

# CIORAN ET LE TEMPS DE LA CHUTE

SIMONA MODREANU

**Abstract.** Time has always been one of Cioran's major concerns. This study will try to qualify the main axes of this particular type of Cioranian malaise, with a special interest to the prepositions *into* and *from* defining unexpected attitudes of the philosopher towards time. Above all, we aim at relating Cioran's view of time, beyond philosophy, to the quantum interpretation of the world. There are obvious kinship and discrete similarities which have never been analyzed, while they may shed a whole new light on Cioran's outlook. By replacing the main elements of the negative semantic field of time with the key notions of quantum physics, Cioran's vision of reality and time would undergo significant changes.

**Keywords:** time, *into*, *from*, level of reality, quantum physics.

## INTRODUCTION

Cioran n'est pas un philosophe du temps, mais il se morfond dans la pensée du temps et croupit dans le vécu du temps, car à défaut de le *connaître*, il a besoin de le *sentir* dévaster chaque cellule de son corps et de son âme. S'il ne déploie pas un raisonnement systémique et monovalent autour de ce sujet, c'est non seulement parce qu'il déteste viscéralement les doctes manuels arides censés appréhender la vie dans son intégralité, mais bien plus pour se ménager cette liberté de jugement, cette axiologie subjective, apanage d'un penseur privé.

Les considérations sur le temps émaillent l'œuvre cioranienne d'un bout à l'autre, se concentrant toutefois, comme le nom l'indique, dans ce texte d'une déchirante complexité, qui nous a toujours interpellée, avant de découvrir que l'auteur lui-même y attachait une importance singulière :

Mais je tiens tout particulièrement aux sept dernières pages de *La chute dans le temps* qui représentent ce que j'ai écrit de plus sérieux. Elles m'ont beaucoup coûté et ont été généralement incomprises. On a peu parlé de ce livre

Simona Modreanu ✉  
Université „Alexandru Ioan Cuza” de Iași  
e-mail: simona.modreanu@gmail.com

bien qu'il soit à mon sens, le plus personnel et que j'y ai exprimé ce qui me tenait le plus à cœur. Y a-t-il plus grand drame en effet que de tomber du temps ? Peu de mes lecteurs hélas ont remarqué cet aspect essentiel de ma pensée<sup>1</sup>.

Nous y reviendrons donc souvent. La plupart des exégètes cioraniens se sont penchés sur les différentes acceptions négatives du temps, suivant les variables du positionnement du penseur, qui bascule du niveau collectif au niveau individuel, tantôt inscrivant le destin d'une culture « mineure » dans le déclin des civilisations, tantôt poireautant dangereusement sur la frontière étroite de l'intelligibilité temporelle.

Nous essaierons de nuancer les principaux axes de ce type particulier de malaise cioranien, et surtout de le rattacher, par-delà la philosophie, à l'interprétation quantique du monde. Car il y a ici des parentés évidentes et des similitudes discrètes qui n'ont jamais été analysées (et que nous ne ferons qu'esquisser, les dimensions d'un article et les limites de nos connaissances ne permettant pas un développement poussé) alors qu'elles pourraient éclairer d'une toute autre lumière les corps-à-corps de Cioran avec le temps. Si on remplaçait tous les éléments du champ sémantique négatif du temps – *temporalité, durée, chute, histoire, utopie, passé, présent, futur, causalité, continuité, irréversibilité, changement, devenir, mort* – par les notions clés de la physique quantique - *non-séparabilité sujet-objet, probabilité, simultanéité, incertitude, superposition d'états, dualité-ambiguïté, discontinuité, contradictions, tiers inclus et surtout... absence de temps*, la vision de la réalité et du temps chez Cioran changerait complètement de contours. Certes, l'incorporation de ces concepts à sa pensée se laisse à peine subodorer, le seul pont manifeste entre l'expression de la négativité brutale et l'intuition d'« autre chose » étant le paradoxe, ces combinaisons de mots et d'idées qui s'insupportent, mais dont la cohabitation forcée entrouvre la porte d'un échappatoire logique et ontologique.

Quant à savoir si ces formules fulgurantes et ces contradictions apparentes sont fondées sur une connaissance même superficielle des découvertes scientifiques majeures de la première moitié du XXe siècle, nul ne peut le certifier, car, à son habitude, Cioran laisse peu de traces explicites de ses lectures. En tout cas, ami et lecteur de Stéphane Lupasco, Cioran a orienté sa création vers un refus de la logique de l'identité, qui exclut, par définition, le fait que deux états de choses contradictoires peuvent coexister en même temps (y compris les figures du temps !) et sous le même rapport. L'imaginaire symbolique rejoint ainsi chez lui la mécanique quantique pour exprimer de manière non-contradictoire des sensations ou des valeurs subjectives que la logique et la science classique ne pourraient accepter que dans la succession. « *La coexistence des potentialités antagonistes* » de Werner Heisenberg est une formule proche de la *logique du contradictoire de Lupasco*<sup>2</sup>, mais aussi de l'expression aphoristique de Cioran, qui, si on la regarde de plus près, ne propose pas un raisonnement fondé sur la dualité, mais sur *trois* termes, reconnaissant ainsi la dynamique du tiers inclus, autrement dit, de la contradiction comme instrument de connaissance. Cette nouvelle lecture de la réalité que la science

<sup>1</sup> *Entretiens avec Sylvie Jaudeau*, Paris, José Corti, 1990, p. 35.

<sup>2</sup> Stéphane Lupasco, *Logique et contradiction*, Paris, PUF, 1947.

moderne développe depuis le début du XXe siècle a sensiblement modifié nos rapports au temps, à l'espace, à nous-mêmes, influençant et fertilisant les œuvres de bon nombre d'artistes et d'écrivains, tels André Breton et Benjamin Fondane, ou bien Salvador Dali et Roberto Matta (dont l'« *Être hommonde* » traduit de manière quantique le *Dasein heideggerien*), entre autres, rencontrant aussi les paradigmes intégrateurs de C.G. Jung ou de Wolfgang Pauli, de Niels Bohr ou de Basarab Nicolescu.

En termes transdisciplinaires, nous pourrions dire que, si l'Un originel représente un premier niveau de réalité, et si la Création, qui génère du temps, y compris pour l'homme, représente un deuxième niveau de réalité, Cioran « résout » les apories temporelles en introduisant un tiers inclus négatif, qui est à la fois une sortie du temps humain, donc une libération, mais aussi une suspension temporelle, due à son incapacité à réintégrer l'absence de temps initiale. Une espèce de triangle renversé donc, somme de toutes ses contradictions et impuissances, mais aussi de ses éclats de révolte.

Les autres tombent dans le temps ; je suis moi tombé du temps. À l'éternité qui s'érigeait au-dessus de lui succède cette autre qui se place au-dessous, donc stérile, où l'on n'éprouve plus qu'un seul désir : réintégrer le temps, s'y élever coûte que coûte, s'en approprier une parcelle pour s'y installer, pour se donner l'illusion d'un chez-soi. Mais le temps est clos, mais le temps est hors d'atteinte : et c'est de l'impossibilité d'y pénétrer qu'est faite cette éternité négative, cette mauvaise éternité<sup>3</sup>.

Cioran est crucifié par la conscience de cette chute, corollaire de l'inconvénient d'être né, à tel point qu'il oublie (?) de la marquer graphiquement, alors qu'il ne manque jamais de souligner les signes linguistiques essentiels à la compréhension de ses arguments. Or ici, la transition d'une préposition à l'autre se fait rapidement, dans un souffle à peine perceptible, qui frôle la mort et va plus loin encore. L'absolu du malheur – comme celui du bonheur – se passe de tout ornement.

Les rapports de Cioran au temps pourraient s'échelonner le long de trois axes principaux : l'Histoire, la mémoire individuelle et la réflexion, toujours entremêlés, malgré les pointes surgissant en fonction des thèmes connexes. Ces axes ont tous une coloration personnelle : l'hypostase historique est subie, la durée personnelle a la saveur maladive du vécu, la méditation fustige jusqu'à la pensée du temps qui, flétrie, perd sa pertinence et sa raison d'être. À cela s'ajoute donc cette dimension originale, le paradoxe d'un temps qui se dévoile dans sa relativité pour se nier dans son absolu, une intuition qui rejoint les théories scientifiques révolutionnaires de l'époque. Si les deux premiers volets se trouvent sous le signe des pulsions, des passions et de la subjectivité extrême, le dernier se rapproche le plus d'une vision philosophique, d'une ontologie, expression d'une lucidité déchirante et désabusée à la fois, constat d'une impuissance à accomplir le saut rédempteur qui le hisserait, sur cette échelle de Jacob temporelle, du *sous-temps* au temps, et ensuite au *non-temps*. Il le contemple, ce saut, mais il ne peut l'exécuter. Trop de lest générationnel, trop d'attachement à la souffrance, trop de lassitude.

<sup>3</sup> Cioran, *La chute dans le temps*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 1152.

## 1. LE TEMPS DES PHILOSOPHES

Afin de mieux comprendre l'inscription particulière de la perception cioranienne du temps, il faudrait rappeler, ne serait-ce que très rapidement, les conceptions de quelques grands philosophes, notamment autour de la relation extériorité – intériorité, mais aussi de la saisie totalisante, devant laquelle toutes, même les plus élaborées, trahissent en fin de compte une incertitude fondamentale, une indécidabilité insurmontable. Cioran opère une sorte de synthèse personnelle des quatre principales « figures du temps » : l'éternité immobile (de type parménidéen), l'éternel retour (plutôt dans l'acception fataliste des Hindous ou des stoïciens, que dans celle de Nietzsche), le progrès (détesté depuis Aristote jusqu'à Hegel), la décadence (qui court d'Épicure à Spengler). Il se vautre dans l'immobilité, rejoint par la contemplation le cycle de l'éternel retour, mais sans l'acception normative, d'injonction positivante, de joie de la volonté de puissance et d'exaltation du présent sur les autres formes de temporalité, vit avec le sens de la déchéance universelle et méprise le progrès. Tout ceci simultanément, avec, certes, des nuances et des poids différents, y ajoutant, comme on le verra, cette dimension ambiguë, polyvalente, davantage une aperception qu'une conviction ou une réflexion.

Les figures temporelles se sont d'ailleurs entrelacées depuis toujours dans la pensée philosophique, même si telle ou telle conception a prévalu à une époque ou une autre. Ainsi, dans l'hindouisme védique, auquel Cioran voue une admiration teintée d'envie et de dépit, Brahma crée l'univers chaque jour et le réintègre en lui chaque nuit, sous forme de potentialité. Pour cette spiritualité, très proche elle aussi de la mécanique quantique, le temps n'est que « mâyâ », illusion, puisque tout ce qui arrive est déjà arrivé et arrivera de nouveau ; ce qui n'est jamais arrivé n'arrivera jamais, le temps tourne en rond sur lui-même, sans commencement ni fin. À son tour, dans le poème *De la nature*, Parménide affirme que « l'être est sans naissance et sans destruction, qu'il est un tout d'une seule espèce, immobile et infini ; qu'il n'a ni passé, ni futur, puisqu'il est maintenant tout entier à la fois, et qu'il est un sans discontinuité<sup>4</sup> », avant de formuler un peu plus loin (vers 50–52) le caractère unitaire de cet être (« la pensée est identique à son objet »<sup>5</sup>) et l'incommunicabilité totale entre la réalité vraie et la réalité apparente, entre l'unité sans temporalité et la création soumise à la création et à la déchéance (« L'être fut le nom unique et immobile du tout, quelles que fussent à ce sujet les opinions des mortels, qui regardent la naissance et la mort comme des choses vraies, ainsi que l'être et le non-être, le mouvement, et le changement brillant des couleurs<sup>6</sup> »).

La position d'Aristote est plutôt cosmologique, le temps étant intrinsèquement lié au mouvement observé : « *quand un laps de temps s'est écoulé, un certain mouvement s'est produit aussi*<sup>7</sup> ». Un temps extérieur donc, objectif, mesurable, le

<sup>4</sup> Parménide, *De la nature*, <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/parmenide/natura.htm>

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Aristote, *Physique*, IV, Paris, Les Belles Lettres, 1952, p. 221.

temps du monde, qui a cependant besoin d'une psyché pour percevoir et distinguer l'instant du présent vécu de l'avant et de l'après. Un temps qui se veut objectif, mais qui ne peut se passer d'un esprit qui en mesure la trace. En ce qui le concerne, saint Augustin aborde le temps comme mystère de l'expérience intime (dans le livre XI des *Confessions*) : « *Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne le demande, je le sais ; si je veux l'expliquer à celui qui le demande, je ne le sais plus* », comme empreinte sensible, psychologique, reflet des événements vécus, envisagés comme épiphénomènes : *le temps*, « *c'est l'impression que les choses qui passent laissent en toi, et qui demeure quand elles ont passé*<sup>8</sup> », ouvrant la voie aux interprétations ultérieures de Bergson, et à l'aventure proustienne.

De nombreux siècles plus tard, Kant construit son édifice critique autour du sujet transcendantal qui n'admet comme connaissance scientifique que celle qui vient des sens et est traitée par l'entendement, la connaissance étant ainsi modelée par les formes *a priori* de la sensibilité et définie par les catégories *a priori* de l'entendement, qui en garantissent la validité. Pour lui donc, le temps est une forme *a priori* de la sensibilité, qui conditionne l'apparition des phénomènes – qui se déroulent dans le temps –, mais aussi une construction intime, indissociable du moi transcendantal. Le temps kantien relève d'une « forme pure de l'intuition sensible » du « sens interne », une grandeur infinie qui précède toute segmentation, de sorte que « *tous les temps perçus soient des parties du temps*<sup>9</sup> ». Kant renoue ici, probablement sans le vouloir, avec ce filon souterrain qui remonte très loin, comme on l'a vu, de la temporalité indivise des commencements, de ce singulier pluriel et multiforme qu'est le temps, nuance qui échappe, de manière assez surprenante à Paul Ricœur, qui donne par ailleurs une interprétation très fine des principales figures du temps des philosophes. Ricoeur croit identifier une aporie de la « totalisation<sup>10</sup> », ne concevant pas que l'on puisse parler à la fois de l'un et du multiple, d'instance totalisante et de catégories plurielles. Il est surprenant de constater, d'une part, à quel point la pensée cartésienne a radicalisé et polarisé nos vues sur le monde et, de l'autre, combien nécessaire, indispensable même, s'avère un concept comme celui de « niveau de réalité<sup>11</sup> ».

Les approches les plus intéressantes cependant, et qui donnent l'enveloppe théorique la plus adéquate à la vision cioranienne, tout en rencontrant, sans la nommer, la perspective quantique, sont celles de Husserl, Heidegger et Bergson, qui ont tous lu dans le temps la question philosophique majeure. Leurs argumentations se sont notamment dressées contre l'idée du temps comme contenant, comme milieu

<sup>8</sup> Saint Augustin, *Les Confessions*, Paris, Charpentier, 1872, pp. 313, 329.

<sup>9</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1963, p. 187.

<sup>10</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3, Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 76.

<sup>11</sup> « Il faut entendre par *niveau de Réalité* un ensemble de systèmes invariant à l'action d'un nombre de lois générales : par exemple, les entités quantiques soumises aux lois quantiques, lesquelles sont en rupture radicale avec les lois du monde macrophysique. C'est dire que deux niveaux de Réalité sont *différents* si, en passant de l'un à l'autre, il y a rupture des lois et rupture des concepts fondamentaux (comme, par exemple, la causalité). » Basarab Nicolescu, *La Transdisciplinarité. Manifeste*, Monaco, Editions du Rocher, 1996, p. 13.

*dans* quoi les choses arrivent, toile extérieure fixe et homogène. C'est contre cette même spatialisation linguistique que bute Cioran, contre ce *dans* invasif et totalitaire qui exerce une étreinte mortelle pour l'homme.

Ainsi donc, à l'aube du XXe siècle, Husserl retrouve l'intuition d'Augustin, estimant que c'est notre conscience intime du temps qui est le véritable « acte créateur de temps ». L'acte du moi est un vécu (*Erlebnis*). Contrairement à Kant, il veut « faire apparaître le temps en tant que tel et non comme intuition a priori, à la fois formelle et invisible<sup>12</sup> ». Pour y parvenir, un peu comme Bergson à la même époque, il part de la conscience de l'évidence de la durée comme flux continu. Selon Ricœur, si Husserl, dans la lignée d'Augustin, tente bien d'éviter l'aporie de la totalisation en privilégiant, à l'instar de Bergson, la durée vécue sur le temps perçu, il tombe dans une autre aporie : celle de l'irreprésentabilité du temps, qui impose le recours à des formules contradictoires. Comment, par exemple, pouvons-nous être *dans* le temps « externe » et éprouver le temps comme produit de notre expérience « interne » ? Comment se représenter « un temps qui nous enveloppe de sa vastitude » et qui soit aussi « ce que nous éprouvons dans notre expérience intime »<sup>13</sup> ?

Dans ses *Leçons sur le temps* (texte n° 39 de *Husserliana X*) Husserl est amené à introduire un troisième niveau de constitution – en dehors du temps « objectif » (des astres et des horloges) et en dehors du temps « subjectif » de la conscience –, une unité temporelle pré-immanente qui se « constitue » dans la conscience absolue. L'unité temporelle n'est que dans la mesure où le flux de conscience est. Et là, Husserl illustre à sa façon la chute *du* temps cioranien, en postulant que la seule issue du cercle vicieux, c'est de descendre dans une sphère *en deçà* de la temporalité immanente<sup>14</sup>. Autrement dit, on pourrait échapper au temps par en dessous, afin de rejoindre cette unité temporelle d'avant le temps.

Heidegger distingue à son tour entre trois niveaux du temps (dans *L'être et le temps*) : la temporalité originaire, la temporalité pré-occupée (*besorgte Zeitlichkeit*) et la temporalité « vulgaire » des horloges, mais si Husserl refuse d'accorder de l'être à la subjectivité transcendantale, parce qu'elle est justement à l'origine de toute forme « d'être », Heidegger bâtit son système sur la (re)fondation d'une ontologie. Ce ne sont pourtant pas les caractéristiques générales de la philosophie heideggerienne qui nous retiennent ici, les spécialistes s'en occupent suffisamment. Ce sont plutôt les questions moins discutées et qui peuvent ouvrir des pistes herméneutiques inouïes quant à Cioran et à son rapport si complexe et compliqué au temps.

Ainsi, en dehors de cette double particularité du *Dasein* – un être toujours « en avant de lui-même » (*ek-sistant*) et qui ne peut être « totalisé » que dans et

<sup>12</sup> Paul Ricoeur, *op.cit.*, p. 87.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>14</sup> Edmund Husserl, *Husserliana (Hua X), Partie A : Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, tr. fr. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, texte n° 54, p. 249.

par la mort –, Heidegger développe une lecture immanente du temps, cherchant à « comprendre le temps à partir du temps » et non plus à partir de l'éternité, comme il l'explique aux théologiens de Marbourg en 1924<sup>15</sup>. Suprême orgueil de la rationalité triomphante, qui pense pouvoir se passer de conscience absolue, d'éternité, de toute transcendance, ou bien humble reconnaissance du fait que l'on ne peut interpréter ce que nous sommes et ce qui nous arrive qu'à partir du moi comme seule source de connaissance ? Avant lui, Hegel avait procédé à une identification du temps et du devenir : « *ce n'est pas dans le temps que tout naît et périt, le temps est au contraire lui-même ce devenir*<sup>16</sup> ». Toujours est-il que Heidegger propose de transformer la question : qu'est-ce que le temps ? en cette surprenante interrogation : *qui* est le temps ? et se demander si nous ne sommes pas nous-mêmes le temps...

Et puis, c'est surtout cette brève phrase *So der Weg sein*<sup>17</sup>, *Être le chemin*, qui retient notre attention, car Heidegger retrouve explicitement Lao-Tseu et Tao dans cette formule simple d'apparence, mais qui dit déjà ce que le philosophe allemand reprendra plusieurs fois, dénonçant l'inanité du vécu, soulignant au contraire que ce qui singularise cette expérience intime, c'est qu'elle n'est pas, à l'opposé de la perception courante, celle d'une progression. Être *le* chemin n'a rien à voir avec être *en* chemin, c'est, au contraire, l'internalisation d'une action immobile, allant davantage dans le sens du *wu-wei* chinois que dans celui du devenir occidental. Cioran est tout près, pour rappeler le dépérissement de l'être dans le devenir : „Ayant déserté ses origines, troqué l'éternité contre le devenir, maltraité la vie en y projetant sa jeune démence, il émerge de l'anonymat par une succession de reniements qui en font le grand *transfuge de l'être*<sup>18</sup>. »

Enfin, une autre notion heideggerienne qui nous semble croiser, dans son pendant négatif, la pensée de Cioran, dans cette perspective du « tout-à-l'égout » temporel qui est la sienne, s'exprime par une totalisation partielle des « moments » hétérogènes dans une « *la cooriginarité (Gleich-Ursprünglichkeit) des moments constitutifs*<sup>19</sup> », des trois instances du temps – futur, passé, présent. « Sur chaque être pèse la menace de rétrograder vers son point de départ (comme pour illustrer l'inutilité de son parcours et l'inutilité de tout parcours)<sup>20</sup> », assène Cioran, dévoyant la solide notion heideggerienne vers une espèce de cooriginarité dans la futilité.

Chez Bergson, les choses ne deviennent pas ou ne passent pas *dans* le temps précisément parce qu'elles s'enracinent dans l'expérience vécue du temps, c'est-à-dire de la durée, qui est un flux continu, un devenir spontané, non répétitif, imprévisible,

<sup>15</sup> « Le concept de temps », *Cahier de l'Herne* no. 45: *Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 27.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Philosophie de la nature*, in *Encyclopédie des sciences philosophiques II*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, §§ 257–259.

<sup>17</sup> Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. par J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1971, p. 91.

<sup>18</sup> Cioran, *La chute dans le temps*, *op. cit.*, p. 1076.

<sup>19</sup> Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 118.

<sup>20</sup> Cioran, *Écartèlement*, *op. cit.*, p. 1413.

créatif, un élan vital. La durée est une présence du temps à la conscience ; comme si le sujet (le moi profond) coïncidait avec l'objet (le temps qui dure). Bergson appellera *intuition* cet acte qui lui permet de saisir le temps comme durée, dans une démarche qui ressemble au raisonnement de Zénon et, partiellement, à celui de la science contemporaine. Il détache les attributs temporels du mouvement, celui-ci n'étant plus ce qui coule, ce qui change, ce qui devient, car « on ne fait pas du mouvement avec des immobilités, ni du temps avec de l'espace<sup>21</sup> ».

Or, justement, Constantin Noica estime que le peuple roumain n'a pas la vocation de la philosophie puisqu'il ignore la problématique du *devenir*<sup>22</sup>. Pour qu'il y ait devenir, il faut une rencontre de forces contraires inégales, de sorte que ce combat produise une secousse, un déséquilibre, une propulsion, donc une évolution quelconque. Mais lorsque les deux antagonistes en puissance sont égaux, ou perçus comme tels, leur empoignade reste sans issue et le combat s'éternise. S'ensuit une forme de passivité, de résignation, d'attente, ou bien, pour les esprits plus vifs et tourmentés, une recherche d'autre chose. L'affirmation simultanée de deux optiques contradictoires, surtout quand l'une d'entre elles prend des allures de vérité universelle et l'autre, de vérité personnelle, est une bonne illustration des subtiles remarques de Sorin Alexandrescu sur « le paradoxe de la *continuité / discontinuité* » dans la culture roumaine<sup>23</sup>.

## 2. VARIABLES PRÉPOSITIONNELLES : *DANS, DU, EN DEÇÀ, AU DESSOUS, AU-DELÀ, FACE AU TEMPS*

Cioran n'aime pas le temps, aucune de ses manifestations, perceptibles ou non, ne lui semblant bénéfique. Ni sur le plan personnel, ni au niveau de l'Histoire, qu'il envisage d'ailleurs comme une sorte d'éternelle posthistoire, l'avenir étant une projection inutile et le présent servant uniquement à conforter un jugement sans appel sur tout passé qui ne fait qu'entériner la mort des illusions concernant le sens et la nécessité du changement. Toute idée qui aspire à ébranler une structure donnée doit s'enrouler dans les affects pour accéder à la force d'une foi – ou d'un dogme : « Nos conceptions politiques nous sont dictées par notre sentiment ou notre vision du temps<sup>24</sup> », écrit Cioran dans son essai sur la pensée réactionnaire de Joseph de Maistre.

Au fond, le penseur se heurte à ce qu'on peut appeler, avec Krzysztof Pomian, la *chronosophie*<sup>25</sup>, c'est-à-dire l'attribution du sens au temps. Or le sens est tributaire

<sup>21</sup> Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Nouvelle édition augmentée, Arvensa Editions, p. 71. (books.google.ro)

<sup>22</sup> Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc / Pages sur l'âme roumaine*, București, Humanitas, 1991, p. 99.

<sup>23</sup> Sorin Alexandrescu, *Paradoxul român (Le Paradoxe roumain)*, București, Univers, 1998, pp. 35–36.

<sup>24</sup> Cioran, *Exercices d'admiration*, op. cit., p. 1534.

<sup>25</sup> Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.



d'une finalité, donc d'une évolution. Ce contre quoi s'insurge le penseur n'est pas tant la flèche temporelle, mais l'obsession à y voir un progrès (cet « équivalent moderne de la Chute<sup>26</sup> ») à tout prix, à confondre connaissance et multiplication des connaissances :

Infléchissement euphorique du malaise originel, de cette fausse innocence qui éveilla chez notre ancêtre le désir du nouveau, la foi à l'évolution, à l'identité du devenir et du progrès, ne s'écroulera que lorsque, parvenu à la limite, à l'extrémité de son égarement, l'homme, tourné enfin vers le savoir qui mène à la délivrance et non à la puissance, sera à même d'opposer irrévocablement un *non* à ses exploits et à son œuvre<sup>27</sup>.

L'écoulement temporel est aussi vain à l'échelle de l'histoire qu'à celle individuelle : « Ce que je sais à soixante, je le savais aussi bien à vingt. Quarante ans d'un long, d'un superflu travail de vérification...<sup>28</sup> ». Il n'empêche que ses pulsions contradictoires constitutives le rendent parfois plus indulgent envers les tentations chronosphiques. Il y a certes l'indéniable succession des faits révolus, qui s'inscrivent dans cette toile temporelle qui génère évaluations, interprétations, représentations. Dans le jeu des prépositions portant sur le temps extérieur, c'est le *dans-sur* qui prévaut ici. Il y aurait toutefois une distinction supplémentaire à opérer puisque, si les faits fixés sur un support quelconque, qui traversent les siècles et les millénaires, relèvent du temps objectif, notre lecture de ces événements, elle-même inscrite dans la temporalité, est fonction d'une contextualisation différente, donc d'un complexe de facteurs autres qui en dénaturent souvent le contenu ou la finalité.

Cioran ne s'attelle pas à des études d'historiographe, car le devenir du monde ne l'intéresse pas dans ses détails. Son regard surplombant balaie les grandes époques, réelles ou mythiques, à partir de la Chute du Paradis jusqu'à l'Apocalypse, s'arrêtant uniquement sur le destin des quelques civilisations « majeures » et du sort fourvoyé de la Roumanie, de la grandeur et de la décadence, des utopies révolutionnaires du progrès et de la réaction entêtée. Mais les découpages temporels qu'il pratique ont très peu à voir avec la chronologie classique des livres d'histoire.

Le temps semble souvent plastique sous la plume de Cioran, qui le tord, l'ignore, l'étire ou le rétrécit selon ses besoins ou ses états d'âme. Il n'hésite pas à ouvrir ou à refermer des pans de temps dans l'univers, évaluant les civilisations à cette aune. La chronométrie n'y est pour rien, seule compte l'intensité du vécu. Ainsi, pour évoquer la force dissolvante et envoûtante de l'âme russe, il note : « Rien de la transparence et de la gratuité méditerranéennes chez ces Hyperboréens dont le passé, comme le présent, semble appartenir à une autre durée que la nôtre<sup>29</sup>. » Cette durée particulière, c'est la nostalgie, cette mélancolie empreinte de

<sup>26</sup> Cioran, *La chute dans le temps*, op. cit., p. 1087.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 1082.

<sup>28</sup> Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p. 1274.

<sup>29</sup> Cioran, *Histoire et utopie*, op. cit., p. 1001.

la conscience de l'irrépérable, à tel point délicate et secrètement lancinante, qu'elle paraît constituer à elle seule, pour Cioran, ce filet temporel qui nous tient tous, abolissant les séquences individualisées. Occasion pour le penseur d'affiner sa réflexion, ses doutes, l'ambiguïté qui épouse si bien la furtivité du temps.

Comment concevoir cette dimension : en nous ? hors de nous ? S'enorgueillissant pour une fois de sa richesse humaine, Cioran s'autorise une position de force : « Heureusement pour nous, le temps n'épuise pas notre substance<sup>30</sup>. » Il est rare de le voir se départir de son rôle d'esclave par rapport à l'écrasante conscience temporelle, plus encore, reconnaître, à sa manière tordue, que notre substance constitutive, notre être en tant que tel génère et gouverne la durée. Tout n'est donc pas toujours noir et maléfique autour de notre inscription dans ce flux, au contraire, nous dirions qu'il y a un fil ténu, mais sensible en creux, qui traverse l'œuvre cioranienne d'un bout à l'autre et qui parle d'une forme de salut à laquelle on ne se serait pas vraiment attendu. Dans la *Transfiguration de la Roumanie*, donc vingt-cinq ans avant *Histoire et utopie*, Cioran s'adressait une question rhétorique : « les grandes cultures seront difficilement sauvées dans l'éternité ; mais, nous autres, serons-nous au moins sauvés dans le temps<sup>31</sup> ? »

Le fait est inscrit *dans* le temps qui défile à l'horizon de l'Histoire, mais notre regard et notre réception sont configurés par le temps intérieur, du vécu subjectif. La littérature vient souvent suppléer les limites de la réflexion abstraite. À preuve, Borges, le « dernier des délicats<sup>32</sup> », qui intéressait Cioran au plus haut degré, car il voyait en lui l'idéal paradoxal « d'un sédentaire sans patrie intellectuelle, d'un aventurier immobile<sup>33</sup> », comme il aspirait à l'être lui-même. La non appartenance à une communauté, à une époque, le refus de tout enracinement rendent possible cet espoir fou du détachement de la contingence, des retrouvailles avec quelque chose que l'on a perdu. Vers la fin de l'exercice d'admiration qu'il lui a dédié, on trouve quelques allégations qui éclairent davantage la vision cioranienne du temps de l'Histoire reflété dans le temps individuel :

Pour lui *tout se vaut*, du moment qu'il est le centre de tout. La curiosité universelle n'est signe de vitalité que si elle porte la marque absolue d'un moi, d'un moi d'où tout émane et où tout aboutit : souveraineté de l'arbitraire, commencement et fin que l'on peut interpréter selon les critères les plus capricieux. Où est la réalité dans tout cela ?<sup>34</sup>

Sans trop forcer, on pourrait ajouter : Où est le temps dans tout cela ? La subjectivité rayonnante distille son propre espace-temps, sa propre réalité, qui confère, à notre avis, une note supplémentaire à la notion heideggerienne de « cooriginarité ».

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 1004.

<sup>31</sup> Cioran, *Transfiguration de la Roumanie*, Paris, L'Herne, 2009, p. 117.

<sup>32</sup> Cioran, *Exercices d'admiration*, *op. cit.*, p. 1607.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 1605.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 1607.

Le centre est a-chronique et a-topique. Pour Borges, le positionnement central, englobant se traduit par la conjonction *et* – commencement *et* fin. Cioran, en revanche, bien que travaillé par l'Histoire, s'attribue une position périphérique, véhiculée par la conjonction d'exclusion *ou* : « Je ne peux vivre qu'au commencement ou à la fin du monde<sup>35</sup> ». Toujours en marge, toujours sur le point de tomber, fût-ce *du* temps. Là, au bord symbolique, les choses deviennent imprécises, fluctuantes, comme dans les « montres molles » de Dali.

Souvenons-nous de cette brève nouvelle, *Pierre Ménard, auteur du Quichotte* : cet auteur inventé écrit les chapitres 9 et 38 et un fragment du chapitre 22 de la première partie du *Quichotte* de Cervantès. Du point de vue de la singularité temporelle, la (ré)écriture de Ménard est une entreprise impossible. Mais cela ne tient qu'à la compréhension de la création comme acte unique, qui n'admet pas de répétition, jugement qui vaut également pour tout instant et que Vladimir Jankélévitch a synthétisé dans un mot-valise, le « primultime » : « Chaque 'fois' est à la fois première et dernière, et pour cette raison nous la disons primultime<sup>36</sup>. ». Autrement dit, dans la logique du tiers exclu, soit on est l'auteur du *Quichotte*, soit on ne l'est pas. Or, il se trouve que, à nouveau, la fiction dépasse la réflexion philosophique et rejoint la science actuelle, accédant à un autre niveau de réalité, où ces contradictions apparentes se résorbent dans une mise en abyme infinie. D'où vient la différence entre deux œuvres textuellement identiques ? Précisément de cette variable temporelle inouïe qui contredit l'irréversibilité et réconcilie identité et altérité : « Le texte de Cervantes et celui de Ménard sont verbalement identiques, mais le second est presque infiniment plus riche. (Plus ambigu, diront ses détracteurs ; mais l'ambiguïté est une richesse<sup>37</sup>) ».

Ce n'est pas Cioran qui le contredirait. Poussant sa réflexion dans ses derniers retranchements, le penseur – qui n'est point ce rêveur divaguant à la recherche de formules paradoxales – aboutit à une formulation qui, pour être imagée, ne pulvérise pas d'un trait apories et antinomies séculaires, rejoignant une vision du monde qu'un Max Planck ou un Niels Bohr n'auraient pas dédaignée :

Fait remarquable : plus l'immédiat nous absorbe, plus nous éprouvons le besoin d'en prendre le contre-pied, de sorte que nous vivons, à l'intérieur du même instant, dans le monde et hors du monde<sup>38</sup>.

Cioran se place du côté des réactionnaires, des conservateurs de la tradition, se méfiant fortement des fanatiques du progrès, rongés par cette fureur du devenir. Au fond, ce qui ressort de toutes ses médisances temporelles, ce n'est pas une facile vision dichotomique qui mettrait du bon côté les passésistes et du mauvais

<sup>35</sup> Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, op. cit., p. 81.

<sup>36</sup> Vladimir Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 2011, p. 46.

<sup>37</sup> Jorge Luis Borges, *Pierre Ménard, auteur du Quichotte*, in *Fictions, Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, coll. « Biliothèque de la Pléiade », 1993, p. 473.

<sup>38</sup> Cioran, *Histoire et utopie*, op. cit., p. 1004.

côté les progressistes. Elle n'est même pas triadique, comme celle de la plupart des philosophes évoqués. L'actualisation vit dans l'ordre du temps, pour Cioran, mais le sort de ceux qui, comme lui, s'avèrent incapables de s'y accrocher est le sous-temps, définitivement immobile ; le réactionnaire est celui qui, jetant le masque, « empruntera aux sagesse ce qu'elles ont de pire, et de plus profond : la conception de l'irréparable, la vision statique du monde<sup>39</sup> ». Certes, cette image est souvent transpercée de la nostalgie du « retour », pour que la boucle se referme et l'unité originelle soit recréée<sup>40</sup>. Mais quand il lui arrive de plonger jusqu'à la racine de lui-même, Cioran ne trouve plus le temps, il l'immobilise et l'éjecte, réussissant un exploit inénarrable, qu'il se refuse d'ailleurs souvent lui-même, l'enveloppant dans les couches plus supportables de la paresse. Il sent confusément que là, dans cette absence de mouvement et dans ce vide de la pensée il peut s'abstraire du temps, contrarier sa nature humaine, tordre la logique de la Création. « Je ne fais rien, c'est entendu. Mais je vois les heures passer – ce qui vaut mieux qu'essayer de les remplir.<sup>41</sup> »

Aux yeux de celui qui prétend ignorer pourquoi il faut faire quelque chose ici-bas, l'aspiration au minimum et à l'inefficace, la promulgation de l'*en deçà* en hypostase de la normalité renvoient à une version-farce de l'inassouvissement, de la cassure existentielle de l'homme qui ne coïncide jamais ni avec lui-même ni avec le monde, qui ne persévère que par la vibration d'un manque vivant, l'acte étant suprêmement haïssable en tant que préfiguration de la séparation. Personne ne naît avec la possibilité de se détacher concrètement du temps. Le summum de notre liberté à ce sujet et d'essayer de glisser du temps, synonyme du « glissement du moi<sup>42</sup> ».

Restons encore un peu sur cette question prépositionnelle qui nous semble d'une importance capitale chez Cioran. Il est courant d'affirmer que les choses deviennent *dans* le temps, une préposition spatiale que nous utilisons spontanément pour parler de notre expérience temporelle ou de celles des autres. Mais on aurait du mal à expliquer ce qu'on entend par là. Ce temps, est-il le milieu immobile de ce qui se déploie ou l'essence profonde du devenir ? Préexiste-t-il à tout changement, en est-il la structure d'accueil préalable, ou est-ce plutôt le devenir qui lui est antérieur ? Doit-on identifier temps et devenir ou les dissocier et voir dans le temps le réceptacle inerte de l'ensemble de ce qui advient ? On trouve l'idée du temps contenant aussi bien chez Aristote que chez saint Augustin ou Plotin. Elle renvoie à l'une de ses incarnations substantielles qui l'assimile à un milieu homogène accueillant toutes choses. On s'aperçoit donc qu'on parle du temps comme d'un lieu et ce bien

<sup>39</sup> Cioran, *Exercices d'admiration*, op. cit., p. 1533.

<sup>40</sup> « Si elle [la nostalgie] retourne à la source du temps, c'est pour y retrouver le paradis véritable, objet de nos regrets. Tout à l'opposé, celle dont procède le paradis d'ici-bas sera démunie de la dimension du regret précisément : nostalgie renversée, faussée et viciée, tendue vers le futur, obnubilée par le "progrès", réplique temporelle, métamorphose grimaçante du paradis originel » (Cioran, *Histoire et utopie*, op. cit., p. 1041).

<sup>41</sup> Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p. 1272.

<sup>42</sup> Cioran, *Des larmes et des saints*, op. cit., p. 301.

avant que, au début du XXe siècle, la physique vienne bouleverser notre représentation du monde, démontrant que l'espace-temps représente une seule et même entité, à deux dimensions inséparables. Alors, le langage serait-il plus avisé que la pensée, les langues seraient-elles douées d'une « intuition » intervenant discrètement au niveau de la syntaxe, pour donner une réponse implicite, ou bien pour fourvoyer en simplifiant ? La question est beaucoup trop complexe pour être discutée ici, on a juste voulu signaler une possible piste d'analyse comparative.

Quant à Cioran, il ne fait que tourner autour de ce concept qui lui pose trop de problèmes, qui éveille en lui un sentiment d'étrangeté – « Le temps m'est interdit. Ne pouvant en suivre la cadence, je m'y accroche ou le contemple, mais n'y suis jamais : il n'est pas mon *élément*<sup>43</sup> », qu'il ne reconnaît pas comme consubstantiel et auquel il évite de s'attacher en naviguant parmi toutes les ressources que la langue, ou plutôt ses deux langues mettent à sa disposition. Son hésitation ontologique-prépositionnelle en regard du temps s'exprime déjà dans *Le Livre des leurres* : « Toute la tragédie de l'homme est de ne pouvoir vivre *dans*, mais seulement *en deçà* ou *au-delà* »<sup>44</sup> (Husserl, on l'a vu, parlait lui aussi de l'*en deçà*), ce à quoi fait écho une pensée des *Cahiers* : « Voilà des années que je suis constamment *au-dessous* de moi-même ! »<sup>45</sup>, car, pour celui qui refuse toute attache temporelle, l'ipséité s'avère impossible. C'est peut-être la clé de lecture de Cioran, homme de l'*intervalle*, de l'*entre-deux*, oscillant sans cesse entre le pas-encore, le déjà-plus et le maintenant, ou, pour reprendre les formules de Vladimir Jankélévitch, entre le „je-ne-sais-quoi et le presque-rien”<sup>46</sup>, se courant après sans répit et n'ayant d'autre prise sur lui-même qu'à travers ce perpétuel changement, vécu comme une exaspération de l'ambivalence et de l'impuissance :

Cette seconde-ci a disparu pour toujours, elle s'est perdue dans la masse anonyme de l'irrévocable. Elle ne reviendra jamais. J'en souffre et n'en souffre pas. Tout est unique – et insignifiant<sup>47</sup>.

Ce n'est pas faute d'avoir essayé car, entre son premier livre (1934), où il se lamentait sur le constat de sa solitude « *face au temps*, dans un irréductible rapport de dualité<sup>48</sup> » et cette terrible chute *du temps*, déchéance suprême, à la dernière limite, d'où il ne peut choir davantage, trente ans se sont écoulés, trente ans de tentatives aussi variées que paradoxales d'intégration de ce « succédané d'absolu<sup>49</sup> ». Tomber *du temps*, cela laisse entendre qu'il y est parvenu, d'une façon ou d'une autre, sans pourtant arriver à s'y acculer, ce qui le pousse à continuer sa

<sup>43</sup> Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, *op. cit.*, p. 763.

<sup>44</sup> Cioran, *Le livre des leurres*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>45</sup> Cioran, *Cahiers* (1957–1972, Paris, Gallimard, 1997, p. 177.

<sup>46</sup> Vladimir Jankélévitch, *op. cit.*, p. 8.

<sup>47</sup> Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, *op. cit.*, p. 1294.

<sup>48</sup> Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, *op. cit.*, p. 102 (C'est nous qui soulignons).

<sup>49</sup> Cioran, *La chute dans le temps*, *op. cit.*, p. 1154.

dégringolade jusqu'à cette forme d'a-topie qui n'est point dépourvue de sérénité. Mais entre les deux moments, il a éprouvé tout ce que l'on peut ressentir à l'égard du temps. Topologie curieuse, que celle qu'il s'invente, niveau de réalité en creux, où il se crée un espace de liberté inattendue et s'autorise un semblant de choix, car si le ciel lui reste interdit et le salut incompréhensible, entrer et sortir du temps humain lui paraît faisable. Or, tomber du temps, c'est tomber de l'histoire, s'enfoncer dans l'inerte et le morne, dans l'absolu de la stagnation, où le verbe lui-même s'enlise, faute de pouvoir se hisser au blasphème ou à l'imploration. On pourrait imaginer que la seconde chute amorcée par Cioran – son insertion originale dans l'histoire de la déchéance – lui apporte la délivrance, coupe le cordon rouge du péché originel et entame le grand retour à l'Un. Mais ce n'est pas le cas, bien au contraire, il reste comme accroché au néant, dans ce non espace aride et stérile, où « le temps est clos », il est « hors d'atteinte<sup>50</sup> ». Et comme il a toujours besoin d'un coupable, cette inaptitude à réintégrer l'unité originelle, il l'impute au Mauvais Démon qui, en brisant l'éternité de Dieu, a creusé pour nous une « *mauvaise éternité* »<sup>51</sup>.

Dans ces dernières pages de *La Chute dans le temps*, qui lui sont si précieuses, d'après ses propres aveux, Cioran nous fait rapidement passer par tous les états qu'il aura connus, comme dans une lettre d'adieu à une femme aux charmes de laquelle il aurait succombé avant d'en découvrir l'âme pourrie et maléfique ; on suit ainsi ses volutes depuis « comment ai-je pu m'enticher du temps ? », ce « *faux jeton* à l'échelle métaphysique » et « j'ai trop *désiré* le temps pour ne pas en fausser la nature », jusqu'à ce temps qui « m'oblige à le regretter. Comment ai-je pu l'assimiler à l'enfer ? », alors qu'à l'intérieur il pouvait encore rencontrer des semblables, des vivants, ne serait-ce que pour s'en démarquer, tandis qu'en l'absence de cet « élément vital », tout devient irréel et insupportable.

### 3. OUBLIEZ LE TEMPS !

La réversibilité du temps, ou de l'accès au temps, paraît donc impossible. Cela étant, à la lumière de la théorie moderne des quanta, il n'y a pas d'entropie (désorganisation progressive, dégradation de l'énergie d'un système clos) et, partant, d'irréversibilité dans le monde extérieur comme tel, mais uniquement dans la relation sujet-objet. Bergson a bien éludé la décomposition en parcelles du temps, en l'assimilant au flux de conscience, néanmoins la flèche temporelle subsiste chez lui, la réversibilité étant une notion trop osée pour son époque. Mais la pensée du temps a évolué et aujourd'hui on ne parle plus d'opposition réversibilité / irréversibilité, juste de niveau de réalité ou de système de référence. Plus encore, les découvertes scientifiques les plus récentes semblent attester que même le temps « vulgaire », extérieur est réversible

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 1152.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

et que les trois instances temporelles classiques sont interchangeable. La réflexion de Cioran semble avoir évolué également, vu qu'on trouve, parsemées dans ses œuvres de maturité, des assertions convergentes avec les présupposés scientifiques, comme cette injonction ironique:

Continuons donc comme si de rien n'était, pratiquons toujours nos distinctions traditionnelles, heureux d'ignorer que les valeurs surgies dans le temps sont, en dernière instance, interchangeables<sup>52</sup>.

En bref, et en simplifiant au maximum, on pourrait dire avec Hervé Barreau<sup>53</sup> que les vues sur le temps de la philosophie et de la science occidentales ont évolué depuis toujours entre une conception *absolutiste*, qui remonte à Platon, qu'on retrouve par la suite chez Newton et même dans les équations de champ de la relativité générale d'Einstein (cela peut surprendre, mais, si cette théorie s'applique parfaitement au domaine macroscopique, elle perd pied aux échelles microscopiques, là où règnent les lois du monde atomique), et une conception *relationnelle*. Celle-ci remonte à Aristote, est développée par Leibniz, rejoint la mécanique quantique et les théories des supercordes, du bootstrap, de l'univers à boucles, etc.

Les figures du temps se sont modifiées en conséquence : du temps universel mécanique, linéaire, régulier, absolu de Newton, on passe, chez Einstein à un temps relatif, malléable et intrinsèquement lié à la matière et l'espace (mais qui obéit aux lois physiques invariables, quel que soit le système de référence, dans un univers stable), pour que mécanique quantique vienne ensuite secouer tous nos repères en renonçant à la continuité temporelle et en dévoilant un temps discontinu, discret et indépendant. Pareil à celui décrit par Cioran :

Cet instant-ci, mien encore, le voilà qui s'écoule, qui m'échappe, le voilà englouti. Vais-je me commettre avec le suivant ? Je m'y décide : il est là, il m'appartient, et déjà il est loin. Du matin au soir, fabriquer du passé<sup>54</sup> !

Une des conséquences des théories d'Einstein c'est que le passage du temps est une illusion. Le futur existe déjà et le passé n'est pas mort<sup>55</sup>. Les scientifiques envisagent aujourd'hui sans crainte plusieurs temps physiques, correspondant aux multivers, en fait, autant de temps qu'il y a d'horloges pour le mesurer. Le physicien Etienne Klein nous déconcerte joyeusement : « Il devient donc impossible de définir un instant présent où se manifesteraient tous les phénomènes qui se produisent au

<sup>52</sup> Cioran, *Exercices d'admiration*, op. cit., p. 1547.

<sup>53</sup> Hervé Barreau, « Conception relationnelle et conception absolutiste du temps et de l'espace-temps », *Archives de Philosophie*, vol. 43, no. 1, 1980, pp. 57–72. JSTOR, [www.jstor.org/stable/43034283](http://www.jstor.org/stable/43034283). Consulté le 22 Nov. 2020.

<sup>54</sup> Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, op. cit., p. 1374.

<sup>55</sup> « Pour nous autres physiciens convaincus, la distinction entre le passé, le présent et le futur n'est qu'une illusion, même si elle est tenace », affirmait Einstein (I. Prigogine, I. Stengers, *La nouvelle alliance*, Paris, Éditions Gallimard, 1986, p. 366).

même moment dans tout l'univers. Le joli mot 'maintenant' se trouve désormais dépourvu de signification dans l'absolu<sup>56</sup> ».

La physique quantique nous dit que la réalité est comme un film multisurimpressionné, en ajoutant que nous ne sommes pas des spectateurs en dehors de ce film, que nous sommes à l'intérieur de ce film et nous sommes une des couches de surimpression de ce film. Nous sommes en fait nous-mêmes une multitude de surimpressions de plusieurs couches et chacune d'entre elle a l'impression de voir un film logique où il s'est passé seulement une chose et pas une autre, alors qu'il faudrait imaginer que le grand film de la réalité est une surimpression de toutes les potentialités décrites par la physique quantique. Cela peut nous aider à relativiser un peu les choses et à surmonter nos grandes peurs liées au passage du temps ou à la mort. La physique moderne, après tout, nous dit que la mort est une illusion car le temps est une illusion. Ce que la Bhagavad Gita et d'autres écrits hindous avaient posé depuis des millénaires déjà, à savoir que ce qui nous maintient attachés à la roue des transmigrations, ce sont trois états mentaux – espace, temps et causalité - et que ces attaches sont purement mentales, créées par nous-mêmes.

Le temps absolu newtonien est l'archétype d'une conception substantielle : il n'est pas affecté par les événements et constitue, telle une grande horloge universelle, le cadre objectif du devenir des entités physiques s'écoulant uniformément, de nature homogène. A l'encontre des conceptions spatio-temporelles de Newton, Leibniz élabore sa théorie relationnelle selon laquelle le temps est cette relation qui relie les états des choses que nous percevons et non les choses en elles-mêmes : « Nos perceptions n'ont jamais une suite assez constante et régulière pour répondre à celle du temps qui est un continu uniforme et simple, comme une ligne droite<sup>57</sup>. » Le temps n'aurait donc pas de valeur ontologique, mais seulement celle d'une relation d'ordre, et du temps n'existent jamais que les instants.

Jusqu'au début du XXe siècle, la science semblait donner raison à Newton. Il a fallu tout le travail de physiciens comme Bryce DeWitt, John Wheeler, Julian Barbour, et plus récemment de Carlo Rovelli pour comprendre qu'en relativité générale la localisation spatiotemporelle ne se fait pas relativement à un référentiel inerte, mais relationnellement. Ainsi, la principale équation dynamique, celle de Wheeler-DeWitt, est une équation qui ne prend pas en compte l'évolution *dans* le temps. Ce qui a conduit certains scientifiques – le plus illustre étant Julian Barbour<sup>58</sup> – à actualiser le caractère parménidien de l'espace-temps quantique, mettant en évidence le caractère illusoire du devenir et affirmant qu'au niveau de l'échelle de Planck, donc du monde quantique, il n'y a ni temps, ni changement. Quand Cioran évoquait, à sa manière, évidemment, une vision similaire, on rapprochait souvent d'Oblomov. Or, ce n'est pas de l'oblomovisme, c'est du parménidisme

<sup>56</sup> Étienne Klein, *Les tactiques de Chronos*, Paris, Flammarion, 2004, p. 117.

<sup>57</sup> Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement*, Paris, Flammarion, 1990, II, XIV.

<sup>58</sup> Auteur d'un livre provocateur, *The End of Time: The Next Revolution in Physics*, Oxford University Press, 1999.



exacerbé, une tentative de passer non seulement au-delà du temps, mais au-delà de l'être également, du Dasein entaché par la temporalité pour avoir posé ses yeux sur l'arbre de la connaissance. Ce qui réunit l'évocation de l'Eden biblique et celle de l'Âge d'or d'Hésiode, c'est précisément

le mérite de définir l'image d'un monde statique où l'identité ne cesse de se contempler elle-même, où règne l'éternel présent, temps commun à toutes les visions paradisiaques, *temps forgé par l'opposition même à l'idée de temps*<sup>59</sup>.

Dieu lui avait fait don du bonheur atemporel ; refusant cette « durée stationnaire<sup>60</sup> », l'homme est devenu un animal historique, qui depuis poursuit les chimères du « bonheur imaginé<sup>61</sup> ». Il faudrait lire Cioran contre Cioran, car le même type de constructions paradoxales corrodent tantôt l'éternel présent du Paradis, tantôt l'avenir imminent des systèmes utopiques, réalisant une sorte de réseau intertextuel interne qui semble avoir un double but : bloquer la stéréotypisation de la pensée du temps (par l'alternance des accents), et chasser – par un confusionnisme tourbillonnaire, un brouillage des temporalités – jusqu'à l'idée même de temps.

L'univers serait alors une collection d'instantanés qui ne communiquent pas les uns avec les autres, des mondes individuels que notre cerveau assemble, comme des « photos » passées de telle manière que nous avons l'impression qu'elles bougent. Ainsi, dans les mots de Barbour, « la durée et le comportement des horloges émergent d'une loi atemporelle qui gouverne le changement », et « l'univers quantique est statique. Rien ne se passe ; il y a de l'être, mais point de devenir. Le flux du temps et le mouvement sont des illusions<sup>62</sup> ».

Certes, de nombreux autres scientifiques se sont insurgés contre la vision de Barbour, arguant notamment de notre expérience immédiate pour réfuter cette vision atemporelle. Notre propos n'est sans doute pas de prendre parti pour l'une ou l'autre des théories, ne disposant pas des connaissances et des instruments nécessaires, mais d'envisager leur portée philosophique – toute théorie révolutionnaire modifiant de fond en comble notre représentation de la réalité – qui nous paraît s'accorder avec l'essence de la pensée cioranienne, très contemporain dans son vécu contradictoire et dans ses positionnements ambivalents par rapport à cette notion et à toute la sphère sémantique qui l'entoure :

Tombés sans recours dans l'éternité négative, dans ce temps éparpillé qui ne s'affirme qu'en s'annulant, essence réduite à une série de destructions, somme d'ambiguïtés, plénitude dont le principe réside dans le néant, nous vivons et mourons dans chacun de ses instants, sans savoir *quand* il est, car à la vérité *il n'est jamais*<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Cioran, *Histoire et utopie*, op. cit., p. 1048 (C'est nous qui soulignons).

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 1052.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 1036.

<sup>62</sup> Julian Barbour, *The Nature of Time*, <https://arxiv.org/pdf/0903.3489.pdf>, pp. 1–2.

<sup>63</sup> Cioran, *Histoire et utopie*, op. cit., p. 1051 (C'est nous qui soulignons).

Pour résumer, au cœur de la confrontation scientifique se trouve actuellement la question de savoir si l'on a besoin du concept de temps. Car si le temps est synonyme de changement, alors on ne pourrait pas rendre compte de l'évolution et soutenir qu'il n'y a pas de temps. Mais si le temps est autre chose que le changement, alors il n'est pas conceptuellement impossible de parler de changement sans temps. La conviction d'un physicien mondialement connu, tel Carlo Rovelli, aussi radical, sinon plus, que Barbour, est que les choses peuvent varier, évoluer ou encore changer sans qu'on ait besoin du temps posé *a priori*. *D'ailleurs, un de ses textes les plus fameux, l'essai avec lequel il a remporté en 2009 le premier prix de la compétition sur La Nature du Temps, organisé par le Foundational Questions Institute (FQXi) s'intitule Oubliez le temps*<sup>64</sup>. Son travail porte, entre autres, sur la notion de « variables dynamiques » dont les corrélations décrivent le changement, sans recourir au temps, renforçant donc le caractère relationnel de l'évolution qui lui fait formaliser une « physique sans temps », cohérente aussi bien avec la mécanique classique qu'avec celle quantique, un « presque-hommage à la lignée leibnizienne<sup>65</sup> ».

Au fond, on ne mesure jamais le temps en soi, on mesure les oscillations d'un pendule, l'écoulement d'un sablier, etc., donc la disparition du temps quantique est avant tout une disparition du temps mécanique recouvert par le temps newtonien à notre échelle, autrement dit, ces deux figures temporelles ne se contredisent pas, si on admet que temps et changement entretiennent des rapports déterminés par les niveaux de réalité. Encore une fois, il s'agit de bien distinguer les niveaux de réalité ; au niveau de l'échelle de Planck, on peut s'en passer, et même à notre niveau tridimensionnel, il faudrait peut-être songer à modifier notre perspective, en renversant la définition d'Aristote du temps comme mesure du changement, car, semble-t-il, le temps émerge comme syntaxe du changement et non l'inverse. Quant notre attention se porte sur le passé ou sur l'avenir, nous « sécrétons » du temps, nous entrons dans son champ, créant ainsi de la vieillesse. Mais le passé tout autant que le futur sont des projections mentales, seul existe l'instant présent ; or, si nous arrivons à nous concentrer exclusivement sur le présent – seule réalité qui n'est pas circonscrite par le temps – sans ruminer nostalgiquement le passé et sans vouloir contrôler l'avenir, l'effet est aussi bien physique que psychique. Procédant à des mesures scientifiques sur des sujets qui s'abandonnent à la méditation silencieuse et profonde, on a constaté que ceux-ci arrivaient à ralentir, pour ne pas dire à renverser, le processus biologique du vieillissement, car la conscience au repos, en état de plénitude, modifie le cadre référentiel qui donne à chaque sujet son expérience du temps.

Enfin, une dernière suggestion herméneutique, qui n'aurait probablement pas déplu à Cioran, découle de plusieurs expérimentations récentes dont les résultats

<sup>64</sup> Carlo Rovelli, *Forget time*, <https://arxiv.org/pdf/0903.3832.pdf>

<sup>65</sup> Carlo Rovelli, "'Localization' in quantum field theory : how much of QFT is compatible with what we know about space-time ?", in CAO, TIAN YU (ÉD.), *Conceptual Foundations of Quantum Field Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 216.

sont publiés dans des revues scientifiques prestigieuses, telle *Nature*. Ainsi donc, une équipe de chercheurs anglo-saxons ont réussi à démontrer ces dernières d'années la validité du concept de *rétrocausalité*, proposé initialement par le physicien français Olivier Costa de Beauregard. Cette notion s'est développée dans une « théorie de la double causalité », qui est très intéressante à bien des égards. Alors que pour la physique classique le futur existe déjà mais il est invariable dans ces nouveaux modèles, l'espace-temps est flexible, ce qui permet à une infinité de futurs potentiels de coexister, superposés ici et maintenant. Ainsi, mathématiciens et physiciens sont parvenus à démontrer non seulement qu'il n'y a pas de passé ni de futur unique, mais qui plus est, qu'il n'existe pas une flèche du temps qui avancerait inexorablement du passé vers le futur de façon linéaire. En échangeant des états énergétiques, deux particules peuvent tout aussi facilement reculer ou avancer dans le temps et des choses qui se sont produites dans le passé peuvent être modifiées par des événements du futur. En d'autres mots, rien n'interdit la « causalité inversée » ou la « rétrocausalité », c'est-à-dire la possibilité qu'une cause future ait un effet sur le passé.

C'est l'équipe du professeur autrichien Anton Zeilinger<sup>66</sup> qui, en 2012, a réalisé une expérience qui imite une étrange action dans le passé, pour que, peu après, une équipe israélienne de physiciens effectue une nouvelle expérience qui atteste qu'il n'est point absurde de se demander si un choix futur peut influencer le résultat d'une mesure présente. Au fait, la physique contemporaine accueille très favorablement l'idée selon laquelle l'univers serait déjà réalisé dans le futur, tout comme il l'est également dans toutes ses étendues d'espace, conséquence de la théorie de la relativité, qui a été parfaitement vérifiée expérimentalement.

Il y aurait ainsi beaucoup d'illusions dont nous devrions nous débarrasser à propos du temps en tant que tel, du mouvement, du changement, de la causalité, de la réversibilité, ou de la linéarité à sens unique et c'est d'autant plus difficile que les données immédiates de la réalité nous disent le contraire, un contraire bien plus gérable intellectuellement et plus confortable à vivre que la superposition d'états, la co-présence, la simultanéité inextricable à laquelle nous convie la réflexion scientifique. Mais une fois la confusion éliminée, il nous resterait l'immense bonheur de comprendre que, en vérité, au-delà du jeu des apparences, nous ne perdons rien ni personne, que nous sommes là depuis toujours et nous y resterons, *ta twam asi...*

Tout ce que nous venons de rappeler brièvement n'était certes pas familier à Cioran. Mais il s'est beaucoup intéressé à Bergson dans sa jeunesse, et bon nombre d'intuitions bergsoniennes se sont vues confirmées par les théories et les découvertes contemporaines, particulièrement celles concernant le statut du temps et du changement. Ainsi, par exemple, en 1907 déjà, on trouve chez lui une idée que Rovelli n'aurait pas rejetée, à savoir que la science moderne devrait « prendre le temps comme variable indépendante<sup>67</sup> » ; ailleurs, il affirme que les choses changent mais qu'elles ne

<sup>66</sup> Ma, Xs., Zotter, S., Kofler, J. *et al.*, « Experimental delayed-choice entanglement swapping », *Nature Physics*, 479–484 (2012). <https://doi.org/10.1038/nphys2294>; consulté le 20 novembre 2020.

<sup>67</sup> Henri Bergson, *L'Évolution créatrice* (1907), Paris, PUF, 2007, p. 335.

changent pas dans le temps : « Il y a des changements, mais il n’y a pas, sous le changement, de choses qui changent : le changement n’a pas besoin d’un support<sup>68</sup> ».

Enfin, pour retrouver une dernière fois l’expression prépositionnelle d’une aperception temporelle chez Cioran, signalons que Bergson portait un regard critique sur la spatialisation du temps en physique, qui en avait fait un milieu homogène, décomposable en mesures d’espace (déformation à laquelle Rovelli, on l’a vu, propose d’échapper à travers ses corrélations de variables dynamiques). Influence, inspiration ou produit d’une réflexion personnelle, il est probable, d’après nous, que la substitution par Cioran d’une marque spatialisante, enlisante – *dans* –, par une autre – *du* (lu comme expulsion, au premier regard, et comme liberté retrouvée par arrachement à la dictature du temps linéaire, à un regard plus attentif) – est un indice de lecture différente de ce rapport trop facilement envisagé comme désagrégeant d’être.

En fin de compte, Cioran a réussi son pari impossible ; à force de médire du temps, il a fini par s’en détacher. Il n’avait cependant pas anticipé le revers, que le temps le récuse à son tour, que les instants se dérobent à son emprise, qu’il puisse être éjecté de l’histoire dans cette sous-éternité vide. Et alors, saisi par la frustration et la panique, il subvertit lui-même le sens de sa plainte et se met à envier ce qui se passe « au-dessus », avec toute la rage de « cette nostalgie inassouvie du temps, cette impossibilité de le rattraper et de nous y insérer<sup>69</sup> » se retournant vers l’univers temporel, vers ce second paradis, dont il aura été banni.

Cette victoire à la Pyrrhus pourrait aussi offrir une explication (sans prétention d’exhaustivité) du choix de la préposition figurant dans le titre. Sachant que son déchirement personnel et ses propres démêlés avec le temps constituent la trame principale de ce texte, on serait en droit de se demander pourquoi Cioran n’a pas opté pour *La chute du temps* (ou *Tomber du temps*, comme il a intitulé la dernière section du texte), au détriment de *La chute dans le temps*. Pudeur ? Orgueil secret ? Énigme proposée aux lecteurs ? C’est peut-être une forme oblique d’armistice, une supplication de chute à rebours, pour réintégrer l’intelligible, toujours préférable, aussi affreux fût-il, à une coquille vide et froide...

En tout cas, virevoltant une dernière fois sur lui-même, Cioran s’évertue à extrapoler son aventure singulière à l’échelle de l’humanité, présageant, à l’avenir proche, un « état normal, le mode de sentir officiel d’une humanité enfin éjectée de l’histoire<sup>70</sup> », affranchie de la servitude de la durée. Et la science contemporaine semble lui donner raison !

<sup>68</sup> Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant* (1934), Paris, PUF, 2009, p. 163.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 1153, 1154, 1155, 1157.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 1157.