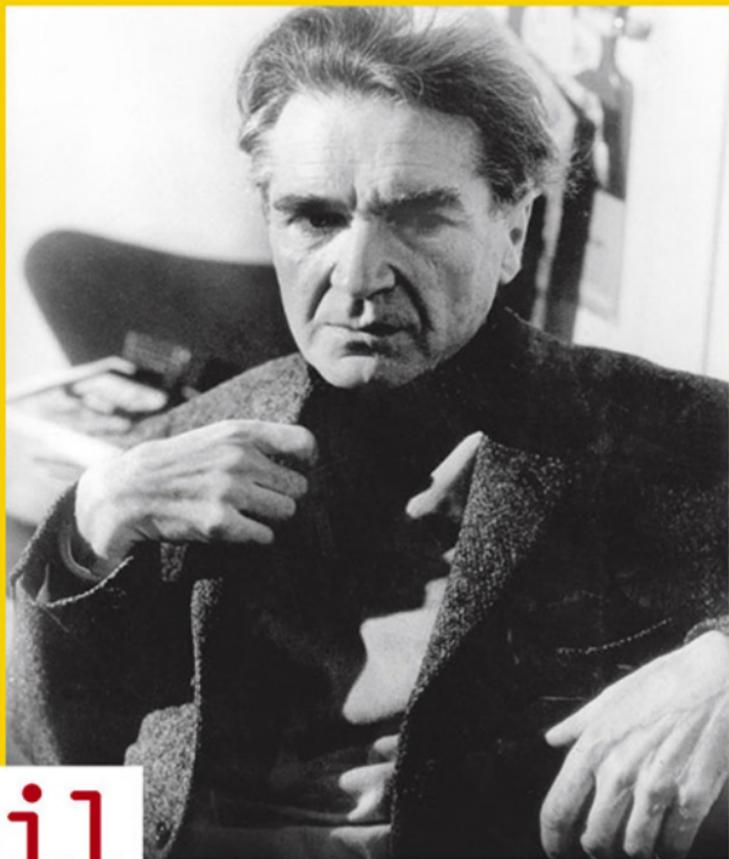


Les cahiers de

L'Herne



Emil
Cioran

Champs classiques

Les cahiers de L'Herne

Emil Cioran

présenté par

YVES-JEAN HARDER

« Il y a en moi plus de confusion et de chaos que l'âme humaine ne devrait en supporter.
Vous trouverez en moi tout ce que vous voudrez. »

Admiré pour la noirceur et la fulgurance de son style comme l'un des penseurs les plus originaux du XX^e siècle, le Roumain Cioran, qui fit le choix de vivre à Paris et de ne plus écrire qu'en français à partir de 1947, fut pour Saint-John Perse « l'un des plus grands écrivains dont puisse s'honorer notre langue ».

Traversé de contradictions, le parcours humain et intellectuel de Cioran est encore aujourd'hui l'objet de débats passionnés. Les différents essais et correspondances ainsi que les études de fond, les témoignages et les souvenirs ici rassemblés éclairent ses riches dissonances.

Cet ouvrage reprend le meilleur du Cahier de L'Herne paru en 2009, sous la direction de Laurence Tâcu et de Vincent Piednoir.

Textes de **Cioran** et de **Mircea Eliade**, **François Mauriac**, **Peter Sloterdijk**, **Jeannine Worms**...

Préface et choix des textes par **Yves-Jean Harder**, maître de conférences en philosophie.

En couverture: Emil Cioran
© Rue des Archives/AGIP.

Flammarion

EMIL CIORAN

Les Cahiers de L'Herne

EMIL CIORAN

Direction d'ouvrage du Cahier de L'Herne n° 90
Laurence TÂCU et Vincent PIEDNOIR

Préface et choix des textes de la présente édition
Yves-Jean HARDER

Champs classiques

Ce Cahier de l'Herne n° 90, dirigé par Laurence Tâcu
et Vincent Piednoir, ici repris partiellement, est également
disponible aux Éditions de L'Herne

© Éditions de L'Herne, 2009
(avec le concours de l'Institut culturel roumain de Bucarest)
© Flammarion, 2015, pour la présente édition
en coll. « Champs »
ISBN : 978-2-0813-3353-6

Préface

CIORAN COSMIQUE

À Claude Harder

La pensée de Cioran tient en peu de mots. Elle a bien un contenu, mais celui-ci est réduit à quelques énoncés, repris de livre en livre sous des formes variées. Ils sont déjà présents dans le premier livre que Cioran a écrit à vingt-deux ans, *Les Cimes du désespoir* (1934), et ils ne changeront pas. Une phrase résume par avance toute l'œuvre future : « Le fait que j'existe prouve que le monde n'a pas de sens¹. » Quarante ans plus tard, dans *De l'inconvénient d'être né* (1973), il écrit : « Ce que je sais à soixante, je le savais aussi bien à vingt. Quarante ans d'un long, d'un superflu travail de vérification². »

Superflu, vain : non seulement le parcours de l'écrivain entre son premier et son dernier ouvrage, mais la trajectoire de l'homme de la naissance à la mort. Avoir écrit pour rien, avoir vécu pour rien : voilà qui met l'écrivain au niveau de l'humanité commune, réduit, comme tout le monde, au dépouillement de son séjour sur terre, aussi nu dans son linceul qu'à sa naissance. Une œuvre écrite sous l'ombre portée de la mort est accessible à tous,

1. *Les Cimes du désespoir*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Quarto », 1995, p. 26.

2. *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, « Folio », 1987, p. 14.

notamment « aux concierges et aux journalistes ¹ » ; elle fait tomber les différences introduites par la société pour donner un sens à la hiérarchie qui l'organise, et se dispense des codes qui protègent une pensée de la curiosité publique. Tout le monde s'y retrouve parce que l'œuvre de Cioran aligne sa nullité à celle de l'homme, une fois que sont ôtés tous les masques, ceux du succès, de la réussite mondaine, de la notoriété, mais aussi ceux du savoir. La nullité n'est pas l'échec d'un projet, mais au contraire la réussite d'une absence de projet, la fidélité indéfectible à un vœu de pauvreté en métaphysique : ne rien admettre d'autre que le rien.

Rien : c'est tout. Le retournement peut être pris, selon le sens qu'on lui donne, pour une pirouette rhétorique ou un paradoxe qui engage le rapport tragique à l'existence. Les livres de Cioran, ouverts à tous, sans que le père du discours soit là pour les défendre, peuvent être utilisés comme un divertissement spirituel pour l'honnête homme cultivé, ou comme un guide mystique qui conduit à une sainteté moderne, athée. S'il faut choisir, cela revient au lecteur ; les livres de Cioran sont comme les *Dialogues* de Platon : ils offrent au lecteur un miroir dans lequel il peut se satisfaire de l'image qui lui plaît, mais aussi se découvrir autre qu'il ne croyait, et par là être bouleversé. Comme pour Platon, l'écriture est une manière de confronter le lecteur à sa propre vérité, qui peut être la déception de constater que tout se ramène à rien, et que l'œuvre ne vaut pas une heure de peine, ou au contraire, qui peut éveiller le sentiment que le rien est le seul accès au tout – parce que « tout est rien, y compris la conscience du rien ² ».

1. Lettre à Constantin Noïca (1979), reprise dans le Glossaire des *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1790.

2. *Écartèlement* (1982), in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1484. « Le rien est primordial (d'où, au fond, *tout est rien*) » (*Le Livre des leures*, 1936, *ibid.*, p. 172).

Alors s'ouvre une pratique du rien, une manière de vivre auprès du rien pour en faire une exigence paradoxale, celle de se maintenir dans l'existence malgré son non-sens : « Le rien, qui fait prolonger les actes, est d'une force supérieure à tous les absolus ; il est le tout. Et ce rien, ce tout ne peut donner un sens à la vie, mais il la fait néanmoins persévérer dans ce qu'elle est : *un état de non-suicide*¹. » C'est parce que je sais que je ne suis rien, et que je n'attache plus d'importance à ce rien que je suis, que je peux continuer à vivre, puisque vivre n'a aucune importance, qu'il n'importe pas de donner par son action un sens à son existence.

L'éthique du rien découle d'une métaphysique, si on entend par là une tentative pour rendre compte de la totalité de ce qui est, qu'on appellera le monde. La métaphysique n'appréhende pas les objets en eux-mêmes, pris dans leur particularité, ni même la somme de tous les objets, mais elle vise cette totalité à partir de laquelle les objets particuliers peuvent être saisis, que ce soit pour les connaître ou pour agir sur eux. Si le tout est l'horizon de sens qui rend possible la compréhension (cognitive ou pratique) de ce qui est, alors la thèse selon laquelle le sens est un non-sens – « le monde n'a pas de sens » – est bien une thèse métaphysique fondamentale. Elle entre en résonance avec ce que Heidegger dit de la métaphysique dans une conférence de 1929 intitulée *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, lorsqu'il affirme que « la question sur le rien », dans la mesure où « elle nous met nous-mêmes en question, nous qui questionnons », est la question fondatrice de la métaphysique². Heidegger souligne que

1. *Précis de décomposition* (1949), Paris, Gallimard, « Tel », 1977, p. 32.

2. *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, « Tel », 1990, p. 71.

cette ouverture à la métaphysique n'appartient pas exclusivement à une doctrine spéciale, mais qu'elle est rendue possible par l'expérience de l'angoisse, telle que peut la faire tout un chacun ; et on pourrait trouver sur ce point une proximité avec Cioran, pour qui le rien n'apparaît que dans une expérience personnelle.

Pourtant Cioran prend ses distances à l'égard de Heidegger : « Je dois remercier Heidegger d'être parvenu, par sa prodigieuse inventivité verbale, à m'ouvrir les yeux. J'ai vu ce qu'il fallait à tout prix éviter¹. » La voie de l'ontologie phénoménologique, que Cioran découvre en 1932, au moment où il commence à rédiger *Les Cimes du désespoir*, lui apparaît comme l'opposé de ce qu'il recherche. Nous sommes égarés par le fait que Cioran et Heidegger semblent dire la même chose. Mais précisément, l'essentiel pour Cioran n'est pas dans ce qui est dit. La métaphysique du rien n'est jamais à l'abri du verbalisme, que le recours à l'angoisse ne parvient pas à écarter. La différence entre Heidegger et Cioran tient à la place qui est accordée à l'expérience intérieure : pour l'un, elle n'est qu'un tremplin qui conduit à la question de l'être, mais pour l'autre, elle est le centre de la pensée. Ce n'est pas à l'angoisse d'ouvrir la perspective de la métaphysique, c'est au contraire à la métaphysique de se mettre à l'épreuve de l'angoisse. Ne vaut, comme métaphysique, que ce qui tient le choc. Heidegger s'appuie sur l'expérience de l'angoisse, mais elle n'intervient que parce qu'on peut en sortir, elle est donc immédiatement mise au second plan. Il faudrait selon Cioran inverser l'ordre de priorité et demander à la philosophie de Heidegger quel recours elle apporte à celui qui est

1. Entretien avec Sylvie Jaudeau (1988), cité dans le Glossaire des *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1772.

confronté au rien de sa propre existence. La réponse est : rien.

La philosophie la plus proche de l'existence est celle qui se montre aussi la plus décevante. Elle fait apparaître, à plus forte raison, « l'inanité de la philosophie », de toute philosophie. Cioran a eu la foi en la philosophie¹ et elle l'a conduit à l'Université. De 1928 à 1932, il est inscrit à la faculté de lettres et de philosophie de Bucarest. Il passe sa licence de philosophie en 1932. Une bourse d'études de la fondation Humboldt lui permet de poursuivre sa lecture des philosophes en Allemagne entre 1933 et 1935. En 1936, après son service militaire, il réussit le concours (capacité) qui lui permet d'enseigner la philosophie au lycée – ce qu'il fait durant l'année scolaire 1936-1937. Il commence ensuite une thèse (sur Nietzsche et Kierkegaard), vient en France, suit de loin les cours de la Sorbonne. Extérieurement, on voit se dessiner une trajectoire qui pourrait être celle d'un philosophe universitaire : la thèse achevée, il retourne en Roumanie et devient « le plus grand philosophe de sa génération² ». Mais c'est son ami Constantin Noïca qui suit cette voie. Cioran reste en France, et abandonne la philosophie pour l'écriture.

En réalité, le divorce avec la philosophie est plus ancien. Il date du début des années 1930 ; il est déjà entamé alors même que Cioran poursuit ses études. Il s'en explique dans un passage du *Livre des leurres* (1936), intitulé « En finir avec la philosophie » : « Les philosophes ont commencé de m'être indifférents du jour où je me suis rendu compte qu'on ne pouvait faire de philosophie qu'avec indifférence, c'est-à-dire en faisant preuve

1. « J'avais dix-sept ans, et je croyais à la philosophie. Ce qui ne s'y rapportait pas me semblait péché ou ordure » (*Précis, op. cit.*, p. 235).

2. *Exercices d'admiration*, à propos de Constantin Noïca, voir ci-dessous p. 281.

d'une indépendance inadmissible par rapport aux états d'âme. La neutralité psychique est le caractère essentiel du philosophe¹. » La Préface (1990) à la traduction française des *Cimes du désespoir* indique quel « phénomène capital » – « le désastre par excellence » – est à l'origine de cette découverte : l'insomnie, « lucidité vertigineuse qui convertirait le paradis en un lieu de torture² ». « C'est pendant ces nuits infernales que j'ai compris l'inanité de la philosophie³. » L'insomnie n'est pas étrangère à la pensée ; elle est une pensée devenue envahissante, qui empêche le corps de retrouver son repos par l'oubli, une pensée qui revient en boucle sans aucun progrès, aucune issue, aucune conclusion, aucun apaisement. Face à cette pensée devenue folle, la pensée raisonnable de la philosophie n'est d'aucun secours. Non seulement la raison n'est d'aucun effet sur sa propre pathologie, mais elle lui est indifférente. Le système ne se soucie pas de celui qui souffre de la pensée : « Point de système qui résiste aux veilles⁴. » L'indifférence de la philosophie provoque la haine, et l'antiphilosophie⁵. La pensée qui se donne comme le reflet de l'existence, comme l'existence pensée, est impuissante devant l'existence même : elle ne peut pas rendre raison de l'existence, autrement dit elle ne peut pas détourner de la conviction née dans l'insomnie, que l'existence est une malédiction, qu'elle ne vaut rien, que le rien vaut mieux qu'elle.

La contradiction devant laquelle la raison est impuissante est celle de l'existence : si elle n'est rien, comment

1. *Œuvres, op. cit.*, p. 230.

2. *Ibid.*, p. 17.

3. *Ibid.* La même idée est développée dans le *Précis, op. cit.*, p. 236.

4. *Précis, op. cit.*, p. 237.

5. « Anti-philosophe, j'abhore toute idée *indifférente* » (*ibid.*, p. 137).

se fait-il qu'on puisse lui préférer le rien ? En quoi le rien serait-il insupportable ? Mais s'il l'est, à quoi bon vouloir s'en délivrer ? D'une manière générale : à quoi bon n'importe quelle action, en tant qu'elle suppose la possibilité d'une finalité ? Il n'y a pas de délivrance possible ; il n'y a que l'expérience même, sans aucune justification, sans aucune issue vers un état meilleur. C'est la leçon de l'insomnie : l'éternelle répétition. Se retrouver au matin au même point que la veille ; se retrouver chaque nuit dans la même nuit. Rien ne viendrait jamais interrompre la continuation indéfinie du même. « Chaque nuit était pareille aux autres, chaque nuit était éternelle¹. » On comprend l'intérêt que Cioran a pu avoir pour Nietzsche : est insupportable la lourdeur qui accompagne la pensée de l'éternel retour du même. Mais si des auteurs comme Nietzsche, Kierkegaard ou Pascal échappent à la condamnation du système, ce n'est pas du fait des propositions qu'ils ont transmises à la postérité et dont on peut faire un objet d'étude. La pensée de l'éternel retour n'est comprise que si elle devient une expérience, qui ne s'apprend pas.

La faiblesse de la philosophie vient de ce qu'on a voulu l'enseigner. On peut transmettre des idées, on peut s'approprier par l'intelligence les idées des autres, mais cela se fait dans l'indifférence à la souffrance d'où sont nées les pensées. C'est ainsi que la philosophie devient histoire de la philosophie, et perd son rapport à l'existence. « L'histoire de la philosophie est la négation de la philosophie². » La philosophie devient une habileté à jongler avec un jargon, à manier les thèses et les anti-thèses, à jouer avec les doxographies et les citations, sans

1. *Ibid.*, p. 236.

2. *De l'inconvénient d'être né*, Paris, Gallimard, 1973, p. 177.

que l'expérience personnelle soit sollicitée¹. Le professeur est « payé pour être impersonnel² ». Entre les affres de l'insomnie et ce qui est enseigné à l'Université, il n'y a aucune commune mesure ; le procès de la philosophie se double alors de celui de l'Université. Le tort de la philosophie moderne est de s'être compromise avec une institution dont la raison d'être est sociale : la hiérarchisation des savoirs, des enseignements et des enseignants. En devenant universitaire, la philosophie a consacré le savoir, elle ne se conçoit que sous la forme de la réflexion, et a imposé une forme de domination contraire à la créativité personnelle³. « La pire forme de despotisme est le *système*, en philosophie et en tout⁴. » C'est pourquoi le choix guidé par l'insomnie a détourné Cioran de l'Université⁵.

Si le rejet de la philosophie est justifié par le rejet de l'Université, c'est parce que « l'Université a liquidé la

1. « Pour avoir une place honorable dans la philosophie, il faut être comédien, respecter le jeu des idées, et s'exciter sur de faux problèmes. En aucun cas, l'homme tel qu'il est ne doit être votre affaire » (*Précis, op. cit.*, p. 96).

2. Entretien avec Georg Caryat Focke (1992), in *Œuvres, op. cit.*, p. 1789.

3. La philosophie « n'est que la déficience de l'instinct créateur au profit de la réflexion » (*Le Crépuscule des pensées*, in *Œuvres, op. cit.*, p. 442).

4. *De l'inconvénient d'être né, op. cit.*, p. 140.

5. « J'ai eu la chance de pouvoir tourner le dos à l'Université, [...] la chance de ne pas devoir écrire une thèse de doctorat, de ne pas faire une carrière universitaire » (entretien avec Georg Caryat Focke (1992), Glossaire des *Œuvres, op. cit.*, p. 1789). Cioran se dit lui-même un « parasite de l'université », qui serait resté étudiant jusqu'à sa mort pour pouvoir profiter des avantages matériels liés à ce statut – notamment la possibilité de manger au restaurant universitaire – si on ne lui avait pas retiré ce droit en 1950 ; cf. l'entretien publié sous le titre « L'autre Cioran » dans la version intégrale de ce Cahier (L'Herne, 2009), p. 428-429.

philosophie¹ ». Mais si la philosophie universitaire est la négation de la philosophie, alors une autre philosophie est possible que celle qui y est enseignée. La philosophie moderne est devenue une philosophie de professeurs, des constructions intellectuelles sans relation avec l'expérience vécue, mais elle ne l'a pas toujours été ; et elle ne l'est pas partout. Dans l'Antiquité, la philosophie était un choix de vie, qui engageait tous les aspects de l'existence. Le modèle du sage, même pour les stoïciens², est le cynique, celui qui vit la philosophie au lieu de discuter, et qui transforme son existence en conséquence. Or « le cynisme ne s'apprend pas à l'école³ », dit Cioran. On peut en dire autant du scepticisme. Si le philosophe universitaire est un intellectuel, « la disgrâce majeure, l'échec culminant de l'*Homo sapiens*⁴ », cela ne correspond pas au type du philosophe antique, encore moins au philosophe hindou⁵. À côté d'une philosophie orientée vers le savoir, la théorie, le système, les idées abstraites et l'exercice dialectique, il existe donc une autre philosophie, dont l'évaluation passe par la pratique et l'expérience, une philosophie dont le lieu ne serait pas l'école, mais « l'agora », « un jardin », ou « chez soi⁶ ».

1. Entretien avec Georg Caryat Focke (1992), *op. cit.*, p. 1772.

2. Cf. Épictète, *Entretiens*, livre III, chap. XXII.

3. *Précis*, *op. cit.*, p. 95.

4. *Syllogismes de l'amertume* (1952), Paris, Gallimard, « Folio », 1987, p. 90.

5. « En Inde le philosophe est tenu à pratiquer sa philosophie. Il fait de la philosophie en vue de la pratique : puisqu'on cherche la délivrance. » L'intérêt de Cioran pour le bouddhisme prolonge cette préférence affirmée pour la philosophie hindoue ; cf. ci-dessous l'article de François Chenet, « Cioran et le bouddhisme », p. 227-260.

6. *De l'inconvénient d'être né*, *op. cit.*, p. 216 ; cf. également « Portrait d'un philosophe : Gabriel Marcel », in *Exercices d'admiration*, ci-dessous p. 305. « On devrait faire de la philosophie dans la rue, tresser ensemble la philosophie et la vie » (entretien avec Georg Caryat Focke (1992), *op. cit.*, p. 1772).

Cette autre philosophie, qui n'est pas recherchée comme science ou comme système, mais « a toujours servi de fondement à cette dénomination » parce que de tout temps on s'est représenté le philosophe comme un idéal de sagesse, orienté vers la pratique plutôt que vers la théorie, correspond à ce qu'un célèbre professeur, Kant lui-même (qui a pourtant contribué à détourner Cioran de la philosophie¹), a appelé le « concept cosmique » de la philosophie, qu'il oppose au « concept scolastique² ». Le philosophe « scolastique » est celui de l'école, le professeur, le docteur, l'universitaire ; celui qu'on peut rencontrer parce qu'il a sa place dans la société, qu'il est « honorable³ ».

Le philosophe « cosmique » en revanche est un idéal, celui que le monde, opposé à l'école, se forge : il ne se trouve pas, il est à inventer. Sa définition n'est pas donnée ; elle se situe aux marges de la philosophie « officielle » – où l'office désigne à la fois le métier, la charge socialement rétribuée, la spécialisation dans une branche du savoir, et l'ennui du devoir professionnel. « Nous sommes en marge de la philosophie, puisque nous consentons à sa fin⁴. » Tel est le paradoxe du philosophe cosmique : il est à la fois celui qui intéresse le plus grand monde, mais aussi celui qui ne peut exister qu'à la frontière de ce que le monde, sous sa forme moderne, accepte sous le nom de philosophie.

1. « Je me suis détourné de la philosophie au moment où il me devint impossible de découvrir chez Kant aucune faiblesse, aucun accent véritable de tristesse ; chez Kant et chez tous les philosophes » (*Précis, op. cit.*, p. 71)

2. Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 1390.

3. C'est lui qui fait dire : « L'exercice philosophique n'est pas fécond ; il n'est qu'honorable » (*Précis, op. cit.*, p. 72).

4. *Précis, op. cit.*, p. 56.

La marginalité philosophique – philosophie comme marge et marge de la philosophie – se définit d'abord négativement par rapport à la définition officielle de la philosophie : le cosmique renonce à son poste de professeur, ne cherche aucune situation universitaire, ne vit d'aucune rente ni d'aucune prébende, n'appartient à aucune chapelle, n'est « spécialisé en rien – et en personne ¹ », n'a aucun métier ², appelle la précarité de ses vœux ³, fait de l'oisiveté une exigence éthique ⁴, méprise la société politique ⁵, n'a pas de patrie ⁶, ne se marie pas, n'a pas d'enfants ⁷. Le seul lieu qui définit son identité est le monde, qui est un non-lieu, le nom d'une impossibilité d'exister. L'exil, qui prolonge le voyage d'étude et lui donne un tout autre sens, est devenu définitif : Cioran ne s'est jamais installé en France, il est resté dans un lieu qui lui permettait de prolonger indéfiniment le statut d'étranger, de parler une autre langue que la sienne, de rompre irrévocablement les liens de la carrière et de la philosophie scolaire. L'exil est la condition même

1. *Exercices d'admiration*, ci-dessous p. 289.

2. « Il ne faut pratiquer aucun métier » (*De l'inconvénient d'être né*, *op. cit.*, p. 19).

3. « La perception de la précarité hissée au rang de vision, d'expérience mystique » (*ibid.*, p. 217).

4. « De toutes les calomnies la pire est celle qui vise notre paresse, qui en conteste l'authenticité » (*Syllogismes de l'amertume*, *op. cit.*, p. 78).

5. « La société n'est pas un mal, elle est un désastre » (*Précis*, *op. cit.*, p. 234).

6. « Je suis juridiquement apatride, [...] c'est mon statut métaphysique. Je veux être sans patrie, sans identité » (entretien avec Lea Vergine, Glossaire, in *Ceuvres*, *op. cit.*, p. 1735).

7. « Avoir commis tous les crimes, hormis celui d'être père » (*De l'inconvénient d'être né*, *op. cit.*, p. 12). « Si on prévoit la Fin, si on est sûr qu'elle ne tardera pas, si on l'escompte même, autant l'attendre seul. On ne procréé pas à Patmos » (*ibid.*, p. 165).

de l'homme en général, de tout le monde, il est métaphysique, au sens cosmique¹.

Mais la philosophie cosmique n'est pas seulement négation ; elle est la mise en pratique d'autres manières de philosopher que celle qui a cours dans les écoles. Cioran essaie donc d'autres noms, qui déclinent diversement la fidélité au métaphysique (mais pas à la métaphysique comme discipline scolaire) et la pensée du monde comme totalité et comme néant : le saint, le mystique, l'ermite, le solitaire, la prostituée², le musicien, le poète. La fréquentation des poètes et des musiciens, plus essentielle que celle des auteurs, est pour le philosophe une libération de soi et une expérience de l'absolu ; mais elle est aussi la marque de son impuissance : elle lui ouvre un royaume dans lequel il ne pénétrera pas, elle lui fait « toucher de près à l'ineffable³ » mais ainsi elle amplifie l'exil. « Celui qui aime la musique par-dessus tout, sera inconsolé d'être autre chose que musicien⁴. »

Comme la musique, la poésie fait toucher l'absolu comme « quelque chose d'essentiel qui vous comble⁵ » ; les mots poétiques défient le néant, alors que l'expérience cosmique n'est pas celle d'une plénitude, mais d'un vide.

1. « 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 un » (*ibid.*, p. 98).

2. « Le philosophe, revenu des systèmes et des superstitions, mais persévérant encore sur le chemin du monde, devrait imiter le pyrrhonisme de trottoir dont fait montre la créature la moins dogmatique : la fille publique » (*Précis, op. cit.*, p. 114).

3. *Exercices d'admiration*, ci-dessous p. 313. Cioran utilise cette expression à propos de Gabriel Marcel et de son amour de la musique, mais il parle aussi de lui-même.

4. *Ibid.*

5. Entretien avec Sylvie Jaudeau, Glossaire, in *Œuvres, op. cit.*, p. 1773.

Elle est proche de l'expérience des mystiques, auprès desquels Cioran cherche à « liquider les interrogations et disparaître dans une lumière ignorante, dans n'importe quelle lumière dédaigneuse de l'intellect¹ ». Il s'agit d'une mystique sans religion et sans Dieu, qui ne conduit à aucune délivrance de la souffrance, à aucune rédemption. L'expérience intérieure donne accès au monde sous une forme qui contredit les raisonnements de la théologie scolaire. Dans sa dissertation d'étudiant sur « le théisme comme solution du problème cosmologique² », Cioran énumère des auteurs qui ont utilisé les arguments que Kant a appelés cosmologique et physico-théologique : d'une part la contingence du monde suppose un créateur hors du monde, d'autre part la finalité qu'on observe dans le monde conduit à l'affirmation d'un grand artisan. Curieusement, la dissertation s'achève sur une référence à Schopenhauer, qui annule tout le développement : « Le mal est immanent au monde et nous ne pouvons pas concevoir un être absolument bon qui soit incapable de le supprimer³. » La contre-finalité, ou l'absurdité du monde, renverse l'argument traditionnel : non seulement il n'est plus nécessaire que Dieu existe, mais si un démiurge a créé le monde, il ne peut être que mauvais. Si un bon Dieu existe, il n'était pas assez puissant pour créer : la puissance de faire venir à l'existence ne peut être associée qu'à la méchanceté ; il faut vouloir le mal de la créature pour créer⁴.

L'expérience cosmique permet d'esquisser une cosmologie, qui prend le contre-pied de la cosmologie scolaire,

1. *Précis*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 53.

2. Cf. ci-dessous, p. 27-33.

3. Ci-dessous, p. 33.

4. Cf. *Le Mauvais Démiurge* (1969), in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1169-1176. Cf. également l'article de Jérôme Laurent, « Cioran, Plotin et la gnose », ci-dessous p. 207-225.

d'où découle aussi une théologie, elle aussi hérétique. La métaphysique revient, mais défigurée et méconnaissable : ce n'est plus celle à laquelle nous ont habitués des siècles de bons sentiments renforcés par la foi et la raison conjuguées. Ce n'est pas la vision optimiste du monde, et de son évolution, à laquelle il nous a fallu croire pour accepter de vivre : il ne reste que le sentiment obscur d'un autre monde, définitivement perdu, impossible, inaccessible. La finalité que l'optimisme rationaliste ou théiste cherche vainement dans ce monde est une façon de nier l'expérience fondamentale de celui-ci comme absurde, source inextinguible de souffrance et de crimes ; c'est une dénégation de ce que tout le monde sait, de cela seul qu'il est né, mais qu'il préfère ne pas savoir : l'insupportable naissance, la malédiction d'être né. Toute l'œuvre de Cioran est une variation sur « la conscience du malheur » : « Quel péché as-tu commis pour naître, quel crime pour exister ? Ta douleur comme ton destin est sans motif¹. »

À celui qui ne peut éprouver la vie que comme une blessure, on pourrait proposer de se soigner. Il serait facile de donner une explication clinique de cette nostalgie de l'oisiveté primordiale, de cette solitude primordiale que le monde a infestée. L'homme a vécu avant d'être né et garde un souvenir caché du monde utérin, obscur et chaleureux, avant les falsifications du langage et les contraintes de la société. La seule guérison est alors l'acceptation de la naissance, de la lumière, du visage des autres. C'est ce que Cioran ne veut pas, car ce serait consentir à un mensonge, à une « non-authenticité » comme celle dans laquelle se complaisent la philosophie et tous les bavardages rassurants des prophéties et des

1. *Précis, op. cit.*, p. 46.

religions¹. La seule probité est de se tenir à cette ligne qui est apparue dans l'insomnie : on ne se remet pas de la naissance. On ne cherchera pas à se guérir par les drogues qui endorment, ni à se délivrer par l'ascèse, ni à s'étourdir par les discours. La normalité à laquelle voudraient conduire la raison et la philosophie est une déchéance. La vérité est pathologique ; c'est à la mélancolie qu'il faut s'en tenir, avec rigueur et dignité.

Il ne reste alors qu'une seule voie, une seule figure du cosmique, en laquelle toutes les autres se fondent : celle de l'écrivain. S'il n'est « point d'affranchissement d'aucune sorte sans la rumination sur l'inopportunité de toute venue au monde² », encore faut-il trouver une activité propice à cette rumination. L'acte d'écrire actualise la solitude et le déracinement des expériences intérieures. Écrire, ce n'est pas communiquer des idées ou les organiser en système, ce n'est pas non plus l'art de masquer l'irréparable ; c'est au contraire un travail au plus près de « la pensée qui garde une saveur de sang et de chair³ ». La vérité que recherche l'écrivain n'est pas celle des propositions théoriques, c'est celle de l'instant, l'écrivain est un « penseur d'occasion⁴ » ; ce qu'il écrit reflète ses humeurs, ses colères, ses dispositions affectives, les effets circonstanciels des saisons et des événements familiers. Ce n'est pas l'intellect qui dirige, ce sont les viscères : « Mes vérités sont les sophismes de mon enthousiasme ou de ma tristesse⁵. » C'est pourquoi malgré l'unicité thématique qui pourrait produire du ressassement et de l'ennui, la diversité vient de l'attention

1. Cf. *ibid.*, p. 30.

2. *Exercices d'admiration*, ci-dessous, p. 294. Cette formule utilisée par Cioran à propos de Beckett souligne sa proximité avec celui-ci.

3. *Sur les cimes du désespoir*, *op. cit.*, p. 32.

4. *Précis*, *op. cit.*, p. 137.

5. *Ibid.*, p. 138.

à l'instant, et à sa coloration passionnelle. Ce n'est pas le thème qui importe à l'écrivain, ni sa valeur éternelle, ni sa nouveauté, c'est le *ton*, le climat dans lequel les pensées éclosent – non les pensées elles-mêmes. Ce qui vaut de la poésie vaut de toute écriture, elle n'est pas faite d'idées.

L'écriture est le lieu où s'élabore le paradoxe dans lequel l'existence manifeste son acuité¹ ; il est un élément essentiel du style de Cioran, celui dans lequel émergent sa créativité, son esprit. *L'esprit* est à comprendre plus comme le *Witz* de l'ironie et de l'humour que comme l'inspiration religieuse ; il est le contrepoint de l'âme². L'âme, « cette hyène pathétique³ », s'enfonce et se perd dans les états passionnels ; c'est pourquoi le travail de l'écriture consiste à « abolir l'âme, ses aspirations et ses abîmes⁴ » : l'esprit fait revenir le moi de la profondeur sinistre de l'âme à la surface vivante. « L'esprit *en soi* ne peut être que *superficiel*⁵. » Si le pathétique d'où l'écriture tire sa matière est le sérieux de l'existence, la forme spirituelle rend justice à l'existence en ne la prenant pas au sérieux : c'est ainsi que la rumination devient affranchissement ; la vérité est surmontée par les apparences. Le terme que Cioran utilise pour rendre compte de cette qualité essentielle de l'esprit, dans sa superficialité libératrice, qui est aussi une des qualités principales de son écriture et de sa personnalité et le met à la hauteur des grands dandys de la pensée que furent,

1. Cf. l'article d'Ingrid Astier, « L'écriture du paradoxe », ci-dessous p. 97-113.

2. Sur l'opposition entre l'esprit et l'âme, cf. *Précis, op. cit.*, p. 45 et p. 176.

3. *Ibid.*, p. 45.

4. *Ibid.*, p. 176.

5. *Ibid.*, p. 45.

avec Nietzsche, Baudelaire ou Oscar Wilde, est celui
d'*élégance*.

Yves-Jean HARDER

I

À L'ÉCOLE DES PARADOXES

LE THÉISME COMME SOLUTION DU PROBLÈME COSMOLOGIQUE

(Dissertation sur le néospiritualisme de Bergson ¹)

Cioran

Le théisme est l'une des solutions métaphysiques du problème cosmologique. Il part de la réalité transcendante d'un être supérieur, de nature parfaite, qui a créé le monde.

Au cours des temps, les hommes ne se sont pas contentés d'une solution concrète, provenant du cadre palpable du réel, pour expliquer l'origine et la réalité du monde. L'expérience quotidienne ne leur fournissait pas de données pour une compréhension générale des problèmes ; elle les enfermait dans des schémas trop étroits. En outre, les données empiriques ne satisfaisaient pas leur besoin de s'expliquer la création du monde. Ils devaient dépasser le concret pour accepter une réalité transcendante. L'image d'un créateur imparfait, créant le monde par pure spontanéité, sans y être contraint par rien en dehors de lui, s'imposait à des esprits torturés par le mystère du monde. Socrate est le fondateur du théisme dans la philosophie grecque. Le monde a été créé par un être tout-puissant. Il ne visait, par ses créations, à rien d'autre qu'au bien. Le bien est l'élément capital que

1. On ignore en quelle année de faculté. [Ndt.]

Socrate considère comme le fondement du monde. Aussi un disciple de Socrate, Platon, a-t-il identifié l'idée suprême du bien avec la divinité. Dans le théisme grec, l'élément dominant qui caractérise l'être suprême est donc le bien. Cela m'incite à penser que, dans la conception théiste, l'être suprême était postulé plus sous l'impulsion d'une idée morale, d'un besoin éthique, que sous l'impulsion d'un besoin d'explication cosmologique.

Il est intéressant de voir quelle est la forme prise par l'idée de Dieu dans le néoplatonisme, qui est considéré comme un panthéisme. Dieu y est une réalité immanente au monde. Cette interprétation n'est pas absolument vraie. Bien que le monde ne soit qu'une émanation de la divinité, pour le néoplatonisme la divinité ne s'identifie pas avec la multiplicité chaotique et incohérente des phénomènes concrets. Le néoplatonisme fait la synthèse entre le théisme et le panthéisme (synthèse tentée dans la philosophie moderne par le panenthéisme de Krause). Nous n'intégrons pas le néoplatonisme dans le théisme ; mais cette remarque devait être formulée, car ce courant philosophique de nature mystique représente une solution spécifique. Le monde émane de Dieu et, en même temps, Dieu n'est pas immanent à la phénoménalité cosmique.

C'est dans le judaïsme que le théisme triomphe en tant que conception bien précisée. Comme l'ont souligné nombre de chercheurs, la métaphysique religieuse du judaïsme implique la réalité d'une divinité transcendante. Dieu est une personne spirituelle, infinie et toute-puissante. Dans son immuable éternité, il dirige toute la complexité des phénomènes. Il a créé le monde à partir de rien, par pure toute-puissance personnelle. Le judaïsme ne doit pas être assimilé au panthéisme cabalistique. À mon avis, la Cabale est un livre qui n'est pas

spécifique de l'esprit dans lequel se développe le judaïsme. Elle est une synthèse de croyances venues d'Orient. Elle a d'ailleurs été écrite à une époque où primaient des influences mystiques de provenance orientale.

Le judaïsme est éminemment personnaliste. (L'opinion d'Otto Weininger, selon lequel le panthéisme serait spécifique du judaïsme, est fautive et non fondée. La thèse de Sombart sur l'individualisme judaïque est bien plus acceptable.)

Le christianisme ne diffère guère du judaïsme, excepté pour les attributs conférés à Dieu. Il n'est plus le despote impitoyable de la conception judaïque ; il est au contraire la bonté absolue. Il y a entre lui et l'homme une communion plus étroite, et non la distance radicale vue par le judaïsme. Dans celui-ci, la révélation de Dieu est *historique*, il est connu par la tradition de la nation ; dans le christianisme, il se révèle à chacun dans la mesure où l'on vit sa foi avec ardeur. Dans le judaïsme, Dieu n'est accessible à l'homme, à l'individu, que si celui-ci s'intègre dans la nation ; dans le christianisme, c'est l'inverse.

Passons sur les croyances particulières qui ont éclos sur le christianisme. Leur théisme accentue notamment la nature du rapport entre l'homme et Dieu. C'est là un problème qui a trait à l'éthique plus qu'à la cosmologie. La fatalité de la grâce selon saint Augustin ne concerne pas la question cosmologique, mais peut apporter des lumières et des solutions à la question morale du bonheur. La scolastique médiévale concevait un Dieu transcendant. Mais nous ne tombons pas dans la confusion qui consisterait à affirmer que tous les systèmes religieux et philosophiques de la scolastique soutenaient le théisme ; nous affirmons seulement que le théisme est caractéristique de la scolastique. Saint Thomas d'Aquin

a tenté une adaptation de l'aristotélisme au christianisme. Sa synthèse repose sur la fusion, en une unité indépendante de ces éléments disparates, de la conception aristotélicienne du premier moteur et de la conception chrétienne de Dieu créateur. Le thomisme est précisé dans la *Summa theologiae*.

Passons sur Duns Scot et la conception franciscaine de Dieu, plus piétiste que métaphysique.

La Renaissance est éminemment panthéiste. Tirant Dieu de sa solitude extra-phénoménale, elle le fait descendre dans le monde et l'identifie à toute la complexité des phénomènes.

Le théisme moderne est d'origine cartésienne. Descartes ne représente pas une conception théiste bien précisée. Bien qu'il ne réduise pas Dieu à la pure impulsion du mouvement initial, il n'indique pas clairement s'il intervient comme une force indépendante dans le mécanisme concret du monde. Le théisme moderne n'en est pas moins d'origine cartésienne. Celui de Malebranche et des occasionnalistes groupés autour de lui a sa source dans le cartésianisme. Descartes ne pouvait pas concilier dans une explication acceptable les relations de l'esprit et de la matière, deux substances différentes dont les caractères spécifiques ne peuvent pas se combiner, chacune représentant une unité indépendante. Un rapport est-il possible entre l'esprit et la matière, entre la pensée, soustraite à la spatialité, et l'étendue, réalisée exclusivement dans un cadre spatial ? Pour Descartes, un contact se réalisait entre les deux dans la glande pinéale. Ses successeurs résolurent la question en affirmant que la divinité régulaient leurs rapports. Selon l'occasionnalisme de Malebranche, Dieu intervient à cette fin. Il est transcendant, mais non radicalement

séparé du monde ; sans son intervention, il serait impossible de les réguler. Le théisme de Malebranche est caractérisé par l'affirmation de ce côté actif de Dieu ; bien que transcendant, il participe à la régulation de certains phénomènes.

Le déïsme anglais, représenté par Collins, Shaftesbury, Toland, Clarke, et celui de Leibniz ont réagi contre le théisme. Leibniz remarque que, selon le théisme des occasionnalistes, Dieu est un être imparfait, car seul un être imparfait ne crée pas quelque chose de parfait et doit donc réparer sans cesse son œuvre. Il est pareil à un horloger qui devrait intervenir sans cesse pour régler le mécanisme de son horloge. Quittons les objections du déïsme à l'adresse du théisme, pour entrer dans l'analyse de la structure intérieure du théisme, pour voir si la réalité, l'ensemble des phénomènes qui se déroulent dans le monde, peut nous mener à la justification ou à la négation d'une conception théiste.

Le théisme est finaliste. Le monde a été créé à une certaine fin ; sa raison d'être supérieure est la réalisation de conditions d'existence aussi acceptables que possible. Cette finalité apparaît clairement si l'on affirme que l'homme est l'expression suprême de la vie en général, l'expression la plus sublime des formes qu'elle revêt dans son permanent devenir. Tous les autres êtres ont été créés pour faciliter la vie de l'homme, pour lui servir d'instruments en vue de son bonheur. Voyons d'abord s'il existe une finalité dans la nature, puis si le théisme a une justification rationnelle.

Dans la nature, tout est dynamisme. Intégrée dans cette nature, dont elle est une simple modalité, la vie est un combat incessant. Mais pas un combat dépourvu de tragique, pas un combat provoqué par un divertissement des êtres, entretenant un activisme ininterrompu. La vie, qui se déroule au rythme d'un dynamisme continu, est

l'une des formes d'une tragédie universelle. Elle est condamnée à se détruire elle-même. Qui pourrait trouver le signe d'une harmonie dans la destruction réciproque des êtres, dans la concurrence vitale dont parle Charles Darwin ? Pour le théisme, des harmonies ineffables résonnent dans le monde, comme dans un temple où les fidèles chantent des hymnes à la gloire de la divinité. La vie peut être comparée au contraire à un abattoir où les êtres se détruisent les uns les autres. Où est la finalité dans cette immense tragédie ? La conception théiste de Dieu, bon et parfait, ne peut expliquer l'existence du mal dans le monde. Notre connaissance concrète de cette tragédie ne nous permet pas de justifier ni d'affirmer la réalité de ce Dieu bon que conçoit le théisme.

Leibniz parle des accidents de la création. Dieu peut-il se tromper s'il est parfait ? Non, évidemment. Alors, si Dieu n'a pas pu éliminer le mal dans le monde, c'est qu'il est imparfait. Le mal – dont le champ de manifestation au monde est de toute façon plus vaste que celui du bien – n'est pas le seul argument opposé à la thèse de la divinité comme être parfait. Il y en a un autre, qui infirme la toute-puissance de Dieu et que présente un théiste, Paul Janet, dans les *Causes finales*. Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde ? Est-ce à dire qu'il ne pouvait pas vivre dans sa solitude initiale ? Mais alors, s'il a éprouvé le besoin de quelque chose en dehors de lui, c'est qu'il n'est pas un être parfait, car un être parfait ne connaît ni nécessité ni détermination. Le problème est insoluble, remarque Janet, il est le fait même de la création. Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde ? Et Janet se résigne à affirmer qu'il faudrait être Dieu pour éclaircir ce mystère. Triste résignation ! Dans ce monde où la vie se déroule au rythme d'une tragédie universelle, où les hommes désespèrent, torturés par l'impossibilité d'accéder à une satisfaction concrète et immédiate, il ne peut

pas exister d'être suprême, et surtout pas un être suprême qui soit bon.

Schopenhauer remarquait que l'existence du mal dans le monde était la principale objection qu'on pouvait opposer à la thèse d'un créateur bon et parfait. Le mal est immanent au monde et nous ne pouvons pas concevoir un être absolument bon qui soit incapable de le supprimer. Le théisme ne trouve donc aucune justification dans les données concrètes de la réalité.

Traduction du roumain par Alain Paruit.

L'INTUITIONNISME CONTEMPORAIN (1932)

Cioran

Avant d'approuver ou de réfuter le mouvement intuitionniste contemporain, il faut le comprendre et l'expliquer. Il est évident que cela n'est possible que dans le contexte de la culture contemporaine, dont il n'est qu'une des expressions. Cette nécessité de replacer un phénomène dans un tout, nécessité constituant l'excellence de la méthode historique, n'exclut-elle pas implicitement toute position personnelle ?

La justification historique, sous-jacente à toute inscription contextuelle, exclut en grande partie les positions personnelles, car la compréhension profonde des phénomènes et des courants spirituels sape l'esprit constructif et systématique. L'historisation de la conscience a conduit à l'*aporétique* qu'un Nicolai Hartmann oppose à la systématique et qui, dans ses intentions méthodologiques, n'est autre chose qu'une expression du scepticisme provenant de l'historisme. Néanmoins, on peut poser différemment le problème de l'incompatibilité entre position personnelle et historisme : ne serait-ce pas l'incapacité de soutenir une attitude personnelle qui aurait conduit à l'historisme, et non l'inverse ? Cette explication semble être la plus vraisemblable. En tout cas, un fait demeure : la compréhension historique et l'esprit constructif ne sont pas des éléments corrélatifs.

Il est significatif que l'historisme n'ait pas atteint les consciences qui, avant de prendre contact avec tous les systèmes philosophiques, se sont senties organiquement liées à l'un d'entre eux. L'historisme détruit aussi la spontanéité de ceux qui – par l'effet d'un déterminant originel dû à une certaine organisation subjective – n'ont pas d'affinité avec un système de pensée particulier. Pour cette raison, l'historisation n'est pas un danger pour tous ; il faut cependant remarquer qu'elle est spécifique à notre époque. Les affinités avec l'intuitionnisme expliquent pourquoi nous ne pouvons renoncer à une position personnelle qui, du fait même qu'elle est une attitude personnelle, ne peut pas tout accepter sans émettre de réserves critiques. Du reste, une recherche exclusivement historique n'a aucune valeur particulière.

L'intuitionnisme représente, au sein de la tradition intellectuelle de la culture moderne, une forme particulière d'esprit. Une première objection pourrait nous être faite, à laquelle nous devons d'ores et déjà répondre. À quoi tient le caractère particulier de cet état d'esprit, alors qu'il n'est qu'un faible prolongement du romantisme ou, dans le meilleur des cas, une simple recrudescence de ce dernier ? Cette objection, qui a pour but de refuser à ce mouvement jusqu'à la particularité de son moment historique, s'appuie sur le fait que l'intuitionnisme, comparé à certains de ses antécédents historiques, n'est d'aucune originalité. Il est très vrai que la philosophie intuitionniste, à laquelle il faut ajouter la philosophie contemporaine de la vie, a des affinités avec le mouvement romantique. Mais cela ne signifie pas du tout qu'elles prennent leur source dans ce mouvement et qu'elles ne représentent rien de nouveau par rapport à lui.

S'il est authentique, un mouvement spirituel provient d'un sentiment profond, d'un vécu originaire. Il existe,

antérieurement à toute élaboration conceptuelle, un contenu de vie irrationnel et irréductible. Il arrive que les idées promues par un mouvement présentent des analogies avec celles d'un autre mouvement. S'ensuit-il un conditionnement nécessaire des unes par les autres ? Bien sûr que non. Les analogies se révèlent seulement ensuite. Il est connu qu'une époque apprécie, parmi celles qui la précèdent, celles qui ont le plus d'affinités avec elle. Mais ce jugement n'intervient que lorsque sa vie spirituelle s'est cristallisée.

La reconnaissance des affinités avec le romantisme est intervenue après que ce mouvement a trouvé suffisamment de modes de manifestation. En dépit de tout cela, nous ne devons pas commettre l'erreur de croire qu'il ne représenterait pas un moment spécifique. Au contraire, nous devons l'identifier et montrer quels en sont les éléments.

Le mouvement intuitionniste est une tentative de rupture avec la tradition intellectuelle de la culture moderne. Ce point de vue n'a trouvé aucune formulation explicite mais, à un examen plus attentif, le fait se révèle assez évident. En quoi consiste cette tentative et en quoi elle se justifie, c'est ce que nous allons voir.

Le mouvement romantique, tout en se définissant généralement en réaction aux éléments constitutifs de la culture moderne telle que celle-ci s'est développée depuis la Renaissance jusqu'au XVIII^e siècle, s'y intègre de manière plutôt vivante. La culture moderne n'a-t-elle pas atteint ses plus hauts sommets avec la philosophie romantique ? Hegel a été le dernier grand philosophe. Après lui commence la décadence, comme il est arrivé dans la philosophie antique après Aristote. La philosophie contemporaine est une expression de la décadence de la culture ; pas dans le sens moral, évidemment, mais en ce qu'elle représente l'impossibilité, dans le cadre de

la culture moderne, de produire de nouvelles valeurs. L'intuitionnisme n'est qu'une forme, une expression de cette décadence.

Voulant transcender cette culture, sans pour autant proposer une formulation définitive et explicite, sa nouveauté et son originalité n'ont plus de valeur pour la structure unitaire de la culture, et ne sont plus qu'un des symptômes de sa décadence. Une culture se maintient dans son unité interne tant que les valeurs qu'elle produit participent de cette unité, tant qu'elles sont élaborées sur la base des mêmes présuppositions. Quand donc cette participation n'existe plus, les valeurs se constituent en régions à part de cette culture. La cause de ce processus de désintégration est, en tout cas, de nature interne, et dépend de la structure même de la culture. Par conséquent, l'intuitionnisme trouve précisément sa justification dans le déséquilibre intérieur de la culture moderne. Mais en quoi constitue-t-il une tentative de rupture avec la culture moderne ? En ce que l'intuitionnisme se définit par sa volonté de porter un coup mortel au rationalisme, expression synthétique de l'esprit de la culture moderne.

Le moment est venu de considérer la question de manière objective, sans préjugé ni exaltation. Une discussion objective n'est possible que si l'on élimine d'emblée tout point de vue basé sur des conceptions mystiques, étant donné que ces dernières n'offrent aucune perspective de discussion théorique.

Le rationalisme a été une forme d'esprit organique de la culture moderne. Il n'est pas d'un intérêt immédiat de voir pourquoi la philosophie contemporaine a réagi avec tant de violence à son encontre. Ce qui doit être élucidé concerne moins les motifs extérieurs, qui sont l'expression de la structure schématique d'une doctrine, de l'aspect qui l'individualise dans l'histoire, que les raisons

TABLE

<i>Préface</i>	7
I. À L'ÉCOLE DES PARADOXES	
Le théisme comme solution du problème cosmologique.	27
L'intuitionnisme contemporain (1932)	35
Rapport sur mon activité universitaire pendant l'année 1938-1939.....	57
II. À PROPOS DU STYLE	
De Vaugelas à Heidegger	63
L'agonie de la clarté et autres textes.....	65
L'écriture du paradoxe.....	97
III. UNE PENSÉE SANS THÉORIE	
Urgence du désert	117
Ascèse	133
Extrait de <i>Bloc-notes</i>	137
Réponse à François Mauriac.....	141
Cioran ou l'excès de la parole sincère	143
Philosophie du néant et métaphysique du fragment.....	161
L'aveu	193
Cioran, Plotin et la gnose	207
Cioran et le bouddhisme.....	227
IV. PORTRAITS CROISÉS	
Exercices d'admiration	263
Cioran et Caillois.....	317
Le commandant du comique et son actif second.....	337
En marge d'une poésie de Verlaine.....	343
« Je suis un auteur à fragments »	345
<i>Éléments biographiques</i>	369
<i>Bibliographie</i>	374
<i>Contributeurs</i>	383

Mise en pages par Meta-systems
59100 Roubaix

N° d'édition : L.01EHQN000789.N001
Dépôt légal : juin 2015