

Katerina Kolozova

LES TROUBLES ET MÉTAMORPHOSES DE MNÉMOSYNE

Résumé:

L'idée heureuse du retour éternel est vraiment heureuse, ce qui ne veut pas dire en même temps qu'elle offre le sens de la sécurité et de la certitude consolantes, ni qu'il est sans risque d'y accéder: l'éternel retour n'est introduit que par la crise tragique de l'ordre entier des représentations, des symboles, des valeurs (le monde dans le quel nous vivons est mis dans sa crise la plus profonde) qui n'a lieu que dans le temps proprement tragique - « le vide du temps pur » (Deleuze) de la « césure tragique » (Hölderlin).

Il ne s'agit pas d'un simple remplacement d'un concept abstrait, tel de la linéarité historique, par un autre, tel du retour éternel, mais de l'adoption d'un type de comportement qui sous-entend le risque réel du « vol-chute » dans l'abîme du temps tragique ». C'est un type de comportement qui implique son propre sens éthique: la situation tragique est le résultat de la défense absolue d'une justice (Hegel), ou en d'autres termes, le résultat de l'affirmation *infinie* d'une différence (Deleuze). Faire la différence de la façon absolue (de la façon tragique), c'est dissoudre son Sujet dans les traces de cette différence, c'est « *das Untergehen* », la disparition au-dessous de l'horizon vers laquelle penchent ceux que Zarathoustra aime (Nietzsche).

Dans l'abîme du « vide du temps pur » on *est* et on pense en termes proprement temporels, tels de « la durée pure » (Bergson). On n'accède à l'expérience du retour éternel qu'à travers la temporalité entièrement libérée de l'espace.

Dans l'abîme, Mnemosyne (l'ordre des représentations etc.), qui est aussi le seul passé dont on pourrait parler et penser (Deleuze), abandonne son statut de simulacre et acquiert le statut de « la réalité la plus haute ». Ce changement de statut n'est possible que dans « la rupture entre les temps » (Jaspers), dans la coupure du temps historique. Après le retour dans le temps mortel, Mnemosyne se trouve de nouveau dans son statut de simulacre. Après sa crise la plus profonde l'ordre se rétablit, mais en tant que réordonné. En termes du retour éternel, le passé ne disparaît pas, ni l'avenir. Quand même, tous les deux cessent d'être les fardeaux pénibles: puisque le passé n'est pas nié, mais affirmé en tant qu'avenir, il revient en tant que nouveau pour nous provoquer de nouveau. L'affirmation du passé - le fait qu'il n'est pas déclaré comme dépassé, qu'il n'est pas nié - rend possible « l'oubli bienfaisant qui nous rendra frais devant le futur qui vient pour nous éveiller ».

Les références principales sur lesquelles s'appuie cet essai sont les oeuvres de Hölderlin, Nietzsche, Bergson et Deleuze.

Mots-clé: Grèce ancienne, Hölderlin, Nietzsche, Bergson, Deleuze, Jaspers

Les grandes horloges

On pose les grandes horloges aux sommets des bâtiments, de préférence les plus hauts de la ville, du pays, du monde et on attend le Grand Moment: une nouvelle année, un nouveau siècle, un millénaire nouveau, ou bien, avec une horloge moindre, prévue pour un espace moindre, la naissance d'un enfant ou la descente de Jésus Christ. La musique des horloges se mêle avec la joie de compter les instants, avec la joie de l'attente, avec la joie créée par le simple écoulement du temps avant. Jouir du temps avant c'est bien jouir du temps. Il s'agit de la joie produite par une expérience immédiate de la durée nue du temps. Il s'agit de durer tout ensemble avec la durée du temps qui découle vers le moment attendu.

La sorte de fêtes dans lesquelles les horloges jouent le rôle central est surtout liée aux grands moments de l'arrivée des Grands Moments. Il s'agit des célébrations d'un changement, ou plutôt, d'un renouvellement du temps, ou même de la naissance d'un temps: comme le sont l'arrivée d'une nouvelle année, ou l'arrivée d'un millénaire nouveau. Une expérience du temps en tant que tel est la partie la plus importante d'un accueil solennel du Temps Nouveau.

Quand on attend les grands moments en tant que tels, en attendant (ou seulement espérant) en même temps qu'ils apportent des renversements ou changements fondamentaux dans l'état présent des choses, et en attendant ces changements avec une excitation révérencielle en dépit du fait qu'il y existe aussi une possibilité que ça soit un changement négatif - on attend un miracle. L'excitation de celui/celle qui est prêt/e pour un face à face avec l'Au-delà peut bien aussi acquérir un tel niveau d'intensité que l'attente elle-même devient un miracle déjà - celui de l'émerveillement par le temps. La tension dans l'air tremblant de l'attente, la concentration dense des instants se précipitants vers l'éclat du Grand Nouveau, est elle-même un miracle.

Un miracle apparaît, effectivement, à la frontière entre le temps et l'espace (c'est le moment qu'on attend) vers laquelle on fixe ses yeux; mais ce n'est que parce que le miracle est déjà produit dans cette rupture, dans cet « entre » de « l'ici » du présent et du « là » de l'avenir, dans cet antre. Le miracle est une chose éphémère, et ce qui précède son apparition, sa préparation pour sa grande entrée se déroule dans la rupture temporelle - celle de l'attente et de la potentialité croissante. Cette préparation - qui peut durer beaucoup plus long que la présentation du miracle - est elle-même merveilleuse, elle est un miracle déjà. L'altération de soi-même dans le temps, la temporalité pure du devenir incessant jusqu'à la limite de sa propre désintégration - c'est un véritable miracle; c'est aussi le miracle de la temporalité en elle-même, le miracle de la situation dans la Durée pure. Quant à la frontière, elle est aussi la limite de l'intégrité du miracle à partir de laquelle il commence à s'épanouir dans l'espace et le temps (spatialisé).

Ce n'est que dans une « rupture entre les temps » qu'un miracle puisse naître. C'est la rupture entre les temps du présent et du passé, la rupture entre les temps du

présent et du futur, c'est la coupure dans la linéarité du temps historique. Cette coupure est l'unique qui puisse offrir la possibilité que le miracle naisse. Le merveilleux, le divin a besoin d'être libéré de la spatialité et ne peut exister que dans une temporalité pure et en tant que la durée de soi-même. La dimension de la Durée pure - un terme bergsonien dont nous allons parler plus bas - n'existe que dans un certain abîme du purement temporel.

Or, c'est une expérience qui n'est que temporelle dont on peut jouir dans cet antre (ou bien « entre ») de l'attente. C'est se livrer à la dimension du temps exclusivement. C'est le plaisir qui ne pourrait être donné que par le temps pur, le temps sorti hors des gonds de la linéarité, le temps libéré des brides de l'espace. C'est une façon d'être qui ne se produit que dans la Durée en tant que telle, dont parle Bergson et, après lui, Deleuze. Il existe une façon de penser en termes du temps exclusivement, c'est la « méthode essentiellement temporalisante » de Bergson (Deleuze, 1969: 28), et on n'en dispose que dans la rupture entre les temps. On va montrer plus bas que seule la rupture rend possible d'éprouver le temps en tant que celui de l'éternel retour, seule la rupture rend possible de penser en termes qui ne sont que du temps, en termes de l'éternel retour, seule elle rend possible la vision du Grand Cycle.

Ce pourquoi j'aime les ruptures. Ce pourquoi si je participais à l'accueil planétaire de l'arrivée du millénaire nouveau, je célébrerais l'année qui nous sépare de la présentation du Grand Temps nouveau né.

Mais qu'est ce qu'on comprend par « temps pur », l'« éternel retour », « la durée »? Tous ces mots et syntagmata ont été pensés, employés, conçus, traités, développés - ou pensés derrière quelques autres mots - par Hölderlin, Nietzsche, Bergson, Deleuze.

De la Durée, de l'éternel retour et de la rupture

En introduisant le concept de la Durée et en observant très rigoureusement la règle de ne pas penser du temps en termes qui le spatialisent, Bergson est, semble-t-il, le premier à s'être plongé dans une contemplation sur le problème du temps avec l'ambition d'en sortir avec la réponse à la question « qu'est ce que le temps? », sans tomber dans les apories classiques. Sa théorie est la première qui est, peut-être à certains égards paradoxale (quand même, le paradoxe n'existe que par rapport à une logique intrinsèquement spatiale), mais jamais aporétique.

D'Aristote à Hegel, la pensée sur le temps et ses trois états (du passé, du présent et du futur) aboutit à la chute inévitable dans l'aporie des trois présents dont le premier est le présent qui a passé, le deuxième est le présent qui est présent (nous y sommes déjà devant une aporie: le présent qui ne cesse pas de passer) et, finalement, nous arrivons au présent qui n'est pas encore présent.

Selon Heidegger ces impasses de la pensée impossible du temps sont le résultat de « l'hégémonie du concept vulgaire du temps en tant qu'il privilégie le maintenant (*nun, jetzt*) » (Derrida, 1996: 34). Ce privilège accordé au maintenant auquel Heidegger

s'oppose consiste à considérer le présent comme celui qui donne la naissance au passé et au futur. Ce même type de pensée du temps crée l'opposition entre la temporalité et l'éternité. En effet, ce n'est que cette pensée-ci du temps qui a besoin de créer la notion de l'éternité. Et même ici on ne peut pas éviter de finir par la même aporétique. Heidegger a montré les deux impasses d'une telle pensée sur l'éternité, qui sont analogues aux impasses de la pensée de la temporalité des trois présents: 1) l'éternité comme sempiternitas, continuation ininterrompue, jamais d'ultime maintenant; é) aeternitas, le *nunc* et *stans* immobile; « Mais ces deux concepts de l'éternité sont également issus d'une certaine expérience du temps, à savoir du temps comme pur écoulement du maintenant dans la succession » (Heidegger, 1988: 61).

La pensée condamnée au travail sisyphien de toujours - sans avoir aucun succès - chercher la sortie de son labyrinthe, est maudite par sa logique spatiale: la succession linéaire, *l'avant* et *l'après* quelque chose *dans* le milieu. Saint Augustin: « Si le futur et le passé existent, je veux savoir où ils sont » (*Confessions*, 11, 18). La position privilégiée du maintenant est intrinsèque au langage spatial du temps: « J'ai donc dit un peu plus haut que nous mesurons les temps quand ils passent (*praetereuntia*) » (*Confessions*, 16, 21)*. Les « mainteneurs » *praetereunt* nos horloges, ils se meuvent: ils traversent l'espace ... du temps. Paul Ricoeur, en faisant remarque sur le langage spatial d'Augustin (1983: 30), commente que la question suivante d'Augustin est légitime: « De quoi (*unde*) et par quoi (*qua*) et en quoi (*quo*) passe-t-il? » (ibidem). Et elle est bien légitime parce qu'elle appartient à un discours qui a été constitué en termes spatiaux et qui est entièrement dépendant des catégories de l'espace.

Labyrinthe sans issue. Mais, que se passe-t-il quand on choisit de ne pas en chercher la sortie, de rester dans le labyrinthe? Le cas de Nietzsche est tel qu'il a découvert le principe du retour éternel. Dans un de ses livres sur Nietzsche, Deleuze écrit:

« En second lieu, le labyrinthe désigne l'éternel retour lui-même: circulaire, il n'est pas le chemin perdu, mais le chemin qui nous ramène au même point, au même instant qui est, qui a été et qui sera. Mais plus profondément, du point de vue de ce qui constitue l'éternel retour, le labyrinthe est le devenir, l'affirmation du devenir » (1962: 215).

Quand on ne trouve pas l'issue, quand il s'agit d'un labyrinthe et quand il s'agit aussi et en même temps des questions concernant le temps et l'être entrelacés - il s'agit d'un cercle. Et ce cercle est le cycle de l'éternel retour.

Nietzsche, comme son Zarathoustra, prêche la vérité de l'éternel retour, il descend de ses cimes pour nous l'annoncer, mais, à l'exception d'un endroit dans son oeuvre entière, il n'essaye pas de la démontrer. Le seul endroit où il propose une explication est le suivant:

* Je reprend les traductions de cette citation-ci de Saint Augustin et de la suivante de l'oeuvre de Paul Ricoeur que je cite plus bas.

« Si l'univers était capable de permanence (Verharrens) et de fixité (Starrwerdens), et s'il y avait dans tout son cours (in allem ihrem Werden) un seul instant d'être (des « Seins ») au sens strict, il ne pourrait plus y avoir de devenir (Werden), ni de penser (Denken), ni « d'esprit » (« Geiste ») » (Nietzsche, 1964: 1062).

Or, puisqu'il n'y a pas de « permanence et de fixité » comme états que l'univers pourrait atteindre, et cela précisément parce qu'une telle possibilité signifierait qu'il n'y existe plus le devenir, il n'y a pas de possibilité pour l'existence d'un terminus, d'une *causa finalis* de l'univers. Il n'y a pas de linéarité dans le temps de l'univers qui aboutirait quelque part, parce que pour atteindre cette fin (en tant que terminus et accomplissement) on a besoin d'un devenir. La possibilité d'un état fixe exclut la possibilité du devenir, et *vice versa*. Il faut noter que, tandis que pour un accomplissement d'une *causa finalis* le devenir est indispensable, le devenir en tant que revenir éternellement n'a rien à voir avec ce terminus. Il n'y a que le cycle éternel. Dans le cycle, devenir n'est que revenir.

Le concept de l'éternel retour de Nietzsche est plutôt une expérience intuitive, une vision qu'il a vécue pendant une promenade près de Sils-Maria en 1881, que le produit d'une spéculation très élaborée (cf. Granarolo, 1993: 31).

« Mais il (Nietzsche) ne maîtrisera pas cette vision, c'est cette vision qui se rendra maîtresse de lui. Le « miracle » de l'été 1881 ne se renouvellera pas: à la vision du Retour Éternel va succéder une fantastique tension intellectuelle qui donnera une forme nouvelle à l'expérience qui lui a servi de point de départ, sans jamais conduire à son renouveau » (Granarolo, *loc.cit.*).

En termes bergsoniens, la découverte de Nietzsche ne pourrait être que le résultat d'une enquête intuitive. L'essentiel de la méthode intuitive de Bergson consiste à penser en termes de Durée, c'est à dire en termes du temps uniquement, en rejetant toutes les formes (surtout les recelées) du langage spatial. Et la méthode qui n'est fondée que sur l'expérience du temps dépourvu des malentendus créés par l'emploi des termes issus de l'expérience spatiale, est la seule qui rende possible une réflexion sur le temps en termes authentiques, en termes qui ne sont pas faux. Penser du temps en termes qui lui sont propres, ce n'est disposer que des catégories qui sont inhérentement temporelles, et avant toutes les autres, de celle qui représente la *differentio specifica* du temps - qui le diffère par nature de l'espace - la durée. La durée est la catégorie qui ne peut appartenir qu'au temps. La méthode bergsonienne de l'intuition consiste à durer ensemble avec l'objet de l'observation, à subir la durée en y participant en même temps, avec toutes les transformations qui la traversent. C'est subir la durée de la façon active dont sa propre durée se fond avec celle de celui/de celle/de ça qu'on essaye de connaître. C'est bien une démarche d'osmose; et quant à l'intuition en tant que telle - elle est « le mouvement par lequel nous sortons de notre propre durée » (Deleuze, 1991 (1966): 24). Or, penser du Temps en termes qui sont proprement temporels signifierait entrer dans la Durée *per se*, durer comme partie de l'intégralité de la Grande Durée.

Entrer dans la Grande Durée, se faire sa partie, ce n'est que se trouver dans « le vide du temps pur » (cf. Deleuze, 1993 (1968): 118 ff). C'est « pur » parce qu'il n'y a pas d'autres dimensions que celle du temps. C'est « vide » parce qu'il n'y a que de la durée. On n'y trouverait rien à part de la Durée, fileuse de soi-même. Afin d'entrer dans ce « vide du temps pur », il faut tout d'abord s'arracher au temps « impur », c'est à dire au temps spatialisé de l'Habitus (cf. Deleuze, 1993 (1968): 108) qui est la succession des instants en tant que « mainteneurs ». Le « vide du temps pur » se trouve entre ces instants, dans le gouffre entre les deux points de la succession. Ce qu'il y a entre eux n'est pas un *espace* vide. Entre les deux instants de cette procession, il n'y a que *vide*.

Pour accéder au vide du temps pur, il est nécessaire: de faire une rupture dans la succession d'Habitus et puis de se trouver par un saut dans la rupture du temps pur gisant au-delà du temps habituel. Entré dans l'abîme de la durée immaculée, on envisage la troisième rupture: celle du clivage de son être entre le temps divin de l'éternel retour et le temps mortel d'Habitus - une situation, par sa nature, tragique.

Les troubles et métamorphoses de Mnémosyne

La tragédie ouvre la voie vers une expérience immédiate de l'abîme de la Durée pure, qui veut dire aussi qu'elle ouvre la possibilité d'une expérience, d'une vision du temps en tant que retour éternel. La coupure radicale dans la mémoire et le trou parfait dans l'écoulement du temps habituel qui arrivent à la personne tragique en l'introduisant dans l'abîme de la Durée renouvellent l'ordre de Mnémosyne et donnent le coup initial au temps nouveau né. Ce moment d'une mort instantanée se présente comme nourrissant de la vie exubérante qui se produit dans une tragédie.

La découverte de cette rupture féconde dans le temps de la tragédie appartient à Hölderlin, et il faut dire que, dès son époque, elle n'a pas vécu beaucoup de reprises. La liste de ceux chez qui on retrouve sa trace, ses retentissements ou, tout simplement, des affinités avec cette théorie n'est pas longue: Nietzsche, Bergson, Deleuze et Jaspers. Dans ses *Remarques sur Oedipe*, Hölderlin introduit la « césure antirythmique » dans ce qu'il appelle « le transport tragique » (1991: 27). En guise d'une interprétation plus profonde - qui exigerait un autre texte (et tout à fait différent) - entendons son transport tragique comme le simple courant de l'action et du temps dans la tragédie. Autour de la césure, cette coupure dans le temps, s'ordonnent l'avant et l'après, le passé et l'avenir, de la façon d'une « distribution inégale ». Il n'y a pas de balance entre les deux côtés de la césure, entre le temps mis avant et celui mis après elle. Selon Hölderlin, si le rythme de la tragédie est du type où les événements futurs produisent l'intensité croissante des précédents (*sic!*), la césure tend à apparaître tôt et plus proche du début, et *vice versa* (cf. Helderlin, 1991: 23). L'avant et l'après ne sont pas égaux, la présence de l'un peut l'emporter sur celle de l'autre.

C'est le temps propre à la césure tragique de Hölderlin qui est appelé par Deleuze « le vide du temps pur »; Deleuze ajoute que Hölderlin y voyait « l'essence du tragique ou l'aventure d'Œdipe » (1993 (1968): 118). C'est le moment « du temps hors de ses gonds »:

« Le temps hors de ses gonds signifie ... le temps affolé, sorti de la courbure qui lui donnait un dieu, libéré de sa figure circulaire trop simple, affranchi des événements qui faisaient son contenu, renversant son rapport avec le mouvement, bref se découvrant comme forme vide et pure » (Deleuze, 1993 (1968): 119-120).

Quand même, on verra que c'est précisément le temps sorti de ses gonds celui qui rend possible « la figure circulaire trop simple » de l'éternel retour deleuzien.

L'éternel retour se rapporte à un monde où toutes les identités, tous les concepts sont dissous par la force même de l'écoulement libre d'un Même-Multiple, qui ne cesse pas de devenir sa propre différence, se faire la différence par rapport à soi-même en tant que « distinction unilatérale » (Deleuze, 1993 (1968): 43). Donc, le Même est la multiplicité infinie produite par le processus incessant de la répétition des innombrables affirmations de sa propre différence. C'est dans ce sens-là que le sujet de l'éternel retour, selon Deleuze, « n'est pas le même, mais le différent, ni le semblable, mais le dissimilaire, ni l'Un, mais le multiple, ni la nécessité, mais le hasard » (1993 (1968): 164-165). Quand même, il dit aussi:

« Si la différence est l'en soi, la répétition dans l'éternel retour est le pour-soi de la différence. Et pourtant, comment nier que l'éternel retour ne soit inséparable du Même? N'est il pas lui-même éternel retour du Même? » (1993 (1968): 164)

L'acte qui introduit la césure tragique, un acte dont la signifiante épuise sa force du temps entier qu'on investit en elle, est décrit par Deleuze de la façon suivante:

« La césure quelconque doit être déterminée dans l'image d'une action, d'un événement unique et formidable, adéquat au temps tout entier ... Un tel symbole adéquat à l'ensemble du temps s'exprime de beaucoup de manières: sortir le temps hors de ses gonds, faire éclater le soleil, se précipiter dans le volcan, tuer Dieu ou le père. Cette image symbolique constitue l'ensemble du temps pour autant qu'elle rassemble la césure, l'avant et l'après » (1993 (1968): 120).

Cette césure est la même « rupture entre les époques » dans laquelle, selon Jaspers dans *Le savoir tragique*, « on aperçoit l'homme du savoir tragique » (1984: 234). Bien qu'il s'agisse d'une rupture dans le temps, on n'y affronte pas l'absence du temps, mais, tout au contraire, sa présence éclatante. Le temps, il est tellement présent que sa présence est étendue jusqu'à la limite même d'une explosion de son identité (en tant que temps) qui sera suivie par sa complète dissolution dans les directions du passé et de l'avenir.

On tombe dans la césure tragique *en faisant la différence*, et cela de la façon la plus absolue, la plus parfaite, de la façon d'une « distinction unilatérale », qui est la différence en elle-même. Cependant, on n'y trouve pas la différence « indifférente » (par rapport aux concepts, valeurs etc.) nietzscheo-deleuzienne propre au jeu innocent de leur éternel

retour. Le héros tragique fait la différence ultime de son identité et même dans la mesure tellement énorme qu'elle devient incommensurable. Un bel exemple est le cas de la Médée d'Euripide: de la façon d'un maître, Médée emploie la mort afin de punir ceux qui l'ont insultée, ceux qui ne montrent pas de respect envers cette presque déesse de la descendance de Hélios. Il s'agit du rétablissement d'une identité lésée, du châtement propre à la lésion de la signification du nom. Or, on va restituer la signification perdue de son identité, parce que tout à coup avec la perte du possédé, cette identité est radicalement secouée (cf. vers: 165; 403-407; 696; 764-767; 1049-1052; 1354-1357).

L'insistance du héros tragique sur sa justice (reprenons cette interprétation hégélienne du conflit tragique) est absolue. En érigeant son insistance au niveau de l'absolu, le héros tragique dépasse la succession temporelle propre au présent, il sort hors du temps actuel, hors du monde de la vie mortelle et apparaît dans le trou du temps divin - l'éternel statique, qui est la concentration absolue du temps, dans laquelle les identités divines persévèrent éternellement. Même s'il n'y avait pas de divinités dans l'abîme tragique, la présence du divin irait de soi. Dans l'abîme gît l'identité du divin qui est la durée pure, le Temps en-soi. Dans l'abîme gît Dieu (cf. Helderlin, 1991: 37). La Durée, une puissance inépuisable éternellement revenante à soi, dans sa capacité d'être infinie n'est que ce divin par rapport auquel l'être humain se définit en tant que mortel. Là, notre héros se trouve seul, il se sent seul, il ne lui reste que de *se sentir* seulement, saisi par un tremor merveilleux, en affrontant la limite de la volonté insecouable du dieu ou du *daimon*.

Même que ce n'est pas un dieu (portant un nom, possédant sa propre histoire) qui pose de la façon immédiate la limite incommensurable à l'infinité (encore un terme hégélien) du comportement tragique, cependant, ce ne sera que l'opposition du domaine du divin que la personnalité tragique va affronter. Il/elle ne peut qu'affronter l'impossibilité de son *infinité* et la loi éternelle selon laquelle l'infinité est le privilège des dieux. Son érection au niveau d'un dieu n'est que momentanée. Son apparence en divin n'est qu'apparition, un simulacre. Face à face avec le dieu, avec le *daimon*, qui le/la conduit vers sa faute tragique, le héros tragique devient un simulacre.

Il s'agit de l'affrontement du moment avec l'éternel, en tant que le moment est devenu éternel, même si ce n'est que pour un instant dans l'ordre du *tempus mundanum*. Le moment est devenu intemporel, égal à l'éternel. Seulement pendant la durée d'un moment se déroule la concentration absolue du temps confiné dans un éternel qui est à la limite de son Big Bang. Ce n'est que dans ce sens-là qu'on pourrait comprendre Hölderlin disant: « l'éternel céleste est éphémère » (« Conciliateur... », vers 49). Il s'agit d'un éternel statique qui consiste dans la découverte de la différence unilatérale des deux Identités affrontées, de même que de celle *entre* les deux identités. Cet éternel statique est « le vide du temps pur » dont Gilles Deleuze parle. Le temps de la césure tragique va donner la naissance à un avenir complètement imprévu (et aussi à un passé nouveau), parce que la transgression du mortel dans la sphère du divin est la

hubris contre elle, et la *hubris* ne peut que produire une inversion complète dans l'ordre précédent des événements et le futur qui lui conviendrait.

De quel ordre s'agit-il? D'un ordre de souvenirs, d'images, de symboles, de signes et de significations. C'est l'ordre des représentations qui désignent nos désirs, qui font notre axiologie, qui sont notre langage. Nos vies se déroulent selon l'ordre qu'ils (les images, symboles, représentations etc.) font et qui les fait: les choses se passent selon ses lois, selon sa causalité, selon la succession et le rythme qu'il prescrit. Une chose est produite sous l'effet d'une autre et ce n'est que tout simplement le fonctionnement de cet ordre. C'est l'ordre de la mémoire - c'est elle, Mnémosyne.

En reprenant les idées bergsoniennes, Deleuze écrit que le passé, Mnémosyne, fournit la base au présent, qu'il appelle *Habitus*. Sans Mnémosyne la succession du présent, la présence d'*Habitus* est exclue (cf. Deleuze, 1993 (1968): 108-115). Le passé en tant que mémoire, en tant que cette chose par rapport à laquelle le présent agit, est toujours là, d'une façon immuable et persistante. Le passé que Deleuze appelle Mnémosyne est le « souvenir pur » bergsonien, qui « n'a de signification qu'ontologique » (Deleuze, 1991(1966): 51). Le présent est cette chose à laquelle le passé revient toujours et d'une façon rythmique. Quand même, ce passé revenant n'est que l'avenir.

« Si nous avons tant de difficulté à penser une survivance en soi du passé, c'est que nous croyons que le passé n'est plus, qu'il a cessé d'être. Nous confondons alors l'Être avec l'être présent. Portant, le présent *n'est pas*, il serait plutôt pur devenir, toujours hors de soi ... Du passé au contraire, il faut dire qu'il a cessé d'agir ou d'être utile. Mais il n'a pas cessé d'être. Inutile et inactif, impassible, il EST, au sens plein du mot: *il se confond avec l'être en soi* » (Deleuze, 1991(1966): 49).

En fonction d'une telle conception des positions du passé et du présent et de leurs rapports, Deleuze parle du passé en tant que fondement du temps et le présent en tant que sa fondation. Le fondement et la fondation sont deux choses bien différentes:

« La fondation concerne le sol, et montre comment quelque chose s'établit sur ce sol, l'occupe et le possède; mais le fondement vient plutôt du ciel, va du faite aux fondations ... » (Deleuze, 1993 (1968): 108).

La mémoire conçue comme une catégorie ontologique est une concentration informelle; elle monte vers la surface du présent et, à la frontière de l'intersection avec celle-ci, prend sa forme, devient une image en avançant vers son passé, vers son revenir, vers son avenir (cf. Bergson, 1993 (1939): 169).

C'est en voulant faire de changements dans l'ordre de Mnémosyne, dans lequel les positions de certaines images, de certaines représentations, de certaines valeurs - y inclue la position du « Je » - doivent être affirmées ou secouées, que le héros tragique fait son *hubris*, commet la faute tragique et tombe dans la césure de l'affrontement ultime. Tout changement qui est l'effet d'un comportement tragique est inscrit dans l'ordre de *significations* - sur le visage de Mnémosyne. Et si l'on sait que pour les Grecs la mémoire était le domaine de l'outre-tombe où l'on continue à exister en

forme de signification, on pourrait dire que la personnalité tragique tend à *faire la différence* sur le territoire de la mort. L'au-delà des Grecs est un monde d'apparitions, de simulacres, de ce qu'on appelle en grec *eidola*. Le domaine d'immortalisation des Grecs est celui de Mnémosyne où on s'installe en devenant une signification, un signe: en acquérant la gloire, l'homme grec obtient sa place éternelle dans la mémoire du collectif (cf. Vernant, 1982: 53-55) - en tant que ce qu'il signifie, représente. Sa persévérance éternelle reste dépourvue de fondement ontologique, elle n'est qu'une signifiante, qu'un substitut pour son existence terrestre.

Chaque action tragique est motivée par la tendance d'intervenir, de faire de changement dans l'ordre actuel de significations: on représente des valeurs, des identités, on défend ou détruit leurs positions dans l'ordre nommé Mnémosyne. La progression vers l'abîme du tragique commence par l'affrontement de significations différentes dans l'ordre.

Ça sont les deux raisons différentes accordant la priorité aux deux valeurs différentes qui se confrontent dans la tragédie. Le transport tragique progresse vers l'acharnement toujours plus profond qui provient de la collision des significations, des signes. Mnémosyne, celle qui donne la base au présent, est construite par les signes stables, par les produits de la mort. Ça sont les spectres - les simulacres dans le contexte de l'éternel retour de Deleuze (cf. Deleuze, 1993 (1968): 167-168), les images apolloniennes de Nietzsche (cf. Nietzsche, 1983 (*L'origine de la tragédie*): 134ff) - et leurs luttes qui créent le conflit tragique. Le visage de Mnémosyne est pâle comme le visage de Médée troublée en envisageant son but presque accompli - le meurtre de ses enfants. Et de la façon paradoxale - le paradoxe est d'ailleurs l'essence même de la tragédie (cf. Vernant, 1977: 21-40) - c'est le conflit des simulacres qui transportera la personnalité tragique vers « la rupture entre les temps », vers la césure tragique, où elle va éprouver sa propre réalité, perçante dans sa plénitude parfaite.

La lutte des représentations opposées s'acharne avec une intensité toujours plus grande, qui aboutit avec *l'éclat dans le réel*. Le héros tragique fait sa différence - qui est toujours la cruauté, dit Deleuze (1993 (1968):43) - en tranchant la culmination de l'antagonisme par un « intervention ontologique » : le meurtre qui est l'*hubris* tragique *par excellence*. De préférence, c'est un meurtre impensable (infanticide, matricide, patricide, fratricide) par lequel on commet une transgression par rapport à l'ordre établi de représentations. Les transgressions de telle nature, notamment meurtres « entre personnes amies », sont recommandées par Aristote à ceux qui composent des fables tragiques:

« Par exemple un frère qui tue son frère, est sur le point de le tuer, ou commet contre lui quelque autre forfait de ce genre, un fils qui agit de même envers son père, ou une mère envers son fils, ou un fils envers sa mère - là sont précisément ceux qu'il faut rechercher » (*Poétique*, 1453b).

C'est à ce moment-là que l'ordre entier est mis dans sa crise la plus radicale. C'est le moment où toutes les significations de l'ordre se précipitent dans l'abîme de l'oubli.

Nietzsche, dans *L'origine de la tragédie*, écrit de la grande pulsion dionysiaque qui engloutit le monde entier des phénomènes et qui, après cette destruction à laquelle elle a donné lieu, donne la naissance à la plus grande joie artistique primordiale au sein de l'Un primordial (Nietzsche, 1983: 41-55). Quand même, ce n'est pas la joie d'unité « au sein de l'Un primordial » qu'on éprouve dans la situation de la césure, mais l'affrontement du mortel avec le dieu, un face à face entre le mortel et le dieu dans lequel on est le témoin de la scission incommensurable entre les deux temps qui habitent le for intérieur de chaque être humain.

Dans ce moment d'expulsion totale hors du monde des hommes et des femmes mortels *l'insolent* se trouve seul. Cette solitude complète provient de ses transgression et insolence uniques qui consistent dans son comportement d'une insistance *infinie*, absolue sur la justice défendue et d'un dévouement parfait par rapport à cette même justice. On le sait: *l'infini* est le privilège des dieux. Ce pourquoi la césure apparaît sur la scène tragique: le temps des mortels est interrompu pour que le mortel s'érige jusqu'au temps divin (cf. Vernant, 1977: 40). En fonction de cette érection il habite l'éternité qui dans les termes du temps mortel ne peut être autrement mesuré que comme un instant. Dans la césure, en envisageant le dieu, le mortel n'éprouve que son identité isolée, se trouvant seul face à face avec dieu.

Cela veut dire que, même si Mnémosyne s'était évanouie à la frontière de la césure, il semble que, dans l'oubli qui l'entoure, elle deviendra encore plus présente, plus réelle: après la précipitation du monde des représentations/simulacres dans l'abîme de l'oubli - un événement qui doit exprimer la substance essentiellement simulatrice des représentations/de la mémoire - la présence d'une intensité éclatante de l'identité, qui se déroule dans le temps de la césure, montre que l'expérience ultime de son identité est l'expérience ultime de sa réalité, de la réalité elle-même. Le temps essentiellement tragique nous présente la nature paradoxale de Mnémosyne, et surtout la nature paradoxale de ce qu'on pourrait appeler la réalité: les représentations se présentent elles-mêmes comme des simulacres, des épiphénomènes sans fondement ontologique, mais aussi comme la seule réalité dans laquelle le mortel pourrait exister.

Le retour inévitable dans le temps mortel est le retour de Mnémosyne, de notre identité - qui vient d'être éprouvée comme la plus haute réalité - dans sa forme de simulacre. Selon la perspective du temps mortel l'instant de l'égalisation humaine au dieu, en étant instantanée, est fantomatique, faux, simulateur. Le temps mortel apporte au moment vécu dans l'abîme son statut de simulacre. Après le retour, après la descente du temps divin, l'expérience de son propre identité comme irrévocablement réelle devient de nouveau impossible. L'identité ne se présente comme la seule réalité que hors du temps mondaine et uniquement dans l'abîme de la césure tragique - le vide du temps pur, où l'on exerce l'affirmation absolue de son ego, l'affirmation infinie de sa différence. Dans le temps mortel, celui de l'habitude et de la succession, les représentations se succèdent l'une à l'autre et se représentent entre elles-mêmes. Leurs réflexions mutuelles - leur interspéculation - entrent dans leur jeu incessant.

Le nouvel ordre - qui est toujours l'ordre rénové - s'établit immédiatement après l'expérience (ou comme son effet) selon laquelle la représentation est la réalité absolue. Or, le visage de Mnémosyne rougit du sang de l'organisme radicalement agité par l'expérience de l'abîme tragique. L'ordre se rétablit de nouveau par la force du courant d'énergie ressortie de l'explosion de temps et d'identité purs qui vient d'avoir lieu dans les confins de la césure. Mais il est rénové dans le sens qu'il a subi des changements au niveau de la façon dont il était ordonné. Il reste le même ordre en ce qui concerne les principes et la matière qui le constituent, mais qui a été reordonné. Celui/celle qui insistait tellement sur sa position, même jusqu'à la chute dans l'abîme, se trouvera dans une position radicalement différente. Celui/celle qui vient de découvrir la réalité parfaite de son identité, s'éveillera situé/e dans une identité nouvelle. Le soleil du demain se lèvera au dessus d'une personne différente et nouvelle.

Quelques implications de l'attitude tragique

« J'aime ceux qui ne savent vivre qu'à condition de périr, car en périssant ils se dépassent » (Nietzsche, 1992 (1969): 62-63).

En effet, l'entière quatrième partie du Prologue de Zarathoustra est consacrée aux hommes que Zarathoustra aime. Il est plusieurs fois répété: Zarathoustra aime ceux qui veulent périr, ceux qui veulent être le soleil à son coucher, ceux qui veulent disparaître au dessous de l'horizon - ceux qui veulent *untergehen*, avec toutes les significations de ce mot allemand. Quand ce mot est employé par Zarathoustra, il semble être chargé de toutes ces significations:

« J'aime ceux qui n'ont pas besoin de chercher par-delà les étoiles une raison de périr et de se sacrifier ... J'aime celui qui par avance justifie les hommes futurs et délivre ceux du passé, car sa volonté est de périr par ceux d'aujourd'hui ... J'aime celui dont l'âme est profonde jusque dans ses blessures et qui peut mourir de quelque incident futile; car c'est volontiers qu'il franchit le pont » (Nietzsche, 1992 (1969): 63-64).

Pourquoi est ce que Zarathoustra aime ceux qui se livrent à leur *untergehen*? La réponse de Zarathoustra, constamment répétée, est: parce qu'ils veulent leur *Untergang*.

Ils veulent périr, disparaître en tant que sujets uniques de leurs individus - d'ailleurs, « Subjekt ist die Fiktion » (Nietzsche, 1964: 485) - parce qu'ils veulent devenir une multiplicité de sujets jouants entre eux (cf. Nietzsche, 1964: 490). Ce n'est qu'à travers cette multiplicité de tendances, de volontés, d'aspirations, de désirs et de pulsions (cf. Nietzsche, 1964: 481) qu'on pourrait atteindre l'ouverture d'une possibilité d'investir son être entier dans l'affirmation d'une seule différence. On se fond avec l'idée qu'on représente, on devient l'expression complète de sa volonté, on devient la force la plus grande de sa justice - on se dissout dans la différence qu'on fait, on se confond avec elle, on devient elle. C'est aussi l'affirmation la plus haute, la plus absolue de son propre être.

La *selfpreservation*, l'instinct de conservation n'est plus le concept dominant, la règle qui règne nos vies le plus souverainement, ni l'évolution darwinienne. Avec l'affirmation absolue de la différence, c'est la chute tragique qui règne, assise sur le trône qui naguère a été occupé par la *selfpreservation*. La chute dans l'abîme et le temps de l'abîme - celui de l'éternel retour - sont ce qui compte maintenant.

Il ne s'agit pas ici des changements au niveau des positions de pouvoir entre des concept abstraits. L'adoption du comportement tragique sous-entend le risque fatal qui est propre au vol-chute tragique. Il s'agit de subir le risque créé par les « oui » et « non » les plus grands du sens tragique de la *justice*. Quand on *fait sa différence* de la façon tragique c'est toujours la défense d'une justice, qui est sentie tellement divine, qu'on l'érige jusqu'à l'abîme du vol-chute. On gagne ou l'on perd. De toutes façons, ce n'est que cette justice qui compte maintenant, ce n'est qu'elle qui fait la différence. Le comportement tragique entier n'exprime qu'une seule chose: que cette justice soit la seule importante maintenant quand le sens de *selfpreservation* est effacé, maintenant quand on ne trouve aucune place pour lui.

C'est le sens des nombreux cas isolés *faisant une différence écologique*, c.-à-d. des actes d'héroïsme dans le mouvement écologique (ceux des premières années de « Greenpeace » quand on s'exposait aux balles des chasseurs en défendant de la mort cruelle les petits phoques blancs) qui se rapportent à une idéologie qui est, semble-t-il, la seule aujourd'hui qui a adopté une attitude tragique. Chaque différence affirmée de la façon la plus absolue, de la façon tragique, sentie comme la justice ultime* trouvera son sens entier même dans les cas complètement isolés, qui à premier égard n'apportent rien à la solution globale d'un problème. L'idéologie dominante d'aujourd'hui dirait: romantisme insensé sans stratégie. Quand même le comportement de cette sorte-ci est encadré dans une stratégie bien développée du mouvement écologique. Mais c'est aussi un choix de principe. La pensée tragique de l'éternel retour implique un sens éthique auquel ce choix de principe semble proche: le ciel entier fronce ses sourcils et devient la force du sentiment entier de l'injustice la plus grande qu'il faut combattre.

Zarathoustra s'adresse à son vouloir: « Fais que je sois un jour prêt et mûr pour le grand Midi; prêt et mûr comme l'airain en fusion, comme le pis gonflé de lait » (« Des tables anciennes et nouvelles »: 30), parce que le midi est l'heure du destin. Le jour, le temps du jour est dans sa culmination - le midi est la différence la plus grande du jour, le temps est à la limite de sortir hors de ses gonds et d'entrer dans l'abîme de son débridement. Zarathoustra aime ceux qui ont « le destin dans leurs yeux » (cf. « Prologue »: 4; « Des tables anciennes et nouvelles »: 29). Ce sont ceux qui ne mettent pas leur instinct de conservation avant l'appel de faire la différence, avant leur besoin d'affirmer. Le destin, qui peut aussi bien apporter du péril, est accepté. Et est ce qu'on

* Il ne pourrait pas y être aucune implication du fanatisme: la négation n'y existe pas, il n'y a que l'affirmation; les actes de l'affirmation tragique sont éphémères, ils ne visent pas la construction d'une idéologie; faire la différence tragique sous-entend la pente vers la transgression et pas vers l'observation des règles (cf. Cioran, 1992 (1949): 10).

pourrait faire autrement? Le destin n'est que ce qu'on reconnaît et accepte. C'est ce que les braves font.

(Il ne s'agit pas du fatalisme. Les fatalistes sont précisément ceux qui penchent à voir le destin dans les nécessités que la volonté dépasse en tant que telles, les transcende en les transformant en ce qu'on affirme par un « oui » ou par un « non affirmatif ». Zarathoustra: « O mon vouloir, tournant de toute nécessité, nécessité toute mienne ... » (« Des tables... »: 30). L'acceptation de ceux qui sont libérés par la grande vision du retour éternel n'est pas de la nature proprement réactive. Leur acceptation, leur reconnaissance consiste à affirmer le fait du destin. En plus, affirmer le destin, c'est affirmer le Miracle merveilleux du retour éternel et de la Durée.)

Dans l'abîme gît Dieu/gisent les dieux, parce que là n'est que la Durée et son altération incessante. Il est impossible de la saisir, de l'appriivoiser par des rationalisations. Elle échappe à chaque effort rationalisant en se livrant à la création des paradoxes merveilleux. Elle est toujours un pas avant Vous, avec chaque instant de la fascination stupéfiante qu'elle provoque. (Comment rationaliser - pas la peur, pas la curiosité - le moment même de frisson et d'hors d'haleine du face-à-face avec la profondeur lorsqu'on se tient au bord d'un gouffre sans fond.) C'est une expérience d'émerveillement. C'est un Miracle - voilà le divin.

Le passé et l'avenir

En termes de retour éternel le futur est le passé qui ne cesse pas de revenir. Se livrer à la vague du Temps sans cesse revenant à soi, c'est être libéré de la spatialisation fatigante du temps.

L'historicisme linéaire, propre au temps enchaîné à l'espace qui promeut le concept du progrès selon lequel le passé soit dépasse, c.-à-d. nié, dans le contexte du retour éternel est déplacé par la circularité de la Durée qui a son propre concept du progrès selon lequel le passé ne soit jamais dépassé en étant toujours *affirmé* en tant que passé. Ce passé qui revient toujours *en forme du futur* devient quelque chose sur quoi on peut agir, par rapport à quoi on ne cesse pas d'être responsable. En termes du retour éternel le passé cesse d'être un fardeau, parce qu'au lieu d'être une abstraction statique prétendant d'être passée, résolue, quelque chose avec laquelle on a fini, le passé se meut et revient *en tant que futur* pour nous provoquer de nouveau et *en tant que nouveau*.

Parce que le temps revient dans sa forme de futur on est libéré de la responsabilité d'une mémoire historiographique obstinée - on est libéré de la linéarité, on est, donc, libéré de la mémoire hantante. On peut se livrer à l'oubli bienfaisant qui nous rendra frais devant le futur qui vient pour nous éveiller.

Katerina Kolozova

Institut for Sociological, Political, and Juridical Research

University of Skopje

e-mail: kolozova@soros.org.mk

Références:

- Aristote. *Poétique*. Texte établi et traduit par J. Hardy (dixième tirage révisé et corrigé). Les Belles lettres, Paris, 1990.
- Bergson, Henri. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. PUF, 1993 (1939).
- Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*. PUF, 1946.
- Cioran, E. M. *Précis de décomposition*. Gallimard, Paris, 1992 (1949).
- Courtine, J. -F. (s. d.). *Hölderlin*. Éditions de l'Herne, Paris, 1989.
- Deleuze, Gilles. *Le bergsonisme*. PUF, 1991 (1966).
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, 1993 (1968).
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. PUF, 1962.
- Derrida, Jacques. *Apories*. Galilée, Paris, 1996.
- Euripidis tragoediae*. Edidit Augustus Witzchel. Ex officina Brenhardi Tauchnitz, Lipsiae, 1851.
- Granarolo, Philippe. *L'individu éternel: L'expérience nietzschéenne de l'éternité*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993.
- Heidegger, M. *Les hymnes de Hölderlin: La Germanie et Le Rhin*. Gallimard, Paris, 1988.
- Helderlin, Fridrih. *Nacrti iz poetike*. Prired. i prev. Jovica Acin. Bratstvo Jedinstvo, Novi Sad, 1990.
- Helderlin, Fridrih. *Uvod u tragedije*. Prired. i prev. Jovica Acin. Svetovi, Novi Sad, 1991.
- Hölderlin. *Oeuvres*. Sous la direction de Philippe Jacottet. Gallimard, Paris, 1967.
- Hölderlin. *Poèmes (Gedichte)*. Traductoin et préface de Geneviève Bianquis. Éditions Monyaigues, Paris, 1943.
- Hölderlin. *Sämtliche Werke*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1951, 3.
- Jaspers, Karl. "Tragicno znanje," in Z. Stojanovic (ed.) *Teorija tragedije*. Nolit, Beograd, 1984, str. 232-248.
- Kolozova, Katarina. "La Médée marquée par la mort". *Filosofska tribina*, 11/12 (Skopje, 1996), p. 75-80.
- Nägele, Rainer. "De l'abîme, en effet ... Pour une fondation de la langue poétique chez Hölderlin et Benjamin," in J. -F. Courtine (s. d.) *Hölderlin*. Éditions de l'Herne, Paris, 1989.
- Nice, Fridrih. *Rodenje tragedije*. Prev. Vera Stojic. BIGZ, Beograd, 1983.

- Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra / Also sprach Zarathoustra*. Texte original et version française par G. Bianqui. Aubier, Paris, 1992 (1969).
- Nietzsche, Friedrich. *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964.
- Ricoeur, Paul. *Temps et récit*. Éditions du Seuil, Paris, 1983, 1.
- Vernant, Jean-Pierre. "La belle mort et le cadavre outragé," in G. Gnoli & J.-P. Vernant (s.d.) *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences De l'Homme, 1982, p.45-76.
- Vernant, Jean Pierre & Vidal-Naquet, Pierre. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. François Maspero, Paris, 1977.
- Zajtlin, Froma. "Teba: pozoriste identiteta i drustvo u atinskoj drami". *Misao i rec*, 39, str. 141-165.

Povzetek

Mnemozinine motnje in metamorfoze

Posrečena ideja o večnem vračanju je zares posrečena, kar pa ne pomeni, da jo je mogoče privzeti brez tveganja: večno vračanje je uvedeno zgolj s tragično krizo celega reda reprezentacij, simbolov, vrednot (svet, v katerem živimo, je zabredel v najglobljo krizo), ki se dogaja le v zares tragičnem času - v »praznini čistega časa« (Deleuze) »tragične cezure« (Hölderlin).

Ne gre za preprosto nadomestitev abstraktnega koncepta, kakršen je zgodovinska linearnost, z drugim, kakršen je večno vračanje, marveč za prevzem tipa obnašanja, katerega podmena je realno tveganje »'letenja-padca' v brezno tragičnega časa«. Ta tip obnašanja implicira lasten etični čut: tragična situacija je rezultat absolutne obrambe neke pravičnosti (Hegel) ali, z drugimi izrazi, rezultat *neskončnega* uveljavljanja neke razlike (Deleuze). Razlikovati na absoluten način (na tragičen način) pomeni razpustiti svoj Subjekt v sledovih te razlike, pomeni »das Untergehen«, izginotje pod obzorje, h kateremu so nagnjeni tisti, ki jih Zaratustra ljubi (Nietzsche).

V breznu »praznine čistega časa« smo in mislimo v povsem časovni terminih, kakršen je »čisto trajanje« (Bergson). Do izkušnje večnega vračanja pridemo le skozi časovnost, ki je docela osvobodjena prostora.

Mnemozina (red reprezentacij itn.), ki je tudi edina preteklost, o kateri je mogoče govoriti in misliti (Deleuze), v breznu opusti status simulakra in pridobi status »najvišje realnosti«. Ta sprememba statusa je možna zgolj v »prelomu med časi« (Jaspers), v rezu zgodovinskega časa. Mnemozina se po vrnitvi v umrljiivi čas znova znajde v statusu simulakra. Red se po najgloblji krizi znova vzpostavi, vendar kot preurejen. Preteklost v terminih večnega vračanja ne izgine, prav tako ne prihodnost. Kljub temu obe prenehata biti mučni bremeni; ker preteklost ni zanikana, temveč uveljavljena kot prihodnost, se vrne kot novo in nas znova izzove. Uveljavljanje preteklosti - dejstvo, da ni razglašena za preseženo, da ni zanikana - omogoči »dobrodejno pozabo, zaradi katere smo sveži v pričo prihodnosti, ki nas prihaja prebuditi«.

Glavne reference, na katere se opira pričujoči esej, so Hölderlinova, Nietzschejeva, Bergsonova in Deleuzova dela.