

MYSTIQUE ET SAGESSE

OU

LA CHUTE DU TEMPS

I. — UNE THEOLOGIE NEGATIVE

“Celui qui ne pense pas à Dieu demeure étranger à lui-même.” (*Des larmes et des saints*, p. 93)

“Peut-on parler honnêtement d'autre chose que de Dieu ou soi ?” (*Syllogismes de l'amertume*)

Se vivre dans l'exil entraîne inévitablement un questionnement sur une dimension interdite : Dieu ou le divin. Malgré des apparences qui la démentent, elle est au coeur de la pensée de Cioran.

“Tous les nihilistes, reconnaît-il, ont eu maille à partir avec Dieu. Une preuve de plus de son voisinage avec le rien” (LS 75).

Avec lui, certes, les éternels débats philosophiques cessent de prévaloir. Il ne sert à rien d'élaborer des preuves ontologiques, de dissenter sur les causes quand les effets seuls suffisent. Dieu nous habite jusque dans la farouche ardeur que nous déployons pour le contester. Que son inexistence préoccupe suffit à lui rendre ses lettres de noblesse. Un débat sur l'athéisme de Cioran ne serait pas

de mise et fausserait les enjeux. Ce qui importe n'est pas l'existence de Dieu mais le seul fait qu'il nous hante et qu'il nous présente un miroir où se fixent nos manques. Dieu en tant que nostalgie de l'absolu avive la conscience et le malaise d'être. Les imprécations qui lui sont adressées ne sont que des prières négatives où s'exprime le regret de sa perte. Cioran ne se remet pas d'avoir perdu l'accès à l'absolu et d'avoir dû renoncer à Dieu faute de foi. Il profère des injures contre un Dieu définitivement absent, "fonction de notre désespoir", car "les injures elles-mêmes sont plus proches de lui que la théologie" (LS 127). Elles indiquent que l'oubli ne s'est pas effectué, que le regret demeure comme une écharde dans la chair, que Cioran est un romantique qui se rit de l'être, rongé d'une nostalgie qui lui dicte ses positions les plus extrêmes. Voir en lui un simple cynique qui survole la réalité d'un regard égal et désabusé, ou un sceptique à la souveraine indifférence serait nier la pulsion profonde et toujours active d'une inquiétude métaphysique qu'aucun nihilisme ne sera parvenu à étouffer. Cette inquiétude, qui ne se satisfait d'aucune solution, Cioran ne manque pas de lui appliquer les moyens d'investigation de sa culture, en l'interpellant du nom de Dieu autour duquel s'est cristallisée l'intuition de l'infini en Occident. C'est encore cette figuration trop ancrée dans les esprits qui ne cesse de hanter même ceux qui l'ont détrônée. Cioran, fils de prêtre orthodoxe et issu d'une terre à l'ardente religiosité, malgré la violence des outrages qu'il lui fera subir, ne pourra évacuer un héritage qui l'empêchera d'appréhender le monde à la manière orientale en dépit du vif désir qu'il en conçoit. Toutes ses interrogations sur l'absolu le reportent inévitablement au nom de Dieu, (20) ce

(20) "J'abuse du mot Dieu, je l'emploie souvent, trop souvent. Je le fais chaque fois que je touche à une extrémité et qu'il me faut un vocable pour désigner ce qui vient après. Je préfère Dieu à l'Inconcevable" (AA 23).

grand fauteur de troubles, lequel a donné lieu à la guerre nietzschéenne contre le christianisme que Cioran perpétue à certains égards.

Mais il distingue Dieu de la foi religieuse pour laquelle il n'a que mépris : cette dernière nous prive du commerce avec nos abîmes. Il stigmatise dans le *Précis de Décomposition* cet absolu institutionnalisé vécu dans une certitude narcotique : elle n'est qu' "une façon d'escamoter les problèmes", "un chômage de l'âme, faute d'inquiétude", "un non-sens consolateur". Elle s'avère le plus grand renoncement à notre vérité et équivaut à un athéisme béat et obtus : "Disparaître en Dieu équivaut à une noyade de la conscience". Toute attitude affirmative élude les questions essentielles et signifie mort spirituelle. Pas de connaissance possible sans une pratique négative, tel est le sempiternel message que délivre la lecture de Cioran. La "religion sans interrogation" (TE 181) prêchée par Saint Paul est une manière de s'installer dans une certitude de l'absolu qui s'aveugle sur le relatif, le discrédite, voire l'annule. Elle répudie lâchement les aspects scandaleux du réel. Le Dieu des théologiens réside aux antipodes de celui des philosophes défini par un questionnement sans fin et auquel se réfère plus volontiers Cioran. Le dieu des religions consacre la mort de l'esprit.

C'est de la sérénité aveugle de ses sectateurs dont se défie Cioran lorsqu'il lui oppose un Dieu qui torture l'âme et, partant, inspire le goût de l'autonomie et de la provocation. Le dieu digne d'être honoré révèle l'homme, le fait naître à ses contradictions. "Ce désespoir qui commence là où finissent les autres" (LS 50) détient un pouvoir d'éveil et serait une manière de relayer la pensée limitée, de mieux sonder l'abîme qui nous cerne. Ce dieu qui "ne serait peut-être qu'un mode de l'esprit" ou "une erreur du coeur" nous

irrite mais nous fortifie : "On n'en finit jamais avec Dieu. Le traiter d'égal à égal, en ennemi, c'est une impertinence qui fortifie, qui stimule, et ils sont bien à plaindre ceux qu'il a cessé d'irriter" (HU 97). Il entretient un antagonisme favorable à la vie de l'esprit ; c'est le souffle d'air qui attise le feu de la pensée dont la vocation se résume moins au savoir qu'au sentiment qu'il existe de l'inconnaissable. Penser Dieu, en effet, c'est céder au vertige de l'impossible, du mystère jamais éclairci, c'est l'évidence du négatif : "Dieu, l'expression positive du rien." L'idée de Dieu est indissociablement liée à une intuition du néant. Elle ne donne pas lieu à cette célébration du monde vers laquelle tendent de nombreux rites religieux, mais elle prend corps dans une saisie de l'exténuation de l'Être, de sa capacité à disparaître et dans le sentiment d'infini du rien.

Il s'opère un mouvement ascensionnel du bas vers le haut par lequel le négatif se positive. La vision du divin chez Cioran découle d'un tel principe. Il faut une déchirure ou un vice de l'Être pour que survienne la possibilité d'un absolu. Dieu "s'installe dans les vides de l'âme", il ne se révèle qu'en négatif, dans les interstices, les dissonances, les pertes, les faiblesses. Il se loge dans les stigmates du néant qui nous marquent.

"Dieu, fruit de l'inquiétude de nos entrailles et du gargouillement de nos idées (...) Dieu, issu de nos profondeurs, de notre gangrène (...) On est animal métaphysique par la pourriture que l'on abrite en soi" (P 195). C'est le fruit d'un déséquilibre, d'un détraquement : "Une créature harmonieuse ne peut croire en lui" (LS 63). Le champ de la conscience s'élargit à la faveur de ses limites, de ses failles, de son mal d'être. Une telle démarche implique l'idée que l'individuation humaine est une pathologie de l'être, une malédiction ontologique. Ses

déficiences suggèrent spontanément à l'esprit la comparaison avec une dimension plénière de l'être dans l'horizon de laquelle se justifierait le fini. Ce dernier se nourrit de l'infini, lequel, en retour, détient le pouvoir de réduire à néant le premier. Cette dialectique est la source d'un dilemme qui inspire à Cioran une solution radicale : "Tout ce qui en moi aspire à la vie exige que je renonce à Dieu."

Qui pose Dieu, dégrade l'homme. Cet axiome suffit à justifier l'accusation de Cioran contre ce Dieu détenteur d'un "principe destructeur". Le principe démoniaque qu'il recèle n'échappe à aucune religion. Cioran le regarde comme la cause nécessaire de leur développement : "Pure, une religion serait stérile : ce qu'il y a de profond et de virulent en elle n'est pas le divin, mais le démoniaque" (TE 188).

Mais inversement, toute existence peut constituer une preuve du néant de Dieu. Le principe d'existence étant en contradiction avec l'absolu, l'homme apparaît comme le principal obstacle à l'existence de Dieu. Cette incompatibilité se conçoit aisément dans une optique où les paradoxes et les conflits de la créature se trouvent ravivés dans l'horizon de l'absolu. Cette hypothèse accroît l'angoisse existentielle où germe l'idée de Dieu. D'où le ressentiment purificateur à l'endroit d'une entité perturbatrice. La relation avec Dieu ne peut alors s'établir que sur un mode conflictuel qui reflète la perpétuelle oscillation où se concentre la vie de l'esprit, "cette mystérieuse oscillation qui nous projette loin de Dieu pour nous ramener ensuite à lui" (LS 125).

"En nous assimilant à lui, nous disparaissions ; en le rejetant, nous perdons notre raison d'exister" (LS 86). De

toutes parts menacé, l'être humain ne trouve son assiette que dans une indécision toujours renouvelée qui se fortifie dans le désaccord, signe indéniable d'une authenticité spirituelle : "Le désaccord avec les choses est un signe évident de vitalité spirituelle et cela est plus vrai encore du désaccord avec Dieu" (LS 85).

Cioran fait de la rébellion une pratique hautement spirituelle : "Ce n'est qu'en pensant à Lui sans pitié, jusqu'au bout, en prenant d'assaut ses déserts que nous sortons enrichis de notre conflit avec Lui"(LS 86). "Dieu lui-même, en posant dès le principe la nécessité de l'Ennemi, reconnaissait ne pouvoir se passer d'être attaqué" (TE 165).

Comment s'étonner alors que la haine et le blasphème se substituent à l'amour et à la prière, et que le salut consiste à exorciser cette haine ? Dieu est un adversaire qu'il faut assigner en duel et vis-à-vis duquel il faut déployer les ressources les plus ingénieuses de l'esprit. "Impiété vivifiante" sans laquelle étoufferaient les vertus spirituelles. Par ailleurs, blasphème implique une foi inavouée : oserait-on déployer tant de fureur et d'ingéniosité contre une fiction ?

Dans le même temps qu'on prétend le nier, on s'incline devant l'existence d'un "dieu qu'on ne peut aimer autrement qu'en le haïssant" (HU). La haine comme l'amour procèdent de la même passion. A moins que nous n'inversions le problème et que nous fassions tenir plus subtilement un raisonnement par l'absurde à l'imprécateur souffrant d'un défaut d'aptitude à une foi qu'il juge salvatrice. "Si l'homme pouvait aimer Dieu, il serait sauvé" affirme Cioran dans *Des larmes et des saints*. S'il peut le détester, il peut aussi l'aimer. Il lui suffit de simuler la haine pour qu'advienne l'innocence de la foi, comme le libertin de Pascal feint des sentiments auxquels il finira peut-être par

adhérer. Nos imprécations auraient l'heur de garantir l'existence d'un ennemi auquel nous prêtons plus volontiers un silence obstiné qu'un principe d'irréalité. Le mutisme est plus rassurant que le rien. Le coeur du débat réside ainsi dans le secret désir d'une foi interdite (P. 198). Cioran est né dans un univers culturel et social où la foi s'imposait naturellement, sans jamais être l'objet d'aucune contestation. Celui à qui elle faisait défaut ne pouvait donc que se remettre en question en se marginalisant intérieurement. Il était déjà souffrant car inaccessible à la foi : "J'ai compris que je n'appartiendrai jamais à la race des croyants" confie-t-il dans un entretien. Une sorte de ressentiment dicte son acharnement vindicatif, lequel ne signifie nullement un athéisme qui reposerait dans la paix de ses certitudes. Si l'horizon divin s'est éclipsé, on implore secrètement sa réapparition, et l'on se désole d'avoir perdu ainsi un accès facile à l'absolu. La perte de Dieu est vécue dans la souffrance et le regret. Comme les libertins du XVIIIe siècle qu'il évoque dans *Ecartèlement*, et dont il se sent proche, il s'attaque à la religion car "il ressent en secret l'amertume de ne pouvoir croire" (E 33).

..*

Le signe du paradoxe s'esquisse encore une fois dans cette conscience torturée par le conflit entre clairvoyance et besoin d'unité, "une âme sceptique" rongée par la passion de l'absolu. Il faudrait renoncer à l'intelligence discriminatrice pour s'établir dans l'unité divine, à la manière du saint qui abdique l'orgueil de son intelligence de créature.

L'inaptitude fondamentale à la foi chez Cioran, innée, aussi résistante et insistante qu'une maladie incurable,

explique son sentiment tragique du destin humain. Une nostalgie romantique de l'âge heureux où régnait l'illusion d'une unité garantie par Dieu, l'habite. L'ère du nihilisme a détrôné "la seule erreur précieuse" à ses yeux. Cette question nous reporte à la problématique de l'illusion vitale, fondement de toutes les interrogations de Cioran, sur laquelle nous reviendrons. Dieu lui-même appartient à un espace d'illusion où se répondent des reflets trompeurs. Il est le fruit d'une pulsion vitale qui enjoint d'élaborer du faux pour survivre, pour "échapper à l'accablante banalité du vrai" (LS 66). Dieu détient les remèdes du désespoir qu'il provoque par le pouvoir de transmuter le rien auquel il éveille. Il suffit de dédaigner les absurdes débats sur sa prétendue existence et de lui attribuer une fonction. Le Dieu qu'il invoque "n'existe pas". Il est le point de fuite du regard intérieur. En d'autres termes, il s'avère la seule chance de dialogue en plein néant. La puissante séduction de ce Dieu en qui il voit une irrésistible tentation (21) provient du fait qu'il est un viatique dans la solitude : "Nous avons choisi le plus facile : Dieu pour avoir avec qui bavarder ou polémiquer" (MD 118). "Nous ne concevons que Dieu comme interlocuteur".

Il est un certain point de dépossession où surgit la tentation d'une fiction assurant la survie du dialogue. Le christianisme nous a légué cet incurable besoin d'une relation, notion étrangère à la pensée unitive de l'Orient. Ce souci de la relation, incarnée dans la fiction salutaire que représente Dieu, porte remède au dualisme dont souffre

(21) "Lorsque nous avons englouti le monde et que nous restons seuls, fiers de notre exploit, Dieu, rival du Rien, apparaît comme une dernière tentation".

l'esprit occidental. Pure invention de l'esprit, certes. Est-il besoin d'évoquer Nietzsche disant en substance : "Ne devrait-on pas croire en Dieu justement parce qu'il est faux ?" Quand les valeurs s'inversent et que le non-être garde la primauté sur l'être, les réalités se dévoilent en creux. Dieu se signale comme le suprême néant. Seule la théologie négative, ne s'accordant que le droit de le définir par ce qu'il n'est pas, rend compte d'une telle approche. Le Dieu invoqué par Cioran, "rival du rien", procède de cette vision négative dont il pousse à l'extrême la logique pernicieuse.

"Au fond, il n'y a que Lui et moi. Mais son silence nous infirme tous les deux. Il se pourrait bien que rien n'ait jamais existé" (LS 84). Toute affirmation à son sujet est aussitôt suivie de son contraire, excite l'impulsion à nier. S'il pose Dieu, c'est souvent pour se donner un thème digne de subir les coups de ses ardeurs négatives. Dieu se confondrait dès lors avec le travail du négatif, s'apparenterait à une fonction de l'esprit. Au pire il deviendrait une simple métaphore comme le prétend Michel Leiris : "je ne crois pas en Dieu. Dieu est une métaphore". Mais l'irréalité suprême à laquelle il nous convie nous mène à la connaissance suprême, à la nuit du non savoir qui frappe d'insignifiance toute spéculation : "Dieu est ce qui survit à l'évidence que rien ne mérite d'être pensé" (I 142). La profondeur d'une telle déclaration fait oublier l'énormité d'affirmations trop intempestives, trop balkaniques. Elle est à mon sens, la plus inspirée des définitions qui ait jamais été donnée. Inspirée par Dieu lui-même ? Qui sait ?

Le mot de la fin revient au non savoir, à cette révoltante impasse de la connaissance en laquelle se résume la question de Dieu et qui introduit à la voie plus radicale de l'expérience mystique, cette voie négative qui fait dire à Angèle de Foligno au terme d'une extase : "Quand je vois

Dieu ainsi dans la ténèbre, je n'ai pas de dévotion ni de ferveur, l'âme voit un néant et voit toutes choses. Ô néant inconnu !". La vision de l'absolu échappe à l'expérience religieuse.

II. — LE VERTIGE SOURCE DE CONNAISSANCE

“L'expérience du vide est la tentation mystique de l'incroyant (...) A nos limites un dieu surgit.”

“Je suis un mystique et ne crois à rien”.

(*La Tentation d'exister* p. 120-121)

Associer Dieu à l'infini ne résout nullement le paradoxe de l'existence mais, au contraire, le rend plus criant. Le mystère essentiel subsiste : “Etre quelque chose et ne compter pour rien”.

Le néant déguisé sous les hardes de l'être périssable résiste à toute tentative de lui donner sens. L'intérêt pour des voies irréductibles à l'explication rationnelle est un effet de cet échec : “On ne s'inquiète de la sainteté que si on a été déçu par les paradoxes terrestres” (P 183). Ce conflit déchire l'homme moderne entièrement ouvert au tragique de sa condition, car affranchi des dieux anciens. Il demeure un aspirant à une transcendance qu'aucune pratique religieuse ne peut plus orienter et qu'il ressent comme une pulsion pourrait-on dire biologique. Cet élan, qui déstabilise son assise dans le réel, il l'expérimente de la manière la plus nue, la plus démunie, hors des cadres religieux. A cet homme moderne pourrait s'appliquer cette formule de Pierre Boutang évoquant Kafka : “Un minimum de grâce et un

maximum de transcendance". Ce qu'autrefois il réclamait à la grâce divine, il l'approche aujourd'hui dans des états parents du vertige capables de bouleverser radicalement son rapport au monde. Cioran les a cultivés comme une voie royale vers le spirituel et voue une prédilection particulière à des états déstabilisants tels que l'angoisse, l'ennui, la déception en lesquels il voit une version profane ou négative de l'illumination mystique. Il esquisse des "ébauches de vertige", relate "les vertiges de l'histoire" et s'adonnerait volontiers à tous les dérèglements psychiques capables de l'initier à l'expérience fondamentale de la nuit.

1 — Le néant "cette version plus pure de Dieu"

L'authentique initiation n'est pas autre chose qu'une "initiation au néant". S'il est un savoir possible de l'absolu, le seul qui nous soit accordé se loge dans une vision de l'infini comme non-être ; autrement dit celle du réel brut échappant au sentiment religieux, lequel repose davantage sur des hypothèses intellectuelles que sur une expérience directe. La religion parie sur l'inconnu, auquel elle applique les facultés représentatives de la pensée, et demeure ainsi dans l'ordre de l'imaginaire. Cette appartenance au champ de la représentation contrarie une démarche spirituelle qui vise à atteindre la nudité absolue en détruisant systématiquement tout ce qui y fait obstacle. L'imaginaire s'avère le principal ennemi sur cette voie. Si tous les grands mystiques ont privilégié l'état d'aridité, c'est qu'il les préservait de ses égarements. Dans le même esprit, Cioran incline à ce dépouillement progressif quand il entreprend d'écarter, les unes après les autres, toutes les représentations de l'esprit et

qu'il se défie des mirages des faux absolus. Rien ne nous interdit de qualifier une telle démarche de mystique si l'on définit cette dernière, en accord avec Alain Cugno, (22) comme un retour au réel par une destruction de l'imaginaire. Ce réel se caractérise par une puissance à démentir les représentations, il déborde l'idée que l'on s'en fait et ne se donne que dans une expérience radicale. Cette acception agréerait à Bergson, qui définissait le mysticisme comme la "reconnaissance du fait pur", ce fait dont nul ne percera le mystère et qu'il tenait pour un phénomène inaccessible à la pensée. Le réel absolu s'éprouve dans un vertige mystique. Ainsi le saint est-il infiniment supérieur au plus génial des philosophes et jouit-il du prestige que lui octroie un savoir impénétrable et irréfutable : "Ce qui ne peut se traduire en termes de mystique ne mérite pas d'être vécu". Vie et absolu sont termes corrélatifs aux yeux de Cioran au point qu'on insiste jamais trop sur la prééminence qui se doit accorder à la notion d'expérience.

L'Expérience par excellence, c'est le vertige mystique initiant à un réel qui ne peut être que ressenti, et jamais perçu, dans la mesure où précisément il doit mortifier la pensée en lui rappelant sa dimension exclusivement temporelle. Ce vécu de l'être dans sa totalité, s'il humilie l'intellect, redonne en revanche au corps de nouvelles lettres de noblesse. Le trouble des sens constitue le seul critère d'authenticité quand sont annulés les repères intellectuels. Là encore Cioran accorde la primauté à la vérité de la sensation, plus proche du spirituel que la pensée. On ne peut douter de la puissance de ce qui dérange l'ordre de la matière. Les larmes sont plus significatives que les

(22) Alain Cugno, *Saint Jean de la Croix*, Fayard, 1979.

plaintes. La prétention du mystique “n'est pas de satisfaire aux exigences de la pensée mais à celle de ses sensations. Et la sensation, il y tend beaucoup plus que le poète, puisque c'est par elle qu'il confine à Dieu” (TE 158). Les sens non seulement témoignent d'une réalité invisible mais ils y conduisent. L'aventure de ce qu'il nomme une “physiologie des essences” ne s'engage que par les vertus du déséquilibre ou de la transe. L'absolu ne s'expose pas, il s'impose. Il est si réfractaire au concept que jamais les métaphysiciens ne nous en apprendront autant sur le sujet que les saints et les mystiques : “La théologie est négation de Dieu. (...) Le dernier bredouillage mystique est plus proche de Dieu que la *Somme théologique*” (LS 88). Aussi est-ce dans les écrits des saints que Cioran puise la source de ses réflexions et qu'il recherche dans leur témoignage une confirmation de sa propre expérience. Car il peut en toute justice s'arroger le droit à la parole : le mystère dont il traite, il l'a lui-même entrevu, et ses assertions ont l'autorité du vécu. (23) Durant sa jeunesse, épuisé par une longue période d'insomnie, il fait à plusieurs reprises une expérience extatique. Un saisissement immédiat le plonge dans une plénitude extraordinaire où s'abolissent les choses de ce monde. Il est emporté par une sorte de ravissement des sens dans une dimension étrangère à notre réalité, hors du temps. Moment capital dans la vie de Cioran, qui reçoit ainsi l'explication de ses intuitions antérieures et de son malaise latent. Il est difficile de qualifier ces moments privilégiés dont la similitude avec les phénomènes rapportés par les

(23) “Plotin n'a connu que quatre extases. Ramana Maharshi, une seule. Qu'importe le nombre ! S'il faut plaindre quelqu'un, c'est celui qui n'en a jamais ressenti aucune et qui en parle par ouï-dire” (E 95).

saints est frappante.

A la faveur de cette circonstance qui décide de toute sa pensée ultérieure, il emprunte la voie verticale initiatrice, formatrice, qui rehausse ses textes d'un éclairage particulier. Leur profondeur vient du fait qu'il a lui-même pénétré dans la sphère intemporelle. Il mettra son talent d'écrivain au service, non pas d'une tentative d'explication du phénomène — les efforts des philosophes en ce sens restent frappés de nullité — mais d'une description de ces états-limite. Entreprise véritablement phénoménologique, au sens husserlien du terme dont nous rappelons la définition : mise entre parenthèses de tout ce qui ressortit aux données de l'expérience empirique. C'est une façon de se dégager de la conscience "mondaine", de distinguer le moi pur des représentations qui l'habitent. Cioran oeuvre précisément dans ce sens quand il tente de cerner un objet de pensée pure, de définir une conscience pure, libérée de ses parasites. Force nous est de constater que la pureté, au sens chimique du terme, exempte de connotation morale, l'obsède : "tristesse à l'état pur", "vie comme état pur" (LS 81), "l'instinct devenu impur" (P 161), "l'impasse de la pureté", "vertiges purs" (P 46), etc. Cette hantise se greffe sur la nostalgie d'un état antérieur à la chute ; l'impureté ou le règne du mélange, selon les gnostiques, est la marque de l'existence intramondaine. Seul y échappe celui qui s'absente du monde. Réduit à l'existence brute, il se met lui-même entre parenthèses : "Je ferme les rideaux et j'attends. En fait je n'attends rien, je me rends seulement absent, nettoyé, ne serait-ce que pour quelques minutes, des impuretés qui ternissent, encombrant l'esprit. J'accède à une conscience d'où le moi est évacué et je suis aussi apaisé que si je reposais en dehors de l'univers" (I 127). Le moi pur ordinairement noyé dans l'action refait surface, s'offrant

dans la nudité d'un espace intérieur purifié des traces de la représentation. On s'identifiera alors à la pulsion fondamentale où s'origine toute existence. Plus de dissociation sujet/objet ; il s'instaure dès lors une conscience virtuelle où cesse l'agitation du démon multiple. (24) Conscience absolue, si l'on peut oser l'alliance de ces termes, libérée de la causalité, de la loi du sens, mais aussi bien expérience nue du spirituel magistralement évoquée en ces lignes : "La mystique oscille entre la passion de l'extase et l'horreur du vide. On ne peut connaître l'une sans avoir connu l'autre. Toutes les deux supposent une volonté ardue de "table rase", un effort vers un blanc psychique...L'âme une fois mûre pour un vide durable et fécond s'élève jusqu'à l'effacement total. La conscience se dilate au-delà des limites cosmiques. Une conscience dépossédée de toutes les *images* est la condition indispensable de l'état d'extase et de l'expérience du vide. On ne voit plus rien en dehors du *rien*, et ce rien est *tout*. L'extase est une présence totale sans objet, un *vide plein*. Un frisson traverse le néant, une invasion *d'être* dans l'absence absolue. Le vide est la condition de l'extase, de même que l'extase est la condition du vide." (LS 73-74)

Nous voilà au seuil d'une mystique profane dénuée des formes religieuses qu'elle rehausse traditionnellement.

(24) "Nettoyons la conscience de tout ce qu'elle englobe, de tous les univers qu'elle traîne, purgeons-là en même temps que la perception, confignons-là en même temps que la perception, confignons-nous au blanc, oublions toutes les couleurs, sauf celle qui les nie. Quelle paix dès qu'on annule la diversité, dès qu'on se dérobe au calvaire de la nuance et qu'on s'engouffre dans *l'uni* ! La conscience comme forme pure, puis l'absence même de la conscience". (MD 110)

Cioran vise une soif d'absolu en son état nu, sauvage, réduite à son essence et délestée des entraves du sacré. Les cadres religieux sont superflus, ils opposent même un obstacle à la vision pure. Les plus grands mystiques chrétiens, au terme de leur démarche spirituelle, les ont fait éclater et les ont réduits à n'être que les instruments de leur ascèse. Il convient de parler à propos de Cioran de mystique sans Dieu. Cette précision reste capitale car d'elle découle non pas l'idée d'une transcendance mais le constat d'un réel déserté. Cioran ne s'attarde pas sur l'éphémère béatitude incompatible avec le quotidien humain, et relevant peut-être du domaine de l'illusion, mais sur la chute que signifie le retour à la normalité non plus sanctifiée comme on le constate dans l'optique chrétienne mais dépréciée par une conscience lucide. S'il est permis de parler de nihilisme chez Cioran, c'est justement dans le sens où le "réel" est dépossédé de sa réalité lors d'une expérience de retrait en soi ou hors de soi. L'extase est révélation non en elle-même mais par la vision en négatif du monde qu'elle éveille. Elle conduit surtout à un savoir sur le monde, à l'évidence intime qu'il n'est que le lieu des apparences. L'expérience mystique discrédite le temps et inspire la nostalgie d'un monde hors du temps. Donc point d'évasion sans retombée dans le temps et sans le vif sentiment de la chute. Seule cette dernière expérience marque en profondeur le sujet. C'est elle la véritable initiatrice : "La vérité de la chute est devenue notre vérité" est-il dit dans un autre contexte.

L'évidence de l'absolu annulée sitôt vécue, il demeure un savoir persistant sur les limites de ce monde. Un savoir de l'absolu serait par ailleurs une contradiction dans les termes, puisqu'on nomme "absolu" l'éclipse du monde se déliant de ses formes (étymologiquement, absolu signifiant dé-lié). Par conséquent le secret enseignement de l'extase

consiste à dévoiler l'équivalence entre l'être et le non-être, le manifesté et les apparences, le rien et le tout : "Nulle différence entre l'être et le non-être, si on les appréhende avec une égale intensité" (I 25). L'unique réel, c'est l'abîme où les différences s'évanouissent, ce Rien qui se confond avec le Tout évoqué par tous les mystiques. "La divinité frêle est un Rien, un Sur-Rien qui rien ne voit en tout ..." dit un distique d'Angelus Silesius. (25) Mais cette indifférenciation entre le Tout et le Rien s'altère en faveur du premier dans une expérience aboutie ou soutenue par la foi réconciliatrice. "Tout ce qu'ils touchent prend couleur d'être" dit Cioran des saints (TE 162). Chez le sceptique incurable qui envisage l'éternité de l'extase comme une fuite fallacieuse, chez l'incroyant convaincu que rien ne pourra défier la résistance de l'être ténébreux, elle tourne au négatif selon une loi justement observée par Roger Munier : "Vu de l'être, le Rien ne peut apparaître que sous les espèces du néant."(26) Cioran esquisse la figure du mystique revenu de ses extases, que son éphémère ravissement a douloureusement instruit. Pour avoir contemplé la lumière, il est blessé par la grisaille du temps. Le prix d'une grâce fugace, c'est un enfer à la durée indéfinie. Un morne ennui le saisit devant "l'accablante banalité du vrai". "La plus grande épreuve pour le mystique, déclare-t-il dans un entretien, est la sensation d'abandon, de sécheresse, de désert intérieur qui signifie l'impossibilité de retrouver la plénitude de l'extase".

Le moine chrétien du Moyen Age, en proie à l'absence de Dieu, nomme *acedia* ce sentiment d'ennui abyssal qui était compté au nombre des sept péchés capitaux. Un

(25) In *l'Errant chérubique*.

(26) In *Mélancolie*, éd. Le Nyctalope

dictionnaire de la mystique la définit en ces termes : "L'ennui et le découragement qui s'emparent d'une âme incapable de se fixer et d'accomplir les tâches auxquelles elle devrait se livrer". Aussitôt que l'on cesse de croire aux apparences, démobilisation de l'âme et désintéret s'installent. Retranché du plan des apparences, on évolue dans un espace dévasté, sans "trace de réel". Laissons la parole à Cioran : "A l'ombre des monastères, une sourde tristesse faisait naître dans l'âme des moines ce vide que le Moyen Age a nommé *l'acédie*. Ce dégoût issu du désert du coeur et de la pétrification du monde est le spleen religieux. Non un dégoût de Dieu mais un ennui *en Dieu*" (LS 101). On comprend aisément la sensibilité particulière de Cioran à l'égard d'un état où il reconnaît la version spiritualisée du spleen qui l'étreint personnellement. Ce sont les mêmes ténèbres impénétrables par la grâce divine dont il se fait le chantre obsessionnel et où se développe le sens fondamental de l'ennui qu'il tient pour un "état supérieur", pour l'expérience clé sans laquelle ne peut s'amorcer de progrès métaphysique. L'ennui possède en effet la vertu de "briser les formes apparentes" et de confronter au néant originel ; la conscience fonctionnant à vide s'exacerbe de ne plus rencontrer qu'elle-même. Sans objet ni finalité, elle prend la mesure d'une éternité sans perspective, l'exacte antithèse de celle où projette l'extase. C'est une extase en négatif, ce que confirme une expérience précoce de l'ennui, vécue — à cinq ans confie-t-il — comme une révélation, comme une "illumination foudroyante". Elle porte non pas à un ravissement béatifique mais à un désenchantement diabolique conviant à l'inférieure éternité du monde déchu, infini sans mystère. De l'ennui naît le sentiment paradoxal que nous sommes expulsés du temps à l'intérieur même de ses limites : "L'ennui est l'écho en nous du temps qui se déchire, la

révélation du vide, le tarissement de ce délire qui soutient ou invente la vie" (P 24). Puisqu'il met à jour l'envers du temps, l'envers du monde, il contient les mêmes potentialités révélatrices que l'extase ; l'un et l'autre, issus d'un même principe, polarisent le parcours métaphysique, en représentant les confins opposés de la conscience : "Entre l'ennui et l'extase se déroule toute notre expérience du temps" (S 58). Si l'on considère que le temps occupe la distance entre la conscience et le monde, l'extase annule cet écart, tandis que l'ennui le creuse. Il est "abîme entre l'esprit et les sens" (E 31). La réduction phénoménologique s'exerce par conséquent différemment selon l'un et l'autre cas : l'extase met l'accent sur la *pureté* de la conscience, l'ennui sur celle du temps. L'ennui, qui met à nu le temps, est "érosion pure", l'objet d'une "rêverie positiviste" réduisant à un objet de conscience une dimension qui n'est autre que la conscience elle-même, autrement dit dénonçant le caractère pervers de l'esprit qui se dissocie de lui-même. L'ennui broie du néant parce qu'il réalise les virtualités auto-destructrices de l'esprit. Simulacre de mort que l'extase reproduit dans un genre noble et lumineux. Ennui et extase incarnent les deux figures complémentaires d'un état exceptionnel de pureté de l'être où advient "l'irruption de l'absolu dans l'histoire", pour reprendre la définition que Cioran propose de la mystique. Cet absolu se manifeste lors d'une opération de mise entre parenthèses des objets de la conscience, en un vertige où n'apparaît plus que la nuit de cette perte. C'est pourquoi l'ennui, en tant que version profane de cette désertion, est plus près de cette pureté vertigineuse que l'acédie qui se donne des repères religieux. Si l'absolu éclate dans l'extrême dénuement, il rejette jusqu'aux formes religieuses qu'il pourrait revêtir. L'acédie le manifeste historiquement, l'ennui lui accorde l'uni-

versalité. Aussi l'ennui est-il une voie souveraine en temps de nihilisme. Quant l'homme est éjecté de l'histoire et du temps, il n'a plus à sa portée qu'une expérience an-historique correspondant à l'exil métaphysique qui est son lot. Dès lors, il préfère recourir à une sagesse désabusée plutôt que de briguer les faveurs de la sainteté.

Celle-ci cependant aurait l'heur de réconcilier éternité et histoire. Le saint manifeste les caractères de la créature tout en "dépassant l'état de créature", il renonce à l'orgueil d'être homme, mais tire gloire de ce sacrifice; il ne s'inquiète que du créateur, mais se démène dans le monde pour les créatures. Composé étrangement impur, il ne paraît pas obéir à la logique de l'expérience métaphysique : "L'impureté seule est signe de réalité, et si les saints ne sont pas complètement dénués d'intérêt, c'est que leur sublime se mêle au roman et que leur éternité se prête à la biographie, leurs vies indiquant qu'ils ont quitté le monde pour un genre susceptible de nous captiver de temps en temps" (P 35).

A l'opposé, le sage, lui, reste plus fidèle à son expérience, plus conséquent avec lui-même : "Le sage, dédaigneux du drame et du faste, se sent tout aussi loin du saint que le jouisseur, ignore le roman et se compose un équilibre de désabusement et d'incuriosité (...) Du point de vue du sage il ne saurait y avoir d'être plus impur que le saint ; du point de vue de ce dernier, d'être plus vide que le sage. C'est là toute la différence entre l'homme qui comprend et l'homme qui aspire" (P 185). Il reste celui qui "ne s'identifie avec rien", absolument étranger à l'histoire où il se meut sans s'impliquer. Véritable paradigme de pureté, exempt du désir moteur de l'histoire, parce qu'il a perdu jusqu'au désir fondamental de l'absolu. Il s'oppose au "saint qui aspire" par le fait "qu'il comprend". Cette sagesse nous mènera aux confins de l'orient dans un chapitre ultérieur.

Le souci d'un progrès dans la pureté imprègne tous les niveaux d'expérience que nous avons évoqués. Une correspondance s'établit entre le vertige et l'extase, comme entre l'ennui et l'acédie. La forme sauvage, quotidienne, que représente le vertige et l'ennui équivaldrait à l'extase et à l'acédie débarrassées de leur dimension religieuse.

Cette correspondance se retrouve à cet autre niveau de l'expérience mystique maintenant envisagé : la déception en tant qu'occurrence profane du renoncement attaché à la sainteté. D'où l'impression d'une mystique à l'état sauvage qui refuse de distinguer entre l'illuminé et le simple d'esprit, qui incline à un complet dénuement dans le surgissement le plus quotidien, le plus brut, en bref le plus innocent de l'absolu. Observation que cette formule ratifie avec humour : "Je me suis enfoncé dans l'Absolu en fat, j'en suis sorti en troglodyte."

A ce stade, c'est la naïveté qui prémunit contre les leurres ennemis du progrès spirituel. La nécessité d'un savoir négatif s'impose. L'initiation n'apporte pas un accroissement de savoir, elle se contente de lever les voiles qui obscurcissent notre perception, elle ne fait que *décevoir* au sens premier du mot, dé-prendre. L'initié se libère des pièges de l'illusion. Désenchanté, revenu à lui-même, il sent les écailles lui tomber des yeux, (27) il a enfin accès à "la connaissance, cette version impersonnelle de la déception" (E 125). Un seul mot désigne la chute qui succède à l'extase : déception. Un regard lavé de ses chimères fournit l'unique preuve de son authenticité. La plus tenace des illusions se reconnaît dans cette fuite du réel qu'est l'espoir aux pernicieuses séductions. Virgile exhorte Dante à

(27) "De tout ce qui nous fait souffrir, rien, autant que la déception, ne nous donne la sensation de toucher enfin au Vrai." (AA 71)

délaisser toute espérance pour l'initier au réel et au désespoir, au temps qui exclut toute échappatoire vers des vaticinations : l'éternel présent. Etre déçu, c'est chuter hors du temps et de ses perspectives d'avenir.

Un savoir essentiel est dévolu aux êtres confrontés à l'échec. Gardons-nous d'envier les heureux à la courte vue : "Rien ne trahit tant le vulgaire que son refus d'être déçu" observe Cioran (S 78). L'illumination, "déception foudroyante", se place aux antipodes de l'euphorie. Inversement, la déception acquiert la dignité initiatrice "d'illumination primordiale". Aussi *décevoir* prendra-t-il la force d'une mission chez le penseur éclairé : "Il me reste tant d'êtres à décevoir" avoue-t-il (S 81). Avec son humour inimitable, il dédie des hymnes à "l'irréfutable déception", seule à ne pas décevoir, souveraine en ce bas monde. Il lui confère, en tant qu'ultime vérité de l'expérience mystique, une éminente dignité qui la hausse elle-même au rang d'expérience métaphysique. Manière de revaloriser le monde profane et de réhabiliter le penseur *aux petits pieds*. Point n'est besoin de transports exceptionnels ou divins pour un enseignement que divulgue si généreusement la vie. C'est ainsi que "plus on vit, moins il semble utile d'avoir vécu" (I 126). Quel luxe inutile qu'un maître ou une catalepsie quand l'initiation est à la portée de tous. Il suffit d'un échec, d'un "ratage" (28) pour que surgissent les révélations fondamentales : "L'échec toujours essentiel nous dévoile à nous-mêmes, il permet de nous voir comme Dieu nous voit,

(28) "Le ratage est un paroxysme de la lucidité, le monde devenu transparent à l'oeil implacable de celui qui, stérile et clairvoyant, n'adhère plus à rien." (LS 112)

"Toute réussite dans n'importe quel ordre entraîne un appauvrissement intérieur" (TE 113).

alors que le succès nous éloigne de ce qu'il y a de plus intime en nous et en tout". Nous faisant toucher le centre nul de l'être que le personnage social actif prend soin de dissimuler, il nous fait goûter "l'expérience de la précarité, hissée au rang de vision, d'expérience mystique" (I 219), étant entendu que "toute forme d'impuissance et d'échec comporte un caractère positif dans l'ordre métaphysique" (MD 133).

L'homme le plus démuné par un destin contraire accède à sa vérité et touche au sublime. La figure du raté, image dostoïevskienne qui hante Cioran, rejoint celle du Christ. Dans notre modernité, l'homme qui parvient au divin, c'est celui que la société a déçu, écrasé. En lui se donne à voir toute la profondeur du monde et le malheur à l'état pur ; sorte de saint-martyr (notons la pertinence ici du sens étymologique : témoin), forcé au renoncement par les tribulations de son destin. La fatalité l'engage sur la voie de la dépossession tant convoitée des spirituels, de sorte qu'il parvient naturellement au but que ceux-ci n'atteignent qu'au prix de prodigieux efforts.

L'ascèse du renoncement est l'équivalent volontariste de la déception. Là encore se dessine le parallèle entre une démarche sauvage et une démarche culturelle, lequel relève la supériorité de la première, étrangère à la volonté et réduite à une plus grande simplicité. A étudier de près l'itinéraire des grands mystiques, nous observons une évolution de la seconde à la première forme, en d'autres termes de la forme activiste et méthodique du dénuement à l'état passif de désert intérieur. Saint Jean de la Croix distingue la nuit active résultant d'une ascèse, de la nuit passive établie sous l'initiative divine subvenant à l'impuissance humaine. Depuis *la Montée au Carmel* où il dépeint le rôle actif de l'âme, il chemine vers la contemplativité de *la Nuit*

obscure. L'abdication de la volonté mène à la nuit de l'intelligence, ultime étape de l'ascension spirituelle et du dénuement de l'âme que pressent Cioran lorsqu'il aspire "à être aussi dépossédé, aussi lamentable que Dieu" (I 14).

Penseur de la nuit, il se fait l'écho des préceptes inscrits chez Boehme, Maître Eckhart ou Thérèse d'Avila qui tous exhortent à approfondir le néant que nous découvrons en nous : "Une seule chose importe, nous dit Cioran, apprendre à être perdant" (I 146). "Il n'y a de liberté ni de vraie vie sans l'apprentissage de la dépossession" (CT 51). "Le salut n'a de sens que si nous sommes provisoires jusqu'à la dérision" (MD 104). La vérité suprême est corollaire d'une perte suprême : "Nous avons perdu en naissant autant que nous perdons en mourant, tout" (I 71). En conséquence, le plus haut privilège de la conscience est-il "celui de se perdre". Tout ce qui fait obstacle à cette nuit de l'âme hors du temps accélère la chute, si bien qu'il n'est d'autre salut qu'un renoncement au temps et à la volonté de devenir quelqu'un. "J'ai compris qu'il n'y avait d'absolu que dans le renoncement" affirme Cioran.

Cependant l'homme trop éclairé sur lui-même, au champ de conscience trop vaste, se sait désespérément un "éternel candidat au renoncement", impuissant à se délier des chaînes de ce monde, voire du goût pour elles. Aussi admet-il que le salut s'accomplit dans le monde, mais dans l'indifférence au monde. Solution fort simple qui n'exige que le miracle de cesser d'être *homme*. Quelle gageure en effet que de vouloir accéder à la liberté du détachement sans abdiquer sa condition humaine ! Si absolu il y a, il n'est permis que de tendre vers lui, de le convoiter, de se mettre en marche. On *aspire* au renoncement, on se dispose à tenir pour nulle la folie du monde et de l'ego, on "renouvelle sa candidature".

Le renoncement n'est donc que l'étape préparatoire de l'expérience spirituelle, étape toutefois décisive car elle confronte à la résistance de l'être qui intime l'ordre d'aller plus avant, de mépriser jusqu'à cette aspiration, enfin de renoncer au renoncement lui-même. Au terme du parcours, on se déleste de l'idée même qu'il puisse exister une solution. Renoncer à ce monde suppose qu'on renonce aussi à l'espoir d'en sortir : "Escompter quoi que ce soit, ici ou ailleurs, c'est fournir la preuve qu'on traîne encore des chaînes. Le réprouvé aspire au paradis ; cette aspiration le rabaisse, le compromet. Etre libre c'est se débarrasser à jamais de l'idée de récompense, c'est n'attendre rien des hommes ni des dieux, c'est renoncer non seulement à ce monde et à tous les mondes mais au salut lui-même, c'est en briser jusqu'à l'idée, cette chaîne entre les chaînes" (MD 88). A ce stade, peut-être est-il possible de prétendre à une vraie dépossession propre à expulser volonté de vivre ou désir. Désir d'être quelqu'un ou désir de n'être plus, les deux s'équivalent. Renoncer, c'est encore *vouloir* renoncer ; aspirer au salut, c'est compromettre celui-ci en faisant acte de volonté. Renoncer implique un activisme contraire à l'état souhaité. Ce dernier s'impose à nous malgré nous. Les voiles tombent alors d'eux-mêmes, nous dévastant et nous délivrant tout à la fois. Musil ne dit rien d'autre : "Un homme conscient est un homme dévasté."

L'ultime étape du parcours, c'est la rencontre avec la mélancolie. Elle garantit en quelque sorte son authenticité.

