

LA PENSÉE TRAGIQUE DE CIORAN : HÉRACLITE POUSSÉ À BOUT

LAURENT MATTIUSSI

« Socrate les forçait de convenir que c'est au même homme qu'il convient de savoir composer des comédies et des tragédies, et que l'art qui fait le poète tragique est aussi celui qui fait le poète comique. »¹

« L'univers n'est pas *sérieux*. On doit s'en *moquer* tragiquement. »²

Abstract. With Heraclitus, no doubt approached through Nietzsche (*Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*), Cioran shares a posture of withdrawal, a mobilist sensibility and an imagination of Fire. The unity of opposites, variously exacerbated throughout his work, leads to a tragic conception of the individual, affected by divergent tendencies, to the point that his integrity is threatened and above all that his thought oscillates endlessly between contradictory positions, as justified as they are unjustified.

Keywords: antagonism, contradiction, dialectics, negation.

Après avoir abandonné ses études de philosophie, Cioran entend passer pour un « antiphilosophe » : il déclare rejeter la méthode et le « jargon » philosophiques,

Laurent Mattiussi ✉
Université de Lyon
e-mail: laurent_mattiussi@orange.fr

¹ Platon, *Le Banquet*, 223d, trad. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 1998, p. 178.

² Cioran, *Le Crépuscule des pensées*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1995, p. 486 (Sauf indication contraire, les références aux œuvres de Cioran sont données dans l'édition « Quarto ». C'est toujours Cioran ou l'auteur de la citation qui souligne). Cf. *Aveux et anathèmes*, p. 1676, 1689 : « Le sérieux n'est pas précisément un attribut de l'existence ; le tragique, oui, parce qu'il implique une idée de désastre gratuit, alors que le sérieux suggère un minimum de finalité. » Cioran laisse entendre que la vision tragique sous-tend toujours sa critique, même quand il adopte le ton de la dérision ou de l'ironie. Cela ne l'empêche pas de dénoncer la juxtaposition des genres tragique et comique dans la littérature moderne, à commencer par Shakespeare (*Cahiers 1957-1972*, Paris, Gallimard, 1997, p. 246 ; désormais abrégé : *Cahiers*). D'emblée les difficultés surgissent : le lecteur est conduit au bord de la contradiction.

auxquels il reproche de manquer l'essentiel³. S'il en déborde le cadre, c'est toutefois porté par un mouvement qui rejoint des tendances profondes de la philosophie dans son développement moderne. Vient d'abord la défiance à l'égard du rationalisme, de l'abstraction et du concept, accusés de trahir l'expérience et la vie en les figeant dans un système artificiel. Le jeune Cioran est un disciple de Nietzsche et de Bergson, dont le vitalisme n'est pas sans affinités avec le mobilisme héraclitéen. Sa pensée s'est engagée dans une direction dont elle ne déviara plus, même s'il cesse d'invoquer l'autorité de ses premiers maîtres. Contre la rationalité philosophique qui, exigeant « une indépendance inadmissible par rapport aux états d'âme », ne produit qu'une « connaissance objective et impersonnelle », Cioran s'appuie sur l'expérience intime. « Le philosophe subjectif part de ce qu'il sent, de ce qu'il vit, de ses caprices et de ses troubles. » Le sujet qui fonde la validité des discours acceptables n'est pas celui de l'intellect et de la raison, mais celui de la physiologie et des affects qui, selon Cioran, conditionnent la pensée. « La philosophie est l'expression de l'inquiétude des hommes impersonnels » : comment pourrait-elle concerner l'« existence concrète et individuelle » ? Il faut inverser le projet totalisant de la philosophie classique, refuser ce qui en serait la conséquence inévitable : « comprimer en système les fragments contradictoires que j'ai conçus au gré de mes humeurs. »⁴ Ce que Nietzsche a tenté avant lui dans *Ecce Homo*, cet essai d'autobiographie philosophique, Cioran le radicalise dans ce programme de la singularité irréductible : « Être lyrique ». Contre l'usage conceptuel de la pensée, Cioran, après Nietzsche, penche du côté de la poésie, à laquelle il prête une valeur cognitive supérieure. « Le dernier des poètes me semble souvent en savoir plus long que le plus grand philosophe. » La poésie pulvérise la rigidité des catégories, comme si le mobilisme héraclitéen s'illustrait en elle tout particulièrement. « L'état lyrique est au-delà des formes et des systèmes : une fluidité, un écoulement intérieurs »⁵. Cioran ébranle « la sérénité de l'homme théorique »⁶, il fait subir à la philosophie une torsion maximale, mais en débattant avec les philosophes, il les affronte sur un terrain commun : celui de la philosophie, entendue dans sa plus large compréhension.

Sans la raison et au plus près de la subjectivité, la philosophie doit produire des effets. « De la théorie, voilà ce que font tous ceux qui ne veulent pas se changer eux-mêmes et changer le monde avec, qui ne refont pas tout ce qui a été fait ». Tout éloigné qu'il soit de Marx, Cioran ne se satisfait plus d'« interpréter le monde », selon

³ *Précis de décomposition*, p. 666 ; préface de *Sur les cimes du désespoir*, p. 17 ; *Aveux et anathèmes*, p. 1663.

⁴ *Le Livre des leurres*, p. 231, 128 ; Entretien avec Gerd Bergfleth, p. 1746 ; *Le Livre des leurres*, p. 121, cf. p. 232 ; *Cahiers*, p. 334.

⁵ *Sur les cimes du désespoir*, p. 19 (c'est le titre du premier chapitre) ; *Le Livre des leurres*, p. 230 ; *Sur les cimes du désespoir*, p. 21.

⁶ Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, « Essai d'autocritique », trad. Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1992, p. 12.

les termes de la 11^e thèse sur Feuerbach. « Attaquons le réel à sa racine, changeons-en la composition et le sens. »⁷ Par un saut hors de la philosophie, le jeune Cioran cherche une issue dans une triple extase : mystique, musicale, érotique. La visée extatique est toutefois un échec : « si j'aspire à un autre monde, à n'importe quel monde sauf le nôtre, je sais cependant que je n'y accéderai jamais. » Il ne reste que le sentiment d'une impuissance insurmontable : « Il n'y a pas de salut par la pensée. [...] La pensée clarifie les autres pensées mais n'éclaire pas les souffrances. » D'une philosophie inapte selon lui à élucider la condition humaine dans sa dimension la plus essentielle et encore plus à y remédier, Cioran n'attend pas qu'elle suscite de nouvelles modalités du réel. À quoi bon penser, si la connaissance pure ne vaut pas par elle-même et si elle ne produit au-dehors d'elle aucun résultat appréciable ? « Impossible d'admettre avec certains que le tragique soit le lot de l'individu, et nullement de l'histoire. [...] De même que la tragédie, elle ne résout rien parce qu'il n'y a rien à résoudre. » Cioran ne renonce pas à penser, mais c'est pour se dresser contre les illusions de la pensée, contre les théodicées, contre le philosophe qui incarne à ses yeux la prétention de justifier sans réserve tout ce qui est, bien que le réel ne puisse d'aucune manière être justifié : « Mon antipode, en tant que forme d'esprit, est Hegel »⁸. À partir de ce rejet, Cioran entend restituer à la pensée une vertu « poétique »⁹. À défaut d'agir sur le monde, il travaille sur lui-même afin d'« apprendre à ne pas (plus) souffrir, et à minimiser [s]es misères. » Il retrouve ainsi la finalité pratique que, selon Pierre Hadot, les Anciens assignaient à la philosophie¹⁰. Même le scepticisme de Cioran vise une transformation intérieure : « seul le doute peut nous délivrer, et nous éloigner de nos attachements. »¹¹ Loin de signifier le discrédit de la philosophie, le scepticisme est le moteur d'une pensée vivante, il anime le mouvement perpétuel de la philosophie.

Malgré ses dénégations, Cioran ne perd pas de vue la philosophie. En témoigne la continuité de son différend avec Hegel, plus discrètement, avec Kant, Heidegger et Sartre. La mention de ses inspirateurs le confirme : Pyrrhon et les sceptiques ; Simmel et Chestov ; Épicure¹², comme emblème d'une paix à laquelle Cioran aspire sans la vouloir, car il ne se passe pas du tourment, qui le préserve de

⁷ *Le Livre des leurres*, p. 206 ; *Cahiers*, p. 26. Cf. *Exercices négatifs. En marge du Précis de décomposition*, Paris, Gallimard, coll. « Les inédits de Doucet », 2005 (désormais abrégé *Exercices négatifs*), p. 102 : « la philosophie [...] est devenue *pratique* ; répond à un appel. »

⁸ *La Tentation d'exister*, p. 907 ; *Le Livre des leurres*, p. 121 ; *Écartèlement*, p. 1414 ; *Cahiers*, p. 686.

⁹ Simona Modreanu, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, Monaco, Éditions du Rocher, 2003, p. 22.

¹⁰ *Cahiers*, p. 330. Voir *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1995. C'est un axe majeur dans la pensée de Cioran : « Ces anciens, nous revenons toujours à eux dès qu'il s'agit de l'art de vivre » (*La Chute dans le temps*, p. 1090).

¹¹ *Cahiers*, p. 378.

¹² Voir *Le Livre des leurres*, p. 232 ; *Exercices d'admiration*, p. 1601 ; *Cahiers*, p. 245.

l'ennui ; les stoïciens (résumés par la rencontre des opposés : l'esclave Épictète et l'empereur Marc Aurèle, à qui nous devons six fragments d'Héraclite) ; Diogène et les cyniques ; Kierkegaard et Schopenhauer, dont Cioran adopte la position pessimiste contre « Nietzsche qui est bien plus qu'un philosophe », écarté l'espoir chimérique du surhomme. Cioran doit sans doute à sa source nietzschéenne son inclination pour la philosophie grecque antique. Hormis Nietzsche, il évite les figures de premier plan : « les grands systèmes classiques sont usés ; nous sommes les sceptiques, les stoïciens, les épicuriens, des Romes modernes. » Dans cet ensemble, Héraclite occupe une place à part. Les présocratiques représentent le moment où la pensée s'extrait du mythe, mais reste éloignée des normes modernes. Voilà qui peut justifier aux yeux de Cioran, non pas le retour à l'archaïque, mais la ressaisie d'une intégrité originaire, préservée de la rationalité classique. Signe de ses préoccupations, en 1967, Cioran lit « un livre sur Héraclite ». Vingt ans plus tard, dans son dernier recueil d'aphorismes, il réserve à l'Obscur une place privilégiée, eu égard à la parcimonie de ses références philosophiques explicites : « Il y a chez Héraclite un côté Delphes [DK 93] et un côté manuel scolaire, un mélange d'aperçus foudroyants et de rudiments ; un inspiré et un instituteur. Quel dommage qu'il n'ait pas fait abstraction de la science, qu'il n'ait pas toujours pensé *en dehors* d'elle ! »¹³ La pensée d'Héraclite présenterait deux dimensions opposées, elle gâcherait l'intuition par le savoir analytique, par la rationalité du *logos*. La structure duelle de la doctrine illustrerait ainsi l'un de ses thèmes majeurs : l'unité des contraires. Selon la division que Cioran aperçoit chez Héraclite entre l'appréhension indirecte du concept et la saisie immédiate de la connaissance première, il retient la direction antirationnelle, jusqu'au bout de laquelle il entend pousser la pensée d'Héraclite.

Cioran tient-il de Nietzsche, avec sa perspective tragique, l'intérêt pour Héraclite qu'il partage avec Marc-Aurèle ? Il note au début des années 70 : « il est certain que je me rapproche de plus en plus de la sagesse pré-chrétienne, et que les tragiques grecs éveillent en moi un écho plus profond que ne font les Évangiles. » Cioran se souvient que dans sa jeunesse, il reprochait à Eliade « d'escamoter le tragique ». D'un bout à l'autre de son œuvre, il place le tragique au cœur de sa méditation : « Il n'y a d'anthropologie que tragique ». L'être humain en tant qu'individu et l'humanité dans sa dimension historique sont voués à « cette immense tragédie qu'est la vie », dont le dénouement obsède Cioran : « L'homme va inévitablement à la catastrophe. »¹⁴ La marque du tragique est « le sentiment de l'irréparable », de « l'irréparable », de « l'insoluble », du « sans-issue », de

¹³ *Le Livre des leures*, p. 232 ; *Exercices négatifs*, p. 110 ; *Cahiers*, p. 456 ; *Aveux et anathèmes*, p. 1665. Indépendamment de la numérotation propre aux traducteurs, les fragments d'Héraclite sont désignés par leur numéro dans l'édition Diels-Kranz (DK).

¹⁴ *Cahiers*, p. 840 ; *Exercices d'admiration*, p. 1588 ; *Le Livre des leures*, p. 250 ; *Sur les cimes du désespoir*, p. 35 ; *Cahiers*, p. 40.

« l'inexorable », que Cioran découvre chez les « présocratiques » dans une de ses variantes : « la passion de l'inéluctable »¹⁵. Il faut voir là un indice du rapport original qu'on peut déceler chez Cioran entre le tragique et une certaine figure d'Héraclite, bien différente de celles qui ont été construites avant lui. Hegel souligne qu'Héraclite a été « considéré partout comme un philosophe d'une grande profondeur de pensée » et il ajoute : « il n'est pas une proposition d'Héraclite que je n'aie reprise dans ma logique. »¹⁶ Nietzsche semble abonder dans le même sens. « Tout devenir naît de la lutte des contraires » : cette façon de concentrer en une formule lapidaire deux idées capitales d'Héraclite peut paraître d'autant plus hégélienne que la pensée d'Héraclite conduit selon Nietzsche à « la justification du devenir ». Pourtant, Nietzsche déplore rétrospectivement que son premier livre ait « des relents indiscrets d'hégélianisme » : il vise « l'opposition apollinien-dionysien [...] transcendée en unité dans la tragédie »¹⁷. Nietzsche se montre plus fidèle que Hegel à Héraclite¹⁸ en récusant l'*Aufhebung*, la réconciliation qui surmonte le conflit des contraires dans un processus de conservation-dépassement.

Héraclite est le nom que porte la « sagesse *tragique* » pour Nietzsche. « L'acquiescement à l'impermanence et à l'anéantissement, le "oui" dit à la contradiction et à la guerre, le *devenir*, impliquant le refus de la notion même d'"être" — en cela, il me faut reconnaître en tout cas la pensée la plus proche de la mienne qui ait jamais été conçue. »¹⁹ Si Cioran suit Héraclite après Hegel et Nietzsche, c'est contre « tous les dialecticiens de l'espoir ». Chez lui le négatif reste insurmontable : même s'il a une face positive, il ne cesse pas d'être le négatif pour devenir le positif. « Je ne suis sensible qu'au côté négatif, destructeur, du

¹⁵ Entre autres (on pourrait multiplier les références, car ces termes sont des *leitmotifs* de Cioran) : *Sur les cimes du désespoir*, p. 36 ; *Le Livre des leurres*, p. 121 ; *Écartèlement*, p. 1414, 1440. La préférence de Cioran pour les présocratiques est manifeste : « Si la philosophie n'avait fait aucun progrès depuis les pré-socratiques [*sic*], il n'y aurait aucune raison de s'en plaindre » (*Précis de décomposition*, p. 625). Un aphorisme d'*Aveux et anathèmes* (p. 1655) suggère que pour Cioran, les « présocratiques » sont une référence primordiale, sinon la référence suprême. Cioran évoque les présocratiques en général, mais on voit bien qu'il songe à Héraclite en particulier, le seul auquel il se réfère avec une constance remarquable. « Où sont notre sensibilité hymnique, l'ébriété de nos débuts, l'aube de nos stupéfactions ? Jetons-nous aux pieds de la Pythie, revenons à nos anciennes transes : philosophie des *moments uniques*, seule philosophie » (*La Tentation d'exister*, p. 923). La mention de « la Pythie » peut être comprise comme une allusion à « l'oracle de Delphes », qui est l'objet du célèbre fragment DK 93.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 1 : *La Philosophie grecque. De Thalès à Anaxagore*, trad. Pierre Garniron, nouvelle édition de Julien Farges, Paris, Vrin, 2019, p. 148.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, traduit par Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, p. 31, 28 ; *Ecce Homo*, trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1997, p. 140.

¹⁸ Voir Héraclite, *Fragments (Citations et témoignages)*, traduction et présentation par Jean-François Pradeau, GF Flammarion, deuxième édition corrigée, 2004 (désormais abrégé Pradeau), p. 270 : « ce qui fait l'originalité de la thèse héraclitéenne », c'est que « les contraires ne sont ni supprimés ni subsumés par l'unité, mais ils la constituent. »

¹⁹ *Ecce Homo*, *op. cit.*, p. 142.

temps », écrit Cioran, pour qui, quand il s'agit de penser l'Histoire, « [c]elui qui en a le moins perçu l'essence est Hegel », car l'aboutissement du processus dialectique, « la suppression de tous les conflits », revient à « l'abolition funeste du tragique ». Le tragique est antidialectique dans la réalité : « Je n'ai approfondi qu'une seule idée, à savoir que tout ce que l'homme accomplit se retourne nécessairement contre lui. » Le tragique est antidialectique dans la pensée : « Chez Weininger me fascinaient [...] l'infini dans la négation, [...] la manie de conduire un raisonnement jusqu'au point où il se détruit lui-même et où il ruine l'édifice dont il fait partie. »²⁰ Il y a bien un début de dialectique dans cette façon qu'ont la réalité et la pensée de se diviser pour se dresser contre elles-mêmes, mais le processus tourne mal, il n'a de dialectique que le point de départ et l'apparence. Cioran renonce à son projet de thèse sur « l'intuitionnisme bergsonien » parce qu'il rejette un optimisme philosophique dont Hegel représente à ses yeux le sommet. « Mon orientation "philosophique" a été marquée par ce mot de Simmel [...] : "Bergson n'a pas vu le caractère tragique de la vie qui, pour se maintenir, doit se détruire." »²¹ Le travail du négatif implique ici un pessimisme incompatible avec l'affirmation nietzschéenne, comme avec la dialectique hégélienne : « toute existence [...] est tragique en elle-même car intrinsèquement sans issue [...], ainsi la vie ne saurait reculer devant son essence qui n'est que l'engloutissement dans la possibilité infinie de sa propre négation. » Pourtant, il arrive que la négation de la négation conduise à l'abolition du tragique, car le tragique travaille aussi contre soi : « le doute taraudant n'attend qu'à se nier lui-même, qu'à se muer en ferveur. »²² Il y a de ces moments heureux, presque dialectiquement ou plutôt extatiquement accomplis chez Cioran, mais ils sont rares, éphémères, menacés. Sa grande question revient, lancinante : pourquoi n'y a-t-il pas rien plutôt que quelque chose ? « "Débarrassez-moi de ma naissance !" – [...] c'est là le cri ancien de toute l'Asie et de la tragédie grecque, à vrai dire, de toute tragédie. » L'allusion à la tragédie grecque est un rappel de Nietzsche. Auparavant, Cioran s'était proposé de « [r]etrouver dans *La naissance de la tragédie* l'histoire de Midas et de Silène – sur le bonheur de n'être pas né. »²³ Dans les années 70, la méditation de Cioran est encore liée à la question nietzschéenne du tragique et donc indirectement à la figure emblématique d'Héraclite.

Outre les fragments d'Héraclite, il faut prendre en compte les éléments plus ou moins légendaires qui contribuent à identifier le personnage. Cioran adopte une

²⁰ *Exercices négatifs*, p. 67 ; *Cahiers*, p. 315, 507 ; *La Chute dans le temps*, p. 1141 ; *De l'inconvénient d'être né*, p. 1396 ; *Exercices d'admiration*, p. 1610.

²¹ *Cahiers*, p. 947. Cf. *Exercices négatifs*, p. 103 : « Bergson (le philosophe le moins tragique des temps modernes) » ; *Précis de décomposition*, p. 707 : « Hegel est le grand responsable de l'optimisme moderne. »

²² *Exercices négatifs*, p. 43 ; *Écartèlement*, p. 1419. Cf. *Le Livre des leurres*, p. 140 : « d'une grande négation ne peut pas ne pas sortir une grande affirmation », mais c'est par un brusque retournement, une manière de réversibilité, et non dans la durée d'un processus dialectique au terme duquel les opposés se trouveraient englobés dans un stade supérieur.

²³ *Cahiers*, p. 798, 770. Voir *La Naissance de la tragédie*, § 3, *op. cit.*, p. 36.

posture distante dont la tradition a fait d'Héraclite un parangon. Comme Héraclite se vantait d'être seul à l'origine de son savoir, Cioran prétend trouver en lui-même le principe de toutes ses idées, censées procéder de son idiosyncrasie, plutôt que d'un universalisme abstrait. « Je ne suis influencé par personne. Je parle d'après moi », trait qui donne lieu à cette généralisation : « Il importe d'avoir le courage de ne s'appuyer sur aucune religion ni sur aucune philosophie. »²⁴ Le penseur libre, original, brise doctrines et croyances établies²⁵. Il se dresse, solitaire, contre la méconnaissance générale. Les terribles insomnies de Cioran garantissent la lucidité singulière du penseur, qu'Héraclite oppose à l'hébétéude des endormis : « Les autres hommes, eux, ignorent tout ce qu'ils font éveillés »²⁶. De même Cioran considère-t-il que « l'humanité se partage en deux catégories irréductibles : les *dormeurs* et les *veilleurs*, qui représentent deux mondes incapables de communiquer, tant ils relèvent de vérités et d'univers différents », incompatibles et même directement opposés : « On n'est *éveillé* que lorsque tous les autres dorment ». Paroxysme de la veille, l'insomnie est aussi le sommet d'une révélation marquée par l'*hubris* tragique : « le manque de sommeil [...] convertit une contrariété en catastrophe. On n'imagine pas un visionnaire, c'est-à-dire quelqu'un qui est porté vers l'exagération *extrême*, dormant bien. La démesure est fruit des veilles. » Cioran renchérit sur Héraclite en incluant les philosophes eux-mêmes dans la masse des engourdis, qu'il se charge d'éclairer. « Ma mission est de tirer les gens de leur sommeil de toujours »²⁷. Voilà qui jette un rayon de philanthropie sur le retrait du penseur, Cioran comme Héraclite, trop rapidement taxé de « misanthropie » et d'« érémitisme ». Héraclite est désigné par Lucien comme « l'homme qui pleure », à cause « du caractère pessimiste, sinon tragique, d'une doctrine » qui « promet le pire aux hommes comme au monde » et qui implique « une condamnation [...] radicale du cours des affaires humaines »²⁸. Cioran correspond à ce tableau, dont la noirceur

²⁴ *Cahiers*, p. 690, 731. Cf. *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, textes édités, réunis et traduits par André Laks & Glenn W. Most, Paris, Fayard, coll. « Ouvertures bilingues », 2016 (désormais abrégé Laks & Most), p. 261.

²⁵ Voir Héraclite, *Fragments*, texte établi, traduit, commenté par Marcel Conche [1986], Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2017 (désormais abrégé Conche), p. 59, 61. « La masse des hommes » considère le philosophe comme « un destructeur, un déracineur (des opinions ancrées, des croyances), ou, en tout cas, un personnage inquiétant, un semeur de doutes, quelqu'un qui fait passer un vent d'ironie sur tout ce qu'on admet comme allant de soi » (*ibid.*, p. 79).

²⁶ DK 1, Laks & Most, p. 265. Voir Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, in *Œuvres*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Encre marine », 2020, t. I, p. 233 : « Les *Endormis* désignent les incapables : le commun des hommes ». Cf. Pradeau, p. 297 (note sur DK 71), 299 (note sur DK 89) : « Il y a chez la plupart des hommes une méconnaissance obstinée de la réalité, qu'Héraclite désigne toujours en termes psychiques, (ivresse, sommeil [...]). » Ils « ne s'éveillent pas à la réalité. Ils vivent donc comme [...] des endormis (incapables de percevoir ce qui les entoure). »

²⁷ *Cahiers*, p. 844, 525, 682.

²⁸ Pradeau, « Introduction », p. 13–14, 16. Jean Bollack & Heinz Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, (désormais abrégé Bollack & Wismann) évoquent le « personnage hypocondriaque et atrabilaire des biographes » (p. 361). Laks & Most, p. 263 : selon les Anciens, « Héraclite, parmi les sages, était gagné par les larmes ».

apparente ne doit pas masquer ce qu'il recèle de résolument positif. Contre l'optimisme philosophique, Cioran inverse le gai savoir de Nietzsche. « Heureux celui qui peut se dire : "J'ai le savoir triste" » et de ce que « Kant n'a jamais été triste »²⁹, il se discrédite sans recours. Par son apologie de la tristesse et des larmes, Cioran surpasse la mauvaise humeur d'Héraclite. Il est cependant à la fois plus et moins qu'un misanthrope au sens banal : ami des prostituées et des clochards, teinté de cynisme diogénique, il fait jouer la catégorie collectivement décriée du vil contre les faux prestiges de la société et de l'existence dans son ensemble, afin de dessiller les somnolents.

Cioran revivifie l'éthos d'Héraclite, mais surtout, il est imprégné de ses principaux thèmes. « Ils avaient raison ces philosophes antiques qui assimilaient le Feu au principe de l'univers et du désir. » Il faut attendre l'un des derniers livres pour qu'une référence éclaire la place que le premier accorde à l'*ekpurosis* : Cioran voit dans le Feu l'instance suprême qui présidera à la destruction finale et mettra un terme provisoire à la tragédie. « Héraclite, notre contemporain idéal, savait déjà que le feu "jugera" tout [DK 66] ; il envisageait même un embrasement général au bout de chaque période cosmique ». Cette adhésion inattendue se complète un peu plus loin : « c'est encore avec le philosophe d'Éphèse que nous nous accordons le mieux, quand il nous assure que l'univers est gouverné par la foudre [DK 64] »³⁰, plutôt que par quelque *Logos*, Raison, Providence ou Esprit absolu. Un aphorisme éclaire la manière dont Cioran détourne ses références, sans les priver de leur position centrale. « Héraclite s'est trompé : ce n'est pas la foudre, c'est l'ironie qui gouverne l'univers. C'est elle qui est la loi du monde. » Même si Cioran ne peut guère accorder de crédit à l'ontologie du Feu et de la foudre, elle lui permet de disqualifier les abstractions, les transcendants de la philosophie classique et d'ériger la subjectivité en fondement ultime. Le détour par Héraclite permet de faire le procès des opinions reçues, de la tradition philosophique, de la réalité tout entière. « Dire à toutes choses un *non* fulgurant, contribuer de son mieux à l'accroissement de la perplexité générale. »³¹ La foudre quitte le domaine cosmique pour s'installer dans la singularité pensante. Déjà pour Héraclite, le Feu est la substance de l'âme avec celle du monde³², mais Cioran pousse au maximum de la subjectivité et de l'irrationalité la continuité ignée qui chez le présocratique permet de concevoir une correspondance entre le dedans humain et le dehors cosmique. « Dès qu'on cesse d'être objet, et dès qu'on ne se moule plus sur la matière, sur l'univers indifférent et froid, on tombe dans les folies et la démesure de l'âme qui

²⁹ *Précis de décomposition*, p. 708 ; *Le Livre des leurres*, p. 231.

³⁰ *Le mauvais démiurge*, p. 1175 ; *Écartèlement*, p. 1439 (voir *Sur les cimes du désespoir*, p. 27). Les Stoïciens se sont appropriés Héraclite au point de le détourner : voir Conche, p. 6–7 ; Bollack & Wismann, p. 36–39 ; Pradeau, « Introduction », p. 34–41.

³¹ *Écartèlement*, p. 1451 ; *Cahiers*, p. 26.

³² Sur cette équivalence, voir les indications d'Edward Hussey, « Héraclite », in J. Brunschwig & G. E. R. Lloyd (éd.), *Le Savoir grec*, Paris, Flammarion, 1996, p. 689–701.

est *feu*, et qui n'existe que pour autant qu'elle se dévore. » Le Feu est associé aux thèmes tragiques de l'*hubris* et de l'autodestruction. Au Feu d'Héraclite vient se superposer l'imagerie chrétienne de l'enfer, qui opère le retournement tragique du « feu intérieur », emprunté aux mystiques, en instrument de torture³³. Une autre métamorphose du Feu est la fièvre, la chaleur interne qui est aussi la source organique de la pensée, ou mieux, « cette fébrilité dont émanent les intuitions et les vérités ». Cioran déploie ici la subtilité de sa stratégie verbale pour esquisser un nouveau retournement. Le feu, signe dans les premiers livres d'un paroxysme vital, devient fièvre psychique et pathologique, « fébrilité », signe de l'action vaine à laquelle il est urgent de se soustraire. « Vivre sans agitation, et presque sans *acte*. [§] Pour Héraclite le monde était "éternellement vivant". [§] Mon dessein : exister à côté de ce "*feu éternellement vivant*" [DK 30]. En dehors de cette ébullition cosmique. L'impératif de se refroidir. » Par la magie de l'oxymore, l'écriture autorise un résultat que la vie refuse : « l'*aphorisme*, ce feu sans flamme »³⁴. Faut-il imaginer la fièvre mentale contenue par la rigueur de la forme verbale, Dionysos subjugué par Apollon, dans une manière de synthèse hégélienne ? Cioran semble voir plutôt dans le feu deux possibilités extrêmes : soit l'incendie, cosmique ou psychique, soit en sens inverse, l'extinction (c'est le sens littéral du *nirvana* bouddhique). Entre les deux, aussi nécessaires et aussi injustifiables l'un que l'autre, le choix est impossible et de fait Cioran ne tranche pas.

Le penseur qui précède la naissance officielle de la philosophie est aussi donné comme un modèle pour la forme fragmentaire (aphoristique) de ce qui nous en est parvenu. « Héraclite, Pascal, le premier encore plus heureux que le second, parce que de son œuvre n'est resté que des débris, – quelle chance pour eux de n'avoir pas organisé en système leurs interrogations ! » Une conséquence est le conflit des interprétations : « Toute l'approche moderne dérive de l'histoire intellectuelle du texte, non du texte. »³⁵ La lettre des fragments tels qu'ils sont établis et traduits par la critique récente suffit toutefois pour mettre en évidence la convergence de Cioran et d'Héraclite, mais aussi la façon dont Cioran oriente vers la subjectivité la perspective ontologique d'Héraclite, sans toutefois le trahir, car si « l'introspection est l'unique méthode pour accéder à la connaissance », c'est que Cioran rejoint Héraclite dans cette visée : « je me suis cherché moi-même »³⁶. Pour cerner le rapport de Cioran à Héraclite, il faut parodier sa boutade : « Hegel est un Héraclite qui a lu Kant »³⁷. Cioran : un Héraclite qui a lu Hegel, Schopenhauer, Nietzsche et Bergson, relégué, mais bien présent, à l'arrière-plan. Nietzsche donne une précieuse indication sur la singularité d'Héraclite : « Aristote l'accuse du crime suprême devant

³³ *Cahiers*, p. 61 ; *Sur les cimes du désespoir*, p. 25, 68. Cf. *La Tentation d'exister*, p. 922 et *Bréviaire des vaincus*, p. 552 : « notre enfer intérieur ».

³⁴ *Exercices d'admiration*, p. 1625 ; *Cahiers*, p. 814, 880.

³⁵ *Cahiers*, p. 46 ; Bollack & Wismann, p. 41.

³⁶ *Des larmes et des saints*, p. 290 ; DK 101, Conche, p. 229.

³⁷ *Précis de décomposition*, p. 625.

le tribunal de la raison, l'accuse d'avoir péché contre le principe de contradiction »³⁸. Cioran revendique « la passion de la contradiction », dont les critiques ont souligné la fréquence dans son œuvre³⁹. Sa vision tragique, qui suppose que la contradiction reste ouverte, sans solution, le conduit à juxtaposer les contraires à la manière d'Héraclite. « La lucidité ultime est l'équation : sens – non-sens. »⁴⁰ Autant qu'à Héraclite, la « *coincidentia oppositorum* »⁴¹, empruntée à Nicolas de Cues, convient à Cioran, qui transpose des schèmes héraclitéens. Sur ce modèle : « Le chemin montant descendant est un et le même », Cioran écrit : « Tout gain est une perte, comme toute perte un gain. »⁴² À la manière d'Héraclite : « Le nom de l'arc (*biós*) est vie (*bíos*), mais son œuvre est mort », « c'est le même qui est là, vivant et mort, vivant-mourant », Cioran pose l'équivalence de la vie et de la mort : « être travaillé par [...] une tension extrême, cela signifie vivre intensément, jusqu'à se sentir mourir de vivre. »⁴³ L'idée d'une « tension » constitutive de l'être est capitale : c'est un *leitmotiv* du premier livre, même si elle tend à se raréfier dans les suivants. Elle traduit le principe fondamental de l'ontologie héraclitéenne : « L'adverse, bénéfique ; à partir des différents, le plus bel assemblage [*ἀρμονία*]. »⁴⁴ Héraclite illustre sa thèse en invoquant ces objets, arme – ce n'est pas un hasard – ou instrument de musique, en lesquels il met en évidence l'unité dynamique des contraires. « Ils ne comprennent pas comment ce qui s'oppose à soi-même s'accorde avec soi : ajustement [*ἀρμονίη*] par actions de sens contraire, comme de l'arc et de la lyre. »⁴⁵ Il est difficile de distinguer chez le jeune Cioran l'inspiration strictement

³⁸ *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, op. cit., p. 29 (allusion à plusieurs passages d'Aristote dont les références sont données p. 228, note 3 de la p. 29).

³⁹ *Le Crépuscule des pensées*, p. 417. Voir Patrice Bollon, *Cioran, l'hérétique*, Paris, Gallimard, 1997, p. 148–157, 202–207 ; Simona Modreanu, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, op. cit., p. 11–15, 42–47, 54–62.

⁴⁰ *Le Livre des leurres*, p. 264. Cf. « Dieu : jour nuit »... (DK 67, Bollack & Wismann, p. 220).

⁴¹ Simona Modreanu, *Le Dieu paradoxal de Cioran*, op. cit., p. 11. Conche, p. 346, emploie la formule à propos d'Héraclite. Cf. Pradeau, p. 230 (note sur DK 106) : « On peut attribuer à Héraclite [...] une doctrine de la coïncidence des contraires (une *coincidentia oppositorum*), mais à la condition de comprendre que cette coïncidence n'est pas une confusion ni une réduction ».

⁴² DK 60, Conche, p. 408 ; *Sur les cimes du désespoir*, p. 96. Cf. *Bréviaire des vaincus*, p. 540 : « Quand on monte une pente, être simultanément au point symétrique de la descente. »

⁴³ DK 48, Laks & Most, p. 275 ; DK 88, Bollack & Wismann, p. 259 ; *Sur les cimes du désespoir*, p. 19.

⁴⁴ DK 8, Conche, p. 401. Cf. Pradeau, p. 121 : « La contrariété est avantageuse », « la plus belle harmonie naît des différences », « toutes choses naissent de la discorde » ; Laks & Most, p. 277 : « ce qui s'oppose converge », « la plus belle harmonie (*harmonia*) provient des choses qui divergent ». Le concept d'« harmonie » est décisif, mais problématique. Aussi M. Conche préfère-t-il traduire de manière ingénieuse le *ἀρμονίη* de DK 51 par un « ajustement » où se fait entendre la notion de justice. Bollack & Wismann préfèrent « accord » (p. 178).

⁴⁵ DK 51, Conche, p. 425. Voir la formulation concise de Pradeau, p. 206 (note sur DK 48), 269 (note sur DK 51) : « l'harmonie d'une chose (son unité spécifique) résulte d'une tension entre deux contraires. »

héraclitéenne de l'inspiration nietzschéenne, mais la proximité est frappante : « la vie ne demeure féconde qu'au prix de tensions et d'antinomies, de tout ce qui relève du combat. » La transition des « tensions » et des « antinomies » au « combat » s'accorde avec le principe polémique, au sens étymologique, d'Héraclite : « il faut savoir que la guerre [πόλεμον] est ce qui est commun, et qu'elle est éprise de justice ; ainsi, toutes choses sont engendrées et rendues nécessaires par la discorde [ἔριν]. »⁴⁶ La pensée de Cioran entre dans un rapport complexe et subtil avec ces vues qui orientent toujours plus ou moins ouvertement le cours de sa méditation.

Héraclite est grec, il se défie de l'*hubris*, il ne trouve « ni excès ni démesure dans la nature » ; contestant par avance la lecture que le jeune Nietzsche fera de la tragédie, il rejette le paroxysme extatique, dionysiaque en l'occurrence ; la tension intérieure qui selon Héraclite constitue l'être garantit sa relative permanence⁴⁷. À l'inverse, le jeune Cioran est en quête d'expériences intenses, d'allure dionysiaque, où la tension de l'être s'exaspère jusqu'à la rupture. « Je suis la contradiction absolue, le paroxysme des antinomies et la limite des tensions ». Le jeune Cioran dit atteindre « un point de tension paroxystique » tel qu'il se sent « sur le point d'exploser ». L'imminence d'un anéantissement qui fonde le tragique de l'existence est aussi ce qui la justifie en lui conférant la valeur la plus élevée : « Seuls les états d'exaltation, d'ivresse intérieure et de tension extrême nous donnent une excellence tragique, la volupté de nous détruire sans raison ou de nous sacrifier sans entrave. » Même si l'issue fatale reste théorique (voire rhétorique), Cioran tend à inverser la dynamique centripète d'Héraclite, qui rassemble l'être en un point d'équilibre et par là préserve son intégrité au moins pour un certain temps, en une dynamique centrifuge, qui voue l'être à s'accomplir dans l'instant suprême de la désintégration : « Tout déchirement nous pousse aux bords de notre moi, à notre terme. » Avec le temps, cette sorte d'héraclitisme exacerbé perd de son acuité existentielle, mais conserve toute sa portée intellectuelle : « Nous devons la quasi-totalité de nos découvertes à nos violences, à l'exacerbation de notre déséquilibre. » C'est pourquoi, même vieilli et assagi, revenu à une modération somme toute héraclitéenne, Cioran « ne veut pas [...] vaincre les contradictions et les conflits », il « préfère [...] les dialectiques affectives à l'*uni* d'une impasse sublime »⁴⁸, quelle qu'elle soit, sagesse, ataraxie, extase ou nirvana, qui serait la fin des tourments et du tragique.

⁴⁶ *Sur les cimes du désespoir*, p. 72 ; DK 80, Pradeau, p. 126.

⁴⁷ Conche, p. 28 ; cf. *ibid.*, p. 187–197 et la synthèse sur le *logos* de Pradeau, p. 62–69. Sur la condamnation des extravagances dionysiaques, voir DK 15 et le commentaire de Bollack & Wisman, p. 95–97. Sur la fonction ontologique de l'antagonisme, voir Pradeau, p. 234 : « toutes choses [...], s'opposant les unes aux autres comme à elles-mêmes, [...] ne perdureront que tant que subsistera le conflit (ou la tension) qui les constitue » ; p. 270 : « en introduisant la contrariété au sein même de l'unité », Héraclite entend « soutenir que l'unité ne peut résulter de l'identité à soi, mais bien d'une tension. »

⁴⁸ *Sur les cimes du désespoir*, p. 78, 59, 22 ; *Le Livre des leurres*, p. 216, 245 ; *La Tentation d'exister*, p. 821 ; *Précis de décomposition*, p. 604.

Cioran individualise le principe héraclitéen de l'antagonisme foncier – qui chez lui concerne surtout la constitution singulière de l'individu – et lui confère une portée principalement logique. Cioran met moins l'accent sur la dimension ontologique de la contradiction, contenue dans le réel, ainsi que la conçoivent, chacun à sa manière, Héraclite, Hegel et Nietzsche, que sur la dimension subjective de la contradiction, inhérente à la façon dont le sujet appréhende le réel, même si l'une ne va pas sans l'autre. « Je n'ai jamais ressenti un mouvement dans un sens sans éprouver le mouvement contraire *presque en même temps*. Tant est grand chez moi le souci... d'objectivité. » La discrète mise en valeur du dernier mot suggère subtilement que l'exigence d'impartialité, qui interdit de favoriser une position au détriment d'une autre, même directement opposée, coïncide avec la nécessité de se conformer à la réalité, ce qui implique qu'elle est par essence contradictoire. « Sur n'importe quoi [...] on est obligé de penser *en même temps* négativement et positivement » parce que la pensée ne fait que refléter les tensions du réel. Le scepticisme de Cioran s'enracine ainsi dans un héraclitisme sans cesse sur le point de se retourner selon sa propre logique de l'antagonisme : « je finis par épouser la cause que j'ai violemment attaquée, et je passe dans le camp adverse. » D'une part, s'il y a une vérité, elle ne peut donc être qu'essentiellement polémique. « Tout se retourne contre tout, chacun *engendre* son propre ennemi. Telle est la loi. » D'autre part, ou plutôt selon le même mouvement de scission antagonique indéfiniment poursuivi, la négation de la négation à l'œuvre dans l'opposition sans trêve conduit à une forme de tension non résolue, mais qui n'en représente pas moins une sorte d'équilibre à la manière de la lyre ou de l'arc héraclitéens : « De deux ennemis qui se combattent, il est douteux qu'un seul soit dans le vrai » ; au fond même, « ils se ressemblent. Mieux, deux ennemis sont le même homme *divisé* »⁴⁹. Cioran retrouve le schème héraclitéen de la tension intérieure et le schème hégélien de la différence dialectique, mais cantonné dans son moment inaugural, celui de l'opposition à soi qui précède la lutte ouverte et les étapes ultérieures de la réconciliation.

L'antagonisme foncier est le critère décisif de toute valeur supérieure. « Dans une grande existence, la contradiction est l'unité suprême ». Les trois dimensions de l'individu s'articulent en un point de tension maximale : la constitution physique conditionne la conformation psychique, d'où procède la pensée, et toutes les trois sont traversées par la même contradiction fondatrice, qui se prolonge d'une extrémité à l'autre de l'individu. Aussi la valeur des « tragédies intellectuelles » est-elle fonction des tendances qui se combattent au sein de l'individu. « La tension, le degré et le niveau d'une pensée procèdent de ses antinomies internes, qui, à leur tour, dérivent de contradictions insolubles de l'âme. » Fondée sur la contradiction et sur la lutte, la pensée d'Héraclite est tragique, mais elle n'est pas pessimiste : la tension de

⁴⁹ *Cahiers*, p. 742–743 ; *Le Crépuscule des pensées*, p. 352 ; *Cahiers*, p. 285, 573 ; *Écartèlement*, p. 1483 ; *Cahiers*, p. 256.

l'arc, l'harmonie de la lyre constituent un équilibre tenable dans l'antagonisme. Chez le Cioran de la maturité, les deux côtés de la contradiction, logique et non plus seulement ontologique, se séparent et deviennent autonomes, aussi invivables et en définitive impensables l'un que l'autre. Alors, il n'y a plus vraiment tension, mais plutôt oscillation entre des tendances contradictoires, qu'il faut parcourir jusqu'au bout en sens inverse l'une et l'autre pour en mesurer l'insuffisance, voire l'inanité. Cette réflexion sur « les cadres de notre existence » résume parfaitement le schème de la tension qui se distend au point de menacer l'unité de dissociation : « Leurs éléments irréductibles autant qu'inséparables composent une équivoque fondamentale. » Une telle « équivoque » est une structure dans laquelle les directions divergentes, sinon antagonistes, opposées, ont chacune droit à un égal assentiment. Dans sa version tragique, l'« équivoque » devient « écartèlement », l'un des derniers titres de Cioran et, comme les autres, chargé de sens. Le tragique est sceptique : « le doute, sans se prévaloir de rien qui le dépasse, puise dans ses propres conflits, dans cette guerre que la raison se déclare à elle-même, lorsque, excédée de soi, elle attende à ses fondements et les renverse »⁵⁰. Cioran ne cesse de manifester l'insuffisance des catégories dont s'est prévalu la pensée classique : l'Absolu, l'Infini, Dieu, etc. En même temps, Cioran ne peut pas renoncer totalement à ces catégories. Elles gardent suffisamment de sens, elles restent assez indispensables pour que sa pensée soit prise dans un conflit permanent entre l'appel d'une certaine transcendance et l'évidence de l'immanence. C'est ainsi que d'un côté, Cioran laisse transparaître son adhésion sans réserve au mobilisme héraclitéen : « Les tournures qui touchent au devenir, au passage, au *cours*, plus elles sont usées, plus elles acquièrent parfois la portée d'une révélation ». En sens inverse, Cioran fait cet étrange aveu : « *Entwerden*, se soustraire au devenir, – le mot allemand le plus beau, le plus significatif que je connaisse. »⁵¹ Or ce mot n'existe pas, c'est une invention de Cioran, à moins qu'il ne l'ait trouvé chez un auteur allemand qu'il néglige de mentionner. Imaginons un Platon germaniste... mais comment Parménide pourrait-il avoir le dernier mot contre l'impermanence bouddhiste ?

« *Être avec la vérité contre elle* », avec soi contre soi, avec autrui contre l'autre, avec l'univers contre l'univers : Cioran aboutit à ce qu'on pourrait appeler un scepticisme inclusif, qui, loin de récuser toutes les thèses, n'en écarte aucune et les prend toutes en considération, non sans s'ingénier à les remettre inlassablement en question. Il n'y a pas d'unité sans lutte, mais il n'y a pas non plus de lutte sans le vis-à-vis de deux ou plusieurs tendances associées-dissociées par leur confrontation même. « J'aime les tempéraments agressifs et contradictoires, violents et déchirés,

⁵⁰ *Le Livre des leurres*, p. 188, 212 ; *La Tentation d'exister*, p. 962 ; *La Chute dans le temps*, p. 1098.

⁵¹ *De l'inconvénient d'être né*, p. 1308 ; *Cahiers*, p. 59. Cf. *Aveux et anathèmes*, p. 1651 : « Parménide. Je n'aperçois nulle part l'être qu'il exalte ».

et qui par leurs excès vous stimulent, et vous désarçonnent. »⁵² La brutalité de Cioran est une figure de sa bienveillance, sa misanthropie une variante de sa sollicitude. Il reste que le goût de l'impartialité et la hantise de se montrer unilatéral, qui pourraient avoir quelque chose d'hégélien, aboutissent à l'insoluble, tournent à la catastrophe. Il n'y a aucune issue : le conflit n'est pas dépassé dans la réconciliation (Hegel), la lutte n'est pas couronnée par un surpassement (Nietzsche), la tension n'est même pas stabilisée dans un équilibre au moins provisoire (Héraclite). Nous restons tragiquement voués au tourment d'une oscillation permanente qui interdit tout repos dans l'être terminé, achevé, fixé, dans la pensée apaisée.

⁵² *Le Livre des leurres*, p. 256 ; *Cahiers*, p. 344.