

LE RIRE DE DÉMOCRITE ET LA MÉLANCOLIE DE CIORAN

CONSTANTIN ZAHARIA

Democritus's Laugh and Cioran's Melancholy. A corpus of letters wrongly attributed to Hippocrates portrays Democritus, considered a fool by the people of Abdera, and Hippocrates, called in to cure the philosopher. The philosopher's laughter about all things occurring is absurd in the eyes of his fellow-citizens. The doctor, who thinks at first that it is a fit of black bile taking the form of *euthymia*, is eventually persuaded by the arguments put forward by Democritus and concedes that the madness of the world justifies fully the hilarity of the philosopher. Cioran, whose outbursts and vehemence fall under black bile, belongs entirely to the field of reflection that challenges the meaning of existence, as well as other fundamental notions: God, civilization, history. Melancholy is the essential ingredient of his thinking and, via an unexpected switch, lucidity sometimes takes the form, even in the author's writings, of a hint of madness. But are we not, yet again, right in Aristotle's *Problem XXX, 1*, which says that all extraordinary people are melancholic?

Key words: melancholy, humours, madness, genius (*perittos*).

Démocrite est devenu fou ! Tel est le message que les Abdéritains envoient désespérément à Hippocrate, célèbre médecin de Cos. Plongée dans le plus vif des chagrins, la cité d'Abdère le supplie de s'y rendre pour sauver leur philosophe, expression vivante de la sagesse honorée par la ville entière. Le symptôme de cette folie est le rire incontinent par lequel le « malade » réagit à toute nouvelle qu'on lui annonce. Quelqu'un est mort ? Démocrite rit. Chaque événement, grand ou petit, devient pour lui sujet d'hilarité : l'exercice d'un métier, la promotion sociale, un discours donné devant la foule, le mariage d'Un Tel ou les mésaventures d'un autre... Mais, chose encore plus grave, à ce rire indifférencié, qui répond à tout ce qui vient du dehors, s'ajoute un comportement étrange, que les Abdéritains ne peuvent pas s'expliquer. Ainsi, Démocrite « reste éveillé nuit et jour » et estime que « la vie n'est rien » ; parfois « il écoute la voix des oiseaux » ou « il se relève souvent la nuit et semble chanter tout seul à mi-voix » ; enfin, d'autres fois « il prétend voyager dans l'infini, et qu'il y a d'innombrables Démocrites semblables à lui »¹. Bien sûr, Hippocrate ne reste pas insensible à l'appel d'Abdère. Il s'y rend pour voir son patient et lui administrer, si c'est le cas, le traitement adéquat. Démocrite étant aussi célèbre dans le monde grec que les Abdéritains y étaient connus pour leur faiblesse d'esprit,

¹ Hippocrate, *Sur le rire et la folie*, Préface, traduction et notes d'Yves Hersant, Rivages, collection "Rivages poche / Petite Bibliothèque", 1989, p. 37-38.

Hippocrate n'exclut pas la possibilité d'un malentendu : la maladie du philosophe serait éventuellement autre chose que la folie attribuée par ses concitoyens ; ainsi, le médecin croit « qu'il ne s'agit pas d'une maladie, mais plutôt d'un excès de science, d'une science immodérée non pas dans la réalité, mais dans l'opinion des citoyens. Car l'excès de vertu n'a jamais rien de dommageable, c'est l'ignorance de ceux qui en décident qui fait prendre la surabondance pour une maladie »². En effet, les suppositions d'Hippocrate se confirment. Arrivé aux portes d'Abdère, il est accueilli par un grand nombre de gens qui font des gestes de désespoir. Mais le long entretien qu'il a avec Démocrite le rassure au sujet de sa folie supposée. Il trouve le philosophe à l'ombre d'un platane dans le jardin de sa demeure, en train d'écrire un traité sur la folie. La partie centrale du dialogue entre Démocrite et Hippocrate contient le témoignage du sage qui justifie son rire apparemment incontrôlé : « Tu attribues deux causes à mon rire, les biens et les maux ; mais je ris d'un unique objet, l'homme plein de déraison, vide d'œuvres droites, puéril en tous ses projets, souffrant sans nul bénéfice des épreuves sans fin, poussé par ses désirs immodérés à s'aventurer jusqu'aux limites de la terre... »³. Cette « seule chose » peut vêtir des aspects inépuisables, car les véritables raisons sont l'inconstance, la contradiction entre le dire et le faire, l'absence de lucidité et le mépris inconscient pour la vérité : « Je tourne leurs échecs en dérision, j'éclate de rire sur leurs infortunes, car ils transgressent les lois de la vérité ; rivalisant de haine, ils livrent combat à leurs frères, à leurs parents, à leurs concitoyens, tout cela pour des biens dont nul en mourant ne demeure le maître ; ils se massacrent mutuellement ; insoucieux des lois, ils regardent de haut leurs amis ou leur patrie en difficulté ; ils donnent du prix à ce qui est indigne et inanimé ; toute leur fortune passe dans l'achat de statues, sous prétexte que l'oeuvre sculptée semble parler, mais ils exècrent ceux qui parlent vraiment »⁴. Ce n'est évidemment qu'une mince partie du réquisitoire par lequel Démocrite dénonce non seulement l'inanité de toute action humaine, mais aussi la *déraison* de ceux qui s'imaginent que leur agitation peut dire quelque chose à l'univers. Persuadé que les opinions avancées par l'illustre philosophe sont justes, Hippocrate se promet d'emporter à Cos l'enseignement plein de sagesse de son patient supposé, qu'il attribue à une « philosophie superlative ». Les Abdéritains ont pu se tromper, en considérant le rire de Démocrite comme un signe de folie, mais les véritables fous ce sont eux, car l'inconscience dont ils font preuve les rend inaptes à reconnaître la sagesse.

Voilà le résumé de plusieurs *Lettres* attribuées à Hippocrate, corpus apocryphe qui date du début de l'ère chrétienne, mais sans rapport réel avec l'auteur des écrits médicaux qui forment la substance de la Collection hippocratique. Ces écrits, un des premiers romans par lettres jamais connus, en plus de leur charme particulier, mettent en cause le rapport entre folie, sagesse et sens commun. Organisée selon des principes autonomes, qui dépassent les possibilités de perception et de compréhension du sens commun, la sagesse peut passer pour de la folie, tout comme le sens commun, considéré selon le point de vue de la ferveur et de l'enthousiasme super-philosophiques,

² *Ibidem*, p. 53-54.

³ *Ibid.*, p. 83.

⁴ *Ibid.*, p. 85-86.

est folie. C'est au médecin que revient la position la plus embarrassante, car il doit modérer, en véritable arbitre, les excès de l'une ou de l'autre. Pour ce faire, il dispose d'un moyen qui lui permet d'identifier les symptômes maladifs avant de les soumettre à un traitement. A l'époque de l'Antiquité, la médecine hippocratique était indissolublement liée à la philosophie⁵. Cependant, dans les lettres citées, on parvient à la situation paradoxale où les rôles sont inversés : c'est Hippocrate qui devient le patient de Démocrite ; le médecin se rallie à l'opinion singulière du penseur et renonce au traitement envisagé, en rejetant l'illusion collective.

Mais c'est justement ce remède envisagé par Hippocrate qui est en mesure de retenir l'attention, car dans le monde antique la folie relevait d'un complexe pathologique nommé « maladie de l'âme ». Un rôle essentiel dans le maintien de l'équilibre de l'âme et du corps revenait aux humeurs qui, au-delà des limites tolérables, pouvaient avoir des conséquences des plus néfastes. Il s'agit notamment de la bile noire, dont le nom, en grec ancien *mélaina cholé*, se trouve à l'origine de la *mélancolie*, mot qui évoque d'habitude la rêverie et le vague à l'âme. Le sens originnaire du terme, celui d'*humeur noire*, renvoie cependant à la tradition médico-philosophique de l'Antiquité. L'énumération même très sommaire de ces conceptions présente l'avantage non seulement de suivre l'évolution de l'une des grandes idées de la culture occidentale, mais aussi d'en identifier les sens originaires dans l'espace de la modernité.

La notion d'humeur provient de la médecine empirique. A l'époque d'Hippocrate prend naissance l'humorisme, doctrine des quatre humeurs (le sang, le flegme, la bile jaune et la bile noire), qui correspondent aux quatre âges de l'homme. A chacune s'associe une saison et deux qualités (le chaud ou le froid et le sec ou l'humide). L'humeur noire était caractéristique de l'âge mûr, donc elle était associée à l'automne ; *sec* et *froid* en étaient les qualités spécifiques. Ultérieurement, cette conception deviendra la doctrine des quatre Tempéraments, qui désignent autant de « dispositions » : le flegmatique, le sanguin, le colérique et le mélancolique sont toutefois le résultat d'un long processus de transformation d'une doctrine médicale en types psychologiques.

A l'époque antique on attribuait à la bile noire un rôle particulier dans le déclenchement de certains troubles mentaux. « Cette substance était si généralement reconnue comme la cause de la folie que l'on se mit, à partir de la fin du V^e siècle avant J.-C., à utiliser le verbe *melangholan* (être d'humeur noire) comme synonyme de *mainesthai* (être fou) »⁶. Il s'agit évidemment des individus chez qui l'humeur noire, à l'encontre de sa qualité habituelle, devient « complètement chaude ». En estimant le rire de Démocrite malsain, Hippocrate suppose d'abord que celui-ci est « travaillé par la bile noire ». Il demande par conséquent à son disciple de chercher les plantes pour les remèdes et de préparer ceux-ci avec beaucoup de soin, en lui donnant des conseils

⁵ Jackie Pigeaud, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Les Belles Lettres, collection "Etudes anciennes", 1989.

⁶ Raymond Klibansky, Erwin Panofsky et Fritz Saxl, *Saturne et la Mélancolie. Etudes historiques et philosophiques : nature, religion, médecine et art*, Gallimard, collection "Bibliothèque illustrée des histoires", 1989, p. 46.

détaillés ; il n'oublie pas de nommer l'hellébore, célèbre pour ses propriétés purgatives, dont l'administration dans le traitement de la folie était censé réduire l'action de l'humeur mélancolique.

Le chapitre XXX, 1 des *Problèmes* d'Aristote⁷ est une véritable « monographie sur la bile noire ». Aristote se demande d'abord quelles sont les causes qui déterminent le caractère mélancolique des hommes d'exception (*perittoï*), catégorie à laquelle appartiennent des philosophes, hommes politiques, poètes, artistes, ainsi que des héros, sans oublier d'en mentionner des noms célèbres, dont Héraklès, Ajax et Bellérophon. Du point de vue mental, ceux-ci sont des « anormaux ». Cependant, l'anormalité est bénéfique et le mélancolique un homme de génie lorsque l'humeur noire existe « en quantité suffisante pour élever le caractère au-dessus de la moyenne » mais pas trop grande, pour qu'elle puisse « conserver une température moyenne, entre “trop chaude” et “trop froide” »⁸.

Il y a encore d'autres traits qui définissent le caractère mélancolique ; ainsi, la notion de véhémence (*sphodrótes*) est typiquement aristotélicienne⁹. Par ailleurs, « la notion mythique de fureur fut remplacée par la notion scientifique de mélancolie, opération d'autant plus facile que les mots “mélancolique” et “fou” - au sens purement pathologique - étaient depuis longtemps synonymes »¹⁰. La rêverie, le sentiment du vague et le penchant « poétique » communément reconnus comme spécifiques de la mélancolie n'ont rien à voir avec l'agressivité des fous mélancoliques, hommes de génie ou non, à l'époque d'Hippocrate. La violence était la principale cause de la « surtension constante de la vie spirituelle du mélancolique »¹¹. Enfin, il faut ajouter qu'Aristote n'a jamais rejeté les notions d'« enthousiasme » et de « fureur créatrice ». D'ailleurs Platon, à son tour, « montra comment un état normal qui, vu de l'extérieur, ressemblait à la folie et faisait, d'un grand penseur, un insensé aux yeux du monde, était peut-être à l'origine de toutes les grandes réalisations intellectuelles »¹².

Cioran éprouve la mélancolie dans tous ses états, mais d'abord comme humeur noire dont les effets dévastateurs paralysent le corps et l'esprit. A lire certains passages de ses œuvres, on serait tenté de lui attribuer une connaissance particulièrement exacte de la physiologie des Anciens. Lorsqu'il avoue par exemple : « J'ai beau mélancer, un sang de plomb me tire en bas »¹³, il associe la pesanteur à l'humeur, symptôme typique de l'atrabile : à partir du Moyen-Âge, on considérait que la « combustion » pouvait transformer le sang en bile noire ; dans ce cas, on parlait de mélancolie *aduste*¹⁴. Cioran va jusqu'à attribuer au désespoir, à l'ennui ou au cafard une origine physiologique, en rattachant le monde des affects à « l'amertume des entrailles »¹⁵. La

⁷ Traduit et commenté dans *Saturne et la Mélancolie*, p. 49-75.

⁸ *Saturne et la Mélancolie*, p. 79.

⁹ *Ibidem*, p. 81.

¹⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹¹ *Ibid.*, p. 82.

¹² *Ibid.*, p. 88-89.

¹³ *Cahiers 1957-1972*, Gallimard, 1997, p. 70.

¹⁴ *Saturne et la mélancolie*, p. 149 sqq.

¹⁵ *Cahiers 1957-1972*, p. 214.

mélancolie devient ainsi une tonalité affective dépourvue de tout prestige puisqu'elle « relève encore du ressentiment : c'est une songerie empreinte d'âcreté, une jalousie travestie en langueur, une rancune vaporeuse » ; celui qui l'éprouve « ne se désiste de rien » et « s'embourbe dans le "je" », n'ayant pas la possibilité, ni la chance de « se désapproprier de soi »¹⁶.

Mais la mélancolie est une idée plurielle, qui s'enrichit le long des époques de sens différents qui mènent à l'apparition de concepts complémentaires : *taedium vitae*, nostalgie, spleen ou folie en sont des synonymes, statut qui ne porte pas atteinte à leur autonomie poétique, médicale ou psychologique. Par conséquent, la signification humorale de la mélancolie sera présente chez Cioran sous diverses étiquettes : désespoir, ennui, cafard, mais le plus souvent *tristesse*, catégorie affective qui désigne dès l'époque d'Hippocrate l'état d'esprit du mélancolique. Etat d'âme en général négatif, la tristesse conduit à l'abandon de soi et du monde, signifie absence de tout repère ontologique et impossibilité d'agir. « Etat d'inadhésion diffus », « rupture passive avec l'être », elle est « une négation incertaine d'elle-même, impropre (...) à se muer en affirmation ou en doute »¹⁷. Cela ne signifie pas pour autant qu'il faut éviter d'être triste ; Cioran est trop attaché à la tristesse « pour permettre à l'esprit de l'appauvrir en s'y exerçant »¹⁸.

La mélancolie est à tel point complexe que toute tentative de la définir semble pour le moins aventureuse. Serait-elle une méthodologie de la catastrophe ? oubli de tout, sauf de soi ? Aux V^e-IV^e siècles avant J.-C. elle avait le sens de folie ; la fureur et la véhémence étaient les réactions typiques du caractère mélancolique. On remarque chez Cioran la présence d'une tonalité particulière, qui est celle de la véhémence discursive. Peu importe s'il s'agit d'un élément stylistique ou autre. Quel que soit le nom donné à cette forme de violence – fureur, agressivité ou témérité –, l'esprit bagarreur des phrases de Cioran ne cesse que pour faire place à l'ironie, dont la force corrosive s'inscrit avec succès dans le paradigme de la « fureur mélancolique ». Le sentiment d'inadhésion au monde relève dans une grande mesure de la même configuration malade, ainsi que le refus de l'histoire, l'appétit pour la négation ou le besoin misanthropique de solitude. Celle-ci est présente lorsque Cioran porte des jugements sur ses semblables, mais il le fait parfois d'une manière si radicale, qu'on est tenté de croire que la *mauvaise humeur* n'est qu'un euphémisme de l'*humeur noire* : « Dès qu'on sort dans la rue, à la vue des gens, *extermination* est le premier mot qui vient à l'esprit »¹⁹.

Cioran affirme à plusieurs reprises la primauté des sensations sur l'idée²⁰. Un attachement pareil au domaine des sens peut étonner ; mais il est normal chez le mélancolique contraint de subir les caprices dévastateurs d'une physiologie hésitante

¹⁶ *Histoire et utopie*, Gallimard, collection "Folio essais", 1990, p. 100.

¹⁷ *La chute dans le temps*, p. 87.

¹⁸ *Syllogismes de l'amertume*, Gallimard, « Folio essais », 1987, p. 31.

¹⁹ *Ecartèlement*, p. 94.

²⁰ « Nous ne devrions parler que de sensations et de visions : jamais d'idées - car elles n'émanent pas de nos entrailles et ne sont jamais véritablement nôtres » (*Aveux et anathèmes*, Gallimard, collection « Arcades », 1989, p. 51).

entre l'inertie et le dynamisme intempestif. Aussi la mélancolie apparaît-elle comme une défaillance des fonctions vitales : « Dans quel auteur ancien ai-je lu que la tristesse était due au “ralentissement” du sang ? Elle est bien cela : du sang *stagnant* »²¹. Il est impossible alors de voir dans sa propre tristesse autre chose que la condition nécessaire à la pensée, façonnée par l'intensité des sensations que provoque l'excès d'humeur noire : « J'abhorre toute idée *indifférente* : je ne suis pas toujours triste, donc je ne pense pas toujours »²². C'est un aveu essentiel, qui non seulement associe une certaine agressivité à la pensée, mais aussi, par un retournement inattendu, assigne à celle-ci une tonalité incontestablement mélancolique. En parlant de sa jeunesse, Cioran nomme explicitement cette virulence, en employant le mot juste : « Lorsque je songe à ces moments d'enthousiasme et de fureur, aux spéculations insensées qui ravageaient et obnubilaient mon esprit, je les attribue maintenant non plus à des rêves de philanthropie et de destruction, à la hantise de je ne sais quelle pureté, mais à une tristesse bestiale qui, dissimulée sous le masque de la ferveur, se déployait à mes dépens et dont j'étais néanmoins complice...»²³. Ces témoignages attestent jusqu'à l'évidence l'hypothèse selon laquelle la tristesse de Cioran a beaucoup à voir avec ce que la médecine hippocratique nommait *mélancolie* quand elle identifiait la folie provoquée par l'excès d'humeur noire.

La folie se situe sur un territoire face auquel l'esprit se considère lui-même avec sévérité, inquiétude, voire avec frayeur, sans jamais savoir s'il a réellement franchi la frontière qui sépare la raison de la déraison. Celle-ci est aux aguets, prête à profiter de la moindre étourderie pour s'emparer de l'esprit qui subit la tentation de s'abandonner aux solutions fantasmatiques de la véhémence : « Ces accès de colère, de folie ! Je fais des discours qui m'épuisent adressés à des ennemis réels ou imaginaires, disons réels, à propos d'incidents imaginaires »²⁴. La folie mêle ce qui est *réel* à l'*imaginaire*, mais souvent elle comporte une disposition discursive particulière : « J'ai remarqué que quand ça ne va pas très bien, *mentalement* j'entends, j'ai toujours envie de *proclamer* »²⁵. Cioran se montre inquiet, avec ou sans humour, de ce qui « ne tourne pas rond » avec lui-même et essaie d'en dégager les causes. Or, ce qui devient évident dans le soupçon qui le hante, c'est précisément la manifestation d'une violence qui est d'autant plus fâcheuse qu'elle est sans objet : « J'ai des accès de haine incroyables, d'une virulence à faire peur. Mais ils sont, ces accès, entièrement gratuits ; ce qui révèle un vice de constitution, un dérangement profond de la machine. Je hais sans aucune nécessité ; mais au fait s'agit-il de haine ? N'est-ce pas plutôt un état durable de folie non déclarée ? »²⁶ A moins que la folie ne soit tout simplement – et ce serait là un beau retour à la mélancolie – « qu'un chagrin qui n'évolue plus »²⁷.

²¹ *Le mauvais démiurge*, p. 127.

²² *Précis de décomposition*, p. 137.

²³ *Histoire et utopie*, p. 13.

²⁴ *Cahiers 1957-1972*, p. 124.

²⁵ *Ibidem*, p. 703.

²⁶ *Ibid.*, p. 191.

²⁷ *Le mauvais démiurge*, p. 140.

Pourtant, il ne faut pas se leurrer : Cioran est l'un des esprits les plus lucides du XX^e siècle. Ceux qui ne connaissent pas sa mélancolie, et à qui le rire de Démocrite ne dit rien, estimeront peut-être qu'il est aventureux d'affirmer que les grandes vérités, séduisantes par leur caractère insolite et révoltantes par la manière véhémement dont elles sont proférées, peuvent être prononcées en vertu de l'insensé « enthousiasme philosophique » nommé parfois, par d'autres insensés, folie. La réponse leur est donnée par Cioran lui-même, qui n'hésite pas à l'assumer avec humour, en usant d'une comparaison disproportionnée : « Pourquoi ne me comparerais-je pas aux plus grands saints ? – Ai-je dépensé moins de folie pour sauvegarder mes contradictions qu'ils n'en dépensèrent pour surmonter les leurs ? »²⁸.

Sur cette même question, Clément Rosset avance une autre interprétation dans un livre consacré au rapport entre sagesse et folie²⁹. Deux fragments du *Poème* de Parménide constituent le point de départ de son commentaire : « Il faut dire et penser que ce qui est est, car ce qui existe existe, et ce qui n'existe pas n'existe pas : je t'invite à méditer cela. » (VI), et « Tu ne forceras jamais ce qui n'existe pas à exister » (VII). Le principe de sagesse consiste en l'option parméniéenne pour la distinction nette entre l'existant et le non-existant. La mise en garde et l'injonction à peine voilées peuvent sembler graves dans ce contexte apparemment tautologique. Elles sont toutefois justifiées, puisque nombreux sont ceux qui par la suite ont essayé de fournir un fondement ontologique à ce qui n'existe pas, à commencer par l'Étranger du *Sophiste* de Platon, dont l'opinion est qu'« il nous est nécessaire de forcer ce qui n'existe pas à exister sous quelque rapport ». Affirmée de manière plus résolue, cette attitude mène facilement au « goût de l'irréel » qui est « à proprement parler (...) le premier et le dernier mot de la folie »³⁰.

Nous invitons l'Abdéritain à méditer cela.

²⁸ *Syllogismes de l'amertume*, p. 38.

²⁹ *Principes de sagesse et de folie*, Minuit, collection "Critique", 1991.

³⁰ *Ibidem*, p. 61.