

Le mal et le pire. De Schopenhauer à Cioran

Title : The Bad and The Worst. From Schopenhauer to Cioran

Abstract : This study aims to question the wrongness, more precisely what we emotionally experience and intellectually categorize as wrong, beginning with the works of Cioran and Schopenhauer. It is true that these two authors agree with the diagnostic of the human condition (its wrongness and its unhappiness are intolerable because unjustifiable, on the theological level too), and also with its traits (sufferance, vainness, injustice, cruelty) and consequences (human liberty), but they have opposite views when wondering if the renunciation to the will of living may suffice or not in order to save the man from his tragic existence.

Key words : philosophy, existence, wrongness, liberty.

Dans les écrits de Cioran il n'y a que peu de références directes à l'œuvre de Schopenhauer. Mais on peut lire dans *De l'inconvénient d'être né* :

« Maudit soit celui qui, dans les futures réimpressions des mes ouvrages, y aura changé sciemment!t quoi que ce soit, une phrase, ou seulement un mot, une syllabe, une lettre, un signe de ponctuation ! »

Est-ce le philosophe, est-ce l'écrivain qui fit parler ainsi Schopenhauer ? Les deux à la fois, et cette conjonction (que l'on songe au style effarant de n'importe quel ouvrage philosophique) est très rare. Ce n'est pas un Hegel qui aurait proféré malédiction semblable. Ni aucun autre philosophe de première grandeur, Platon excepté. (De l'inconvénient d'être né, 1322)¹

Il s'agit d'une juste appréciation de la maîtrise littéraire de Schopenhauer. Avec la même exactitude, Cioran aurait pu proférer ces paroles sur sa propre œuvre. Cependant, la manière avec laquelle ces deux auteurs s'affrontent à la réalité est très distincte. Le Roumain est un auteur d'aphorismes expérimenté ; l'Allemand, bien qu'il cultive avec talent, lui aussi, l'art aphoristique², est l'un des derniers grands philosophes systématiques. Mais – et c'est une chose peu habituelle dans le monde philosophique – les deux partagent une même passion pour l'expression précise et la maîtrise du style littéraire ; et, surtout, ils ont en commun la lucidité avec laquelle ils découvrent les paysages de la fatalité qu'habite l'être humain.

¹ Toutes les citations de Cioran correspondent à l'édition *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. Quarto, 1995.

² À ce titre, il faut mentionner les « Aphorismes sur la sagesse de la vie » contenus dans les *Parerga et paralipomena*, trad. par J.-P. Jackson, Paris, Coda, 2005, pp. 255-409.

Cioran a toujours été obsédé par la condition humaine : « *Je suis le fanatique d'une charogne.* » (*La Tentation d'exister*, 830-831) Il est conscient du fait que la déception est l'attribut de l'être ; par conséquent, il se fait d'autant moins d'illusions sur l'être humain. Dans ses écrits, on apprécie les nuances de la haine métaphysique, mais virulente, qu'il dispense à l'humanité dans sa jeunesse, quand il souhaitait s'ériger en ennemi juré de l'être humain, une sensation ambiguë, dans laquelle se mélangeaient la perplexité et le dégoût. (*La Tentation d'exister*, 892). Toutefois, il serait absurde de voir en Cioran une espèce de « cyclope » roumain. On ne doit pas perdre de vue la perspective permettant de faire la distinction, au sein d'une même personne, entre l'écrivain et l'homme quotidien ; et, surtout, il faut éviter de confondre ses attaques brutales contre les abstractions, comme, par exemple, le genre humain, avec la violence contre des individus concrets. Cioran admet, à différentes occasions, avoir passé la moitié de sa vie à massacrer les concepts et les entités abstraites. Par cette activité, il compensait certaine affabilité quotidienne. Il déclare sur Ceronetti : « [...] de tous les êtres, les moins insupportables sont ceux qui haïssent les hommes. Il ne faut jamais fuir un misanthrope. » (*Exercices d'admiration*, 1622) Au contraire, malgré ses gloses continuelles sur les vertus de la renonciation et la maîtrise de soi bouddhiste, Schopenhauer se montre toujours farouche et renfrogné.

Mais revenons au sujet que nous nous sommes proposé de traiter. Qu'est-ce que le mal ? Qu'expérimentons-nous émotionnellement et que catégorisons-nous intellectuellement comme étant le mal ? (Peut-être est-ce là l'ordre chronologique correct ?) Dans quel milieu le mal s'enracine-t-il et fleurit-il ?

La douleur, considérée dans une perspective théologique, c'est-à-dire en lui attribuant une finalité justificative (parce qu'elle guérit ou bien parce qu'elle renferme des propriétés rédemptrices), n'est pas un véritable mal. Cette douleur, on la rencontre tantôt dans la brûlure qui désinfecte et cicatrise la blessure, tantôt dans les apologies religieuses de la souffrance comme voie d'expiation.

Le mal représente la douleur gratuite ; c'est la souffrance qui ne répond à aucune nécessité ou finalité ; le mal est quelque chose qui est en plus. Et pour cette raison, nous pourrions chercher à nous en préserver. Si, pour Cioran, l'être et le mal sont consubstantiels, c'est parce que l'existence réunit et conjugue deux ingrédients fatals : la gratuité et la douleur : « Quel péché as-tu commis pour naître, quel crime pour exister ? Ta douleur comme ton destin est sans motif. » (*Précis de décomposition*, 605)

La présence du mal dans la création compromet tout dieu. Dans ses *Parerga et Paralipomena*, Schopenhauer nous avertit que le critère le plus juste pour différencier les religions n'est pas le nombre des dieux, mais la valorisation du mal et de l'existence :

Brahama produit le monde à travers une sorte de péché originel, mais lui-même y demeure, afin de l'expier jusqu'à ce qu'il s'en soit racheté. – très bien ! – Dans le bouddhisme, le monde vient à l'être en conséquence d'une perturbation inexplicable [...]. Pour les Grecs, le monde et les dieux sont le fruit d'une insondable

*nécessité ; voilà qui est assez raisonnable et nous satisfait pour le moment. Ormuzd vit en conflit avec Abriman ; ça ne semble pas déraisonnable. Mais qu'un dieu Jehovah crée ce monde de misère et d'affliction parce que tel est le penchant de son âme, de gaieté de cœur, et qu'il s'en applauidisse ensuite avec son tout était très bien, – voilà qui est intolérable.*³

Voilà son indignation : la coïncidence entre la création et le malheur. Il conclut : « Si Dieu a fait ce monde, je n'aimerais pas à être Dieu, la misère du monde me déchirerait le cœur. »⁴ Certainement, pour toute religion il est néfaste de reconnaître le mal dans la création originelle du Dieu Suprême ou de lui attribuer directement une création ratée. C'est pour cela peut-être que Cioran a voulu analyser l'idiosyncrasie du démiurge, une curieuse figure qui apparaît esquissée dans le *Timée* de Platon, et qui fut développée au sein de la tradition gnostique. Dans son essai *Le Mauvais Démiurge*, Cioran le convertit en un petit dieu malveillant qui se cache du regard de Dieu le Père pour se transformer en un artisan maladroit du monde.

Mais quittons la perspective théologique du problème du mal.⁵ En fin de compte, comme l'affirme Nietzsche : « Dieu est une question grosse comme le point, un manque de délicatesse pour nous autres penseurs – je dirai même qu'il n'est, en somme, qu'une interdiction grosse comme le poing : il est défendu de penser. »⁶ La présence du mal – la souffrance gratuite – est aussi le dard qui déchaîne la réflexion philosophique. Schopenhauer le confirme : « le *punctum pruriens* de la métaphysique, le problème qui remplit l'humanité d'une inquiétude que ne sauraient calmer ni le scepticisme ni le criticisme, consiste à se demander, non seulement pourquoi le monde existe, mais aussi pourquoi il est plein de tant de misères. »⁷ Une existence sans motif, mais sans douleur, ne se remet pas en question : nous en jouissons sans y penser. « Pourquoi tout ça ? », « Pourquoi moi ? », voilà des questions que seule la souffrance, apparemment évitable, et la douleur gratuite réveillent.

Depuis ses origines, la philosophie partage avec la religion une vocation thérapeutique claire : elle a voulu nous guérir du mal d'exister ou, autrement dit, a prétendu expliquer – mieux encore, expulser – le mal de l'existence. Anaxagore a très bien résumé la fonction édifiante de la pensée philosophique : « Au début c'était le chaos, après arriva la raison et elle ordonna tout ». Et bien sûr qu'elle n'a pas beaucoup tardé et elle a réussi à le faire. Par conséquent, dans la génération suivante de penseurs, Platon réalisera l'une des constructions les plus remarquables de l'optimisme ontologique. Ainsi, comme nous pouvons le déduire de sa théorie des idées, à mesure

3 Arthur Schopenhauer, *Parerga et paralipomena*, op. cit., « Suppléments à la doctrine de la souffrance du monde », § 156, p. 652.

4 Arthur Schopenhauer, *Pensées et fragments*, trad. par J. Bourdeau, Paris, Alcan, 1889, p. 77.

5 Pour une étude plus détaillée de ce sujet voir Joan M. Marin, *Cioran o el laberinto de la fatalidad*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001.

6 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, trad. par H. Albert, rev. par J. Lacoste, in *Œuvres*, Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1993, « Pourquoi je suis si malin », § 1, p. 1129.

7 Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. par A. Burdeau, rev. par R. Roos, Paris, PUF, 1966, Suppl. au Livre I, chapitre XVII, p. 866.

que nous avançons dans les degrés de la connaissance, nous découvrons une existence chaque fois plus solide et plus proche du Bien.

La pensée de Cioran parcourt le chemin inverse. Il s'engage à détruire les échafaudages idéologiques avec lesquels les philosophes optimistes ont étayé la réalité, pour nous montrer ensuite le chaos original qui s'y cachait. Au lieu de nous montrer l'ascension vers l'unité de l'Être et du Bien, sa lucidité illumine la pente qui mène au pire que l'existence présente.

Mais revenons aux attributs essentiels du mal, la douleur et sa gratuité : « Promus au rang d'incurables, nous sommes matière endolorie, chair hurlante, os rongés de cris, et nos silences eux-mêmes ne sont que lamentations étranglées. » (*La Chute dans le temps*, 1077)

Nous ne trouverons, peut-être, rien d'aussi accessible et étendu que la douleur. Son ubiquité nous permet de la rencontrer simultanément sous de multiples facettes, aussi bien de notre planète que de notre propre corps. De plus, elle se trouve illimitée : « La limite de chaque douleur est une douleur plus grande. » (*Des larmes et des saints*, trad. par S. Stolojan, 294) et arbitraire : « Nulle trace de nécessité morale ni d'équité dans la distribution des biens et des maux. Faut-il s'en irriter et tomber dans les exagérations d'un Job ? Il est oiseux de se révolter contre la douleur. » (*La Chute dans le temps*, 1129)

L'Être remplit tout, il est plein et illimité, proclame Parménide à l'aube de la philosophie. Cioran fait la même déclaration mais sur la douleur. Pourtant, il n'y a aucune coïncidence dans la cosmovision des deux penseurs au-delà de ce carrefour. Au contraire, leurs trajectoires sont totalement différentes. L'éléatique proclame que l'être est un, éternel et immuable. Pour le Roumain, « les couches de l'existence manquent d'épaisseur. » (*Précis de décomposition*, 590). Ce qui existe et devient n'est pas seulement multiple, fragmentaire, éphémère et corrompu, mais dépourvu de nécessité et de finalité. Et cette condition gratuite d'une existence douloureuse augmente la souffrance : « Souffrir véritablement c'est accepter l'invasion des maux sans l'excuse de la causalité, comme une faveur de la nature démente, comme un miracle négatif... » (*Précis de décomposition*, 605)

Exister, c'est un accident non nécessaire. « L'apparition de la vie ? Une folie passagère, une frasque, une fantaisie des éléments, une toquade de la matière. » (*Écartèlement*, 1474) Mais alors, quelle est la force qui nous maintient soudés à cette existence gratuite et douloureuse ? La vie exerce sa tyrannie sur l'être humain par le désir. Tandis que le désir est inépuisable, la quiétude reste impossible, et la vie poursuit son expansion illimitée. L'insatiabilité du désir élargit les frontières de la vie et éloigne les frontières de la mort : « [...] n'est-il pas de l'essence du désir de tendre vers n'importe quoi, sauf la mort ? *Désirer*, c'est ne vouloir pas mourir. » (*Le Mauvais Demiurge*, 1248)

Cependant, comme les stoïciens l'ont déjà annoncé, cette même insatiabilité du désir qui nous accroche à la vie se convertit à la principale cause de sa condition malheureuse. Le désir, comme la volonté de vivre schopenhauerienne, est une machine à casser qui nous porte d'un objet à un autre, rénovant sans cesse son avidité et son insatisfaction. Ainsi donc,

si l'existence – comme le mal – implique une douleur gratuite, le pire consiste dans le fait de ne pas pouvoir s'empêcher de la désirer. L'omnipotence de la volonté de vivre est tyrannique. Nous pouvons mourir, et aussi nous enlever la vie, mais nous sommes condamnés à vouloir vivre. Schopenhauer, qui manifeste plus de réserves au sujet du suicide que Cioran, arrive à affirmer : « Celui qui se donne la mort voudrait vivre ; il n'est mécontent que des conditions dans lesquelles la vie lui est échue. Par suite, en détruisant son corps, ce n'est pas au vouloir-vivre, c'est simplement à la vie qu'il renonce. »⁸

C'est dans ce cadre vital que se décide la question de la liberté humaine.⁹ Les affirmations aphoristiques de Cioran regardant la liberté se situent parallèlement, mais en sens inverse, par rapport aux recherches schopenhaueriennes. Si l'on est conscient de la rencontre de leurs opinions sur la condition tyrannique et indestructible du désir, ce parallélisme ne devrait pas surprendre. Au contraire, l'antagonisme final de leurs conclusions sur le libre arbitre nécessite une explication. Chez Schopenhauer, concernant la problématique de la liberté humaine, on peut distinguer deux sphères : celle de l'*esse* – qui exprime, en terminologie kantienne, la liberté nouménale – et celle de l'*operari*, c'est-à-dire la liberté d'agir dans le monde des phénomènes. Selon lui, tandis qu'il y a un déterminisme psychique complet dans la sphère de l'*operari*, dans la sphère de l'*esse*, la liberté est absolue. Notre existence, étant la manifestation d'une volonté de vivre sans cause, située en marge de toute nécessité et finalité, est essentiellement inconditionnée.¹⁰ La plupart des apologistes de la liberté – selon une tradition qui, avec des nuances, va de Kant à Sartre – souligne qu'elle réside dans le vouloir d'agir pour soi-même. Au contraire, la liberté inconditionnée de la volonté de vivre schopenhauerienne, dans laquelle rien ne nous conditionne à être, sans pouvoir se passer d'être, finit dans l'absurde, suggéré par cette phrase de Cioran : « Nul n'est responsable d'être, et encore moins d'être ce qu'il est. » (*Précis de décomposition*, 648).

Il faut préciser, nonobstant, à propos de l'*operari* – des actions concrètes – que Cioran s'éloigne du déterminisme psychique strict de Schopenhauer, à cause de la plus grande influence qu'il accorde aux caprices de nos tares :

Dans nos actes il existe par bonheur une marge d'indétermination, dans nos actes seulement : je peux différer de faire telle ou telle chose ; il m'est en revanche impossible d'être autre que je suis. Si, en surface, j'ai une certaine latitude de manœuvrer, tout est, en profondeur, à jamais arrêté. De la liberté, le mirage seul

8 On peut trouver une analyse plus détaillée dans J. M. Marin, *Agnosticismo y estética (Estudios schopenhauerianos)*. Valencia, Nau llibres, 1986.

9 Beaucoup d'auteurs ont signalé l'indissociabilité des thèmes du mal et de la liberté. Ainsi Rüdiger Safranski, dans le prologue de son livre, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, affirme : « Il ne faut pas avoir recours au diable pour comprendre le mal. Il appartient au drame de la liberté humaine. C'est le prix de la liberté ». Carl Hanser Verlag, Munich-Viena, 1997.

10 On peut trouver une analyse plus détaillée dans J. M. Marin, *Agnosticismo y estética (Estudios schopenhauerianos)*. Valencia, Nau llibres, 1986.

est réel ; sans lui, la vie ne serait guère praticable, ni même concevable. Ce qui nous incite à nous croire libres, c'est la conscience que nous avons de la nécessité en général et de nos entraves en particulier [...]. (La Chute dans le temps, 1155)

Une dimension spécifiquement humaine, comme la liberté, ne pouvait pas échapper à notre nature paradoxale dans la mesure où elle lui est consubstantielle : « Nous sommes déterminés mais nous ne sommes pas des automates. Nous sommes plus ou moins libres à l'intérieur d'une fatalité... imparfaite. » (*Écartèlement*, 1502). Dans le fond : « Je *sens* que je suis libre mais je *sais* que je ne le suis pas. » (*De l'inconvénient d'être né*, 1327)

Selon une vieille tradition, qui remonte à l'ancienne sagesse hindoue, mais qui coïncide aussi bien avec les mystiques qu'avec les romantiques d'Occident, l'individuation représente l'autre grande voie d'accès du mal à l'existence. Schopenhauer adhère à cette pensée lorsqu'il affirme que c'est la même volonté de vivre qui respire et se manifeste dans tous les êtres, mais ses manifestations, dissimulées par le voile de Maya¹¹, ne connaissent pas l'unité de son origine et luttent entre elles. En dernier lieu, la volonté de vivre se dévore elle-même. Trois phrases de Schopenhauer viennent montrer avec précision et cruauté le conflit qui s'est installé dans les entrailles de l'existence :

*Chez le moindre insecte même la volonté existe dans toute sa perfection et son intégrité ; il veut ce qu'il veut aussi résolument et aussi parfaitement que l'homme.*¹²

*Partout où il y a de la volonté, il y aura de la vie.*¹³

*Là où respire un être vivant, il y en a immédiatement un autre pour l'engloutir [...].*¹⁴

Le diagnostique de Cioran n'est pas moins implacable : « L'injustice gouverne l'univers. Tout ce qui s'y construit, tout ce qui s'y défait porte l'empreinte d'une fragilité immonde, comme si la matière était le fruit d'un scandale au sein du néant. Chaque être se nourrit de l'agonie d'un autre être » (*Précis de décomposition*, 614). Ainsi donc : « La "nature", tortionnaire de génie, imbue d'elle-même et de son œuvre, exulte non sans raison : à chaque seconde, tout ce qui vit tremble et fait trembler. (*De l'inconvénient d'être né*, 1311)

11 « Enfin, l'antique sagesse de l'Inde exprime la même idée sous cette forme : "C'est la Maya, c'est le voile de l'Illusion, qui, recouvrant les yeux des mortels, leur fait voir un monde qui ressemble au rêve, au rayonnement du soleil sur le sable, où de loin le voyageur croit apercevoir une nappe d'eau, ou bien encore à une corde jetée par terre qu'il prend pour un serpent" » (Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, Livre I, § 3, p. 31).

12 Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, Suppléments au Livre II, Chapitre XIX, p. 903-904.

13 Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, Livre IV, § 54, p. 350.

14 Arthur Schopenhauer, *De la volonté dans la nature*, trad. par E. Sans, Paris, PUF, 1969, « Anatomie comparée », p. 103.

Cioran considère également que le moi est une superstition qui, aussi superficielle qu'elle soit, soutient la vie. Tout commence avec et finit par le moi ; l'égoïsme n'est pas une pathologie, mais la forme naturelle de l'existence :

La source de nos actes réside dans une propension inconsciente à nous estimer le centre, la raison et l'aboutissement du temps. Nos réflexes et notre orgueil transforment en planète la parcelle de chair et de conscience que nous sommes. Si nous avions le juste sens de notre position dans le monde, si comparer était inséparable du vivre, la révélation de notre infime présence nous écraserait. Mais vivre, c'est s'aveugler sur ses propres dimensions... (Précis de décomposition, 584).

Alors, la différence entre la précarité ontologique de notre *ego* et notre nécessité de l'affirmer nous pousse impérieusement à le gonfler. Schopenhauer, en défendant sa principale qualité, a voulu anoblir l'orgueil en le séparant radicalement de la vanité :

Entre ces deux derniers [la vanité et l'orgueil], la différence consiste en ce que l'orgueil est la conviction déjà fermement acquise, en quelque manière, de notre haute valeur propre : la vanité, au contraire, est le désir de faire naître cette conviction chez les autres, et, d'ordinaire, avec le secret espoir de pouvoir par la suite nous l'approprier aussi.¹⁵

La distinction, bien qu'elle soit sans doute subtile, est trop personnelle pour être acceptée sans être nuancée.

Cioran, moins miséricordieux encore, réalise une dissection de la nature humaine qui nous laisse découvrir peu de – pour ne pas dire aucun – motif(s) de nous sentir honnêtement orgueilleux. Tout orgueil est gratuit car, tôt ou tard, frauduleux. La différence entre la vanité et l'orgueil est une question de nuances ou d'extériorisation. Tout au plus, on peut affirmer que la vanité est l'orgueil sans pudeur, la surestimation sans vergogne. Nous croyons tous que notre intériorité héberge un dieu qui, en ses mauvais moments, se fait humain.

Nous ne pouvons exister que comme individus, mais les conséquences de l'individuation sont terribles. Non seulement elle nous pousse aux bouffonneries de la vanité et aux plus arides des solitudes – « la force d'un être réside dans son incapacité de savoir à quel point il est seul » (*Le Mauvais Démon*, 1176) – mais elle est source de conflit. L'égoïsme conduit sans détour à l'égoïsme ; et quand un même objet est convoité par deux sujets, les hostilités ne tardent pas à éclater. Schopenhauer, dans son *Mémoire sur le fondement de la morale*, montre que la principale caractéristique de l'égoïsme pratique consiste en ce que « seule sa propre personne [est] vraiment réelle et que les autres au contraire [sont] simplement des fantômes [...] »¹⁶. Cioran continuera

¹⁵ Arthur Schopenhauer, *Parerga et paralipomena*, « Aphorismes sur la sagesse dans la vie », *op. cit.*, Chapitre IV, p. 293.

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *Les deux problèmes fondamentaux de la morale*, trad. par C. Sommer, Paris, Gallimard, 2009, « Mémoire sur le fondement de la morale », IV partie, § 22, p. 424.

cette réflexion sur notre incapacité à comprendre l'autre. Avant d'être nombrilistes, nous sommes « egofixistes ». Nous sommes ancrés dans notre ego ; aucun mur n'isole mieux que notre peau délicate. Notre inaptitude à pénétrer l'autre fait que ses sentiments et ses préoccupations, bien qu'ils soient quotidiens, nous empêchent de présenter un profil illusoire et bizarre.

Cependant, le conflit – l'une des manifestations du mal – ne surgit pas lorsque nous contempons l'autre avec indifférence, mais lorsque nous découvrons en lui un compétiteur. Au moment où le désir est insatiable et les moyens pour le satisfaire sont limités, l'autre se convertit en notre adversaire. Pour qu'il soit notre semblable, il doit avoir les mêmes nécessités que nous : « Il nous est loisible d'aimer n'importe qui, sauf nos semblables, précisément parce qu'ils nous ressemblent. / Ce fait suffit à expliquer pourquoi l'histoire est ce qu'elle est. » (*Aveux et anathèmes*, 1718)

L'agressivité, nous le savons bien, n'est pas un trait exclusif du genre humain. Ce qui représente un fait sans précédent dans l'échelle du vivant, c'est le potentiel destructeur de notre espèce. Aucun animal n'échappe à la déprédation humaine : « L'homme, cet exterminateur, en veut à tout ce qui vit, à tout ce qui bouge : bientôt on parlera du dernier pou. » (*Le Mauvais Démon*, 1248)

La détresse avec laquelle on passe de l'agressivité animale aux modalités les plus variées de la violence ne surprend plus. Peut-être la cruauté est-elle universelle, mais l'être humain en est un vrai expert, capable de l'exercer de la manière la plus brutale ou avec le plus grand raffinement, par pur plaisir ou pour ainsi dire par scrupules professionnels.

La condition humaine apparaît dans les œuvres de Schopenhauer et de Cioran comme un exercice de survie à la limite du pire. Certainement, une diminution de nos malheurs ne nous rendrait pas pour autant définitivement heureux, mais leur augmentation semble nous situer au bord du collapsus : « Nous sommes tous au fond d'un enfer dont chaque instant est un miracle. » (*Le Mauvais Démon*, 1259).

Le mal ne disparaît pas si nous le nions ou lorsque nous ne voulons pas le voir. Dans ses *Parerga et Paralipomena*, Schopenhauer déclare que la caractéristique qui définit l'optimisme rationaliste est de philosopher jusqu'à un certain point, en s'interdisant de continuer à le faire. La gratuité de l'existence et la réalité du mal font apparaître un abîme terrifiant et insondable pour la philosophie consolatrice et édifiante. Mais le plus pernicieux dans ce rationalisme étroit réside dans le fait qu'au lieu de combattre les authentiques dangers qui menacent la rationalité, il se limite à taxer d'irrationalistes, pour les disqualifier, ces penseurs – Schopenhauer, Nietzsche, Cioran, entre autres – qui se sont risqués à franchir le seuil du pire pour nous révéler la face occulte de l'être humain et de sa propre raison. Nier la réalité du mal, regarder de l'autre côté, cela ne nous rend pas plus sages. Cette attitude rendra quelques-uns plus ingénus, d'autres plus cyniques. Mais, en tout cas, tous deviennent plus vulnérables :

Il est aisé de faire le mal : tout le monde y arrive ; l'assumer explicitement, en reconnaître l'inexorable réalité, est en revanche un exploit insolite. En pratique,

le premier venu peut rivaliser avec le diable ; en théorie, il n'en va pas de même. Commettre des horreurs et concevoir l'horreur sont deux actes irréductibles l'un à l'autre : nul point commun entre le cynisme vécu et le cynisme abstrait. Méfions-nous de ceux qui souscrivent à une philosophie rassurante, qui croient au Bien et l'érigent volontiers en idole ; ils n'y seraient pas parvenus si, penchés honnêtement sur eux-mêmes, ils eussent sondé leurs profondeurs ou leurs miasmes ; mais ceux, rares il est vrai, qui ont eu l'indiscrétion ou le malheur de plonger jusqu'au tréfonds de leur être, savent à quoi s'en tenir sur l'homme : ils ne pourront plus l'aimer, car ils ne s'aiment plus eux-mêmes, tout en restant – et ce sera leur châtement – plus rivés encore à leur moi qu'avant... (Histoire et utopie, 1021)

Cette dernière phrase met en relief l'une des différences fondamentales entre la pensée de Schopenhauer et celle de Cioran. Même s'ils s'accordent sur le diagnostique du mal – l'existence est une douleur gratuite – ils divergent en matière de prescription. Schopenhauer, plus théorique, considère que les pratiques bouddhistes de la renonciation et de la négation de la volonté de vivre sont la meilleure alternative à un monde truffé de souffrances absurdes, même si la suite des prescriptions bouddhistes était pratiquement inaccessible. Et Schopenhauer ne les aurait jamais pratiquées. Cioran, après avoir senti, dans sa jeunesse, une profonde admiration pour le bouddhisme, affirme souvent sa déception et son incompatibilité psychologique avec celui-ci. Les leurre de la volonté de vivre sont encore plus puissants que ne les avait imaginés Schopenhauer. La réflexion sur la condition humaine déçoit, mais nos instincts se soudent à l'existence : « Exister est un pli que je ne désespère pas d'attraper. J'imiterai les autres, les malins qui y sont parvenus, les transfuges de la lucidité, je pillerai leurs secrets, et jusqu'à leurs espoirs, tout heureux de m'agripper avec eux aux indignités qui mènent à la vie. Le non m'excède, le oui me tente. » (*La Tentation d'exister*, 966)

Résolument, Cioran ne se désiste pas d'exister ; cependant, il ne se convertit jamais en un « transfuge de la lucidité ». Il conserve jusqu'à son déclin neuronal un regard lucide et sans espérances.

Joan M. MARIN