

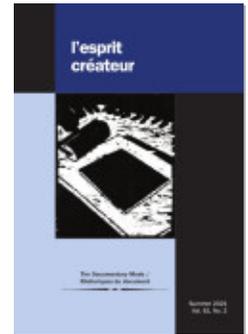


PROJECT MUSE®

Mimesis : Concept singulier-pluriel, entretien avec Jean-Luc
Nancy

Jean-Luc Nancy, Nidesh Lawtoo

L'Esprit Créateur, Volume 61, Number 2, Summer 2021, pp. 147-167 (Article)



Published by Johns Hopkins University Press

DOI: <https://doi.org/10.1353/esp.2021.0015>

➔ *For additional information about this article*

<https://muse.jhu.edu/article/800231>

Mimesis : Concept singulier-pluriel, entretien avec Jean-Luc Nancy

Jean-Luc Nancy et Nidesh Lawtoo

Nidesh Lawtoo : Poser la question du rapport entre la philosophie et la mimesis rouvre un débat complexe, ancien mais toujours actuel, qui présuppose un rapport agonal de la philosophie avec la littérature et, plus généralement, avec l'art. Au moins depuis *La République* de Platon, il existe en fait une « ancienne querelle » autour des utilisations et des abus de la mimesis qui divise la philosophie et les arts en domaines agonistiques concurrents. Non seulement vous appartenez à une génération de philosophes qui renverse cette vision métaphysique mais, dans votre cas, la question de la mimesis revêt une autre dimension, plus personnelle, relationnelle, qui se fonde sur une expérience de partage—conceptuel, mais aussi affectif—et qui concerne votre collaboration, votre vie en commun et votre amitié avec un penseur qui a fait de la mimesis son maître concept, son fil conducteur : Philippe Lacoue-Labarthe (1940–2007).

J'aimerais profiter de ce qui suit pour continuer à « penser et repenser la *mimesis* », comme disait Philippe, afin de promouvoir ce que, dans notre projet *Homo Mimeticus*, nous avons commencé à appeler un « tournant mimétique [*mimetic turn*]¹ ». Ce tournant ne prétend pas être absolument nouveau ou original, mais prend plutôt la forme d'un *re-tour* [*re-turn*] généalogique à une conception ancienne de la condition mimétique de l'être humain, qui émerge au croisement de la philosophie et de l'art (la littérature, mais aussi, le théâtre, la musique, le cinéma). Ce *re-tour* trouve, dans une tradition nietzschéenne attentive aux pouvoirs contagieux de la mimesis, un point de départ immanent et tourné vers l'avenir afin de suivre la trace d'un concept hétérogène et transdisciplinaire qui continue de projeter une ombre matérielle sur une époque post-littéraire dominée par de nouveaux défis : de la contagion affective à la contagion virale, des populismes aux néofascismes, de la post-vérité au post-humain, entre autres problématiques émergentes qui changent très rapidement, non seulement, nos modes de vie, mais aussi, l'expérience même d'être (post)humain au vingt-et-unième siècle—une expérience partagée qui, à la fois, nous relie et nous divise via des formes relationnelles de communication que les Anciens regroupaient souvent sous le concept de *mimēsis*.

Partons donc du rapport entre la philosophie et la littérature, en suivant le fil de la mimesis dans votre travail en commun avec Lacoue-Labarthe, pour

aborder des questions qui vont au cœur de votre œuvre—comme le sujet, la communauté, le mythe—et finalement arriver à vos réflexions sur la crise sanitaire que nous sommes encore en train de traverser.

Origines mimétiques : littérature / philosophie

Nidesh Lawtoo : Pour commencer par un commencement qui n'est pas une origine, on pourrait dire que la mimesis est un concept pluriel, ou, pour emprunter une de vos formulations, « singulier-pluriel ». En effet, derrière ce concept qu'on traduit souvent simplement par « imitation » ou « représentation » se cache une pluralité de notions protéiformes, relationnelles et performatives qui sont constitutives de ce que nous appelons *homo mimeticus*. Pouvez-vous nous rappeler pourquoi la philosophie s'intéresse, dès le début, à la mimesis ? Quelles sont les raisons de l'attitude ambivalente de Platon envers le contenu et la forme de la mimesis ? Et quelles sont les motivations philosophiques, mais peut-être aussi psychologiques ou même pédagogiques, qui l'amènent à critiquer et expulser les pratiques mimétiques de la cité idéale ?

Jean-Luc Nancy : La philosophie s'intéresse à la mimesis parce qu'elle demande une bonne mimesis. Plutôt une mimesis savante, la mimesis qui sait ce qu'elle fait en imitant. Donc on pourrait dire que pour la philosophie, c'est-à-dire, pour la pensée rationnelle, il y a d'emblée la nécessité de procéder à une orthopédie de la mimesis. Mais pourquoi ? Parce que, je pense, pour la philosophie, pour Platon, tout ce qui précède la philosophie—c'est-à-dire, en gros, le mythe, la poésie, peut-être ce que nous appelons l'art, en général—c'est tout un domaine, ou même plusieurs domaines et plusieurs aspects, en effet, de la mimesis : c'est-à-dire d'un rapport à des figures ou à des modèles. Il ne faut pas oublier que l'éducation grecque d'avant Platon—et même il faudrait dire d'avant les sophistes—c'est l'éducation dans l'imitation d'un certain nombre de figures qui sont des héros de l'histoire, ou des héros légendaires, ou des demi-dieux (par exemple, la figure d'Hercule à la croisée des chemins, d'Hercule devant choisir entre le vice et la vertu). Et on peut dire que peut-être l'essentiel des cultures antérieures à la culture grecque sont des cultures de l'imitation de figures, de comportements, de valeurs. Et l'affirmation de Platon c'est que, là-dedans, on ne sait pas ce qu'on fait. On ne sait pas pourquoi cette figure devrait être meilleure qu'une autre. On ne le sait pas parce qu'on n'a pas déterminé ce qui devrait être bien.

La question de la mimesis, c'est d'emblée aussi la question du savoir, d'un savoir vrai, d'un savoir juste. Donc d'un savoir qui se règle sur le

logos. L'exemple majeur de cela c'est la fameuse caverne de Platon. Dans la caverne, les prisonniers ne voient que des images, des imitations de choses, et ces imitations sont elles-mêmes des ombres, non pas des réalités consistantes. Le philosophe, c'est celui qui sort de la caverne et qui va voir enfin les choses dans la vraie lumière, ce qui comporte aussi tout de suite peut-être le fait que, pour la philosophie, il ne s'agit pas seulement de voir les choses dans la vraie lumière, mais il s'agit aussi de voir la lumière elle-même, de voir le soleil. Et quand on voit la lumière elle-même, on ne voit plus rien. Donc d'une certaine façon, si on veut se régler sur le soleil—pour continuer la métaphore—on ne peut pas imiter le soleil. On ne peut pas imiter la source de la lumière à partir de laquelle il peut y avoir des images ou des modèles.

NL : Pour Platon, le problème de la mimesis ouvre le *logos* sur une question de vérité et de correcte représentation de la réalité, une réalité métaphysique idéale et donc, pour les penseurs modernes à la suite de Nietzsche, inatteignable. Pourtant, selon le *logos* de Platon, les enjeux ne sont pas seulement métaphysiques mais aussi politiques et éthiques, puisqu'ils concernent l'éducation (*paideia*) des gardiens et, par extension, d'un peuple et d'une cité (*polis*). Et ces enjeux sont aussi affectifs : ils portent sur le pouvoir de l'art en général et le théâtre en particulier de générer un *pathos*. Dans le cadre de cette formation éducative—une seconde perspective, plus immanente—vous mettez aussi l'accent sur le fait qu'il n'y a pas de mimesis sans participation affective, ce que vous appelez « *methexis* ». Pouvez-vous expliquer le rapport entre *methexis* et mimesis ?

JLN : La participation, la *methexis* en effet, elle est intrinsèque au rapport mimétique, au rapport d'imitation². C'est-à-dire que, si je veux imiter Hercule ou Dionysos, je ne peux pas me contenter de reproduire des formes extérieures. Il faut que j'épouse intérieurement le mouvement, la passion qui sont en jeu. Justement, c'est cette participation qui paraît à Platon comme ce qui est susceptible d'entraîner des déchaînements de passions non-contrôlés. Pourtant, il y a chez Platon quelque chose, même une instance, même un personnage, dont on pourrait dire que c'est vraiment le personnage de la participation : c'est Éros. Éros c'est ce dieu très étrange, qui est à la fois, on pourrait dire, comme déraisonnable et raisonnable, ou qu'il s'agit de plier à la raison.

Donc l'Éros, ou l'élan érotique, c'est-à-dire l'élan du désir, c'est l'énergie de la participation à... mais alors, à quoi ? Il y a un endroit dans le *Phèdre* qui est très remarquable. Dans le *Phèdre*, Platon dit que la beauté, c'est la seule des réalités suprasensibles qui se manifeste dans le sensible et que c'est juste-

ment en se manifestant dans le sensible qu'elle provoque chez nous des élans de désir qui sont d'abord des beaux corps et puis, des beaux corps aux belles âmes, etc. Ça, c'est plutôt ce qui est déjà développé dans le discours de Diotime, à la fin du *Banquet*. Mais dans le *Phèdre*, il y a un petit passage très court qui est très remarquable, où Platon dit (à travers Socrate) que si la *phronesis* se manifestait elle aussi dans le sensible, elle déchaînerait des élans érotiques encore bien plus grands.

Et la *phronesis* qu'est-ce que c'est, chez Platon ? La *phronesis* c'est le discernement. Ce n'est pas le *nous*, ce n'est pas l'esprit comme acquisition de la connaissance, c'est plutôt le discernement, c'est l'intelligence active, vive. Et d'ailleurs, c'est très intéressant parce que le mot *phronesis* appartient à la famille de *phren*, c'est-à-dire, en fait, un organe : le rein. Et il y a dans la *phronesis* quelque chose d'extrêmement organique, vif, vital. Mais pour Platon, la *phronesis*, au fond, c'est l'exercice supérieur de l'esprit, de la pensée, qui consiste souvent à bien distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux. Et il dit qu'elle déchaînerait des élans érotiques encore plus forts. Il y a donc chez Platon quelque chose d'extrêmement complexe où, d'un côté, il faut se tenir à distance de l'élan, de la participation et de l'imitation en même temps et, d'un autre côté, en fait, il faut entrevoir qu'il y a un élan du même type mais qui devrait être d'une qualité supérieure non-susceptible de s'arrêter à la belle apparence. C'est pour ça qu'il y a, même chez Platon lui-même, comme une tension intérieure que Platon, au fond, ne résout pas vraiment.

NL : Cette tension entre une distance rationnelle et une impulsion de l'ordre de l'affect ou du *pathos*—que Nietzsche a appelé, dans un autre contexte, « le *pathos* de distance »—génère aussi un mouvement ambivalent d'attraction vers ceux que Platon veut exclure de la cité. Ce mouvement contradictoire entre tendances mimétiques et anti-mimétiques génère un va-et-vient paradoxal entre l'attraction du *pathos* mimétique et la répulsion de la distance du *logos* que nous considérons comme constitutif de l'*homo mimeticus*. Dans ce sens, la mimesis est un concept qui *partage*, dans le double sens qu'elle sépare la philosophie de la littérature, le *logos* du *muthos*, la distance du *pathos*, tout en les mettant en rapport de communication. Si nous voulons dépasser cette ancienne querelle qui oppose simplement la philosophie à la littérature, qu'est-ce que la philosophie peut apprendre de ceux qui pratiquent la mimesis, comme les conteurs de mythe, les poètes, les hommes de lettres, les acteurs, et les pouvoirs immanents qu'ils mobilisent : la contagion affective, la participation, l'inspiration, l'enthousiasme et les possessions, parmi tant d'autres ?

JLN : Les philosophes peuvent apprendre des imitateurs que peut-être rien ne peut se faire sans imitation. Même l'acquisition d'une connaissance logique, rationnelle—mettons : apprendre l'arithmétique comme on l'apprend à l'école élémentaire—peut-être qu'en fait, ça ne peut se faire que s'il y a aussi un mouvement. Un mouvement qui n'est pas du tout, dans le cas de l'arithmétique, un mouvement d'imitation du maître. Quand on apprend à compter, on apprend ça avec un certain rythme : « Un plus un, deux ; deux plus un, trois ; trois plus un, quatre ». Et qu'est-ce qu'il y a dans ce rythme-là ? Il y a quelque chose dans ce prêt-à-dire qui nous pousse à nous demander si ça n'est pas un mouvement à la fois rythmique, affectif, physique, etc. et qui traverse toutes les mathématiques. Pourquoi les mathématiciens sont souvent des gens extrêmement passionnés, voire fous ? Parce qu'il y a là, dans la chose même—que ce soit le nombre, la numération ou alors, la géométrie, le tracé des lignes, de leur rapport—quelque chose que notre culture a fini par perdre le plus souvent de vue, mais qui est réellement présent. Rien de la pensée ne se fait sans une certaine sensibilité. Par exemple, chez Descartes, c'est la sensibilité qui fait qu'il peut dire : « Voilà, je fais des longues chaînes de raisons. Et à chaque enchaînement, je vois que c'est juste, que ça se tient. » Alors, ça, nous nous le représentons comme quelque chose de froid, mais ce n'est pas froid du tout. Descartes est un type très passionné. Ça ne se voit pas forcément. Ça se voit plus dans d'autres aspects, justement dans son *Traité des passions*, mais cette passion pour Descartes, elle participe à la mise en avant du modèle mathématique ou rationnel.

Tournant linguistico-mimétique : Nancy avec Lacoue-Labarthe

NL : Approfondissons maintenant le côté affectif, relationnel de la mimesis. Dans votre cas, comme suggéré plus tôt, ce côté ne peut pas être dissocié de votre rapport d'amitié, de vie en commun et de collaboration avec Philippe Lacoue-Labarthe, qui a fait du concept hétérogène de mimesis le fil conducteur de toute son œuvre. Vu que la mimesis montre qu'on ne peut pas facilement dissocier le conceptuel de l'affectif, le *logos* du *pathos*, est-ce que cette expérience de partage et de vie en commun a joué un rôle dans votre relation intellectuelle ?

JLN : Oui, bien sûr. Quand j'ai rencontré Philippe Lacoue-Labarthe, il y avait d'emblée une quantité de rapports intellectuels entre nous. Nous avions tous les deux lu Derrida et Heidegger. C'était un peu l'essentiel. Et donc là, c'était avant '68, je peux vous dire que rencontrer à Strasbourg quelqu'un qui s'intéressait à Heidegger et à Derrida, c'était un peu exceptionnel. On pourrait dire

qu'à l'époque, la distance entre la province et Paris était encore très grande. Donc, il y avait ces éléments intellectuels, mais qui n'auraient évidemment jamais fonctionné s'il n'y avait pas eu, chez chacun de nous, un certain type de passion, d'engagement passionné dans le travail philosophique. L'engagement de chacun était très différent d'ailleurs. Chez Philippe, d'emblée, il était littéraire. Parce que Philippe avait déjà écrit des textes littéraires et, très vite, il m'a fait lire les premiers textes qu'il avait écrits dans lesquels il y a aussi des enjeux de mimesis. Mais moi, je n'étais pas du tout du côté de la littérature, même si, pour moi, la philosophie n'était pas non plus un exercice abstrait. Ma figure d'imitation, justement, ça avait plutôt été Hegel. Mais Hegel qui m'avait lui-même été transmis par quelqu'un d'autre qui n'est pas connu, qui s'appelait Georges Morel, qui était un jésuite sorti de l'Église et de la compagnie et qui avait de Hegel une lecture complètement passionnée. J'avais donc découvert, chez Hegel, une sorte d'élan et de bouillonnement permanent de la sortie de soi pour revenir à soi. Et je crois que c'est ça qui a vraiment fait mon entrée dans la philosophie. Donc, il y a toujours un élément affectif. Mais, avant, disons que j'avais eu un grand intérêt pour la possibilité de l'interprétation du sens. J'avais découvert qu'on pouvait interpréter un texte de plusieurs manières, même à partir de l'interprétation du texte biblique et des différents registres d'interprétations, etc. Pour moi, c'était la première révélation. Maintenant, je n'avais pas encore un corpus philosophique où reconnaître un certain instrument, je dirais, de travail et cela avait été Hegel. Et pour Philippe ça avait été la littérature. Et ça, c'est resté ensuite tout le temps dans notre collaboration.

Par exemple, Philippe, un peu plus tard, a découvert Schelling et donc on jouait un peu tout le temps : lui c'était Schelling, moi c'était Hegel. Puis après, de Schelling, il s'est déporté vers Hölderlin. C'est-à-dire que, pour Philippe, il y avait quelque chose de la littérature qui était là, présent depuis toujours, sur le mode, justement, de la littérature comme la possibilité d'une mimesis de ce qui ne se présente pas comme ça au premier abord. Et ce sens de la littérature, moi je ne l'avais absolument pas. J'avais lu énormément de littérature mais je ne sais pas pourquoi j'aimais la littérature. Mais pourtant, je participais aussi à des histoires que je lisais. Alors j'ai lu énormément Balzac, Stendhal, etc. Mais je dirais que pour moi, la jouissance littéraire était plus cinématographique—les grands panoramas, en particulier ceux de Balzac. Tandis que pour Philippe, ce n'était pas ça. Pour lui, la littérature était beaucoup plus lyrique, poétique. Mais je dirais que dans les deux cas, c'est deux manières d'être sensible à la question : « Comment se dit l'existence ? Comment se dit la vérité de l'existence ? »

NL : La mimesis était donc plus le concept de Philippe, qui, dans la lignée de Nietzsche, Diderot, Heidegger et d'autres penseurs modernes lus à côté de Derrida, a développé une conception paradoxale de la mimesis sans modèle—en référence aux origines théâtrales, il parlait d'un *mime de rien*—pour penser l'impropriété du sujet moderne. Vu que vous avez co-écrit vos premiers textes—par exemple sur Lacan, *Le Titre de la lettre* (1973), plus tard sur le romantisme, *L'Absolu littéraire* (1978), ainsi que plusieurs essais sur la politique—, est-ce que la mimesis vous a poussé à ouvrir la philosophie à son dehors et à initier des dialogues avec d'autres disciplines, notamment dans les sciences humaines ?

JLN : Oui, en partie. Mais je dois dire que ça participait aussi de tout un mouvement de l'époque. Parce que « autres disciplines », je dirais que ça veut dire surtout la linguistique, la linguistique sémiotique et tout ce qui était dans ce registre-là. C'était le moment de ce qu'on a appelé le « tournant linguistique » et depuis, mais beaucoup plus tard, je me suis dit : « mais pourquoi il y a eu ce tournant linguistique ? » Parce que, de fait, ni Philippe ni moi avons été tellement préparés à ça. Alors, c'est sans doute à travers Derrida qu'on a découvert ça. Et puis alors en effet il y a eu Lacan mais, Lacan c'était un petit peu latéral.

Mais, pourquoi y a-t-il eu tout ce tournant linguistique dans lequel on a été pris ? Je crois que c'est parce que, à un certain moment, il y a eu une mise à distance des significations. En général : de toutes les significations. Jusque-là, on était plutôt dans une culture qui maniait des signes avec une certaine sécurité. On disait « l'homme, » par exemple. Mais il suffit de prendre celui-là : « L'homme ». À un moment donné, parler de « l'homme, » c'est devenu l'ouverture d'une quantité énorme de questions (« l'homme, » c'est quoi ?). Alors en fait, on découvrait qu'il y a déjà très longtemps, Kant avait dit que la question « Qu'est-ce que l'homme ? » n'a pas de réponse. De toute ma préhistoire philosophique, personne ne m'avait jamais parlé de ça. Mais « humanisme » était comme un mot qui allait de soi. Alors par exemple, quand j'étais très jeune, en classe de philo, on lisait *L'Existentialisme est un humanisme* de Sartre. Au fond, on ne savait pas très bien ce que ça voulait dire, mais il y avait des significations porteuses. Et à un moment donné—de beaucoup de manières simultanées, en effet—la linguistique a fait apparaître qu'il fallait presque soulever chaque mot et l'interroger sur la façon dont il produisait sa signification, si elle était légitime ou non. Par exemple, je me rappelle toute la question du *shifter*—du sujet, du « je » comme, en français, *embrayeur*. J'ai l'impression que c'était une sorte de révélation, que le « je » était l'embrayeur de la proposition, c'est-à-dire que « je » ne signifiait rien. Et bien, à partir de ça, il

y a eu une quantité de réflexions, de questions sur le sujet, sur la présence à soi, qui traversait du coup aussi bien Derrida, que Lacan et bien d'autres.

NL : Poursuivons sur votre relation avec Lacoue-Labarthe, mais aussi d'autres penseurs de la mimesis tels que René Girard ou Jacques Derrida. Lacoue-Labarthe dit, dans un entretien, qu'il s'était initialement intéressé à la mimesis grâce à la médiation du premier livre de René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961). Dans la théorie mimétique de Girard, il y a cette attention au désir mimétique qui caractérise les relations avec les modèles, surtout les relations triangulaires (chez Girard, ces triangles impliquent souvent des relations amoureuses qui, sous une autre configuration, sont également constitutives de votre vie en commun, mais nous pouvons peut-être réserver cet aspect de votre histoire pour un autre entretien³). Avec Philippe, mais aussi avec Derrida, comment avez-vous évité la rivalité mimétique ? Ou disons, comment l'avez-vous mise au travail pour la pensée, rendue productive plutôt que destructrice ?

JLN : Ça, c'est la question que Blanchot nous a posée un jour—qu'il a écrite même. C'est dans un petit billet, je me rappelle, qu'il a écrit : « Mais comment faites-vous pour travailler ensemble sans vous détruire l'un l'autre ? » Et, oui, ça nous avait beaucoup frappés parce que Blanchot, on ne l'a jamais vu. Déjà à l'époque, il ne voyait personne—quand même, il parlait encore un peu avec Roger Laporte et Laporte avait raconté à Blanchot des choses... En fait, bien sûr, il y avait des gens, même en voyant des livres ou des articles de loin, ils se disaient : « Mais comment ils font ? »

Je n'ai toujours pas la réponse complète à ça. Oui, évidemment, de la rivalité, il y en avait forcément ! On ne peut pas être là, à deux... Si on travaille, disons, sur un champ plus ou moins commun, il faut faire pas seulement aussi bien que l'autre, mais il faut faire mieux que l'autre. Il y a eu des moments même un peu de nervosité, mais surtout de la part de Philippe. Parce que Philippe il était très méfiant : il était prêt à penser que je voulais faire quelque chose de plus, de mieux. Mais il s'est produit tout un rééquilibrage affectif très complexe qui est passé, alors justement, par les femmes—par les femmes et par les enfants. C'était une sorte de construction, de manipulation, d'arrangements affectifs, personnels, etc., qui fait complètement partie—ça j'en suis persuadé—de notre arrangement intellectuel philosophique.

Mais il y avait une face disons plus proprement intellectuelle : on avait chacun, des fonctionnements—et des talents aussi—très différents. Philippe, il était beaucoup plus intuitif, il saisissait les choses. Mais alors aussi, il dou-

tait beaucoup plus et donc il était prêt à ce que les choses n'avancent pas. Moi, j'étais beaucoup plus dans l'énergie et dans : « Bon, il faut quand même que ça avance ». Par exemple, on a parlé de *L'Absolu littéraire* pendant je ne sais pas combien de temps. On a commencé à en parler un été et on devait vraiment se mettre à le faire l'été suivant. On avait regardé beaucoup de choses, on avait traduit les textes, seulement, ça ne faisait toujours pas le livre. Et de ce point de vue-là, j'avais l'impression que Philippe, il n'avancait pas du tout. Et, je me rappelle très bien que, une nuit cet été-là, je sais très bien où on était et je me suis dit : « Ce n'est pas possible, il faut faire quelque chose ». Donc j'ai fait un plan. Et le lendemain matin, je l'ai montré à Philippe et je lui ai dit : « Voilà un plan, alors maintenant il faut— ». Il a dit : « Ah, d'accord. Bon, alors on va suivre le plan ». Et alors du coup, on s'est partagé aussi le travail parce que là on n'écrivait pas tout ensemble.

L'écriture en commun dépendait des fois. Par exemple, le travail sur Lacan était remarquable parce qu'on avait décidé de faire un séminaire, de le faire avec des jeunes, des collègues de toutes les disciplines. Tout le monde voulait faire des exposés sur toutes les grandes figures de ce qu'on appelait le structuralisme à l'époque. On a distribué l'exposé : il y avait Lévi-Strauss, Barthes, Kristeva ; et il restait Lacan. Et là, personne ne voulait le faire. Et les autres collègues qui étaient surtout des littéraires et linguistes, ils ont dit : « Non mais alors ça c'est vous les philosophes, parce que nous... ». Mais nous on ne connaissait pas Lacan ! Et donc, on s'est mis tous les deux avec le texte. Alors, je ne sais même plus comment on a choisi ce texte-là, *L'Instance de la lettre*, parce que pour le choisir, ça suppose une opération préalable de choix à travers la diversité des textes. Et là, on pourrait dire qu'il y a eu comme une sorte de degré zéro absolument commun du travail. C'est-à-dire qu'on lisait la première phrase du texte, puis on disait : « Qu'est-ce que ça voulait dire ? » Et vraiment, on ne savait pas ! Et on a continué comme ça. Et, peu à peu, on découvrait le fonctionnement de Lacan, sa manière d'introduire des pensées qui était quand même très inhabituelle aussi pour nous. Donc là, d'une certaine façon, dans le rapport à Lacan je dirais, il n'y avait presque aucune différence entre nous. Et d'ailleurs, ce n'est pas par hasard, parce que l'enjeu n'était ni littéraire ni philosophique. D'une certaine façon, c'était juste entre les deux. Et on était très contents, ensemble, de chercher ce qu'il y avait chez Lacan, comment ça renvoyait à Descartes, à Hegel, à Platon, etc.

Partage des voix : du sujet au politique

NL : À la suite de Nietzsche, j'appelle cette forme de mimesis agonistique mais intellectuellement productive et créative, « agonisme mimétique [mime-

tic agonism] » pour la distinguer des simples conséquences destructrices de la « rivalité mimétique ». Dans notre langage, l'agonisme mimétique ne génère pas seulement des pathologies affectives telles que le ressentiment, la jalousie et la rivalité, mais aussi des « patho-*logies* mimétiques », comprises comme des discours critiques ou diagnostiques (*logoi*) sur l'affect (*pathos*) de la mimesis⁴ et vous venez de fournir une brillante illustration de son *modus operandi*.

Nous sommes donc d'accord sur le fait que la mimesis ouvre sur une notion de subjectivité qui n'est pas entendue comme substance autonome, présente et purement rationnelle, mais bien impropre, instable et ouverte aux relations, aux influences et aux expositions caractéristiques d'un être singulier-pluriel. Lorsque vous parlez de la relation, de l'être-avec, vous êtes en discussion explicite tant avec Heidegger et sa conception de *Mit-sein*, qu'avec la communication de Georges Bataille, à laquelle nous reviendrons. Mais est-ce que ce rapport de pensée, de travail et de vie en commun avec Lacoue-Labarthe, est aussi passé dans votre conception du sujet qui est toujours déjà en rapport avec l'autre, sans se fondre dans l'autre, mais dans un rapport de ce que vous appelez, plus tard, dans *Être singulier pluriel* (1996), un rapport de *partage* ? Ou pour poser la question autrement, est-ce que cette expérience mimétique partagée avec Philippe, doublée par l'impropriété de la mimesis comme toujours relationnelle, a animé votre réflexion philosophique sur la question d'un sujet singulier-pluriel ?

JLN : Oui, certainement. Parce que de toute façon, je n'ai pas pensé beaucoup de choses à ce sujet avant. Alors en effet, s'il y a bien quelque chose qui ait très tôt été une sorte de motif commun—je dirais presque de motif axial pour tous les deux, même si chacun y mettait des choses différentes—c'était justement le sujet. Je ne peux même pas me rappeler d'où c'est venu, comment c'est venu. Certainement, il y avait deux figures. Il y avait deux problématiques différentes du sujet.

Je crois que, du côté de Philippe, c'était plutôt la division du sujet avec lui-même. C'est une division qui pouvait renvoyer à Lacan, mais qui, chez Philippe était de toute façon aussi d'emblée, une division littéraire, ou on peut dire aussi que c'est une division tragique. Philippe, il avait de lui-même et de la vie en général, une vision très tragique. Et c'est aussi pour ça que la tragédie l'intéressait beaucoup. Et moi, au contraire, c'est ça que j'avais trouvé chez Hegel aussi, mais qui venait d'avant. C'était plutôt un modèle pour lequel je n'ai pas de nom. Ce n'est peut-être pas tragique, mais plutôt le sujet hors de soi, *toujours* hors de soi. Et donc, évidemment, c'est dans le rapport avec l'autre. Et ça, ça n'intéressait pas tellement Philippe. Philippe était même

assez méfiant envers l'autre. Très méfiant envers Levinas ; il le trouvait beaucoup trop pieux, religieux.

Ça renvoyait à toute notre histoire et toutes nos personnalités. Philippe, il avait eu une sorte d'éducation calviniste. C'est un peu curieux parce que c'est pas du tout une famille calviniste. C'est sa mère qui était d'origine calviniste, alors que son père était catholique. Mais à travers le calvinisme de sa mère, il y a une certaine vision tragique qui s'était insérée chez lui. Et moi, au contraire, j'avais plutôt une culture catholique, ouverte, je dirais presque aussi même baroque flamboyante, etc. Ce que Philippe me reprochait toujours beaucoup, mais, en même temps, qu'il aimait beaucoup. Il aimait beaucoup l'esthétique qui allait avec tout ça. Mais, ça faisait qu'on se retrouvait tous les deux absolument d'accord pour faire tous les efforts possibles pour déstabiliser le sujet.

Le sujet on l'avait hérité comme une sorte d'évidence, on ne parlait même pas de sujet, mais voilà : il y a un sujet, il y a une sorte de présence à soi. C'est pour ça que, là, Derrida a joué un rôle absolument décisif pour nous deux, dans *La Voix et le phénomène* (1967), qui est l'endroit où Derrida, au cœur de l'analyse du sujet husserlien, de la voix intérieure, silencieuse, par laquelle le sujet se dit, se communique à lui-même sa présence et la vérité de sa présence. C'est là qu'il y a ce passage que j'ai toujours, toujours dans la tête. Et je pense que c'était la même chose pour Philippe. Husserl dit que c'est en un instant, *Augenblick*, que le sujet s'entend. Et Derrida s'exclame : « Mais, cet *Augenblick* a une durée ». Cette durée c'est ce que Derrida va nommer « la différance », avec un « a ». Et ça, je crois que c'est une espèce de noyau minimal, si vous voulez, qu'on a reçu de Derrida et avec lequel on était absolument d'accord. Chez Philippe, ça se développait dans, par exemple, pour prendre un de ses titres, *L'Écho du sujet*. Philippe, il était tout de suite sensible justement à cet écho, à ce renvoi à soi, à l'intérieur du sujet, qui occupe justement la durée et la distance de l'*Augenblick*. Tandis que moi, moi j'ai été plus poussé vers le fait que le sujet n'est jamais que dans le rapport entre ou avec une pluralité de sujets.

Communauté, contagion, pandémie

NL : Un rapport de soi à l'autre, mais aussi un rapport à l'être en commun. On s'approche à la partie centrale de l'entretien qui touche directement à votre conception de la communauté, une communauté que vous appelez (en vous inspirant de Blanchot) « désœuvrée », et qui s'oppose à la communauté fasciste, mais aussi au communisme et se base sur un partage et une mise à distance qui n'est peut-être pas sans rapport avec ce que nous sommes en train de vivre aujourd'hui dans le cadre de la crise pandémique.

Mais vu que nous sommes en train suivre le long fil de la mimesis pour retracer une généalogie encore peu connue de la « com-parution » [parution commune] de certains de vos concepts majeurs, une dernière question en commun avec Philippe. Vous avez co-écrit un essai intitulé *Le Mythe nazi*, où il est question du pouvoir du mythe pour générer des émotions collectives fascistes qui se répandent contagieusement à travers la foule. En vous appuyant sur Platon, Nietzsche, Freud et autres, vous définissez le mythe « comme un instrument de l'identification. Il est même *l'instrument mimétique* par excellence»⁵. Est-ce que selon vous cet instrument, mis à l'œuvre dans le mythe nazi dans les années 1930, risque d'être revitalisé—en anglais, je dis, en pensant aux nouveaux media, « *reloaded* », rechargé—aujourd'hui par des mouvements néofascistes d'extrême droite en Europe, aux USA et ailleurs ? Je regroupe ces mouvements hétérogènes sous l'appellation « (néo) fascisme [(new) fascism] » (Lawtoo 2019), toujours faute d'un terme plus original, mais aussi pour signaler au moins deux choses : premièrement, la rubrique générale du « populisme » est insuffisante pour rendre compte des dirigeants autoritaires qui promeuvent le racisme, l'hypernationalisme, le militarisme, les communautés organiques, les mensonges spectaculaires, les insurrections etc. ; deuxièmement, pour indiquer les continuités et les discontinuités généalogiques avec le fascisme historique par le biais de concepts mimétiques tels que la contagion, la communauté et le mythe qui s'inspirent de la généalogie que nous sommes en train de tracer, tout en considérant le rôle des nouveaux médias dans le processus mimétique d'identification de masse.

JLN : On peut dire ceci : le fascisme au fond, c'est toujours l'envers de la démocratie. Et la démocratie, c'est-à-dire le gouvernement du peuple, c'est beaucoup plus qu'un régime politique, parce que, justement, ce nom central—« le peuple »—la démocratie ne sait pas qui il est, où il est, comment il est. Si vous êtes dans une monarchie, vous savez où vous êtes. Si vous êtes dans une aristocratie, vous savez aussi. Mais, dans la démocratie, où est le peuple ? La démocratie, c'est forcément une pensée de la postulation (au sens kantien du mot) du peuple. La Révolution française, c'est : « Le peuple français déclare ... ». Et ce peuple, évidemment n'existe pas. Ce peuple se postule lui-même. Et pour être démocrate il faut supporter que le peuple n'est pas là, qu'on ne l'a pas. Quand ça va trop mal, quand cette faiblesse...—parce que c'est une sorte de faiblesse aussi constitutive de la démocratie, une faiblesse au sens où, si le chef n'est pas là, où est-il ? Comment fonctionne-t-il ? Toutes les questions de la représentation se posent.

Le fascisme, je crois, c'est vraiment ce qui est arrivé à partir du moment où il y a eu une sorte de faiblesse de la démocratie, qui est certainement liée à toute l'histoire aussi de la technique, du développement des sociétés dans le dix-neuvième siècle, etc., et où, par une sorte de retournement, on dit : « Voilà la vérité du peuple ». Donc, à ce moment, on lui donne une figure. Alors cette figure peut être une race, peut être un chef, un guide, avec aussi toute une conception. Mais, à cette époque-là, ça a demandé une grande quantité, justement, de représentations, mais pas du tout au sens de la représentation politique, même pas de la délégation, mais au contraire, de l'image qui présente vraiment la chose. Par exemple, le grand symbole fasciste, c'est le faisceau de licteur romain. Et c'est tout un programme, si on réfléchit, parce que le faisceau des licteurs romains, c'est quelque chose que portaient les licteurs qui accompagnaient les grands magistrats. Donc c'était à la fois une sorte de garde symbolique d'honneur, mais aussi efficace ! Parce que les licteurs portaient une hache enserrée dans les baguettes qui forment le faisceau. Et avec cette hache, ils étaient prêts à exécuter les ordres d'un magistrat et couper la tête à quelqu'un.

Alors c'est extrêmement frappant de penser que le faisceau de licteur est présent à beaucoup d'endroits où on ne l'attend pas. Il figure dans les armoiries de la République française ! Macron a fait une drôle d'opération puisqu'il l'a recouvert un peu avec quelque chose, je ne sais plus quoi... Il n'y a pas longtemps une amie suédoise m'a dit qu'elle avait découvert que les armoiries de la police suédoise comportent un faisceau ! Donc, le faisceau des licteurs, c'est, à la fois, la puissance des grands magistrats, ce qui est là, présente, dans son effectivité, dans son efficacité, en quelque sorte, immédiate.

Et voilà, est-ce que c'est même la peine de parler de néofascisme ? Oui. Peut-être. Je crois que, au fond, ce qui est « néo » dans le fascisme aujourd'hui, c'est que nous ne sommes plus dans la même époque des images et des symboles. Alors le faisceau de licteur, ça appartenait à une société dans laquelle la culture classique était présente. Maintenant, il n'y a plus de culture classique, donc je pense que tout le monde s'en fiche des faisceaux de licteurs. Mais il n'empêche que, en France, depuis un certain temps, dans les mouvements d'extrême droite—et puis en ce moment c'est en train de passer, au moins, à une partie des Gilets Jaunes—on chante la Marseillaise. Pour moi, de toute ma jeunesse, le chant de manifestation, le chant de protestation, c'était l'Internationale. Et la Marseillaise—justement, l'hymne national—il avait déjà été un peu relativisé ou mis à distance. Gainsbourg a fait une très jolie Marseillaise en reggae. Je ne sais pas si vous avez jamais entendu ça. [JLN chante] : « Aux armes et cetera ». [Rires] Et, quand Gainsbourg l'a fait,

ce n'est pas passé tout seul. Beaucoup de gens n'étaient pas contents en France, mais quand même, c'était passé. Là, c'est comme si, à ce moment-là, la démocratie avait été capable de jouer un peu avec elle-même, avec ses propres symboles. Mais après, très vite après, on a commencé, au contraire, à déplorer le fait que la République française avait comme perdu ses symboles. Mais c'est-à-dire que « perdu ses symboles », ça peut être complètement accessoire et extérieur, ou ça peut être au contraire ce qui, quand même, manifeste une véritable présence.

NL: Perte de symboles mais résurgence d'affects. Les mouvements collectifs fascistes du passé et peut être aussi les nouveaux fantômes fascistes du présent se développent souvent de façon presque « contagieuse », avec un pouvoir affectif et infectieux qui passe de soi à l'autre à grande vitesse. Georges Bataille en parlait déjà dans un essai intitulé « La Structure psychologique du fascisme » et son diagnostic des mouvements communautaires « d'attraction et de répulsion » générés par des dirigeants « tout autres » me semble encore parfaitement pertinent aujourd'hui⁶. Même si vous êtes plus connu pour votre engagement avec Heidegger, vous avez été très attentif à Bataille dans votre reconceptualisation de la communauté, surtout sur des questions portant sur la formation des communautés fascistes et les contagion et fusion affectives qu'elles génèrent.

JLN : Oui, et ça, c'est ce que Bataille a été vraiment presque le seul—en tout cas le premier—à très bien voir. C'est que dans le fascisme, il y a une énorme puissance affective parce que, on pourrait dire, la démocratie est froide. La démocratie, elle dit : « Bon, vous élisez vos députés, vous vous construisez tout votre système constitutionnel... ». Ça permet de pouvoir dire que la démocratie et le fascisme, ce sont les deux faces que Rome a réussi—peut-être la seule fois dans l'Histoire—à faire fonctionner ensemble pendant un certain temps. Parce que ça s'est cassé la figure et ça a donné l'Empire. Mais, la grande République romaine, celle dont les Romains étaient si fiers, c'est la République qui est en même temps réellement présente, parce que c'est Rome, c'est la louve avec ses deux petits, ce sont les enseignes donc, du coup, les armées, les légions, etc., ce sont les magistrats et les licteurs, et en même temps, c'est le peuple. C'est la formule de Rome : *senatus populusque romanus*. Or, justement, ça a fonctionné parce que Rome était une sorte de grande religion civile, dont l'objet—le dieu, si on veut—était Rome elle-même. Et, ça n'a pas tenu et, au contraire, Rome est entrée dans une sorte de monstrueuse pagaille religieuse et philosophique d'où sont sortis, on dirait presque

en même temps, l'Empire et le Christianisme. Et en fait, l'un a fini par absorber l'autre. En même temps, justement ce que l'Empire a développé, c'est pas du tout du fascisme, mais tout d'un coup il y avait le besoin de donner un corps, une individualité, une présence à l'autorité suprême—ce dont la République n'avait jamais eu besoin.

NL : Pour revenir au présent, vous êtes connu pour avoir développé une conception de la « communauté désœuvrée⁷ » qui, de plusieurs façons, s'oppose à une vision organique, fusionnelle, contagieuse, de la communauté telle qu'elle est conçue par le fascisme mais aussi le communisme. Pouvez-vous nous rappeler votre définition de la communauté qui, grâce à votre entretien prolongé, ou peut-être infini, avec Maurice Blanchot—et la médiation à travers Bataille—est devenue un concept philosophique central à partir des années 1980, se prolongeant sur plus de 30 ans avec *La Communauté désavouée*⁸, et continuant à être très discuté sur la scène philosophique contemporaine ?

JLN : C'est sûr que le point de départ, c'est, comme vous dites, la conception organique de communauté. Or cette conception organique était extrêmement présente dans la pensée de Rousseau. Ce que Rousseau veut, cherche, c'est un vrai corps social. Et ça, je me rappelle que—justement avec Philippe—dans les années 70, on a parlé très souvent de ce motif du corps social et du problème qu'il y a à concevoir la société comme un corps. Parce que si c'est un corps, tout y est intégré dans une unité qui a elle-même comme finalité un corps. Et un corps, il est fait pour vivre en tant que ce corps qu'il est. Mais dans une société, les individus ne peuvent pas être des membres comme dans un corps, parce qu'à ce moment-là, le bras est réduit à sa fonction de bras, et si je suis le petit doigt, je fais peu de choses par rapport à l'œil, par exemple. Donc, la question du corps, ou de l'organicité, c'est peut-être la question majeure qui est apparue, justement, avec la démocratie. Parce que jusque-là, le corps de la société, c'était *un* corps : c'était soit le corps d'un roi—qui d'ailleurs a *deux* corps, comme a bien analysé Kantorowicz—ou le corps d'un dieu. Et peut-être justement, la réussite de Rome, c'est que pendant un certain temps, Rome elle-même est comme un corps. Mais ça n'a pas duré. Donc, ce que les totalitarismes nous ont appris, c'est que, si on cherche à incorporer la société, alors c'est la catastrophe totale. Parce que justement, on réduit tout le monde à l'état de membres et donc de fonctions, d'organes. Dans un organisme, les organes font fonctionner. Et Kant déjà, devant la Révolution française, faisait très bien la différence entre organisme et organisation. Et il dit : « La Révolution française, c'est un grand peuple qui cherche à s'organiser ».

Mais il sait que justement, « s'organiser », c'est un autre concept « que être un organisme ».

Mais maintenant, nous sommes dans une situation qui est encore aggravée par rapport à ça, parce que ce qui pouvait encore être considéré comme un corps—c'est-à-dire une unité nationale, mais pas trop nationaliste, une belle nation ayant son identité, sa représentation d'elle-même, la République française, cette femme, Marianne, avec son bonnet phrygien et avec une certaine circulation de sentiments, d'affects, de valeurs, qui faisaient tenir ce tissu—maintenant ça, ça n'apparaît plus que comme des restes à l'intérieur d'un ensemble mondial dans lequel la France, ou la Belgique, l'Italie... ça n'est pas grand-chose. Ce ne sont que des pièces à l'intérieur de connexions extrêmement complexes, énormes et puissantes, de technique et d'économie.

Donc, on comprend très bien aussi que les gens se sentent perdus par rapport à ça. Ils ne sont pas seulement perdus parce qu'il y a des phénomènes économiques, il y a des phénomènes de perte de pouvoir d'achat—c'est ça qui déclenche l'insurrection en France en ce moment—mais, il y a aussi, plus profondément, un sentiment qu'on est perdu. Moi je connais quelqu'un, un ami, un vieil ami—pas un philosophe, un littéraire qui a un très grand raffinement de culture—qui a fini par devenir presque d'extrême droite, parce qu'il a commencé à me dire : « Mais je n'en peux plus de ce qu'on fait à la France. Regarde, la France est perdue ». Et oui, en un sens, on peut dire, dans l'enseignement, il y a plus du tout l'enseignement ni de l'histoire ni de la littérature, de la culture française, etc. Et bon, moi j'ai été obligé de lui dire : « Bon, la France pour moi, ce n'est pas très important ». Je sais très bien que je suis complètement Français, que je dois beaucoup à la France. Mais évidemment, ce n'est pas de ça que je vis. Ce qui veut dire que, pour moi, et peut-être comme pour beaucoup d'intellectuels, d'artistes aussi, il s'est fait dans le même temps disons une sorte de tissu international dans lequel, nous nous sommes habitués à circuler entre des pensées, des œuvres, qui sont aussi bien maintenant japonaises qu'amérindiennes... Mais ça, justement, c'est un privilège qu'en fait, l'immense majorité des gens dans notre pays ne partage pas. Même s'il y a un phénomène intermédiaire qui s'est produit, qui est le tourisme : bien sûr, beaucoup plus de gens maintenant vont visiter des quantités de pays dans lesquels, avant, on n'allait jamais. Mais, ça ne suffit pas. Donc là en effet, il y a quelque chose qui, malheureusement, prend très majoritairement la forme de ce que Nietzsche appelait le *ressentiment*—Nietzsche et après Scheler aussi. Ce n'est pas par hasard sûrement, qu'entre Nietzsche et Scheler, c'est à cette époque-là que le *ressentiment* a fait l'objet de tellement d'analyses. Le *ressentiment*, je dirais, c'est quand on ne peut plus se supporter

dans une situation qui est moins une situation personnelle, mais qui est justement une situation qui est celle qui fait, au fond, les rapports.

Aujourd'hui, il faut une énergie et une disposition, encore une fois, bêtement internationale pour ne pas être profondément blessé par le fait que à la fois, il y a des phénomènes de pauvreté, il y a des phénomènes d'enlaidissement terrible, il y a des phénomènes qui font que les villes deviennent insupportables, il y a des questions de santé, de confiance même dans n'importe quoi du progrès—que ce soit les progrès de la santé, ou les progrès de la vitesse, de la communication, etc. Il y a un sentiment de manque, de manque de tissu, de conjonctions. Et ce sentiment fait du *ressentiment* parce que, encore une fois, c'est de deux choses l'une : ou bien on se projette tout à fait ailleurs et alors forcément, on est ou philosophe ou artiste, mais on se décale quand même par rapport à la société dans laquelle on est ; ou bien, on est de plus en plus blessé, mal... Et là, je ne sais pas comment on peut sortir de ça. En plus, il faut dire aussi qu'on est dans une civilisation maintenant qui se sent elle-même en perte, parce qu'elle ne sait plus du tout ce qu'elle fait. Où est-ce qu'on va ? Quel est le bonheur humain qui est promis ?

NL : Cette incertitude par rapport à un futur en commun s'est accentuée rapidement dans le contexte de la crise pandémique du COVID-19 au début 2020. La mimesis ne reste-t-elle pas centrale pour cette forme de contagion virale non seulement parce que le virus se reproduit de façon mimétique à travers la reproduction de l'ADN, mais aussi parce que la contagion virale génère une contagion affective (peur, panique, dépression, etc.) qui a des conséquences immédiates sur la vie en commun et son impossibilité ? Une vie en commun plus que jamais *partagée* dans un sens double : nous vivons tous la crise globale et le *pathos* qu'elle génère, lui-même amplifié par les médias, tant traditionnels que nouveaux, mais nous la vivons de façon très différente selon les nations, régions, mais aussi les barrières politiques telles que le genre, la race, le statut social, économique, professionnel, etc. qui nous divisent et créent une distance par rapport à la souffrance des autres, ou encore une fois, un *pathos* de la distance. Quels sont vos réflexions actuelles sur cette crise de contagion littérale par rapport aux concepts mimétiques de sujet, communauté, contagion, partage, que nous venons de décrire⁹ ?

JLN : Il me semble que la pandémie nous offre un miroir grossissant de nos contagions planétaires : nous avons les mêmes peurs, les mêmes attentes—fin du capitalisme, début d'un nettoyage écologique, ou au contraire menaces pour les libertés—et tout cela est extrêmement attendu, répétitif et codé... En

même temps, c'est une contagion de désarroi moins peut-être à cause de la gravité des risques sanitaires qu'en raison des différences importantes entre pays, gouvernements et opinions. Tout d'un coup, tout le monde semble se sentir privé de direction ou de soutien. Tout d'un coup les États reprennent de l'importance. Tout cela avance lentement vers des lendemains qui vont être, eux, très compliqués, très conflictuels et de diverses manières car tout sera mêlé aux problèmes écologiques qui, pendant ce temps, restent en attente et à ce qui se passera dans une économie bien problématique, semble-t-il.

Mais la question intéressante est ce qui pourrait susciter une autre contagion : celle d'une nouveauté que je nommerais spirituelle car c'est par là que tout doit passer. Je veux dire, par l'esprit d'un monde. À travers les pestes et les guerres des quatorzièmes et quinzièmes siècles, l'Europe inventait l'humanisme et le capitalisme, l'art classique, la pensée de la raison, de l'expérience et aussi la littérature. Machiavel décrivait la peste de Florence en même temps qu'il engageait une pensée de l'État moderne. Mais lui et tous les autres de son temps n'avaient pas derrière eux une histoire essoufflée...

NL : Espérons que les transformations à venir permettront aux générations futures de reprendre leur souffle. Pour cela, une métamorphose s'impose d'urgence. Pour conclure et réfléchir à l'avenir incertain d'un *homo mimeticus* décentré relationnel, affectif, ouvert aux différences (linguistiques, de classe, genre, ethniques, sexuelles) aussi qu'aux contagions humaines et non-humaines, nous sommes partis de l'attitude ambivalente de Platon envers la mimesis en distinguant deux formes : la mimesis irrationnelle affective, et celle qui concerne l'imitation des bons modèles. La notion de communauté organique, érotique et même orgiastique est, nous l'avons vu, parfaitement capable de susciter, parmi les masses, du *pathos* mimétique (violence, ressentiment, peur...) au niveau rhétorique et ce *pathos* est diffusé par contagion—une double contagion affective et virale avec les ramifications politiques, économiques et sociales que nous sommes en train de découvrir. Le partage que vous proposez au cœur palpitant de la communauté désœuvrée pourrait-il être, ou mobiliser, une forme de mimesis, une bonne mimesis qui peut, en théorie, servir d'antidote, ou *pharmakon*, aux pathologies mimétiques qui nous tourmentent ?

JLN : Pour que ça soit possible, il faudrait que le partage puisse être le partage de quelque chose qui n'est pas une chose—ce n'est pas le partage d'un gâteau. Il n'y a pas de gâteau là, ou de plat quel qu'il soit. Ou bien on retourne à une religion et alors là, manifestement, la chose à partager, le gâteau, il est donné

comme le message divin. Ou bien on arrive à comprendre, je dirais, la finitude du sens en général. Moi je suis toujours en train de me demander si l'humanité qui vient ne pourrait pas être une humanité qui finalement comprenne, assimile, le fait que le sens est une circulation qui a lieu, mais qui n'a pas d'accomplissement, finalement. Si on arrive à faire de ça une culture, donc aussi quelque chose qu'on puisse quand même partager, c'est-à-dire qu'il faut qu'il y ait une certaine forme de gâteau, mais alors lequel ? Quelle cuisine pour faire ça ?

Par exemple, la littérature, la grande littérature telle que nous la connaissons, qui justement n'existe plus aujourd'hui. Pourquoi est-ce qu'elle n'existe plus ? Parce que ce que nous avons, semble-t-il, à nous communiquer les uns aux autres, c'est les récits de toutes les horreurs que le vingtième siècle a été capable de commettre. Alors là évidemment, nous avons une littérature énorme de tous les récits qui concernent tant de peuples : les juifs, mais plein d'autres, les Arméniens... Ou bien, ce que je trouve très frappant par exemple, on a un grand auteur contemporain, c'est Roberto Bolaño—je ne sais pas si vous avez lu *2666*, c'est un livre formidable. C'est un livre qui donne le sentiment qu'il y a quelqu'un qui est là, qui pense et, justement, qui arrive à pratiquer une mimesis littéraire vraiment du monde dans lequel on est. Il n'empêche que la plus grande partie de ce livre de Bolaño, elle est faite de choses horribles. Il y a un très très grand chapitre central qui est entièrement fait sur des meurtres de femmes au Mexique—c'est tiré d'histoires réelles—, meurtres qu'on n'arrive pas à élucider. Que ce soit ça, ou que ce soit dans le premier chapitre, qui est à la fois très divertissant et aussi très cruel, ce sont des universitaires qui se réunissent et qui font des colloques sur un auteur inconnu, que jamais personne ne retrouvera. Donc c'est un peu tout le ridicule et la stérilité de tout un monde universitaire. Ça, c'est un genre qui est pas mal pratiqué par des Américains du Nord aussi. Quand on lit ça, on se dit que l'écriture de Bolaño est très forte et en même temps on se dit c'est comme sur le fond d'un grand désenchantement. Vous savez, quand vous lisez Balzac, il y a énormément, bien sûr, de scepticisme, mais en même temps, il y a une sorte de jubilation. On brasse toute la société. Aujourd'hui, celui qui jubile à brasser la société de manière mordante, acide et tout, c'est Houellebecq. Mais, Houellebecq c'est tellement dominé par l'acidité, la méchanceté, la cruauté...

NL : Pour terminer sur une note affirmative, vu que l'époque nous le demande, est-ce que la mimesis peut jouer un rôle dans la transformation pour le mieux dans une époque post-littéraire dominée par des nouveaux médias qui participent au tournant mimétique?

JLN : Oui, mais à la condition qu'il y ait quand même, non pas des figures ; ce ne sont pas des figures. Justement, ça nous ramènerait à Philippe, parce qu'il en était venu à avoir une détestation totale de la figure. Philippe posait justement bien le problème de ce que c'est qu'une mimesis sans modèle. Peut-être que la démocratie c'est ça aussi : c'est la mimesis sans modèle. Et pourtant, il faut bien quelque chose à un moment. Alors, peut-on inventer un modèle qui ne soit pas une figure au sens plein, identificatoire ? Par exemple, *Melancholia* de Lars von Trier. Voilà un film que je trouve admirable parce que c'est comme s'il donnait une certaine forme à ce qui est en même temps un désespoir—mais en fait, la fin du film, ce n'est pas tout à fait clair. Peut-être que l'enfant avec sa tante, ils vont connaître tout à fait autre chose. Mais en même temps, *Melancholia* ce n'est pas un film populaire...

NL : Comme vous l'avez montré, la mimesis est un concept singulier-pluriel qui nous permet de couvrir une multitude de thèmes au cœur de votre travail mais aussi de notre époque—peut-être plus que jamais. Si la tendance dominante est de cloisonner ce concept protéiforme dans une perspective disciplinaire homogène, notre objectif était également de tenter d'analyser les continuités hétérogènes au cœur de *l'homo mimeticus*. Merci donc de nous aider à affirmer un tournant mimétique, qui est en même temps—par la circulation du sens que vous avez partagé—un retour de la mimesis visant à faire face aux défis contemporains et futurs.

JLN : Ah oui, vous avez raison. C'est vrai. Avec plaisir.

Institute of Philosophy, Université Catholique de Louvain (KU Leuven)



This project has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation program (grant agreement n°716181).

Une version vidéo de l'entretien, est disponible ici : https://www.youtube.com/watch?v=7je_FSOQDYU&t=2849s.

Les éditeurs ont gardé la familiarité de la langue et des détours de l'entretien. Nidesh Lawtoo tient à remercier Jean-Luc Nancy pour avoir partagé ses réflexions sur la mimésis, le mythe et la communauté pendant deux riches journées à KU Leuven.

Notes

1. Pour une liste des publications transdisciplinaires favorisant un tournant mimétique, voir <http://www.homomimeticus.eu/publications/>. Ici Philippe Lacoue-Labarthe, *L'Imitation des modernes* (Paris : Galilée, 1986), 202.
2. Sur la relation entre mimesis et *methexis*, voir Jean-Luc Nancy, « The Image : Mimesis and Methexis » Adrienne Janus, trad., in *Nancy and Visual Culture*, Carrie Giunta, Adrienne Janus, trad. (Edinburgh : Edinburgh University Press, 2016), 73–92.
3. La vie commune de Nancy et Lacoue-Labarthe à Strasbourg à la fin des années 1960 et dans les années 1970 n'était pas seulement basée sur leur travail en commun. Elle impliquait aussi une relation amoureuse « chiasique » avec leurs partenaires respectives qui a conduit à une « communauté d'enfants et de vie ». Mathilde Girard et Jean-Luc Nancy, *Proprement dit : Entretien sur le mythe* (Paris : Lignes, 2015), 15). Encore peu connue dans le monde anglophone, cette expérience communautaire ne peut être détachée de la pensée philosophique de Nancy sur la communauté et doit encore être racontée en détail ou mise en lumière, car elle appartient encore au registre du « mythe ». Je reviendrai sur cette communauté mythique ailleurs, sur un autre support.
4. Nidesh Lawtoo, *The Phantom of the Ego : Modernism and the Mimetic Unconscious* (East Lansing : Michigan State University Press, 2013), 1–83.
5. Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le Mythe nazi* (La Tour-d'Aigues : Éditions de l'Aube, 1991), 36.
6. Georges Bataille, « La Structure psychologique du fascisme », *Œuvres complètes I* (Paris : Gallimard, 1970), 339–70. Voir aussi Nidesh Lawtoo, (*New*) *Fascism : Contagion, Community, Myth* (East Lansing : Michigan State University Press, 2019), 53–127.
7. Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée* (1986) (Paris : Christian Bourgois, 1991).
8. Jean-Luc Nancy, *La Communauté désavouée* (2014) (Paris : Galilée, 2016).
9. Cette question et sa réponse sont venues compléter cet entretien à la suite d'une correspondance électronique en mai 2020, deux mois après que le confinement lié à l'épidémie de Covid-19 a fermé les frontières nationales d'une manière qui imposait une distance physique mais n'empêchait pas les communications virtuelles qui permettaient un *pathos* partagé.