

LE SENS DU FATAL : DESTIN ET HASARD SELON CIORAN

AURÉLIEN DEMARS

Abstract. Does not the Cioranian obsession with fate and destiny lead to an apology for determinism? Would Cioran reject chance in favor of necessity? Yet, his sense of existence and his skepticism seem irreconcilable with the certainties of determinism. By highlighting a few inspirations specific to the *Breviary of the Vanquished*, we will try to discern the place that Cioran assigns or not to chance in his fundamental tension with the fatality, which radiates all his work.

Keywords: necessity, fatality, fate, incurable, chance.

Interroger le sens du fatal soulève une double perplexité, générale et particulière. En premier lieu, comment interroger le sens du fatal, de ce qui entraîne une inéluctable et malheureuse échéance, alors que ce questionnement introduit une durée, procrastine l'imminence d'une issue fatidique ? L'horizon d'attente dont émane cette enquête est contredit par son objet même, lequel, par définition, n'attend pas. En second lieu, la perplexité se redouble spécialement chez Cioran. Vexillaire de l'irréremédiable, chantre de la fatalité, thuriféraire des nécessités funestes, Cioran n'escompte jamais rien de bon, tout lui semble a priori condamné. Dans ces conditions, il n'envisage guère quoi que ce soit de « possible » (il ne serait pas dans le pouvoir de l'homme de remédier à la fatalité), au point de cristalliser son sentiment de la vie en la formule « Tout est impossible¹ ». Or, si rien ni personne n'échappe à une implacable malédiction (celle de la « chute dans le temps », d'un « mauvais démiurge », du malheur d'être né...), si tout est voué à un *fatum* néfaste, cause définitive de tout le mal qui n'épargne personne, comment, dès lors, ne pas verser dans une apologie du déterminisme, autrement dit du

Aurélien Demars ✉
Université Savoie – Mont Blanc
Université Jean Moulin Lyon 3
e-mail: aurelien.demars@free.fr

¹ Cioran, *La Tentation d'exister*, « Un peuple de solitaires », in *Œuvres*, Paris, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2011, p. 325 (désormais noté « Bibl. de la Pléiade »).

rationalisme des déterminations causales ? Cioran récuserait-il la contingence au profit de la fatalité, le hasard au bénéfice de la nécessité ? Bien que le fatal désigne d'abord un destin scellé, toutefois le jeune Cioran a pu aspirer lui-même à un certain destin ouvert : « Car nous voulons savoir, en dépit des preuves et des évidences, s'il n'est pas pour nous d'autre condition possible, si le sort n'est pas une tromperie et si nous ne pouvons pas gravir l'échelle des conditions, escalader les marches d'autres sorts, passer dans d'autres formes de destin, vers une autre destinée. / La vision intérieure de l'impossible est une réalité si manifeste et si écrasante, elle révèle tant de mondes possibles que nous voudrions être autres, dans d'autres conditions et soumis à d'autres sorts. / Et je sens comment les mondes commencent, comment ils renaissent par l'esprit et comment ils meurent en tout² ! » Parce que la question grave du fatal traverse son œuvre et ne cesse de le tourmenter en profondeur, on peut douter d'une propension seulement de circonstance. Au reste, le scepticisme de Cioran ne peut que répugner au rationalisme et en général au « décor du savoir », de surcroît, ses conceptions de la versatilité de la volonté (ses « fluctuations ») ainsi que de la chétivité de l'existence et, en somme, de l'impermanence de toutes choses (leur « décomposition³ ») se conjuguent mal avec les certitudes assurées et confortables du déterminisme inhérent au fatalisme. Mais alors quelle place Cioran assigne-t-il ou non au hasard dans sa tension avec le fatal ? A travers la mise en lumière de quelques inspirations qui ont nourri son œuvre en France (*Bréviaire des vaincus*) et bientôt en français, nous tenterons de discerner par contraste chez Cioran différentes strates de signification de la nécessité et de la fatalité avant d'en saisir ou d'en soustraire le rapport au hasard.

NÉCESSITÉ ET ABSURDITÉ

Cioran cultive un désintéret foncier pour la connaissance scientifique du monde, lequel « ne mérite pas d'être connu⁴ », voire une certaine inappétence pour les sciences – si ce n'est parfois même un dégoût⁵. Pourtant, ce désaveu n'enlève

² Cioran, *Le Livre des leures*, VI, trad. G. Klewek et T. Bazin, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1995, p. 243 (désormais noté « Quarto »); *Cartea amăgîrilor*, VI, in *Opere*, București, Fundația Națională pentru Știință și Artă, 2012, vol. I, p. 353–354 (désormais noté « Opere »).

³ Cioran, *Précis de décomposition*, « Le Décor du savoir », Bibl. de la Pléiade, p. 133–137 ; « Fluctuations de la volonté », *ibid.*, p. 140–141.

⁴ « Je suis surpris que certains se préoccupent encore de la théorie de la connaissance. Pour être sincère, je devrais avouer que je me fiche pas mal de la relativité de notre savoir, car ce monde ne mérite pas d'être connu. Tantôt j'ai le sentiment d'un savoir intégral épuisant tout le contenu du monde, tantôt je ne comprends strictement rien à ce qui se passe autour de moi. » Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, « Sur la réalité du corps », trad. A. Vornic et rev. C. Frémont, Quarto, p. 51 ; *Pe culmile disperării*, « Nu știu », *Opere*, vol. I, p. 66.

⁵ Cioran, *Cahiers. 1957–1972*, Paris, Gallimard, 1997, [juillet 1965], p. 296 : « Il n'est rien que j'aime autant chez Pascal que son dégoût des sciences. » On peut modérer ce sentiment, puisque Cioran exprime aussi sa « stupeur admirative » devant d'inintelligibles formules mathématiques (*ibid.*, [décembre 1962], p. 135), et a compté plusieurs scientifiques parmi ses amis, par exemple le logicien Lupasco (qui fut, il est vrai, un partisan d'une logique de l'affectivité).

rien à la paradoxale valeur du rationalisme aux yeux de Cioran : « La monotonie de l'existence justifie la thèse rationaliste ; elle nous révèle un univers légal, où tout est prévu et ajusté ; la barbarie d'aucune surprise ne vient en troubler l'harmonie⁶. » Tout semble frappé par cette morne et inflexible nécessité, le réel se réduit à l'enchaînement des causes et des effets. Et cette succession fait tout le poids insupportable du temps, de l'histoire et des instants contre lesquels Cioran vitupère. L'expérience d'une temporalité qui accule chacun à la mort, l'échec des aventures humaines désireuses de faire vainement date, l'ennui de chaque seconde sont autant d'expressions d'une durée dévitalisée, vouée à l'étiollement et jouet de la nécessité dont l'entropie ronge toute chose, sans espoir de revenir en arrière, à l'identique.

Ainsi, pour Cioran, la nécessité possède une signification existentielle mais non pas rationaliste. D'ailleurs, dans le *Bréviaire des vaincus*, Cioran affirme : « “La vérité ne rêve jamais” a dit un philosophe oriental. C'est pourquoi elle ne nous intéresse pas. Que ferions-nous de sa minable réalité ? Elle n'existe que dans des cervelles de professeurs, dans des préjugés scolaires, dans la vulgarité de tous les enseignements⁷. » C'est une précision d'importance, tant il est vrai que notre auteur explicite si rarement ses sources, et encore ne nomme-t-il ici sa référence. Cioran puise cette citation dans *Jñāna-Yoga* de Swāmi Vivekānanda⁸. Principal disciple de Rāmākṛiṣṇa⁹, il représente le courant réformateur de l'hindouisme moderne ouvert à l'Occident, non sans quelques rapprochements avec le christianisme. Eliade, qui se rendit dans son ashram sans pouvoir être initié (à la suite de quoi celui-ci intégra l'ashram de Swāmi Shivānanda, théâtre de *La Nuit Bengali*), livre une image peu flatteuse de sa pensée¹⁰. Serait-ce par l'intermédiaire de son compatriote et ami que Cioran découvrit ce maître spirituel ? Au vu des critiques d'Eliade, rien n'est moins certain. Du reste, nous n'en trouvons aucune trace dans leur correspondance. En outre, une vaste monographie de Romain Rolland¹¹ en avait déjà popularisé la figure dans la France de l'entre-deux-guerres. Enfin, une mention de Rāmākṛiṣṇa apparaît dans un autre échange épistolaire, avec Marie-Dominique Molinié¹², ami de Cioran, qui entre dans l'Ordre des Dominicains en 1944. Or, le *Bréviaire des vaincus* est rédigé entre 1940 et 1944. Peut-être les saillies cioraniennes à l'égard

⁶ Cioran, *Précis de décomposition*, « Triple impasse », Bibl. de la Pléiade, p. 68.

⁷ Cioran, *Bréviaire des vaincus*, I, 11, Quarto, p. 521 ; *Îndreptar pătimaș*, I, 11, *Opere*, vol. II, p. 28 ; une version manuscrite du texte est conservée à la Biblioteca Academiei Române (dossier 112), reprise dans Cioran, *Breviar pătimaș*, I, (15), *ibid.*, p. 1308.

⁸ Swāmi Vivekānanda, *Jñāna-Yoga*, trad. J. Herbert, Frameries / Paris, Union des imprimeries / Maisonneuve, 1936, rééd. Paris, Albin Michel, 1972, p. 244.

⁹ Cioran le mentionne dans ses *Cahiers*, [janvier 1967], *op. cit.*, p. 457, 459, 460 ; *ibid.*, [mai 1970], p. 807.

¹⁰ Mircea Eliade, *Mémoires I. Les Promesses de l'équinoxe*, trad. C. N. Grigoresco, Paris, Gallimard, 1980, p. 268.

¹¹ Romain Rolland, *La Vie de Vivekānanda et l'évangile universel*, Paris, Stock, 1930, 2 vol.

¹² Marie-Dominique Molinié, lettre à Cioran du 13 octobre 1946, in L. Tacou et V. Piednoir (dir.), *Cahier de l'Herne Cioran*, Paris, L'Herne, 2009, p. 502.

de la providence et du fatalisme chrétien au profit de la fatalité tragique grecque¹³ portent-elles la trace de leurs échanges. Quoi qu'il en soit, remarquons que si Cioran avait évoqué le bouddhisme dès novembre 1933¹⁴, en revanche, quant à l'hindouisme, même si son intérêt s'avère plus ancien¹⁵, la première allusion apparaît sous la plume de Cioran avec le *Bréviaire des vaincus*, dans le paragraphe qui précède celui qui nous préoccupe¹⁶. Il faut dire que le *Jñāna-Yoga* imprègne également les paragraphes 10 et 12 de la première partie du texte de Cioran¹⁷.

Dans son livre, Swāmi Vivekānanda venait de présenter la thèse advaïtiste de la philosophie védantique, selon laquelle l'effet n'est qu'une répétition de la cause, en sorte que tout l'univers, y compris le ver le plus vil ou le meurtrier, ne sont que des reflets, plus ou moins bons, de l'Ātman pur. L'homme qui avait cherché différents dieux partout dans la nature est donc reconduit *in fine* à découvrir en lui le divin : « Nul autre que moi n'était Dieu et ce petit ego n'a jamais existé. / S'il en est ainsi, comment ce Dieu parfait a-t-il pu être induit en erreur ? Il ne l'a jamais été. Comment un Dieu parfait aurait-il pu rêver ? Il n'a jamais rêvé. La vérité ne rêve jamais. La question même "D'où provient cette illusion ?" est absurde. L'illusion ne peut provenir que d'une illusion. [...] Vous n'êtes jamais dans l'illusion ; c'est elle qui est en vous, devant vous¹⁸. » Dès lors, la multiplicité s'avère une illusion que dissimule le voile de la Māyā. Tout est un, tout est en un. « C'est une erreur de dire "Vous et Moi", dites "Moi". C'est moi qui mange par des millions de bouches, comment puis-je avoir faim ? [...] C'est moi qui vis la vie de l'univers tout entier ; pour moi, où serait la mort ? Je suis au-delà de toute vie, au-delà de toute mort¹⁹. »

Deux conséquences méritent d'être soulignées. En premier lieu, Cioran abonde dans le sens d'une désidérialisation de la liaison causale : le défilé des causes et des effets n'a aucune « valeur "théorique" », « leurs liaisons ne dévoilent rien, ni sur leur position ni sur leur essence. Le monde n'est pas né et il n'est pas mort, il ne s'est pas arrêté à un certain point et le temps ne l'a pas changé – il se présente sans but dans un "À jamais" indéfini²⁰. » Cioran prône ici une conclusion inverse par

¹³ Cioran, *Bréviaire des vaincus II*, trad. G. Puică et V. Piednoir, Paris, L'Herne, 2011, p. 82–85 ; *Îndreptar pătimaș (II)*, VII, 117, *Opere, op. cit.*, 2017, vol. III, p. 71–73.

¹⁴ Cioran, « Aspects berlinois », trad. G. Puică et V. Piednoir, in *Apologie de la barbarie*, Paris, L'Herne, 2015, p. 89 ; « Aspecte Berlineze », in *Opere*, vol. II, p. 485.

¹⁵ En témoignent, par exemple, les notes que le jeune Cioran avait recueillies à propos de l'hindouisme, à partir de l'ouvrage de René Grousset, *Histoire de la philosophie orientale : Inde, Chine, Japon*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1923, cf. *Opere*, vol. II, p. 1581.

¹⁶ Cioran, *Bréviaire des vaincus*, I, 10, Quarto, p. 519 ; *Îndreptar pătimaș*, I, 10, *Opere*, vol. II, p. 26 ; *Breviar pătimaș*, I, (12), *ibid.*, p. 1306.

¹⁷ Cioran, *Bréviaire des vaincus*, I, 10 et 12, Quarto, p. 519–521 et p. 521–522 ; *Îndreptar pătimaș*, I, 10 et 12, *Opere*, vol. II, p. 25–27 et p. 30 ; *Breviar pătimaș*, I, (15) et (16), *ibid.*, p. 1308 et p. 1309.

¹⁸ Swāmi Vivekānanda, *Jñāna-Yoga*, *op. cit.*, p. 244.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cioran, *Bréviaire des vaincus*, I, 12, Quarto, p. 521 ; *Îndreptar pătimaș*, I, 12, *Opere*, vol. II, p. 30 ; *Breviar pătimaș*, I, (16), *ibid.*, p. 1309.

rapport au déterminisme : l'inutilité foncière de la nécessité. La nécessité des causes et des effets est impossible autrement qu'elle n'est, mais elle n'en demeure pas moins vaine. Cioran raffermirait son sentiment de l'irréversibilité de la nécessité dans le temps, c'est-à-dire son caractère inexorable, mais également sa fugacité (tout passe, d'effets en effets) et son indifférence dans l'espace, autrement dit son absurdité. Cioran est par conséquent en proie à un sentiment fatidique et néanmoins éphémère de l'existence, où tout est transitoire, comme il le rappelle dans le *Bréviaire des vaincus*²¹.

En second lieu, Cioran ne retient que la part négative de la conception du Vedānta, à savoir l'illusion généralisée du multiple, de l'existence et du monde : « Le Moi est un promontoire sur le rien, où il rêve d'un spectacle de réalité²². » Tout n'est qu'« illusions de notre pensée²³ ». A la différence du Vedānta, Cioran n'affirme pas : « Il n'y a pas de loi, il n'y a pas de destinée, il n'y a pas de fatalité²⁴. » Plus encore que la première partie du *Bréviaire des vaincus*, la seconde²⁵ martèle les notions de destin, de sort, de fatalité, de pressentiment, de malédiction... C'est sans doute l'une des parties de son œuvre dans laquelle Cioran multiplie à ce point ces variantes de la fatalité. Et ainsi, soutenant un nécessitarisme sans déterminisme, Cioran conjugue allègrement absurdité et fatalité, la « farce cosmique » et le « parfum fatal de la Création²⁶ ». Pour autant, un tel nécessitarisme abroge-t-il forcément tout hasard ?

L'INCURABLE ET L'IRRÉMÉDIABLE

Cette deuxième partie du *Bréviaire des vaincus* se singularise, en outre, par son accentuation des réflexions corrosives à l'égard de l'amour et de la sensualité – et Cioran de déclarer : « L'amour est complicité avec le non-moi²⁷ ». Or, dans son analyse d'un antagonisme métaphysique entre force destructrice et force créatrice, entre égoïsme et altruisme, entre « moi » et « non-moi », Vivekānanda déclare que l'« amour, ce “non-moi”, [...] est le seul pouvoir positif dans ce monde²⁸ », tandis

²¹ *Ibid.*, I, 7, Quarto, p. 515 ; *Îndreptar pătimaș*, I, 7, *Opere*, vol. II, p. 19 ; *Breviar pătimaș*, I, 9, *ibid.*, p. 1301.

²² *Ibid.*, I, 11, Quarto, p. 521 ; *Îndreptar pătimaș*, I, 11, *Opere*, vol. II, p. 28 ; *Breviar pătimaș*, I, (15), *ibid.*, p. 1308.

²³ *Ibid.*, I, 12, Quarto, p. 522 ; *Îndreptar pătimaș*, I, 12, *Opere*, vol. II, p. 30 ; *Breviar pătimaș*, I, (16), *ibid.*, p. 1309.

²⁴ Swāmi Vivekānanda, *Jñāna-Yoga*, *op. cit.*, p. 319.

²⁵ Rappelons que le *Bréviaire des vaincus* a été publié séparément en deux volumes (le premier paru d'abord chez Humanitas en 1991 et le second aux éditions de l'Herne en 2011).

²⁶ Cioran, *Bréviaire des vaincus II*, *op. cit.*, p. 96 ; *Îndreptar pătimaș (II)*, VII, 126, *Opere*, vol. III, p. 82.

²⁷ Cioran, *Bréviaire des vaincus II*, *op. cit.*, p. 44 ; *Îndreptar pătimaș (II)*, V, 89, *Opere*, vol. III, p. 37.

²⁸ Swāmi Vivekānanda, *Jñāna-Yoga*, *op. cit.*, p. 353.

que l'autre pouvoir, négatif, ne serait « qu'une utilisation mal dirigée du pouvoir de l'amour ; le pouvoir de l'amour amène la rivalité, et l'origine réelle de la concurrence se trouve dans l'amour. L'origine réelle du mal est dans l'altruisme, le créateur du mal est bon [...] ». Le texte cioranien semble à nouveau faire écho au penseur indien, pour mieux dévoyer les vertus positives de son enseignement et sa théodicée latente. Cioran stigmatise abondamment dans l'amour la part ravageuse, corrompue et surtout décomposée, avariée : « À quel point tu es putrescible, à quel point la conscience est présente dans les frissons de la chair – tu ne le sens jamais aussi bien qu'auprès de la femme. » Ou encore : « Aimer : pourrir de concert²⁹ ». – « Mais où est cet amour supposé nous guérir à jamais de nous-mêmes³⁰ ? », interroge Cioran. Ni remède définitif, ni népenthès durable, les voluptés sensuelles ou affectives ne délivrent au mieux qu'un « baume³¹ ». Cet adjuvant superficiel et provisoire n'agit que le temps de la sensation *matérielle*, ce qui oppose une différence de réalité à la simple *attitude*, autrement dit la posture ou l'imposture de la sagesse du renoncement. Aussi peu rationnel soit-il, l'amour constitue précisément un « argument³² » *in concreto* à l'encontre de tout *Jñāna-Yoga*, de toutes *sophia* et *phronésis*, de toute sagesse. Toutefois, à terme, l'amour s'avère aussi inefficace que tout expédiant spirituel : le mal d'être dont souffre Cioran demeure incurable.

Au regard de cette philosophie du destin et de l'amour, Cioran paraît cheminer sur la route tracée par un autre amateur de philosophie orientale, Schopenhauer, lequel consacre un chapitre de ses *Parerga et paralipomena* au *Sens du destin*, plus exactement à la « Spéculation transcendante sur l'intentionnalité apparente dans le destin de l'individu ». Comme le solitaire de Francfort, Cioran peut souscrire à l'absurdité de la nécessité, au désenchantement de l'amour, aux illusions qui accompagnent le principe d'*individuation* – notons que ce concept caractéristique de Schopenhauer apparaît dans la seconde partie du *Bréviaire des vaincus* comme pour répondre à l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* : « L'amour ne supprime pas – dans la vie – l'individuation³³. » affirme Cioran, alors que le philosophe allemand voit dans l'amour la ruse de la Volonté lui permettant avec l'espèce de se continuer à travers l'individu. Bien plus, selon Schopenhauer, de même que dans un rêve, la direction des événements semble s'imposer au rêveur alors qu'en fait elle ne provient que de lui-même, de sa « conscience onirique », autrement dit « de même que chacun est le directeur caché

²⁹ Cioran, *Bréviaire des vaincus II*, *op. cit.*, p. 27 et p. 90 ; *Îndreptar pătimiș (II)*, V, 75 et VII, 122, *Opere*, vol. III, p. 20 et p. 78.

³⁰ Cioran, *Bréviaire des vaincus II*, *op. cit.*, p. 26 ; *Îndreptar pătimiș (II)*, V, 74, *Opere*, vol. III, p. 18.

³¹ Cioran, *Bréviaire des vaincus II*, *op. cit.*, p. 28 ; *Îndreptar pătimiș (II)*, V, 75, *Opere*, vol. III, p. 20.

³² Cioran, *Bréviaire des vaincus II*, *op. cit.*, p. 92 ; *Îndreptar pătimiș (II)*, VII, 123, *Opere*, vol. III, p. 79.

³³ Cioran, *Bréviaire des vaincus II*, *op. cit.*, p. 24 ; *Îndreptar pătimiș (II)*, V, 73, *Opere*, vol. III, p. 17.

de son propre rêve, de même ce destin, qui gouverne le cours effectif de notre vie, provient en définitive, d'une manière quelconque, de cette *Volonté-là* qui est proprement nôtre³⁴. » Pour Schopenhauer, lequel annonce déjà Freud, le cours de l'existence des hommes est gouverné non par un Destin extérieur, mais par une nécessité intérieure inconsciente. Tout à l'opposé, revenu de sa soif insatiable de destin, pour lui-même comme pour son pays, dans le « *Destin valaque*³⁵ » Cioran fait du destin une puissance extérieure de malédiction, une providence à rebours qui vient frapper les individus : « l'irréparable ». Texte sans doute tardif, puisqu'on ne retrouve pas le paragraphe à sa place dans le manuscrit *Breviar pătimaș*, « Destin valaque » révèle qu'il n'y a de lecture du destin qu'au passé, quand tout est trop tard. L'âpre désespoir du destin aboutit à un désenchantement de l'histoire et à un scepticisme de toute pensée destinale. On notera le prolongement du « Destin valaque » du *Bréviaire des vaincus* avec l'article « Comment on devient fataliste », où Cioran vante « l'échec idéal³⁶ » là où, dans le *Bréviaire des vaincus*, il cultivait déjà un sens de l'ironie de l'histoire : « Dérision ! tords le cou à ma pensée³⁷. » Cioran réécrivit et reprendra son article dans *La Tentation d'exister*. Il conclura son chapitre « Petite théorie du destin », en expliquant qu'il en va du destin comme de l'histoire, à propos de laquelle notre auteur reprend pour se l'appliquer à lui-même (et pourfendre ainsi sa propre passion juvénile pour le destin) le jugement de celui qu'il désigne – là encore, sans le nommer – comme le plus ancien historien roumain, à savoir le chroniqueur Miron Costin : « ce n'est pas l'homme qui commande aux temps, mais les temps qui commandent à l'homme³⁸ ». Dans l'article de 1952, Cioran confessait son regret de n'avoir su mesurer la portée de cette idée dans sa jeunesse³⁹. Du passage du « Destin valaque » à « Comment on devient fataliste » s'est fait jour le nouvel attrait du destin, qui apparaît comme révélation d'une signification inconsciente, d'une clef de la trame des événements dont l'homme a été à son insu le jouet. Le destin devient l'instrument d'une prise de conscience de soi. Telle est la leçon du destin : l'homme s'illusionne sur son pouvoir, lorsqu'il croit forger son destin, car c'est bien plutôt le destin qui fait et défait l'homme et se retourne contre lui et son orgueilleuse aspiration à accomplir son sort, sa destinée. Et ce qui est valable à l'échelle individuelle se répète à l'échelle collective de l'histoire : « L'homme fait l'histoire ; à son tour l'histoire le défait. Il en est l'auteur et l'objet, l'agent et la victime. Il a cru jusqu'ici la

³⁴ Arthur Schopenhauer, *Le Sens du destin*, trad. M.-J. Pernin-Segissement, Paris, Vrin, 2009, p. 103.

³⁵ Cioran, *Bréviaire des vaincus*, I, 32, Quarto, p. 545–546 ; *Îndreptar pătimaș*, I, 32, *Opere*, vol. II, p. 69–71.

³⁶ Cioran, « Comment on devient fataliste », *Preuves*, avril 1952, p. 30.

³⁷ Cioran, *Bréviaire des vaincus*, II, 32, Quarto, p. 546 ; *Îndreptar pătimaș*, I, 32, *Opere*, vol. II, p. 71.

³⁸ Miron Costin, *Letopisețul Țării Moldovei (1675)*, București, Minerva, 1965, chap. XVIII, § 12, p. 124 ; cf. Cioran, *La Tentation d'exister*, « Petite théorie du destin », *Bibl. de la Pléiade*, p. 300.

³⁹ Cioran, « Comment on devient fataliste », art. cit., p. 31.

maîtriser, il sait maintenant qu'elle lui échappe, qu'elle s'épanouit dans l'insoluble et l'intolérable : une épopée démente, dont l'aboutissement n'implique aucune idée de finalité. [...] Un génie malfaisant préside aux destinées de l'histoire. Elle n'a visiblement pas de but, mais elle est grevée d'une fatalité qui en tient lieu, et qui confère au devenir un simulacre de nécessité⁴⁰. » Sans abolir leur dimension fictive, les hypothèses explicatives du génie malfaisant ou du « mauvais démiurge », pour imaginaires qu'elles soient, n'en demeurent pas moins saillantes dans leur aptitude à rendre compte de l'histoire et du destin : *tout se passe comme si* une puissance maléfique nous persécutait en ce bas monde. L'extériorité dans le temps, la temporalité de l'existence suffit à saisir la mécanique fatale qui frappe l'homme, comme s'il était persécuté par un « mauvais démiurge ».

Cioran n'aura de cesse de fustiger l'explication de la psychanalyse, sa marchandisation et sa manie de secrets à divulguer, sa manière de forcer le sens, le fanatisme de ses sectateurs et ses explications qui confinent à la religion⁴¹. Effectivement, son téléologisme psychologique est un idéalisme aussi fictif (les représentations inconscientes sont substantivées en une topique, substantialisées en une instance) que l'idéalisme du finalisme métaphysique de Schopenhauer (la Volonté se veut elle-même). Le sens du destin, ou plutôt son non-sens, s'avère donc, selon Cioran, le mouvement même du temps, sans nul besoin de croire en une Volonté. Seuls le passé et le présent sont frappés de nécessité, le devenir est une fausse image, une fallacieuse imagination du temps, un possible. Le « simulacre de nécessité » dont tient lieu le devenir, n'est qu'une projection illusoire et compensatrice, par laquelle l'homme se donne des principes métaphysiques ou un inconscient pour justifier ses échecs, incapable qu'il est d'accepter l'absurdité de sa condition, dénuée de but et de finalité. En outre, Cioran ne se veut pas lui-même, au contraire il veut être autre qu'il n'est, mais sait et souffre de savoir qu'il ne saurait être que lui-même et qu'il est aussi sa volonté d'être autre, cette volonté est encore lui-même. Enfermé irréparablement dans un conflit existentiel, plus il ne veut plus être celui qu'il est, plus il est lui-même. Et plus il est lui-même, plus il se veut autre.

Acerbe contempteur de la psychanalyse, Cioran ne nourrit pas un antipsychologisme à la manière de Husserl ou de Frege, il n'invective pas non plus l'inconscient pour défendre à l'instar d'un Sartre la liberté du sujet. Et nous avons vu comment une désillusion des secrets mobiles humains à l'œuvre dans l'histoire

⁴⁰ Cioran, *Ecartèlement*, « Après l'histoire », Bibl. de la Pléiade, p. 924–925.

⁴¹ Par exemple : « Dès que je tombe sur une explication psychanalytique d'un auteur (ou de n'importe quoi), je suspends la lecture. Cette facilité à émettre des hypothèses si arbitraires sur les secrets des gens m'horripile. D'ailleurs le plus souvent il ne s'agit pas de secrets, mais de déficiences assez simples que cette méthode funeste complique à souhait. » Ou encore : « Ce qu'on doit reprocher à la psychanalyse, c'est que pour elle tout est significatif, tout a un sens ; or nos activités, en commençant par nos rêves, comportent une part considérable de déchets. Eh bien, pour le psychanalyste il n'y a pas de déchets, il n'y a que des symboles. » Ou enfin : « La psychanalyse n'est pas une méthode mais un simulacre de religion. » *Cahiers*, [janvier 1967, avril et septembre 1970], *op. cit.*, p. 464, p. 801 et p. 838.

pouvaient nourrir la lucidité cioranienne dans son attention au destin. Bien plus, Cioran s'était pris d'intérêt pour la caractérologie, dont Ludwig Klages fut l'une des figures majeures. Lors de son séjour en Allemagne en 1933, Cioran assista non seulement à ses cours mais aussi aux séances dispensées en psychiatrie par Karl Bonhoeffer⁴² à l'hôpital de la Charité de Berlin. Et plus tard, s'il raille sarcastiquement Lacan, c'est en connaissance de cause, puisqu'il en a écouté au moins un cours⁴³. Aux yeux de Cioran, l'explication psychologique autant que la théorie schopenhauerienne du caractère transcendant ne peuvent qu'apparaître superficielles et chimériques. Le destin d'un individu est bien enraciné dans son caractère, l'identité du moi individuel est sa personnalité : Cioran a suffisamment maugréé à l'encontre de son « moi⁴⁴ » dont il se sent prisonnier. Cependant, le fatalisme individuel est une question non pas d'esprit mais de conscience : « L'idée de conscience éclaire mieux notre problème que l'idée d'esprit, car elle cible mieux le caractère du drame, le caractère d'expérience intime du conflit, alors que l'idée d'esprit sublime sur un plan plus abstrait la tragédie subjective de l'homme⁴⁵. » Loin de toute abstraction psychologique (le caractère), métaphysique (la Volonté, le destin transcendantal) mais aussi religieuse (le Karma hindou au sens du cycle des réincarnations, ou encore la Providence messianique ou la promesse divine d'une destination des âmes en vue d'un Salut), le destin s'avère non pas transcendant, mais fondamentalement immanent à son être. Pour Cioran, le destin se saisit dans une prise de conscience de soi, vécue comme une fatalité. C'est un rapport au temps et à l'existence. Fatalement condamné en ce temps à être qui il est, sans parvenir à y remédier, Cioran trouve l'expression spécifique de son fatalisme existentiel sans finalité dans la formule suivante : « la conscience comme fatalité », empruntée à un titre d'Alfred Seidel, *Bewusstsein als Verhängnis*, suicidé peu après l'achèvement de son ouvrage – si Cioran en goûte peu le contenu, il voit en son auteur l'exemple d'une « existence dramatique⁴⁶ » en proie à l'antinomie entre conscience et vie, et reste fasciné par cette expression⁴⁷. Il ne s'agit pas seulement de penser sa vie mais de vivre sa pensée, il n'est pas seulement question de la conscience *de la* fatalité, mais de la conscience *en tant que* fatalité : tragique sentiment d'être rivé à soi et coincé en son être, conscience de son individuation

⁴² Cioran, *Cahiers*, [décembre 1965], *op. cit.*, p. 321.

⁴³ *Ibid.*, [janvier 1967], p. 460.

⁴⁴ Pour une interprétation des ambiguïtés du moi chez Cioran, cf. Mihaela-Gențiana Stănișor, *La Moïeutique de Cioran. L'expansion et la dissolution du moi dans l'écriture*, Paris Classique Garnier, 2018, notamment dans le rapport au fatalisme en 1943, p. 61 sqq.

⁴⁵ Cioran, « La conscience et la vie » (15 novembre 1932), in *Solitude et destin*, *op. cit.*, p. 147 ; « Conștiință și viață », *Opere*, vol. II, p. 284.

⁴⁶ Cioran, « Existențe dramatice » [« Des existences dramatiques »] (26 mai 1933), *Opere*, vol. II, p. 400 ; l'article n'est que partiellement repris dans *Solitude et destin* (trad. A. Paruit, Paris, L'Herne, 2004, p. 235–237) et la référence à Seidel est manquante.

⁴⁷ Cioran, « Entretien avec Helga Perz » (1978), trad. J. Launay, in *Entretiens*, Paris, Gallimard, coll. « Arcades », 1995, p. 37 ; « Entretien avec Léo Gillet » (1982), *ibid.*, p. 65–66 et 91.

sans espoir de rédemption, sans but, sans finalité. Il n'y a aucune raison d'être celui que l'on est, mais on l'est définitivement jusqu'à ce que l'on disparaisse : « Lorsqu'il [le destin] prend la forme d'un anéantissement fracassant, qu'il entraîne avec lui les destinées alentour et intervient dans la loi des autres – il s'appelle fatalité, c'est-à-dire sort paroxystique. L'individu capable de se régénérer sans cesse par le tragique vit le temps qui lui est imparti au contact immédiat de ses racines, et selon la puissance absolue du moi : celle d'être et de n'être pas. Le destin signifie l'acte de résister à la mort, *avec la conscience de l'irréparable*. Il signifie : vouloir repousser les frontières de la vie, et être pourtant hanté par l'évidence des limites⁴⁸. » Cioran multiplie les expressions de cette fatalité inexorable et irrémédiable d'être soi *hic et nunc*. Tel est bien l'« Incurable » en vertu duquel on « ne *soigne* pas le destin⁴⁹ », la « convalescence *incurable*⁵⁰ » qui définit l'ennui, l'« arithmétique de l'incurable⁵¹ » pour l'insomniaque qui égrène les instants etc., ce sont autant de variantes du sens du fatal, dont on ne peut obvier la nécessité ni remédier aux conséquences fâcheuses.

VIVRE ET MOURIR AU HASARD

Nonobstant que le destin reste incurable, parce que la fatalité est sans finalité, tout hasard n'est plus chimérique. Dans le *Bréviaire des vaincus*, non seulement les allusions cioraniennes au destin et à la fatalité essaient, mais nous trouvons de multiples formes de hasard. Retenons en particulier la « malchance⁵² », en l'occurrence d'être roumain, c'est-à-dire ce qui concerne l'*accident* : le fait que son pays soit « né *par accident*, sans nécessité [...]. La malchance est le produit du hasard.⁵³ » Qu'est-ce à dire ? Il n'y a pas de nécessité à être né ici plutôt que là, affublé de tel destin plutôt que de tel autre, bien qu'une fois né ainsi, le destin frappe nécessairement. Une fois né, un individu est fatalement enfermé dans l'être qu'il est mortellement condamné à vivre. Le hasard s'accommode de la fatalité, parce qu'il s'agit de vivre au hasard, sans que l'individu ne perce à l'avance ce qui n'est pas encore advenu, mais tout en sachant qu'irrémédiablement et qu'incurablement il ne pourra y échapper. Précisément, Cioran se présente comme « un fils du hasard, un bâtard de

⁴⁸ Cioran, *Bréviaire des vaincus II*, *op. cit.*, p. 77 ; *Îndreptar pățimaș (II)*, VII, 114, *Opere*, vol. III, p. 67. L'auteur souligne.

⁴⁹ Cioran, *La Tentation d'exister*, « Sur une civilisation essoufflée », *Bibl. de la Pléiade*, p. 277.

⁵⁰ Cioran, *Précis de décomposition*, « Désarticulation du temps », *Bibl. de la Pléiade*, p. 15, la formule est reprise du *Crépuscule des pensées*, IV, trad. M. Patureau-Nedelco et rev. C. Frémont, Quarto, p. 387.

⁵¹ Cioran, *Bréviaire des vaincus*, II, 34, Quarto, p. 547 ; *Îndreptar pățimaș*, II, 34, *Opere*, vol. II, p. 74 ; *Breviar pățimaș*, II, 39, *ibid.*, p. 1339.

⁵² Cioran, *Bréviaire des vaincus II*, *op. cit.*, p. 16–21 ; *Îndreptar pățimaș (II)*, V, 71, *Opere*, vol. III, p. 11–14.

⁵³ Cioran, *Bréviaire des vaincus II*, *op. cit.*, p. 21 ; *Îndreptar pățimaș (II)*, V, 71, *Opere*, vol. III, p. 13. L'auteur souligne.

la contradiction⁵⁴ », autant dire comme un « penseur d'occasion » : la conscience est fatalité, mais la conscience *de* la fatalité et de ses points d'application n'est pas un déterminisme, la pensée et ses divagations demeurent aléatoires. Le hasard est l'envers d'une fatalité non révélée, non pas seulement à cause de l'ignorance de celui qui en est frappé sans le savoir, mais aussi et surtout tant qu'il n'a pas encore vécu comme fatalité ce qui lui est advenu.

En définitive, le *Bréviaire des vaincus* nous livre deux enseignements notables. D'une part, Cioran conçoit le temps comme aveugle et impersonnel. La nécessité immanente des causes et des effets n'a pas d'autre intelligence, le hasard est le nom de la déliaison irrationnelle des choses dans leur survenue et leur déploiement. Tout est nécessaire (effet attendu en tant que conséquence irrémédiable et incurable, mais aussi en tant qu'ennui) et pur *accident* imprévisible (quant à son moment) – c'est-à-dire littéralement pure *chute* dans l'immanence, dans l'individuation. D'autre part, ce n'est donc pas dans la résignation stoïcienne, l'adhésion au destin que Cioran peut trouver refuge, même si la tentation du renoncement s'accroît avec l'œuvre. La fatalité incite au scepticisme et à l'ironie à l'égard d'entreprises condamnées tôt ou tard à un destin funeste, à l'angoisse du coup du sort imprévisible, ou encore à l'imminence fatale mais inconnue. Pour Cioran, il n'est d'autres attitudes que tragique ou qu'ironique à l'égard des coups du destin, et justement, « la vie est supportable dans la mesure où elle recèle cet Indéfini que nous respirons et craignons. [...] L'hésitation entre être et ne pas être permet d'endurer la vie⁵⁵. »

En somme, entre jeu et hasard de l'existence, entre procrastination et hésitation, entre attente et attention, le sentiment que tout est fatal et également absurde trouve le temps de s'écrire, de différer toute résolution hâtive, toute fébrile tentation de précipiter le terme de cette attente de l'inexorable. Sans doute en proie à cette conscience comme fatalité, Cioran note dans ses *Cahiers* : « Je m'attends⁵⁶ ». Celui dont le destin le poussait à s'intéresser au temps, comprenait que le temps n'avait cure de son propre destin et que son existence resterait incurable. Dans cette attente suspendue où il ne reste que le texte, hasarder une lecture, c'est alors, pour parler comme Chestov, pérégriner à travers l'âme de son œuvre, afin de prolonger cette attente, son destin, et de restituer l'inattendu d'une pensée, le sens, l'insensé et tout son sentiment du fatal.

⁵⁴ Cioran, *Bréviaire des vaincus II*, *op. cit.*, p. 50 ; *Îndreptar pătimăș (II)*, VI, 94, *Opere*, vol. III, p. 43.

⁵⁵ Cioran, *Bréviaire des vaincus II*, *op. cit.*, p. 46-47 ; *Îndreptar pătimăș (II)*, VI, 91, *Opere*, vol. III, p. 39.

⁵⁶ Cioran, *Cahiers*, [septembre 1962], *op. cit.*, p. 107 et [juin-juillet 1964], p. 236. L'auteur souligne dans la seconde occurrence.