

La tentation de comprendre. Les réflexions de Cioran sur la Russie

Kazimierz JURCZAK
Jagiellonian University, Krakow, Poland
E-mail: kazimierz.jurczak@uj.edu.pl

THE TEMPTATION TO UNDERSTAND. CIORAN'S REFLECTIONS ON RUSSIA

Abstract

The present article discusses Emil Cioran's attitude and perception of Russia as highlighted on the one hand, in his work Transfiguration de la Roumanie, where Cioran manifested fascination for expansionism, where his models for messianism were Germany and Russia. On the other hand, in his later, more skeptical and moderate one, Histoire et utopie, Cioran changed his perception, and regarded Russia in a way that was to seem rather prophetic for Russia's destiny in Europe, that of 'an empire of evil'. This radical change in his understanding of the world meant that his interest in Russia no longer mounted to a fascination with naked force, whether political, military or ideological. A fully mature thinker free of all illusions, Cioran renounced the collectivist interpretation of the human universe and accepted the idea that every nation, even the Russian nation, is first and foremost a plurality of individuals. From this perspective, Russia no longer has the character of a historical inevitability that will inevitably dominate the world.

Keywords: Cioran, Russia, Romania, pan-slavism, despotism

Le monde contemporain, du moins sa partie euro-atlantique, éprouve de nouveau de grandes difficultés à comprendre la politique de l'État russe et le phénomène russe en tant que tel. Depuis cinq siècles, quel que soit son régime, la Russie entre régulièrement en conflit avec d'autres pays européens (la Pologne, la Suède, la Turquie, la France, l'Allemagne, la Finlande ou la Roumanie), souvent poussée par une ambition expansionniste effrénée, qu'elle justifie par son droit historique à « rassembler les terres russes ». Parallèlement, les intellectuels européens tentent (au moins depuis le XIX^e siècle) de percer « le secret russe » jalonné par l'absolutisme du pouvoir politique (rus. *samoderjavie*), le passivisme civique et un messianisme quasi-mystique. Il existe une bibliographie énorme sur ce sujet, d'Astolphe de Custine à Isaiah Berlin, pour ne citer que ces deux grands noms, ce qui témoigne d'une sorte de fascination de l'Europe pour la Russie. Emil Cioran a également été attiré par la question de la spécificité russe, en y faisant souvent référence. Toutefois, il convient de noter que son intérêt pour le sujet et le ton adopté changent au fil du temps : des déclarations passionnées de quasi-admiration dans *Transfiguration de la Roumanie* au jugement modéré et lucide exprimé dans *Histoire et utopie*.

Nous nous rendons compte de la diversité des interprétations qui peuvent être formulées à propos de l'essai écrit par le jeune Cioran dans les années 1935-1936. Donnant son accord à la réédition du texte en 1990, l'auteur déclare cependant qu'« il ne s'y retrouve pas » et celui-là lui est

« complètement étranger » (Cioran, 1990: 5). En revanche, nous ne nous intéressons pas tant à l'« hystérie juvénile » de l'essayiste qu'à la façon de penser (de la Russie, en l'occurrence), propre non seulement à lui, mais aussi à de nombreux membres de sa génération¹, voire propre à une grande partie des intellectuels européens de son époque.

Il est évident que la Russie ne constitue pas le principal sujet de discussion dans l'essai de Cioran, consacré presque exclusivement à la Roumanie. La Russie, comme les autres nations et pays mentionnés dans le texte, n'est qu'un point de repère dans la démarche comparative de nature historique et idéologique qui est censée mettre en évidence les carences de la Roumanie, son pays d'origine dont le sort déplait profondément, voire jusqu'à la haine, au jeune essayiste. Visible à chaque étape, l'influence de Spengler est le deuxième aspect de la structure de base du texte à relever. Publié immédiatement après la Première Guerre mondiale, l'ouvrage *Der Untergang des Abendlandes* de ce dernier s'inscrit à bien des égards dans la continuité des débats que les penseurs russes, adeptes du « pluralisme culturel » et des « cycles historiques », ont menés au XIX^e siècle (Nikolaï Danilevski, Constantin Léontiev, Nikolaï Troubetskoï etc.). Tout en admettant l'existence de nombreuses civilisations distinctes, dont chacune est autonome et vit son destin à la manière des êtres vivants – jeunes, adultes et enfin accablés par l'âge –, les auteurs russes notent également l'imperméabilité de ces sociétés aux influences étrangères ; Sperber poussera ce concept à l'extrême et attribuera aux cultures le statut de monades enfermées (Mazurek, 2023: 109). Sans en citer directement la source, Cioran reprend le même raisonnement : « Grâce à leur rythme rapide et à leur ample respiration, les

grandes cultures répondent à cette soif [démurgique]. (...) Elles sont des mondes ; leur existence justifie la monadologie. Mais ces monades ne vivent pas en harmonie, elles ont besoin d'une fenêtre pour se voir les unes les autres, et se haïr » (Cioran, 2009: 109).

Rien ne peut exclure que Cioran ait découvert la pensée de Danilevski, le principal théoricien du panslavisme, dont l'étude *La Russie et l'Europe (Россия и Европа, 1871)* existe en traduction allemande depuis 1920. Le livre de Spengler n'a fait qu'accroître l'intérêt pour Danilevski et a révélé que les deux penseurs partageaient de nombreux points de convergence et vues similaires ; quoi qu'il en soit, Cioran l'évoque parmi Khomiakov, Tchaadaïev, Herzen, Dostoïevski et Aksakov, tous unis dans leurs efforts pour définir « la mission de la Russie » au XIX^e siècle. La théorie du panslaviste russe selon laquelle les civilisations sont capables de communiquer entre elles, mais uniquement autour des valeurs secondaires, et non pas autour de celles relatives à leur identité, peut avoir un intérêt pour le raisonnement de Cioran : c'est parce que cette idée a été adoptée après modification non seulement par Spengler (le concept de pseudomorphose²), mais aussi par Arnold Toynbee (le concept de civilisations sœurs³).

Cioran fait une lecture sélective des auteurs russes (il fait aussi référence à quelques reprises à Vladimir Soloviov) ; il s'approprie leurs théories sur le développement des civilisations, ignorant en fait les aspects politiques de l'impérialisme panslave (à savoir, celui basé sur l'idée de la

² La *pseudomorphose* spenglerienne implique un état dans lequel la culture – temporairement ou définitivement incapable de reproduire son propre contenu sous forme originale – s'exprime à travers des formes empruntées à d'autres cultures.

³ *Sister civilisations* ont selon Toynbee un ancêtre commun. Dans le cas de l'Europe et de la Russie, il s'agit de la civilisation gréco-romaine. Le même héritage ancestral n'implique pourtant pas nécessairement des ressemblances identitaires, mais il permet tout au plus d'établir des relations de communication.

¹ Voir, à cet égard, par exemple, le texte de la communication tenue par C. Noica à Berlin en 1943 (*Ce e etern și ce e istoric în cultura românească*), publié dans le volume *Pagini despre sufletul românesc* (Noica, 1992).

supériorité du monde slave dirigé par la Russie), promu par Danilevski et d'autres. Cependant, ce ne sont pas tant les auteurs qui intéressent Cioran que le cas particulier de l'État russe, dans lequel il voit un exemple à suivre pour la Roumanie, si elle veut sortir de l'anonymat historique :

Si la Roumanie veut véritablement se frayer un chemin dans l'histoire, le pays dont elle peut apprendre le plus est la Russie. Durant tout le XIX^e siècle, les Russes n'ont eu d'autre obsession que de se pencher sur leur destin. Et, à la faveur de ce tourment théorique, la Russie s'est effectivement engagée dans l'histoire, pour s'y placer au centre grâce à la révolution (Cioran, 2009: 94-95).

Conscient des disproportions engendrées par une telle comparaison, Cioran justifie ainsi son approche : « La différence entre une grande culture et une petite ne réside pas dans le chiffre de leur population ni dans la fréquence des événements extraordinaires, elle est fondée sur le destin spirituel et politique [...] » (Cioran, 2009: 115). Son argumentation devient ainsi anhistorique ; il néglige les différences structurelles et celles liées au contexte géographique et historique entre les deux pays parce qu'il considère (du moins il l'affirme) que le fondement de tout pouvoir absolu est de nature volitive et spirituelle. Nous avons donc affaire à un texte qui se veut à la fois une étude historiosophique et un manifeste politique, avec toutes les conséquences qui en découlent.

L'une de ces conséquences est, bien évidemment, la prédominance de l'interprétation sur l'analyse proprement dite du matériel factuel. Cioran trouve ainsi chez les Russes et les Roumains un élément commun de leur évolution dans l'Histoire, à savoir leur dépendance à l'égard de l'univers byzantin : « La pire plaie de la Russie – comme celle de la Roumanie –, ce fut la tradition byzantine, le souffle de la spiritualité byzantine, qui, greffé sur une culture différente, devient paralysie, schématisation abstraite et, sur les plans politique et culturel, mainmise

réactionnaire » (Cioran, 2009: 95). Il est donc suggéré que la Russie se soit débarrassée de son héritage byzantin suite à la révolution bolchévique. Bien que cette idée ne soit pas formulée explicitement, elle va de soi. La généralisation de l'influence néfaste du byzantinisme sur sa propre culture nationale, que Cioran partage avec tant d'intellectuels roumains depuis Maiorescu, souffre d'un manque de précision lorsqu'il s'agit de la Russie. L'essayiste semble ignorer que la « spiritualité byzantine » n'a pas empêché l'État russe de se transformer en empire ; au contraire, soutenu par l'hypostase et le gnosticisme, ainsi qu'associé à un « humanisme sans homme » (Staniszki, 2016: 41) et à la croyance dans les lois impersonnelles de l'Histoire, le nominalisme byzantin a permis l'instauration d'un pouvoir politique dominant sur une société asservie⁴. Par ailleurs, les Bolchéviques ont récupéré la conception gnostique de la hiérarchie des savoirs qui approuve le pouvoir et qui a autorisé leur parti à prétendre être le seul sujet historique. Dans le même ordre d'idées, la ritualisation de l'Église russe qui remonte au règne de Pierre I^{er} et de Catherine II, et son image essentiellement institutionnelle ont été en grande partie transposées au parti bolchévique, devenu dès le départ une sorte d'église laïque. La spiritualité byzantine a donc survécu à la révolution bolchévique, absorbée discrètement mais efficacement, non pas, bien sûr, sur le plan idéologique, mais au niveau des pratiques sociales.

Bien que Cioran envisage le byzantinisme russe sous l'angle de l'expérience roumaine, ce qui ne l'aide pas dans son exégèse de l'euro-

⁴ Jadwiga Staniszki parle de « société de service » (pol. « społeczeństwo służby »), un concept qui systématisé et immobilise la société réelle en imposant des restrictions de statut aux individus et des règles d'activités (au nom d'un savoir supérieur détenu par le pouvoir). De cette manière, l'écart entre les élites et les couches inférieures disparaît visiblement, puisqu'elles deviennent en quelque sorte égales en servant l'État (Staniszki, 2016 :40).

asiatisme politico-culturel, il ne se fait pas d'illusions sur la nature du phénomène qui, dans sa version tsariste ou bolchévique, a irrévérablement affecté l'histoire mondiale : « La Russie s'est tellement insinuée dans le monde que, désormais, sans que tous les chemins mènent à Moscou, Moscou se dressera devant nous sur tous les chemins » (Cioran, 2009: 99). La lucidité avec laquelle il juge l'« esprit russe poisseux » l'amène à formuler une sorte de règle de conduite pour ceux qui sont exposés, d'une manière ou d'une autre, à cette irradiation : « Les peuples feront la preuve de leur degré de santé selon la façon dont ils sauront se protéger de la Russie » (Cioran, 2009: 99). Mais, à partir de là, le raisonnement de Cioran se rattache à la thèse spéculative (d'origine spenglerienne), qui revient comme un leitmotiv tout au long de l'essai, à savoir la division des peuples (civilisations) en « jeunes » et « vieux » : « Les jeunes nations sauront même exploiter la féconde « maladie » russe ; les vieilles seront contaminées et compromettront dans la décadence leurs dernières réserves de vitalité. Je ne parle pas seulement de la Russie bolchévique, je parle de la Russie en général, en tant que phénomène humain et que destin historique » (Cioran, 2009: 99).

L'histoire des décennies suivantes va douloureusement contredire le jeune essayiste : les « jeunes » peuples, dont la Roumanie, céderont à la force militaire et seront infectés (certes, pas volontairement) par la « maladie » venue de l'Est, tandis que la « vieille » civilisation britannique, alors si méprisée par lui, saura se mobiliser contre l'agression de l'État allemand nazi, et pourra bientôt rompre avec l'allié soviétique, qui incarne l'expansionnisme – la « maladie » russe éternelle.

Nombre des jugements portés sur la Russie témoignent d'un esprit critique lucide et d'une érudition remarquable. L'ensemble du raisonnement est cependant discutabile, soumis à une idée préconçue : pour entrer dans l'histoire, la Roumanie a besoin d'une révolution spirituelle teintée de messianisme, qui ne réussira pas sans assumer aussi un culte de la force (« Il n'existe pas

de messianisme abstrait, qui se satisfasse de formules sans viser à quelque chose de concret, de trop concret. L'impérialisme est l'implication pratique du messianisme » (Cioran, 2009: 89)). Les deux exemples à suivre pour la Roumanie sont donc la Russie et l'Allemagne. Dans sa tentative d'identifier des ressemblances dans l'évolution historique justifiant pourquoi la Roumanie pourrait opter pour une « voie russe », Cioran fait recours à des généralisations hasardeuses soumises, répétons-le, à une logique où les faits évoqués dans l'histoire russe devraient prouver leur pertinence dans le cas roumain :

Car tout le XIX^e siècle russe témoigne d'une conscience troublée et prophétique, d'une véritable hystérie messianique. Tout peuple qui entre dans l'histoire alors que les autres y sont déjà, et en pleine maturité, souffre d'un déséquilibre provoqué par les inégalités de niveau historique. La Russie s'éveillait à la vie après avoir dormi – exactement comme la Roumanie - pendant des siècles. Elle n'avait pas d'autre choix que de brûler les étapes (Cioran, 2009 : 95).

« Brûler les étapes » est encore un autre concept qui renvoie directement à l'histoire de la Roumanie moderne, mais qui ne vaut pas nécessairement pour la Russie. Les réformes d'inspiration européenne de Pierre le Grand ou les relations entre la cour de Catherine II et les intellectuels des Lumières ne visaient pas à moderniser l'autocratie russe sur le modèle européen, mais seulement à renforcer le pouvoir du tsar, identifié à la Russie elle-même, et à accroître la puissance militaire de l'État, qui devait garantir son prestige international, né de la peur de l'expansionnisme russe. En revanche, l'europanisation en trompe-l'œil a peu transformé l'espace socio-économique : jusqu'au début du XX^e siècle, elle a uniquement consolidé le souverainisme russe qui repose sur la croyance en l'exceptionnalisme civilisationnel et sur l'hostilité au monde romano-germanique. Selon le jeune Cioran, « brûler les étapes » équivaut

probablement pour un pays au saut de l'objet au sujet de l'histoire, un saut réalisé *per fas et nefas*.

Le révolutionnaire Cioran, car c'est ainsi qu'il faut percevoir l'auteur de *Transformation de la Roumanie*, déplore l'absence de penseurs messianiques parmi les Roumains et évoque le cas d'Eminescu, « qui, au lieu de s'attacher à l'avenir de la Roumanie, a projeté la grandeur de la nation dans l'obscurité sinistre de notre passé » (Cioran, 2009: 102). Aussi choquant que puisse paraître ce diagnostic, l'essayiste a raison sur ce point, mais en louant l'avenir anticipé par une révolution, il semble ne pas remarquer à quel point il se rapproche de la logique bolchévique avec sa vision apriorique de l'avenir. C'est justement depuis la perspective de cet avenir que les disciples de Lénine et leurs successeurs staliniens légitimaient le présent empirique : l'avenir était leur seul point de repère pour juger de la contemporanéité imparfaite (Staniszki, 2016: 49).

Nous aurions tort de considérer le texte des années 1935-1936 comme une déclaration d'adhésion de Cioran à l'une ou l'autre des idéologies de son époque ; tout son essai, sa façon de penser et ses propos parfois choquants relèvent à mon avis d'un défi. La fureur juvénile avec laquelle il regarde le passé de son pays et l'incapacité de la Grande Roumanie à devenir vraiment grande le pousse à faire des comparaisons avec d'autres nations ou cultures, y compris la Russie, pour trouver une voie à suivre pour son pays natal. Sa démarche, qui s'appuie sur autant d'idées spéculatives et de jugements hâtifs (que Cioran désavouera par la suite) et s'inspire plutôt de la devise « se non è vero, è ben trovato », ne fournit pas une illustration convaincante du phénomène russe (dans ses diverses variantes : tsariste ou bolchévique). Il semble toutefois que cela ne soit même pas le but de l'essayiste, dont l'insatisfaction vis-à-vis de son propre statut ethnoculturel le mène à une véritable « hystérie » (« Être né dans un pays de second ordre n'a rien de réjouissant » (Cioran, 2009: 109)). Le jeune philosophe cherche désespérément des solutions

pour ne pas noyer son « âme [...] dans un océan de détresse » (*Ibid*) et finalement, ce ne sont pas les exemples invoqués mais le processus même de recherche qui devient essentiel, une fin en soi.

Publié environ 15 ans plus tard, *Histoire et utopie* de 1960 (le quatrième volume d'essais de Cioran publié en France) est l'œuvre d'un auteur d'âge mûr dont l'« hystérie » de jeunesse cède la place au calme résigné d'un homme sceptique et pessimiste. Néanmoins, le changement radical de style ne signifie pas l'abandon de ses sujets de jadis. Effectivement, la Russie y réapparaît également comme objet de réflexion ; la situation internationale est, bien sûr, différente, mais les grandes caractéristiques du problème russe restent les mêmes.

Dans le chapitre *Sur deux types de société*, sous-titré « Lettre à un ami lointain » (l'ami étant N. Noica), Cioran fait directement référence à son activité d'essayiste à l'entre-deux-guerres et à son état d'esprit de cette époque-là, qui, après des années, n'était plus celui d'un « hystérique », mais d'un « fanatique [...], jusqu'au ridicule » (Cioran, 1960: 5). La radicalisation du regard autocritique ne le pousse pas à changer son opinion sur la Russie, qui demeure globalement la même :

Plus j'y songe, plus je trouve qu'elle s'est formée, à travers les siècles, non pas comme se forme une nation, mais un univers, les moments de son évolution participant moins de l'histoire que d'une cosmogonie sombre, terrifiante. [...] Une telle nation, requise et dans ses pensées et dans ses actes par les confins du globe, ne se mesure pas avec des étalons courants, ni ne s'explique en termes ordinaires, en langage intelligible (...). Sans doute est-elle, ainsi que nous en assure Rilke, limitrophe de Dieu ; elle l'est malheureusement aussi de notre pays, et le sera encore, dans un avenir plus ou moins proche, de beaucoup d'autres [...]. Où que nous soyons, elle nous touche déjà, sinon géographiquement, à coup sûr intérieurement (Cioran, 1960 : 13-14).

Plus encore que jamais, le philosophe exprime catégoriquement sa reconnaissance aux auteurs

russes et à la culture russe, inspirant son « penchant [...] à émettre un jugement impartial sur elle et à lui témoigner ma gratitude » (Cioran, 1960 : 14).

Ces propos servent en quelque sorte d'introduction au chapitre *La Russie et le virus de la liberté* qui, contrairement à l'essai de l'entre-deux-guerres, n'aborde pas le « problème russe » de manière instrumentale, comme un miroir dans lequel les dilemmes roumains se reflètent à l'envers. En revanche, il contient une analyse brève mais pénétrante, voire parfois prophétique, de la présence de l'Empire soviétique dans le monde contemporain. Cela témoigne aussi, je crois, de la maturité intellectuelle de l'auteur qui, s'étant débarrassé des obsessions roumaines de sa jeunesse, dissèque un phénomène qui lui est étranger sur le plan socio-politique, culturel et religieux ; il s'agit d'une démarche dans laquelle il fait preuve non seulement du génie d'un historien, mais aussi du talent d'un philosophe politique.

Bien qu'écrit dans un registre complètement différent, l'essai de 1960 ne révisé pas de manière significative la façon dont Cioran comprend la Russie ; en effet, le nouveau contexte politique et militaire accentue en quelque sorte sa vision (l'Union soviétique gagne la Guerre mondiale et prend le contrôle de l'Europe de l'Est, désormais considérée comme sa sphère d'influence). La puissance de l'Empire russe résulte, rappelle l'auteur, des développements historiques spécifiques qui ont permis à cette entité ethnoculturelle de préserver son potentiel biologique et sa vitalité, ainsi que de surpasser à l'époque moderne la puissance d'expansion du monde occidental :

Cependant que les peuples occidentaux s'usaient dans leur lutte pour la liberté et, plus encore, dans la liberté acquise [...], le peuple russe souffrait sans se dépenser ; car on ne se dépense que dans l'histoire, et, comme il en fut évincé, force lui fut de subir les infaillibles systèmes de despotisme qu'on lui infligea : existence obscure,

végétative, qui lui permit de s'affermir, d'accroître son énergie, d'entasser des réserves, et de tirer de sa servitude le maximum de profit biologique (Cioran, 1960: 21).

On retrouve donc l'idée spenglerienne des phases d'évolution des civilisations, d'où découle, selon Cioran, l'inévitable confrontation de l'inertie de la culture occidentale avec le dynamisme biologique russe. Le philosophe roumain ne déroge pas à ses convictions exprimées dans *Transformation de la Roumanie* : historiquement épuisée et moralement désarmée (la faute à la démocratie et à l'absolutisation des libertés individuelles), l'Europe n'a pas d'arguments à opposer au collectivisme russe mis au service de l'État totalitaire.

C'est l'orthodoxie populaire russe, et non celle revêtant officiellement le byzantinisme, qui a favorisé le processus de marginalisation historique de la Russie (due à son refus du catholicisme romain) et lui a valu de préserver ses forces vives et de constituer sa spécificité identitaire. L'esprit religieux, considéré par Cioran comme une caractéristique durable des Russes, leur donnera un avantage décisif. Il reprend ici une idée ancienne, mais dans une formulation plus directe et dans une perspective généralisatrice : « En divinisant l'Histoire pour discréditer Dieu, le marxisme n'a réussi qu'à rendre Dieu plus étrange et plus obsédant. On peut tout étouffer chez l'homme, sauf le besoin d'absolu [...]. Le fond du peuple russe étant religieux, il prendra inévitablement le dessus » (Cioran, 1960 : 20). De plus, Cioran spéculé sur une « apocalypse frivole », comme il désigne un rejet possible de l'autorité papale suite au triomphe de l'orthodoxie russe. Il prédit également qu'« après une cure forcée d'universalisme, elle [la Russie] se rerussifiera, au profit de l'orthodoxie » (Cioran, 1960: 20).

Mon interrogation porte sur les raisons derrière cette conviction de Cioran qui frise la résignation face à l'inéluctable, c'est-à-dire face à la puissance invincible de la Russie soviétique.

Bien sûr, le philosophe garde son admiration pour la culture russe, mais il pose à la fois un regard lucide sur la politique russe, fondée sur la violence, le non-respect des obligations ou des conventions et l'absence de scrupules. Il rédige cet essai à un moment où, malgré la mort de Staline qui a créé beaucoup d'espoirs, le monde fait face à une Union soviétique qui relève avec succès les défis de la course aux armements et de la compétition technologique avec les États-Unis, et qui mène une politique brutale d'agression sur le plan international (voir la répression sanglante de l'insurrection de Budapest). Le risque de perdre la paix, retrouvée seulement quelques années plus tôt, et surtout la richesse matérielle, qui nourrit cette peur occidentale, rend le philosophe encore plus pessimiste, voire fataliste, quant aux perspectives de coexistence avec la Russie :

Elle [la Russie] s'aplatira sur l'Europe par fatalité physique, par l'automatisme de sa masse, par sa vitalité surabondante et morbide si propice à la génération d'un empire (dans lequel se matérialise toujours la mégalomanie d'une nation), par cette santé qui est sienne, pleine d'imprévu, d'horreur et d'énigmes, affectée au service d'une idée messianique, rudiment et préfiguration de conquêtes (Cioran, 1960: 23).

Le fragment cité, qui est d'une grande beauté et propose un diagnostic crédible ou du moins fondé sur des prémisses vraies, a le don d'irriter le lecteur. Le fatalisme cioranien par rapport à la suprématie inévitable de la Russie rejoint la fascination presque malade que les intellectuels européens ont éprouvée pour la culture russe tout au long du XX^e siècle. Je ne me réfère pas ici à l'admiration, tout à fait justifiée, pour la littérature (Gogol, Tchekhov, Dostoïevski) ou la musique classique russe (Tchaïkovski, Stravinsky, Moussorgski). Il s'agit de la spéculation philosophique du XIX^e siècle, qui ne fait preuve d'aucune originalité, à la fois redevable à l'idéalisme romantique allemand et mis au service de l'idéologie d'État pour motiver l'exceptionnalisme russe (le *ruski mir*), le

despotisme (le *samoderjavie*) et l'expansionnisme politico-culturel (le panslavisme). Toute l'Europe, oserais-je dire, a succombé à cette fascination accompagnée de la peur d'un « empire du mal », même Cioran n'y a pas échappé. Il faut cependant tenir compte, dans son cas, de son scepticisme bien connu à l'égard de la démocratie, cette « merveille qui n'a rien à offrir, [qui est] tout ensemble le paradis et le tombeau d'un peuple [...], [un] bonheur immédiat, [un] désastre imminent » (Cioran, 1960: 22). Bien sûr, nous ne savons pas si cela explique l'attitude du philosophe face au danger russe, ou peut-être simplement son manque d'appétit pour les digressions politiques (nous avons quand même affaire à un philosophe, et non pas à un kremlinologue !). Chose certaine, Cioran a oublié que la Russie n'aurait pas gagné la guerre contre le Troisième Reich sans une aide matérielle substantielle des États-Unis, et que la situation de l'après-guerre n'a pas non plus prouvé la faiblesse de l'Occident face aux Soviétiques (encore une fois grâce à l'Amérique !).

Parmi les nombreuses prédictions sombres que Cioran fait dans *Histoire et utopie*, il évoque également une incertitude quant à la manière dont la Russie pourrait réagir à sa confrontation éventuelle avec l'idée libérale :

Pour que la Russie s'accommodât d'un régime libéral, il faudrait qu'elle s'affaiblît considérablement, que sa vigueur s'exténue ; mieux : qu'elle perdît son caractère spécifique et se dénationalisât en profondeur. Comment y réussirait-elle, avec ses ressources intérieures inentamées, et ses mille ans d'autocratie ? À supposer qu'elle y arrivât par un bond, elle se disloquerait sur-le-champ (Cioran, 1960: 22).

Bien qu'hypothétique, la réflexion du philosophe se révélera prophétique au cours de la dernière décennie du XX^e siècle.

Cette approche différente du problème russe dans chacun de ces deux textes tient évidemment au facteur biographique, car les convictions du jeune Cioran sont très éloignées de celles de sa

période parisienne. La principale différence réside à notre sens dans l'objet de la réflexion. Essayiste des années 1930, Emil Cioran est préoccupé, voire obsédé, par la nation en tant que forme d'organisation humaine, par l'esprit communautaire, par la métaphysique de ce phénomène socio-historique, et à cet égard, il ne diffère guère de tant d'autres intellectuels européens de son époque. Dans cette perspective communautaire, il examine également le cas russe : Cioran est fasciné par l'expansionnisme, le résultat de l'exercice d'un pouvoir politique arbitraire, tant dans sa version tsariste que dans sa version bolchévique. Dans *Histoire et utopie*, le sceptique Cioran s'intéresse avant tout à l'individu, en réfléchissant à la condition humaine même lorsqu'il décrit des phénomènes sociopolitiques globaux. Ce changement radical de sa façon de comprendre le monde fait que son intérêt pour la Russie ne se résume plus à une fascination pour la force nue, aussi bien politique que militaire ou idéologique. Penseur en pleine maturité et libre de toute illusion, Cioran renonce à l'interprétation collectiviste de l'univers humain et accepte l'idée que toute nation, même la nation russe, est en premier lieu une pluralité d'individus. Dans cette perspective, la Russie n'a plus le caractère d'une fatalité historique qui dominera inévitablement le monde.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

- [1] Cioran, E. (1960), *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris.
- [2] Cioran, Emil (1990), *Schimbarea la față a României*, Humanitas, București.
- [3] Cioran, Emil (1992), *Istorie și utopie*, Humanitas, București.
- [4] Cioran, Emil (2009), *Transfiguration de la Roumanie*, Herne, Paris.
- [5] Noica, Constantin (2000), *Pagini despre sufletul românesc*, Humanitas, București.
- [6] Sołowjow, Władimir (2010), *Sens miłości*, Marek Derewiecki, Warszawa.
- [7] Spengler Oswald (2001), *Zmierzch Zachodu*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Ouvrages de référence**
- [1] Billington, H. James (2008), *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- [2] Cassin, Barbara (éd.) (2020), *Vocabularul european al filosofilor*, Polirom, Iași.
- [3] Mazurek, Sławomir (2023), « Tragedia cywilizacji siostrzanych », *Przegląd Polityczny*, nr. 177, pp. 108-111.
- [4] Staniszkis, Jadwiga, Marciniak, Włodzimierz, Świder, Konrad (2016), *Sekularyzacja myślenia politycznego w Rosji. Przejście od religijnej idei „właściwego istnienia” do koncepcji imperium i geopolityki*, Warszawa.
- [5] Stołowicz, Leonid (2008), *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- [6] Walicki, Andrzej (2002), *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, Naukowe PWN, Warszawa.