon des tensions monothéistes, selon que si "dans l'Ancien Testament on savait intimider le Ciel, on le menaçait du poing : la prière était une querelle entre la créature et son créateur", il n'en serait désormais plus ainsi ? comme poursuit Cioran : "Vint l'Evangile pour les raccommoier : c'est là le tort impardonnable du christianisme"³⁰⁴.

On l'a vu, il faut bien se garder de prêter trop de facilité à ce raccommoier, surtout si l'on en entend un apaisement de l'histoire. Et sur ce plan, il convient de distinguer l'Evangile et le christianisme, que l'on va voir opérer pour sa part son entrée dans l'histoire, son entrée dans la violence :

"Toute religion qui pactise avec l'histoire s'éloigne de ses racines. Tel est le cas du christianisme qui, à l'origine était épris de renoncement, mais, par la suite, véritable trahison, devait se muer en religion conquérante"³⁰⁵.

Il s'agit en cela de constater ce qui est advenu, sans se poser la question définitivement sans réponse de ce qui eût pu être. Non sans l'inévitable ambiguïté - "L'histoire, nous ne l'accepterons jamais", tel me paraît être l'adage de notre impuissance à être de vrais sages ou de vrais fous"³⁰⁶, l'entrée dans l'histoire du christianisme a eu lieu : l'entrée d'un christianisme à vocation universaliste, l'avènement d'un nouvel Empire, censé représenter seul le seul Dieu transcendant - pour une inéluctable violence qui suscitera de nouveaux protestataires. Mais alors ils n'auront que difficultés à suivre les anciens prophètes dans leurs invectives - à leur différence, ils sont dotés de la grâce d'échapper "au faire dans l'histoire" où fût précipité Job. Leur Dieu s'est vu exilé avec eux : ils ne sauraient le reconnaître dans la violence historique de ceux qui s'en veulent les représentants.

³⁰³ Romains 11.

³⁰⁴ SA 102.

³⁰⁵ ESJ 20.

³⁰⁶ TE 20.

DEUXIEME PARTIE

16 mars 1244

"L'an 1244 fut pris, dans le diocèse de Toulouse, un castrum inexpugnable. Deux cent vingt quatre hérétiques y furent brûlés".

Gérard de Frachet,
o.p. (ob.1271)
(cit. M. Roquebert,
L'épopée cathare, vol.IV)

"E per so fa que fols qui am crozatz guerreia :
C'anc om sa s'en gauzi, can venc a la fineia,
Que non fos cofondutz."

La chanson de la croisade albigeoise, 66

CHAPITRE IV
"DOMINATIONS"

LE CHRISTIANISME ET L'ENTREE DANS L'HISTOIRE

"Ce n'est pas à l'homme que nous sommes affrontés, mais aux Autorités, aux Pouvoirs, aux Dominateurs de ce monde de ténèbres, aux esprits du mal qui sont dans les cieux."

Ephésiens 6:12

I. La destruction du deuxième Temple : de Paul à Origène

"Ironie en marche"³⁰⁷, l'histoire qui est celle du christianisme y accédant semble avoir tout de l'inéluctable d'une fatalité cioranienne.

Le grand prêtre préfère César au Christ, d'autres hésitent. Et s'en réclameraient, plantant la Croix sur les synagogues, si le reste du monde s'en détournait. Plus que le réalisme d'un Anne ou d'un Caïphe ceux qui hésitent à adhérer au christianisme, le font par crainte de voir l'exil se dissoudre dans un universalisme romain qui de fait s'avèrera advenir, par le malheur d'un Paul qui - dans son espérance messianique - n'entend qu'étendre la plaie, enfoncer plus l'épine dans le pied du colosse régnant.

C'est ce que Cioran a saisi en envisageant cette venue d'Israël au Christ, lorsque partout ailleurs il serait abandonné. Vocation de l'exil, cette annonce de Cioran se réalisait chez Paul !

1. Paul, l'homme de l'échec

Paul, l'homme du risque, entrera de façon posthume - et contre son message ! - dans l'ambiguïté d'un universel rendu visible, que sa mission ne visait qu'à combattre.

Et c'est ce Paul posthume - et inexistant en fait³⁰⁸ - que Cioran stigmatise³⁰⁹ d'autres coups que ceux qu'il a reçus de son vivant écartelé - auquel Cioran rend ailleurs hommage³¹⁰. Il laisse à penser qu'à travers l'Apôtre, il s'en prend à lui-même :

"Dans mes accès de fureur, je me sens fâcheusement proche de saint Paul. Mes affinités avec les forcenés, avec ceux que je déteste. Qui jamais de la sorte a ressemblé à ses antipodes ?"³¹¹

Rendre universelle la protestation contre un exil devenu universel, et donc face auquel les symboles géographiques deviennent parties composantes, tel est le propos de Paul. Il a perçu le

³⁰⁷ P 208 : "L'histoire est l'ironie en marche".

³⁰⁸ Malgré ce qu'en dit Henri AMER, "Cioran, le docteur ès décadences", N.R.F., n° 92, 1960, p. 301.

³⁰⁹ TE 180-186.

³¹⁰ JM/EA 11.

³¹¹ AA 105.

glissement qui s'opère vers un exil plus sombre, vers un futur en deçà du temps ("rachetez le temps" écrivait-il aux Églises).

Bientôt le cri de ce dernier Job encore dans l'histoire, n'aura plus de symbole à même de le porter.

"L'écharde dans la chair" qui le torturait³¹² deviendra brûlante : "La conscience est bien plus que l'écharde, elle est le poignard dans la chair"³¹³

L'exil sera alors celui de l'univers, désancre de tout symbole, dans un monde devenu étranger, oeuvre insensée d'un étrange démiurge, figure de nos monstruosité futures.

Or ce fruit de la révolte, l'entrée dans l'histoire - "se vouer à l'histoire, c'est apprendre à s'insurger, à imiter le Diable"³¹⁴ - est de graine chrétienne. Et c'est par Paul, le laissant circuler, que la civilisation romaine, "une civilisation pourrie [a pactisé] avec son mal, [aimant] le virus qui la [rongeait]"³¹⁵. Depuis "le virus chrétien nous travaille"³¹⁶ :

Mais avant la réussite posthume que représente pour l'oeuvre de Paul son assomption par l'Église, l'Apôtre évolue en situation d'échec. Et pas seulement à Athènes, avec l'échec de l'Aréopage remarqué par Cioran, et auquel il attribue, comme revanche, "une vulgarité de deux mille ans"³¹⁷ :

"Victime efficace"³¹⁸, Paul ne l'est que malgré lui. Cela apparaît si on le remet en perspective quant à son combat. Faute de quoi, il prend les allures, qu'on lui prête couramment, d'un fondateur de religion.

Or l'Apôtre, loin d'être "un Juif non-juif, un Juif perversi"³¹⁹, outrage de Cioran, ne connaît de religion que la sienne, celle d'Israël, ayant "introduit [dans le christianisme] les traditions les plus détestables de l'Ancien Testament"³²⁰. Un examen attentif de ses écrits, et plus particulièrement de celui où il polémique avec le plus de virulence contre les responsables de l'Eglise de Jérusalem - l'Épître aux Galates, et particulièrement le chapitre 2 - laisse peu de doutes à ce sujet. Cette certitude est d'ailleurs confirmée par le texte plus tardif, plus souple, du Livre des Actes des Apôtres, notamment le chapitre 15³²¹.

³¹² 2 Corinthiens 12:7.

³¹³ IEN 61.

³¹⁴ TE 22.

³¹⁵ TE 184.

³¹⁶ TE 11.

³¹⁷ TE 183.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ TE 183.

³²⁰ TE 180.

³²¹ Signalons que la différence de perspective des deux récits a mené des exégètes à douter de ce qu'ils puissent référer au même événement. En premier lieu Calvin, qui considérait que la polémique de Galates 2 devait être située quelques années avant le "Concile de Jérusalem" auquel fait référence Actes 15. L'exégète catholique Valentin Weber, au XIXe siècle adoptera le point de vue du Réformateur en l'étayant de nouveaux arguments critiques. La divergence des récits a

Les deux textes s'accordent sur ce qu'il en est de la relation de Paul à la religion d'Israël telle que la pratiquait l'Église primitive. S'il en garde le "provincialisme"³²², c'est signe de fidélité : "provincialisme" oblige, son Dieu est celui d'Israël, "dieu d'une tribu [...] Le nôtre, plus universel, [est] donc plus anémique"³²³. C'est son souci d'étendre à l'universalité la foi de son peuple qui lui vaudra ses allures de "traître"³²⁴, et son paradoxal succès posthume.

2. Paul et l'universalisme messianique

Le débat entre les deux parties porte sur la question de la relation des païens devenus chrétiens à la religion juive. Doivent-ils en observer les rites ? Paul estime que cela n'est point nécessaire, à Jérusalem on est plus rigoureux. Si cette formulation est globalement adéquate, elle demande toutefois d'être précisée, subtilisée d'une façon qui n'est que rarement considérée.

L'option conservatrice, celle de Jérusalem, connaît plusieurs courants, du plus strict jusqu'à ce qui rejoindrait presque l'opinion de Paul. Cet éventail d'options est aussi celui de Synagogue face aux païens gravitant dans la mouvance du judaïsme.

Quant à l'option de Paul, elle est extrêmement nuancée. Le problème, pour lui, n'est pas vraiment la question du rite, mais celle de ce qui est pour lui le centre de la question religieuse - à savoir la justification par la foi.

Ce qui divise les protagonistes est finalement le problème de l'universel : la tradition mosaïque et son rite ou un universel transcendant que selon Paul le rite mosaïque typifie, mais typifie seulement.

Si l'on s'en tient au livre des Actes des Apôtres³²⁵, c'est une via media qui va trancher le débat, proposée par le principal responsable de l'Église mère, Jacques. C'est une solution qui pourrait s'assimiler à une option synagogale modérée. Il sera demandé aux païens ayant adhéré au christianisme - donc, selon le christianisme d'alors à un judaïsme messianique - d'observer les commandements qui leur sont prêchés habituellement, chaque sabbat, dans les synagogues. On y reconnaît aisément ce que le judaïsme appelle les commandements noachiques, qui concernent les païens. Ils sont dispensés de la circoncision, contrairement à ce que d'aucuns auraient souhaité : c'est sans doute là la seule victoire de Paul, aidé en ce point, de Pierre.

été jugée trop importante par l'école de Tübingen pour que l'on puisse considérer le livre des Actes comme fiable. Ce à quoi l'école hollandaise répondait en faveur de ce même livre des Actes, faisant de l'Épître aux Galates un écrit marcionite du IIe siècle. On a depuis tendu à relativiser le problème en admettant que la différence de perspectives n'est pas telle que les récits en soient inconciliables.

³²² TE 180.

³²³ TE 97.

³²⁴ TE 183.

³²⁵ Ch. 15.

Le pacte conclus ne clôt pas le débat. Sachant qu'il existait pour les païens convertis plusieurs cercles de proximité par rapport au cœur de la religion d'Israël : les craignant-Dieu, les prosélytes, ceux devenus juifs à part entière, - les plus rigoureux du parti de Jérusalem, ne s'estimant pas vaincus, entendent faire admettre l'idée que le pacte n'est qu'un pis-aller provisoire, et que la loi noachique, que les païens doivent respecter avec rigueur n'est qu'une étape vers un accès total au judaïsme, par le biais d'une circoncision souhaitée à plus ou moins brève échéance. Ce sont les plus fervents adversaires de Paul. On est autorisé à penser qu'une large part des chrétiens du parti de Jérusalem s'en tient à la lettre du pacte : les païens observeront la loi noachique, mais elle seule (cf. jusqu'aujourd'hui, l'Éthiopie).

Pour Paul, il y a en tout cela danger : l'universel dont il se veut témoin dans l'héritage des prophètes, transcende les rites³²⁶. Sa virulence contre l'exigence éventuelle d'une circoncision des païens demeure farouche³²⁷. On doit voir par là que Paul considère les rites comme essentiellement symboliques, types d'un universel qui les transcende.

Mais plus loin que son opposition à la circoncision des païens, l'Apôtre ira de son interprétation du pacte de Jérusalem : ce n'est pas d'une exigence infrangible pour raisons légales que relève l'appel à l'observance du rituel noachique ; cela relève de la nécessité d'avoir des égards pour ceux dont la conscience les lie à ce rituel³²⁸. Et dans cet état d'esprit, il ira jusqu'à reprocher à Pierre ce qu'il considère comme une duplicité qui l'amène à observer les prescriptions alimentaires mosaïques-noachiques avec les juifs et de ne pas le faire avec les païens ! Lui Paul, conscient de leur parfaite relativité, les observe avec tous, juifs comme païens, par pur égard³²⁹ ! C'est cela probablement qui lui permettra de séduire la plèbe, comme à "Corinthe, ville de bas-fonds³³⁰" - : "il n'y a parmi vous ni beaucoup de sages..., ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de gens de bonne famille³³¹". Les élites sont peu séduites, et Cioran soupire : "le crépuscule gréco-romain était pourtant digne d'un autre ennemi³³²".

S'il a "introduit dans le monde gréco-romain un ton de foire", pour un "bruit [dont] nous percevons encore les échos", s'il est "trop convaincu³³³", c'est de ce qu'il voulait préserver la pleine suffisance, universelle, de la foi seule, au-delà des rites. Rites que, ce faisant, lui-même observe³³⁴ !

³²⁶ Y compris les rites chrétiens - cf. 1 Corinthiens 1 et 2, sur le baptême.

³²⁷ Cela bien qu'il n'ait rien contre la circoncision des Juifs : il fera lui-même circoncire Tite, Juif, mais tentera de s'opposer à celle de Timothée, Grec.

³²⁸ Cf. Romains 14, 1 Corinthiens 8 et 10.

³²⁹ Ibid.

³³⁰ TE 182.

³³¹ 1 Corinthiens 1:26.

³³² TE 184.

³³³ TE 183.

³³⁴ On notera ses appels à la collecte en faveur de Jérusalem, la coïncidence de ses voyages en Judée avec les temps des fêtes et pèlerinages, son attitude par rapport au vœu de naziréat.

3. Le succès posthume de Paul et l'avenir du christianisme

Ces faits, pris en compte, ne sont pas sans incidences considérables sur la façon dont doit s'interpréter l'œuvre de Paul et son impact dans l'histoire : Paul est en proie à une religiosité à ses yeux en manque d'universalité. Il n'a pas pour propos de substituer quoi que ce soit à une religion qui est la sienne, mais entend élargir ses possibilités d'accueil, pour ce qu'il croit être le temps de la venue du Royaume messianique universel. Il entend élargir à tous les cadres de la religion monothéiste, au-delà de ses rites, vers une universalité qui les transcende, une universalité dont nul, par conséquent, ne peut être dépositaire par le biais d'un rituel.

Cette position en porte-à-faux est à la racine de ce que Paul a été laissé au premier siècle, et en tout cas de son vivant, en situation d'échec, toujours plus ou moins suspect³³⁵.

D'où le paradoxe de son assumption par l'Église, cette apparente victoire, qui en faisant malgré lui le fondateur d'un rite censé être dépositaire de l'universel, est son véritable échec posthume. C'est là ce qui lui vaudra, après les inimitiés de ceux qui en sont venus à l'exalter, celles de ceux qui entendent à leur tour s'opposer à ce à quoi il s'opposait !

"Le Messie, pour les Juifs, ne pouvait être qu'un roi triomphant ; en aucun cas, une victime. Trop ambitieux pour se contenter d'un crucifié, ils attendaient quelqu'un de fort. Leur chance fut de ne pas s'apercevoir que le Christ l'était à sa façon. Sans quoi ils se seraient agglutinés aux hordes chrétiennes et y auraient disparu lamentablement³³⁶".

Lorsque après la destruction du second Temple, en 70, le judéo-christianisme se trouve séparé du vis-à-vis géographique, Jérusalem, structurant la symbolique de son exil, éclatent les courants qui le composaient auparavant.

Ce qui deviendra le judaïsme talmudique se structure sur un mode similaire à celui qui avait donné naissance à la Synagogue au temps du premier exil. Les 613 commandements de la Tora deviennent le refuge symbolique d'un exil devenu total.

Les courants chrétiens, compte tenu de leur forte composante non-juive, sont privés de ce recours. Ce sera l'occasion, au cours de leurs propres controverses internes, de jeter les bases de ce qui deviendra la religion chrétienne indépendante d'Israël, et qui en viendra à perdre de vue le symbole géographique du Royaume face à l'exil, Jérusalem, centre symbolique que le judaïsme conserve.

³³⁵ Cf. 2 Pierre 3:15.

³³⁶ E 109.

Pour le christianisme, le symbolique tend à se séparer de son fondement historico-géographique. La tendance ne fera que s'accroître avec l'anéantissement de la base juive de sa population. L'exclusion du christianisme par les rabbins de Jamnia, en 90 environ, sonnera un glas.

Ce qui deviendra le christianisme orthodoxe s'efforcera et réussira à maintenir un lien non-géographique, historique, avec Jérusalem, par la conservation dans son canon de la Bible, des Ecrits hébraïques.

Sa religion, toutefois, dès 70, se structure sur d'autres bases que le mosaïsme, relativisé déjà auparavant, du fait notamment de l'action de Paul. On resserre la symbolique autour du Christ, présent "à la droite de Dieu", "ailleurs" non localisable. L'exil fonctionne ainsi en référence à une terre non historique, supra-temporelle, et non-locale. L'exil est exil cosmique, qui laisse l'Eglise en proie à un ici-bas essentiellement hostile, géré par l'Empire romain, qui l'exclut, car elle est dorénavant largement non juive - et donc privée à terme de la clause d'exception qui permettait aux Juifs de s'abstenir du culte de l'Empereur divinisé. La persécution se met en place, jugée nécessaire par un pouvoir qui s'investit du rôle de sauveur, organe de structuration du chaos, qui menace hors de l'oikouménè. L'Empire est dépositaire de l'Idée universelle. L'empereur en est le symbole, le refus chrétien de cautionner l'ordre par le geste d'adoration est intolérable. Le refus en question est fonction de la conservation d'une conscience de la dimension historique de son exil cosmique. La tension est réelle, la conscience perdurera toutefois.

4. L'esquisse d'un christianisme hors l'histoire

Mais certains courants ne résisteront pas à la tension entre deux compréhensions de l'exil et abandonneront totalement le référentiel historique, et son lieu symbolique, la Tora, concevant alors le christianisme comme plus ou moins strictement dualiste : les gnostiques³³⁷. La figure du Christ en gloire tendra à y dissiper le souvenir d'un Christ historique, perdu dans une histoire illusoire. la tentation "marrane" se développe, en lien avec un réel mépris de l'illusion historique.

Le matériel allégorique et mythologique connaîtra une véritable inflation. Le gnostique est étranger à l'histoire. Il n'est plus de vis-à-vis que celui qui oppose l'outre-temps d'un côté, et l'universalisme de l'Empire romain de l'autre.

"Selon une légende d'inspiration gnostique, une lutte se déroula au ciel entre les anges, dans laquelle les partisans de Michel vainquirent ceux du Dragon. Les anges qui, irrésolus, se

³³⁷ Cf. Simone PETREMENT, Le Dieu séparé, les origines du gnosticisme, Paris, Cerf, 1984, qui défend de façon difficilement contestable qu'il est des racines apostoliques, et précisément pauliniennes, à la gnose. On n'avait d'ailleurs jamais perdu de vue qu'un Marcion se voulait paulinien radical.

contentèrent de regarder furent relégués ici-bas afin d'y opérer le choix auquel ils n'avaient pu se résoudre là-haut, choix d'autant plus malaisé qu'ils n'emportaient aucun souvenir du combat et encore moins de leur attitude équivoque.

Ainsi, le démarrage de l'histoire aurait pour cause un flottement, et l'homme résulterait d'une vacillation originelle [...] Jeté sur la terre pour apprendre à opter, il sera condamné à l'acte, à l'aventure³³⁸ :

Cette légende gnostique est au fondement de l'élaboration de la théologie origénienne des Principes³³⁹ :

Rappelons qu'Origène enseignait, conformément à son héritage platonicien, la préexistence des âmes. Douées du libre-arbitre, ces âmes avaient péché contre Dieu - c'est là la chute. Elles avaient été précipitées des hauteurs célestes plus ou moins bas selon la profondeur de leur culpabilité. Les plus coupables, à la tête desquelles "Lucifer", étaient devenues les démons, celles qui n'avaient pas péché étaient les bons anges. Entre les deux, des âmes - les anges neutres - étaient tombées dans des corps : ce sont les êtres humains. Ces corps sont les "tuniques de peau" de la Genèse. Car Origène appuie sa théorie sur la lecture allégorique de la Bible, ici de la Genèse.

C'est la tradition que retrouve Cioran : "Aux commencements, dans cette promiscuité où s'opéra le glissement vers la vie, quelque chose d'innommable a dû se passer, qui se prolonge dans nos malaises, sinon dans nos raisonnements³⁴⁰".

Mais malgré ses Origène, et souvent, tout en adoptant leur théologie, l'Eglise, avec volonté et décision, glissera à l'histoire, jusqu'à reprendre les rênes de l'Empire, pour devenir, par son moyen, représentante et dépositaire incontournable d'une universalité désormais sommée de quitter sa transcendance - source de tensions intérieures inadéquates aux avancées historiques. Mais alors à terme, se dévoilera dans une nouvelle acuité, la rigueur d'un exil d'autant plus interminable que l'espérance eschatologique de son extinction se résoudra en une politique ecclésiastique-impériale !

³³⁸ É 9.

³³⁹ Cf. ORIGÈNE, Traité des Principes, édition et traduction, Paris, Cerf, collection Sources chrétiennes n° 252, 253, 1978.

³⁴⁰ MD 10.

II. L'Empire chrétien³⁴¹

L'Empire romain est devenu Empire chrétien parce que les représentants de l'Église, pour prix de son entrée dans l'histoire, ont lutté pour dompter ce qui leur apparaissait comme paganisme et chaos. Le premier tournant de cette lutte jamais définitivement achevée de celle qui se percevra comme l'héritière de l'Empire contre ses idoles, est la conversion de l'Empire. Cette victoire n'est telle que relativement à la volonté impériale de recevoir l'empreinte du Christ que porte son ennemie, jusque là, l'Église.

1. Le tournant constantinien et l'élévation de l'Eglise

D'emblée, le nouvel Empire constantinien restitue à l'Église des biens confisqués au temps de la persécution³⁴². Pour l'essentiel - telles les premières possessions d'Abraham en Terre sainte -, des sépulcres³⁴³, tout un symbole !

Après la rencontre de 313 à Milan entre Constantin Auguste et Licinius, l'Église, mieux que tolérée, est élevée au rang de religion officielle, à l'égal du paganisme,³⁴⁴. Avec les bénéfices qui accompagnent un tel statut. Cela va de subventions diverses et autres octrois de bâtiments, aux privilèges accordés aux clercs, les mêmes privilèges qu'aux prêtres païens, comme l'exemption des charges civiles : l'Église participe officiellement à la souveraineté de l'Etat³⁴⁵. Son influence concerne jusqu'aux lois : repos hebdomadaire du dimanche³⁴⁶, interdiction du concubinat³⁴⁷, abrogation des lois contre le célibat³⁴⁸ ! etc.

³⁴¹ La suite de ce chapitre emprunte des éléments aux ch. I à III de R. POUPIN, L'héritage de S. Sylvestre, la crise cathare et la réforme de Thomas d'Aquin, thèse (théologie), Strasbourg, 1988.

³⁴² EUSEBE de CESAREE, Histoire ecclésiastique, X, v, 6-13, traduction G. Bardy, Paris, Cerf, collection Sources chrétiennes n°55, 1958, vol. III, p.106-109. Origénien en théologie, Eusèbe n'en est pas moins panégyriste de Constantin.

³⁴³ Par exemple le cimetière de Flavia Domitilla, dont la donation remonte au temps des Flaviens. Cf. Jacques ZEILLER, "La persécution sous les Flaviens et les Antonins", dans Histoire de l'Eglise Fliche et Martin, vol. I, Paris, Bloud et Gay, 1938, p.300 ; Jules LEBRETON, "La vie chrétienne aux deux premiers siècles, ibid., p.414.

³⁴⁴ EUSEBE, op. cit., X, v, 2-3 ; LACTANCE, De la mort des persécuteurs, XLVIII, 2-13, traduction J. Moreau, Paris, Cerf, collection Sources chrétiennes n°39, vol. I, 1954, p.132-133.

³⁴⁵ Code théodosien, XVI, ii, 4 ; I, xxvii, 1 ; IV, vii, 1. Cité par J.R. PALANQUE, "La paix constantinienne", Histoire de l'Eglise Fliche et Martin op. cit., vol.III, 1936, p.58-61. Cf. p.20-21.

³⁴⁶ Code théodosien, II, viii, 1, le 3.7.321. Cité par PALANQUE, ibid.

³⁴⁷ Code th., V, xxvi, 1, le 14.6.326. Cit. ibid.

³⁴⁸ Code th., VIII, i, 14, le 3.1.320. Cit. ibid.

Parmi les subventions, la fameuse "donation de Constantin" - que l'avenir chargera de la puissance symbolique que l'on sait. En fait il s'agit simplement pour l'évêque de Rome de bénéficier du palais de l'impératrice Fausta³⁴⁹. C'est certes déjà significatif du tournant qui se marque, au passé par la confiscation des biens, au futur à travers le don d'un palais pour l'exercice de l'épiscopat. On n'est toutefois pas au temps où il paraîtra n'y avoir nulle via media entre l'Église régnante du plein Moyen Age et l'Église opprimée par l'Empire païen de l'Antiquité. Reste que dès l'époque constantinienne, l'alternative se met en place. Le christianisme est officialisé : ce n'est pas un symbole neutre qui est frappé sur les monnaies, c'est le symbole des chrétiens³⁵⁰.

Alors, dira Cioran, "Que celui qui voudrait savoir comment il aurait réagi à la volte-face de Constantin, se mette à la place d'un tenant de la tradition, d'un païen fier de l'être : comment consentir à la croix, comment tolérer que sur les étendards romains figure le symbole d'une mort déshonorante ? On s'y résigna pourtant, et cette résignation, qui bientôt allait devenir générale, il nous est difficile d'imaginer la somme de défaites intérieures dont elle était issue³⁵¹".

2. Pas de via media

L'Empire constantinien n'est pas un Empire laïc - qui serait le fruit de la fatigue romaine ! -, permettant la coexistence de plusieurs religions. Le civisme est alors nécessairement religieux. Constantin est la première étape vers Théodose, vers la soumission de l'Empire à la religion chrétienne définie par les Conciles.

Car il ne peut être question de tolérer les idoles ! Il y a un seul Dieu et un seul Seigneur, le Christ. Il ne saurait partager son règne, ni avec César ni avec ses dieux. La confrontation avec l'Empire est donc inévitable. Cela parce que l'on vise *le salut* des peuples soumis. "Cette insistance à rappeler aux païens qu'ils étaient perdus, eux et leurs idoles, avait de quoi exaspérer même les esprits les plus modérés³⁵²", remarque Cioran.

Cet exclusivisme chrétien avait prétexté en grande partie la persécution pré-constantinienne. C'est notamment le refus de participer à la syncrétique Pax romana - dont les Auguste, depuis 12 av. J.C., sont la pointe de convergence religieuse - qui irritait.

³⁴⁹ Cf. PALANQUE, *op. cit.*, p.36.

³⁵⁰ A savoir le chrisme. EUSEBE, *op. cit.*, IX, IX, 10.

³⁵¹ MD 31.

³⁵² MD 32.

"Abandonner les dieux de Rome, c'était abandonner Rome elle-même, pour s'allier à cette 'nouvelle race d'hommes nés d'hier, sans patrie ni traditions, ligués contre toutes les institutions religieuses et civiles, poursuivis par la justice, universellement notés d'infamie, mais se faisant gloire de l'exécration commune'. La diatribe de Celse est de 178³⁵³". Elle sera encore derrière l'intention de Julien l'Apostat.

Car même après la conversion de l'Empire et la défaite du paganisme, le malaise subsistera, toujours du fait de l'intransigeance chrétienne ; et dorénavant, dès la conversion de l'Empire, du fait de l'intransigeance trinitarienne du parti nicéen en particulier.

Et de fait, "ce qu'on trouvait particulièrement fâcheux dans l'occurrence, c'était l'absolue nouveauté du Fils : un contemporain, un parvenu [...] Son apparition fut un scandale auquel on mit quatre siècles à s'habituer³⁵⁴".

Les partis ariens auront la faveur des premiers empereurs chrétiens, grâce à leur plus grande modération, qui accompagnait une christologie plus timide ; cela malgré une majorité homoousienne à Nicée qui fait parfois croire le contraire. Constantin lui-même, sur son lit de mort, est baptisé par un évêque arien.

3. L'intransigeance chrétienne

Face à l'Empire païen, les chrétiens persistent obstinément à refuser les mains tendues. Déjà aux temps bibliques, cet "exclusivisme" était incompréhensible pour les empires unificateurs, qui s'avéraient devenir persécuteurs des intransigeants monothéistes, obstinés à refuser le syncrétisme pacificateur³⁵⁵.

La persécution romaine se situe dans une semblable perspective de défense. Il s'agit d'enrayer le danger, ce côté "exclusiviste" des chrétiens qui irrite leurs adversaires : "tout dans le paganisme, jusqu'à la tolérance, les exaspérait³⁵⁶" ; c'est, en même temps que la limitation de sa croissance, l'intégration du mouvement, que l'on recherche. Ce qui explique que les tentatives syncrétistes peuvent s'accompagner de mesures comme l'interdiction du baptême, ou de rigueurs

³⁵³ MD 32.

³⁵⁴ MD 32-33.

³⁵⁵ Cf. Daniel 3:1-23 ; 6:7-14 ; 11:31-37 ; 1 Maccabées 1:41-64sq. ; 2 Maccabées 6:1-11 sq.

³⁵⁶ MD 41.

contre le clergé³⁵⁷. Devant l'échec répété, on en vient à la persécution systématique et générale³⁵⁸. Encore en vain...³⁵⁹

4. La victoire chrétienne

Ont échoué les tentatives d'extirpation comme d'intégration, qu'ont connues d'autres mouvements en d'autres lieux et en d'autres temps : choses alors avérées impossibles avec les chrétiens. C'est notamment l'échec des systèmes d'unification syncrétique³⁶⁰, depuis la syncrèse solaire, jusqu'aux systèmes néo-platoniciens, dont les auteurs s'exaspèrent des croyances "irrationnelles" et inassimilables des chrétiens :

"Le polythéisme correspond mieux à la diversité de nos tendances et de nos impulsions, auxquelles il offre la possibilité de s'exercer, de se manifester, chacune d'elles étant libre de tendre, selon sa nature, vers le dieu qui lui convient sur le moment³⁶¹".

Cela dit, on ne peut cependant pas suivre Cioran lorsqu'il en déduit que puisque "la liberté, c'est le droit à la différence"..., "il y a dans la démocratie libérale un polythéisme sous-jacent (ou inconscient, si l'on préfère)³⁶²". Ce ne sont point, en effet, les régimes polythéistes de l'Antiquité, mais bien, paradoxalement, le christianisme, et sous la forme la plus rigoureuse - le puritanisme anglo-saxon - qui a été l'occasion de l'éclosion des systèmes libéraux³⁶³.

Peut-être doit-on voir percer dans les croyances chrétiennes envahissant l'Empire, le sens biblique de l'individu, de l'exception comme le dira Kierkegaard ; lieu d'un rendez-vous nécessairement manqué par une époque où seul le général offre la viabilité de la Cité et du monde - unifié dans le culte général, syncrétique et civique, de l'unité à tout prix. C'est ce qu'exprime la

³⁵⁷ Le syncrétisme n'est pas le fait que des empereurs les plus tendre à l'égard des dissidents : un Septime Sévère (200-202), par exemple, est aussi un résolu persécuteur de chrétiens que syncrétiste (cf. ZEILLER, op. cit., p. 113-115).

³⁵⁸ C'est l'échec de ses tentatives répétées qui oriente un Aurélien vers la persécution (cf. ZEILLER, "Les grandes persécutions du milieu du IIIe siècle et la période de paix religieuse de 206 à 302" Histoire de l'Eglise, op. cit., vol. II, p.158). Septime Sévère, lui, tentait d'enrayer le prosélytisme juif et chrétien en interdisant le baptême et en renouvelant l'interdiction de la circoncision, hors des communautés (cf. Hist. Aug., Severus, XVII, ZEILLER, "L'Eglise et l'Etat...", op. cit., p. 113 sq.). Maximin s'en prend au clergé et aux édifices (cf. EUSEBE, Op. cit., VI, xxviii).

³⁵⁹ Après l'ouverture par Dèce, en 249, de la persécution systématique avec obligation de sacrifier, entre Gallus et Aurélien (soit environ 25 ans), l'Empire oscille entre rigueur et accalmie relative, comme la fluctuante opinion. La violence reprend avec Galère qui entend épurer l'armée par la fidélité cultuelle ; Dioclétien lui emboîte le pas (cf. ZEILLER, op. cit., p. 145 sq., 457 sq.).

³⁶⁰ "Être comme Dieu et non comme des dieux, tel est le but des vrais mystiques, qui visent trop haut pour condescendre au polythéisme" (AA 23).

³⁶¹ MD 35.

³⁶² MD 41.

³⁶³ Cf. infra IIIe partie.

hiérarchie duelle entre le cosmos qui se réalise dans l'oikouméné, et le chaos qui la menace - tant de l'extérieur, par les Barbares, que de l'intérieur, par les chrétiens. Le monde s'étonne devant l'incompréhensible triomphant³⁶⁴.

C'est ainsi que, mieux que les vertus du paganisme, l'explication coranique de l'écroulement de l'Empire païen comme effet de la lassitude générale³⁶⁵ résume sans doute bien ce qu'il en fut : "on ne peut respirer qu'à l'ombre de divinités usées³⁶⁶".

Quelle que soit la qualité de l'air inhalé à cette ombre, la respiration en question a tout, elle, de l'essoufflement : "on s'y résigna [à la croix], [...] résignation [issue d'une] somme de défaites intérieures³⁶⁷".

5. Vers un nouveau conflit

L'Empire est passé au Christ. C'est le nouveau centre de convergence des religiosités, dans une nouvelle compréhension de la hiérarchie néo-platonicienne du général au particulier. Mais en cela même s'élève un quiproquo : recevoir la marque du Christ et y voir un centre de convergence religieuse est perçu par nombre de chrétiens comme insuffisant, sinon contradictoire. Ce sera l'occasion d'un nouveau combat pour une expression plus totale du christianisme par les structures de l'oikouméné.

Le christianisme auquel se convertit l'Empire est nécessairement d'un type suffisamment souple pour ne pas disloquer, dans cet empire plural, l'unité civile et religieuse qu'assurait le culte païen : il est demandé à la nouvelle religion de tenir compte des réalités.

Comme l'ancien syncrétisme - mutatis mutandis - c'est selon la structure d'un univers hiérarchique : de Dieu au chaos ou au néant en passant par la matière, que se pense ce christianisme ; ce qui permet à Constantin de ne pas poursuivre le paganisme tout en favorisant sa religion, au sommet de la hiérarchie.

Le culte qui doit assurer la religieuse unité civile - le laïcisme étant inconcevable -, sera d'une tendance plus ou moins optimiste, une version s'inspirant de la tradition des Apologètes, plus

³⁶⁴ Porphyre, en disciple de Plotin, ou Celse, achoppent sur tel ou tel récit biblique difficilement classable dans l'universel. Porphyre reproche ainsi au Dieu de la Tora son intérêt pour les latrines. Avec en arrière-plan toute la question de l'entrée dans l'histoire, jusqu'en l'Incarnation individuelle du Verbe (cf. AUGUSTIN, Confessions, VII, ix, traduction Trabucco, Paris, Flammarion, collection GF, 1964, p. 241).

³⁶⁵ CT 80-81.

³⁶⁶ MD 30.

³⁶⁷ MD 31.

ou moins modérée³⁶⁸. Souplesse à laquelle l'Église elle-même, jusqu'à un certain point, se plie, accordant appui et légitimation à l'œuvre de la Cité. Le compromis civique est cependant très relatif et c'est la voie maximaliste qui s'avèrera finalement être celle de l'orthodoxie. Même dans ses options tolérantes, le christianisme ne laisse pas de considérer que tout doit être tôt ou tard assumé dans la plénitude de Verbe manifesté en Jésus-Christ. C'est la clef de l'affrontement, le coin déjà insinué entre l'Église et l'empereur chrétien.

C'est le subtil quiproquo qui expliquerait qu'après la conversion de l'Empire, le même conflit se manifeste sous des formes, à certaines époques - de la crise arienne par exemple - à peine différentes.

6. Les premiers empereurs chrétiens face aux controverses ecclésiastiques

Dès le tournant constantinien, l'empereur est aux prises avec le schisme donatiste, en Afrique. Son attitude confirme son parti pris pour la modération : il tente la conciliation tout en prenant, bien sûr, contre la secte intransigeante, le parti de la Grande Église³⁶⁹ ; sa tentative, vaine, aura prélué à d'autres options diplomatiques. Finalement, il se résoudra à entamer des poursuites contre les récalcitrants, à l'appel du clergé de la Grande Église.

Très tôt aussi, Constantin sera impliqué dans la crise arienne ; l'opposition des perspectives, impériale et ecclésiale, y apparaît aussi très nettement. Si le concile convoqué à Nicée en 325 par l'empereur a pour fin à ses yeux de réconcilier les deux partis, il s'agit pour l'Église, en son aile stricte, d'articuler au plus précis un discours qui rende compte du donné révélé. Intransigeance ici, jusqu'au paradoxe, prudence politique et théologique là. Si dans un premier temps l'empereur soutient le parti homoousien, majoritaire à Nicée, il finira par apporter son appui aux ariens, d'un discours bien plus modéré, et prêts à certaines fluctuations³⁷⁰.

Les fils de Constantin qui hériteront son pouvoir auront, à travers toutes leurs hésitations, une tendance globale à choisir eux aussi tel ou tel arianisme.

Après un bref retour au paganisme, sous Julien "l'Apostat" - 362-363 -, le passage de l'Empire au christianisme va s'accélérer. A ses contemporains fatigués, le discours d'un Grégoire de

³⁶⁸ Ainsi EUSEBE, qui écrit (op. cit., X, I, 8, p.79) : même ceux qui étaient en dehors de notre confrérie, rien ne les empêchait de jouir sinon des biens égaux aux nôtres, du moins du rayonnement de la participation à ces biens qui nous étaient accordés par Dieu".

³⁶⁹ Cf. EUSEBE, op. cit., X, v-vii.

³⁷⁰ L'identité de substance du Fils (homoousios) par rapport au Père, de l'engendré et de l'inengendré demeure paradoxale pour la trop classiquement aristotélicienne logique des ariens. Peut-être en outre la perception hiérarchique du divin qui était la leur laissait-elle espérer la possibilité d'une cohabitation avec des Gloires inférieures : c'est à Athanase que Julien l'Apostat réservera le titre d'"ennemi des dieux".

Naziance "fielleux et insipide" contre Julien, n'a pas, comme à Cioran, donné "l'envie de [se] convertir sur-le-champ au paganisme³⁷¹". Envie dont il sait bien l'insuffisance : "Si j'avais vécu aux commencements du christianisme, j'en aurais, je le crains, subi la séduction. Je hais ce sympathisant, ce fanatique hypothétique, je ne me pardonne pas ce ralliement d'il y a deux mille ans³⁷²".

Et concernant le conflit entre arianisme et homoousianisme, c'est la rigoureuse détermination des seconds qui leur permettra finalement d'hériter l'Empire.

7. L'aboutissement théodosien : l'Empire orthodoxe

Après le règne de Julien, l'homoousianisme ne cessera de gagner du terrain et de prendre de l'influence, jusqu'à Théodose. Pour l'Empire, c'est l'issue de la crise arienne. En février 380, Théodose promulgue l'Édit de Thessalonique "De fide catholica", par lequel la Foi nicéenne est prescrite comme norme religieuse. Un édit du 10 janvier 381 stipule que les villes sont interdites aux rassemblements non-nicéens, et les églises sont remises aux homoousiens. En mai de la même année est convoqué le premier concile de Constantinople, qui scelle l'homoousianisme trinitarien strict de Nicée et de l'Édit de Thessalonique.

On est au cœur d'une évolution irrésistible, qui s'accompagne, sans compter les débordements populaires, de la mise en place de la persécution officielle. Ce processus qui, évidemment a des racines explicites avant Théodose, atteindra un sommet avec Justinien qui fera du baptême des derniers païens une obligation et qui fera fermer l'école philosophique d'Athènes.

"Et si je cherche la date la plus mortifiante pour l'orgueil de l'esprit, si je parcours l'inventaire des intolérances, je ne trouve rien de comparable à cette année 529, où, à la suite de l'ordonnance de Justinien, l'école d'Athènes fut fermée. Le droit à la décadence officiellement supprimé, croire devint une obligation...³⁷³"

Mais "convertis au christianisme par lassitude, ils furent incapables d'en assurer seuls le triomphe : les conquérants les y aidèrent. Une religion n'est rien par elle-même ; son sort dépend de ceux qui l'adoptent [...] Comme les vertus des barbares consistent précisément dans la force de prendre parti, d'affirmer ou de nier, elles seront toujours célébrées par les

³⁷¹ MD 29-30.

³⁷² IEN 162.

³⁷³ P 165.

époques finissantes. La nostalgie de la barbarie est le dernier mot d'une civilisation ; elle l'est par là même du scepticisme³⁷⁴.

III. Rome et les Barbares

"Le scepticisme [...] put se maintenir quelque temps [...] sur des positions perdues, jusqu'au jour où chrétiens et barbares conjuguèrent leurs efforts pour le réduire et l'abolir³⁷⁵".

"Une civilisation, après avoir miné ses valeurs, s'affaisse avec elles, et tombe dans la déliquescence où la barbarie apparaît comme l'unique remède, ainsi qu'en témoigne l'apostrophe lancée aux Romains par Salvien au début du Ve siècle : 'il n'y a pas chez vous une ville qui soit pure, si ce n'est celles où habitent les barbares.' - En l'occurrence, il s'agissait peut-être moins de licence que de désarroi. La licence, la débauche même, sied bien à une civilisation, ou tout au moins elle s'en accommode. Mais le désarroi, quand il s'étend, elle le redoute, et se tourne vers ceux qui y échappent, qui en sont indemnes. Et c'est alors que le barbare commence à séduire, à fasciner les esprits délicats, les esprits tiraillés, qui l'envient et l'admirent [...] ³⁷⁶".

1. Les barbares et l'Empire chrétien

Héritière de l'Empire romain, la chrétienté naissante reprend la tâche : dompter le chaos des nations barbares. Mission qu'elle recevait de la civilisation païenne qui déjà, situait comme un vis-à-vis indéterminé, en lui imprimant ce terme général de "barbares", le monde non romain qui se pressait à ses frontières.

"Alaric disait qu'un 'démon' le poussait contre Rome.

Toute civilisation exténuée attend son barbare, et tout barbare attend son démon³⁷⁷".

³⁷⁴ CT 80-81.

³⁷⁵ CT 62.

³⁷⁶ CT 78-79.

³⁷⁷ IEN 151.

En face de celui qui désigne le chaos extérieur, "barbares", naissait alors un nouveau terme, résumé de la civilisation, celui de Romania. C'est aux temps chrétiens de l'Empire qu'il apparaît pour la première fois, au IV^e siècle. Si la première mention en est faite par un arien³⁷⁸, à cette époque où la Foi de Nicée est en train de devenir de plus en plus solidement catholique en Romania, le terme en viendra à sous-entendre une Foi trinitarienne. La civilisation s'y présente comme romaine, chrétienne, et bientôt nicéenne-trinitarienne.

Pour un saint Jérôme, chrétien et romain³⁷⁹ s'équivalent, de même que pour saint Ambroise³⁸⁰. Pour Orose, carrément, "Romain", "chrétien", et "homme", se correspondent³⁸¹. Les barbares sont cependant tout à fait accessibles à la lumière romaine, pour peu qu'il viennent à la Foi catholique. Reste que quelle que soit l'ouverture au monde barbare, comme chez Salvien de Marseille³⁸², elle relève d'un discours prophétique à la Romania.

L'Empire est devenu la catholicité orthodoxe, aux prises avec les hordes païennes, ou hérétiques, étrangères à la civilisation de la Romania. Ce qui requiert, à côté de la mise à l'écart des barbares, une responsabilité à leur égard : l'Empire a dorénavant une mission évangélisatrice. Des prophètes se lèvent pour la lui rappeler, avant sa reddition définitive à des barbares devenus chrétiens, et porteurs efficaces de la religion de l'ancien empire. Un des plus fameux de ces prophètes est l'évêque de Rome Grégoire le Grand.

2. Un évêque au service de l'Empire

Le représentant officiel de l'empereur est l'exarque de Ravenne, mais il apparaît aux Barbares comme moins significatif³⁸³ que l'évêque de Rome. Celui-ci est l'institution la plus significative et la plus respectée de l'Empire, en Occident. C'est en tant que tel qu'un Grégoire le Grand (590-604) prend l'initiative de négocier avec les Barbares, en tête desquels les Lombards, et entreprend de structurer le menaçant chaos occidental. Dans tout cela c'est la défense de l'Empire qui est en jeu.

³⁷⁸ En 382, par Maximin contre Ambroise.

³⁷⁹ Epist. XL, 16.

³⁸⁰ De officiis, II, lxx, lxxi, 136 ; III, lxxxiv, 126.

³⁸¹ Contra Symmachum, II, 816-819.

³⁸² Son ouverture aux barbares ne l'empêche pas de remarquer leur "odeur fétide" ! Mais il insiste sur leurs qualités morales, et condescend à leur excuser presque leur hérésie, puisqu'elle leur a été après tout transmise par les Romains (cf. P. de LABRIOLLE, "L'Église et les barbares", Histoire de l'Église Fliche et Martin op. cit., vol. IV, p. 362).

³⁸³ Représentant officiel de l'Empire pour sa partie occidentale, l'exarque de Ravenne subit la pression de l'invasisseur lombard : elle est telle qu'en 592 Rome est coupée de Ravenne.

Cette certitude de l'évêque quant à la vocation religieuse de l'Empire se montre dans toute sa clarté à travers le dédoublement d'attitude de Grégoire entre l'Empire d'une part, et les royautes barbares de l'autre³⁸⁴ - soumises ou en passe de l'être à la religion de l'Empire. Pour Grégoire, la Romania a un "rôle tutélaire envers les chrétiens³⁸⁵", privilège de Byzance qui n'est nullement reconnu aux autres nations, que le patriarche romain regarde comme l'ont fait les Pères en général : de haut.

Toutefois... "Qu'ils [...] craignent aussi [le barbare], c'est indéniable ; mais cette crainte, nullement salutaire, contribue au contraire à leur assujettissement futur, elle les affaiblit, les paralyse, et les enfonce plus avant dans leurs scrupules et leurs impasses. Dans leur cas, l'abdication, qui est la seule issue, entraîne moins la suspension du jugement que celle de la volonté, non pas tant la déconfiture de la raison que celle des organes. A ce stade, le scepticisme est inséparable d'une infirmité physiologique. Une constitution solide le refuse et s'en écarte ; une organisation débile y cède et s'y précipite³⁸⁶".

De fait, un véritable abandon est en marche de la part de l'Empire. Et avec cette vision d'une hiérarchie des royaumes culminant à Byzance, c'est comme son représentant, en tant que patriarche de cet Occident désarticulé, que l'évêque de Rome mène ses actions diplomatiques. En Occident, le relais des responsabilités impériales glisse déjà insensiblement entre ses mains. L'Église y devient le vis-à-vis lumineux des peuples qui y trouvent bientôt leur détermination.

3. Le glissement définitif vers les barbares

Deux siècles après³⁸⁷, à une époque où les Grecs y sont encore présents, Rome amorce le tournant vers les Francs qui fera d'elle la Papauté, à travers la "restitution" de la "Donation de Constantin" par Pépin le Bref et la fondation du nouvel Empire d'Occident, en 800.

L'Empire byzantin est devenu en Occident une réalité lointaine. Lorsque Rome se trouve menacée par les Lombards, les interventions byzantines sont timides - offrant origine et prétexte à l'appel de l'évêque romain Zacharie (dernier évêque de Rome qui soit grec) aux carolingiens.

³⁸⁴ Cf. H. X. ARQUILLERE, L'augustinisme politique, l'Eglise et l'Etat au Moyen Age, Paris, Vrin, 1955, p.120-121 : respect pour l'Empire, "emprise religieuse sur les jeunes royautes".

³⁸⁵ Moralia, XXXI, 46.

³⁸⁶ CT 79.

³⁸⁷ Cf. Augustin FLICHE, La chrétienté médiévale, Paris, De Boccard, 1929, p.109-116.

Car "[...] le désarroi, quand il s'étend [dans une civilisation], elle le redoute, et se tourne vers ceux qui y échappent, qui en sont indemnes. Et c'est alors que le barbare commence à séduire, à fasciner les esprits délicats, les esprits tiraillés, qui l'envient et l'admirent, quelquefois ouvertement, le plus souvent en cachette, et souhaitent, sans se l'avouer toujours, en devenir esclaves³⁸⁸".

L'appel de l'Église romaine aux Francs augure d'emblée du jour où elle recevra sa dimension territoriale. Par ce don des barbares, Rome est alors en passe d'hériter son pouvoir global sur l'Église. Dans l'optique des nouveaux peuples de l'Occident, peu subtils en distinctions, la souveraineté politique - reconnue à Rome par ceux qui en reçoivent leur structure - se confond avec l'autorité doctrinale et morale.

Concernant le scepticisme, "une constitution robuste, le refuse et s'en écarte ; une organisation débile y cède et s'y précipite. Voudra-t-elle ensuite s'en défaire ? Comme elle n'y réussira guère par ses propres moyens, elle demandera le concours du barbare dont c'est le rôle, non de résoudre, mais de supprimer les problèmes et, avec eux, la conscience suraiguë qui y est inhérente et qui harasse le faible, alors même qu'il a renoncé à toute activité spéculative³⁸⁹".

Car une autre nouveauté s'est fait jour. Ce n'est pas la première fois qu'un évêque de Rome manifeste ce penchant pour l'Occident barbare, mais si les démarches d'antan visaient à conjurer le péril hérétique, les Lombards ont désormais abandonné la religion arienne pour celle de la catholica. A présent, la dérive occidentale clairement sensible le laisse entendre, la présence franque acquiert pour les gens de l'Urbs le poids de la tentation qu'elle représente comme ouverture pour l'avenir.

4. Entre Byzance et le siège romain : vers un nouveau centre de pouvoir

Si la tête de la hiérarchie de l'oikouménè est encore l'Empire byzantin, on voit se dessiner le temps où la papauté, tête du nouvel Empire barbare, en sera la clef de voûte. Cela à travers la "Donation de Constantin" : selon le document apparu alors sous ce titre, il s'agit pour le roi franc Pépin le Bref de "restituer" cette fameuse "donation" par laquelle l'empereur converti assurait à l'évêque romain Sylvestre, en tant que lui et ses successeurs "tiennent d'En-Haut leur principat", "un

³⁸⁸ CT 78-79.

³⁸⁹ CT 79.

pouvoir plus ample que celui qu'il tient lui-même de la mansuétude des hommes". Aussi lui concède-t-il le pouvoir impérial sur Rome, l'Italie et tout l'Occident - lui laissant place en se retirant à Byzance³⁹⁰.

Mettant en œuvre ses nouvelles prérogatives impériales, le pape d'Occident Étienne II récompense Pépin en proclamant lui et ses fils Patrices des Romains³⁹¹. En vertu dudit document, le roi franc est établi dans une dépendance vassalique quasi explicite. La royauté carolingienne est dès lors une sorte de vicariat sur les territoires sous contrôle franc - avec tout ce que ce vicariat sous-entend de sacerdotal : Pépin a reçu le sacre. Par la "restitution", en 756, et malgré les protestations byzantines, du territoire de la "donation de Constantin" repris aux Lombards, la théorie émise par le document devient état de fait.

L'histoire ultérieure est liée à ce carrefour ; à commencer par la création de l'Empire carolingien, vicariat séculier à l'échelle universelle. Elévation en dignité qui pour s'autoriser face à Byzance, se présente comme palliatif à une "vacance d'Empire" en Orient et entérinement d'un état de fait, - le 25 décembre 800, le roi franc Charlemagne est couronné empereur à Rome par le pape Léon III³⁹².

"Le mieux pour [une civilisation], une fois déclinante, est de ramper devant le barbare ; elle n'y répugne d'ailleurs aucunement, elle sait trop bien qu'il représente, qu'il incarne l'avenir³⁹³".

C'est que "Le déclin d'un peuple coïncide avec un maximum de lucidité collective. Les instincts qui créent les 'faits historiques' s'affaiblissent, sur leur ruine se dresse l'ennui [...]" Aussi, en nuance finale, faut-il dire qu'au fond, "les Romains n'ont pas disparu de la face de la terre à la suite des invasions barbares, ni même à cause du virus chrétien, un virus bien plus subtil leur a été fatal. Une fois oisifs, ils ont eu à affronter le temps creux, malédiction supportable pour un penseur, mais torture sans égale pour une collectivité³⁹⁴".

S'est mis en place un univers plus ou moins volontairement soumis à une hiérarchie ecclésiastique détentrice de son sens, mais pour un exil dans le malheur qui en est d'autant plus sans faille. S'il est un recours face à un monde alors perçu comme entièrement mauvais, jusqu'aux sphères célestes, ce recours sera dans un au-delà de la création, dans un au-delà du créateur et de ses

³⁹⁰ Cf. Louis HALPHEN, Charlemagne et l'Empire carolingien, Paris, Albin Michel, collection L'évolution de l'humanité, [1947] 1968, p.34-36.

³⁹¹ Codex carol., Lettre 6, HALPHEN, op. cit., p.37.

³⁹² Cf. HALPHEN, op. cit., p.118-119.

³⁹³ CT 80.

³⁹⁴ LS 60-61.

représentants³⁹⁵, par des protestataires sans doute pas exempts de naïveté ; - Cioran, pour s'en réclamer, s'empresse de le préciser :

"Si une hérésie chrétienne, n'importe laquelle, l'avait emporté, elle ne se serait pas perdu dans des nuances. Plus téméraire que l'Eglise, elle aurait été plus intolérante, car plus convaincue. Le doute n'est pas permis : victorieux, les Cathares eussent surpassé les Inquisiteurs³⁹⁶.

Ayons pour toute victime, si noble soit-elle, une pitié sans illusions³⁹⁷".

Cela étant rappelé, il reste qu'il n'est point hasardeux que les contestataires du pouvoir religieux universaliste d'alors attribuent, et de la façon la plus radicale, ce monde au diable, se réclamant pour leur part d'un "dieu bon", transcendant, refusant de le voir "tremper dans le scandale de la création³⁹⁸".

³⁹⁵ Est-ce là ce qui inspire à Cioran son vœu impuissant : "Au lieu de s'[...] employer inutilement [à ressusciter les dieux défunts, Julien] aurait mieux fait de s'allier par rage avec les manichéens et de saper avec eux l'Eglise" (MD 44).

³⁹⁶ Où l'on retrouve le vœu de Cioran sur l'alliance entre Julien et les manichéens.

³⁹⁷ MD 173.

³⁹⁸ MD 10.

CHAPITRE V

"VERTUS"

L'HISTOIRE ET LE MAL

"Il l'a ressuscité des morts et fait asseoir à sa droite dans les cieux, bien au-dessus de toute Vertu, Pouvoir, Puissance, Souveraineté."

Éphésiens 1:20-21

I. Le pouvoir universel

La fatalité de la chute, de l'histoire, marque jusqu'à la contestation du mouvement inéluctable, cette "hérésie" : "l'homme séculte du désastre³⁹⁹".

*

La hiérarchie angélique du judaïsme hellénistique⁴⁰⁰, reprise par le christianisme apostolique⁴⁰¹, sera l'occasion du développement ultérieur de la théologie du mauvais démiurge.

Dans cette perspective, les Vertus et Puissances célestes sont gérantes de l'autorité politique de l'empire romain. L'universel cependant, n'est pas de leur fait, leur reste supérieur.

Dépendantes de Dieu ces Vertus angéliques verront toutefois leur autonomie se développer à mesure que se creusera dans l'esprit des persécutés la distance qui les sépare de Dieu. Cette brèche qui se creuse entre Dieu et les Puissances dirigeantes de l'Empire persécuteur les verra devenir de plus en plus clairement le mauvais démiurge.

Mais on n'est pas encore au temps où face à elles, Dieu sera exilé dans le diaphane. Le mauvais démiurge, bon an mal an, en procède encore, selon une métaphysique de la chute. C'est la métaphysique des gnoses issues de la distinction entre les Principautés angéliques et Dieu, que "nul n'a jamais vu⁴⁰²".

Développée largement dans les gnoses hétérodoxes, cette métaphysique n'est alors point étrangère à l'orthodoxie. Ainsi le mythe gnostique que cite Cioran en entrée d'Écartèlement⁴⁰³ est assimilé intégralement par Origène, à la racine de sa théologie des Principes. C'est probablement d'Origène, très tôt autorité incontestée pour la majorité des Églises chrétiennes, que la quasi-totalité des fidèles du Moyen Age recevront cette vision de la procession du monde qui n'est autre que celle du bogomilisme et de nombreux cathares. Mais alors, à la différence des temps apostoliques et des tous premiers siècles chrétiens, ce n'est pas l'Empire païen qui exerce le pouvoir, diabolique, mais l'Église, censée représenter le Dieu Créateur. Aux yeux des scandalisés du mal et de la violence du pouvoir, le Dieu bon sera relégué dans le diaphane, laissant le monde au diable et au mauvais principe.

³⁹⁹ SA 127.

⁴⁰⁰ Cf. Philon.

⁴⁰¹ Galates 3:19 ; Hébreux 2:2 ; Actes 7:53.

⁴⁰² Jean 1, 18.

⁴⁰³ É 9.

*

1. L'origénisme et le substrat de la diabolologie dualiste médiévale⁴⁰⁴

Alors universellement admise, la tradition de la chute de Lucifer remonte à la lecture allégorique, devenue commune, qu'Origène⁴⁰⁵ faisait d'Ésaïe 14.

L'immense crédit d'Origène dans l'Eglise ancienne profite à son mythe de la chute des anges, et à leur tête "Lucifer", qui débouche sur une assimilation pré-créationnelle entre le diable, les anges déchus, les démons, les êtres humains⁴⁰⁶.

A côté de son herméneutique de la Genèse par laquelle il appuie sa métaphysique de la chute, cet autre texte lu allégoriquement par l'exégète alexandrin, Ésaïe 14, lui permet de découvrir "Lucifer", selon le terme latin de son traducteur Rufin, dont hérite Jérôme, et sa traduction latine de la Bible, la Vulgate⁴⁰⁷.

Le terme connaît un succès qui ne dément pas, même lorsqu'en 553 la théorie origénienne de la préexistence des âmes sera condamnée par un Concile œcuménique, le IIe de Constantinople. Les prémisses du mythe (la préexistence des âmes) sont condamnés, de même que ses aboutissants logiques (la possibilité du repentir de tous, y compris Lucifer). En subsiste l'aspect central : l'histoire de Lucifer ange déchû. Le mythe est élevé à un statut quasi-dogmatique. Et fonde la tradition sous-jacente à toute une littérature romantique : Lucifer, le plus bel ange, devenu le sombre rebelle, l'ennemi de Dieu⁴⁰⁸.

En termes différents, Cioran reprend le mythe commun, écrivant qu'

"avant Lucifer, le premier à avoir attenté à l'inconscience originelle, le monde reposait en Dieu [...] L'attentat, inséparable de la chute des anges, demeure le fait capital survenu antérieurement à l'autre chute, à celle de l'homme.

⁴⁰⁴ La suite de ce chapitre reprend des éléments de R. POUPIN, "Le problème du mal, les développements démonologiques et le dualisme du christianisme médiéval", *Heresis* n°21, 1993.

⁴⁰⁵ Cf. ORIGENE, *Traité des Principes*, éd. et trad. in Sources chrétiennes n° 252, 253, Paris, Cerf, 1978.

⁴⁰⁶ Cf. Marcel DANDO, "Les anges neutres", *Cahiers d'études cathares* n°69, Arques - Aude, 1976. Cf. Jean DUVERNOY, *Le catharisme, vol. I : la religion des cathares*, Toulouse, Privat, 1978, qui admet aussi une filiation "typologique" du catharisme remontant pour une bonne part à Origène.

⁴⁰⁷ En sa lettre, Ésaïe 14 affirme que le roi de Babylone, un prince mais un homme, a été jugé par Dieu. Que sa gloire passée est comparable à celle d'un "astre brillant", l'étoile du matin - c'est cela que Rufin a rendu par le latin Lucifer, nom de l'étoile du matin, "porteur de lumière", titre du diable devenu commun suite à l'expansion de la Vulgate.

⁴⁰⁸ Déjà au Moyen-Age, fameuse est la vision de Dante, dans *L'enfer* de sa *Divine comédie*, puis dans le protestantisme puritain, celle de Milton, *Le paradis perdu*, non sans pré-cioranisme. Plus près de nous, exemple notoire, les "Litanies de Satan" des *Fleurs du mal* de Baudelaire, où le diable en vient non seulement à revêtir un visage mélancolique, - mais injustement précipité dans la condition nécessairement douloureuse d'existant, il en devient une figure quasi-chrétienne. On connaît parallèlement les développements islamiques du mythe (le diable damné par amour - cf. *infra*, ch. VI).

"Le geste de Lucifer, comme le geste d'Adam, l'un précédant l'Histoire, l'autre l'inaugurant, représentent les moments essentiels du combat pour isoler Dieu et disqualifier son univers⁴⁰⁹".

*

Le mythe prospère jusqu'à voir le Moyen-Age attribuer à Lucifer, à partir du mouvement bogomile, une large part dans la création du monde. Cela à l'appui d'une certaine lecture de textes néo-testamentaires.

Il est question pour l'Évangile de Jean, à propos du satan, de "prince de ce monde (cosmos)⁴¹⁰" et pour Paul de "dieu de ce monde (aiôn)". Ayant, strictement, un sens différent de ce qu'il semble, désignant une principauté historique, et illusoire, les propos des deux apôtres connaîtront une dérive considérable de leur signification, en venant à être compris comme parlant d'une principauté, d'une divinité, cosmique au sens de "planétaire"⁴¹¹. Quant au gouvernement du temps et de l'Histoire, la Principauté satanique s'avère peu contournable, le glissement à un sens quasi-cosmogonique est difficilement évitable. Ainsi ce qu'en dit Cioran :

"Le Christ ayant appelé Satan : 'Prince de ce monde', saint Paul, voulant renchérir, allait frapper plus juste : 'dieu de ce monde'."

Et de rajouter : "Quand de telles autorités désignent nommément celui qui nous gouverne, avons-nous le droit de jouer aux déshérités ?"⁴¹²

Partant de là pour plusieurs, "il est difficile, il est impossible de croire que le dieu bon, le 'Père', ait trempé dans le scandale de la création [...] C'est, à la rigueur, du mélange de la bonté et de la méchanceté que peut surgir un acte ou une œuvre. Ou un univers. En partant du nôtre, il est ne tout cas autrement aisé de remonter à un dieu suspect qu'à un dieu honorable."⁴¹³

⁴⁰⁹ CT 91-92.

⁴¹⁰ Jean 13, 31.

⁴¹¹ Il ne s'agit point toutefois de "prince de la planète", la terre (gè) : pour Jean, il s'agit du "monde" au sens "apparence" (le mot cosmos a donné en français "cosmétique"), "ce qui passe" ; au sens où pour Paul : "la figure de ce monde passe", 1 Co 7:31). Pour Paul, qui va jusqu'à employer, à propos du diable, l'expression "dieu de ce monde", il s'agit donc de l'éon - temps. Toutefois pour lui, le Christ, et pas Satan, n'en est pas moins le Prince de la "planète" (gè - 1 Co 10:26). Sachant cependant que l'outre monde, celui qui ne relève plus de l'apparence et de l'illusion, demeure inaccessible jusqu'à ce que passe celui-ci, la lecture "planétaire" connaîtra un succès quasi-incontesté, et pas dans les seuls milieux dualistes.

⁴¹² AA 11.

⁴¹³ MD 10.

Cioran rejoint dans un premier temps la doctrine de la création des bogomiles et des cathares "monarchiens".

2. La diabolologie des cathares monarchiens

On sait que les historiens s'accordent à reconnaître deux partis principaux parmi les mouvements cathares : ceux que l'on appelle parfois "modérés" ou "mitigés", qui se distinguent dans le catharisme par leur croyance en la bonté du diable préalablement à la chute qui le voit devenir mauvais et corrompre la Création. Pour ce parti il y a ultimement un seul Principe, Dieu le Père, d'où le terme préférable pour désigner ce groupe de "monarchiens".

Le groupe opposé parfois nommé "radicaux" ou "dualistes absolus" pose un second Principe face au Dieu bon, auquel, quoique plus faible, il s'oppose éternellement ; on préférera appeler tout simplement les tenants de ce parti : "dyarchiens"⁴¹⁴.

La diabolologie que décrit ce paragraphe est celle du premier parti, monarchien. Elle est clairement développée dans un texte, l'Interrogatio Iohannis⁴¹⁵, auquel se référait le courant monarchien du catharisme occidental, notamment en Italie, et qu'il avait reçu du mouvement-frère des bogomiles, centré vraisemblablement en Bulgarie.

Le récit met en scène Jésus et l'Apôtre Jean reposant sur son sein lors du dernier repas. Jean demande à Jésus qui le trahira. C'est "celui qui mettra la main avec moi au plat. Alors Sathanas entrera en lui et il me livrera", répond Jésus.

Jean poursuit alors et interrogea Jésus sur l'état de ce Sathanas avant la chute.

Jésus décrit alors l'état glorieux d'un Ange administrant un domaine qui allait des cieux aux enfers ; jusqu'au jour où "Sathanas songea à placer son siège sur les nuées des cieux, car il voulait être semblable au Très-Haut". On reconnaît la lecture allégorique commune d'Ésaïe 14.

Pour accomplir son projet, Sathanas descend jusqu'au plus bas de son domaine, séduisant au passage les anges⁴¹⁶. C'est suite à cette tentative de rébellion que Sathanas est précipité, entraînant dans sa chute "avec sa queue la troisième partie des anges de Dieu"⁴¹⁷... Et descendant jusqu'à ce firmament-ci, il ne put trouver un lieu de repos... Et il invoqua le Père [qui] eut pitié de lui et lui donna la permission de faire ce qu'il voudrait jusqu'au septième jour".

⁴¹⁴ Il existait aussi un parti qui s'interposait entre les deux précédents, partageant, selon les aspects, la théologie des uns ou celle des autres.

⁴¹⁵ Cf. les textes traduits par René NELLI, Écritures cathares, Paris, Denoël, 1959. Nous utiliserons ici sa traduction. Cf. aussi, Edina BOZOKY, Le livre secret des cathares, édition critique, traduction et commentaire, Paris, 1980.

⁴¹⁶ Le texte développe ici une lecture allégorique de la parabole de l'intendant infidèle (Luc 16, 1-8).

⁴¹⁷ Citation de l'Apocalypse.

Alors, Sathanas organise ce bas-monde. Ainsi le dualisme cathare monarchien admettait que ce monde était le fruit d'un travail par lequel le diable aurait modelé les éléments produits par le Dieu bon.

Et pour Cioran, en termes fort proches de l'apocryphe bogomile, "Nous ne pouvons nous défendre de penser que la création, restée à l'état d'ébauche, ne pouvait être achevée, ni ne méritait de l'être, et qu'elle est dans l'ensemble une faute, le forfait fameux, commis par l'homme apparaissant ainsi comme une version mineure d'un forfait autrement grave⁴¹⁸"

Le mythe annonce que cette situation de gouvernement du diable durera jusqu'au "septième jour" ; jusqu'à ce que le Fils de Dieu soit envoyé pour la rédemption.

Puis Jean interroge Jésus sur le jour du jugement : "ce sera, [répond Jésus,] lorsque le nombre des justes sera consommé... selon... le nombre des justes couronnés tombés du ciel". "Alors Satan sera délivré et sortira de sa prison, en proie à une grande colère, et il fera la guerre aux justes, et ceux-ci crieront vers le Seigneur Dieu d'une grande voix"... Après divers fléaux, "... apparaîtra le signe du Fils de l'Homme"... qui entrera dans son règne et chacun sera rassemblé pour le jugement, Satan et les siens étant condamnés à l'étang de feu, le Fils de Dieu et les siens entrant dans la Gloire (on reconnaît l'emploi de l'Apocalypse).

Mais, de cette théologie monarchienne de la Création, certains cathares - on les a nommés "dyarchiens" - se sentent obligés de se séparer, ne voulant voir aucune relation possible entre le Dieu bon et le démiurge. Cioran les suit :

"Tout fait penser que [le dieu bon n'a pris] aucune part [à la création], qu'elle relève d'un dieu sans scrupules, d'un dieu taré. La bonté ne crée pas : elle manque d'imagination ; or il en faut pour fabriquer un monde, si bâclé soit-il⁴¹⁹".

⁴¹⁸ MD 11.

⁴¹⁹ MD 10.

II. La Chute cosmique et la captivité universelle

Au-delà du discours bogomile et monarchien, la radicale dénonciation dyarchienne permet de déceler l'intention fondamentale du luciférisme origénien et sa dimension proprement mythique. Elle permet de saisir l'intention origénienne initiale, largement débordée depuis : on est, avec le mal, entre le Réel et le néant. Le mythe luciférien n'est que l'exposition, nécessairement imaginative, de l'impossible passage.

Mais, comme l'a compris le Livre des deux Principes⁴²⁰, en pure logique, le mythe est absurde. Sa fonction doit se réduire à ceci : signifier le passage impossible. L'absurde n'est pas tant dans le mythe origénien que dans sa prise à la lettre - commune semble-t-il, aux catholiques et aux cathares monarchiens⁴²¹.

Hors prise à la lettre, le mythe signifie la situation du mal comme "réalité" paradoxale entre le néant, incontournable, vers lequel on tend en le faisant, et l'Être, puisque le mal est paradoxalement, absurdement, mais incontestablement, présent.

1. Les développements orthodoxes

On s'approche là de la position néo-platonicienne et augustinienne, classique, qui marque déjà une distance par rapport au mythe : le mal n'existe pas en soi, il est dégradation du bien. Pour Augustin, le mal résiste, il est ce qui résiste à l'être qui relève de Dieu. Approche héritée du platonisme - et du néo-platonisme, pour lequel la matière, plus lourde dans l'être est plus proche du néant. Le mal est manquement, insertion de néant dans l'être⁴²².

Cette relation du néant et du mal est développée au plus aigu par le théologien contemporain Karl Barth⁴²³. Le diable et les démons y ont leur origine "en procédent". A tel point qu'on ne peut pas même en dire qu'ils soient des créatures de Dieu, car cela sous-entendrait quelque chose de positif. Leur seule réalité relève de ce "que Dieu les condamne, les rejette et les exclut". Rien à voir, pour Barth, avec des anges déchus : "les anges et les démons sont entre eux... comme le kérygme et

⁴²⁰ Cf. la traduction de René NELLI, op. cit. supra. Cf. aussi l'édition et la traduction de Christine THOUZELLIER, in Sources chrétiennes n° 198, Paris, Cerf, 1973.

⁴²¹ Encore que côté bogomilo-cathare, on soit, par "vocation", probablement plus volontiers au fait de la dimension mythologique des élaborations lucifériennes. Si ce n'est dans le peuple, où comme il apparaît dans les documents d'Inquisition, on s'attache souvent à l'imagerie, la dimension mythique avait surtout fonction de substrat à des développements plus philosophiques.

⁴²² A.G. SERTILLANGES, Le problème du mal, 2 volumes, Paris, Aubier-Montaigne, 1948-1951.

⁴²³ Karl BARTH, Dogmatique, Genève, Labor et Fides, 1963, vol. III, t. III, parag. 51, 3, p.236-249.

le mythe", si bien qu'il invite de là à considérer les démons, "à partir de la vérité chrétienne... comme le mensonge par excellence"... "Le néant est le mensonge... et les démons sont ses représentants, c'est-à-dire le mensonge revêtant des aspects infiniment divers et multiples".

L'Évangile de Jean le dirait ainsi : dès sa sortie à l'être le diable est mauvais ! (tout a été fait bon⁴²⁴ - le diable est mauvais, "menteur, dès le commencement"⁴²⁵ !). Si la Création est un ordre de sortie à l'être, la "Chute" en est le refus. Ce refus de sortie, désobéissance, mensonge, est obstacle à la Création, risque auquel le diable refuse de prendre part.

Mais toute négation d'être réel, originaire, au mal, aussi loin qu'il aille dans sa considération de sa réalité, laisse insatisfait l'auteur du traité cathare. Et il le dénoncera comme le mythe luciférien : il est trop léger de dire que le mal n'existe ultimement pas ! Le mal est trop présent, trop criant.

*

L'interpellation cathare dyarchienne pousse alors à d'autres positions plus radicales - on ne saurait "expliquer" l'origine du mal.

2. Du satan au Démon

Un regard sur les noms bibliques du diable mettra en perspective les racines de la confusion ultérieure.

Le satan, mot hébreu, signifie l'adversaire, dans le cadre d'une cour de justice⁴²⁶. C'est ici un ange de Dieu, un serviteur de Dieu, dans un procès où l'homme est en accusation. Il est le procureur, l'accusation, la main de Dieu qui frappe. Dieu est d'autre part l'avocat, le rédempteur qui se lève au dernier jour⁴²⁷.

⁴²⁴ Jean 1, 3.

⁴²⁵ Jean 8:44. Cf. 1 Jean 3:8.

⁴²⁶ Cf. Job 1. Cf. Josy EISENBERG – Élie WIESEL, Job ou Dieu dans la tempête, Paris, Fayard - Verdier, 1986, p.38sq. Cf. Josy EISENBERG - Armand ABECASSIS, À Bible ouverte II, Et Dieu créa Ève, Paris, Albin Michel [1979], collection Spiritualités vivantes, 1992, p.195-196.

⁴²⁷ Cf. 1 Jean 2:1 et le Christ avocat.

Le satan est l'ange du mauvais côté, de la "main gauche", l'administrateur du côté sombre⁴²⁸.

Il est un serviteur pervers, mais un serviteur. Cioran rejoint ici - mutatis mutandis - la tradition biblique : "le démon [...] n'est qu'un administrateur⁴²⁹".

Mais le Talmud considère le satan comme ennemi de l'homme, par jalousie. Il y a là développement de l'idée de départ, d'un procès. Le satan a quelque chose contre la créature, humaine en l'occurrence. D'où le développement patristique : après la chute, il n'a pas entièrement tort : il n'a d'accès à l'homme que par le mal qui est en lui. En corollaire, l'idée du diable piégé par le Christ juste (Job devient prophétie du Christ).

Il est ministre du mauvais côté : comment est-il possible que Dieu, bon, fasse des mauvaises choses. La dimension perverse apparaît dans la traduction des LXX où satan est traduit par diabolos : il y a adversité, mais avec nuance de perversion plus nette (le mot porte l'idée de bâton dans les roues des chars). Ici est soulignée la dimension de la tentation, par laquelle le diable essaie de mettre en lumière le mauvais côté de l'accusé (ainsi les attaques de Job ou la tentation du Christ). Des Prophètes et Hagiographes au Nouveau Testament, il y a développement plus que nouveauté. Tentateur habile, rusé : se forge le portrait classique du personnage.

Le diable n'est l'adversaire de Dieu qu'au sens où il suggère d'adorer autre chose (les idoles) que Dieu. On voit alors où se noue le lien entre diable et démon/idole, lien qui pourrait se résumer dans ce nom intermédiaire remontant aux alentours des temps néo-testamentaires, "Bélial⁴³⁰", qui évoque l'idée de destruction, d'anéantissement⁴³¹. Peut-être plus significatif encore, le jeu de mot de l'Apocalypse⁴³² sur Apollon, qui y devient Apollyon, c'est-à-dire destruction, référé à l'abîme de perdition, "Abaddon".

Et Cioran a noté que "pour un Origène, les dieux ethniques étaient des idoles, des survivances du polythéisme ; saint Paul déjà les avait ravalés au rang de démons. Le judaïsme les tenait tous pour mensongers, sauf un, le sien⁴³³".

Avec un mal relevant du démon, et sachant la forme parfois extatique des cultes du paganisme, on n'est pas loin des développements médiévaux sur la "possession", de leurs

⁴²⁸ Cf. 2 Samuel 24:1 et 1 Chroniques 21:1, la colère de l'Eternel pour le premier texte, le satan pour le second, parlant du même événement. Entre les deux textes se place le développement de l'angélogologie.

⁴²⁹ MD 12.

⁴³⁰ 2 Corinthiens 6:15.

⁴³¹ Cf. 2 Samuel 22:5 ; Psaume 18:15.

⁴³² Apocalypse 9:11.

⁴³³ MD 33.

conséquences pastorales telles que l'institutionnalisation des exorcismes, et de leur héritage moderne et thérapeutique⁴³⁴

3. Le diable et le problème du mal

Se pose la question du problème de mal : l'ange du mal n'explique pas le mal (pourquoi le diable est-il mauvais ?). La Cabbale, Jacob Boehme, Jung, proposent de considérer le mal comme enraciné en Dieu. Cela sous l'angle de la souffrance, perçue comme ayant son fondement en Dieu, comme réalité pré-créationnelle. La souffrance y est inhérente à divinité.

Dans cette ligne, Cioran de proposer : "Pour éviter les difficultés propres au dualisme, on pourrait concevoir un même dieu dont l'histoire se déroulerait en deux phases : dans la première, sage, exsangue, replié sur soi, sans aucune velléité de se manifester : un dieu endormi, exténué par son éternité ; - dans la seconde, entreprenant, frénétique, commettant erreur sur erreur, il se livrerait à une activité condamnable au suprême degré⁴³⁵".

Le mal demeure dans son absurdité - suite à la constatation que lorsqu'on vient dans le monde on en reçoit du bien et on en reçoit du mal : pour se demander, lorsque l'on reçoit le mal : "pourquoi Dieu permet-il cela ?" Ce qui revient à situer le mal en relation avec Dieu. C'est Jung qui est le plus précis sur ce point⁴³⁶. Et Cioran :

"La fatalité qui était sienne, nous la reconnaissons bien en nous : ce n'est pour rien que nous sommes sortis des mains d'un dieu malheureux et méchant, d'un dieu maudit⁴³⁷".

Mais il s'agit là du mauvais démiurge, clef d'une autre lecture du problème du mal :

Car "cette hypothèse", celle du dieu à deux phases, "apparaît à la réflexion moins avantageuse que celle des deux dieux carrément distincts⁴³⁸".

⁴³⁴ "Naguère, les hommes attribuaient le mal à l'emprise du démon ; les criminels étaient des possédés que le prêtre avait pour mission d'exorciser. Ce sont aujourd'hui des malades que le médecin a charge de guérir [...] Lorsque l'un de nos congénères passe à l'acte et nous réfléchit trop crûment notre commune monstruosité, nous le soustrayons à la justice pénale et le déférons au médecin psychiatre comme un cas pathologique"... Roland JACCARD - Michel THEVOZ, Manifeste pour une mort douce, Paris, Grasset, 1992, Le livre de poche, biblio/essais, 1993, p.33-34. Cf. infra, ch. VIII.

⁴³⁵ MD 14.

⁴³⁶ Cf. Bernard KAEMPF, "Trinité ou quaternité ?", Etudes théologiques et religieuses, 1987/1.

⁴³⁷ MD 12.

⁴³⁸ MD 14.

*

Effectivement, la "solution" inverse sera celle du dualisme strict excluant tout rapport entre Dieu et le mal. Le mal vient d'ailleurs⁴³⁹. Si Dieu a créé le monde, ou il est méchant, ou il est impuissant : pensons à la question fameuse d'un cathare, relevée dans un registre inquisitorial, refusant que Dieu ait créé le monde parce que le loup a mangé sa tante : il présuppose la bonté de Dieu.

En commun aux deux positions inverses, la Création est perçue comme résistance contre une souffrance pré-créationnelle.

La seconde approche se distingue par son refus des apparences immédiates : malgré elles, Dieu est amour. "Il est impossible de croire que le dieu bon, le 'Père', ait trempé dans le scandale de la création⁴⁴⁰". Sur l'intuition d'un sens, de la nécessité du sens, se bâtit une théodicée. Le sens exige que Dieu soit amour. "A infliger au dieu officiel les fonctions de père, de créateur et de gérant, on l'exposa aux attaques auxquelles il devait succomber⁴⁴¹". Dieu-Amour peut-être, mais impuissant dira Cioran : "Timide, dépourvu de dynamisme, le bien est inapte à se communiquer⁴⁴²".

*

Mutatis mutandis, cette volonté d'établir une théodicée fondée sur l'intuition du sens, en lien avec la bonté de Dieu est partagée par les approches orthodoxes classiques, cependant incapables, comme Cioran le reproche à Maistre⁴⁴³, d'assumer la logique dualiste :

"Maistre ne verserait pas dans une doctrine à ce point fondée en raison : ne se propose-t-il pas de prêter quelque vraisemblance à une théorie aussi téméraire que l'est celle d'une divinité essentiellement et uniquement bonne ?⁴⁴⁴"

⁴³⁹ Cf. Livre des deux Principes, Paris, Cerf, Sources chrétiennes n° 198.

⁴⁴⁰ MD 10.

⁴⁴¹ MD 16.

⁴⁴² MD 18.

⁴⁴³ Dans son essai sur Joseph de Maistre, en 1957 - rappelons que Le mauvais démiurge date de 1969 -, Cioran manifeste déjà son penchant dualiste en s'étonnant de ce que Maistre, tout en admettant que "tout est mal" ait l'illogisme de soutenir parallèlement que le mal "n'a rien de 'commun avec l'existence'", en soit "un accident" - ce pour se débarrasser de "l'idée de la culpabilité de Dieu [... pourtant] nécessaire et parfaitement compatible avec sa toute-puissance" (cf. JM/EA 24-26).

⁴⁴⁴ JM/EA 26.

Les approches classiques, dans la ligne de l'Épître de Paul aux Romains⁴⁴⁵, reçoivent le mal comme étant les douleurs de l'enfantement d'un monde meilleur. On part d'une intuition qui est au-delà de notre expérience immédiate. Au concret, il s'agit peut-être de néantiser le mal dans la foi. Au quotidien le mal est réel, eschatologiquement, il est néantisé dans le passé du Royaume. Ce qui débouchera sur la tradition augustinienne.

Pour Cioran, il y a dans ces "théodicées, tentatives d'humaniser Dieu, [qu'] acrobaties désespérées qui échouent et se compromettent sur le terrain, démenties qu'elles sont par l'expérience⁴⁴⁶".

*

En fin de compte, le problème subsiste, d'où diverses explications comme celle par le libre-arbitre, qui explique le mal médiatement, mais pas ultimement - fustigée par le Livre des deux Principes comme par Cioran :

"Prédestinés les uns à croire au dieu suprême mais impuissant, les autres au démiurge, les autres enfin au démon, nous ne choisissons pas nos vénération ni nos blasphèmes⁴⁴⁷".

Quant au libre-arbitre, il ironise : "si on trouve que ni [l'hypothèse du dieu à deux phases, ni celle des deux dieux] ne rend compte de ce que vaut ce monde, on aura toujours la ressource de penser, avec certains gnostiques, qu'il a été tiré au sort entre les anges⁴⁴⁸".

Ici aussi, il s'accorde avec le dyarchianisme cathare : le libre-arbitre est insoutenable en ce qu'il contredit ses propres principes : si le mal n'est que non-être, comment expliquer qu'il ait pu être choisi de préférence à l'être par excellence qu'est le bien; or, tous en conviennent : le mal est entré dans le monde.

⁴⁴⁵ Romains 8:18 sq.

⁴⁴⁶ JM/EA 24.

⁴⁴⁷ MD 12.

⁴⁴⁸ MD 14.

III. Le catharisme et les mauvais universaux

1. Le problème du mal et l'interpellation dyarchienne

On l'a vu, le cœur du problème cathare est le problème du mal. Considéré dans toute son acuité, il est scandale pour la raison. D'autant plus qu'une stricte logique monothéiste semble déboucher nécessairement sur cette conclusion : le mal trouve sa source en Dieu : "Attribuer à l'auteur du devenir la pureté et la bonté, c'est renoncer à comprendre la majorité des événements, et singulièrement le plus important : la Création⁴⁴⁹". Inadmissible pour la conscience chrétienne, monothéiste ! On voit le problème.

"Comme le mal préside à tout ce qui est corruptible, autant dire à tout ce qui est vivant, c'est une tentative ridicule que de vouloir démontrer qu'il contient moins d'être que le bien [...] . Ce pauvre dieu bon [...] on ne le sauve que si on a le courage de disjoindre sa cause de celle du démiurge⁴⁵⁰".

Problème qu'on a tenté de dépasser pour en venir à ce qui offusque tant la conscience. Mais une telle option a généralement fini par déboucher sur une relativisation du mal, via une atténuation du scandale ; ou une façon de ne pas le considérer dans toute son acuité, toute son absurdité, pour l'intégrer, et en somme excuser ce qui, malgré toutes les tentations de relativisation, reste inexcusable.

Les cathares sont extrêmement sensibles à cela. Le mal est insoluble : il ne saurait trouver sa racine en Dieu, qui est amour, selon l'Apôtre, et "en qui il n'y a point de ténèbres".

Dieu ne peut être que radicalement étranger au mal, qui ne peut trouver de point final que par son expulsion. C'est là l'aboutissement logique du catharisme, celui de l'école dyarchienne italienne de Jean de Lugio et du Livre des deux Principes. Ce traité en effet a pour propos central de démontrer que seule la position strictement dyarchienne, posant deux Principes éternellement étrangers, est tenable.

La position catholique et la position monarchienne sont considérées comme ultimement similaires, et inaptées à regarder le problème en face.

⁴⁴⁹ JM/EA 25.

⁴⁵⁰ MD 11.

L'hypothèse luciférienne qu'elles partagent est jugée insuffisante en logique, demandant à être prolongée : si Lucifer était une bonne créature du Dieu bon, comment expliquer une telle révolte, débouchant sur une telle malignité ?

En dyarchianisme, comme pour Cioran, "Le démon est le représentant, le délégué du démiurge dont il gère les affaires ici-bas. Malgré son prestige et la terreur qui est attaché à son nom, il n'est qu'un administrateur, qu'un ange préposé à une basse besogne, à l'histoire⁴⁵¹".

Sinon, pourquoi, face au Dieu bon, et plutôt que lui, le choix d'un néant, dont l'augustinisme affirme qu'il est le non-être, inexistant, plutôt que le choix du Bien souverain et incontestable ? Absurde ! On le voit, le luciférisme classique manque de rigueur, ne passe pas l'examen de la stricte logique.

"C'est une tentative ridicule que de vouloir démontrer [que le mal] contient moins d'être que le bien, ou même qu'il n'en contient aucunement. Ceux qui l'assimilent au néant s'imaginent sauver par là ce pauvre dieu bon⁴⁵² !

La question de l'être du mal est au cœur de ce qui, au Moyen Age sépare le catharisme de la théologie officielle, l'augustinisme sous telle ou telle forme. L'héritage commun est cet aspect de la pensée chrétienne issu de l'hellénisme, et selon lequel l'univers se situe entre deux pôles : un monde intelligible et parfait du côté supérieur, son imparfaite image sensible de l'autre. Ce dualisme n'exclue pas une série d'intermédiaires. Inintelligible, la lourde opacité du pôle inférieur reçoit difficilement la clarté des Idées célestes. En dualisme explicite, la débilité de cette réception sera souvent attribuée à l'impossibilité pour le démiurge de reproduire parfaitement les Idées qu'il contemple. Mais on admet que cette imperfection est nécessaire pour qu'il y ait Création, laquelle, sans cela, serait tout simplement le monde des Idées lui-même.

⁴⁵¹ MD 12.

⁴⁵² MD 11.

2. Aux origines hellénistiques et judéo-chrétiennes⁴⁵³

En cet univers hiérarchisé du lumineux à l'opaque se fonde le monde ultérieur, et notamment celui des gnosés judéo-chrétiennes, qui y accentuent cependant la perception de la nature mauvaise de cette opacité.

Ce pessimisme accentué est sous-tendu par une théologie de la chute - une dégradation s'ajoutant à la hiérarchie de l'intelligible au sensible.

Côté gnostique - et plus tard cathare -, on tend à identifier le démiurge au Créateur biblique, dès lors présenté comme frénétique et maladroit. À l'inverse, pour le dire comme Cioran : "Le dieu bon, décidément, n'était pas outillé pour créer : il possède tout, sauf la toute-puissance"⁴⁵⁴.

Sans aller aussi loin toutefois, les milieux judéo-chrétiens non gnostiques ne manquent de participer eux aussi à la tradition de la hiérarchie bi-polaire.

Un Philon d'Alexandrie explique la présence dans la Création d'un mal qui ne peut être attribué à Dieu⁴⁵⁵ par une hiérarchie d'intermédiaires intervenant dans la Création. À leur tête est le logos⁴⁵⁶. Puis d'autres puissances intermédiaires participent à la création de l'homme, sujet à un mélange de bien et de mal⁴⁵⁷. L'univers manifeste une hiérarchie démiurgique où l'Être suprême crée le monde intelligible, la puissance "poétique" la quintessence, et la puissance "royale" le monde sublunaire⁴⁵⁸.

Dans ces mondes hiérarchisés et bipolaires, le christianisme se caractérise par une simplification du système : l'opposition est celle de ce monde et du monde à venir, avec pour l'orthodoxie une signification essentiellement éthique ; et plus communément ontologique pour les mouvements dualistes. La distinction entre éthique et ontologique n'est cependant pas nettement tranchée. La coupure entre les deux Créations, la présent et la future, est pour les plus radicaux séparation entre la Création sensible du démiurge et un monde divin inaccessible : d'où, puisque l'oikonomia en étant manifestée en Jésus-Christ, un doute chez plusieurs concernant son incarnation⁴⁵⁹.

Les chrétiens alexandrins postérieurs à Philon, avec Clément et surtout Origène, se situent entre les tenants d'une approche ontologique du problème et ceux qui, insistent sur l'aspect éthique. Originée en Dieu, la Création sensible, avec son histoire, est assumée, mais comme image, moindre

⁴⁵³ La suite de ce chapitre reprend des éléments des ch. VIII à X de R. POUPIN, L'héritage de S. Sylvestre, la crise cathare et la réforme de Thomas d'Aquin, thèse (théologie), Strasbourg, 1988.

⁴⁵⁴ MD 10.

⁴⁵⁵ Cf. Emile BREHIER, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris, Picard, 1908, p.99 : pour Philon, en accord avec Platon, si Dieu peut le bien et le mal, il ne veut que le bien (De agricult. 128).

⁴⁵⁶ Ibid. : le logos est le principe des contraires du bien et du mal (De cherub. 35, 37).

⁴⁵⁷ Ibid. (Philon De confus. ling. 178-179, De fuga 69). Cf. ibid. p.82, la hiérarchie des intermédiaires.

⁴⁵⁸ Op. cit. p.151 (Philon, Quaest. in Gen. IV, 8, 250-251). Ibid. p.126, les anges.

⁴⁵⁹ Cf. un développement des aboutissants de cette logique docète du gnosticisme in PTOLEMEE, Epître à Flora, éd. D. Quispel, Paris, Cerf, collection Sources chrétiennes, 1949.

bien. La théologie de la Chute se développe et se ramifie de façons diverses. Mentionnons Grégoire de Nysse, qui offre la fameuse idée du double projet de Création, celle que nous connaissons, opaque, sensible et sexuée, devant son origine à la prévision divine de la Chute. On retrouve par le Christ le projet initial⁴⁶⁰.

En d'autres termes, Cioran témoigne d'une douleur parallèle : "La théologie distingue la gloire essentielle de la gloire accidentelle. Nous ne connaissons et comprenons que la seconde. L'autre seule importe."⁴⁶¹

3. De l'augustinisme au catharisme et au pessimisme radical

L'Occident, avec l'augustinisme, partage l'idée de dégradation ontologique - d'une façon particulière, dont la trace se décèle dans le catharisme⁴⁶².

Mais bien sûr, dans l'augustinisme, contrairement au catharisme, cette dégradation débouche sur le néant... "au sens propre", c'est-à-dire rien. Contre le manichéisme, Augustin avait affirmé la non-substantialité du mal, utilisant pour ce faire le discours platonicien⁴⁶³ : contre toute substantialisation du mal, même s'il partage avec les dualismes l'idée d'une hiérarchie pensée comme "expressément ontologique", elle va de l'être au pur non-être⁴⁶⁴. Pour lui, le nihil n'existe pas⁴⁶⁵.

Le péché, qui "existe", est tendance vers ce néant inexistant, un quasi-néant, un propre nihil⁴⁶⁶. C'est ainsi que la tendance au péché, morale, place, chez Augustin et dans la pensée médiévale, sur une pente ontologique, vers le néant d'être. De même pour le catharisme, mais ici, le nihil n'est pas rien. Plus pessimiste qu'Augustin, le catharisme considère comme diaboliquement structurée jusqu'à la plus apparemment néantifique, des dégradations de l'être⁴⁶⁷. Reste que cathare comme orthodoxe, le christianisme plus pessimiste que les anciens Grecs est aux prises d'un néant plus résistant que leur matière.

⁴⁶⁰ GREGOIRE DE NYSSE, Discours catéchétique, trad. L. Méridier, Paris Picard, 1908. Cf. l'"Introduction" p. XXIV, XXXIII, XLVIII.

⁴⁶¹ É 170.

⁴⁶² Cf. René NELLI, La philosophie du catharisme, le dualisme radical au XIII^e siècle, Paris, Payot, 1975 ; Gulven MADEC, "Nihil cathare et nihil augustinien", Revue des études augustinienne XXIII, 1-2, 1977, p.101.

⁴⁶³ Cf. MADEC, op. cit., p. 103-104 - AUGUSTIN, Confessions, VII, 11, 17 ; Exode 3:14.

⁴⁶⁴ MADEC, op.cit., p. 105.

⁴⁶⁵ Ibid., p.111-112.

⁴⁶⁶ Ibid., p.106-107 - AUGUSTIN, Confessions, XII, 6, 6-8, 8 ; MADEC, op.cit., p. 103, le péché "ad nihilum tendere". Contre Nelli, Madec, refuse que ce "faire rien" soit de l'ordre de l'être, qu'il soit "faire quelque chose qui est Rien". Nelli lit ainsi le Traité cathare reproduit par le Liber contra manicheos de Durand de Huesca (cf. Christine THOUZELLIER, Un traité cathare inédit du début du XIII^e siècle, d'après le "liber contra manicheos" de Durand de Huesca, Spicilegium sacrum lovinense, Louvain, 1964).

⁴⁶⁷ Les cathares "réifient" le nihil, Durand dixit (NELLI, op. cit., p. 37, n. 11). Ou "re-réifient" le Mal manichéen qu'Augustin avait "dé-réifié" !?

L'approche d'Aristote est finaliste, ce qui semblait pousser à son comble un optimisme incompréhensible⁴⁶⁸ à l'égard d'un mal à prendre au sérieux, et pouvait faire préférer un néo-platonisme plus potentiellement dualiste. Si le mal est le manquement du but à atteindre, cela n'explique pas le pourquoi de ce manquement ; comme le libre-arbitre n'explique pas pourquoi son bénéficiaire choisit une "réalité" évanescence plutôt que le bien incontestable. On cherche donc une cause, efficiente, au mal. L'explication par la matière néo-platonicienne résistante ne pouvait que tenter, cette matière fût-elle logiquement ultimement "déréifiée" par les tenants de la Création ex nihilo.

Ici, le mal doit avoir sa source en-deçà de la matière. Mais alors, ne se rapproche-t-on pas inévitablement tôt ou tard de l'optimisme ancien des Grecs, sous peine d'illogisme ? Ou bien n'y a-t-il vraiment que néant en deçà de la matière ? Tout le monde s'y accorde, quelque chose résiste quelque part. Et les cathares de réclamer la nécessité d'un mauvais Principe.

Ainsi, pour les cathares, ce réel inférieur - le propre nihil augustinien - ne manque pas seulement de forme, insuffisamment pénétré de structure spirituelle, mais est le signe de son auteur, l'éternel mauvais Principe. Cette déficience n'est qu'apparente : elle est en fait simiesque imitation de la réalité céleste. L'univers sensible est cette caricature qui porte la marque de son débile Créateur, - la manifestation regrettable d'universaux mauvais. Car contrairement à ce qu'il en est dans le néo-platonisme de l'orthodoxie, il est pour le catharisme, à côté des universaux du bien, des universaux du mal. Le Livre des deux Principes entend les retrouver dans les textes bibliques : "Tout est vanité",... "abandonnez tous péchés"..., etc.⁴⁶⁹, cela à l'appui du procédé exégétique de l'extension cosmique des figures historiques. Ainsi, tout est soumis au roi de Babylone⁴⁷⁰, qui typifie l'exil, l'esclavage, universels, "tout est sous l'incrédulité⁴⁷¹".

Cette dualité d'universaux ne saurait souffrir de mélange et requiert donc deux Principes⁴⁷². Face à la mauvaise universalité, les universaux bons signifient l'espérance eschatologique, anagogique, promesse, dans la miséricorde divine universelle, d'une réconciliation universelle⁴⁷³, par séparation d'avec le mal.

Dans la ligne du catharisme, quant à l'admission d'une universalité du mal, Cioran dépasse toutefois ses ancêtres médiévaux en voyant s'estomper dans un au-delà devenant diaphane au point d'en être inexistant, l'espérance anagogique des cathares, cet autre monde idéal consumé dans les

⁴⁶⁸ Cf. A.G. SERTILLANGES, Le problème du mal, Paris, Aubier-Montaigne, 1945, p.95-97, le mal aristotélien privation de mesure par excès ou défaut (Eth., II, v). Pour Sertillanges, la principale faiblesse du système est l'atténuation de la responsabilité morale. On retrouve cette question dans les débats médiévaux sur le déterminisme. Le Livre des deux principes, 6-7 en expulse l'optimisme en ce qu'il est aussi bien détermination au mal.

⁴⁶⁹ Livre des deux Principes, 35, éd. et trad. Ch. Thouzellier, Paris, Cerf, collection Sources chrétiennes n°198, 1973, p.280sq.

⁴⁷⁰ Ibid., 36, p.284.

⁴⁷¹ Ibid., 36, 37, p.287-289.

⁴⁷² Ibid., 39, p.295 (cf. p.297) : "sequitur autem adhuc quod sit aliud principium mali..."

⁴⁷³ Ibid., 37, 38, p.288-290.

flammes de Montségur. Ne subsiste que le sensible, seul doté de l'universalité - de ce qu'il en reste : "ce n'est pas Dieu, c'est la Douleur qui jouit des avantages de l'ubiquité⁴⁷⁴". "Quant au dieu proprement dit, bon et débile", à la différence du démiurge, "nous nous accordons avec lui toutes les fois qu'il ne reste plus de trace en nous d'aucun monde⁴⁷⁵".

La vanité aussi semble précéder Dieu même : "L'infirmité est universelle ; et si Dieu nous paraît indemne, c'est que, la création une fois achevée, il ne pouvait, faute de témoins, escompter des louanges⁴⁷⁶".

Pour ce qui est de la seule réalité qui subsiste, notre univers sensible, puisque "nous sommes sortis des mains d'un dieu malheureux et méchant, d'un dieu maudit⁴⁷⁷", il ne saurait procéder que de la rancune et du ressentiment : "La vengeance précédant la Divinité ! C'est là l'intuition majeure de la mythologie antique⁴⁷⁸". L'Antiquité est ainsi rattrapée et simplifiée par les dualistes chrétiens déjà depuis les gnostiques, qui "soutenaient avec tant de véhémence [que le mal] était incrée⁴⁷⁹", mais au point que, pour Cioran, l'autre face - le bien - s'est évaporée.

"Un principe bon et un principe mauvais coexistent et se mêlent en Dieu, comme ils coexistent et se mêlent dans le monde".

Ce qui explique cette autre affirmation : "la maladie n'est pas une absence de santé, mais une réalité aussi positive et aussi durable que la santé".

Au point que "le mal vaut le bien, le dépasse même en indestructibilité et en plénitude⁴⁸⁰".

Cioran, dès lors dépasse le catharisme, le dépouillant de toute espérance eschatologique :

"Le combat entre les deux principes, bon et mauvais, se dispute à tous les niveaux de l'existence, éternité comprise" :

"l'aventure de la Création, exploite des plus redoutables, sans 'fins morales', [est] peut-être sans signification⁴⁸¹".

En lieu et place de l'espérance eschatologique, ne s'insinue que l'amertume : là, "nous ne saurions [...] en vouloir [à Dieu], tant est grand à nos yeux son prestige de premier coupable⁴⁸²".

⁴⁷⁴ SA 98.

⁴⁷⁵ MD 13.

⁴⁷⁶ CT 99-100.

⁴⁷⁷ MD 12.

⁴⁷⁸ HU 78.

⁴⁷⁹ MD 17.

⁴⁸⁰ JM/EA 25.

⁴⁸¹ Ibid.

⁴⁸² JM/EA 26.

CHAPITRE VI
"PUISSANCES"

LA VOLONTÉ DU RENONCEMENT

"Le soleil s'obscurcira, la lune ne brillera plus, les étoiles tomberont du ciel, et les Puissances des cieux seront ébranlées."

Matthieu 24:29

I. Éthique et mystique

1. La Chute cosmique et la loi du péché

Le christianisme primitif était le fait d'un peuple conscient d'être exilé ; exil tout d'abord littéral, historique, avant d'être spirituel⁴⁸³. C'est pourquoi le tournant constantinien donne à penser à certains que les choses changent, que l'exil tire à sa fin.

Mais cette espérance d'une libération imminente que pouvait représenter le tournant constantinien s'estompera avec le temps, laissant la douleur nue face à l'espérance de la délivrance. Des traces peuvent en subsister dans une nouvelle forme d'un renouveau apocalyptique : l'empereur, figure négative dans l'Eglise pré-constantinienne, peut alors représenter le Christ dans l'instauration du Royaume⁴⁸⁴. Cette approche n'est pas nécessairement étrangère aux ascètes, dualistes compris⁴⁸⁵. Mais sur cette aile va se développer une dimension radicalement verticale de l'espérance, débouchant à terme sur la nouvelle eschatologie, généralisée au XIVe siècle, centrée sur le destin de l'âme individuelle⁴⁸⁶.

Cette dimension, cette espérance de tous les ascètes, est devenue chez les cathares, rejoignant et dépassant les spirituels hébraïques de l'époque gréco-romaine, un sens de l'exil devenu ontologique : celui de l'esprit dans la matière, dont les exils historiques au sein des Empires conquérants ne sont que des symboles. L'installation de l'Église dans la chair, dans le pouvoir temporel, relève ce mystère d'iniquité qui a englouti la mémoire de son éternité.

2. l'Histoire et l'allégorie

Aux origines, une distance s'est introduite entre le sens littéral et la signification profonde de la Tora et de ses cérémonies⁴⁸⁷. Le passage de la religion du Temple à celle de la Synagogue, est passage à une religion de la Tora céleste, préexistante. Pour un Philon d'Alexandrie, de même, le

⁴⁸³ Cf. Oscar CULLMANN, Christ et le temps, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957.

⁴⁸⁴ Cf. Norman COHN, Les fanatiques de l'Apocalypse, traduit de l'anglais The pursuit of the millenium, London, 1957, par S. Clémendot, Paris, Payot, 1983, p.31, 75.

⁴⁸⁵ Cf. René NELLI, Les cathares, Paris, Marabout, 1972, p.50, 55.

⁴⁸⁶ Cf. Pierre CHAUNU, Le temps des réformes, vol.1, Paris [Fayard, 1975], Complexe, 1984.

⁴⁸⁷ Cf. Isaac HEINEMANN, La loi dans la pensée juive, adaptation française de Ch. Touati, Paris, Albin Michel, 1962, p. 37 sq.

texte renvoie au logos a-historique, céleste, structure de la Création⁴⁸⁸. C'est une certitude, qui cependant, pour la plupart des apologistes juifs, s'accompagne d'une observation littérale du cérémonial, tant que dure l'exil dans la chair⁴⁸⁹.

Le bouleversement provient du message chrétien : la venue du Royaume par l'incarnation de ce logos éternel, Fils de Dieu, Fils de l'Homme qui est dans les cieux, et désormais sur la terre⁴⁹⁰. Alors s'annonce le temps de la fin de l'exil historique, et du cérémonial qui le rythme. Dans un premier temps, il n'est pas question de l'abandonner jusqu'alors. Mais la question controversée de savoir si ce Messie-là est celui qui est attendu va bientôt diviser la communauté : pour les uns, ceux qui rejoindront ce qui deviendra le judaïsme de la prochaine diaspora, on va se centrer sur l'observance des mitsvot de la Tora fondée en éternité ; pour les autres on se recentre sur le Christ, devenant le sens ultime du cérémonial. Là va se creuser là le fossé jusqu'au divorce.

La voie est alors ouverte pour l'instauration d'un nouveau rite, le rite chrétien, qui prend rapidement une coloration de rite romain⁴⁹¹. Le centre d'autorité s'est déplacé, de la Tora aux Apôtres et à leurs successeurs : en l'absence de fixation du canon du Nouveau Testament, l'autorité apostolique s'est transmise aux évêques, qui demeureront, même après fixation du canon, dépositaires du nouveau rite. Insensiblement, on a glissé de l'autorité de la Loi, la Tora, à celle du magistère. L'Église cessant dès lors d'être prophétique, ce changement est lourd d'avenir, sachant que "tout ce qui est institution et théorie cesse d'être vivant." Aussi, "l'Église et la théologie ont assuré à Dieu une agonie durable. Seule la mystique l'a réanimé de temps en temps⁴⁹²".

L'ancienne approche de l'exil s'efface au profit d'une nouvelle compréhension qui détermine les orientations futures de la chrétienté. Le chaos, que représente le monde païen, encercle l'Église, menaçant constamment de la submerger, menace qui croît avec la confrontation avec les barbares. L'ordre chrétien est bientôt identifié à l'ordre romain ; le sens du devoir de structuration de ce chaos s'est substitué peu à peu à l'ancien sentiment d'y être exilé, que retrouveront avec douleur les futurs protestataires, de façon exacerbée chez les dualistes. Pour ceux-là, il s'agit non pas tant de s'élever contre une mauvaise interprétation de la Création, que d'agir contre l'abîme ; auquel ses témoins ont cru pouvoir la mêler impunément, en prétendant informer l'ininformable.

Ainsi, le dualisme cathare, à l'instar des gnosés dualistes judéo-hellénistiques, ne connaîtra que chaos vis-à-vis de la forme. Mais plus radicalement encore. C'est encore cette plus stricte

⁴⁸⁸ Chez Philon d'Alexandrie, le sens historique de la loi signifiait signifiait une réalité de type moral et spirituel (par exemple, le Melchitsédek de Genèse 14 symbolise le logos, structure éternelle de la Création). Cf. Émile BREHIER, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris, Picard, 1908, p. 35 sq.

⁴⁸⁹ Cf. HEINEMANN, ibid.

⁴⁹⁰ L'allégorie ne renvoie plus seulement au logos intemporel, mais à sa manifestation historique en Jésus Christ. Ainsi Melchitsédek, dans l'Épître aux Hébreux (ch. 7), typifie, comme pour Philon, la structure de la Création, mais devenue homme.

⁴⁹¹ Instauration d'un nouveau rituel qui s'accompagne de la perte de conscience de son fondement. Ainsi, par exemple, l'Épître dite de Barnabé stigmatise le "matérialisme grossier" des observateurs de la lettre du cérémonial.

⁴⁹² LS 48.

radicalité qui distingue des bogomiles les cathares occidentaux généralement plutôt dyarchiens : contrairement à l'Orient, l'Occident, avec la chute de l'Empire, a perdu de vue la perspective d'une structuration naturelle de l'univers sensible. Il n'est plus, en Occident, depuis les sacres des rois et l'instauration de l'Empire-vicaire carolingien, que structuration surnaturelle, ecclésiale. Pour les cathares d'Occident, la compréhension de l'exil s'est radicalisée de façon dyarchienne. Exil de l'esprit dans le chaos irrépressible de la chair.

II. Bien et mal, vertus et vices : l'ascèse

Face à ce chaos, qu'il est redoutable le projet ascétique : "il est plus facile d'imiter Jupiter que Lao-tseu⁴⁹³", ne fût-ce qu'en écrivant⁴⁹⁴.

Cioran avoue : "Je me suis attaché aux apparences lorsque j'ai compris qu'il n'y avait d'absolu que dans le renoncement⁴⁹⁵". Il est tentant de renoncer... au renoncement.

"Ayant renoncé à la sainteté...' - Dire que j'ai été capable de proférer une telle énormité ! Je dois avoir une excuse et je ne désespère pas de la trouver⁴⁹⁶".

Pourtant, à l'instar des saints et des cathares, la tentation ascétique le taraude :

"Je ne suis heureux que lorsque j'envisage le renoncement et m'y prépare. Le reste est aigreur et agitation. Renoncer n'est pas facile. Cependant rien que d'y tendre apporte un apaisement. Y tendre ? Y songer seulement suffit à vous donner l'illusion d'être un autre, et cette illusion est une victoire, la plus flatteuse, la plus fallacieuse aussi⁴⁹⁷".

⁴⁹³ AA 28.

⁴⁹⁴ Cioran, qui encourageait un ami à y renoncer ("Lettre sur quelques impasses", TE 105 sq.), confie : "il me semble que moi aussi j'ai trop écrit [...] Je n'ai pas eu la sagesse de laisser inexploitées mes virtualités, comme les vrais sages que j'admire, ceux qui délibérément, n'ont rien fait de leur vie" (ESJ 33).

⁴⁹⁵ LS 16. Cf. Antoine COMPAGNON, "Éloge des sirènes", Critique n° 396, 1980, p.463 : "Du renoncement à la croyance vers la croyance au renoncement, la faillite du doute est moins la nécessité logique que la contingence éthique"...

⁴⁹⁶ AA 37. "Tu es hanté par le détachement, la pureté, le nirvâna, et cependant quelqu'un en toi chuchote : 'Si tu avais le courage de formuler ton vœu le plus secret, tu dirais : 'Je voudrais avoir inventé tous les vices'" (MD 154). Cf. Baudelaire, Les fleurs du mal, "Au lecteur" :

"Si le viol, le poignard, le poison, l'incendie,
N'ont pas encor brodé de leur plaisant dessein
Le canevas banal de nos piteux destins,
C'est que notre âme, hélas ! n'est pas assez hardie."

⁴⁹⁷ AA 74.

1. Pauvreté

Cioran constate avec amertume l'impossibilité pratique de l'exercice de la passivité qui serait celle des mystiques orientaux : "plus d'un a l'Inde facile, s' imagine en avoir démêlé les secrets, alors que rien ne l'y dispose, ni son caractère, ni sa formation, ni ses inquiétudes⁴⁹⁸".

Inde ou Chine, le taoïsme aussi lui "apparaît comme le dernier mot de la sagesse : j'y suis pourtant réfractaire, les instincts le refusent, comme ils refusent de subir quoi que ce soit, tant pèse sur nous l'hérédité de la rébellion⁴⁹⁹".

Cioran ne se fait pourtant peut-être pas trop d'illusions sur la capacité de l'Orient à vivre réellement sa propre sagesse - il cite Tchouang-tse : "que l'homme n'aime rien, et il sera invulnérable", pour conclure : "maxime profonde autant qu'inopérante⁵⁰⁰". Il attribue cependant prioritairement à l'Occident cette incapacité : "L'Orient s'est penché sur les fleurs et le renoncement. Nous lui opposons les machines et l'effort, et cette mélancolie galopante, dernier sursaut de l'Occident⁵⁰¹". Son diagnostic : "notre mal ? Des siècles d'attention au temps, d'idolâtrie du devenir⁵⁰²".

En cela l'Occident ne s'oppose pas qu'au seul extrême Orient : "tout Occidental tourmenté fait penser à un héros dostoïevskien qui aurait un compte en banque⁵⁰³". Et au fond, "petit ou grand tout propriétaire est souillé, corrompu dans son essence⁵⁰⁴". "Conçoit-on le Bouddha fidèle à ses vérités et à son palais ? On n'est pas 'délivré-vivant' et propriétaire⁵⁰⁵".

Et Cioran de donner finalement le mendiant en exemple : "lui du moins, ne ment ni ne se ment : sa doctrine, s'il en a, il l'incarne" ; pour interpellier les théoriciens du renoncement : "aucune conséquence pratique n'accompagnant vos méditations, on ne s'étonnera pas que le dernier des clochards vaille mieux que vous⁵⁰⁶".

⁴⁹⁸ TE 13.

⁴⁹⁹ TE 12.

⁵⁰⁰ TE 11.

⁵⁰¹ SA 62-63.

⁵⁰² TE 12.

⁵⁰³ SA 17.

⁵⁰⁴ HU 119.

⁵⁰⁵ TE 14.

⁵⁰⁶ Ibid.

Mais quand même, "le mendiant est un pauvre qui, impatient d'aventures, a abandonné la pauvreté pour explorer les jungles de la pitié⁵⁰⁷". Aussi le doute subsistera : se rappelant quelqu'un lui confiant : "Le nirvâna, oui, mais pas sans café", - Cioran écrit : "nous avons tous quelque manie qui nous empêche d'accepter sans restriction le bonheur suprême⁵⁰⁸".

Nous privant du bonheur, "le plaisir n'est pas la joie, il en est le simulacre : sa fonction consiste à donner le change, à nous faire oublier que la création porte, jusque dans le moindre détail la marque de cette tristesse initiale dont elle est issue⁵⁰⁹".

Mais ici, Cioran pense à un autre plaisir que celui du café, celui qui barre la route à l'heureuse continence qui sans lui, "séduirait même les rats⁵¹⁰".

2. Chasteté

Il s'agit de ce plaisir "nécessairement trompeur [qui seul] nous permet d'exécuter certaine performance qu'en théorie nous réprouvons⁵¹¹". Autant qu'ailleurs, ici Cioran revendique l'héritage de ses ancêtres :

"Thraces et Bogomiles - je ne puis oublier que j'ai hanté les mêmes parages qu'eux, ni que les uns pleuraient sur les nouveaux-nés et que les autres, pour innocenter Dieu, rendaient Satan responsable de la Création⁵¹²".

"Au concile de 1211 contre les Bogomiles, on anathémisa ceux d'entre eux qui soutenaient que 'la femme conçoit dans son ventre par la coopération de Satan, que Satan y séjourne dès lors sans s'en retirer jusqu'à la naissance de l'enfant'.

Restant humble, Cioran "n'ose supposer que le Démon puisse s'intéresser à nous au point de nous tenir compagnie durant des mois ; mais", ajoute-t-il, "je ne saurais douter que nous ayons été conçus sous son regard et qu'il n'ait effectivement assisté nos chers géniteurs⁵¹³".

⁵⁰⁷ SA 88.

⁵⁰⁸ AA 53.

⁵⁰⁹ MD 20.

⁵¹⁰ MD 20.

⁵¹¹ Ibid.

⁵¹² IEN 29.

⁵¹³ MD 92.

N'oubliant pas que, fort de ces professions de foi, "dans les sectes où la fécondité était tenue en suspicion, chez les Bogomiles et les Cathares, on condamnait le mariage", Cioran plus qu'eux affirme que "procréer, c'est aimer le fléau, c'est vouloir l'entretenir et augmenter⁵¹⁴". Et au prix d'une erreur commune sur l'endura, il ne manque pas de remarquer que "s'il eût triomphé et qu'il fût demeuré fidèle à lui-même, le catharisme eût abouti à un suicide collectif⁵¹⁵".

*

Mais plus fort que les professions de foi cathares, derrière le fléau de la procréation, se tapit, néantifique, le désir, "infernale par essence", mû par le plaisir, trompeur simulacre de joie, dont l'illusoire est dévoilé dans la volupté :

"Par elle, il atteint son sommet, son maximum d'intensité, et c'est là, au comble de sa réussite, qu'il s'effondre dans son propre néant. La volupté est le désastre du plaisir⁵¹⁶".

De là, sachant qu'il est impossible de "consentir qu'un dieu, ni même un homme, procède d'une gymnastique couronnée d'un grognement", sachant l'"inadmissible facilité, vu ses conséquences", de "l'exercice en question⁵¹⁷",

"on demeure interdit devant la disproportion entre un moment d'oubli et la somme prodigieuse de disgrâces qui en résulte. Plus on retourne ce sujet, plus on trouve que les seuls à y avoir entendu quelque chose sont ceux qui ont opté pour l'orgie ou l'ascèse, les débauchés ou les châtrés⁵¹⁸".

Des deux partis toutefois, peu de doutes que Cioran trouverait préférable, à l'instar des cathares, celui de l'ascèse et de "la continence [qui] séduirait même les rats⁵¹⁹", lieu du non-agir, du refus, du renoncement... s'il était possible... au risque, "pétrifié, de revivre le désespoir de l'ascète

⁵¹⁴ MD 20.

⁵¹⁵ MD 92. Contrairement à l'idée à laquelle Cioran semble adhérer ici, il n'est nullement avéré que le catharisme ait conçu l'endura comme la pratique d'une abstinence conduisant à la mort. Sur ce plan, comme sur celui de la procréation, le catharisme n'a point prétendu à la logique qui eut été celle d'une conversion de tous dès la naissance à la pratique des Parfaits.

⁵¹⁶ MD 20.

⁵¹⁷ MD 20-21.

⁵¹⁸ MD 21. Ici Cioran semble rejoindre tout les courants gnostiques classifiés par Irénée (Adversus Haereses), depuis les Encratites qui condamnaient la sexualité jusqu'aux Carpocratians, qui selon le père de l'Église pour mieux mépriser ce fléau du mauvais démiurge s'adonnaient à la débauche.

⁵¹⁹ MD 20.

qui découvre à la fin de sa vie l'inutilité du renoncement⁵²⁰ - Cioran sachant de plus, en "disciple des saintes", combien peuvent être équivoques, ce "goût sensuel d'un autre monde", "ces nostalgies suspectes" :

"Ce n'est pas au fond d'un lit qu'on atteint aux sommets de la volupté : comment trouver dans l'extase sublunaire ce que les saintes vous laissent pressentir dans leurs ravissements ?⁵²¹"

Il reste, qu'à défaut de renoncer, "nous assistons à une véritable épidémie de vie, à un foisonnement de visages. Où et comment rester encore face à face avec Dieu ?⁵²²"

3. Obéissance

"Dieu n'a rien créé qui lui soit plus odieux que ce monde et, du jour où il l'a créé, il ne l'a plus regardé, tant il le hait...⁵²³"

Cioran cite ici un mystique musulman.

On trouve un enseignement similaire chez Ruzbehan Baqli Shirazi (ob. 606/1209), qu'Henry Corbin énonce en ces termes :

"Le Tawhîd⁵²⁴ exotérique qui reste celui du monothéisme abstrait [...] est toujours en danger de tomber dans la pire idolâtrie métaphysique qu'il prétend éviter. Car si Dieu est connu par un autre que soi-même, c'est qu'il y a de l'Autre. Or, pour qu'il y ait de l'Autre, il faut cette opacité, cette ténèbre d'un être s'arrêtant à soi-même, au nom de ses prétentions, de ses ignorances, voire de ses dévotions. S'il se pose comme un Autre, il ne peut regarder Dieu, puisque Dieu ne peut être regardé que par soi-même. Dieu ne peut regarder qu'un monde qui soit son propre regard, c'est-à-dire ses propres yeux qui dans le monde le regardent. C'est

⁵²⁰ LS 75.

⁵²¹ P 183-184. Cf. chez Georg SIMMEL (Philosophie de l'amour, trad. S. Cornille, P. Ivernel, Paris, Rivages, coll. Poche/Petite bibliothèque, 1988, p.234), une autre suspicion : "L'érotique [...] surgit le plus souvent sous la forme de la sexualité, si bien que la plupart des humains n'en connaissent pas d'autre et tombent ainsi dans de répugnantes confusions [...] assimilant l'ardeur des mystiques religieuses à une sexualité indirecte, alors qu'elle relève directement de l'érotique".

⁵²² MD 21.

⁵²³ AA 25. Un mystique musulman, dont il ignore le nom, l'appelant un "ami"... Un des points de contact entre Cioran et Henry Corbin. Cf. leur correspondance, Cahiers de l'Herne Henry Corbin, sous la direction de Christian Jambet, Paris, L'Herne, 1981, p.324. Corbin dont Jambet dit, référant à la desesperatio fiducialis de Luther, que sa "foi [...] s'enracine dans la reconnaissance de toutes les raisons de désespérer" (*ibid.* p.14).

⁵²⁴ En islam, le Tawhid est l'"unification de Dieu", la proclamation de son unicité.

pourquoi le monde qui se veut autre (que ce soit par agnosticisme ou que ce soit par piété) n'est pas un monde que Dieu regarde. C'est littéralement un monde que Dieu ne regarde pas. [...] Il faut un monde que Dieu ne regarde pas pour qu'y retentisse et s'y propage l'exclamation tragique de Nietzsche au siècle dernier : Dieu est mort. Ce que veut dire ce cri proféré de l'Occident et qui depuis lors a retenti dans toutes les consciences, c'est cela même qui pour un Soufi est éprouvé comme la suprême Épreuve, l'Épreuve du voile...⁵²⁵"

Comme l'a bien perçu Cioran à travers sa citation lapidaire de son "ami" mystique musulman, on est ici encore dans la problématique de l'inconvénient d'être né - comme limite du succomber à "l'Épreuve du voile". Et peut-être est-ce là le nœud dans lequel est pris tout mystique. Ainsi de Maître Eckhart, que cite aussi Corbin : "le regard par lequel je connais Dieu est le regard par lequel Dieu me connaît"⁵²⁶.

C'est encore cette épreuve qui faisait se mouvoir le soufi al Hallâj (244/857-309/922), que Louis Massignon a révélé au monde occidental⁵²⁷.

Hallâj qui résume le projet soufi, et peut-être le projet mystique en général.

Hallâj, dans sa recherche de Dieu, en venait à envisager ce qu'il vit lui-même comme le blasphème par excellence, l'assimilation à Dieu de la créature, comme le devoir paradoxal du mystique, assimilation qui s'achève et s'assume dans son châtiment, le martyre.

Dans un de ses poèmes, Hallâj proclame à Dieu :

"Je Te veux, je ne Te veux pas en raison de la récompense
Mais je Te veux en raison de la punition
Car j'ai tout obtenu ce que je désire
Sauf les délices de ma passion dans la souffrance"⁵²⁸.

Le désir qu'exprime Hallâj dans ce poème, semble constant chez lui. C'est le désir du martyre, de la passion, à l'imitation de celle de Jésus, comme l'exprime un texte écrit au nom du célèbre soufi (mais attribué par la critique à un de ses disciples) :

⁵²⁵ Henry CORBIN, "Ruzbehan Baqli Shirazi", Cahier de l'Herne, op. cit., p.160.

⁵²⁶ Ibid.

⁵²⁷ Par son œuvre La passion d'al Hallâj, Paris, 1922, réed. Gallimard, 1975.

⁵²⁸ HALLAJ, Poèmes mystiques, trad. Sami-Ali, Paris, Sindbad, 1985, n° 6, p. 31.

"Comme Jésus je suis parvenu au haut du gibet,
m'étant gardé en tout...

Comme Jésus, je me suis précipité dans le Psautier,
j'ai retiré le voile de la face des idées.

Comme Jésus, je ressuscite des morts...⁵²⁹"

La croix, lieu par excellence de l'imitation hallâjienne de Jésus !

Le paradoxe y est plus criant encore en islam qu'en christianisme, comme le souligne encore l'idée d'une impossibilité théorique d'une crucifixion historique de Jésus.

C'est en cet abîme ultra-paradoxal que se noue l'expérience d'Hallâj ; c'est ici qu'il entend s'unir à Dieu.

Et, ne l'oublions pas, l'"assimilation" d'un homme à Dieu est radicalement blasphématoire en islam, fût-ce comme moment épiphanique. Or, c'est dans ces parages que semble nous mener Hallâj, pour la plus vertigineuse admiration de Louis Massignon.

L'assimilation de la créature à Dieu que semble friser Hallâj, est même perçue, selon une lecture d'un texte coranique (XXVIII, 83) comme la faute du diable, d'où la double imitation (de Jésus et du diable !) attribuée souvent au fameux soufi⁵³⁰. Mais il n'est de sa part de vraie proclamation de l'unicité divine que dans ce blasphème et dans son châtement, dans ce châtement-blasphème.

Hors cela, l'unification, la proclamation de l'unicité de Dieu, n'est que discours abstrait d'une créature qui au moment même de sa proclamation abstraite, se pose inconsciemment comme l'autre instance d'une dualité qui persiste face à Dieu, au moment même où elle entend définir comme l'Un, cet Un indéfinissable. Il s'agit de s'inscrire dans l'acte par lequel Dieu lui-même s'unifie dans ses créatures, sous peine de consacrer un échec définitif de l'unification. Il n'est ainsi pour le mystique de vrai Tawhîd, unification de Dieu, que d'un Dieu Amour-Amant-Aimé, s'aimant lui-même dans le regard de la créature aimante pour l'objet de son amour - et au plus fort au moment où cet amour s'exalte dans la mort, sorte d'abolition définitive de la dualité. On en verra le lien avec l'amour "humain".

Quant à la mort, celle d'Hallâj veut donc imiter celle de Jésus⁵³¹.

⁵²⁹ In Michel HAYEK, Le Christ de l'islam, Paris, Seuil, 1959 (présentation et traduction de textes musulmans sur le Christ), p. 233.

⁵³⁰ Accusation contestée par MASSIGNON, "Perspective transhistorique sur la vie de Hallâj", dans Parole donnée, Paris, René Julliard/U.G.E.-coll. 10/18, 1962, p.62sq. Publié aussi en introduction de la traduction par Massignon du Dîwân d'al Hallâj, Paris, Seuil-coll. Points/Sagesses n° 44, [1955] 1981.

⁵³¹ S'inscrivant ainsi dans une ligne admettant la crucifixion de Jésus, Hallâj est loin de faire exception dans l'islam primitif, qui, si l'on en croit ses propres textes, admettait assez couramment la réalité de la crucifixion historique de Jésus - interprétant parfois le fameux v. 157 de la sourate IV comme glorification paradoxale de Jésus à la croix, - de façon fort proche de l'Évangile de Jean (12:33).

On retrouve ici le Cioran du Crépuscule des Pensées, s'attachant à l'"esthétique" de la crucifixion :

"Le sublime, dans le cas de Jésus vient de l'errance de l'éternité à travers le temps, de sa dégradation démesurée. Mais tout ce qui, dans l'existence du Sauveur, est but, affaiblit le sublime, lequel exclut les allusions éthiques [...] Si, en revanche, son passage parmi nous n'est qu'une erreur de l'éternité, une tentation de mort, inconsciente, de la perfection, une expiation de l'absolu dans le temps, alors l'énormité de cette inutilité ne s'élève-t-elle pas jusqu'au sublime ? - Que l'esthétique sauve encore la croix, comme symbole de l'éternité⁵³²".

Et puis, à travers un raccourci :

"L'obsession divine évacue l'amour terrestre. On ne peut aimer passionnément en même temps une femme et Dieu. Le mélange des deux érotiques irréductibles crée une oscillation interminable. Une femme peut nous sauver de Dieu, de même que Dieu peut nous délivrer de toutes les femmes⁵³³".

*

Etre en totalité avec Dieu, ne faire qu'un avec la racine pré-existentielle de notre être est une tentation telle que nous y voyons parfois confusément une espérance paradisiaque. - C'est là encore celle du livre de Job (Job 3), du prophète Jérémie (Jr 20), d'un Baudelaire dans "Bénédictio", ou bien sûr de Cioran, pestant contre "l'inconvénient d'être né".

Mais il se trouve qu'au lieu de la poursuivre Hallâj ne fait peut-être que l'assumer avant de la dépasser, avant de la reconnaître comme définitivement impossible, rejoignant d'une autre façon les prophètes bibliques ayant traversé leur épreuve. Là apparaît d'ailleurs ce en quoi sa démarche ne débouche pas simplement sur une assimilation à Dieu.

Cette impossibilité de la fusion est la certitude de l'échec dont il meurt. C'est aussi le malaise qui sature l'œuvre de Cioran.

Non pas qu'il y ait retrouvailles de soi-même en Dieu dans la mort, mais perte définitive de l'illusion de la totalité. Aussi l'entretien forcené de la non-rencontre de l'autre, et notamment de la

⁵³² CP 20.

⁵³³ LS 49.

femme vénérée, par des mystiques dont il ne faut pas oublier que par ailleurs ils étaient généralement mariés - Hallâj était père de quatre enfants -, cette non-rencontre peut être aussi perçue comme reconnaissance dans le concret du fait qu'il est une altérité irréductible, une non-totalité définitive de nos êtres.

Cioran, une fois n'est pas coutume, tempérerait ici la rigueur des mystiques :

"Toute forme d'extase supplante la sexualité qui n'aurait aucun sens sans la médiocrité des créatures. Mais comme celles-ci n'ont guère d'autre moyen de sortir d'elles-mêmes, la sexualité les sauve provisoirement. L'acte en question dépasse sa signification élémentaire - il est un trionphe sur l'animalité, la sexualité étant, au niveau physiologique, la seule porte ouverte sur le ciel⁵³⁴".

Pour le mystique dans toute sa rigueur paradoxale, point de salut provisoire, pas même dans la mort : la non-totalité de son être, loin de se résoudre dans la mort, y devient au contraire incontournable et irréfutable. Ce dont il meurt, car "quand le paradoxe est banni, on n'évite le martyre que par le silence ou la banalité⁵³⁵".

III. Entre platonisme négatif et rencontres avec le bouddhisme

Cette mystique passionnelle est celle qui correspond à nos maux et à notre tempérament. Et Cioran ne cesse de regretter l'impossibilité du renoncement qui le laisse toujours en marge du nirvâna, de la béatitude bouddhique.

"Puisque nous sommes incapables de vaincre nos maux, il nous revient de nous y complaire. Cette complaisance eût semblé une aberration aux Anciens, qui n'admettaient pas de volonté supérieure à celle de ne pas souffrir. Moins raisonnables, nous en jugeons différemment, au terme de vingt siècles où la convulsion était considérée comme signe d'avancement spirituel. Accoutumés à un Sauveur tordu, défait, grimaçant, nous sommes inaptes à goûter la désinvolture des dieux antiques, ou l'inépuisable sourire d'un Bouddha, plongé dans une béatitude végétale. Le nirvâna, si on y songe bien, ne semble-t-il pas avoir emprunté aux

⁵³⁴ LS 13.

⁵³⁵ TE 163.

plantes leur secret essentiel ? Nous n'accédons à la délivrance qu'en prenant comme modèle une forme d'être opposée à la nôtre⁵³⁶ .

*

Origène, et plus tard les dualistes monarchiens, supposaient une liberté originelle contestée par les dyarchiens. Cette liberté aurait été à l'origine de la chute.

Mutatis mutandis, le même débat opposera Nietzsche à Schopenhauer : selon Schopenhauer, "puisque certains actes entraînent après eux du regret ('conscience d'une faute'), il faut qu'il y ait responsabilité". "Du fait de ce regret, Schopenhauer croit pouvoir prouver une liberté que l'homme doit avoir eue de quelque manière, non pas à l'égard des actes, mais à l'égard de l'être". Pour Nietzsche, il y a dans l'admission d'une telle liberté une faute de logique, fonction de la présupposition schopenhauerienne que "l'homme deviendrait ce qu'il voudrait devenir, son vouloir serait antérieur à son existence⁵³⁷"

Ici, se dévoile tout un aspect de l'ambiguïté de Cioran, qui déjà en sa période roumaine, écrivait : "cela me gênerait d'être nommé disciple de Schopenhauer ou de Nietzsche ; mais pourrais-je contenir ma joie d'être appelé disciple des saints ?⁵³⁸ C'est que pour le saint, il s'agit "de se rouler dans la douleur" là où pour le sage, il est question "d'en triompher par la réflexion et l'orgueil⁵³⁹". Et Cioran a choisi le nœud des contradictions. Avec Schopenhauer, il voit à l'origine de la venue à l'être et à l'individualité quelque frénésie impardonnable, quand Nietzsche ne voit dans toute pré-existentialité, pré-individualité voulant fonder un quelconque jugement de soi, que survivance mythique, "retour[...] aux ténèbres et à l'erreur⁵⁴⁰". Et avec Nietzsche, contre lequel il affirme la nuisance de l'individualité, il se refuse à accorder quelque réalité à une volonté infra-ontologique où se sourcerait une idée de libre-arbitre : "Exister est une déviation si patente qu'elle en acquiert le prestige d'une infirmité rêvée⁵⁴¹".

Rêves aussi que les outre-mondes idéels : "A quoi bon fréquenter Platon, quand un saxophone peut aussi bien nous faire entrevoir un autre monde ?⁵⁴²"

⁵³⁶ CT 139-137.

⁵³⁷ NIETZSCHE, Humain trop humain, I, 39, in Œuvres, p. 469.

⁵³⁸ LL 243.

⁵³⁹ CT 136.

⁵⁴⁰ NIETZSCHE, in Œuvres, p.470.

⁵⁴¹ AA 118.

⁵⁴² SA 120.

De Nietzsche, Cioran reçoit un ciel vidé de toute Idée platonicienne, fût-elle réinvestie sous la couleur sombre de la volonté de Schopenhauer⁵⁴³. Mais il se gardera bien de payer cette radicale évacuation céleste du prix d'un enthousiasme pour la vie et l'individuation⁵⁴⁴ : la vie, infection parasitaire grouillant sur le néant. Aussi, n'y a-t-il qu'à ironiser : "Quand l'Idée se cherchait un refuge, elle devait être vermoulue, puisqu'elle n'a trouvé que l'hospitalité du cerveau⁵⁴⁵".

Ainsi, "l'homme est libre, sauf en ce qu'il a de profond. A la surface, il fait ce qu'il veut ; dans ses couches obscures, 'volonté' est vocable dépourvu de sens⁵⁴⁶". Car, "de toute éternité, Dieu a choisi tout pour nous, jusqu'à nos cravates⁵⁴⁷".

De là, Cioran, dans sa fréquentation bouddhique, se gardera de suivre le sage aussi loin que Schopenhauer : il n'y a pas de lieu de liberté antérieur à l'individuation, où l'on accéderait par le renoncement⁵⁴⁸. L'entre-deux du scepticisme mine même le nirvâna. Plus pessimiste que les cathares, il ne saurait parvenir à s'abîmer dans la paix de l'"Eveillé" :

"Que m'attire le bouddhisme ou le catharisme ou n'importe quel système ou dogme, je conserve un fond de scepticisme que rien jamais ne pourra entamer et auquel je reviens toujours après chacun de mes emballements⁵⁴⁹"...

Et Cioran demeure "l'indélicé" : "Nous sommes acculés au moi, au venin du 'je'. [...] De conversion foncière, il n'en existe point : on se convertit avec sa nature. Même le Bouddha après l'Illumination n'était que Siddhârta Gotama avec la connaissance en plus.

Tout ce qu'on croit avoir étouffé remonte à la surface après un certain temps : défauts, vices, obsessions⁵⁵⁰".

*

⁵⁴³ Plus je lis les pessimistes, plus j'aime la vie. Après une lecture Schopenhauer, je réagis comme un fiancé. Schopenhauer a raison de prétendre que la vie n'est qu'un rêve. Mais il commet une inconséquence grave quand, au lieu d'encourager les illusions, il les démasque en laissant croire qu'il existerait quelque chose en dehors d'elles..." (LS 71).

⁵⁴⁴ "A un étudiant qui voulait savoir où j'en étais avec l'auteur de Zarathoustra, je répondis que j'avais cessé de le pratiquer depuis longtemps. Pourquoi ? me demanda-t-il. - Parce que je le trouve trop naïf..."

Je lui reproche ses emballements et jusqu'à ses ferveurs. Il n'a démoli des idoles que pour les remplacer par d'autres"... (IEN 103)

⁵⁴⁵ SA 38.

⁵⁴⁶ AA 11.

⁵⁴⁷ SA 89.

⁵⁴⁸ "[...] L'intelligence rend possible la suppression de la volonté, son salut par la liberté, le triomphe sur le monde, l'anéantissement universel." Arthur SCHOPENHAUER, Le monde comme volonté et comme représentation, Parag. 60, trad. A. Burdeau corrigée R. Roos, Paris, P.U.F., 1966, p.416.

⁵⁴⁹ MD 162.

⁵⁵⁰ MD 117-118.

"Renonçant à la quête des cimes, Cioran a opté [...] pour la lucidité féroce, répudiant l'absolu et les saules pleureurs, mais nullement ses humeurs et ses obsessions [...] revenant toujours à ses états d'âmes personnels. 'Est-ce ma faute si je ne suis qu'un parvenu de la névrose, un Job à la recherche d'une lèpre, un Bouddha de pacotille, un Scythe flemmard et fourvoyé ?⁵⁵¹ ' [Il se définit] 'un raté du désert', 'un stylite sans colonne⁵⁵², 'un velléitaire du nirvâna' [...]⁵⁵³".

⁵⁵¹ SA 94.

⁵⁵² IEN 96.

⁵⁵³ Sanda STOLOJAN, *in* LS, Postface, p.92-93.

TROISIEME PARTIE

14 juillet 1789

"Rien"

Journal de Louis XVI

"L'insensé se précipita au milieu d'eux et les perça de ses regards. 'où est Dieu ? cria-t-il, je vais vous le dire ! Nous l'avons tué - vous et moi !"

Nietzsche, Le gai savoir, 125
(traduction P. Klossowski)

CHAPITRE VII
"PRINCIPAUTES"

L'UTOPIE DANS L'HISTOIRE

"Il a dépouillé les Principautés et les Pouvoirs, il les a publiquement livrés en spectacle, il les a traînés dans le cortège triomphal de la croix."

Colossiens 2:15

I. La loi de nature : contre l'Église

1. Le renouveau naturaliste médiéval

Le christianisme médiéval s'est dans un premier temps pensé sur un mode qui, accentuant l'héritage de l'Antiquité chrétienne, dévalorisait nettement ce qui relève de la Création matérielle. Et une telle façon de penser en est venue à se radicaliser en dualisme.

C'est face à ces tendances, qu'à partir du XIII^e siècle, au cœur de la crise cathare, se dessinent diverses réactions qui ne sont d'ailleurs pas sans glisser parfois vers des travers inverses au dualisme, par rapport à l'orthodoxie classique, glissements de type néo-pélagien⁵⁵⁴.

Déjà au XIII^e siècle, s'opposaient au catharisme aussi bien les cisterciens que les vaudois⁵⁵⁵.

Au XIII^e siècle les réactions sont les plus marquées, les plus nettement anti-cathares. La réaction principale est celle de l'Ordre dominicain, qui se veut explicitement pour vocation celle de lutter contre l'hérésie qui sévit en Languedoc.

Un des dominicains les plus célèbres, qui rejoint l'Ordre une génération après sa fondation, est Thomas d'Aquin. Or son œuvre contribue largement à atténuer le dualisme ambiant du Moyen Age. Il s'attache à développer une vision positive de la nature, en intégrant pour ce faire de larges pans de la philosophie aristotélicienne que l'Occident redécouvre alors par les traductions latines des œuvres des philosophes arabes.

Thomas d'Aquin dessine alors une nouvelle vision de l'être humain, privilégiant l'unité de l'âme et du corps, à une époque où on les disjoignait volontiers (et il sera attaqué par les représentants de la théologie des Écoles pour cette nouvelle perspective). Corollairement à cette

⁵⁵⁴ Cf. Simone PETREMENT, Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions, Paris, Gallimard, 1946, qui tient le pélagianisme pour l'hérésie inverse du dualisme. Cioran remarque "dans la pensée moderne [...] tout un courant pélagien - l'idolâtrie du progrès et les idéologies révolutionnaires en sont l'aboutissement - [...] qui] part d'une vision farouchement optimiste de notre nature" (HU 135).

⁵⁵⁵ Pour les cisterciens, cf. la correspondance d'Eckbert de Schönau avec Bernard de Clairvaux et les nombreux sermons où ce dernier s'en prend aux cathares. Pour les vaudois, cf. Ch. THOUZELLIER, Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e siècle, Paris-Louvain, 1982 ; K.V. SELGE, "L'aile droite du mouvement vaudois et la naissance des pauvres catholiques", Cahiers de Fanjeaux n° 2 : Vaudois languedociens et pauvres catholiques, Toulouse, Privat, 1967.

approche, son œuvre fonde une nouvelle vision du péché, moins strictement lié à "la chair" qu'il ne l'était jusqu'alors. Cela concerne notamment le péché originel, dont, à la suite de saint Augustin, la chrétienté latine admettait qu'il se transmettait par l'union sexuelle des parents. Thomas se distancie de cette approche pour privilégier la dimension spirituelle de l'héritage peccamineux.

Si Augustin lui-même ne négligeait pas l'aspect spirituel du mode de transmission de la faute, puisque c'était, dans sa perspective, la convoitise qui accompagne l'union sexuelle des parents qui transmet le péché à l'enfant, tous les chrétiens du Moyen Age n'entraient pas nécessairement dans cette subtile distinction. Et le pas fut facilement franchi qui faisait de la Création matérielle une réalité mauvaise, du domaine du diable.

Aussi est-il tout à fait compréhensible que Thomas d'Aquin ait conçu sa théologie avec en vue la proposition d'une alternative à une philosophie qui fournissait un excellent terrain de base pour les développements dualistes.

S'il ne faut certes pas exagérer l'importance immédiate du changement qu'entraîne l'œuvre thomiste, les suites n'en sont pas négligeables. Et une telle œuvre n'est d'ailleurs sans doute pas sans jouer un grand rôle en ce qui concerne l'acquis qui nous fait aujourd'hui considérer le catharisme comme une étrange hétérogénéité dans la chrétienté médiévale.

Et il ne faut d'autre part pas perdre de vue que c'est, de toute façon entre autres, mais sans doute en premier lieu, l'œuvre de Thomas d'Aquin qui fait que l'on considère aujourd'hui la Création matérielle de façon plus favorable.

Cette reconsidération de la nature qui est le fait du Moyen Age tardif est celle dont héritera et participera la Renaissance.

Là sont les racines des sociétés futures et modernes, entre naturalisme et utopie : dès lors héritant - et bien sûr outrant - le renouveau naturaliste, "les systèmes qui [se voueront à instaurer ici-bas le paradis] participent d'un pélagianisme plus ou moins déguisé⁵⁵⁶". "Les ténèbres y sont interdites ; la lumière seule y est admise. Nulle trace de dualisme : l'utopie est d'essence anti-manichéenne⁵⁵⁷".

⁵⁵⁶ HU 134.

⁵⁵⁷ HU 110.

2. Renaissance et révolutions

Cette redécouverte de la nature de fin Moyen Age deviendra un des lieux de référence des futurs révolutionnaires modernes. Pour eux, il est question dans leur action de retour, en l'occurrence à une situation antécédente à ce qui est perçu comme corruption intermédiaire à deux temps de ce qui est en train de faire retour. Les révolutions après les corruptions médiévales, les renaissances après les temps barbares.

"Tant que le christianisme comblait les esprits, l'utopie ne pouvait les séduire ; dès qu'il commença à les décevoir, elle chercha à les conquérir et à s'y installer. Elle s'y employait déjà à la Renaissance, mais ne devait réussir que deux siècles plus tard, à une époque de superstitions 'éclairées'⁵⁵⁸".

"Avec la Renaissance commence l'éclipse de la résignation. De là le nimbe tragique de l'homme moderne. Les anciens acceptaient leur sort. Aucun moderne ne s'est abaissé à cette concession⁵⁵⁹".

C'est via son assomption par l'Angleterre puritaine que les Révolutions héritent la philosophie naturelle. Leur héritage de la Renaissance, dans cette esthétique reçue via la Réforme est au plus particulièrement sensible dans leur volonté d'établir des structures moins hiérarchisées ; d'établir des systèmes représentatifs plutôt que procédant du sommet vers la base.

Système presbytérien-synodal ou congrégationaliste au plan ecclésial, système parlementaire en politique, - le modèle ecclésial inspire le modèle politique, en Angleterre, par la Révolution puritaine, puis aux Etats-Unis, par la Révolution aussi. Et la Révolution française se réclamait explicitement de ces deux précédents.

⁵⁵⁸ HU 114.

⁵⁵⁹ LS 18. Cioran poursuit cependant : "... le mépris du sort nous est également étranger. Car nous manquons trop de sagesse pour ne pas aimer le destin avec une passion douloureuse" (*ibid.*).

Ces similitudes dénotent une communauté de sensibilité esthétique. Une esthétique, en l'occurrence, tendant à l'iconoclasme. On sait que l'iconoclasme était une des composantes de la Révolution française, iconoclasme "anti-gothique", de cette expression péjorative fondée en ces temps-là. L'esthétique médiévale était alors volontiers associée à l'Ancien Régime, au niveau de l'art comme des structures politiques ou ecclésiastiques. Tout comme la Renaissance regardait sans une sympathie excessive un certain héritage médiéval.

Volonté de retour, partagée, avec pour fondement commun l'idée de la Renaissance d'en revenir, par-delà le Moyen Age, à l'Antiquité, gréco-romaine⁵⁶⁰ et aussi biblique, - on entend revenir aux textes tels qu'en eux-mêmes. Aux textes profanes - les humanités -, aux textes sacrés - sola scriptura. On entend aussi revenir à la nature, modèle à imiter, notamment dans l'art.

3. Puritanismes et révolutions

Cette tendance à l'éradication des structures médiévales de tout type, partagée par les puritanismes et les Révolutions recèle aussi une dimension éthique.

Le refus des développements médiévaux entend s'autoriser d'une volonté de retour - ici aussi -, retour à une loi logiquement antérieure. Les prophètes modernes du puritanisme se veulent pour ancêtres les prophètes bibliques, de Samuel à Jésus, qui protestaient au nom de la Tora. Il s'agit d'un retour à la loi, et notamment la loi morale, aspect universel de la loi biblique, pour les puritains - équivalent de la loi naturelle. Car il est au fond question de retour à la racine de toutes choses, à la loi originelle⁵⁶¹.

C'est du côté révolutionnaire que ce développement sera le plus marqué, pour un retour au fondement originel, retour, en fin de compte, vers le futur⁵⁶² ; car ce retour, eschatologique, s'inscrit dans un temps, non cyclique, mais orienté. "Ainsi naquit l'Avenir, vision d'un bonheur irrévocable, d'un paradis dirigé⁵⁶³". Le terme "Révolution" en viendra à cesser de signifier retour pour devenir

⁵⁶⁰ Et "on sait la passion de Saint-Just et de ses contemporains pour l'Antiquité romaine. Le jeune homme [...] rêvait de la république spartiate." A. CAMUS, L'homme révolté, Paris, Gallimard, 1951 / coll.Folio, 1990, p.159.

⁵⁶¹ Cf. CAMUS, op. cit., p. 160 : "La vertu, en effet [...] est la conformité à la nature", Camus qui précise en note que "conforme à une vertu préétablie [...] la nature aussi est un principe abstrait" (n.1).

⁵⁶² "La Révolution française, en prétendant bâtir l'histoire sur un principe de pureté absolue, ouvre les temps modernes en même temps que l'ère de la morale formelle" (ibid.).

⁵⁶³ HU 114.

synonyme d'étape sur un chemin de Progrès - pour le plus grand désarroi de ses adversaires, et l'ironie de Cioran : "L'éternel retour et le progrès : deux non-sens. Que reste-t-il ? La résignation au devenir, à des surprises qui n'en sont pas, à des calamités qui se voudraient insolites⁵⁶⁴".

Héritage du puritanisme anglo-saxon, dont on sait que le vénéraient les révolutionnaires français ; - contrairement à ce qu'on pourrait penser, compte tenu de la suspicion que le protestantisme a accentuée par la suite quant à la théologie naturelle - il y a dans cette prise en compte de l'idée de loi naturelle une affinité profonde. Le protestantisme était moins réservé qu'on veut souvent le dire à cet égard. Le puritanisme pratiquait explicitement la réflexion théologique naturelle. Sur ce point Joseph de Maistre a raison lorsque, pensant à la Révolution française dans laquelle "tout est miraculeusement mauvais⁵⁶⁵", il clame :

"Le plus grand ennemi de l'Europe qu'il importe d'étouffer par tous les moyens qui ne sont pas des crimes, l'ulcère funeste qui s'attache à toutes les souverainetés et qui les ronge sans relâche, le fils de l'orgueil, le père de l'anarchie, le dissolvant universel, c'est le protestantisme⁵⁶⁶".

Mais, ironie ! il faut aussi remarquer malgré lui qu'il s'agit là d'une ligne d'héritage remontant à Thomas d'Aquin et son néo-aristotélisme ! duquel se réclamaient volontiers

"les grands tribunaux espagnols" dont assure-t-il, "on se convaincra, avant toute expérience, qu'il ne peut y avoir dans l'univers rien de plus calme, de plus circonspect, de plus serein, de plus humain par nature [:] le tribunal de l'Inquisition.⁵⁶⁷"

*

⁵⁶⁴ AA 126.

⁵⁶⁵ JM/EA 14.

⁵⁶⁶ Ibid.

⁵⁶⁷ Ibid.

Toutefois, la loi naturelle, exprimée selon les mouvements puritains, à la suite du thomisme, dans l'aspect moral, universel, de la loi biblique, avait aussi, dans ce protestantisme radical, fonction de référence pour un fondement politique : ainsi la notion de Covenant.

Ce fondement devenait pour les révolutionnaires puritains l'alternative aux superstructures dites médiévales. La pluralité des Eglises que connaissait le monde protestant anglo-saxon ne pouvait se satisfaire de la tolérance dans le cadre d'une superstructure englobante. Plutôt que l'inclusivisme anglican, ressenti comme crypto-catholique romain, plutôt que la tolérance, on exige la liberté⁵⁶⁸. Il est pour cela question de reconnaissance d'une loi commune, recevable par tous, de quelque organisation qu'on relève, y compris, on commence alors à y penser, non-chrétienne (on reste plus réservé, certes, à l'égard de Rome).

C'est là le premier aspect des vastes aspirations révolutionnaires, aspect superficiel selon Cioran :

"Tout se passe comme si, depuis la Renaissance, les esprits avaient été attirés, à la surface, par le libéralisme et, en profondeur, par le communisme, lequel," ajoute Cioran, "loin d'être un produit de circonstance, un accident historique, est l'héritier des systèmes utopiques et le bénéficiaire d'un long travail souterrain⁵⁶⁹".

Le second aspect est effectivement latent : avec, à l'étonnement de Cioran, pour ancêtre Platon, le saint catholique anglais du XVI^e siècle "Thomas Morus [est] le fondateur des illusions modernes⁵⁷⁰".

A la racine du premier aspect, c'est cette loi universelle commune, morale et naturelle, que les philosophes anglais d'alors, notamment Locke, se proposent de dégager, non sans se réclamer de leurs précédents traditionnels. Locke se réfère volontiers à "Richard Hooker, le grand théologien anglican [...] : le judicieux Hooker, [se plait-il] après d'autres [...] à l'appeler. Or en matière de droit

⁵⁶⁸ C'est au nom des mêmes principes puritains que le pasteur Rabaut St Etienne fera adopter par la convention l'article des droits de l'homme sur la liberté religieuse, là où il eût pu n'y avoir que tolérance à l'égard des dissidents.

⁵⁶⁹ HU 121.

⁵⁷⁰ HU 114.

naturel, les vues de Hooker sont celles de saint Thomas⁵⁷¹". Si "de Hooker à Locke la notion de droit naturel subit une transformation complète", c'est que "les années qui séparent les deux hommes ont vu naître la science naturelle moderne, la science naturelle non-téléologique, et par suite ont été les témoins de la ruine des fondations du droit naturel traditionnel."⁵⁷²

C'est de ces philosophes anglais qu'héritent explicitement les philosophes français qui ont conçu les bases du futur système républicain.

4. Vers l'affaïssement de la transcendance

Mais aussi, c'est ici, comme par un passage de relais, que transparait le départ entre les Révolutions puritaines et la Révolution française. Ainsi d'un Rousseau : "Tout en invoquant contre Hobbes, Locke et les Encyclopédistes, Platon, Aristote ou Plutarque, il jetait par-dessus bord d'importants éléments de la pensée classique que ses prédécesseurs avaient conservés."⁵⁷³

Des puritains aux révolutionnaires, la loi universelle en est venue à vouloir être dite, cernée, rationnellement explicitée. Mais par une raison de plus en plus passionnée, passionnelle : "Chez Rousseau, c'est la passion elle-même qui prit l'initiative et se révolta."⁵⁷⁴

"Sous les auspices de l'être suprême", la Raison médiatrice entend dégager un droit universel, valable pour tous les humains⁵⁷⁵. Mais ce fondement en nature et en raison de la société nouvelle est religieux, de cette religion naturelle que les philosophes des Lumières croyaient pouvoir retrouver. "Superstitions 'éclairées'" dira Cioran⁵⁷⁶.

Pensant entre autres, sans doute, au cas de Rousseau, dont Robespierre ou Saint-Just sont disciples ; et à Hegel⁵⁷⁷. Ou même Voltaire avec son peuple mythique de l'Eldorado, adorant naturellement le Créateur. Voltaire voyait chez les quakers anglais les tenants de cette religion

⁵⁷¹ Léo STRAUSS, Droit naturel et histoire, trad. de l'anglais Natural Right and History, Chicago, 1953, par M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Flammarion/coll. Champs, 1986, p.152.

⁵⁷² Ibid., p.153.

⁵⁷³ Ibid. p.220.

⁵⁷⁴ Ibid.

⁵⁷⁵ Cf. CAMUS, op. cit., p.158, rappelant que 1789 estimait que "Si la volonté générale s'exprime librement, elle ne peut être que l'expression universelle de la raison [...] Vox populi, vox naturae"

⁵⁷⁶ HU 114.

⁵⁷⁷ "Rousseau fut un fléau pour la France, comme Hegel pour l'Allemagne". Opinion qu'il relie à une lecture non moins lapidaire de la politique anglaise : "Aussi indifférente à l'hystérie qu'aux systèmes, L'Angleterre a composé avec la médiocrité ; sa 'philosophie' a établi la valeur de la sensation ; sa politique, celle de l'affaire" (SA 68).

adamique qui ne se voulait d'autre autorité que l'illumination intérieure, équivalent des Lumières philosophiques de la Raison médiatrice⁵⁷⁸.

Cette dimension religieuse est explicitement revendiquée par une Révolution qui se conçoit comme "régénération" eschatologique. L'évêque constitutionnel de Lyon, Lamourette, y voit la vraie mise en œuvre de la régénération de Jésus Christ. Des hommes comme Condorcet et Mirabeau n'en pensent pas moins, qui affirment que désormais, "la loi est inscrite dans les cœurs".

Dans ce qui est un vrai débat théologique, certains sont moins optimistes : on doit aider la régénération à s'accomplir, en détruisant les restes du passé corrupteur, au besoin par la Terreur... Selon une pratique qui, ultimement, correspond à ce que "le droit de supprimer tous ceux qui nous agacent devrait figurer en première place dans la constitution de la Cité idéale⁵⁷⁹.

La nation se sent alors dans un tournant eschatologique, devenant comme une "vera christianitas", de même que la chrétienté ancienne avait pu se dire "verus Israël", réalisé dans l'Empire romain converti.

Et Cioran de citer Condorcet :

"Nos espérances sur l'état à venir de l'espèce humaine peuvent se réduire à ces trois points importants : la destruction de l'inégalité entre les nations, les progrès de l'égalité dans un même peuple, enfin le perfectionnement de l'homme⁵⁸⁰".

*

Mais dès lors, en cernant l'universel dont leurs prédécesseurs puritains visaient la transcendance, les Révolutionnaires le localisent. Rousseau à nouveau : "sa conception de l'état de nature [...] appelle une loi de raison qui n'est plus entendue comme loi de nature⁵⁸¹". On peut dire que Rousseau a indiqué le caractère d'une telle loi de raison par sa doctrine de la volonté générale,

⁵⁷⁸ Même si son *Candide* nous le montre doutant au point de préférer quelques paroles de sympathie pour le manichéisme.

⁵⁷⁹ IEN 150.

⁵⁸⁰ HU 111.

⁵⁸¹ *Contrat social*, II, iv, *Discours sur l'inégalité*, 77.

par une doctrine qui peut être considérée comme l'aboutissement de l'effort pour trouver un substitut 'réaliste' à la loi naturelle traditionnelle.⁵⁸²

L'universel repéré, identifié à la volonté générale comme Contrat social, en entrant dans l'histoire, perd avec sa transcendance la radicalité de son universalité et retombe au pouvoir de son clergé, clergé rationaliste, successeur de celui de l'Ancien Régime, mais plus naïf, enthousiaste⁵⁸³ - "l'utopie est une mixture de rationalisme puéril et d'angélisme généralisé"⁵⁸⁴ -, ceci expliquant sa violence : la régénération eschatologique apparaît toute proche, à portée des voix qui chantent de tels lendemains ; le chemin est court sous les pas qui s'il le faut, sont prêts à piétiner les reliquats du passé, chair collective à mortifier.

Camus, par la notion de souveraineté du peuple comme "chose sacrée" procédant du Contrat Social de Rousseau, explique l'inéluctable exécution de Louis XVI, hérésie vivante provenant de ce passé mourant. Sa seule existence de personnage sacré en fait un coupable, sa sacralité interférant avec celle du peuple : "il est placé hors du contrat"⁵⁸⁵.

Il faut remarquer ici le départ d'avec la Révolution puritaine anglaise et l'exécution du roi Charles : la notion n'y était point sacrificielle ; simple chef temporel de l'Église, le roi n'y était point sacré par une onction, comme en France. C'est ce qui explique qu'il n'y ait là nul conflit avec le christianisme, mais simplement conflit inter-ecclésial.

Le lien entre Réforme et jacobinisme⁵⁸⁶, n'empêche pas l'absence, chez les révolutionnaires des pays protestants, de la radicalité de l'alternance révolutionnaire propre à la France. Ici, le jugement du roi, sacré, "est à la charnière de notre histoire contemporaine. Il symbolise la désacralisation de cette histoire et la désincarnation du Dieu chrétien."⁵⁸⁷

⁵⁸² STRAUSS, ibid., p. 239.

⁵⁸³ Cf. Nietzsche évoquant "les folies et les demi-mensonges de Rousseau qui ont éveillé l'esprit optimiste de la Révolution, contre lequel je m'écrie : 'Ecrasez l'infâme !'" Cela toutefois, et là Cioran ne le suivrait plus, pour nous dire que "par lui l'esprit des Lumières et de l'évolution progressive a été banni pour longtemps", et de lui préférer Voltaire. NIETZSCHE, Humain, trop humain, I, 463, trad. A.M. Desrousseaux - H. Albert, révisée par Jean Lacoste, coll. Bouquins, Paris, Robert Laffont, 1993, p.644.

⁵⁸⁴ HU 111.

⁵⁸⁵ CAMUS, L'homme révolté, Paris Gallimard, 1951 / coll. Folio, 1990, p.154-155.

⁵⁸⁶ Camus, op. cit., l'a bien remarqué (p.146, n.1), mais n'en signale pas les différences, essentielles.

⁵⁸⁷ Ibid. p.156-157.

5. Les lendemains qui chantent

L'élan révolutionnaire, diront ses ennemis, est élan vers le pire - comme tout élan soulignera Cioran.

On entrera bientôt, sans l'avoir su, dans le temps d'un exil devenu total. Il n'est plus d'alternative comme l'était le peuple de la protestation, Israël ou l'Église naissance, face aux empires de l'Antiquité, ni son équivalent, le sursaut de la Réforme. Ce porte-à-faux éreintant s'est épuisé dans le passé, prenant de simples allures de tentation d'exister. La force de crier qui est celle de Job, et que connaît encore Shakespeare⁵⁸⁸, s'est évaporée comme un mirage.

Il n'est même plus d'alternative dualiste, comme au temps médiéval, où les dépositaires sacerdotaux de l'universel s'en reconnaissaient encore transcendés. La dualité devenue écartèlement a vu disparaître le pôle idéal de l'être qui fondait la protestation cathare⁵⁸⁹.

Désormais les pouvoirs perdent de vue, avec l'origine historique de leur établissement, leur modèle transcendant, la loi assumée comme révélée, référant formel de leur constitution. Humaine, leur vocation n'en est pas moins universelle ; en est d'autant plus universelle. Car les obstacles voulus divins à leur expansion totale ont pris figure d'ombres, fantômes s'évanouissant. L'arbitraire, devenant collectif, ne connaît de protestation contre lui-même que par lui-même ! Plus de peuple face au droit divin ; plus que peuple divin face à lui-même, et déléguant ses pouvoirs pour pouvoir mieux s'y soumettre.

*

* *

⁵⁸⁸ CP 67.

⁵⁸⁹ "Nous n'avons le choix qu'entre des vérités irrespirables et des supercheries salutaires. Les vérités qui ne permettent pas de vivre méritent seules le nom de vérités. Supérieures aux exigences du vivant, elles ne condescendant pas à être nos complices" (E 19).

II. L'irréremédiable

1. Le mouvement de l'histoire

Pour ce faire, un nouveau développement de la notion d'avenir s'opère depuis les temps post-révolutionnaires. Le ciel se vide des principes par lesquels on voulait fonder sur terre la vertu. Descendue dans l'Histoire, la transcendance a pris les odeurs du temps⁵⁹⁰. Elle se confond de plus en plus indissolublement avec l'Avenir, où tout, même le mal, sera enfin justifié. C'est là le nouvel aboutissement idéologique de l'effort révolutionnaire : "On peut dire que Rousseau a été à l'origine de 'la philosophie de la liberté'. Personne mieux que Hegel n'a réalisé le rapport entre la forme pleinement développée de 'la philosophie de la liberté', c'est-à-dire l'idéalisme allemand, et Rousseau...⁵⁹¹"

"A la raison universelle, mais abstraite, de Saint-Just et de Rousseau, la pensée allemande a [...] fini par substituer une notion moins artificielle, mais aussi plus ambiguë, l'universel concret⁵⁹². La raison, jusqu'ici, planait au-dessus des phénomènes qui se rapportaient à elle. La voici désormais incorporée au fleuve des événements historiques, qu'elle éclaire en même temps qu'ils lui donnent un corps.⁵⁹³"

Le temps est proche de la germination concrète des floraisons de toutes les espérances utopiques :

"'Bientôt ce sera la fin de tout ; et il y aura un nouveau ciel et une nouvelle terre', lisons-nous dans l'Apocalypse. Eliminez le ciel, conservez seulement la 'nouvelle terre', et vous aurez le secret et la formule des systèmes utopiques⁵⁹⁴."

⁵⁹⁰ Selon l'expression par laquelle Maître Eckhart, avec Dieu, méprise "l'odeur et le goût du temps", selon Cioran (LS 83).

⁵⁹¹ Leo STRAUSS, op. cit., p.241.

⁵⁹² Rien à voir avec l'universel concret, qui est le Christ, selon Nicolas de Cuse.

⁵⁹³ CAMUS, op. cit., p.173-174.

⁵⁹⁴ HU 105. Cf. l'espérance eschatologique hégélienne : "L'Etat sera Destin et l'approbation de toute réalité proclamée dans 'le jour spirituel de la Présence'." (CAMUS, op. cit., p.184).

C'est tout un cheminement qui s'est déroulé depuis l'époque de l'Ancien Régime. Les événements se précipitent désormais de façon délibérée dans le temps, dans l'histoire, dans la gueule de l'"abominable Cléo"⁵⁹⁵. Les adversaires-même de la Révolution sont mus par elle⁵⁹⁶. Car "on gagne toujours, sur le plan de l'action, à placer l'absolu dans le possible, non point au début, mais au terme du temps"⁵⁹⁷.

Résistant à ce mouvement d'éradication de la métaphysique - "contradiction dans les termes qu'un sage, ou un métaphysicien, révolutionnaire"⁵⁹⁸ -, le réactionnaire, lui, voudrait retenir l'écoulement du temps, humecter si possible, à défaut d'imbiber, l'histoire de gouttes d'éternité. C'est ainsi qu'il deviendra "souvent [...] un sage habile, un sage intéressé, [...] exploitant politiquement les grandes vérités métaphysiques [...] Un profiteur du terrible"⁵⁹⁹.

Si "la pensée révolutionnaire [est] autrement généreuse car autrement naïve"⁶⁰⁰, la réactionnaire n'est pas exempte non plus, bien qu'à rebours, de cette même naïveté ; ignorant trop facilement que "nos conceptions politiques nous sont dictées par notre sentiment, ou notre vision, du temps"⁶⁰¹. Le réactionnaire qui perçoit cela lucidement, celui qui détrompé, "s'émancipe de la superstition du divers et du possible"⁶⁰², cesse de s'illusionner sur la valeur de l'action :

"si l'éternité nous hante, que nous importent les changements qui s'opèrent dans la vie des institutions et des peuples ? Pour s'en préoccuper, pour s'y intéresser, il faudrait croire, avec l'esprit révolutionnaire, que le temps contient en puissance la réponse à toutes les interrogations et à tous les maux, que son déroulement comporte l'élucidation du mystère et la réduction de nos perplexités, qu'il est l'agent de notre métamorphose totale"⁶⁰³.

A défaut d'une telle croyance, la réaction, empruntant "aux sages ce qu'elles ont de pire, et de plus profond : la conception de l'irréparable, la vision statique du monde"⁶⁰⁴, se radicalise au

⁵⁹⁵ É 144.

⁵⁹⁶ Ainsi à l'époque communiste - Cioran écrit en 1960 : "comment ne pas s'apercevoir que l'anticommunisme équivaut à une foi rageuse, horrifiée, dans l'avenir du communisme ?" (HU 121).

⁵⁹⁷ JM/EA 34.

⁵⁹⁸ JM/EA 33.

⁵⁹⁹ Ibid.

⁶⁰⁰ Ibid.

⁶⁰¹ JM/EA 34.

⁶⁰² JM/EA 33.

⁶⁰³ JM/EA 34.

⁶⁰⁴ JM/EA 32.

point... de cesser d'être réactionnaire. Ainsi Cioran répond à la question "Seriez-vous réac ? - Si vous voulez, mais dans le sens où Dieu l'est⁶⁰⁵". On est à l'exact opposé du mouvement - de l'efficace gesticulation vers le pire, - révolutionnaire, un opposé plus voué à l'échec encore que la réaction, dans la mesure où il fustige l'irréversible, l'histoire. Au fond, Joseph de Maistre eût pu aussi bien étendre "le qualificatif de satanique qu'il décernait à la Révolution [...] à l'ensemble des événements : sa haine de toute innovation équivaut à une haine du mouvement comme tel⁶⁰⁶". C'est là le mouvement de la chute de l'éternité au temps que les révolutions perçoivent comme évolution - le Progrès, c'est la version profane la chute⁶⁰⁷. Si, pélagiennes, les révolutions sont finalement un "défi lancé à l'idée du péché originel⁶⁰⁸", à l'opposé, dans une aspiration manichéenne, "la doctrine de la Chute exerce une forte séduction sur les réactionnaires, de quelque nuance qu'ils soient⁶⁰⁹".

"Abominable Clio !⁶¹⁰" l'irréversible s'est accompli. Ainsi le veulent les révolutionnaires : "La transcendance divine, jusqu'à 1789, servait à justifier l'arbitraire royal. Après la Révolution française, la transcendance des principes formels, raison ou justice, sert à justifier une domination qui n'est ni juste ni raisonnable. Cette transcendance est donc un masque qu'il faut arracher. Dieu est mort, mais, comme l'avait prédit Stirner, il faut tuer la morale des principes où se retrouve encore le souvenir de Dieu.⁶¹¹

*

Alors sonne l'heure de la fin de l'histoire, celle d'une déchéance vers un exil devenu total. Conformément à ce que, en tant qu'il se présente comme prophète de la fin de l'histoire, - "l'effort de Hegel, puis des hégéliens, a été [...] de détruire de plus en plus toute transcendance⁶¹²", l'histoire débouche sur son enlisement dans la lourdeur qui la meut selon la force d'inertie de la précipitation dans l'action.

⁶⁰⁵ E 104.

⁶⁰⁶ JM/EA 35.

⁶⁰⁷ CT 42.

⁶⁰⁸ JM/EA 33.

⁶⁰⁹ JM/EA 32.

⁶¹⁰ E 144.

⁶¹¹ CAMUS, *ibid.*, p.176.

⁶¹² *Ibid.*, p.177.

2. Le moteur de l'histoire

Avec "le social, [...] on croit tenir l'explication qui permet d'expulser la transcendance. L'homme est alors, comme le veut Marx, 'auteur et acteur de sa propre histoire'. La prophétie de Marx est révolutionnaire parce qu'il achève le mouvement de négation commencé par la philosophie des Lumières. Les Jacobins détruisent la transcendance d'un dieu personnel, mais le remplacent par la transcendance des principes. Marx fonde l'athéisme contemporain en détruisant aussi la transcendance des principes.⁶¹³"

*

Sont alors admis les fondements du monde nouveau, selon une loi naturelle de l'Evolution, du Progrès, génératrice elle-même de visions d'espérance : "c'est la perspective d'un nouvel avènement, la fièvre d'une attente essentielle, parousie dégradée, modernisée, dont surgissent ces systèmes, si chers aux déshérités⁶¹⁴".

Il semble alors n'y avoir plus d'obstacles que les haies réactionnaires facilement franchies sur le champ de courses de l'Histoire : le réel est désormais rationnel.

"L'homme, à en croire Hegel, ne sera tout à fait libre 'qu'en s'entourant d'un monde entièrement créé par lui'.⁶¹⁵"

Voici venu le temps des rires et des chants,... de l'établissement par l'homme de ce monde à son image... "Mais c'est précisément ce qu'il a fait, et il n'a jamais été aussi enchaîné, aussi esclave que maintenant⁶¹⁶".

⁶¹³ Ibid., p.253.

⁶¹⁴ HU 105.

⁶¹⁵ IEN 162.

⁶¹⁶ IEN 163. D'où il apparaît, dans l'histoire même, que "tout projet est une forme camouflée d'esclavage" (E 170).

III. Un monde en évolution

1. Le mouvement de la nature

Parvenu à cette époque de l'Histoire, "l'ironie en marche"⁶¹⁷, où "Prométhée [...] serait député de l'opposition"⁶¹⁸. Cioran aussi s'inscrit dans ce schéma : "Cioran est évolutionniste. Simplement, il pense l'évolution sur le mode du rebours, il la rebaptise Dégradation."⁶¹⁹

Et en "ancien bergsonien"⁶²⁰, il réfère implicitement à l'élan vital, mais pour en dire qu'il n'est qu'"élan vers le pire". Car au plan naturel aussi, "le 'progrès' est l'équivalent moderne de la Chute, la version profane de la damnation"⁶²¹.

Aussi serait-il sans doute plus sage de se laisser.

La nature elle-même, autant que jamais "forêt de symboles", semble s'évertuer à nous le signifier.

Il n'est pas jusqu'aux vestiges paléontologiques par lesquels, peut-être, se signifie la même leçon :

"Comment admettre que tant [d'espèces] aient disparu par le seul caprice du climat ? N'est-il pas plus vraisemblable qu'au bout de millions et de millions d'années les grands mammifères [sic] aient fini par en avoir assez de traîner à la surface du globe et qu'il aient atteint ce degré de lassitude où l'instinct, rivalisant avec la conscience, se divise d'avec lui-même ?"⁶²²

⁶¹⁷ P 208.

⁶¹⁸ SA 125.

⁶¹⁹ François GEORGE, "L'époque de Cioran", *Critique*, n°479, 1987, p.280, qui illustre par une reprise d'expressions cioraniennes : "Le gorille dégénère en homme, il perd ses poils, les remplace par des idéaux, il prend un air funèbre, il oublie sa dignité".

⁶²⁰ ESJ 12.

⁶²¹ CT 42.

⁶²² CT 177.

"Le mouvement, nous savons qu'il est une hérésie⁶²³". Il semble que ce soit même là encore le message tacite des animaux : "Au ZOO. - Toutes ces bêtes ont une tenue décente, hormis les singes. On sent que l'homme n'est pas loin"⁶²⁴.

Et lorsqu'on y est parvenu, et lorsqu'on croit avoir accédé à la plénitude de l'âge adulte de l'humanité, c'est pour s'apercevoir de là que l'on s'est agité à l'envers⁶²⁵.

C'est qu'au fond, "toute forme de progrès est une perversion, dans le sens où l'être est une perversion du non-être⁶²⁶".

*

2. Vers l'entrée dans le sous-temps

Ayant appris que "toute utopie en voie de se réaliser ressemble à un rêve cynique⁶²⁷",

"aujourd'hui, réconciliés avec le terrible, nous assistons à une contamination de l'utopie par l'apocalypse : la 'nouvelle terre' qu'on nous annonce affecte de plus en plus la figure d'un nouvel enfer⁶²⁸".

Héritiers des anciens utopistes, nous gardons aujourd'hui leur sens du lendemain, mais teinté désormais du ton décoloré des lumières d'hier : "Utopie noire, l'anxiété seule nous fournit des précisions sur l'avenir⁶²⁹".

⁶²³ CT 42.

⁶²⁴ E 84. Ici Cioran ferait se rejoindre le récit de la Genèse quant au péché originel et l'idée évolutionniste. Si pour le texte biblique, la chute n'est point exactement l'accession à la conscience ! une de ses conséquences en est quand même que "leurs yeux à tous deux s'ouvrirent" (Gn 3:7a) - conformément à l'annonce du serpent (Gn 3:5) - "et ils virent qu'ils étaient nus" (Gn 3:7b). Pour Cioran, de façon équivalente, la chute, en évolutionnisme est le passage de l'animalité à l'humanité.

⁶²⁵ Par exemple, "[...] l'on s'agite et [...] l'on se sacrifie presque toujours pour un ennemi virtuel ou déclaré : les hommes de la Révolution pour Bonaparte, Bonaparte pour les Bourbons, les Bourbons pour les Orléans... L'histoire n'inspirerait-elle que des ricanements et n'aurait-elle pas de but ? Si, elle en a plus d'un, elle en a même beaucoup mais elle les atteint à l'envers" (E 15).

⁶²⁶ AA 89.

⁶²⁷ E 176.

⁶²⁸ HU 124.

⁶²⁹ SA 50.

CHAPITRE VIII
"ARCHANGES"

COMBAT POUR UN "ORDRE THERAPEUTIQUE"

"L'archange Michaël... contestait avec le diable et disputait au sujet du corps de Moïse..."

Jude 9

"Il y eut un combat dans le ciel : Michaël et ses anges combattirent contre le dragon."

Apocalypse 12:7

I. Le problème du mal

1. Les maîtres du soupçon

La symbolique biblique de l'exil exprime métaphoriquement ce qui est le thème moderne équivalent de l'aliénation. Fameux, les "maîtres du soupçon" Marx, Nietzsche et Freud - ces "trois grands surmoi culturels qui dominent notre champ mental⁶³⁰" -, dévoilent en nous cette aliénation fondamentale, ce "déplacement" pathologique qui appelle un autre déplacement, thérapeutique.

Aliénation économique chez Marx, morale chez Nietzsche, névrotique chez Freud. En commun, tous trois dénoncent une figure divine opprimante, perpétuant le sujet dans le malaise qui est le sien.

Pour Marx, le sujet se fige dans son aliénation en l'autorisant de l'image d'un Dieu-caution des superstructures érigées par les classes exploitantes.

Chez Nietzsche - dénonçant par la même occasion le parti-pris des émules de Marx pour les classes opprimées⁶³¹, - ce sujet se recroqueville dans un masochisme chargé de ressentiment, au nom du Dieu d'un christianisme doloriste - censé exalter comme quintessence de la morale une éthique d'esclaves résignés à leur impuissance.

Quant à Freud, il dénonce ce nœud de douleurs serré par la projection idéelle du surmoi parental - poussant ce faisant, plus loin que Nietzsche : "l'opposition de Nietzsche à Freud, c'est aussi l'opposition d'un certain parti-pris pour le divin, si sécularisé soit-il, et d'un parti-pris pour l'homme. Dionysos contre Oedipe⁶³²".

Autant d'images d'une idole justement invectivée.

2. Chemins de l'invective et de la prière

Les chemins de l'invective du soupçon contre les idoles oscillent entre le blasphème et l'athéisme, autant de premiers temps d'une prière - inaboutie si elle s'en tient à ce stade.

⁶³⁰ Roland JACCARD, L'exil intérieur, schizoïdie et civilisation, Paris, P.U.F., 1975 - Seuil/Points, p.44.

⁶³¹ Pour Cioran, modeste, "On doit se ranger du côté des opprimés, même quand ils ont tort, sans pourtant perdre de vue qu'ils sont pétris de la même boue que leurs oppresseurs" (IEN 149).

⁶³² JACCARD, Ibid., citant Edouard GAEDE.

Alors le poids de l'exil, de l'aliénation aura été le plus fort : l'exilé sombre dans le silence. Job s'en tient au premier point de son constat : "je ne te connaissais que par ouï-dire" (Job 42:5a).

Le deuxième temps, "maintenant, mes yeux t'ont vu" (Job 42:5b), qui correspond à son émergence face à Dieu, suppose une persévérance, à première vue irrationnelle ; elle suppose une négation de l'évidence première : l'exil irréfutable ; elle suppose la foi : "perdre [la raison] pour gagner Dieu, c'est l'acte même de croire"... Car "le désespoir [de l'âme du désespéré] lutte pour le droit de désespérer, pour, si j'ose dire, le loisir de désespérer, pour le contentement de tout son être à s'installer dans le désespoir"⁶³³.

Cette foi attend une découverte d'un rédempteur par-delà la main qui frappe⁶³⁴, dans une véritable invocation de Dieu contre Dieu ("Lui [Dieu], qu'il défende l'homme contre Dieu"⁶³⁵).

Mais alors, le sujet qui advient à la liberté, qui s'est déplacé depuis l'aliénation de son discours premier jusqu'au dévoilement de lui-même face à Dieu, peut avoir perdu quantité de ses illusions pour s'être placé dans cette dynamique d'apaisement. C'est là tout le cheminement, et son prix éventuel, de l'insistance et du déplacement.

*

Mais à la différence des prophètes bibliques et en émule des adeptes grecs du destin, l'homme moderne soumis à cette nouvelle espèce du fatum, l'"ordre thérapeutique", est sommé d'apprendre à se taire : la fatalité oedipienne, "fatalité de mort [...] gouverne nos cœurs, elle gouverne l'histoire et le monde [...] Ainsi se développe le néo-stoïcisme freudien. Sustine et abstine : la devise du Portique devient celle du psychanalyste dans l'exercice de son métier. Supporte et abstiens-toi : c'est aussi celle du psychanalysé dans l'exercice de sa vie"⁶³⁶. Et Cioran, plus crûment : "Endure et crève ! c'est la devise de la distinction pour l'homme moderne"⁶³⁷. Il notera ainsi une douleur dont il a été témoin :

⁶³³ Sören KIERKEGAARD, Traité du désespoir, Paris, Gallimard, 1949, collection folio/idées [1963], 1985, p.102-103, qui rajoute que le désespéré irait "jusqu'à ne maudire rien tant que celui qui prétendrait l'[...]empêcher" de désespérer ; citant Shakespeare :

Beshrew thee, cousin, which didst lead me forth
Of that sweet way I was in todes pair !
(Richard III, Acte III, scène ii)

⁶³⁴ Job 19:25, 21.

⁶³⁵ Job 16:21.

sCf. KIERKEGAARD, ibid.

⁶³⁶ JACCARD, op. cit., p.45.

⁶³⁷ CP 67. Cf. KIERKEGAARD, op.cit., p.105 : "Le déterministe et le fataliste sont des désespérés, qui ont perdu leur moi, parce qu'il n'y a plus pour eux que de la nécessité [...] Le moi du déterministe ne respire plus, car la nécessité pure est irrespirable [...] Le désespoir du fataliste, c'est, ayant perdu Dieu, d'avoir perdu son moi [...] Le culte du fataliste est au plus une interjection, et par essence, mutisme, soumission muette, impuissance de prier."

"A la frontière espagnole, quelques centaines de touristes, la plupart scandinaves, attendaient devant la douane. On apporte un télégramme à une dame forte, visiblement ibérique. Elle apprend, en l'ouvrant, le décès de sa mère et se met aussitôt à pousser des rugissements. Quelle aubaine, me disais-je, de pouvoir ainsi se décharger aussitôt de son chagrin, au lieu de le dissimuler, de le stocker, comme aurait fait n'importe lequel de ces blondasses qui regardaient ahuris et qui, victimes de leur discrétion et de leur tenue, se ruineront un jour chez le psychanalyste⁶³⁸".

*

Car l'ironie veut que le combat des maîtres du soupçon contre les clergés de l'universel... n'ait débouché que sur l'instauration d'une nouvelle cléricature, au service d'un nouvel ordre, celui de l'"Etat thérapeutique⁶³⁹", dans lequel "le médecin représente idéalement le succédané laïque du prêtre, qualifié pour avoir charge d'âme et de corps⁶⁴⁰".

"La psychanalyse, thérapeutique sadique, [s'est] attachée à irriter nos maux plutôt qu'à les calmer, [...] singulièrement experte dans l'art de substituer à nos malaises naïfs des malaises alambiqués⁶⁴¹".

Un nouvel ordre moral, médical, règne au plus haut niveau. Le membre des comités d'éthique y est "une existence singulière en qui s'incarne l'essence, le penseur d'élite en qui la morale universelle a choisi de se personnifier, bref, la résorption de l'homme par l'Homme⁶⁴²".

*

"Naguère, les hommes attribuaient le mal à l'emprise du démon ; les criminels étaient des possédés que le prêtre avait pour mission d'exorciser. Ce sont aujourd'hui des malades que le médecin a charge de guérir⁶⁴³".

⁶³⁸ E 123.

⁶³⁹ Pour reprendre l'expression de Roland Jaccard, *op. cit.* Cf. aussi Roland JACCARD, Michel THEVOZ, Manifeste pour une mort douce, Paris, Grasset, 1992 - Le livre de poche, biblio/essais, 1993.

⁶⁴⁰ JACCARD - THEVOZ, *op.cit.*, p.38.

La même ironie frappe aussi Cioran : "Comme tout iconoclaste, j'ai brisé mes idoles pour sacrifier à leurs débris" (SA 100).

⁶⁴¹ CT 44.

⁶⁴² JACCARD, *ibid.*, p.43-44.

⁶⁴³ *ibid.*, p.33, citant Thomas Szasz, La théologie de la médecine : "Pendant des siècles les hommes et les femmes ont cru pouvoir échapper à la culpabilité en faisant de la morale une affaire de théologie ; à présent ils en font une affaire de médecine".

Nouveaux exorcistes, de nouveaux dépositaires de l'universel ont leurs hérétiques, dénommés désormais, dans le cadre de "la médicalisation du mal", "malades", "désaxés",... bref, étrangers à l'ordre universel, ermites d'un nouvel exil, intériorisé, dans "un 'espace intérieur' de plus en plus surmoïque⁶⁴⁴".

L'ordre en question est l'équivalent outré de l'ordre universel rendu par la hiérarchie ecclésiastique du Moyen Age, auquel même les hérétiques n'échappaient pas : ce qu'ils contestaient le plus volontiers était l'inconséquence du clergé devant les exigences qu'il imposait. Equivalent contemporain mutatis mutandis : - par exemple, au Moyen Age le sexe était interdit, aujourd'hui il est obligatoire⁶⁴⁵ - mais les désaxés - réels ou imaginaires - sommés de se "réaxer", viennent toujours se confesser.

Ce n'est pas en vain que l'on a parlé du divan comme d'un nouveau confessionnal⁶⁴⁶ : c'est au point qu'apparaît "un nouveau masque au bazar de la détresse existentielle [...] : celui du névrosé imaginaire⁶⁴⁷". C'est qu'il s'agit d'entrer dans les catégories de l'universel ordre thérapeutique. Cela cependant, il faut le remarquer, que "l'explosion psy survient au moment même où toutes les figures de l'altérité (pervers, fou, délinquant, femme, etc.) se trouvent contestées⁶⁴⁸".

Et les "psychanalystes et psychothérapeutes" ne manquent pas de "comprendre et excuser" "notre sympathique naufragé" : le marché de la névrose n'est plus ce qu'il était ; l'offre l'emporte sur la demande⁶⁴⁹... Situation annonçant, qui sait ? un nouvel "élan vers le pire⁶⁵⁰".

⁶⁴⁴ JACCARD, L'exil intérieur, op.cit., p.70, qui donne l'exemple, pour illustrer le "niveau élevé de maîtrise des pulsions" dans l'Etat thérapeutique, de "nos mœurs balnéaires" ("bikini", "monokini", "nokini") ou "d'une salle de cinéma" : "malgré les nombreuses suggestions contenues dans presque tous les films, on n'y assassine pas, on n'y vole pas, on n'y viole pas" (ibid., p.72-73).

⁶⁴⁵ Comme les médiévaux voulaient ignorer que "la formule [procréatrice] qui a cours fonctionne à plein et satisfait tout le monde", les modernes se masquent que "la volupté est le désastre du plaisir"... "nécessairement trompeur [et sans lequel] la continence [...] séduirait même les rats" (MD 20-21). Mais "si les impuissants savaient combien la nature fut maternelle pour eux, ils béniraient le sommeil des glandes et le vanteraient au coin des rues" (SA 117).

⁶⁴⁶ Pour ne pas parler de la réapparition, sous une nouvelle formule, de la confession publique : "Depuis que Schopenhauer eut l'inspiration saugrenue d'introduire la sexualité en métaphysique, et Freud celle de supplanter la grivoiserie par une pseudo-science de nos troubles, il est de mise que le premier venu nous entretienne de la 'signification' de ses exploits, de ses timidités et de ses réussites. Toutes les confidences débutent par là ; toutes les conversations y aboutissent [...]" (SA 117).

Cf., autre aspect, in Guido CERONETTI, le silence du corps, traduit de l'italien Il silenzio del corpo, Milan, 1979, par André Maugé, Paris, Albin Michel, 1984 - Le livre de poche, biblio/essais, 1988, p. 36 : "Les femmes ont aujourd'hui leur médecin, comme hier elles avaient leur confesseur. Les désastres que provoqueront ces nouveaux confesseurs ne seront pas inférieurs à ceux que provoquaient naguère ces médecins anciens". Cf. dans la "Postface" de Cioran, publiée aussi dans Exercices d'admiration, son goût pour Ceronetti.

⁶⁴⁷ Roland JACCARD, La tentation nihiliste, Paris, P.U.F. [1989], collection Quadrige, 1991, p.48.

Cioran ne manquerait d'ailleurs pas de rappeler que "les douleurs imaginaires sont les plus réelles" ; et d'affirmer que Freud ayant "tout d'un fondateur de secte déguisé en homme de science [...] a abtenu des guérisons [...] moins à cause de sa méthode que de sa foi" (AA 26).

⁶⁴⁸ Gilles LIPOVETSKI, L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain, Paris, Gallimard, 1983, collection folio/essais [1989], 1991, p.85.

⁶⁴⁹ Ibid., p.50.

⁶⁵⁰ "Que nous le voulions ou non, nous sommes tous des psychanalystes, amateurs des mystères du cœur et du caleçon, scaphandriers des horreurs. Malheur à l'esprit aux gouffres clairs" (SA 152).

Et, fort de raisons psychanalytiques - "Si je me suis toujours méfié de Freud, c'est mon père qui en porte la responsabilité : il racontait ses rêves à ma mère, et me gâchait ainsi toutes mes matinées⁶⁵¹" - Cioran de souhaiter contre les autres interdits ou sommations, que

"la fanfaronnade [soit] tolérée enfin et même obligatoire, [sachant que] la psychiatrie n'aurait plus d'objet s'il nous était loisible de divulguer l'immense bien que nous pensons de nous ou si nous avions à n'importe quelle heure du jour un flatteur sous la main⁶⁵²".

II. La maladie et le silence

1. Un bénéfice ignoré

Et de toute façon, quoiqu'il en soit, l'élimination de la maladie reste dommageable car "tant qu'on se porte bien, on n'existe pas. Plus exactement, on ne sait pas qu'on existe⁶⁵³". Et au plus grave de la volonté de débarrasser l'homme de ses maux est ce que la réussite d'un tel projet lui ôterait aussi ce sans quoi il serait "perdu sans rémission : la faculté, mieux : la volupté de se plaindre⁶⁵⁴".

Mais surtout,

"Céder, au milieu de nos maux, à la tentation de croire qu'ils ne nous auront servi à rien, que, sans eux, nous serions finalement plus avancés, c'est oublier le double aspect de la maladie : anéantissement et révélation ; elle ne nous enlève à nos apparences et ne les détruit que pour nous ouvrir à notre ultime réalité, et quelquefois à l'invisible⁶⁵⁵".

⁶⁵¹ AA 18.

⁶⁵² CT 111. Certes à l'heure "narcissique", on peut "tout dire [...], mais sans un cri [... Et] c'est cette libération du discours, fût-elle accompagnée de violence verbale, qui contribue à faire régresser l'usage de la violence physique. [De sorte que] le strip-tease psy se révèle un instrument de contrôle et de pacification sociale" (LIPOVETSKI, op.cit., p.94).

⁶⁵³ CT 125.

⁶⁵⁴ CT 126.

⁶⁵⁵ CT 127.

Et nous voici aux marges de la mystique, mieux que par le néantifique bien-être : "Le malade soupire après le néant de la santé, après l'ignorance d'être [...] Son idéal serait de tout oublier⁶⁵⁶". D'un silence naïf, la maladie conduit à un autre silence.

2. Un autre silence

Comme les premiers temps de la prière oscillent du blasphème à l'athéisme, les ouvertures suscitées par l'insistance de l'homme qui prie, ou qui crie - à l'instar de Job ou de Shakespeare -, le verront osciller de l'exaucement pur et simple à la découverte d'un silence nouveau - à la rencontre du plus ancien des silences, celui qui est de "rentrer en soi, y percevoir un silence aussi ancien que l'être, plus ancien même⁶⁵⁷".

Contre le silence opprimant du visage divin qui le scellait dans son aliénation, perce le silence du souffle divin que discernait Elie. Ainsi de Paul, qui s'entend répondre : "ma grâce te suffit car ma puissance s'accomplit dans la faiblesse⁶⁵⁸", en lieu et place d'un exaucement désormais déplacé.

Au cœur de ce silence nouveau, est le signe de consolation qui est advenir devant Dieu : Job qui perçoit dans la tempête, qu'il est en Dieu une autre force, contre celle qui l'opprime, pour le relever des abîmes de la mélancolie.

Il s'agit là des "consolations de la colère" que "la décoloration des passions, l'adoucissement des instincts et toute cette dilution de l'âme moderne nous ont désappris⁶⁵⁹". "Qu'on avait raison autrefois de commencer la journée par une prière, par un appel au secours ! Faute de savoir à qui nous adresser, nous finirons par nous prosterner devant la première divinité maboule⁶⁶⁰".

*

Or, si "tous les prophètes de l'Ancien Testament se mettent en colère au nom de quelque chose, au nom du peuple ou de Dieu", - une "colère [...] vitalité de la pensée, d'où émane l'art de blasphémer", - il reste que "le blasphème est un attachement à la vie sous l'apparence de la destruction : un faux nihilisme⁶⁶¹".

⁶⁵⁶ CT 125. Ainsi, dans l'ère "narcissique", "on se doit de [...] respecter [son corps], c'est-à-dire de veiller en permanence à son bon fonctionnement [...], combattre les signes de sa dégradation par un recyclage permanent chirurgical, sportif, diététique, etc. : la décrépitude 'physique' est devenue une turpitude" (LIPOVETSKI, op. cit., p.87).

⁶⁵⁷ IEN 109.

⁶⁵⁸ 2 Corinthiens 12:9.

⁶⁵⁹ CP 66-67.

⁶⁶⁰ IEN 217.

⁶⁶¹ CP 67.

Et Cioran d'oser cette forme de prière qui veut qu'au nom du rien, on peut lancer des blasphèmes si l'on adhère à lui dogmatiquement⁶⁶² - pour se découvrir disciple du grand témoin rhénan de l'Ungrund néantifique⁶⁶³, la Déité au-delà de Dieu : "En quoi serais-je plus avancé d'avoir la foi, puisque je comprends Maître Eckhart aussi bien que si je la possédais⁶⁶⁴". - A quoi un Maître Eckhart redivivus aurait peut-être beau jeu de répliquer : "en quoi serais-je plus avancé d'être athée, quand je comprends Cioran comme si je l'étais !"

*

* *

III. Rencontres avec la théologie apophatique

1. Sur les traces de Maître Eckhart

"Dieu est, même s'il n'est pas⁶⁶⁵"

*

La théologie classique, dans le monothéisme en général, posait elle-même le questionnement de son propre discours. Son discours théologique s'articulait en termes de théologie "cataphatique" d'une part et de théologie "apophatique" d'autre part.

La théologie cataphatique, ou positive, affirmative, donnait une série de propositions sur Dieu, le dotait d'attributs. Ce faisant, la théologie posait la rupture de ses propres affirmations, rupture par laquelle elle s'obligeait à se déposséder - voire contre ses propres tendances - de sa propre gestion de l'universel pointé dans ses concepts.

⁶⁶² Ibid.

⁶⁶³ Cf. par exemple son sermon "De la vision de Dieu et de la béatitude", in Maître ECKHART, Œuvres, Sermons-Traité, trad. Paul Petit, Paris, Gallimard [1942], coll. Tel, 1987. Cf. p.156-157.

⁶⁶⁴ E 70.

⁶⁶⁵ IEN 219.

Cette rupture était dans le moment apophatique, ou négatif, de sa parole autour du divin. Chacune de ses affirmations n'avait de sens qu'en relation avec la négation qui l'accompagnait, la serrant rigoureusement.

*

Or la rigueur de la négation apophatique peut concerner, en ses extrémités, jusques et y compris l'affirmation de l'existence de Dieu. Certes, au temps de ses réflexions sur la relation de l'essence et de l'existence – lorsque, à la suite des penseurs arabes elle en était venue à les distinguer clairement -, la théologie médiévale disait que Dieu a pour essence d'exister.

Mais un Thomas d'Aquin, qui posait au plus précis cette rupture entre Dieu qui existe par soi, dont l'essence est d'exister - et les créatures, qui n'existent que par l'Acte divin qui place leur essence dans l'existence ; Thomas d'Aquin donnait ce concept d'existence comme analogique... Ce qui, à terme, peut induire une application à l'existence même de Dieu, de la négation que l'on tient pour ses attributs ! L'existence en effet, étant analogique, n'est pas sans relever à un certain niveau de la dimension attributive : on ne dit l'existence qu'à la mesure de ce que nous en savons par ce qui concerne les créatures pour lesquelles précisément l'existence n'est pas impliquée par l'essence.

La théologie est ainsi en mesure de poser comme pouvant être mise en question - jusqu'à une existence divine dont nous n'avons de concept qu'analogique.

Thomas d'Aquin était de l'Ordre dominicain, comme Maître Eckhart, et comme lui disciple d'Albert le Grand, lequel avait introduit en Occident, en l'empruntant aux philosophes arabes, la distinction de l'essence et de l'existence. Plus fidèles à leurs prédécesseurs arabes, et de là plus platoniciens que Thomas d'Aquin, Albert le Grand et Maître Eckhart privilégiaient la considération de l'essence, idéelle, là où Thomas s'intéressait à sa réalisation existenciée. C'est cette préoccupation quant à l'essence telle qu'elle précède l'existence qui sous-tend la nostalgie de Maître Eckhart pour la Déité précédant sa propre manifestation personnelle. Cette nostalgie est encore celle de Cioran, qui en outre, souligne le malaise et l'amertume qu'il en conçoit :

D'après Maître Eckhart, la divinité précède Dieu, en est l'essence, le fond insondable. Que trouverions-nous au plus intime de l'homme et qui en définît la substance, par opposition à l'essence divine ? C'est la neurasthénie ; aussi est-elle à l'homme ce que la divinité est à Dieu⁶⁶⁶.

⁶⁶⁶ P 169. Cf. AA 138 : "Le monde est un accident de Dieu, accidens Dei. - Que la formule d'Albert le Grand parait juste !"

*

Remarquons que même chez un Duns Scot, représentant l'école "adverse" au thomisme, et pour lequel l'existence est dite de façon univoque, et non pas seulement analogique, pour Dieu et pour le monde, cette existence demeure encore dans la transcendance - pour Dieu comme pour ses créatures... L'ouverture est peut-être pourtant là vers une conception de Dieu comme Etre suprême dépouillé de l'imprononçabilité de son nom...

Quoiqu'il en soit, la théologie deviendra au cours du temps plus oublieuse de sa propre négation de son propre discours. Où le moment apophatique se réduira à une ombre du discours cataphatique.

Moïse Maïmonide, à l'égard duquel Thomas d'Aquin est en dette, tenait la position exactement inverse de celle qui est tenue pour habituelle : pour lui, on est moins dans l'erreur en disant de Dieu ce qu'il n'est pas qu'en voulant en dire ce qu'il est. Or au XIXe siècle, et dès le milieu du XVIIIe siècle, on entend dire, on entend affirmer à propos de "Dieu" ; - devenu accessible à la raison : la négation n'est plus qu'ombre, que manquement... provisoire.

*

2. Une prière non-dite

C'est ainsi que le discours négatif devra se durcir pour se faire entendre, il deviendra polémique, et prendra la forme de l'athéisme affirmatif⁶⁶⁷... L'athéisme comme théologie apophatique de combat.

Ce faisant on se trouve aux prises avec un étrange paradoxe : la non-existence de Dieu devient l'affirmation indubitable d'une description de l'ultime, en place d'un questionnement sur une qualification du divin ! L'athéisme intransigeant en vient à être sans cesse au bord de se figer en théologie cataphatique, voulant pour attribut fondamental de l'ultime la non-existence - de Dieu⁶⁶⁸.

⁶⁶⁷ Jean-Luc MARION, L'idole et la distance, Paris, Grasset, 1977 - Le livre de poche, biblio/essais, 1991, parle d'"athéisme conceptuel" : "Pour établir un athéisme [...] une doctrine qui dénie l'existence de tout 'Etre suprême' (ou assimilé), on requiert une démonstration, et rigoureuse. On requiert donc une pensée contraignante par concept. Il y faut un concept de 'Dieu', qui intervienne dans la démonstration, pour y offrir le point d'appui ultime..." (p.16).

⁶⁶⁸ C'est pourquoi ici, "qu'importe ce concept [de Dieu], qu'il soit négatif ou positif, issu de telle ou telle sphère culturelle..." (MARION, op.cit., p.16).

Par là, l'échappatoire apophatique est confisquée. La raison suffoque sous sa propre extension. Il n'est plus d'universel qui soit plus vaste que celui que cerne le concept⁶⁶⁹. Il n'est plus de relations entre les vieilles affirmations de la théologie et une négation devenue positive, que conflictuelles, polémiques.

"Dieu" ne dépasse plus sa propre existence, et n'assume plus sa propre non-existence. Là, le ciel se bouche⁶⁷⁰. Ce que Cioran viendra constater :

"Il n'est pas facile de parler de Dieu quand on n'est ni croyant ni athée : et c'est sans doute notre drame à tous, théologiens compris, de ne plus pouvoir être ni ni l'un ni l'autre⁶⁷¹".

*

Mais alors l'éclat théorique des athéismes, échos théologiques aux blasphèmes moins ampoulés, s'avère comme ceux-ci, prière silencieuse.

⁶⁶⁹ Glissement vers l'idole que dénonce Marion. On hésitera cependant à le suivre entièrement dans les méandres de la subtilité de sa distinction idole/icône. "Nous mobilisons un couple conceptuel précis, idole/icône, sans en donner une description phénoménologique et culturelle suffisante : nous le concédons volontiers", écrit-il (op. cit., p.11). Cioran dirait peut-être ce qu'il écrit de Heidegger : "il m'a semblé qu'on cherchait à me duper avec des mots" (ESJ 10).

⁶⁷⁰ Suite à ce que "c'est une aberration que d'entraîner ce que l'on appelle l'Absolu dans les vicissitudes de la destinée humaine. En revanche, le Dieu personnel et son fidèle nous sont apparus comme partenaire d'un même destin" (Henry CORBIN, Le paradoxe du monothéisme, Paris, L'Herne, 1981 - Le livre de poche, biblio/essais, 1992, p.212-213). Rejoignant d'une autre façon le paradoxe paulinien et kierkegaardien de la présence du divin sous la chair, Corbin parle de la "forme personnelle du Dieu personnel [...] comme résultant éternellement d'un processus éternel, elle est à la fois dérivée et originare" (op.cit., p.189). (Corbin propose de résoudre le paradoxe de la personnalité du divin par l'intermédiaire angélique occupant le "lieu" "imaginal" entre l'absconditum et "les vicissitudes de la destinée humaine").

⁶⁷¹ IEN 91.

CHAPITRE IX

"ANGES"

LA PRIERE NON-CONCUE

"Les anges qui n'avaient pas gardé leur rang mais qui avaient abandonné leur demeure, il les garde éternellement enchaînés dans les ténèbres pour le jugement du grand Jour."

Jude 6

I. L'agitation et le bruit

"Ne dure que ce qui a été conçu dans la solitude, face à Dieu, que l'on soit croyant ou non⁶⁷²".

"Il n'est de vraie solitude que là où l'on songe à l'urgence d'une prière - d'une prière postérieure à Dieu et à la Foi elle-même⁶⁷³".

1. Science-fiction

"Si détrompé qu'on soit, il est impossible de vivre sans aucun espoir. On en garde toujours un, à son insu, et cet espoir inconscient compense tous les autres, explicites, qu'on a rejetés ou épuisés⁶⁷⁴".

Le monde s'est ouvert devant nous, accessible, espace de conquête, friche du paradis qui s'esquisse. Depuis la Renaissance, qu'a scellée la Révolution, s'élèvent les progrès économiques et sociaux de l'Occident, d'une humanité qui y découvre tous les mystères, qui peu à peu forge les clefs qui ouvrent toutes les portes qui barraient son Eden.

Les jullets d'anniversaires s'emplissent de vacanciers démocratiques chargés des bonheurs aristocratiques d'antan : le temps télescopé les a généralisés. L'espace aussi, - démocratiquement - réduit, fait ressembler tout un chacun au privilégié d'hier - contemplant les misères télévisées des toujours provisoires exclus.

Il n'est pas jusqu'aux moustiques qui ne soient contraints par les insecticides à plus de respect pour le peuple d'aujourd'hui qu'ils n'en avaient pour les seigneurs de jadis. Et si l'on a menacé l'ozone, on est en mesure de réagir à temps par l'invention de produits nouveaux, et à se protéger des cancers de la peau, en attendant de vaincre le cancer.

Chacun dispose à volonté, sans quitter sa chaise, par un geste du doigt, des meilleurs orchestres, des meilleurs spectacles, jusqu'à la guerre des autres en direct.

⁶⁷² IEN 69.

⁶⁷³ MD 181.

⁶⁷⁴ IEN 67.

Et il n'est pas jusqu'aux rabat-joie⁶⁷⁵ qui ne bénéficient des conquêtes de la Raison souveraine et universelle qui, de jour en jour, répand un peu plus ses faveurs jusqu'au plus loin de l'Occident, et jusqu'aux recoins d'un monde devenant village, arrosé bientôt de ses bienfaits.⁶⁷⁶

Ce faisant, "toutes les institutions, toutes les grandes valeurs et finalités ayant organisé les époques antérieures se trouvant peu à peu vidées de leur substance [pour] une désertion de masse transformant le corps social en corps exsangue, en organisme désaffecté"⁶⁷⁷.

Alors la question - est de plus en plus dépassée par la Raison en marche, - qui autrefois débouchait sur l'opposition entre capitalisme et socialisme. "La lutte finale n'aura pas lieu"⁶⁷⁸. Le capitalisme qui produisait ses richesses en en privant les masses, comme les insecticides protégeaient des moustiques en détruisant l'ozone ; le capitalisme est devenu social, comme les nouveaux insecticides sont sans gaz vaporisateur.

Et le socialisme qui entendait mieux partager des richesses qu'il ne savait produire que chichement au prix sacrificiel de larges espaces de liberté a réouvert ces espaces.

2. L'utopie finale

L'étape dictatoriale, annoncée par tel Marx, moment ultime avant la société nouvelle, serait-elle en train de s'achever ? La prophétie marxiste se réaliserait au bout du chemin de ses deux Eglises : la stricte et la social-démocrate. Et les deux voies convergeraient, celle-ci plus rapide, celle-là plus saccadée, vers la voie capitaliste, mâtinée de social-démocratie⁶⁷⁹.

La Providence immanente, chargée de l'intuition d'une Raison sur la voie de la pleine réalisation de sa propre conscience, veille, souveraine, depuis le formidable lever de soleil de 1789, à travers les aléas et violences de l'Histoire en marche, - les sacrifices qu'elle exige, ou le passé qu'elle renverse dans sa marche triomphante. Les lendemains chantent toujours ; les chants portent toujours, vers un ciel plus vide que jamais. Désormais, il emplit la terre, se crée par cette

⁶⁷⁵ Tant il est vrai que, à la différence du temps de Max Weber (L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme), "l'idéal ascétique n'est plus la figure dominante du capitalisme moderne [...] Q'en reste-t-il à l'heure où le capitalisme fonctionne à la libido, à la créativité, à la personnalisation ? Gilles LIPOVETSKI, L'Ere du vide, Paris, Gallimard, 1983 - collection Folio/essais [1989], 1991, p.53.

⁶⁷⁶ Par exemple, janvier 1994, le franc CFA est dévalué de 50% : l'Afrique entre plus avant dans l'heur universel.

⁶⁷⁷ LIPOVETSKI, op.cit., p.50.

⁶⁷⁸ LIPOVETSKI, op.cit., p.41, qui poursuit : "grande faiseuse de synthèses, de rassemblement, la séduction, à l'instar d'Eros, opère par liaison, cohésion et rapprochement. A la guerre de classe se substituent la drague par statistiques, le compromis historique..."

⁶⁷⁹ "L'évolution la plus remarquable de ce dernier quart du XXe siècle aura été la révélation de l'immense faiblesse inhérente aux dictatures mondiales apparemment si fortes [...] 'la' démocratie libérale reste la seule aspiration politique cohérente qui relie différentes régions et cultures tout autour de la terre" (Francis FUKUYAMA, La fin de l'histoire et le dernier homme, traduit de l'anglais The End of History and The Last Man, New York, 1992, par D.-A. Canal, Paris, Flammarion, collection Champs, 1992, p.13-14). "Les deux principes de liberté et d'égalité [sont les] fondements mêmes de toute démocratie moderne" (p.11).

fécondation : on a vu sa nudité. Le mal n'est que la défloration de la matière, nécessaire : le mal est bien dans le cortège de la Raison, humblement soumise au sens de l'Histoire.

Et si le sens de l'histoire n'était pas tout⁶⁸⁰ ? S'il devait se faire humble face à chaque cri, à chaque larme, à chaque rire ? Faiblesse que tout cela, tant il est vrai que "toute utopie en train de se réaliser ressemble à un rêve cynique"⁶⁸¹. Le monde qui est né là, celui des temps de Hegel, Feuerbach et Marx, est celui de Darwin aussi, celui de la volonté de puissance. Y périssent ceux qui s'y refusent pour offrir à un Dieu hypothétique et dévoreur de vie leur propre énergie : on est à présent en mesure de dénoncer l'illusion dévorante, l'aliénation céleste. Car "le désert post-moderne est [...] éloigné du nihilisme"... Point question "des éternelles lamentations sur la décadence occidentale, mort des idéologies et 'mort de Dieu'"... "Le vide du sens, l'effondrement des idéaux n'ont pas conduit comme on pouvait s'y attendre à plus d'angoisse, plus d'absurde, plus de pessimisme. Cette vision religieuse et tragique est contredite par l'apathie de masse"⁶⁸². La vie est ici-bas, la projection idéale est défunte pour que vivent les hommes forts, écrasant, telle la nature darwinienne, ce qui leur fait obstacle. Mais, si destruction du social il y a, certes, c'est toujours plus par la manière douce⁶⁸³ : on entre dans le temps de la séduction, et "la séduction est déstruction cool du social par un procès d'isolation s'administrant non plus par la force brute ou le quadrillage réglementaire mais par l'hédonisme, l'information et la responsabilisation"⁶⁸⁴.

Finalement, au temps du désert intégral, l'homme utopique réalisé semble heureux "dans sa désolation de Narcisse, trop bien programmé dans son absorption en lui-même pour pouvoir être affecté par l'Autre, pour sortir de lui-même"... quoique "cependant insuffisamment programmé puisque encore désireux d'un relationnel affectif"⁶⁸⁵.

Quoiqu'il en soit, étant, semble-t-il, passés par-delà bien et mal, il faudra user et abuser du paradis qui s'ouvre à nous sur l'autre face de la pièce de théâtre de 1789⁶⁸⁶ : le côté pile de la face faible, celle des Droits de l'Homme. Retour glorieux au chaos créateur, il n'est de sens qu'aveugle, il n'est plus de Raison qui règnerait sur l'histoire ou réglerait la nature sauvage. Place à la légèreté, à

⁶⁸⁰ "UNE histoire universelle est simplement un outil universel ; elle ne saurait prendre la place de Dieu pour apporter la rédemption personnelle à chacune des victimes de l'histoire" (Francis FUKUYAMA, La fin de l'histoire et le dernier homme, traduit de l'anglais The End of History and The Last Man, New York, 1992, par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, collection Champs, 1992, p.160).

⁶⁸¹ E 176.

⁶⁸² LIPOVETSKY, pp.cit., p.52.

⁶⁸³ Comme le signale Fukuyama (op.cit. p.42), "le fascisme [souffrant] d'une contradiction interne : l'accent mis sur le militarisme et sur la guerre [qui] le conduisait à un conflit suicidaire avec le système international [... ; il n'a] jamais constitué un rival sérieux pour la démocratie libérale depuis la fin de la seconde guerre mondiale".

⁶⁸⁴ Op.cit., p.35.

⁶⁸⁵ Op.cit., p.112. Cf. LIPOVETSKI, L'empire de l'éphémère, Paris, Gallimard, 1987 - collection Folio/essais, 1991.

⁶⁸⁶ "Les Français [...] à en croire Talleyrand, firent la Révolution par vanité, défaut si ancré dans leur nature qu'il en devient une qualité, en tout cas un ressort qui les incite à produire et à agir, à briller surtout" (E 35).

l'humour, et à un "humour [qui] se veut sans épaisseur et décrit un univers radieux. 'Y a de la surboom dans le yaourt"⁶⁸⁷.

Plus de divin transcendant, il n'en est pas non plus de réalisation immanente... Et au-delà de l'humour "ludique" du Narcisse, en deçà du "comique teenager à base de loufoquerie gratuite et sans prétention"⁶⁸⁸, seul un rire inaudible sourd de ce temps d'"automne, [où l'on] oscille entre l'Apparence et le Rien, entre la forme trompeuse de l'être et son absence"⁶⁸⁹ ; - un temps qui ne connaît bientôt plus que ricanements.

"Nos prières refoulées éclatent en sarcasmes"⁶⁹⁰.

*

II. Le rire et l'idole

1. Le souffle de la division

Ne subsiste dans ce ricanement qu'un fantôme, celui de l'antique question qui trouble le vieil aveugle du roman d'Umberto Eco, Le nom de la rose⁶⁹¹ : "Peut-on rire de tout ?". En moine bénédictin, le vieil aveugle, Jorge, rappelle que l'Évangile ne montre jamais le Christ riant. C'était, selon l'opinion courante ce qui faisait dire qu'il était impie que de rire. Et le vieil aveugle entend se faire le bras de Dieu pour châtier quiconque feuillette le deuxième livre de la poétique d'Aristote (livre consacré à la comédie et qui en explique le dangereux mécanisme, livre perdu qu'Eco imagine momentanément retrouvé dans l'abbaye de son roman).

La question du vieux Jorge semble bien être essentielle : si les agitations du monde n'étaient que les convulsions d'étouffement du rire nerveux d'êtres dépérissant de leur division d'avec eux-mêmes ? Si le temps n'était que le creusement de cette distance entre la chose et le mot ? - l'acquisition du sens de l'humour.

Les symboles de toute(s) foi(s) balayés par les éclats de rire du souffle de la dérision ! Car le rire qui d'abord épargne la divinité du moment ne finit-il pas par l'atteindre ? Et par en balayer

⁶⁸⁷ Op.cit., p.200.

⁶⁸⁸ Ibid.

⁶⁸⁹ P 134.

⁶⁹⁰ MD 165.

⁶⁹¹ Umberto ECO, Le nom de la Rose, Paris, Grasset, 1982.

toutes les images... - un Dieu mécanique plaqué sur du vivant⁶⁹² -, mécanique mieux démontée que par les plus sérieux des iconoclastes : qu'en est-il de Dieu lorsque Pierre Desproges affirme qu'avec l'eucharistie "Dieu fond dans la bouche, pas dans la main⁶⁹³" ? Ou lorsque, ayant cité approximativement les Béatitudes - "Bienheureux les pauvres d'esprit ! Bienheureux ceux qui souffrent dans leur chair car le royaume des cieux leur appartient" -, Desproges commente : "si l'on n'a pas la chance d'être infirme ou imbécile, on peut tout de même espérer connaître le Paradis à condition d'en baver un maximum sur terre. Mais... à quoi bon avoir souffert le martyr pendant toute une vie si c'est pour se retrouver finalement dans un club privé plein d'infirmes et d'imbéciles ?⁶⁹⁴"

Le vieil aveugle aurait raison - lui, qu'infirmes, on retrouvera au Paradis, à en croire Desproges - : le rire tuerait Dieu...

*

2. Un chant de triomphe

Marcel Pagnol définit le rire⁶⁹⁵ comme "un chant de triomphe ; c'est l'expression d'une supériorité momentanée". Brusquement, à la faveur d'une circonstance, le rieur se sent supérieur au moqué : il rit. A raison ou à tort, peu importe, car certes, "rira bien qui rira le dernier" - ce que Pagnol traduit "trionphera bien qui triomphera le dernier⁶⁹⁶".

Pour aller dans le sens du vieil aveugle, ici le rire serait en quelque sorte péché d'orgueil, face à un prochain, ou une divinité, victime d'un regard peu charitable⁶⁹⁷. Puisque l'on rit suite à une brusque impression de supériorité, le moqué se présente alors dans sa vanité - comme une baudruche qui se dégonfle subitement. Dégonflement d'autant plus évident, et risible, que la baudruche est grosse.

Il est plus rigolot de contempler le digne théologien, philosophe ou chef politique - se prenant dans les nœuds de sa vanité, que de remarquer l'humble personne qui n'a pas compris la valeur de si dignes borborygmes ou gesticulations. Et alors le comble de ce ridicule-là sera celui du moqueur qui, drapé dans sa dignité de moqueur, refuse d'être moqué lui-même. On dira alors que le

⁶⁹² Cf. Henri BERGSON, Le rire, Paris, Alcan, 1900, rééd. PUF, Quadrige, qui définit le comique : "du mécanique plaqué sur du vivant". Bergson qu'ici peut-être seulement, et par l'ironie, Cioran retrouvait.

⁶⁹³ Pierre DESPROGES, Manuel du savoir vivre à l'usage des rustres et des malpolis, Paris, Seuil, collection Points Virgule, 1981.

⁶⁹⁴ Ibid.

⁶⁹⁵ Marcel PAGNOL, Notes sur le rire.

⁶⁹⁶ On pense au Psaume 2.

⁶⁹⁷ Le pécheur étant le spectateur de la scène comique, la victime de la persécution est l'acteur comique - théâtral ou pas.

moqueur moquable cesse de l'être lorsqu'il le reconnaît, devenant lui-même triomphateur : il triomphe de son propre ridicule.

Mais alors "le sens du ridicule rend malaisé, voire impossible, le moindre acte. Heureux ceux qui n'en sont pas pourvus ! La Providence aura veillé sur eux⁶⁹⁸".

*

3. Le rire et le sceptique

Et là, sans doute, dans le sens du ridicule, est un des fondements du scepticisme, qui lui aussi paralyse l'acte :

"Les religions, comme les idéologies qui en ont hérité les vices, se réduisent à des croisades contre l'humour⁶⁹⁹".

"Le scepticisme est un exercice de défascination⁷⁰⁰". Aussi, en proie au malaise comme au ridicule, hors des combats et des agitations, Cioran est aussi hors des renoncements : "Excédé par tous. Mais j'aime rire. Et je ne peux pas rire seul⁷⁰¹" !

"... le sceptique ? - Un fantôme conformiste⁷⁰²", "à jamais ligoté à l'irréalité⁷⁰³".

4. Le rire, dernière prière

"Dans un livre gnostique du deuxième siècle de notre ère, il est dit : 'La prière de l'homme triste n'a jamais la force de monter jusqu'à Dieu.'

... Comme on ne prie que dans l'abattement, on en déduira qu'aucune prière n'est jamais parvenue à destination⁷⁰⁴".

⁶⁹⁸ AA 100.

⁶⁹⁹ AA 22.

⁷⁰⁰ MD 163.

⁷⁰¹ AA 100.

⁷⁰² E 137.

⁷⁰³ CT 96 - incapable de se prononcer pour l'affirmation ou pour la négation (CT 87).

⁷⁰⁴ IEN 117.

*

Ainsi le rire tuerait Dieu ?... à moins que Dieu ne soit dans le dernier rire, comme le rire que nous portons sur lui : et qu'alors il transcende à ce point sa Création qu'il en transcende aussi les rires⁷⁰⁵.

A moins en d'autres termes, que, comme dit l'Ecclésiaste⁷⁰⁶, Dieu soit au ciel et nous sur terre, et que nos paroles, de toute façon trop nombreuses, empreintes de vanité, soient elles seules accessibles au rire - au point que l'on doive se demander s'il est vraiment encore Dieu, ce débris d'idole qu'ont mis en péril nos rires. Et, nous confie Cioran, "comme tout iconoclaste, j'ai brisé mes idoles pour sacrifier à leurs débris⁷⁰⁷".

Se lève de la dérision le silence du Dieu inrisible.

III. Le silence de la musique

"J'ai cherché le Doute dans tous les arts, ne l'y ai trouvé que déguisé, furtif, échappé aux entr'actes de l'inspiration, surgi de l'élan détendu ; mais j'ai renoncé à la chercher - même sous cette forme - en musique ; il ne saurait y fleurir : ignorant l'ironie, elle procède non point des malices de l'intellect mais des nuances tendres ou véhémentes de la Naïveté, - sottise du sublime, irréflexion de l'infini..."⁷⁰⁸

*

"Tout compte fait, la philosophie n'est pas si méprisable : se cacher sous des vérités plus ou moins objectives, divulguer des accablements qui en apparence ne vous regardent pas, cultiver des transes sans visage, camoufler par le faste du verbe des appels de détresse. La philosophie ? Cri anonyme..."⁷⁰⁹

⁷⁰⁵ Cf. Psaume 2.

⁷⁰⁶ Ecclésiaste 5:1-2.

⁷⁰⁷ SA 100.

⁷⁰⁸ P 148.

⁷⁰⁹ E 160.

C'est que la philosophie, à un certain stade, est presque musique, presque silence, et "sans l'impérialisme du concept, la musique aurait tenu lieu de philosophie : c'eût été le paradis de l'évidence inexprimable, une épidémie d'extases⁷¹⁰". Car la musique est le dernier lieu de l'expérience mystique : "Nulle musique n'a encore entonné la rupture avec Dieu..."⁷¹¹

C'est au point que l'on peut y découvrir rien moins que la communion de l'Esprit saint ! au-delà du doute :

"Le doute s'insinue partout, avec cependant une exception de taille : il n'y a pas de musique sceptique⁷¹²"

Communion de l'Esprit saint en laquelle on retrouve le même au-delà du doute que signalait le fondateur du choral allemand : "'Le Saint-Esprit n'est pas sceptique', nous apprend Luther⁷¹³".

Mais ici Cioran s'arrête. Si à l'instar d'un Maître Eckhart de la mélodie, il s'avance par la musique qui n'entonne point de rupture avec Dieu d'"abîme divin" en "abîme plus profond encore⁷¹⁴", il craint la parole, le mot. L'au-delà du scepticisme vaut pour la musique, - mais pour le propos de Luther, "le Saint Esprit n'est pas sceptique", Cioran commente : "Tout le monde ne peut pas l'être, et c'est bien dommage."⁷¹⁵

C'est, plutôt que Luther, son disciple Bach que Cioran veut suivre : "L'idéal serait de pouvoir se répéter comme... Bach⁷¹⁶".

C'est au point qu'il y entend la seule "preuve" de l'existence de Dieu :

"Penser que tant de théologiens et de philosophes ont perdu des nuits et des jours à chercher des preuves de l'existence de Dieu, oubliant la seule..."⁷¹⁷

Preuve éphémère toutefois, qui dure le temps de l'audition : "La musique est une illusion qui rachète toutes les autres⁷¹⁸". Ce n'est que durant cet espace d'illusion que cesse le mensonge : "En dehors de la musique tout est mensonge, même la solitude, même l'extase. Elle est justement l'une et l'autre en mieux⁷¹⁹". Et dans cet espace apparaît, irréfutable, la divinité : "quand vous écoutez Bach,

⁷¹⁰ SA 119.

⁷¹¹ LS 46.

⁷¹² AA 112.

⁷¹³ AA 64.

⁷¹⁴ LS 46.

⁷¹⁵ AA 64.

⁷¹⁶ AA 20.

⁷¹⁷ LS 40.

⁷¹⁸ AA 80.

⁷¹⁹ AA 37.

vous voyez germer Dieu. Son oeuvre est génératrice de divinité⁷²⁰". "Sans Bach, la théologie serait dépourvue d'objet, la Création fictive, le néant péremptoire. S'il y a quelqu'un qui doit tout à Bach c'est bien Dieu⁷²¹" :

"La musique n'existe qu'aussi longtemps que dure l'audition, comme Dieu qu'autant que dure l'extase.

"L'art suprême et l'Etre suprême ont ceci de commun qu'ils dépendent entièrement de nous⁷²²".

Mais, si intense qu'elle soit -

"Après les Variations Goldberg - musique 'super-essentielle' pour employer le jargon mystique - nous fermons les yeux en nous abandonnant à l'écho qu'elles ont suscité en nous. Plus rien n'existe, sinon une plénitude sans contenu qui est bien la seule manière de côtoyer le Suprême⁷²³" -,

si irréfutable qu'elle soit, la vérité indicible qui perce dans cette prière non-conçue ne dure qu'aussi longtemps qu'elle, pour s'éteindre avec le silence et le retour du bruit.

*

* *

Le retour du bruit dévoile alors peut-être que "si le surhomme nietzschéen est resté de l'ordre du mythe, le dernier des hommes, en revanche, s'est réalisé historiquement⁷²⁴". Cioran est son témoin : le civilisé se tient au bout d'un chemin pavé de bonnes inventions lui permettant de "gagner du temps", certes, mais vers sa perte... désirée :

⁷²⁰ LS 40.

⁷²¹ SA 120.

⁷²² AA 71.

⁷²³ AA 85.

⁷²⁴ Roland JACCARD, L'exil intérieur, Paris, P.U.F., 1975 - Seuil, collection Points, 1978, p.14. Propos d'un pessimiste, l'"optimisme" l'y rejoint : Kojève, pensant à une esquisse de "fin d'histoire", le Japon du XV^e siècle, y voyait la possibilité d'une alternative à un retour à l'animalité - l'invention de la cérémonie du thé. Et de suggérer qu'on allait bientôt "voir l'Occident se japoniser. En d'autres termes, dans un monde où la lutte pour toutes les grandes questions avait été largement réglée, un snobisme purement formel deviendrait la principale forme d'expression de la mégalothymia [désir extrême de reconnaissance]" (FUKUYAMA, op.cit., p.360).

"De tant de hâte, de tant d'impaticence les machines sont la conséquence, et non la cause. Ce ne sont pas elles qui poussent le civilisé à sa perte ; il les a inventées plutôt parce qu'il y marchait déjà [...] Non content d'y courir, il voulait encore y rouler⁷²⁵".

Peut-être alors, perce un temps où "le nihilisme d'Européen tend à devenir planétaire ? Les derniers hommes sont d'une espèce quasiment indestructible⁷²⁶". Car si le "désir de reconnaissance" est moteur de l'histoire⁷²⁷, qu'en est-il lorsque, cessant de "croire à l'histoire, [de] convoiter le possible, [...] on ne s'intéresse plus qu'à [...] ce qui viendra après [le Temps... ?],

"quand le tarissement de la soif de gloire entraînera celui des appétits, et que, libre de l'impulsion qui le poussait en avant, déchargé de son aventure, l'homme verra s'ouvrir devant lui une ère sans désir⁷²⁸".

A nos sens d'héritiers d'un premier ancêtre auquel cette gloire, "le privilège d'être connu de Dieu" paraissait "insuffisant⁷²⁹", se signifie alors "l'enfer : [...] le lieu où l'on est condamné au temps pour l'éternité⁷³⁰".

⁷²⁵ CT 56.

⁷²⁶ JACCARD, ibid.

⁷²⁷ FUKUYAMA, op.cit., p.19, à la suite d'Hegel et Kojève.

⁷²⁸ CT 116.

⁷²⁹ CT 110.

⁷³⁰ CT 50.

RECAPITULATION ET INACHEVEMENTS

"Il y aura alors... une grande détresse, telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement du monde..."

"Alors paraîtra dans le ciel le signe du Fils de l'Homme..."

Matthieu 24:21,30

*

* *

"Entre un homme qu'aucun 'royaume' n'ignore, et un déshérité qui n'a que sa foi, lequel des deux, dans l'absolu, atteint à un plus grand rayonnement ? On ne saurait mettre en balance l'idée que Dieu consent à avoir de nous avec celle que s'en font nos semblables. Sans la volonté d'être apprécié là-haut, sans la certitude d'y jouir d'une certaine renommée, il n'y aurait pas d'oraison. Le mortel qui a prié sincèrement, ne fût-ce qu'une fois dans sa vie, a touché à la forme suprême de la gloire⁷³¹".

Mais "Le privilège d'être connu de Dieu peut apparaître à certains insuffisant. Ainsi en jugea en tout cas notre premier ancêtre⁷³²".

*

* *

Séraphins

Dans un malaise général : c'est là que laissent Cioran les douleurs de la vie, depuis les insomnies - "crucifixions quotidiennes" - jusqu'au fait d'être Roumain - fils d'"un peuple sans destin". Son exil parisien, au-delà de la douleur de l'expatriation, lui inflige la contemplation de sa nature valaque, et la découverte de l'exil balkanique, exil en soi, espèce outrancière de celui d'être né.

Cioran y découvre l'avantage d'être l'occasion de savoir ce qu'il sait. Aussi, si en émule de Job, il se prend d'une vive admiration pour les Juifs, peuple de l'exil par excellence, aux prises avec les pouvoirs des Empires, son admiration est en grande partie une fascination, devant le fait de se forger un destin dans la douleur, devant le fait invraisemblable d'espérer. Et s'il en reçoit quelque leçon, voire l'exemple de "ne pas tout abandonner", de persévérer, la leçon de son état balkanique lui ayant procuré l'amère lucidité de ne pas aller jusqu'au bout du délire d'espérer, - il saura se garder de trop succomber à la tentation d'exister.

⁷³¹ CT 109-110.

⁷³² CT 110.

Ainsi, s'il est en proie à ce même temps, signe tragique de la même perte, de la même dégradation d'éternité, il n'en conçoit pas de rachat, pas de combat pour un repos demeurant interdit. Fauteur d'acédie, il en tombe en deçà du temps.

*

Chérubins

Mais concevant parfaitement la révolte d'un Job face au poids d'une naissance débouchant sur un amas de douleurs ; suscitées par la précipitation dans une vie apparemment point demandée, Cioran toutefois, s'agite aussi.

Au-delà de l'exil babylonien, il est pour les Job, dans un ciel lourd à s'ouvrir, l'espérance de l'orage qui les précipitera dans la vie, en guise de "réponse" aux interrogations insolubles sur le malheur de souffrir de n'avoir rien fait - dans la nostalgie du non-né.

Cioran doute : s'il s'agite comme Job, il y découvre l'agitation qui a dû le précipiter dans l'individualité, inévitable malédiction - l'espérance n'en est que la poursuite.

*

Trônes

Le malheur de faire s'apprend face à ses exigences. Face à l'idéal dessiné par la loi qui dévoile le prochain, l'Autre ; face à l'Autre que nous impose la sexualité ; et au cœur de notre individualité d'être divisé, d'être pensant - contre soi.

La conscience, fruit du péché originel, "couteau dans la chair", ne se laisse pas arracher. Cioran en rejoint la plus rigoureuse des traditions chrétiennes quant à ce péché originel, celle de la Réforme. Entièrement pécheurs ; mais pour Cioran, point d'espérance de la grâce - l'orage de Job. Il n'est plus que prédestination à la damnation : la prédestination n'inclût point pour lui, la face salvifique que privilégie la tradition croyante - fût-elle requise à travers une sommation à Dieu, et quand même coûterait-elle une crucifixion.

La crucifixion ne sera point pour Cioran lieu de passage vers l'entrée dans la vie. Pourrait-on en cueillir autre chose que des fruits qui pourrissent au sombre soleil de l'histoire, - nouvelle sortie vers de nouveaux malheurs ?

*

* *

Dominations

Cioran s'échoue dans le non-destin d'une révolte non poursuivie, exécrant éventuellement, velléitaire, les faiseurs d'histoire qui - "lâchement" - optent contre la lassitude. Ainsi Paul, ce nouveau Job qui réussit malgré lui - à force de lutte contre les nouveaux maîtres de l'exil, à la tête de l'Empire romain. Reprenant, dans l'espérance messianique, la protestation monothéiste contre les volontés impériales de clore le monde dans la totalité, et refusant donc l'installation légale de sa religion juive dans ses rites, l'Apôtre y inscrit un universalisme de refus inaccessible aux clergés et aux autorités. Echec véritable, sa réussite, posthume, sera totale, à la mesure de l'ironie de l'histoire : le christianisme conquerra Rome, devenant l'instrument d'un pouvoir total plus vaste encore.

Plus frais que le vieil Empire sceptique, les barbares, à l'occasion de la nouvelle religion romaine, l'insuffleront de leur force. Elevés à l'Empire, l'empereur nouveau, de leur sang, donnera au clergé de l'univers représentant du divin dans l'histoire, la force vicariale de l'y inscrire.

Et Cioran de regarder, amer, du bord du chemin d'un temps où il ne peut entrer, l'histoire qui coule sur la pente de sa chute.

*

Vertus

Et de maudire le démiurge qui s'agite à l'image de ses représentants au pouvoir.

Quel forfait s'est commis en ses origines, source en pire du "forfait fameux", celui de notre premier ancêtre ? Cioran s'essaye aux hypothèses célèbres de la théologie, surtout celles qui ont séduit les gnostiques, cathares et manichéens. Le forfait serait-il celui de Lucifer, conformément au mythe origénien d'une révolte pré-existencielle dans les cieux, celle d'un ange devenu Satan, entraînant des acolytes - dont nos âmes - dans un malheur : l'histoire ?

Voire, - l'hypothèse, pour Cioran est insuffisante : non seulement déchu et tentateur, l'ange en question, pis que ça, est bien le créateur du monde. La bonté, elle, est improductive - en tout cas ne saurait avoir trempé dans cette précipitation qu'est la vie. Et Cioran de rejoindre ses "ancêtres" balkaniques, les bogomiles, qui refusant cette perpétuation de la douleur, attribuaient la faute d'être, aux origines de cette vie, à l'ange déchu.

Mais ce n'est encore point suffisant : il ne saurait y avoir vraiment contact entre un Dieu bon, le Père, et l'auteur cette ombre maléfique. Pour Cioran, il faut postuler deux Principes, comme l'ont fait les cathares radicaux. Et comme eux, il faut dire, contre la tradition commune, que le mal ne saurait être conçu comme ultimement insubstantiel. Substantiel comme le bien, Cioran s'y accorde avec les cathares, mais pour finalement les dépasser : la substance du mal est probablement plus réelle, et plus universelle, que celle du bien, décidément diaphane.

*

Puissances

Aux prises avec ce monde qu'a bâti l'histoire - et ces pouvoirs qui s'y sont instaurés -, il n'y aurait qu'un combat, le renoncement, à l'instar des cathares, des saintes et des saints.

Chasteté, pauvreté, obéissance, donc... Mais l'acte est inscrit en nous. Le clochard est en exemple ironique à nos comptes en banque, les châtés le sont à nos chutes hors du "refus de procréer". Nos soumissions et nos abandons à un destin incontournable - amor fati ? - relèvent encore d'agitations amoureuses, de désirs de douleurs - qui certes nous adviennent.

C'est que notre malheur s'enracine en deçà de notre venue à l'être et à l'individualité. Il n'est point même de libre-arbitre qui ait orienté notre chute, point d'Idée lumineuse aux sources de notre nostalgie. Seul le souffle d'une détermination malheureuse nous a précipités du gouffre du néant - faisant de nous des velléitaires du renoncement.

*

* *

Principautés

Dès lors germera la tentation, inverse à la tentation dualiste qui projette aux cieux ses mondes idéels, - celle, pélagienne, des utopistes - : les faire advenir ici-bas. Ayant renoncé au renoncement, l'homme moderne, non content de fonder des systèmes lui permettant d'établir un quotidien provisoire, s'attachera à y forcer l'éternité.

L'utopie prendra la mesure de la raison d'une humanité alors dotée du pouvoir total de dire l'universel. La réalisation de la raison est le point final d'une histoire en procès de prise de conscience d'elle-même... de prise de conscience de sa douleur !

L'évolution du minéral à l'homme, en passant par le végétal et l'animal, c'est tout le cheminement historique d'une dégradation vers la conscience, expression douloureuse d'une scission - l'"écartèlement" entre la vérité illusoire de l'histoire, et celle, irrespirable, d'"un historien frappé soudain d'intemporalité"⁷³³.

*

⁷³³ E 19.

Archanges

En mesure alors de dénoncer telles idoles qui nous ont mus, qui nous ont figés dans notre exil, pourrions-nous aussi persévérer contre nos aliénations dans une prière, une autre prière, chemin de délivrance ?

En bâtirions-nous alors des espaces de santé, retrouvant nos propres visages ?... Au détriment de la maladie, dira Cioran, qui seule nous révèle en notre vérité.

Le fracas de nos idoles sera au contraire révélation du fond de nos êtres, la "neurasthénie", comme la "divinité" est au fondement de Dieu, selon Maître Eckhart. Occasion d'un prosternement devant leurs débris, le combat contre nos idoles, jusqu'en les athéismes, se dévoile alors aussi prière douloureuse - en forme de provocation : blasphème - dernier défi amer lancé à Dieu.

*

Anges

Là, on semble parvenu à la fin de l'histoire. Les temps démocratiques ont ouvert des espaces nouveaux de frivolité et de bonheur inoffensif, coloré d'un humour léger - douce dérision qui semble tout balayer sur son passage, dispersant mieux que les invectives, les anciennes idoles.

On sait rire de tout, et ainsi s'élever par-delà tous nos masques en un ni oui ni non. Balayées les idoles - par-delà leurs débris percerait alors peut-être, l'immuable divin ?

Cioran veut y sombrer, dans les abîmes de la musique, dans l'extase sonore et dans son goût de larmes, le temps du jeu de l'orgue, brève prière silencieuse, informulée : "le mortel qui a prié sincèrement, ne fût-ce qu'une fois dans sa vie, a touché à la forme suprême de la gloire".

*

* *

Mais le désir d'une autre gloire inférieure, convoitée par Adam a déclenché l'histoire, pour un insatiable désir de reconnaissance et son flot de douleurs⁷³⁴ - dont la rédemption est hors de vue d'un horizon bouché :

⁷³⁴ Mais "une histoire universelle est simplement un outil universel ; elle ne saurait prendre la place de Dieu pour apporter la rédemption personnelle à chacune des victimes de l'histoire". Francis FUKUYAMA, La fin de l'histoire et le dernier homme, Paris, Flammarion, collection Champs, p.160.

*

* *

Et Cioran apparaît comme porte-parole exemplaire, en tant qu'il se veut homme débarrassé - s'il est possible - des illusions des optimismes, d'un temps qui ne débouche plus sur quelque au-delà d'espérance que ce soit. Plus de débouché, pas même transcendant : la prière ne se conçoit plus⁷³⁵.

L'horizon, comme le ciel, se sont bouchés de plus en plus hermétiquement au cours d'une histoire agitée d'un démiurgisme frénétique.

Et au plus il s'élançait, au plus il s'embourbait, l'homme, porteur du divin. Au plus il le disait, au plus son visage s'émaciait, au plus le divin semblait se vider de la substance que lui pompait son moustique-dépositaire. Et moins la révolte de la recherche du divin inaccessible, indicible - ou la prière, - devenait concevable.

Cioran se pose là, en témoin d'un temps qui s'échoue, devenu l'homme de l'en deçà du temps, du sous-temps d'un futur silence, prophète du plus rien.

Le temps où se tait le temps de la révolte, où Job se résout au silence, mais par lassitude⁷³⁶ ; le temps où l'espérance d'un divin de la Beauté contre les vicaires du mauvais démiurge, s'éteint avec la foi cathare, dans les cendres du scepticisme.

L'homme du démiurge, enflé de ses fanatismes⁷³⁷, a étouffé dans les bûchers de son enthousiasme les prières silencieuses, tentations d'exister.

Cioran apparaît comme vers le bout d'une chaîne de ce temps visant à disparaître dans les eaux sombres de l'en deçà du temps.

Cioran en déséquilibre instable, après le cri de Job et l'espoir des cathares, hors d'un temps désormais inapte à se situer ailleurs qu'entre le cri du premier et le regard d'au-delà des seconds, jamais avec l'un ou les autres.

*

* *

Semblant cerné, déposé, l'universel se dépouille de toute capacité à signifier quelque humain que ce soit. D'image de Dieu, l'individu devient fraction. De signification indicible, l'universel devient terre d'exil, ombre d'exil envahissant toujours plus largement on ne sait plus vraiment quoi.

⁷³⁵ MD 23.

⁷³⁶ JM/EA 26.

⁷³⁷ P 10.

Les empires, soient-ils démocratiques, sont symboles d'un exil à leur image. L'anonymat ne parvient plus à se briser, pour prix éreintant d'un démiurgisme qui ne fait plus que reproduire le prométhéisme universel qui a bâti l'exil.

Et puis, ne resterait que cette trop fine espèce de la tentation d'exister - quiconque de se vouloir un nom, et de finir agité... pour Cioran en écrivant, "suicide différé" -, écrire fût-ce en poète et pour quelques intimes⁷³⁸. Pour un nom qui de toute façon aura la griffe du prométhéisme démiurgique face auquel il se brise en tentant de s'affirmer, fût-ce s'affirmer renonçant.

*

* *

A la fin du chemin, le symbole perdu de vue, ne reste que le silence d'un en deçà du temps, qui ne lève un coin du voile de son étrangeté que par un retour théorique sur la source symbolique de son découlement mélancolique - pour une détresse toujours plus intense.

"Notre anxiété fait écho à celle du Voyant [de l'Apocalypse] dont nous sommes plus près que ne le furent nos devanciers, y compris ceux qui écrivirent sur lui, singulièrement l'auteur des Origines du christianisme [Renan], lequel eut l'imprudence d'affirmer : 'Nous savons que la fin du monde n'est pas aussi proche que le croyaient les illuminés du premier siècle, et que cette fin ne sera pas une catastrophe subite. Elle aura lieu par le froid dans des milliers de siècles...' L'Évangéliste demi-lettré a vu plus loin que son savant commentateur, inféodé aux superstitions modernes. Point faut s'en étonner : à mesure que nous remontons vers la haute antiquité, nous rencontrons des inquiétudes semblables aux nôtres. La philosophie, à ses débuts, eut, mieux que le pressentiment, l'intuition exacte de l'achèvement, de l'expiration du devenir."⁷³⁹

Cioran, par-delà les certitudes rassurantes des pourvoyeurs de promesses d'avenirs à bâtir, retrouve les sombres prophéties des temps anciens, bibliques et néo-testamentaires. Il y retrouve aussi la terreur qu'elles inspiraient à l'ère obscure des épidémies et des guerres médiévales.

Mais alors "celui qui avait des oreilles pour entendre" percevait au cœur du drame, dans la douleur-même qui était annoncée, la parole du renouvellement comme l'autre face de l'échec et de l'exil - saisie paradoxale de la réponse à la question sous-jacente : exil de quel Royaume ?

⁷³⁸ Cf. "Avantages de l'exil", "Lettre sur quelques impasses", T.E. Et Cioran lui-même, le désillusionné de produire des livres, "trop" confesse-t-il (ESJ 35), bien sûr.

⁷³⁹ E 60-61.

Car qui écoute le Voyant est dès lors reposé dans ce Royaume d'où cingle sa parole - tel son contemporain, pour le dire comme Kierkegaard.

Mais aurons-nous encore la force d'espérer que du ciel paraisse ce "signe du Fils de l'Homme" ?...

BIBLIOGRAPHIEI. Emil CIORAN :1. Ouvrages parus en français :

(cités dans l'ordre chronologique de leur première parution : en roumain pour les cinq premiers - 1934-1944 - ; en français à partir du Précis de décomposition - 1949-1987)

Sur les cîmes du désespoir (CD), traduit du roumain Pe culmile Disperari, Bucarest, 1934, par André Vornic, revu par Christiane Frémont, Paris, L'Herne, 1990 - Le livre de Poche, biblio/essais, 1992.

Le livre des leurres (LL), traduit du roumain
Cartea Amagirilor, Bucarest, 1936, par Grazyna
Klewek et Thomas Bazin, Paris, Cioran - Gallimard,
collection Arcades, 1992.

Des larmes et des saints (LS), traduit du roumain
Lacrimi si Sfinti, Bucarest, 1937, par Sanda
Stolojan (dans une version revue par Cioran),
Paris, L'Herne, 1986 - Le livre de poche,
biblio/essais, 1990.

Le crépuscules des pensées (CP), traduit du roumain
Amurgul Gândurilor, Sibiu, 1940, par Mirella
Patureau-Nedelco, revu par Christiane Frémont,
Paris, L'Herne, collection Méandres, 1991 - Le
livre de poche, biblio/essais, 1993.

Le bréviaire des vaincus (BV), traduit du roumain
Indreptar Patimas, Paris, 1940-1944, par Alain
Paruit, Paris, Cioran - Gallimard, collection
Arcades, 1993.

Précis de décomposition (P), Paris, Gallimard,
collection Les essais - réédition Tel, 1949.

Syllogismes de l'amertume (SA), Paris, Gallimard,
1952 [1980], collection folio/essais, [1987], 1990.

La tentation d'exister (TE), Paris, Gallimard,
collection Les essais - réédition Tel, 1956.

Histoire et utopie (HU), Paris, Gallimard, 1960 -
collection folio/essais, [1987] 1990.

La chute dans le temps (CT), Paris, Gallimard,
collection nrf/essais, 1964.

Le mauvais démiurge (MD), Paris, Gallimard,
collection nrf/essais, 1969.

De l'inconvénient d'être né (IEN), Paris,
Gallimard, 1973 - collection folio/essais, 1987,
1990.

Ecartèlement (E), Paris, Gallimard, collection
nrf/essais, 1979.

Exercices d'admiration, essais et portraits, (EA),
Paris, Gallimard, collection Arcades, 1986 [Fata
morgana, 1977, pour "Joseph de Maistre. Essai sur
la pensée réactionnaire" (JM/EA). L'Herne, 1970,
pour "Valéry face à ses idoles"].

Aveux et anathèmes (AA), Paris, Gallimard,
collection Arcades, 1987.

2. Autres écrits ou propos de Cioran cités au cours de la rédaction :

(dans l'ordre chronologique de leur première émission)

Deux lettres à Henry Corbin (6.7.1939, 27.5. 1940), publiées in Cahier de l'Herne Henry Corbin, sous la direction de Christian Jambet, Paris, L'Herne, 1981, p.324.

"Sissi ou la vulnérabilité" (S), propos recueillis en allemand par Verena von Heyden-Rynsch, Paris, janvier 1983, version française de Bernard Lortholary, in Catherine Clément, Sissi, l'impératrice anarchiste, "Portrait de Sissi en Hamlet", Gallimard, collection Découvertes/histoire, 1992, p.150-154. Première publication in Vienne 1880-1938, L'Apocalypse joyeuse, Paris, éditions du Centre Georges Pompidou, 1986.

Entretien à Tübingen avec l'écrivain allemand Bergfleth (ET), Institut français de Tübingen, le 5 juin 1984, publié in Mariana SORA, Cioran jadis et naguère, Paris, L'Herne, collection Méandres, 1988.

Entretiens avec Sylvie Jaudeau (ESJ), Paris, José Corti, collection En lisant en écrivant, 1990.

II. Etudes sur Cioran (citées en cours de rédaction):

AMER Henri, "Cioran, le docteur ès décadences", La nouvelle revue française, n°92, 1960.

BAZIN Thomas (cf. Grazina KLEWEK).

COMPAGNON Antoine, "Eloge des sirènes" (à propos d'Ecartèlement), Critique, n°396, 1980.

GEORGE François, "L'époque de Cioran" (à propos d'Aveux et anathèmes et de Des larmes et des saints), Critique, n°479, 1987.

GROSJEAN Jean, "E. M. Cioran ; Ecartèlement", La nouvelle revue française, n°324, 1980.

JAUDEAU Sylvie, Cioran ou le dernier homme, Paris, José Corti, 1990.

Entretiens (interview de Cioran, suivie d'une analyse de ses oeuvres), Paris, José Corti, collection En lisant en écrivant, 1990.

KLEWEK Grazina - BAZIN Thomas, "Note des traducteurs", en appendice à CIORAN, Le livre des leurres, traduit du roumain Cartea amagirilor, Paris, Gallimard, collection Arcades, 1992.

ROSSET Clément, "Le mécontentement de Cioran",
dans La Force majeure, Paris, éditions de
Minuit, 1983.

SORA Mariana, Cioran, jadis et naguère, Paris, l'Herne,
collection Méandres, 1988, suivi de CIORAN,
Entretien à Tübingen avec l'écrivain allemand
Bergfleth (le 5 juin 1984 à l'Institut français de
Tübingen).

STOLOJAN Sanda, "Postface", dans CIORAN, Des larmes et des
saints, L'Herne, 1986 - Le livre de poche/biblio
essais, 1990.

VUARNET Jean-Noël, "Cioran, les larmes et les saints", La
nouvelle revue française, n°411, 1987.

III. Autres études de l'oeuvre de Cioran :

ACKE D., "Cioran, moraliste contre les Lumières", Tijd
schrift voor der Studie von den Verlichting
Bruxelles, n°12, 1984.

AMARIU C., "Cioran à la recherche de Dieu", La nation
roumaine n°259, 24^e année.

BOSQUET Alain, "Un cynique fervent : E.M. Cioran",
Le monde, 19 décembre 1964.

- CHOPIN J.P., "L'urgence valéryenne ou Cioran face à ses idoles", Les temps modernes n°42, 1987.
- DABLEMONT G., "Zur Schopenhauer rezeption E.M. Ciorans", Shopenhauer Jahrbuch n°67, 1986.
- DUPONT Jacques, "Cioran, le vide, l'ortie et le saxophone" dans Territoire de l'imaginaire : hommage à J.P. Richard, Paris, Seuil, 1986.
- FUMAROLI Marc, "Cioran ou la spiritualité de la décadence", Commentaire.
- GARRIC Alain, "L'autre Sissi, exercice d'admiration", Libération, 7 avril 1986.
- IANOSI I., "E. Cioran et le dépassement de la philosophie par la poésie", Cahiers roumains d'études littéraires n°1, 1987.
- JAUDEAU Sylvie, "En hommage nocturne à E.M. Cioran", ORACL n°6, 1983.
- NADEAU Maurice, "Un penseur crépusculaire", Combat, 29 septembre 1949.
- NUCERA Louis, "Rencontre avec Cioran", Magazine Littéraire, décembre 1973.

"Cioran : le salut par le rire", Magazine littéraire, décembre 1988.

ROUDAUT Jean, "De l'inconvénient d'être né", Cahiers du chemin n°26, 15 janvier 1976.

SIGAUX Gilbert, "Cioran ou la vocation métaphysique", Figaro littéraire, 6 août 1960.

SORESCU Marin, "Triste avec méthode", Lettre internationale n°24, Printemps 1990.

TRIFFEAU Philippe, Cioran ou la dissection du gouffre, Paris, Veyrier, 1992.

IV. Autres ouvrages cités :

ALLEN Woody, Dieu, Shakespeare et moi, opus 1, traduit de l'américain Without Feathers, 1972-1975, par Michel Lebrun, Paris, Solar, 1975 - Seuil, collection Points Virgule, 1985.

AUGUSTIN d'HIPPONE, Confessions, traduction Trabucco, Paris, Flammarion, collection GF, 1964.

ARQUILLERE H.X., L'augustinisme politique, L'Eglise et l'Etat au Moyen Age, Paris, Vrin, 1955.

BARTH Karl, Dogmatique, volume III, tome III, Genève, Labor et Fides, 1963.

BAUDELAIRE, Charles, Les fleurs du mal, in Oeuvres complètes, Paris, Gallimard, collection La Pléiade, 1976.

BERGSON Henri, Le rire, Paris, Alcan, 1900, rééd. P.U.F., collection Quadrige.

BLOCHER Henri, "La pensée chrétienne et le mal", Hokhmah, revue de réflexion théologique, n°19, 20, 22, 23, 1982-1983).

BORNE Etienne, Le problème du mal, Paris, P.U.F., 1958.

BREHIER Emile, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris, Picard, 1908.

CALVIN Jean, L'institution chrétienne, Fontenay sous Bois, Farel - Aix, Kerygma, 1978.

CAMUS Albert, L'homme révolté, Paris, Gallimard, 1951 - collection folio/essais, 1990.

Le mythe de Sisyphe, Paris, Gallimard, 1942 - Folio/essais [1985], 1993.

CERONETTI Guido, Le silence du corps, traduit de l'italien
Il silenzio del corpo, Milan, 1979, par André
 Maugé, Paris, Albin Michel, 1984 - Le livre de
 poche, biblio/essais, 1988.

La chanson de la croisade albigeoise, texte occitan établi
 par Eugène Martin-Chabot et adaptation française de
 Henri Gougaud, L.G.F. - Le livre de poche,
 collection Lettres gothiques, 1989.

CHAUNU Pierre, Le temps des réformes, vol. I : La crise de
 la chrétienté, 1250-1550, Paris [Fayard, 1975],
 Complexe, 1984.

CLEMENT Catherine, Sissi, l'impératrice anarchiste, Paris,
 Gallimard, collection Découvertes/histoire, 1992.

COHN Norman, Les fanatiques de l'apocalypse, trad. de
 l'anglais The pursuit of the millenium,
 London, 1957, par S. Clémendot, Paris, Payot, 1983.

CORBIN Henry, Histoire de la philosophie islamique, Paris,
 Gallimard, 1964-1974, collection Folio 1986.

Le paradoxe du monothéisme, Paris, L'Herne, 1981 -
 Le livre de poche, biblio/essais, 1992.

"Ruzbehan Baqli Shirazi", in Cahier de l'Herne
 Henry Corbin, Paris, L'Herne, 1981.

Cahier de l'Herne Henry Corbin, Paris, L'herne,
1981.

CULLMANN Oscar, Christ et le temps, Neuchâtel, Delachaux et
Niestlé, 1957.

Christologie du Nouveau Testament, Neuchâtel,
Delachaux et Niestlé, 1963.

DANDO Marcel, "Les anges neutres", Cahiers d'études
cathares, n°69, Arques (Aude), 1976.

DANTE ALIGHERI, La divine comédie, Paris, Gallimard,
collection La Pléiade, 1992.

DENYS (Ps. Aréopagite), La hiérarchie céleste, édition
critique G. Heil (De caelesti hierarchia), trad. M.
de Gandillac, Paris, Cerf, collection Sources chré-
tienne n°58, 1958.

DESPROGES Pierre, Manuel du savoir vivre à l'usage des
rustres et des malpolis, Paris, Seuil, collection
Points virgule, 1981.

DROIT Roger-Pol (ouvrage collectif sous la direction de),
Présences de Schopenhauer, Paris, Grasset, 1989 -
Le livre de poche, biblio/essais, 1991.

DUVERNOY Jean, Le catharisme vol. I : La religion des
cathares, Toulouse, Privat, 1976 ; vol. II :

L'histoire des cathares, Toulouse, Privat,
[1979], 1986.

ECKHART (Maître), Oeuvres, Sermons-Traité, traduit de
l'allemand par Paul Petit, Paris, Gallimard [1942],
collection Tel 1987.

ECO Umberto, Le nom de la rose, Paris, Grasset, 1982.

EISENBERG Josy - ABECASSIS Armand, A Bible ouverte II, Et
Dieu créa Eve, Paris, Albin Michel, 1979,
collection Spiritualités vivantes, 1992.

EISENBERG Josy - WIESEL Elie, Job ou Dieu dans la tempête,
Paris, Fayard-Verdier, 1986.

EUSEBE de CESAREE, Histoire ecclésiastique, édition et
traduction G. Bardy, Paris, Cerf, collection
Sources chrétiennes n°31, 1952 / 41, 1955 /
55, 1958.

FONTENAY Elisabeth de, "La pitié dangereuse", dans
Présences de Schopenhauer, publié sous la
direction de Roger -Pol Droit, Paris,
Grasset, 1989 - Le livre de poche,
biblio/essais, 1991.

FLICHE Augustin, La chrétienté médiévale, Paris,
De Boccard, 1929.

FLICHE et MARTIN, Histoire de l'Eglise, vols I-IV, Paris,
Bloud et Gay, 1936-1938.

FUKUYAMA Francis, La fin de l'Histoire et le dernier homme,
traduit de l'anglais The End of History and The
Last Man, New York, 1992, par Denis-Armand Canal,
Paris, Flammarion, collection Champs, 1992.

GIRARD René, La route antique des hommes pervers, Paris,
Grasset, 1985 - Le livre de poche, biblio/essais,
1988.

GREGOIRE de NYSSE, Discours catéchétique, traduction
Méridier, Paris, Picard 1908.

GRISONI Dominique-Antoine, "Bref traité sur la
responsabilité des femmes dans la faillite
amoureuse", in De la volupté et du malheur
d'aimer, Paris, Librairie générale
française, Le livre de poche, biblio/essais,
1992.

HALLAJ, Diwan, Paris, Seuil, collection Points Sagesses
n°44 [1955], 1988.

Poèmes mystiques, traduction Sami Ali, Paris,
Sindbad, 1985.

HALPHEN Louis, Charlemagne et l'Empire carolingien, Paris, Albin Michel, collection L'évolution de l'humanité, [1947], 1868.

HAYEK Michel, Le Christ de l'islam, Paris, Seuil, 1959.

HEINEMANN Isaac, La loi dans la pensée juive, adaptation française de Charles Touati, Paris, Albin Michel, 1962.

IBN 'ARABI, Traité de l'amour, trad. M. Gloton, Paris, Albin Michel, collection Spiritualités vivantes, 1986.

Interrogatio Iohannis apostoli e evangelistae (2 versions : Carcassonne, Vienne), édité par I. von DÖLLINGER, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, Vol. II : Dokumente vornemlich zu Geschichte der Valdesier und Katharer, München, 1890.
Traduit par René Nelli in Ecritures cathares, Paris, Denoël, 1959. Et par Edina Bozoky, Le livre secret des cathares, édition critique, traduction et commentaire, Paris, 1980.

JACCARD Roland, L'exil intérieur, Schizoïdie et civilisation, Paris, P.U.F., 1975 - Seuil, collection Points Anthropologie Sciences humaines, 1978.

La tentation nihiliste, Paris, P.U.F., 1989 -
collection Quadrige, 1991.

JACCARD Roland - THEVOZ Michel, Manifeste pour une mort
douce, Paris, Grasset, 1992 - Le livre de poche,
biblio/essais, 1993.

JAMBET Christian, "Préface" au Cahier de l'Herne Henry
Corbin, Paris, L'Herne, 1981.

KAEMPF Bernard, "Trinité ou quaternité ?" Etudes
théologiques et religieuses, 1987/1.

KIERKEGAARD Sören, La répétition, essai d'expérience
psychologique, par Constantin Constantius, traduit
du danois par P.-H. Tisseau, Paris, Alcan, 1933.

Traité du désespoir, traduit du danois par Knud
Ferlon et Jean-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1949 -
collection Idées [1963], 1985.

LABRIOLLE P. de, "L'Eglise et les barbares", in Histoire de
l'Eglise Fliche et Martin, vol. IV, Paris, Bloud et
Gay.

LACTANCE, De la mort des persécuteurs, trad. J. Moreau,
Paris, Cerf, collection Sources chrétiennes n°39,
1954.

LEBRETON Jules, "La vie chrétienne aux premiers siècles"
 in Histoire de l'Eglise Fliche et Martin, vol. I,
 Paris, Bloud et Gay, 1938.

LEWIS C.S., Le problème de la souffrance, Bruges,
 Desclée de Brouwer, 1950.

Liber de duobus principiis, édité par A. Dondaine, Un
 Traité néo-manichéen du XIII^e siècle, le
 "liber de duobus principiis, suivi d'un
 fragment de rituel cathare, Institutum
 historicum fratrum praedicatorum, Romae et
 S. Sabinae, Rome, 1939.

Nouvelle édition et traduction Christine
 Thouzellier, Le livre des deux Principes, Paris,
 Cerf, collection Sources chrétiennes n°198, 1973.
 Traduit aussi in René Nelli, Ecritures cathares,
 Paris, Denoël, 1959.

LIPOVETSKI Gilles, L'ère du vide. Essais sur
 l'individualisme contemporain, Paris,
 Gallimard, 1983, collection folio/essais
 [1989], 1991.

L'empire de l'éphémère, Paris, Gallimard, 1987,
 collection folio/essais, 1991.

LUCRECE, De la nature, trad. Clouard, Paris, Flammarion,
 collection G.F., 1964.

LUTHER Martin, Traité du serf-arbitre, Oeuvres, vol. V,
Genève, Labor et Fides, 1958.

MADEC Gulven, "'Nihil' cathare et 'nihil' augustinien",
Revue des études augustinienes, XXIII, 1-2, 1977.

MARION Jean-Luc, L'idole et la distance, Paris, Grasset,
1977 - Le livre de poche biblio/essais, 1991.

MASSIGNON Louis, La passion d'al Hallâj, Paris, 1922,
réédition Gallimard, 1975.

"Perspective historique sur la vie de Hallâj" in
Parole donnée, Paris, Julliard/U.G.E., collection
10/18, 1962.

"Les Yezidis du Mont Sindjar 'adorateurs d'Iblis'"
in Satan, Etudes carmélitaines, Bruges, Desclée de
Brouwer, collection L'ordinaire, 1948.

MAURIAC François, "Préface" à Elie Wiesel, La nuit, Paris,
éditions de Minuit, 1986.

MILTON John, Le paradis perdu, traduit de l'anglais par
Chateaubriand, Paris, Belin, 1990.

NELLI René, Les cathares, Paris, Marabout, 1972.

Ecritures cathares, Paris, Denoël, 1959.

L'érotique des troubadours, Toulouse, Privat, 1963.

La philosophie du catharisme, Paris, Payot, 1975.

NIETZSCHE Friedrich, Aurore, Pensées sur les préjugés
moraux, trad. Henri Albert, révisée par Jean
Lacoste, in Oeuvres (cf.).

Le gai savoir, "la gaya scienza", traduit de
l'allemand Die fröhliche Wissenschaft, par Pierre
Klossowski, Paris, Club français du livre, 1956 -
Gallimard, collection folio/essais, 1982.

Humain trop humain, un livre pour esprits libres,
trad. A.M. Desrousseaux - H. Albert, révisée par
Jean Lacoste in Oeuvres (cf.)

Oeuvres, 2 vols, édition dirigée par Jean Lacoste
et Jacques le Rider, Paris, Robert Laffont,
collection Bouquins, 1993.

ORIGENE, Traité des Principes, édition et traduction,
Paris, Cerf, collection Sources chrétiennes
n°252, 252, 1978.

OUAKNIN Marc-Alain, Tsimtsoum. Introduction à la méditation
hébraïque, Paris, Albin Michel, collection
Spiritualités vivantes, 1992.

PALANQUE, J.R., "La paix constantinienne", in Histoire de l'Eglise Fliche et Martin, vol. III, Paris, Bloud et Gay, 1936.

PAGNOL Marcel, Notes sur le rire, Paris, De Fallois, 1988.

PETREMENT Simone, Le Dieu séparé, les origines du gnosticisme, Paris, Cerf, 1984.

Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions, Paris, Gallimard, 1946.

POUPIN Roland, L'héritage de S. Sylvestre, la crise cathare et la réforme de Thomas d'Aquin, Thèse (théologie), Strasbourg, 1988.

"Le problème du mal, les développements démonologiques et le dualisme du christianisme médiéval", Heresis, Revue d'hérésiologie médiévale, n°21, 1993.

PTOLEMEE, Epître à Flora, édition et traduction D. Quispel, Paris, Cerf, collection Sources chrétiennes n°16, 1947.

ROQUEBERT Michel, L'épopée Cathare, 4 vols, Toulouse, Privat, 1970-1989.

RUZBEHAN BAQLI SHIRAZI, Le jasmin des fidèles d'amour,
traduit du persan par Henry Corbin, Paris, Verdier,
collection Islam spirituel, 1991.

ROUGEMONT Denis de, L'amour et l'Occident, Paris, Plon,
1972.

SELGE Kurt-Victor, "L'aile droite du mouvement vaudois et
la naissance des pauvres catholiques", Cahiers de
Fanjeaux, n°2 : Vaudois languedociens et pauvres
catholiques, Toulouse, Privat, 1967.

SCHOPENHAUER Arthur, Le monde comme volonté et comme
représentation, traduit par A. Burdeau,
édition revue et corrigée par R. Roos,
Paris, P.U.F., 1996.

SERTILLANGES A.-G., Le problème du mal, 2 volumes, Paris,
Aubier-Montaigne, 1948-1951.

L'idée de Création, ses retentissements en
philosophie, Paris, Aubier-Montaigne, 1945.

SIBONY Daniel, Le féminin et la séduction, Paris, Grasset,
1986 - Le livre de poche, biblio/essais, 1991.

SIMMEL Georg, Philosophie de l'amour, traduit de l'allemand
(textes divers) par Sabine Cornille et Philippe
Ivernel, Paris, Rivages, collection Poche/Petite
bibliothèque, 1988.

STRAUSS Leo, Droit naturel et histoire, traduit de l'anglais Natural Right and History, Chicago, 1953, par Monique Nathan et Eric de Dampierre, Paris, Plon, 1954 - Flammarion, collection Champs [1986], 1993.

THOUZELLIER Christine, Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du XII^e siècle et au début du XIII^e siècle, Paris-Louvain, 1982.

Une somme anti-cathare, le Liber contra manicheos de Durand de Huesca, Spicilegium sacrum lovinense, Louvain, 1964.

TRESMONTANT Claude, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, problème de la Création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin, Paris, Seuil, 1961.

WIESEL, Elie, La nuit, Paris, éditions de Minuit, 1986.

ZEILLER, Jacques, "L'Eglise et l'Etat romain de l'avènement de Septime Sévère à celui de Dèce", in Histoire de L'Eglise Fliche et Martin, vol. II, Paris, Bloud et Gay, 1938.

"Les grandes persécutions du milieu du III^e siècle et la période de la paix religieuse de 206 à 302" in Histoire de l'Eglise Fliche et Martin, vol. II, Paris, Bloud et Gay, 1938.

"La persécution sous les Flaviens et les Antonins",
in Histoire de L'Eglise Fliche et Martin, vol. I,
Paris, Bloud et Gay, 1938.