

CZU:821.135.1.09(498)

<https://doi.org/10.52505/llf.2024.1.02>

EMIL CIORAN ET LA TENTATION DE L'UTOPIE

Ionel BUȘE

Doctor în filosofie
Facultatea de Științe Sociale,
Universitatea din Craiova
E-mail: ionelbuse@yahoo.com
ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-0344-6508>

EMIL CIORAN AND THE TEMPTATION OF UTOPIA

Abstract

The Transfiguration of Romania was the most controversial and criticised of Cioran's books during his 'Romanian period', because of its fragments, which were labelled xenophobic, anti-Semitic and totalitarian. After the war, Cioran distanced himself from this period, which he considered confused and hysterical, and denounced the 'revolutionary' and 'messianic' attitude of his youth. Nevertheless, the work remains a document that reflects the spirit of an era and the starting point for the philosopher's reflection on the relationship between history and utopia, which leads to the prophetic intuition of a third genre in which utopia and history blend apocalyptically as in an absurd end to civilisation.

Key words: Romania, transfiguration, history, utopia, apocalypse.

Résumé

La transfiguration de la Roumanie est le plus controversé et critiqué des livres de Cioran durant sa «période roumaine» à cause de ses fragments catalogués comme xénophobes, antisémites, aux idées totalitaires. Après la guerre, Cioran se démarque de cette période considérée par lui-même comme confuse et hystérique et dénonce l'attitude «révolutionnaire» et «messianique» de sa jeunesse. Cependant, l'œuvre reste un document qui reflète l'esprit d'une époque et le point de départ de la réflexion du philosophe sur le rapport entre histoire et utopie, qui aboutit à l'intuition prophétique d'un troisième genre dans lequel utopie et histoire se mélangent de manière apocalyptique comme dans une fin absurde de civilisation.

Mots clés: Roumanie, transfiguration, histoire, utopie, apocalypse.

*Une société incapable d'enfanter une utopie
et de s'y vouer est menacée de sclérose et de ruine.¹*

Émile Cioran (1911-1995) est connu comme l'un des plus grands moralistes du XX^e siècle. À l'encontre de ses collègues de la même génération, Cioran demeurera un éternel révolté. Sa période roumaine est marquée par Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Dostoïevski, Chestov, Otto Weininger, George Simmel. Ses thèmes préférés, qui vont le hanter pendant toute sa vie: le grotesque, le tragique, l'absurde, la maladie, l'agonie, la souffrance, la mort, la solitude, l'ennui, le désordre, la malédiction, le suicide. Il s'établit à Paris après avoir obtenu une bourse en 1938. Penseur privé, pauvre, indépendant, «apatride métaphysique», selon ses propres dires, Cioran a refusé les distinctions et la vie universitaire parisienne. Son œuvre est composée de 16 ouvrages dont les six premiers sont écrits en roumain, tandis que les autres ont été conçus en français. Nous rappelons: *Précis de décomposition*, *Syllogismes de l'amertume*, *La Tentation d'exister*, *Histoire et utopie*, *Le Mauvais Démon*, *De l'inconvénient d'être né*, *Exercices d'admiration*, *Aveux et anathèmes*, etc.

La nouvelle génération de philosophes apparaît dans un nouveau contexte historique. Même si elle a refusé au début d'impliquer la pensée politique dans ses travaux spirituels, dans les années '30, en pleine crise politique européenne, elle reprend les thèmes de la nation déjà abordés par la génération antérieure: Dumitru Drăghicescu, Vasile Pârvan, Constantin Rădulescu-Motru, etc. En ce sens, Emil Cioran² reprend lui aussi la problématique controversée du «roumanisme». Mais son originalité réside dans le fait qu'il développe une critique acerbe des idées du traditionalisme de l'époque (qui donnaient la priorité à la défense du passé idéalisée des Roumains), imaginant dans le futur une Roumanie nouvelle, totalement «transfigurée». ³ D'une manière générale, «le projet politique» de Cioran est conforme à une pensée utopique révolutionnaire, à laquelle s'ajoutent les idées du vitalisme culturel et politique de l'époque.

1.1. De l'histoire à l'utopie. La transfiguration de la Roumanie

Schimbarea la față a României (La transfiguration de la Roumanie) est le seul ouvrage écrit intégralement par Emil Cioran sur la Roumanie. A son apparition (1936) l'auteur avait 25 ans. Il était déjà connu parmi les jeunes précoces de la nouvelle génération. Mais sa créativité intellectuelle est marquée par le signe de

¹ Cioran, E. M., «Histoire et utopie», *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2015, p. 1036.

² Selon le choix de l'auteur, nous utiliserons «Emil Cioran» pour les ouvrages publiés en Roumanie et «E. M. Cioran» pour ceux publiés en France.

³ Ce n'est pas un hasard si Cioran fait référence à la Transfiguration de Jésus du Nouveau Testament.

nombreuses maladies qui commencent à l'âge de 17 ans. Les deux premiers livres, *Sur les cimes de désespoir* (1934) et *Le livre de leurres* (1936) sont considérés par l'auteur même comme l'expression métaphysique de ses douleurs somatiques de sa jeunesse. Il parlera d'ailleurs tout le temps de ses souffrances organiques et de son insomnie chronique qui seraient à l'origine de ses textes. Il ne s'agit pas d'une approche intellectuelle spéculative extérieure, mais d'une expérience intérieure, vivante et douloureuse. On peut dire que à l'origine de sa révolte quasi-métaphysique se trouvent, d'un côté, une structure malade qui engendre des expériences à la limite du pathologique et qui transforme les souffrances organiques et psychiques en idées contestatrices, et d'un autre côté, ses lectures philosophiques de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Spengler, Soloviev, Chestov, etc.

La transfiguration de la Roumanie est en même temps le plus controversé et critiqué des livres de Cioran durant sa «période roumaine» à cause de ses fragments catalogués comme xénophobes, antisémites, aux idées totalitaires. Après la guerre, Cioran se démarque de cette période considérée par lui-même comme confuse et hystérique et dénonce l'attitude «révolutionnaire» et «messianique» de sa jeunesse. Parallèlement, il renonce à écrire en roumain, à l'exception de quelques lettres envoyées à ses proches. Ses écrits français témoignent d'une maturation intellectuelle, d'une conversion, selon l'appréciation d'Alain Finkielkraut: «Cioran s'est arraché de la tentation totalitaire en devenant un écrivain de langue française et en s'inscrivant en plein XXe siècle dans la lignée des moralistes classiques»⁴.

D'ailleurs la troisième édition, publiée après la chute du communisme en Roumanie (1990), contient une note dans laquelle l'auteur mentionne que ce livre a été rédigé sous l'emprise de son «hystérie» de jeunesse, dans laquelle il ne se reconnaît plus. En ce sens, il a supprimé certaines pages, cataloguées de «stupides» dans le Chapitre IV, en déclarant que cette édition est «définitive» et que «personne n'a le droit de la modifier». Contrairement à cette note testamentaire, le livre a été traduit en français après sa mort, en reproduisant les premières éditions (1936 et 1941).

Compte tenu de cette «conversion» de Cioran d'après-guerre, et de sa note testamentaire concernant la suppression de certaines pages, nous utiliserons l'édition française⁵, mais réduite aux textes établis par Cioran et confirmée par la note publiée au début de l'édition publiée chez *Humanitas*, 1990, datée: «Paris, le 22 février 1990». Dans ce qui suit, nous essayons de présenter une petite synthèse commentée de certains aspects de cet ouvrage bien controversé.

1.1.1. Les «modèles»

Fasciné par les grandes nations et leur importance dans l'histoire politique et culturelle du monde, Cioran consacre le premier chapitre à l'opposition entre les

⁴ Emil Cioran, *Transfiguration de la Roumanie*, Paris, L'Herne, 2009.

⁵ Emil Cioran, *Transfiguration de la Roumanie*, Paris, L'Herne, 2009.

grands modèles culturels et les cultures mineures qui ne survivent historiquement que dans des conditions tragiques. Il part de l'idée hégélienne selon laquelle «le progrès historique est un progrès dans la conscience» (Cioran, 2009, p. 81). Le progrès dans la conscience est une fatalité historique parce qu'il suppose une orthogénèse, une prédétermination spécifique. Tout peuple présuppose l'existence d'une impulsion historique, mais les peuples qui explosent pour former une grande culture sont rares. «Bien des peuples ont raté leur destin parce qu'ils n'ont pas su s'accomplir spirituellement et politiquement, condamnés à demeurer dans leurs frontières ethniques, incapables de devenir des nations, de créer une culture» (*ibidem*, p. 82). Cioran ne donne pas d'explications pour montrer comment certains peuples parviennent à créer des grandes cultures qui dominent le monde. Il parle d'un messianisme de la «grâce terrestre» qui choisit une dynamique historique. Il donne comme exemple six grandes cultures historiques: la Grèce, la Rome, la France, l'Allemagne, la Russie et le Japon. Toutes ces grandes cultures sont traversées par un instinct historique, une naïveté créatrice qui va jusqu'à l'épuisement de ses possibilités spirituelles.

Par rapport aux grandes cultures, les petites cultures ont un destin tragique. Il leur manque l'instinct historique et par conséquent elles ne laissent pas de traces fondamentales dans la création universelle de l'humanité. Ce destin explique sa propre frustration face à la petite histoire des Roumains: «Pourquoi nous autres, Roumains, plus homogènes que les Allemands, sur le plan ethnique, avons-nous dû attendre notre destin pendant mille ans?» (*ibidem*, p. 86) se demande-t-il. Parce que nous n'avons pas entrepris encore une mission historique, au-delà des conditions difficiles dans lesquelles nous avons vécu comme peuple, répond-il.

Les grandes cultures sont dominées par l'idée d'une mission historique. L'élément primordial de leur motivation historique est leur messianisme. «Des prophètes juifs à Dostoïevski (le dernier grand visionnaire messianique), note Cioran, chaque peuple qui se fraye une voie à travers l'histoire lutte – nous le savons – pour son idée, pour sa formule de salut qu'il pense universelle et définitive. Dostoïevski croyait que le peuple russe sauverait le monde – voilà la seule expression valable d'une foi messianique» (*ibidem*, p. 88). Mais chaque messianisme porte sa marque historique et culturelle. Cioran donne comme exemples des peuples messianiques sous une forme brutale: les Allemands, les Russes et les juifs. Au contraire, le messianisme français se manifeste dans une forme naturelle continue, tout au long des siècles, en fixant dans la conscience des Français l'universalisme politique moderne de la «civilisation française» et de la «France éternelle». Par rapport à la France, le messianisme allemand, organiciste, se manifeste par une explosion spirituelle (luthéranisme, romantisme) et par un impérialisme politique (Otto von Bismarck, Hitler). «L'impérialisme c'est l'implication pratique du messianisme» (*ibidem*, p. 89), affirme Cioran. Il existe également des exceptions: l'impérialisme utilitariste

anglais qui n'est pas un impérialisme messianique parce qu'il n'a pas lutté pour une mission historique.

Une attention particulière est accordée par Cioran au messianisme russe. Influencé par la pensée de Dostoïevski et de Soloviev, il évoque l'obsession russe concernant le destin universel de la patrie. La Russie a une mission historique dans le monde et tous ses penseurs du XIXe siècle «les penseurs religieux, les slavophiles et les occidentalistes, les nihilistes, le narodniks, etc., tous tournaient autour de la mission de la Russie» (*ibidem*, p. 95). Arrivée tardivement à la modernité, la Russie a dû brûler les étapes historiques pour réaliser le «saut historique». En ce sens, elle peut constituer le modèle historique pour la Roumanie, considère Cioran. Le «saut historique» de la Russie transfère Constantinople à Moscou en suivant le rêve de la domination universelle par le mythe du panslavisme. Le jeune penseur roumain voit même dans la révolution bolchevique l'expression du mythe messianique russe de domination du monde.

Tous ces exemples servent comme points de référence pour critiquer la situation statique de la Roumanie. Le prophétisme roumain orienté vers le passé n'a pas dépassé les frontières de son ethnie. Le grand poète Eminescu, «au lieu de s'attacher à l'avenir de la Roumanie, a projeté la grandeur de la nation dans un passé obscur» (*ibidem*, p. 102). Même les penseurs qui se détachent de l'esprit lyrique romantique ne restent que des traditionalistes équilibrés (Vasile Pârvan, Nicolae Iorga, Constantin Rădulescu-Motru, etc.). «Le traditionalisme est une formule commode qui n'engage à rien. Il exprime une solidarité avec l'ethnie mais non la volonté de lui donner un grand sens dans le monde» (*ibidem*, p. 103).

Le seul progrès messianique pour les petites cultures comme la Roumanie, Cioran le voit dans la discontinuité face au passé et dans le «saut historique». Le saut historique est inscrit dans le destin germinal des peuples, mais la *rupture féconde* est une question de volonté. C'est elle qui donne de l'ampleur à une transfiguration historique. Influencé par Nietzsche et Spengler, Cioran voit une irruption révolutionnaire du peuple comme une volonté extraordinaire de l'instinct historique. Il déploie la pensée nationale et politique de la Roumanie qui «est très peu révolutionnaire» à cause de son excès d'organicisme et de l'influence directe ou indirecte exercée sur le nationalisme roumain par l'historicisme romantique allemand (*ibidem*, p. 106). Les Roumains ne se caractérisent par aucun excès, note-il. Pour cette raison, ils ne se sont même pas aptes à s'affirmer dans l'histoire. Ils se sont défendus et c'est tout. Il leur manquait l'agressivité biologique nécessaire pour écrire l'histoire. Cioran est même tenté de croire qu'il s'agit d'un organisme déficient et «un organisme déficient ne se réalise pas sur le plan historique» (*ibidem*, p.115). La vraie biologie des peuples présuppose un destin historique. La biologie et la spiritualité se rejoignent ici. Il ne s'agit pas d'un simple impérialisme vital. «Aucune invasion barbare n'a engendré d'elle-même des formes étatiques. Seule

l'agression pourvue d'un style a pris une tournure historique» (ibidem, p. 116). En ce sens, à la manière de Nietzsche, il n'existe pas, pour Cioran, de nations morales et de nations immorales. «Il n'existe que des forts ou des faibles, que des agressives et ou des tolérantes» (ibidem, p. 117). Cioran voit ainsi dans les grandes cultures une explosion de l'esprit prométhéen, une conscience messianique de leur rôle dans l'histoire et un esprit de domination au-delà de tout principe éthique.

1.1.2. Sur l'adamisme et les déficiences des Roumains

Après avoir posé le diagnostic des petites cultures avec leur tragédie historique, en véritable clinicien des peuples et des nations, en prenant la Roumanie comme cas à étudier, Cioran enquête sur l'origine des déficiences psychologiques et historiques des Roumains. Même si les idées se répètent dans une rhétorique aphoristique originelle, avec ses jugements définitifs, il avance dans sa démarche psycho-métaphysique par la question de la découverte de l'adamisme roumain. Le dernier siècle, explique Cioran, dans lequel les Roumains voient l'aube de la modernité, est le siècle qui pose le problème de la conscience historique. Malheureusement, l'apparition de la conscience historique n'a pas entraîné «un processus de création inconscient, mais une stérilité spirituelle séculaire» (ibidem, p. 118) et un débat intellectuel improductif. Ainsi, la critique explosive de Cioran s'adresse au sommeil historique roumain mais aussi à son nationalisme fade, sans prophétisme historique.

Il se propose ainsi de révéler les lacunes psychologiques et historiques de la Roumanie pour justifier la nécessité du «saut historique». Il y a peu de pages dans la culture roumaine qui soient aussi sulfureuses sur les défauts des roumains. Il reprendra aussi, avec une sorte de sado-masochisme, les accusations contre son peuple dans l'ouvrage *Bréviaires des vaincus* sur le destin valaque écrits en roumain (Îndreptar pătimas) entre 1941 et 1944 à Paris et traduits en français en 1993: «Ce qui m'amène à retrouver mon pays, c'est le besoin d'un désespoir de plus, l'envie d'un surcroît de malheur. Je suis roumain en vertu du fond d'auto-humiliation présent dans la condition humaine. Si j'affirme mon appartenance à la Roumanie, ce n'est pas pour me flatter, c'est parce que j'aspire à croupir dans des maux dont je ne suis pas responsable, à noyer mon orgueil dans la sombre évidence de non-être» (Cioran, 2015, p. 546). Il déplore d'ailleurs le sort du peuple roumain marginalisé par l'Histoire: «Quel mauvais sort a scellé nos origines? Et quel sceau nous a condamnés d'emblée à la honte de ne pas avoir de destinée? Jamais une couronne de grandeur n'orna un crane de Valaque. La tête basse, les descendants putatifs du plus glorieux des peuples s'accommodent de leur destin servile» (ibidem).

Les Roumains sont donc dans la situation d'Adam. Ils doivent tout reprendre depuis le début. Ils doivent se construire un nouveau nationalisme: «N'est pas un nationaliste celui qui ne souffre pas le martyr parce que la Roumanie n'a pas

la mission historique d'une grande culture, l'impérialisme culturel et politique, la mégalomanie et la soif de pouvoir inextinguible propres aux grandes nations; enfin, n'est pas un nationaliste celui qui n'appelle pas fanatiquement de ses vœux le saut qui viendra transfigurer notre histoire» (Cioran, 2009, p. 123).

Cioran compare la situation de Roumanie d'après la guerre avec celle de la Russie du XIX^{ème} siècle quand les Russes ont réalisé «le saut historique». Les intellectuels russes ont débattu durant un siècle de la mission historique de la Russie dans le monde. La Roumanie a besoin d'un mythe de la transfiguration historique, une foi messianique. Pour Cioran la démocratie est un faux mythe historique. Tout comme Constantin Rădulescu-Motru, il critique les limites de la démocratie roumaine qui «n'a même pas réussi à créer une conscience civique. Mais c'est d'une exaltation allant jusqu'au fanatisme que la Roumanie a besoin. Une Roumanie fanatique sera une Roumanie transfigurée. La fanatiser, c'est la transfigurer» (*ibidem*, p. 127).

Tout s'est réalisé dans l'histoire par la nation, même le sens idéal de l'humanité. «Or, une nation n'est grande que si elle tente de remplacer l'humanité... Un peuple ne devient une nation que le jour où il acquiert un contour historique original et impose ses valeurs particulières comme universellement valables» (*ibidem*, p. 131). Le nationalisme roumain est considéré encore un nationalisme médiocre. Les Roumains ont commencé à débattre du problème national, mais celui-ci n'a pas fini par être considéré comme une destinée. Il lui manque le prophétisme, l'instinct politique d'une grande nation. Et un grand pouvoir ne peut être obtenu que par la domination. Cioran voit dans la force, dans l'instinct combatif et militant, le seul autel que l'humanité doit adorer et grâce auquel les nations sont entrées dans l'histoire. Les cultures mineures sont toujours restées à la périphérie historique. Par rapport à Lucian Blaga qui considérait la culture mineure (la culture traditionnelle) comme la matrice stylistique fondamentale de la naissance d'une culture majeure, pour Cioran cela est une grande déficience. «Un peuple qui n'a créé qu'une culture populaire n'a pas franchi le seuil de l'historique» (*ibidem*, p. 145).

Les cultures populaires sont des cultures passives, horizontales sans aucun ascendant. A l'opposé de celles-ci, le style gothique, par exemple, est une représentation de la verticale vers la transcendance, note Cioran. Elles expriment la vitalité et la création. «Les Roumains n'ont pas vécu sous le signe de l'esprit gothique. D'où la passivité, le scepticisme, le mépris de soi, la mollesse contemplative, la religiosité mineure, l'a-histoire, qui constituent les aspects négatifs de notre spécificité nationale...» (*ibidem*, p. 146). Là où Blaga remarquait les qualités créatrices du «type national», Cioran voit les défauts du peuple roumain. Le scepticisme organique des Roumains constitue un deuil permanent de la nation qui, selon Cioran, «a engendré cette malédiction poétique nationale qui s'appelle *Mioritza* et qui, avec la *sagesse* des anciens chroniqueurs, constitue la plaie toujours ouverte de l'âme roumaine. Viennent ensuite les *doina* pour

ajouter leur *lamento*, et tout est dit» (*ibidem*, p. 149). Il est très probable que Cioran connaissait également l'étude de Blaga, *L'espace mioritique*, initialement publiée dans la revue *Gândirea* en 1935. Cioran considère donc la résignation et le scepticisme des Roumains comme une offense à l'élan prométhéen qui donne naissance aux grandes cultures. Il critique en ce sens le mépris des Roumains pour le travail, pour les valeurs modernes en général et leur croyance dans la futilité du sacrifice. Leur religion toujours orientée toujours vers le passé est considérée comme anhistorique et stérile de point de vue spirituel. Chez toutes grandes nations les religions ont été adaptées à leur manière d'existence historique ou ont été dépassées par l'esprit révolutionnaire. Si l'orthodoxie pour les Roumains a représenté leur chance de survie en tant que Roumains, aujourd'hui, quand se pose la question de la transfiguration historique, elle ne sert à rien. «La véritable religiosité est fanatique, prophétique et intolérante: elle est incarnée par les premiers chrétiens, par l'Inquisition, par le Saint-Synode de la Russie tsariste» (*ibidem*, p. 163). Si L. Blaga voit dans les valeurs de l'orthodoxie roumaine une opportunité originelle de créer une culture majeure, Cioran dénigre l'inappétence des Roumains orthodoxes pour l'ascension gothique. Il se sépare également du professeur Nae Ionescu, qui voyait dans l'Orthodoxie le salut de la Roumanie. Il proclame la nécessité historique de réaliser le saut du contemplatif orthodoxe au politique. «Le passé n'est histoire que si l'idée qu'il incarne atteint un niveau transhistorique et est servie par une force équivalant à sa valeur» (*ibidem*, p. 166). La lutte contre l'espace et le temps est caractéristique de l'impérialisme dans lequel Cioran voit le grand style politique.

Le problème de l'identité de la Roumanie s'est posé tardivement, au XIXe siècle, et il n'est pas encore sorti du débat sur *le fond* et *la forme*: «s'orienter vers l'Ouest ou vers l'Est, vers la ville ou le village, vers le libéralisme ou le conservatisme, vers le progressisme ou le traditionalisme, etc.» (*ibidem*, pp. 193-194). Les critiques de Cioran s'adressent aux nationalistes qui souffrent de l'obsession du «spécifique nationale». Dans le débat entre le *fond* et la *forme*, il soutient à tout prix l'imitation de l'Occident. Pour Cioran, seule une frénésie d'imitation a le caractère d'un impérialisme vital qui dépasse les structures statiques, organiques, anhistoriques. «Celui qui veut une Roumanie forte et moderne, une nation en route vers la puissance, doit accorder aux *formes* un dynamisme que nous ne trouverons jamais dans notre fond» (*ibidem*, p. 197). Il se trouve ainsi dans une position radicalement opposée à la tradition junimiste initiée par Titu Maiorescu dans la deuxième moitié du XIXe siècle, qui privilégie le *fond* organique de la nation. Cioran ne voit dans ce *fond* qu'une malédiction balkanique et une peste. La culture byzantine «sinistre deuil de notre misère nationale» et l'impérialisme turc, «l'impérialisme le plus stérile», a dominé notre histoire dénuée d'esprit politique, note Cioran. «Un seul cri de la Révolution française est pour nous une exhortation infiniment plus importante que la totalité de la spiritualité byzantine» (*ibidem*, p. 201).

La critique de Cioran vise la condition des peuples agraires comme l'était la Roumanie. Il voit dans l'industrialisation de la ville le saut historique d'une nation vers un sens politique universel. En ce sens, il prend comme exemple l'essor de l'Allemagne après 1830 quand elle a commencé à s'industrialiser. D'un côté, le village et le paysan, et de l'autre côté la ville et le travailleur. L'industrie est une condition essentielle pour une grande puissance et donne le sens du politique et par le conséquent à la guerre. Cioran fait l'éloge du progrès de l'industrie allemande par rapport à la stagnation française du XIXe siècle et souligne même le mérite de la révolution russe de 1917, qui a créé une conscience industrielle du pays de l'autocratie «la plus sinistre». «Lénine, ce passionné, ce fervent partisan de l'industrialisation, ce maniaque de l'électrification, avait compris mieux qu'aucun révolutionnaire, ce dont une nation a besoin pour devenir une grande puissance» (*ibidem*, p. 204). Mais l'exemple le plus important de saut historique pour Cioran est le cas du Japon qui, d'un pays velléitaire, est devenu une grande puissance dans le monde grâce à son processus de l'industrialisation. Le Japon devient ainsi la Prusse de l'Orient.

Utilisant des notions propres aux idéologies de l'époque (prolétariat, masses, culture de masses, lutte révolutionnaire, etc.), comme effets de l'industrialisation et du développement de la ville moderne, Cioran projette l'image d'idéologies révolutionnaires complètement nouvelles qu'il juge appropriées pour la réalisation du paradis terrestre des masses au sein d'une nation. «La nation qui n'est pas vouée à une grande révolution est condamnée à tourner en rond dans son propre désert. Les masses n'ont d'autre salut dans l'histoire que la révolution qui est également leur unique salut de la nation» (*ibidem*, pp. 216-217).

1.1.3. La volonté du pouvoir sous le signe du politique – guerre et révolution

L'idée de l'émergence d'une nation moderne est soutenue par Cioran, étonnamment à travers l'idée de guerre. La volonté du pouvoir d'une nation se vérifie en participant à des guerres de domination. Considérée comme un destin fatal de la société humaine, la guerre ne peut être évitée. Les nations se justifient en tant que nations à travers les guerres. «Tant qu'il n'y a pas de guerre d'agression, une peuple n'existe pas comme facteur actif de l'histoire» (*ibidem*, p. 249). Partant de l'idée que l'histoire se développe selon un rythme biologique, Cioran voit dans l'impérialisme l'expression de sa vitalité. En ce sens, il considère l'armée plus que la religion comme le bastion de toutes les formes d'état. Les armées créées pour la défense sont artificielles. «Le soldat a pour principale fonction d'attaquer et non de défendre. Les idéaux défensifs vident l'armée de son contenu. Seuls les pays mineurs livrent des guerres défensives» (*ibidem*, p. 225). Critiquant en outre la situation de la Roumanie, il voit dans le soldat roumain un soldat dépourvu d'idéal. Il lui suffit de défendre quelques frontières, il est purement défensif. Par rapport à cela, la politique expansionniste de l'Allemagne, par exemple, donne à son

soldat une fierté de supériorité même si cette fierté est inhumaine. Il en va de même pour le soldat russe qui croit idéologiquement qu'il est destiné à asservir le prolétariat international. Même si elles sont inhumaines, les guerres sont des phénomènes constitutifs de l'histoire parce que l'humanité ne s'est pas élevée sur la base de principes humanitaires. En ce sens, à la suite de Nietzsche, il critique le christianisme qui justifiait et glorifiait théologiquement la pauvreté et l'échec. Si la guerre est une fatalité de l'histoire, il est inutile de s'y opposer en se disant pacifiste. «La guerre serait une bêtise – autrement dit elle serait moins que ce qu'elle est: un crime essentiel si elle n'impliquait pas totalement l'idée de force. Elle est pour cette raison un phénomène constitutif de l'histoire. Mieux encore: les guerres décident des carrefours de l'histoire, comme les révolutions décident ses cimes» (*ibidem*, p. 260).

Après ce discours sur la volonté du pouvoir par la guerre Cioran fait l'apologie de la révolution. Les deux se complètent, mais seule la révolution accroît le phénomène de conscience des masses. «Les masses prennent conscience d'elles-mêmes, à un degré auquel correspondra la réalisation de leur pouvoir... Une révolution authentique doit épuiser le sens social de la nation. N'est pas une révolution celle qui ne change pas essentiellement la structure sociale de la nation» (*ibidem*, p. 262). S'inspirant des idéologies de la révolution bourgeoise française, mais aussi de la révolution communiste russe de 1917, Cioran voit dans la révolution un changement fondamental et majeur dans les rapports de propriété. Changer la structure sociale grâce à l'accès des masses au pouvoir est le saut social qui fait une nation. L'idée de justice sociale qui caractérise les révolutions est le fondement de toute révolution. Ici transparait l'esprit «humaniste» socialiste de Cioran, condamnant une humanité inégalitaire divisée en exploiters et exploités. Il est tour à tour un révolutionnaire français, puis un révolutionnaire russe, et chaque fois il est contre la propriété. «J'ignore ce qui pourrait être entrepris au juste contre la propriété. Le socialisme étatique est une formule médiocre, le communisme est trop mécaniciste et beaucoup trop illusoire» (*ibidem*, p. 266), écrit-il. On voit que Cioran n'est pas un adepte du communisme. En même temps, il ne considère ni le fascisme ni l'hitlérisme comme les sommets de l'histoire. Dans une formule vague, il propose l'idée d'un collectivisme national qui devrait être la finalité de ces révolutions. Les révolutions nationales qui ont un accent historique (et Cioran donne l'exemple de l'Italie et de l'Allemagne), les révolutions de droite, ne représentent qu'une étape de la révolution. Elles doivent être suivies de réformes sociales. «D'un côté, les révolutions française et russe; de l'autre, les révolutions italienne et allemande. Cette opposition ne relève pas de la nuance, mais d'une différence qualitative. Les premières seulement portent la marque authentique de l'esprit révolutionnaire. Comparés à leurs idées et au sang qu'ils ont répandu, le fascisme et l'hitlérisme font figure de simples coups d'Etat» (*ibidem*, p. 269).

Quant à la Roumanie, elle n'a connu ni guerres de conquête, ni grandes révolutions. Son seul élément révolutionnaire était sa bourgeoisie tardive, et sa révolution est une révolution nationale. C'est une révolution de droite qui ne change pas la structure sociale du pays. En ce sens, Cioran déplore les limites de ce type de révolution qui préserve les inégalités et la misère. La Roumanie, estime-t-il, connaîtra un saut historique lorsque le problème socialiste des masses sera intégré dans la révolution et dépassera le simple patriotisme national.

Cioran passe ainsi au manifeste de son «programme» révolutionnaire à travers la grande politique. Contrairement à son collègue et ami générationnel Constantin Noica, qui voyait dans la vie de l'esprit le destin de toute grande culture, Cioran semble suivre les paroles de Napoléon à Goethe: «Le destin c'est la politique» (Goethe, 1863). Le saut historique pour les petites nations ne se réalise pas par la vie spirituelle, mais par la politique et son élite. Le politique est le vrai instrument de l'histoire. «Le politique – j'entends autant par-là ses valeurs que l'homme politique – s'enracine dans la vie, beaucoup plus profondément que l'esprit. Car le politique exprime et sert les valeurs vitales, alors que le spirituel croît dans les répit de la vie» (Cioran, 2009, p. 278).

La politique et le génie politique sont soumis aux instincts de domination et à l'intérêt objectif de la collectivité. Cioran voit une différence entre l'homme politique dans un régime démocratique et l'homme politique d'un régime de domination. Le premier n'a qu'un désir subjectif et égoïste d'exercer le pouvoir. Il est limité dans son action par les autres égoïstes.

Cioran ne manque pas non plus d'influences machiavéliques. Le politicien fait tout pour accéder au pouvoir et le conserver. C'est pourquoi il ne peut y avoir d'idéalisme politique, seulement un pragmatisme politique. La politique étant un état de guerre latent, avec une structure en permanence antinomique, elle doit être caractérisée en permanence par l'agressivité. Pour Cioran, la haine est le destin de l'homme politique. De la haine naissent le combat et la domination. Il donne l'exemple des premiers chrétiens qui haïssaient et détruisaient les idoles païennes, mais aussi la haine du prolétariat moderne contre la «classe exploiteuse». Ce n'est pas un hasard si l'idéologie communiste parle, dans un premier temps, de «dictature du prolétariat».

Cioran distingue une différence de rythme entre démocratie et dictature. La première met l'accent sur la société, la seconde sur l'État. «Le socialisme français différenciait au maximum la société et l'État, alors que le mysticisme étatiste du romantisme allemand les confondait» (*ibidem*, p. 290). En soulignant les aspects négatifs de la démocratie, Cioran montre qu'elle est éphémère en raison de l'atomisation sociale et avec elle de la perte du sens de l'existence collective. Il donne l'exemple de pays qui, organiquement et structurellement, manquent d'organisation démocratique: la Russie et l'Allemagne.

Pour la Roumanie, Cioran souligne que la démocratie était nécessaire seulement dans la première étape de son existence en tant qu'État, lorsque, après des siècles d'oppression, l'individu avait besoin d'une certaine liberté et d'espoir. Pour l'avenir, la démocratie doit être détruite afin que la Roumanie ne disparaisse pas. Il faut établir un régime dictatorial qui brûlera les étapes historiques. Par dictature, Cioran entend une *révolution permanente* des masses. Cela différerait du césarisme, mais aussi de la tyrannie. Le césarisme est caractéristique du crépuscule des cultures, comme le dit Spengler, et la tyrannie n'a pas l'assentiment du collectif. Face à la tyrannie et au césarisme, des dictatures populaires se dressent. Elles reposent à la fois sur une nécessité historique et sur un assentiment des masses. Et Cioran donne en exemple les trois grandes dictatures de son temps: celle de Lénine, celle d'Hitler et celle de Mussolini. Pour les petits pays, y compris la Roumanie, il n'y a pas de salut par un rythme normal ou démocratique. «*Le politicien* qui, dans une démocratie, divinise l'argent et prend son pays pour un tremplin, n'a rien d'un dominateur et il n'a pas d'auréole mystique... La démocratie est trop rationaliste et pas assez mystique... La démocratie a donné naissance à une pluralité de formations divergentes, qui empêchent la nation d'évoluer dans un sens cohérent» (*ibidem*, p. 295).

Conscient du fait que le terme dictature peut créer des difficultés quant à la question de la légitimité de l'autorité d'une personne, Cioran, pour être mieux compris, propose l'exemple de la théocratie qui serait la seule qui «possède une base logique et métaphysique» de souveraineté et d'autorité. «Faire dériver la souveraineté et l'autorité d'un principe transcendant justifie tout, sous réserve qu'on croie en une divinité. L'immanentisme moderne a miné Dieu et, tout autant, n'importe quelle autorité et souveraineté» (*ibidem*, p. 297). La foule a besoin de croire en une personnalité politique mythique pour lui obéir. Et Cioran donne ici les meilleurs exemples: César et Napoléon. «L'homme ne se laisse pas de bon cœur mener par l'homme. Aussi a-t-il inventé des mythes» (*ibidem*, p. 298).

La Roumanie a la possibilité de faire le «saut historique», tout comme la Russie, car l'histoire ne se déroule pas de manière linéaire et certaines étapes peuvent être franchies. Cioran critique ici le mythe du progrès mono-linéaire, considéré comme un optimisme vulgaire. Il dit oui au progrès technique, mais pas à celui de la pensée, du sentiment et de la vision. Il critique le progressisme, mais aussi l'organicisme. Concernant la Roumanie, Cioran considère qu'elle n'a même pas de culture populaire originale. Sa culture populaire étant commune à l'Europe du Sud-Est, et de ce point de vue elle est sans intérêt. Cependant, contrairement aux autres peuples de la région, la Roumanie est plus adaptée aux formes de l'esprit occidental, estime l'auteur. La Russie, considérée comme plus profondément originale d'un point de vue ethnique que la Roumanie, n'a pas fait de révolution pour revenir au paysan (*moujik*). «La fièvre soutenue de la modernité (sur tous les plans) est notre seul planche de salut... Nous aurons à défendre la Roumanie contre ses paysans. Ce qui signifie simplement les sauver de la misère» (*ibidem*, p. 304).

Cioran consacre aussi quelques pages à l'éthos héroïque, qu'il élève au rang de moteur de l'histoire. Il nous donne ici quelques exemples célèbres: la frénésie collective qui déclencha la Réforme, les expéditions des découvertes géographiques à la Renaissance, les campagnes napoléoniennes. Le héros est celui qui dépasse ses limites. «Être un héros signifie vivre activement le paroxysme de l'être individuel dans le cadre de la vie... L'héroïsme n'est pas un état naturel, mais il est la seule dignité de l'histoire... L'héroïsme est le présupposé de l'histoire authentique. Sans lui, le devenir humain est pure biologie» (*ibidem*, pp. 309-310). Le culte du héros était présent dans plusieurs idéologies de l'époque. Comme dans le cas du leader messianique, il s'opposait au saint ou au sage anhistorique.

En ce qui concerne l'éthos roumain, Cioran déplore le manque d'éthos héroïque, caractérisé par un sentiment de nostalgie anhistorique. Contrairement à Blaga, qui considérait la *doina* et le *dor* (lamentation et nostalgie) comme des éléments fondamentaux de la *matrice stylistique* roumaine, Emil Cioran les voit comme une relation négative avec le monde. «Notre nostalgie nationale signifie tellement s'abandonner langoureusement au monde, renoncer face à l'espace et au temps, se plier aux brises du cœur, qu'on se demande quelles sont les tristesses que ce peuple a pu éprouver pour se livrer aussi impitoyablement à lui-même» (*ibidem*, p. 312). Pour Cioran, cet abandon horizontal des cœurs blessés, étranger à la civilisation moderne, n'est pas une vertu, mais une ruine historique. La guérison passe par le saut historique. «Il faut que, dans une Roumanie secouée par la dictature et par un élan collectif, l'infini négatif de sa psychologie soit converti en cet infini positif qu'est l'héroïsme... La mélancolie et la rêverie prolongée qui se balancent à longueur du temps et de l'espace doivent être muées en ardeur et en fanatisme. De l'infini négatif de la nostalgie à l'infini positif de l'héroïsme, tel est le chemin qui doit parcourir l'âme roumaine pour ne pas s'engourdir enveloppés d'ombre» (*ibidem*, p. 313).

Ainsi, pour Cioran, le changement révolutionnaire doit mobiliser les énergies vitales du peuple. Les seules idéologies qui peuvent y parvenir sont les idéologies d'extrême droite et d'extrême gauche. Le premier met l'accent sur le politique, le second sur le social. Ils ont conquis le monde non pas par des idées, mais par le mysticisme.

1.1.4. Le «saut historique» ou le «saut utopique»?

Tous les reproches acides que Cioran adresse à la Roumanie proviennent, comme il l'avoue lui-même, d'un amour désespéré à rebours, d'une passion et du regret que son monde roumain ne soit pas ce qu'il devrait être. Cet amour désespéré est à l'origine de son «optimisme» utopique, le seul d'ailleurs, parmi la multitude de fragments nihilistes de tout son œuvre écrite en français. Tout comme les utopistes révolutionnaires, qui croient en l'existence des moyens réels dont l'homme dispose pour transformer le monde actuel pourri en un monde paradisiaque de l'avenir sur

la terre, Cioran ne fait qu'exprimer sa foi que le monde roumain aura dans l'avenir une histoire grandiose. Pour lui, existe une spirale historique de la Roumanie qui aura sa finalité dans le «saut historique». Le but est de devenir la première force dans les Balkans, ce qui signifie «la projection de la Roumanie dans la conscience européenne en tant que fatalité implacable d'une région historique et géographique» (*ibidem*, p. 323). Malgré ses vices balkaniques et sa périphérie géographique et spirituelle, la Roumanie est considérée ainsi par Cioran comme la plus apte de toutes les nations balkaniques à surmonter sa stérilité historique. «Aussi pessimiste que je sois en ce qui concerne le passé et le présent de la Roumanie et quelles que soient, par souhait d'objectivité, mes tentatives visant à la déprécier, il m'est impossible de ne pas constater qu'elle est le seul pays balkanique dont l'avenir révélera un phénomène original d'une grand ampleur» (*ibidem*, p. 324). Qu'est-ce qui a poussé Cioran à prophétiser cela, sinon la profonde conviction que la Roumanie fera son «saut historique» vers les grandes nations d'Europe? Il n'était pas le seul à croire en l'avenir de la Roumanie: toute une génération, après la Grande Guerre, a exprimé cette conviction, même si elle l'a vue se réaliser de manières différentes.

Selon l'optimiste Cioran, cette fois, la Roumanie, comme nous l'avons déjà vu, doit apprendre de la Russie et devenir la nouvelle Constantinople dans les Balkans. Cela se produira si la Roumanie sera touchée par la grâce historique et la vision d'un nouveau pays sera déterminée par un messianisme qui partira de l'âme du peuple. «Je ne m'intéresse qu'à l'essor ascendant de la Roumanie, à sa spirale *historique*. Car les seuls peuples qui ont eu une signification dans l'histoire universelle sont ceux qui se sont détruits afin d'affirmer leurs instincts et leur idée, qui ont souffert pour leur sens dans le monde, qui ont tout sacrifié à une gloire précipitant leur agonie» (*ibidem*, p. 340). La spirale historique de la Roumanie va monter au point où se pose le problème de nos relations avec le monde. «Jusqu'à présent, nous étions des reptiles; à partir de maintenant, nous nous lèverons devant le monde pour que l'on sache que non seulement la Roumanie est dans le monde, mais aussi le monde est en Roumanie» (*ibidem*, pp. 206-207).

Quelques remarques finales sur l'ouvrage *La Transfiguration de la Roumanie*. Même si l'ouvrage de Cioran ne satisfait pas pleinement aux exigences d'une utopie, elle peut que même être classée dans la catégorie de l'imaginaire utopique de l'époque par quelques éléments fondamentaux:

1. *La projection d'un modèle idéal*. Cioran décrit d'abord les grandes nations historiques hypostasiées dans des modèles idéaux pour les petites cultures soumises à un destin tragique en raison de leur marginalité historique, politique et culturelle. Ces modèles historiques projetés comme idéaux ont une sorte de caractère transcendant dans le sens où ils dépassent la condition des petites cultures par leur messianisme historique.

2. *La critique de la réalité historique des cultures mineures*. Il s'agit d'une négation du présent et du passé de ces petites cultures, des leurs déficiences

organiques qui les empêchent de «faire l'histoire». Cioran accuse les petits pays de s'être «retirés de l'histoire» en cultivant, comme ce fut le cas de la Roumanie, uniquement «la sagesse de la survie».

3. *Les moyens politiques par lesquels le merveilleux nouveau monde se réalise: la guerre de conquête, la révolution sociale, la dictature.* La condition humble des petites cultures peut être surmontée. Il y a l'espoir du «saut historique» par lequel les étapes historiques non parcourues sont brûlées. Cet espoir naît lorsque la Roumanie prend conscience d'elle-même, au XIXe siècle, et se pose le problème de sa «transfiguration» historique. Cioran soutient l'idée d'une mission historique révolutionnaire de la Roumanie à travers sa prise de conscience, par l'héroïsme des masses et par les dirigeants charismatiques de la nation. Cela est possible en découvrant l'énergie vitale de la nation capable d'orienter le sens de l'histoire vers le modèle historique idéal qui est celui de la domination. Il imagine une Roumanie prométhéenne qui se modernise en s'industrialisant et en s'urbanisant. Il ne s'agit pas d'une nation libérale-progressiste, mais d'une dictature populaire dirigée par des dirigeants puissants. Il donne ici l'exemple de l'Italie, de l'Allemagne, de la Russie. Seule la dictature des masses dirigée par des dirigeants forts peut réaliser le «saut historique».

Cependant, comme toute utopie militante contient en elle les éléments de sa propre dystopie, l'utopie de Cioran sur la transfiguration de la Roumanie s'arrête aux portes de la réalité historique, une réalité bien plus complexe que n'importe quelle réduction utopique. L'histoire a montré à quel point les idéaux utopiques ont échoué au XXe siècle. Cela ne veut pas dire pour autant que certaines de ses intuitions ne puissent être valables concernant les limites de la démocratie.

1.2. De l'utopie à l'histoire

Dans les lettres à ses proches de Roumanie après s'être installé en France, Cioran prend ses distances avec l'utopie/dystopie de sa jeunesse. Le premier article dans lequel il présente avec dégoût cette séparation est un minuscule texte découvert par son amie Simone Boué et daté de 1960, *Mon pays*. Il avoue ce mélange de haine et d'amour de son obsession désespérée pour son pays des années '30 et avec cela l'origine de son utopie. «Ma haine amoureuse et délirante n'avait, pour ainsi dire, pas d'objet; car mon pays s'effritait sous mes regards. Je le voulais puissant, démesuré et fou, comme une force méchante, une fatalité qui ferait trembler le monde, et il était petit, modeste, sans aucun des attributs qui constituent un destin» (Cioran, 2009, p. 67). Alors que Cioran cherchait désespérément des défis qui attiseraient encore davantage ses souffrances somatiques et mentales, il trouva dans l'exiguïté et l'humiliation de son pays «le prétexte à mille tourments». Il justifie ainsi sa sympathie pour ceux sacrifiés à un idéal, les jeunes du mouvement d'extrême droite, «une bande de désespérés au cœur des Balkans», qui ont sincèrement cru, en le prouvant par leur sacrifice, dans le mouvement de renouveau du pays. Sans aucun

doute, les échecs appartiennent à la jeunesse et Cioran avoue cet échec: «Celui qui, entre vingt et trente ans, ne souscrit pas au fanatisme, à la fureur, et à la démente est un imbécile. On n'est *libéral* que par fatigue, démocrate par raison. Le malheur est le fait des jeunes. Ce sont eux qui promeuvent les doctrines d'intolérance et les mettent en pratique; ce sont eux qui ont besoin de sang, de cris, de tumulte, et de barbarie. A l'époque où j'étais jeune, toute l'Europe croyait à la jeunesse, toute l'Europe la poussait à la politique, aux affaires d'Etat...» (*ibidem*, pp. 69-70). Et Cioran n'était pas le seul à avoir tort. Toute une génération de jeunes surdoués (Mircea Eliade, Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, etc.) était tombée dans les pièges de l'utopie militante d'avant la guerre sous le patronage de leur maître, le philosophe Nae Ionescu.

On trouvera également certaines distances avec l'utopie activiste dans l'ouvrage *Histoire et utopie* publié en 1960. Dans le premier texte intitulé «Sur deux types de société. Lettre à un ami lointain», en fait une réponse à une lettre à son ami Constantin Noica, Emil Cioran fait une radiographie froide sur les deux types de sociétés, résultats de la seconde guerre. A cette occasion, il témoigne de sa folie utopique de la jeunesse. Il rappelle à Noica qu'il fut un temps où ils détestaient tous deux la démocratie et le régime parlementaire. «Les systèmes, en revanche, qui voulaient l'éliminer pour s'y substituer me semblaient *beaux* sans exception, accordées au mouvement de la Vie, ma divinité d'alors» (Cioran, 2015, p. 980). Et encore une fois, il justifie cette folie utopique par l'existence de la jeunesse. Mais le temps a commencé à tout changer. «Au fur et à mesure que mon énergie déclinait, s'accroissait mon penchant à la tolérance. Décidément, je n'étais plus jeune: l'*autre* m'apparaissait concevable et même réel. Je faisais mes adieux à l'*Unique et sa propriété*; la sagesse me tentait: étais-je fini? Il faut l'être pour devenir un démocrate *sincère*» (*ibidem*, p. 982).

Et pourtant cette société a été choisie par nécessité comme si on choisissait le moindre mal, suggère Cioran. Il montre ainsi pourquoi la société dans laquelle il vit en Occident n'est pas du tout un «monde merveilleux» comme l'écrit Constantin Noica dans sa lettre. «C'est peu dire que les injustices y abondent: elle est, à la vérité, quintessence d'injustice. Seuls les oisifs, les parasites, les experts en turpitude, les petits et les grands salauds profitent des biens qu'elle étale, de l'opulence dont elle s'enorgueillit: délices et profusion de surface. Sous le brillant qu'elle affiche se cache un monde de désolations...» (*ibidem*, p. 985).

La réponse de Cioran peut être comprise comme une tentative de rassurer son ami, qui vivait le cauchemar d'un régime totalitaire communiste, sur le fait que le monde occidental n'est pas meilleur non plus. Mais il veut lui aussi montrer où il a tort, qui voit la société occidentale de trop loin, en l'idéalisant. «Nous nous trouvons en face de deux types de sociétés intolérables, écrit-il. Et ce qui est grave, c'est que les abus de la vôtre permettent à celle-ci de persévérer dans les siens, et d'opposer assez efficacement ses horreurs à celles qu'on cultive chez nous. Le reproche

capital qu'on peut adresser à votre régime est d'avoir ruiné l'utopie, principe de renouvellement des institutions et des peuples» (*Idem*). Il note ainsi que le paradis de l'utopie révolutionnaire du prolétariat n'a pas été réalisé dans l'Est de l'Europe. Au contraire, elle a été suivie par une société communiste intolérable ce qui permet à l'Occident décadent de préserver son propre mal. La société occidentale n'est plus considérée, comme dans sa jeunesse, le modèle des nations marginales de l'histoire, mais aussi comme une société intolérable. Donc, d'un côté, la «dictature du prolétariat», avec sa tyrannie, de l'autre, la société bourgeoise en plein déclin «démocratique». «Ici comme là-bas, nous en sommes tous à un point mort, également déchus de cette naïveté où s'élaborent les divagations sur le futur. A la longue, la vie sans utopie devient irrespirable, pour la multitude du moins: sous peine de se pétrifier, il faut au monde un délire neuf» (*ibidem*, p. 986). Même si Cioran constate l'intolérance des sociétés qui se sont construites à partir de ses utopies de jeunesse métamorphosées en contre-utopies (la société communiste), il n'abandonne pas pour autant l'idée «positive» de l'utopie. Et c'est parce que l'humanité historique a besoin d'une transcendance, de ce mythe inversé d'un monde meilleur.

Dans le «Mécanisme de l'utopie» il tente de comprendre comment les sociétés humaines, quelles qu'elles soient, tentent toujours de concevoir quelque chose de nouveau, que cela vienne de «la naïveté ou de la folie». En ce sens, il dit avoir consulté toute une littérature utopique pour comprendre ce phénomène. «A ma grande satisfaction, j'y trouvai de quoi rassasier mon désir de pénitence, mon appétit de mortification. Passer quelques mois à recenser les rêves d'un avenir meilleur, d'une société idéale, à consommer de l'illisible, quelle aubaine!» (*ibidem*, p. 1035), avoue-t-il. Ainsi, Cioran s'oriente vers une compréhension de l'utopie comme l'idée de bonheur en notant sa nécessité: «Nous n'agissons que sous la fascination de l'impossible: autant dire qu'une société incapable d'enfanter une utopie et de s'y vouer est menacée de sclérose et de ruine. La sagesse, que rien ne fascine, recommande le bonheur *donné*, existant; l'homme le refuse, et ce refus seul en fait un animal historique, j'entends un amateur de bonheur *imaginé*» (*ibidem*, p. 1036). On peut même dire que Cioran, par son idée du bonheur, aborde la projection poétique bachelardienne du rêveur heureux. Cela ne l'empêche pas de dénoncer «les ridicules de l'utopie». Les idées utopiques des cités où il n'y a pas de mal, dominées par le spectacle du monde parfait supposent «une certaine dose d'ingénuité, voire de de niaiserie» ce qui donne lieu à des ironies, des critiques voire des sarcasmes. Et il donne comme exemple les satires de Jonathan Swift. Cioran dénonce également le manque d'instinct psychologique dans les utopies. «Les personnages en sont des automates, des fictions ou des symboles: aucun n'est vrai, aucun ne dépasse sa condition de fantôme, d'idée perdue au milieu d'un univers sans repères» (*ibidem*, p. 1038). D'ailleurs, la définition que Cioran donne à l'utopie capte toute sa faiblesse: «L'utopie est une mixture de rationalisme puéril et d'angélisme sécularisé» (*ibidem*, p. 1040).

En même temps, il suggère que l'homme ne peut pas cependant échapper à cette illusion de la cité idéale et il parle des certaines qualités de l'utopie. À sa base se trouve l'espoir de rétablir l'égalité et la justice et d'abolir la propriété. L'utopie souhaite renverser l'ordre social. Elle séduit toujours en niant les valeurs sclérosées de l'histoire présente. Mais à mesure que l'incarnation de l'utopie dans la réalité, c'est-à-dire l'utopie décrétée ou imposée, devient une contre-utopie, l'incarnation historique s'accompagne toujours d'une négation, celle de ses propres idéaux et de son espoir de salut. «Histoire» et «Utopie» deviennent donc deux termes qui se nient en se déconstruisant, mais qui se présupposent aussi. «L'Utopie se voudrait une Histoire transfigurée (...), l'Histoire est une Utopie figée» (Alexandrescu, 1999, p. 291).

Dans les conditions où nous assistons aujourd'hui à la contamination de l'utopie par l'apocalypse où la nouvelle terre ressemble de plus en plus à un nouvel enfer, Cioran parle de l'émergence d'un troisième genre «merveilleusement apte à refléter la sort de réalité qui nous menace et à laquelle nous dirons néanmoins oui, un oui correct et sans illusion. Ce sera notre manière d'être irréprochable devant la fatalité» (Cioran, 2015, p. 1047). Cette réalité sans illusions prophétisé par Cioran n'exprime même plus l'absurdité existentielle de Sisyphe. Il n'y a plus aucune trace d'élévation. Tout semble bien se passer dans les cadres d'une fatalité horizontale d'une future humanité inhumaine où l'histoire et l'utopie disparaissent en même temps.

Références bibliographique:

CIORAN, E. M. *Histoire et utopie*, Œuvres, Paris, Gallimard, 2015.

CIORAN, Emil. *Transfiguration de la Roumanie*, Paris, L'Herne, 2009.

CIORAN, Emil. «Bréviaire des vaincus», Œuvres, Paris, Gallimard, 2015.

GOETHE, Johann Wolfgang, *Mélanges*. Traduction Porchat, Hachette, 1863 (Annales de 1749 à 1822, p. 307-309) in <https://www.napoleon.org/histoire-des-2-empires/articles/recit-de-la-rencontre-de-napoleon-ier-et-de-goethe-a-erfurt-1808/>, consulté le 11 avril 2024.

ALEXANDRESCU, Sorin. *Privind înapoi, modernitatea* (Regarder en arrière, la modernité), Bucarest, Editions Univers, 1999.