

Trois écrivains en quête de lumière

Simona MODREANU

Eliade, Cioran, Ionesco. Historien des religions, philosophe et dramaturge. Roumains, mais aussi Français ou Américains, valeurs universellement reconnues, car l'esprit n'a pas de nationalité. Au-delà de leur identité civile plus ou moins flottante, ils ont réussi, chacun à sa manière, à introduire dans le monde de la création une approche inouïe, une essence supérieure, d'une nature multiple et holistique en même temps, qui réunit des éléments de la tradition roumaine ancestrale, des intuitions premières et une capacité à percevoir et à rendre la cohérence du monde, malgré les contradictions apparentes, qui anticipent ou confirment les théories scientifiques de pointe.

Le « christianisme cosmique »

Afin de saisir l'inscription intellectuelle particulière des trois écrivains mentionnés, nous devrions essayer de regarder d'un peu plus près du côté de leurs racines, car, en dehors de leurs oeuvres, ils ont également proposé une manière inédite d'être au monde.

La spiritualité du peuple roumain a une structure complexe: une ancienne dominante païenne avec un panthéon occupé par un seul dieu, Zalmoxis, sur laquelle s'est facilement greffé l'élément chrétien, mais aussi un adstrat bogomilo-cathare. Ugo Bianchi, grand amateur, entre autres, de folklore oriental, avance une thèse intéressante sur l'« orfismo etnico », sur la concentration géographique, dans ces contrées, des légendes à tendance dualiste¹. Il pense qu'un certain substrat « ethnologique » favorise la prolifération de celles-ci, consécutive à une bonne diffusion des mythes manichéens et mazdéens. A son tour, Mircea Eliade évoque les notes d'Hérodote relatives à Zalmoxis et à certaines coutumes des Thraces concernant la naissance et la mort et rappelle la survivance de traditions mazdéennes et manichéennes chez les Roumains, par exemple le motif des « sept douanes » célestes dans les rites funéraires. Platon avait déjà fait allusion à la réputation d'immortalité des Thraco-Gètes, dont la doctrine spirituelle et eschatologique était fondée sur le dualisme âme / corps, le dualisme représentant d'ailleurs la seule trace d'une vision cosmogonique préservée dans le folklore et les légendes de quelques peuples européens.

L'un des mérites les plus originaux de Mircea Eliade en tant qu'historien des religions est

¹ Ugo Bianchi, *Dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, Roma, l'«Erma» di Bretschneider, 1958, pp.26, 45-47.

d'avoir analysé un phénomène qui avait très peu retenu l'attention des autres chercheurs, à savoir l'universalisation du message chrétien par l'intermédiaire de l'imaginaire mythologique et par un processus continu d'assimilation de l'héritage religieux pré-chrétien (le symbole de l'Arbre, par exemple, que nous retrouverons plus loin). D'après lui, c'est une créativité parallèle à celle des théologiens, des mystiques ou des artistes. « On peut parler d'un 'christianisme cosmique' », écrit-il, « parce que, d'une part, le mystère christologique est projeté sur toute la Nature, de l'autre, les éléments historiques du christianisme sont négligés ; l'on insiste, en revanche, sur la dimension liturgique d'être au monde. »²

Il n'est peut-être pas dépourvu d'intérêt d'apporter ici quelques précisions supplémentaires sur les caractères spécifiques de la spiritualité roumaine traditionnelle. Un trait qui s'apparente au gnosticisme, mais qui le dépasse, se traduit par la capacité roumaine à envisager à la fois le monde ici-bas et l'au-delà dans une continuité inclusive; entre les deux, il n'y a pas de rupture nécessaire, pas de changement d'état, juste une transfiguration de l'être. Le rapport du visible à l'invisible est secondaire, tient plutôt d'une déficience langagière, car pour le Roumain, les choses invisibles existent au même titre que celles visibles, même s'il leur manque la dimension de la spatialité. Aux dires d'un autre philosophe roumain, Mircea Vulcănescu, dans l'esprit roumain archaïque, notre monde n'est pas un lieu de « présences » dans le sens de la métaphysique actualiste, il comprend les choses qui ont été mais ne sont plus, de même que les choses qui pourraient être mais ne sont pas encore³. L'actuel et le virtuel ne jouent pas séparément et de manière oppositive, les deux plans s'interpénétrant et *l'au-delà* ne signifie plus *au-dehors*, mais *autrement*, désignant non pas une frontière spatiale mais une autre qualité d'être, conférant à l'existence une ineffable poésie de liberté et d'irréalité. Durée et éternité se mêlent dans la conscience roumaine qui a forgé un vocable spécial: « pururea » ou « de-apururi » (dans lequel entrent 'maintenant' et 'pour toujours'), intraduisible si ce n'est par des syntagmes du type de ceux que Péguy s'est évertué à inventer: « continuellement toujours » ou « éternellement toujours ».

Dans le sentiment roumain de l'existence, il entre donc un élément d'aspatialité et d'achronie qui fait que l'indicatif présent du verbe *être* se révèle comme un rare accident d'utilisation, tandis que le passé ou le conditionnel (présent ou passé) s'avèrent bien plus aptes à illustrer l'idée qu'il suffit à toute chose d'avoir été une fois, n'importe où, ou même d'avoir simplement pu être, le conditionnel devenant le mode privilégié du verbe roumain, se substituant ou colorant tous les autres modes. Il n'est pas étonnant que, aussi bien Cioran que Stéphane Lupasco, théoriciens vitalistes du tiers inclus, du contradictoire nécessaire, mais aussi Eugène Ionesco et Mircea Eliade, soient Roumains.

² Mircea Eliade, *Istoria credintelor si ideilor religioase (Histoire des croyances et des idées religieuses)*, Bucaresti, Ed. Stiintifica si enciclopedica, 1986, p.391.

³ M. Vulcănescu, *Dimensiunea românească a ființei (La dimension roumaine de l'existence)*, Bucaresti, « Bucovina », I.E.Torontiu, 1944, pp. 18-20.

Mircea Vulcănescu énonce cinq traits définitoires de la mentalité mythique du Roumain : **1. Il n'y a pas de néant; 2. Il n'y a pas d'impossibilité absolue; 3. Il n'y a pas d'alternative existentielle; 4. Il n'y a pas d'impératif; 5. Il n'y a pas d'irréversible**⁴.

Au fin fond de sa vision des choses, le possible l'emporte sur l'actuel, en discrédite l'idée et, de ce point de vue, la pensée roumaine rencontre les mythologies et les théologies orientales, se délimitant de la pensée positive et anthropologique occidentale. L'une des conséquences qui en découlent est que le devenir au monde, avec tout ce que ceci implique d'expériences et de manifestations, ne représente point un enrichissement de l'être, mais au contraire, un amenuisement, une ablation de virtualités, imposant un choix entre des formes différentes d'être et le fixant en une seule. Qu'il s'agisse d'option ontologique ou langagière, tout ce qu'il y a de plus roumain en Cioran ou en Ionesco se dresse contre l'accomplissement des choses par la pensée ou par l'action, contre l'obligativité du choix : « Un minimum de sagesse nous obligerait à soutenir toutes les thèses en même temps, dans un éclectisme du sourire et de la destruction »⁵.

La négation n'est qu'un passage obligé et, là encore, atypique. « Le Roumain, point ne l'ignore qui les connaît, est un opposant inné », nous apprend le même M. Vulcănescu⁶. Certes, comme tout Roumain, comme tout individu même, il cède à la tentation d'opposer à n'importe quelle thèse (sur la vie, l'homme, Dieu, etc.) une antithèse. Ce qui différencie pourtant la négation de type roumain de celle occidentale en général, c'est son caractère essentiel, non pas existentiel, sa fonction purement déterminative et limitative, qui consiste à ne pas anéantir ce qu'elle nie, mais à construire, parallèlement, une autre réalité qui, loin de désertifier la première, s'y ajoute. Normalement, la négation a une fonction de tri entre des possibilités d'existence, entre le contingent et le nécessaire, non pas entre des manières d'être; Cioran y voit la marque plénière de la subjectivité, son droit inaliénable à se méprendre et à le reconnaître:

Je ne prends conscience de moi-même, je ne suis que lorsque je me nie; dès que j'affirme, je deviens interchangeable et me comporte en objet. Le *non* ayant présidé au morcellement de l'Unité primitive, un plaisir invétéré et malsain s'attache à toute forme de négation, capitale ou frivole. [...]⁷

Sur ces quelques traits préexistants s'est configuré le « christianisme roumain ». Il n'a rien d'exceptionnel dans le sens de vie liturgique, mais dans celui du vécu, de l'expérience: il a une spécificité locale, originale, due à une longue élaboration spirituelle. Mircea Eliade le précise:

⁴ Ibid., p.33.

⁵ Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1995, pp.749-750.

⁶ *Op.cit.*, p.29.

⁷ Cioran, *La Chute dans le temps*, *op.cit.*, pp. 1097-1098.

L'intervention des Ottomans dans l'horizon historique des Roumains n'a pas donné de fruits, du point de vue spirituel; elle a fait seulement que le monde se divise en deux: d'une part, les « chrétiens », c'est-à-dire les gens qui ont la même « loi » et la même « foi » - et, d'autre part, les « payens », les « infâmes », les « Turcs »⁸.

Mais, à quelques exceptions près, les Principautés Roumaines, comme toute la Péninsule balkanique, ont pu garder intacte la foi des ancêtres. Cette tolérance religieuse des Ottomans a été, sans doute, bénéfique. D'autre part, elle a eu des conséquences négatives à cause du manque de tension spirituelle entre les deux religions, ce qui a diminué les possibilités de renouvellement et de synthèses culturelles de notre peuple. Les grandes adversités religieuses et idéologiques sont, d'habitude, fertiles du point de vue spirituel pour les deux adversaires. C'est le cas de l'Espagne, par exemple, qui a connu une tension similaire avec l'Islam, sauf que la lutte de celle-là contre les Maures a trempé le caractère des Espagnols, qui ont beaucoup donné mais aussi beaucoup reçu.

Devant le danger que représentaient les Ottomans, les Roumains se sont bien refermés sur eux-mêmes, ont approfondi leurs propres traditions spirituelles qui étaient non seulement latines et byzantines mais aussi pré-latines, c'est-à-dire gètes et thraces.⁹

Il s'agit donc d'un christianisme « sauvage », mais aussi d'un « christianisme cosmique » car, pour le Roumain archaïque, le Cosmos participe du drame divin et, à l'instar de l'âme humaine qui est assoiffée de rédemption, la Nature gémit et soupire dans l'attente de la Résurrection.

Le mystère de la parole évangélique a nourri tout ce qui est non-éphémère dans la culture roumaine, depuis les ballades populaires "Mioritza" et "La légende du Maître Manole", jusqu'à Mihai Eminescu au XIXe siècle, ou les grands écrivains dont il est question aujourd'hui. Cette synthèse, dans la conception d'Eliade, a fait que « la logique du symbole », la métaphore et l'allégorie soient, dans le mystère de la parole roumaine, un instrument de connaissance par excellence, donnant la possibilité d'une saisie directe des archétypes.

Il est vrai aussi que, par excès de probité scientifique, ce qui sépare la perception du sacré chez Mircea Eliade de la vision de ses amis Cioran et Ionesco, c'est qu'elle relève, à certains égards, du paradigme de la finitude, et ne peut donc rendre compte de l'expérience mystique non-dualiste telle que décrite par des penseurs hindous comme Shankara ou Abhinavagupta. Selon Eliade, le sacré se voile toujours en même temps qu'il se manifeste dans une forme particulière. Au contraire, chez les Hindous, la manifestation du sacré dans une forme

⁸ Mircea Eliade, *Le destin de la culture roumaine*, La Revue de Culture Roumaine "Destins", le Cahier no 6-7, Madrid, août 1953, p. 23.

⁹ *Ibid.*, p.23.

empirique n'est pas l'expression d'une réalité transcendante tout autre et jamais pleinement accessible, mais plutôt le jeu du Soi cosmique où le mystique est en mesure de reconnaître la nature essentielle de sa propre conscience et où l'impression de dualité entre lui et l'Absolu est abolie.

Il existe donc, dans la pensée chrétienne que les trois écrivains roumains partagent, une incomplétude de notre participation à la Vérité et cette incomplétude est tributaire du caractère discursif de la connaissance humaine et, bien sûr, de la faiblesse générée par le péché. Dans ce contexte, Eliade envisage la mystique non comme une entreprise irrationnelle, mais *surrationnelle*, car elle dépasse par le pouvoir de la grâce l'ordre des choses créées, comme chez Jean de la Croix ou Ignacio de Loyola, qu'il admirait tant.

Ionesco, le Tibet et la lumière

Ionesco a été influencé, dans ses lectures, par les rites funéraires tibétains, la philosophie hindouiste et le folklore roumain. Ainsi peut-on voir une analogie frappante entre le déroulement de la pièce *Le Roi se meurt* et l'eschatologie bouddhique du Bardo Thôdol, *Le Livre des Morts* tibétain où il est question de l'illumination par la libération et la réincarnation.

Dans *Le Roi se Meurt*, on retrouve le rituel des mourants, la liturgie funèbre, les prières, les conseils, les textes sacrés qui aident le transfert dans le vide parfait. Bérenger 1er est assis, cette position étant celle des tibétains morts. Marguerite attend les signes à ses côtés. Le Roi invoque les morts afin qu'ils l'aident à franchir le seuil. Bérenger 1er, tout comme dans *Le Livre des Morts* tibétain, veut que ceux qui l'ont précédé l'escortent et lui ouvrent la voie. Ils se mettent tous à prier pour terrasser les passions, apaiser le corps, paralyser la dispersion de l'esprit. Ionesco a dû s'inspirer, pour cette scène de prière collective, de la mystique indienne, de la Brihadâranjaka Upanishad : « Du non-être conduis-moi à l'être / De l'obscurité conduis-moi à la lumière / De la mort conduis-moi à l'immortalité. »

Pour Marguerite, c'est le désir qui représente l'obstacle le plus grave qui s'oppose à notre délivrance, à celle du roi, en l'occurrence. Elle le libère de ses caprices (en lui refusant le pot-au-feu), puis de la mémoire résiduelle. Elle détache un à un tous les liens de la vie. Elle effectue le geste antique des Parques en donnant des coups de ciseaux dans le vide pour ôter ses boulets. Dans la mystique orientale hindouiste, l'homme est esclave tant qu'il ne se détache pas de ce monde éphémère, lieu du non-être. C'est par l'ascèse qu'il accède à l'être. Il faut se soustraire à toute activité sensorielle, à la domination des objets extérieurs, à la mémoire qui ne peut que troubler. Tout le but de Marguerite est précisément de guider le Roi dans ce cheminement. Par là, il accédera à un état antérieur à la création, l'état primordial de l'incrété, l'état de Bouddha.

Lors d'un voyage en Roumanie en 1927, Ionesco a fait l'expérience de ce qu'il appellera

« un miracle ». A un moment donné, les chiens ont cessé d'aboyer et se sont mis à chanter ; les maisons, le ciel, le soleil, la lumière, tout a changé d'aspect et il a eu l'impression de quitter la pesanteur. C'était une transfiguration du monde, dimension que l'on retrouvera dans *Le Roi se Meurt*.

Ionesco sera tout autant partagé entre le désir de jouissance et le besoin d'apaiser son angoisse de la mort en se préparant à mourir. Cela peut être dû à l'influence de la psychanalyse jungienne et à son dualisme pulsionnel : l'opposition **et** l'unité de l'instinct de vie et du désir de mort. Dans son *Journal en miettes* il écrit : « En somme, je veux également être et mourir »¹⁰. Ce sont ses deux manières d'être au monde, un conflit qui est visible dans les figures des deux reines. Marie a toujours régné sur le cœur du roi, car elle représente l'hédonisme. Mais dès que la mort approche, elle perd son pouvoir et s'éclipse au profit de Marguerite, qui assiste le roi dans l'épreuve et règle les différents moments du rite de passage.

De même, dans le seul roman ionescien, *Le Solitaire*, à la fin, le personnage a une vision exceptionnelle ; couché sur son lit, il fixe l'armoire de sa chambre qui, soudain, devient temple : « Les deux battants, écartés, se transformèrent en deux colonnes dorées soutenant un fronton, très haut.»¹¹ L'apparition de la colonne, médiateur mythique dans l'imaginaire roumain - et pas seulement, d'ailleurs, elle est tout aussi importante chez les Tibétains et symbole universel de l'*axis mundi* - est signe de l'irruption du sacré. Les visions qui suivent en précisent le sens : c'est d'abord « un arbre couronné de fleurs et de feuilles » qui, tout comme la colonne, met en communication la terre et le ciel, permettant que la transcendance s'opère. C'est peut-être une allusion à l'Arbre paradisiaque de la Vie ou à l'arbre de l'Illumination de Bouddha... La lumière qui accompagne toute expérience de l'extase devient de plus en plus forte, un grand buisson surgit, ainsi qu'une échelle d'argent, suspendue entre ciel et terre, marquant pour toujours l'âme qui a enfin trouvé la paix du personnage, dont les derniers mots sont : « Quelque chose de cette lumière qui m'avait pénétré resta. Je pris cela pour un signe. »

Si la grâce est perceptible, l'homme peut affronter tranquillement la mort. Ce final témoigne de la proximité de pensée de Ionesco et d'Eliade. Ce dernier n'a eu de cesse de signaler, dans son oeuvre scientifique, comme dans celle littéraire, le fait que l'homme passe souvent, tragiquement, à côté du sacré sans en reconnaître les signes (voir *Noces au paradis*).

L'isolement du « solitaire » ionescien acquiert ainsi des dimensions d'ascèse ; c'est en faisant le vide en soi-même que l'on ouvre les portes aux manifestations du sacré, la quête mystique ne pouvant se poursuivre qu'à l'écart du monde, ainsi que l'affirme Jean de la Croix, à qui Ionesco vouait une profonde admiration. Dans *La Nuit obscure*, le mystique espagnol précise sa vision de l'âme qui doit tout refuser du monde extérieur afin de retrouver sa véritable intériorité divine : « Nous appelons ici nuit la privation du goût dans l'appétit de toutes les

¹⁰ Eugène Ionesco, *Journal en miettes*, Paris, Gallimard, 1967, p.80.

¹¹ Eugène Ionesco, *Le Solitaire*, Paris, Mercure de France, 1973, p. 190.

choses. » L'expérience de Jean de la Croix est celle d'un être qui se resserre, qui s'amenuise pour que le divin puisse l' « envahir », cette épreuve d'amincissement conduisant à une aperception mystique. Mais l'attitude de retrait du personnage de Ionesco n'est pas dictée par une quête de cet ordre. Cependant, parce qu'il a fait le vide en lui jusqu'à se vider de lui-même, la divinité peut se manifester et l'envelopper de sa lumière. On voit ici clairement l'influence de l'orthodoxie, religion de la Manifestation, pour laquelle Ionesco a toujours marqué une préférence. Selon la théorie orthodoxe de la pénétration divine, Dieu peut choisir de se manifester à tout instant dans sa créature, même si elle ne l'a pas cherché ou appelé. Cet éblouissement, cette irruption spontanée du miracle dans la vie donne sens à ce qui ne serait autrement qu'illusoire. Par ailleurs, cette attitude contemplative est profondément inscrite dans l'imaginaire roumain et c'est donc cet aspect de la sensibilité ionescienne qui transparaît dans *Le Solitaire*. C'est encore Eliade qui l'explique le mieux :

Le folklore et les coutumes de la Roumanie rurale recèlent de nombreux détails qui nous autorisent à penser que nous sommes, ou avons été, l'une des rares nations européennes à avoir expérimenté la contemplation dans la souffrance. Il ne s'agit pas seulement d'une résistance passive à la souffrance, d'une acceptation de la douleur et des calamités, mais aussi d'attitudes effectivement contemplatives, c'est-à-dire une parfaite quiétude, signe du dépassement des critères individuels.¹²

Or l'homme, affirme Ionesco, est fondamentalement « un animal métaphysique ou religieux », pressé par un besoin de transcendance. En accord avec l'idéal de l' « humanisme chrétien », dans la lignée de Péguy, de Maritain, de Denis de Rougemont, défenseur d' « une métaphysique chrétienne qui n'est pas un christianisme de paroisse », Ionesco est convaincu que le seul souci qui élève l'homme au-dessus de lui-même est « la hantise, le désir essentiel de l'absolu »¹³. L'humanité se dégrade et devient bestiale, estime-t-il, dès que la préoccupation de l'absolu le cède aux questions politiques ou économiques et qu'elle devient indifférente aux grands problèmes métaphysiques, aux « problèmes des fins dernières »¹⁴. La crise de la civilisation tient pour une part à l'effacement des questions métaphysiques. Car l'homme, écrit Ionesco, est un être eschatologique : il ne peut se dispenser, pour vivre et pour agir, de réfléchir à ces questions et de penser que l'humanité a un avenir¹⁵. Or il est en l'homme une fondamentale « aspiration au plus qu'humain, à l'absolu »¹⁶, qui lui est consubstantielle et contribue à sa perpétuelle insatisfaction comme à sa vraie grandeur. Il n'est pas de culture ou de civilisation, notait Ionesco, où ne se manifestent ce besoin de l'absolu, ce besoin de la transfiguration de l'homme et de l'accès, comme chez les anciens platoniciens, à la lumière

¹² Mircea Eliade, *Fragmentarium*, Paris, L'Herne, 1989, pp. 164-165.

¹³ Eugène Ionesco, *Antidotes*, Paris, Gallimard, 1977, p.209, 97, 239.

¹⁴ Eugène Ionesco, *Présent passé passé présent*, Paris, Gallimard, 1968, p.64.

¹⁵ Eugène Ionesco, *Un homme en question*, Paris, Gallimard, 1979, p.45.

¹⁶ Eugène Ionesco, *Antidotes*, p. 159.

essentielle des idées éternelles.

Conformément à son goût du paradoxe et de la contradiction, Ionesco propose donc de l'homme un portrait fortement contrasté. « J'ai une opinion très mauvaise des hommes », avoue-t-il, et « à la fois, paradoxalement, très haute ». L'âme humaine, affirme-t-il, est naturellement et indistinctement partagée entre l'angoisse et l'espérance: l'on ne saurait abolir l'une d'entre elles sans « dénaturer et déspiritualiser l'homme »¹⁷. Dans son théâtre et ses écrits, Ionesco est à la recherche d'une « lumière certaine par-delà les ténèbres »¹⁸; alliant sagesse et lucidité, il nous invite à gagner ce pari impossible : « faire coexister le souvenir de l'illumination avec le sentiment moderne de l'absurde »¹⁹ !

Cioran et les mystiques

Le questionnement cioranien de la divinité, qui est permanent, s'est longuement poursuivi à travers une problématique qui a toujours été au cœur de sa pensée, à savoir la mystique. Elle a, pour Cioran, le sens de l'irruption de la plénitude dans la continuité du temps, mais sa vision relève d'une différence non négligeable entre les perspectives religieuses de l'Occident et de l'Orient, que ce fils de pope orthodoxe ne pouvait ignorer. Pour l'Occident catholique, le Christ est un *objet* d'amour et d'exaltation sur lequel se focalise l'aspiration du croyant; il est donc extérieur à l'âme humaine qu'il entraîne vers les hauteurs. Elle le suit en tremblant d'amour pour Lui, elle se languit de Lui, pénétrée de sensualité; mais au terme de cet élan, même si la rencontre a eu lieu, l'âme retombe, elle a froid et soif à nouveau. La mystique catholique « a fait naître la beauté de la faim spirituelle et de la passion religieuse insatisfaite », écrit Berdiaev dans un superbe texte²⁰.

Or, pour l'Orient orthodoxe (où l'on ne parle pas de mystiques, juste de saints), Christ est *sujet*. Son immanence à l'âme humaine ne fait pas de doute, en conséquence point n'est besoin pour celle-ci de tendre vers Dieu, puisqu'elle se dissout en Lui. L'âme orthodoxe est rassasiée et sobre, elle n'a ni chaud ni froid, elle est tempérée. Entièrement remplie par cette union interne, l'âme est comblée. Cette distinction subtile est assez difficile à saisir, néanmoins l'on peut supposer Cioran déçu par l'horizontalité et la tiédeur de l'expérience orthodoxe, davantage attiré par l'incomplétude verticale et viscérale de la mystique occidentale, de l'élémental vécu en Dieu.

Pour affiner ses angoisses, il s'est dirigé vers les grands dialecticiens moyenâgeux, à la tête desquels trône, incontestablement, Maître Eckhart, le « père du paradoxe en matière de

¹⁷ Eugène Ionesco, *Un homme...*, p.140.

¹⁸ Eugène Ionesco, *Antidotes*, p. 315.

¹⁹ Eugène Ionesco, *La Quête intermittente*, Paris, Gallimard, 1987, pp.113-114.

²⁰ Nicolas Berdiaev, *Le sens de la création. Un essai de justification de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p.391.

religion »²¹, celui qui a su élever la quête humaine de Dieu au rang de drame intellectuel. Mis à l'index par les dignitaires de l'Église, qui craignaient l'impertinence spéculative de ses raisonnements, il ne souhaitait pourtant que mieux appréhender la divinité et voir plus clair dans ses desseins. Sa justification du mal en ce monde est assez sommaire; il se contente de la certitude que Dieu ne saurait tolérer la souffrance s'il « ne reconnaissait et ne cherchait là un bien beaucoup plus grand »²². Il est bien plus intéressant et « cioranien » lorsqu'il exprime l'indétermination essentielle de l'être, son inachèvement et son désarroi devant la dérobade divine d'une manière qui n'est pas seulement paradoxale, mais aussi, parfois, non-chrétienne.

Toute la théologie de Maître Eckhart est fondée sur des affirmations antinomiques qui ne se concilient que dans le paradoxe torturant la raison, à la plus grande joie de Cioran qui voit dans la mystique « l'expression suprême de la pensée paradoxale »²³. A l'en croire, il n'y aurait pas de lecture plus délectable que *Le Voyageur chérubinique* d'Angelus Silesius, dont les propos confus se contredisent à plaisir et seraient illisibles sans la force unificatrice du thème commun: Dieu. Un Dieu subjectif, changeant et insaisissable, qui nous apprend, par la voix de tous ces mystiques, à nous méfier du définitif, et qui ne se laisse approcher que par le chemin trouble de la connaissance apophasique, dont le sens, pour les mystiques se ramène à une ignorance « translumineuse » (soeur de *l'agnosia* gnostique), prélude à la constitution du vide, cet espace propice, d'après Maître Eckhart, à la fuite vers la Dété.

Cioran suit Eckhart jusqu'au bord de l'abîme sans fond où s'engloutissent Dieu et l'homme, où leur antinomie disparaît dans la suressence du non-Être antérieur à la création: « [...] si nous pouvions, comme eux, remonter au vrai néant! [...] Rien n'est, tel est leur point de départ, telle est l'évidence qu'ils ont réussi à vaincre, à repousser, pour aboutir à l'affirmation: tout est. »²⁴ Peut-être est-ce ainsi que nous devrions comprendre la tentative de synthèse que résume cet aphorisme cioranien: « Dieu ne serait-il pas l'état de moi du néant ? »²⁵, cet état idéal où la conscience, délestée de toutes ses images ne voit plus que le rien et ce rien est tout, la présence totale sans objet, le vide plein. Pendant cet état de grâce qui résout les contradictions essentielles, l'homme oublie sa jalousie de Dieu et subit son anéantissement suprême, le reniement de soi en Lui. En ceci, toutes les expériences mystiques se rejoignent, comme le rappelle également Eugène Ionesco²⁶. Certes, nous ne devenons pas Dieu pour autant, selon la manière qui Lui est propre et qui est exclusivement réservée à l'Être divin, mais tous les

²¹ Cioran, *La Tentation d'exister*, op.cit., p.916.

²² Maître Eckhart, *Les Traités*, Paris, Seuil, 1971, p. 126.

²³ Cioran, *Le Crépuscule des pensées*, op.cit., p.344.

²⁴ Cioran, *La Tentation d'exister*, op.cit., p.917.

²⁵ Cioran, *Le Crépuscule des pensées*, op.cit., p.439.

²⁶ Je crois que les carmélitains en sont l'exemple, et surtout les moines byzantins du Moyen Âge, les athonites, du nom du Mont Athos. Leur expérience en mystique chrétienne ressemblait beaucoup aux expériences spirituelles des Extrêmes-Orientaux. Ils essayaient de faire le vide dans leurs consciences; d'abandonner les images sensibles, et c'est à ce moment-là qu'ils retrouvaient le Divin", in Christian Chabanis, *Dieu existe-t-il ? Non, répondent...*, Paris, Fayard, 1973.

mystiques ont mis en évidence cette forme d'absorption lumineuse et amoureuse dans le vide plein, dont nous faisons l'objet.

Cioran, tout comme Eckhart, relève d'un type de pensée panthéisto-émanationniste, pour laquelle la vie est flux et reflux de la divinité dans l'homme et de l'homme dans le divin²⁰, une interpénétration qui rejette l'idée de création comme éclatement de l'Être. Le mal réside donc dans la division, dans la multiplicité qui amoindrit parce qu'elle est « chute de l'Un ». Cette prémisse « nihiliste » éclaire la suite, à savoir que, pour se (re)trouver dans la plénitude incréée de la divinité, l'homme doit s'anéantir dans sa « créabilité ». La non-coïncidence avec « le chaos bienfaisant d'avant la blessure de l'individuation » est responsable, aux yeux de Cioran, de tous nos déchirements: « Quelle paix dès qu'on annule la diversité, [...] et qu'on s'engouffre dans l'*uni*! »²⁷

Cette réflexion nous reporte à la problématique de l'« espace » de la rencontre avec Dieu, soulevée par l'expérience extrême de l'extase. En fait, Eckhart, qui développe de manière originale la pensée augustinienne sur le rapport âme-Dieu, parlerait plutôt d'« instase »²⁸. L'Esse *absconditum* reste ineffable, incompréhensible si ce n'est par un au-delà de la connaissance positive conceptuelle, indicible, ou alors désigné par une appellation contradictoire qui est, pour Eckhart, le *nomen innominabile*²³; cette dimension de l'apophase ne figure d'ailleurs pas parmi les préoccupations majeures de Cioran. Dieu n'est pas complètement étranger à celui qui le cherche. A la fois transcendant et immanent, extérieur et intérieur à l'âme qui aspire à le rejoindre, tout en se nourrissant de lui, Il boucle le cercle du commencement et de la fin dans cet homme intérieur qui communie avec Dieu dans l'éternité. Tous les mystiques chrétiens en ont fait l'expérience, et pas seulement eux. Dans la sixième demeure de son château, Thérèse d'Avila a la révélation de notre intériorité à Dieu, qui abolit la dialectique de l'extériorité et de l'intériorité; mais les gnostiques étaient déjà passés par là, qui citent (dans le Logion 3 de *l'Évangile selon Thomas*²⁹) Jésus nous exhortant à sortir de cette dualité.

L'« être-en-Dieu » (antonyme de l'« être-dans-le-monde » des existentialistes) ne convainc Cioran qu'à moitié, le créateur restant, pour lui, « l'absolu de l'homme extérieur »³⁰, bien qu'il admette que « nul ne saurait trouver l'absolu en dehors de soi-même; or l'extase, ce paroxysme de l'intériorité »³¹ reste l'unique chemin pour accéder à la connaissance. De plus, le tempérament volcanique du penseur roumain s'accommode péniblement de cette espèce d'apophase abstraite d'Eckhart, lui préférant celle « affective » de Jean de la Croix. Il se

²⁷ Cioran, *Le Mauvais Démiurge*, op.cit., p. 1222.

²⁸ Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1973, p. 17.

²⁹ "Le Royaume: il est à l'intérieur de vous, / et il est à l'extérieur de vous." Jean-Yves Leloup, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, Albin Michel, 1986, p.54.

³⁰ Cioran, *Le Mauvais Démiurge*, op.cit., p.1172.

³¹ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, op.cit., p.73.

reconnaît mieux dans une *soledad en Dios*, susceptible d'engendrer une forme de dialogue, de rapport vivant entre l'homme et Dieu, même si celui-ci ne peut s'installer dans l'âme sans l'avoir démembrée et dévorée auparavant. Cioran a besoin d'anthropomorphiser Dieu pour le concevoir et s'en prendre à lui:

A la faveur de l'extase - dont l'objet est un dieu sans attributs, une essence de dieu - on s'élève vers une forme d'apathie plus pure que celle du dieu suprême lui-même, et si l'on plonge dans le divin, on n'est pas moins au-delà de toute forme de divinité.³²

Cioran a viscéralement besoin de concevoir la mystique comme torture et déroute sur fond d'amour excessif et de fulgurations de liberté pure qui permettent d'entrevoir ce que Stéphane Lupasco appelle « cet être affectif de pure douleur-joie »³³. Ce philosophe d'origine roumaine lui fournit d'ailleurs une excellente charpente théorique pour ses hantises antinomiques, démontrant que l'expérience mystique est bien l'aventure totale que nous puissions imaginer, car elle est « l'expérience logique ou existentielle à la fois de la contradiction et de la non-contradiction et la révélation simultanée de l'affectivité douloureuse et de l'affectivité joyeuse »³⁴. Pour Lupasco, et pour Cioran du reste, la mystique est une cohabitation incompatible et conflictuelle de l'esthétique et de l'éthique: « Qui veut ne plus *être*, exprime *négativement* une aspiration à tout. »³⁵

L'expérience cioranienne de Dieu relève davantage d'une « inexpérience de Dieu », syntagme renfermant un contraste dialectique, comme le couple *tout / rien*, qui revient si souvent dans la verbalisation des extases. L'« inexpérience » exprime simultanément et douloureusement l'absence et la présence, le vide, le silence et la plénitude. A la faveur de cet éclaircissement, l'on comprend mieux pourquoi Cioran se sent si familier de ce « nuage de l'inconnnaissance » enveloppant l'esprit dans un brouillard obscur, favorable à l'exercice de la flamme d'amour. C'est lorsqu'il suspend le rythme de la pensée dans le nuage de l'oubli que le mystique perçoit, dans le vide ainsi créé, la respiration de Quelque chose qui dépasse toutes nos représentations mentales. Ténèbre, Obscurité, Nuée sont autant de noms de l'échec et de l'aboutissement, exprimant le drame du sujet créé, fini, qui tente d'approcher l'infini. L'obscurité cache à la fois la résistance qu'oppose l'essence de l'Être divin à une pénétration complète de l'intuition humaine et le don insolite de Celui qui n'est que Lumière mais qui ne peut combler l'inadéquation qu'en se présentant comme Ténèbre.

Cioran, quant à lui, a bien saisi cette co-existence logiquement impossible pour de nombreux autres, dans laquelle se résorbe la dualité: « On atteint le comble de l'extase dans la

³² Cioran, *Le Mauvais Démiurge*, op.cit., p.1172.

³³ Stéphane Lupasco, *Logique et contradiction*, Paris, PUF, 1947, p. 192.

³⁴ *Ibid.*, p. 194.

³⁵ Cioran, *Le Crépuscule des pensées*, op.cit., p.461.

sensation finale, quand on croirait mourir de lumière et de ténèbres. »³⁶

Ouvertement contradictoire, le penchant cioranien pour les différentes formes de mysticisme illustre au fait, au-delà de la quête du salut personnel, une tentative épistémologique de trouver un paradigme d'inadaptation face au courant actuel de la civilisation. Réactionnaire et anti-progressiste, idéaliste et atemporel, ce paradigme métaphysique exprime toute la complexité du vertige devant le néant et le non-sens portés par l'optimisme hédoniste et sédatif de l'Occident.

On a choisi comme symbole final - provisoire, certes - réunissant ces trois personnalités si complexes, si différentes et pourtant si proches, la figure du *labyrinthe*. Pour chacun d'entre eux, il est une sorte de moule qui accueille une forme particulière de pensée et de sensibilité, une vision de l'ambivalence, de l'impasse et du salut, du désespoir et de la rédemption. Laissons à Eliade le soin de le définir :

Un labyrinthe, c'est la défense parfois magique d'un centre, d'une richesse, d'une signification. Y pénétrer peut être un rituel initiatique, comme on le voit par le mythe de Thésée. Ce symbolisme est le modèle de toute existence qui, à travers nombre d'épreuves, s'avance vers son propre centre, vers soi-même, *l'Atman*, pour employer le terme indien... Plusieurs fois j'ai eu la conscience de sortir d'un labyrinthe ou de trouver le fil. (...) Et puis, à nouveau, je me suis perdu.³⁷

³⁶ Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, op.cit., p.73.

³⁷ Mircea Eliade, *L'Épreuve du labyrinthe*, Paris, Belfond, 1978, p.211.