

## Huang Kuan-min

### INCIPIT VITA: LA DIFFICULTÉ DE LA MODERNITÉ CHEZ LACOUE-LABARTHE

« *Préférez toujours la vie  
et affirmez sans cesse la survie...* »

Jacques Derrida, *Jacques n'a voulu ni rituel ni oraison...*

« *Je n'ai pas envie de parler. Moi non plus. [...]  
De quelque façon qu'on s'y prenne, il n'y a rien à dire.  
Parler, brutalement, est impossible.* »

Philippe Lacoue-Labarthe, *Hommage*.

La modernité n'est pas un simple résultat de la périodisation historique, mais forme elle-même un champ des problèmes. La querelle des Anciens et des Modernes s'est transformée et problématisée encore au xx<sup>e</sup> siècle : par exemple avec Leo Strauss qui ébranle le projet des Lumières, et Michel Foucault qui a fini par le reprendre à son compte. Leur point de départ pourrait être de poser la question *de la modernité*. Penser les temps modernes,

c'est ouvrir une interrogation au sujet de la modernité, et prendre avec elle une certaine distance. Lorsque Foucault se propose de répondre à la question: « Qu'est-ce que les Lumières? » il met en jeu un « nous » qui ne désigne pas une identité préétablie, ni une identité à établir: c'est un « nous » à interroger, jusque dans son sens juridique. Bref, il opère une distanciation dans ce « nous ». Il semble possible de situer Philippe Lacoue-Labarthe dans cette problématique de la modernité, sans essayer de le classer dans aucun champ déterminé. Du coup, nous ne pouvons nier une certaine distance avec lui (mais qui cela, « nous »? nous les Asiatiques? nous Chinois ou Taïwanais? nous en Europe? nous contemporains ou survivants?). À première vue, il y a une absence presque totale de l'Asie dans le corpus de Lacoue-Labarthe, sauf quelques exceptions dans le domaine de la critique artistique. Il est évident que le problème que notre philosophe interroge sans relâche est la question du national-socialisme. La question capitale est l'institution philosophique et politique de la *mimêsis*, la mimétologique, enracinée dans cette modernité européenne, mais qui remonte d'une manière indirecte ou paradoxale aux modèles grecs dans l'histoire ancienne de l'Occident.

Contre cette distance, la tentation est grande de prendre Philippe Lacoue-Labarthe pour une figure, un *typos*, surtout dans sa radicalité de dévoiler le paradoxe constitutif de la modernité. Ce qui interdit cette figuration, c'est, en toute rigueur, la logique de la mimêsis, voire son impossibilité. Il semble impossible de figurer Lacoue-Labarthe. Pour expliquer ma position envers lui, je la désignerai comme une confrontation (*Auseinandersetzung*) à distance, en son absence. Ce qui est en question, c'est l'entrecroisement de la modernité et de la tradition, de l'Ouest et de l'Est, l'entrelacement de la distance culturelle et historique

et de la position d'où quelqu'un parle, voit et prend la distance. Si le problème du recommencement de l'Europe était situé en l'Est, cet Est se situerait en Grèce, pour un Hölderlin ou un Winckelmann. Mais l'Est impensé et lointain, éloigné de la Grèce, est bien l'Asie, qui est censée être dépassée aux yeux de Hegel. Ici, je ne l'évoque ni pour l'accuser ni pour le justifier, mais simplement pour expliquer comment une distance s'impose dans l'interrogation de la modernité du « nous-mêmes », redoublée par le questionnement de Lacoue-Labarthe. Que veut dire cette interrogation ? Comment évaluer le prix à payer pour la modernisation dans les pays de l'Est ? Cette interrogation suppose une conscience inquiète d'envisager les conséquences de la modernité dont le « nous » n'est pas un, mais dispersé et distancié.

### 1. Éloigné du sujet

Il faut peut-être éviter de parler trop directement de ce lointain. Curieusement, selon la logique de l'é-loignement (*Ent-fernung*) chez Heidegger, la proximité est intimement liée à l'éloignement. Est-ce que c'est le moment de parler aussi de la théâtralité de la pensée dans le cas de la quasi-modernité asiatique, *en vue de* la modernité européenne ? Pas tout à fait. Les hypothèses de Lacoue-Labarthe se concentrent dans le terme *onto-typologie*, ou plutôt *onto-typo-mythologie*. En face de la constitution onto-théologico-politique de l'origine de la modernité, ses thèses amènent à analyser le national-esthétisme du mythe politique, voire du mythe nazi. Cette analyse philosophique et littéraire se limite-t-elle aux frontières d'un pays concret, ou implique-t-elle une application ultérieure au combat démocratique contre le totalitarisme ou le communisme ? Comment ne pas la prendre pour instrument du combat, soit conceptuel soit politique ? Il ne s'agit donc pas d'une

instrumentalisation simple et naïve de ce discours philosophique, mais de prendre au sérieux les effets de déplacement ou d'éloignement à propos de la constitution de la pensée. Ce qui n'empêche pas de considérer l'histoire de la menace commune. Comment prendre position dans cette situation d'indécision, cette proximité lointaine ?

Au moins, il est utile de référer à la vigilance de Lacoue-Labarthe, qui souligne la distance historique et géographique, et la proximité (en dette ou en devoir) de mémoire. « *D'une manière générale, notre présent est loin d'être quitte avec son proche passé nazi et fasciste, tout autant qu'avec son encore plus proche passé stalinien ou maoïste (et peut-être, à y regarder de près, trouverait-on même qu'il nous reste plus à éclaircir au sujet du premier que du second; à tout le moins, celui-ci ne se s'est pas produit dans « notre » Europe de l'Ouest).* » C'est cette voix vigilante qui est toujours près. Le présent, « notre » présent, « notre présent », dans ce monde de plus en plus solidaire, garde en mémoire le moment de son « proche passé ». En fait, sous des formes variées, nous vivons dans le temps affecté par un soupçon portant sur la modernité. L'important est d'exprimer les causes et les modes de ce soupçon.

De là cette confrontation que Lacoue-Labarthe s'efforce d'explicitier : avec la *mimèsis* en tant qu'appropriation du sujet, ou précisément (dés)appropriation du sujet. Dans ses analyses sur la dimension mimétique du national-socialisme, l'idée de la *mimèsis* se déploie chez les Modernes, de Rousseau à Heidegger, en passant par Hölderlin et Nietzsche. Elle exige que la constitution du sujet, avec la construction de l'origine, soit profondément marquée par la (dé)constitution, voire l'indécision de cette constitution originaire. Sous le titre de « l'imitation des Modernes », l'analyse conceptuelle du théologico-politique porte sur le problème (de la présence) du sujet.

L'appropriation du sujet amène à la présence ou à la (re) présentation (*Darstellung*). La catastrophe nazie s'origine, aux yeux de Lacoue-Labarthe, dans un national-esthétisme, une esthétisation du politique, y compris sur le plan de la poésie, de la musique et du théâtre. Mais le doute porte encore sur le lieu du sujet, celui où le sujet exerce son pouvoir d'organiser le système (*Fug* ou *Gefüg* selon Heidegger) à travers la technique. Dans la mesure où la *tekhne* installe une isomorphie entre les règnes humain et divin, l'ordre politique recèle aussi une constitution ontothéologique. En gardant toujours une liaison immanente entre figurer (*gestalten*) et représenter (*darstellen*) dans l'herméneutique du *Ge-stell* chez Heidegger, cette appropriation du sujet dans la technique mimétique est reliée à la production poétique. Il faut donc cerner la proximité de la poésie et du sujet.

## 2. Vivre en poésie

Voici une formule qui s'oppose à celle de Heidegger : « Seul un dieu peut nous sauver. (*Nur noch ein Gott kann uns retten.*) » La formule, qui met en jeu ce que Lacoue-Labarthe décrit comme la condition *a-thée*, vient de Celan ou d'Adorno. Il s'agit du « courage de la poésie » : et il y va, chaque fois, de ce dont témoigne la poésie en s'attestant comme telle, c'est-à-dire en s'attestant dans son rapport au vrai, dans son dire de la vérité. Vocation – moderne – au martyr ? Est-ce cela, le courage lui-même ? Oui, mais selon la défaillance. Oui, à la condition d'admettre enfin que ce dont il témoigne, c'est du « défaut de Dieu », comme disait Hölderlin, ou – cela revient au même – de notre condition *a-thée*. Cette condition dicte en fait le souci poétique de Celan, qui suit ici ce que dit Hölderlin à propos d'Œdipe : être *athéoi*, ce qui ne signifie pas athée au sens commun, mais plutôt « en défaut de dieu ». Le geste d'éloignement

préserve une distance avec la religion, toutes les religions, mais surtout le christianisme. S'il y a la sainteté, ce ne peut pas être une sainteté religieuse, mais, comme il le dit à propos de Pasolini, une « *grâce sans merci* ». Cette condition est profondément moderne. Comment éviter d'affirmer, « *depuis l'avènement du moderne* », l'énoncé de la défaillance moderne, de la défaillance de l'avènement? Nous lisons : « *Moderne est la dévastation, la désolation : celui qui s'y tient et s'y maintient, solitaire donc, mais non endeuillé, est athée, "privé de dieu"*. » (Sophocle, *Œdipe-roi*, v. 661.)

La condition athée signifie aussi l'« *errance sous l'impensable* », ce qui est lié, pour Celan, à Auschwitz, ce « *pur impensable* ». Ce dont il s'agit dans cette « prière » athée, c'est non pas qu'elle soit privée de Dieu, mais qu'elle s'exempte de l'attente de Dieu. L'invocation de Celan par son poème signale la démesure de personne (*niemand*) : « *Loué sois-tu, Personne. (Gelobt seist du, Niemand.)* » Cette figure de poète juif arrive à la nomination d'Œdipe : « *Celan est, tel Œdipe – l'aveuglé, le « pauvre étranger », en Grèce –, athéos. Ce qui en aucune manière ne signifie « athée ».* Loué sois-tu, personne : *c'est une vraie prière. C'est Œdipe, mais un Œdipe sans le moindre espoir d'un retour à Colone, d'un bois sacré des Euménides, d'un appel venu d'ailleurs, d'entre les buissons ou de la terre, pour répondre à sa prière et l'exauce. Pour signifier que "c'est fini" : que sa faute (sans faute) est expiée, que ses souffrances touchent à leur terme, que la persécution n'a plus lieu d'être.* »

Par la poésie, une condition théologico-politique de la modernité est révélée, quant à la manière d'adresser une prière, de mettre fin à la faute. Fini la persécution, voici la défaillance impliquée dans la condition athée. Contrairement à ce que dit Heidegger au sujet de l'attente de Dieu, Lacoue-Labarthe suit le pas retenu de Celan en attendant le défaut (*Abwesenheit*) de dieu – « *il fallait aussi*

bien s'attendre, et se préparer, au déclin définitif ou à l'inavènement du dieu. Loué sois-tu, personne. » Ici fonctionne la logique du retrait, de l'inapparence, de *personne* (*niemand*), du rien, de « *la rose de rien, de personne* (*die Nichts-, die Niemandrose*) ». La modernité continue dans sa désolation. Cette logique traverse toute « l'expérience » de la poésie. Ce n'est plus le « vécu » poétique qui prend la parole. Ce qui est vécu est la domination de la mort. Tel est le paradoxe de cette logique de la mort, du néant, de la néantisation : pour échapper à la mort, il faut avoir l'expérience de la mort, *Erfahrung* au lieu d'*Erlebnis*. Le mot *Erlebnis* (vécu) est consciemment évité, puisqu'il n'est pas entendu dans le contexte de la phénoménologie, mais de l'époque nazie, utilisé par exemple par Rosenberg. Mais, apparemment, une double injonction (un *double bind*) se pose dans cette expérience : la mort ou l'extermination comme impossible possibilité. La tâche de la poésie, s'il y en a une, doit être une destitution de soi-même. L'exigence d'écrire apporte la sainteté solitaire de « vouloir-ne-rien-dire ». Le phénomène est celui de l'après-Auschwitz ; c'est l'époque de bredouiller-bégayer, « où le bégaiement est le seul langage de l'époque ». Sous le règne de la mort, l'attente serait, désespérément, le défaut de dieu. En répondant à « l'inavènement de dieu », à l'arrachement de « l'événement singulier », le poète n'a rien à raconter. Le poème n'est que « le pur vertige de la mémoire ». Dans la ligne du paradoxe, cette mémoire de l'expérience est là pour effacer la mémoire ; plus précisément, pour révéler l'impossibilité de raconter la mémoire. Il ne suffit pas simplement de nier l'expérience poétique, mais d'en indiquer la limite, le lieu où la poésie n'aura plus lieu et n'a pas eu lieu. Il faut penser la défaillance à la limite, « parce que l'expérience est le défaut même du vécu », « l'existence est ce qui troue la vie et la déchire ». Au fond, c'est pour vider le lieu du sujet, sans le purifier ni exercer de *katharsis*.

Mais l'acte du poète est « floué » (*überredet*) par le vertige, d'autant que l'atopie ne néglige pas l'absence qui suspend la présence (ou la présence du présent). Ce vertige « est le pur suspens de l'advenir : césure ou syncope ». C'est afin que le fleuve jaillisse, non pas pour retomber dans le cercle de la mémorisation ou du recueillement (*Andenken*), mais pour dévoiler l'abîme de la source. Le fleuve lui-même comme abîme. Le destin de la poésie, son courage, est d'écrire son vertige, de dire son « vouloir-rien-dire ». Lacoue-Labarthe dit ceci : « naufrage dans (et de) la poésie. Être englouti sous le flot de la poésie signifie que la poésie elle-même sombre, qu'elle se noie... » Pour Hölderlin, le pathos a son lieu : le Neckar, le Rhin, l'Ister ; ce sont les fleuves, le flot. Il faut poser la question sur l'origine. Mais dans l'abîme du fleuve ou dans le fleuve en tant qu'abîme, l'origine tomberait dans le rien.

### 3. Le non-lieu du *pathos*

Conforme à la détermination de l'atopie du poète, la poésie, traversée par le vertige, séjourne dans les contrées de rien. La question repose aussi sur le lieu du sujet, cette ombre portée de l'époque : cancer du sujet, de l'*ego* ou des masses. Le dénier, sous prétexte de ne pas verser dans le *pathos*, est somnambulique. Le transformer en *pathos*, pour faire « encore » de l'art (du sentiment, etc.), est inadmissible. La question se pose entre ces deux pôles du *double bind*. Le suspens porterait sur la liaison du *pathos* ; il s'agit d'accepter cette ombre sans tomber dans le *pathos*. Mais il faut rappeler, au sujet du *pathos* de Hölderlin, comme le remarque Lacoue-Labarthe, que « le vertige au bord du *pathos* holderlinien est tout autant vertige devant son amplification par Heidegger ». On remarque ici l'atopie du *pathos*. Car ce mot, *pathos*, n'est pas un terme neutre. Le *pathos* de Hölderlin n'échappe pas au danger général.

Ce qui est en jeu, ici, c'est le maître mot du *pathos* allemand depuis Luther: la « détresse » (peine, misères, malheur, affliction, chagrin, abandon, etc.); et l'urgence, si l'on y entend la « situation désespérée ». Le *pathos* n'écarte pas l'ombre tragique, héroïque, qui conduirait au « *pathos exterminacionniste* ». Compte tenu de la souffrance tragique, le *pathos* abyssal désigne ici le moment tragique. Ce *pathos* présuppose ce qui souffre ou ce qui supporte la souffrance, à savoir le sujet pathétique. Ou bien héroïque, ou bien divin, ce sujet n'est pas encore délié de l'extermination. C'est pourquoi il y a surtout une délimitation topologique de la passion. En assignant la double contrainte comme lieu du *pathos* de l'origine, avec le moment tragique en tant que « moment vide et nul », l'on en fait un terrain vide où nul ne s'est exposé. C'est le moment et le lieu du suspens, le non-lieu, la *kénose*. Cela revient à constater la distance prise avec le théologique dans l'institution onto-théologico-politique. Plus simplement, c'est une défense contre la *mythopoïesis*. La poésie en tant que *poïesis* correspond à la *tekhne*. Au fond, c'est la fabrication mimétique de l'origine, de la subjectivité originaire. Dès le départ de l'expérience de la poésie, le fait de dire, de vouloir-ne-rien-dire, assigne une fonction implicite au sujet. Le non-vouloir répond à la destitution du sujet. L'archétype théologico-politique immanent au *Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand* (de Hegel ou Hölderlin, ou encore Schelling) est l'annonce d'une nouvelle religion. Le poids théorique et pratique assume l'œuvre de la subjectivité – « l'effet d'une poïesis – comme œuvre (Werk) ou comme opus poétique (et donc, car tel est le poids d'une contrainte bi-millénaire, poétique) ». C'est aussi une charge portant sur le romantisme dont la conséquence grave offre un accès au peuple.

C'est que l'effectivité-efficacité de la philosophie suppose, selon Lacoue-Labarthe, l'humanité-sujet elle-même, pensée comme peuple, comme lieu privilégié du mythologique, comme la possibilité d'une exemplarité et d'une figurabilité, d'une force formatrice, à même une langue déterminée, par où le Sujet lui-même, dans son propre savoir et sa certitude de soi, la conscience de soi comme telle, puisse enfin advenir. Cette formule résume bien toute la problématique de la *mimèsis* et de la *mythopoïesis* autour de la philosophie de la subjectivité impliquée dans le romantisme (l'idéalisme spéculatif). Face à cette *mythopoïesis*, le geste final consiste à dénoncer l'advenir de la religion, comme nous l'avons vu dans l'attitude de Celan. Le peuple *métaphysique* est également mythologique, en posant l'équivalence entre la *tekhnè* et la science, le faire et le savoir. Le peuple surchargé est le peuple en tant que sujet : citons la phrase de Lacoue-Labarthe, « *peuple (comme lieu privilégié du mythologique, lui-même conçu comme la possibilité d'une exemplarité et d'une figurabilité, d'une force formatrice, à même une langue déterminée)* ». La parenthèse décrit une attitude sceptique envers l'auto-affirmation du sujet se connaissant. La mythologie a recours au mythe du peuple-sujet à la place de l'humanité-sujet ; elle renvoie plutôt au mythe du mythe, à la mythologisation. Le peuple mythologisé devient, en fin de compte, un exemple, une figure, une forme (*Bild*) ; en plus, il s'agit de la figure par excellence, voire de la figure de la figure, l'arché-type.

#### 4. Défiguration

Les autres lignes de pensée sont également analysées ; l'une, qui correspond à ce système-sujet, est le concept de la vie. S'agit-il, dans ce contexte, de la vie nue ou de la vie en général, ou encore de la vie esthétique (donc poétique et philosophique) ? L'intrication des concepts *vie* et *mort*

se trouve ici comme un complexe qui répète la pulsion de mort (*Todestrieb*) dans la relève, l'*Aufhebung*. La vie et la mort co-apparaissent. Il y a une présentation impossible de la mort sous le masque de la vie : mourir pour vivre. Et l'on soupçonne que, s'il y a un danger dans la césure de la vie et de la mort, il faut d'abord délier le couple ou séparer absolument la vie et la mort. Paradoxalement, déconstruire la subjectivité revient à défigurer la mort, et il faut quand même délier la vie pour laisser libre la vie. Mais l'important n'est pas la compréhension de la vie comme telle, ni de simplement évacuer le contenu de la vie, ni non plus d'adapter telle ou telle attitude religieuse ou politique envers la vie. Il y a un moment où cette analogie ne tient pas, parce que la vie ne recouvre simplement pas le sujet. Ces réflexions amènent à un questionnement portant sur le sujet. Car le statut romantique ne clôture pas notre période moderne. Dans son effort pour s'interroger sur « *le sujet de la philosophie* », sous l'ombre de Heidegger, Lacoue-Labarthe interpelle la figure philosophique. La menace du sujet dans la figure philosophique de Nietzsche est, aux yeux de Heidegger, l'oubli de la pensée, l'oubli de l'être. Nietzsche représente la trace de la pensée laissée par la marche vers la volonté de puissance. Lacoue-Labarthe dévoile un autre intérêt dans la trace de l'exigence de la pensée. Quand la pensée est en marche vers la volonté de puissance et outrepassé le sujet, il y a une dé-possession du sujet.

Ce qui nous intéresse ici, ce n'est ni le sujet ni l'auteur. Ce n'est pas davantage l'« autre », quoi qu'on mette là-dessous, du sujet ou de l'auteur. Ce serait plutôt ce qui est *aussi* en jeu dans le sujet, tout en étant absolument irréductible à quelque subjectivité (c'est-à-dire à quelque objectivité que ce soit) ; ce qui, dans le sujet, déserte (a toujours déjà déserté) le sujet lui-même et qui, antérieurement

à toute « possession de soi » (et sur un autre mode que celui de la dépossession), est la dissolution, la défaite du sujet dans le sujet ou comme le sujet : la (dé)constitution du sujet ou la « perte » du sujet.

Voici le danger menaçant dans le sujet selon Heidegger : ce n'est pas le sujet en tant que tel qui menace, mais plutôt la « perte » du sujet, la folie, qui met en péril la pensée. La difficulté se trouve, chez Heidegger, dans cette position instable entre la subjectivité déterminée par la métaphysique traditionnelle et la menace du péril de la pensée. L'équivalence entre la perte du sujet et la folie met de nouveau en jeu la logique de l'œuvre (*ergon*, *Werke*), c'est-à-dire de l'imitation. Car, par essence, la folie est l'absence d'œuvre, comme le disait Foucault. La perte du sujet reprend l'impératif de la *poiësis*. Il y réside aussi une stratégie de l'oblitération.

C'est dans l'oblitération que s'accomplissent au fond toutes les opérations de Heidegger. Et si ce qu'il y a de plus propre à chaque pensée, ce qu'il y a de plus proche à chaque penseur, n'est rien d'autre que l'inexprimé ou l'indicible – le don (le « présent ») le plus lointain, le plus dérobé de l'être lui-même –, l'oblitération est l'autre nom du « stratagème de l'é-loignement », et l'opération (la manœuvre) primitive sur laquelle s'édifie toute la stratégie de la pensée. Cette « opération » fonctionne à la fois sur la pensée et l'écriture. Si bien que Nietzsche (la figure discutée dans ce contexte) est loin d'être un sujet à proprement parler. Lui dénier la place du sujet revient à confirmer le mouvement d'oblitération qui mène l'écriture à l'inexprimé, la pensée à l'impensé, l'œuvre à la folie (l'absence d'œuvre). De plus, sans être confondue avec la relève (*Aufhebung*) dialectique, la « ruse » (terme venu de Hegel, mais sans Hegel) est susceptible de se retourner contre elle-même. Utilisant l'opération heideggérienne,

Lacoue-Labarthe pousse à la limite la stratégie de l'é-loignement, jusqu'à atteindre le point de l'inversion, du renversement. De cette manière, il est profondément heideggérien, mais surtout contre Heidegger.

Dans cette « contre-opération », sous prétexte de jouer « Nietzsche contre Heidegger », on est conduit à « entendre la valeur de ce *contre* » et à saisir un sens plus radical de l'opposition. Une *différance* s'insère, par avance ; par l'oblitération, la pensée s'oppose à elle-même et fait face à l'impensé. Voici « *l'équivoque de l'oblitération* » qui se fait cependant comme « *cette oblitération s'oblitére elle-même* » – « *L'effacement du texte engendre la prolifération du texte.* » Mais si l'opération fonctionne bien sur le sujet, sur la formation du sujet, elle va jusqu'à la contre-formation du sujet, au désœuvrement du sujet. Très tôt, dans une voix attentive à la dissimulation, Lacoue-Labarthe jette un impératif au sujet d'écriture : « *Ce qui m'oblige d'écrire, j'imagine, est la crainte de devenir fou.* » D'un bout à l'autre, le sujet subit une certaine inversion (opposition, contre-opération, perte, relève). Au centre du problème, il y a l'écriture du sujet sur lui-même (l'autobiographie) pour éviter la folie – le désœuvrement du sujet –, et cette écriture rencontre le risque de l'auto-mimésis. De même, on met ici en lumière l'instabilité essentielle de l'auto-(re) présentation (*Selbstdarstellung*). Déjà, dans les analyses du discours anti-mimétique de Platon, Lacoue-Labarthe avait découvert le fictionnement instable de la représentation théorico-théâtrale, la mimétologie commune à Girard et Heidegger. Mais ceci revient à entériner la logique de la typo-graphie, de l'onto-typo-logie. L'instabilité s'installe cependant dans le mouvement de la désappropriation mimétique du sujet. Il nous en donne la formule.

Ce qui menace, en somme, dans le mimétisme ainsi entendu, c'est cette espèce de pluralisation et de

morcellement du « sujet » que provoque dès le départ sa (dé)constitution langagière ou « symbolique » : effet des discours, le « soi »-disant « sujet » risque toujours de ne « consister » en rien qu'en une suite hétérogène et dissociée de rôles, et de se fractionner sans arrêt dans l'emprunt multiplié. Par où la vie mimétique, c'est, rigoureusement, scènes de la vie d'un propre à rien – ou d'un touche-à-tout. Mettons que le « sujet » y dé-siste, et doublement quand il s'agit de l'homme (du mâle), puisque les rôles, qui sont eux-mêmes fictifs, sont en outre passivement enregistrés, reçus de la bouche des femmes. Bref, ce qui menace dans la *mimèsis*, c'est la féminisation, l'instabilité. Ce problème amène à poser la question d'une autre façon : la clôture de l'exemplarité, à travers le cas exemplaire de la folie de Nietzsche. Je n'entrerai pas, ici, dans la discussion de la question de la musique, mais je soulignerai l'instance de la voix (*Stimme*). Le point de départ de l'écriture de soi-même implique à la fois une compulsions autobiographique auto-analytique (dans le cas de Reik) et une fiction théorique. La notion de « *hantise musicale* » est introduite pour percer le phénomène « catacoustique » et exposer son motif pré-spéculatif. Mais l'écoute ou la voix est figurée selon l'inconscient. Les dimensions du fictif et du théorique se croisent ici, et Lacoue-Labarthe introduit alors la dé-constitution et la désistance du sujet. La comparaison de la théorie de la musique chez Reik et Nietzsche lui permet de repérer une onto-typologie commune. La conséquence qui s'ensuit à propos du sujet consiste à justifier sa désappropriation, à « *montrer à partir de quel abîme du sujet, de quelle impossible identification originare à la souffrance originare, se forme (sich bildet) le sujet dans son acception moderne* ». La discussion sur la musique conduit à la scène du rythme qui fait défaut, à l'impossibilité du mimétique où se mêlent vie et mort. Il s'avère ainsi que le

sujet se fonde sur l'*Unheimliche*. Ce serait pour cette raison que Lacoue-Labarthe est tellement éloigné de la notion de « tonalité affective » (*Stimmung*) élaborée par Heidegger. La raison devrait être cherchée dans la déploration de la musique où le rythme préside, sans chercher le lieu de la tonalité (affective). Cette affection est étroitement liée à la présentation théâtrale. Il s'agit de la *katharsis* aristotélicienne. Comme nous l'avons vu, la reconstruction mimétologique cerne la dépropriation du sujet. Il y a un déplacement constant du sujet dans le sujet (du dicible au visible, du spéculatif à l'auditif, etc.). Le récit simple (la *haplè diègèsis* de Platon) n'est plus possible; la vie n'est plus simplement racontée, mais « mêlée de mimèsis », hantée par la fiction. Le lieu du sujet subit un constant déplacement (dissimulation, *Verstellung*), car il est affecté par la fonction de l'*Umheimliche*. Ici, Lacoue-Labarthe supplée à la logique partielle de l'*alèthèia* en ouvrant la « pré-inscription du sujet », « l'écriture avant la lettre ». Le sujet est ainsi déplacé dans la mise-en-abîme. Le « lieu » du sujet est traversé par un écart, une ouverture, un hiatus, une béance. Et si l'on y regarde de plus près, il y a déjà un éloignement dans la désistance du sujet. L'instabilité vient de la passivité, du *pathos*. Comme le remarque Lacoue-Labarthe, dans la distinction entre la passivité et l'activité, à laquelle l'onto-idéo-typo-logie donne une signification sexuelle, cette passivité est identifiée à une féminisation.

### 5. Désinstallation, *Verstellung*

Il est indéniable que le modèle classique de la *mimèsis* élaboré par Aristote a frayé un chemin pour l'équivalence du théorique et du pathétique. Lacoue-Labarthe distingue entre la *mimèsis* restreinte (grecque) et la *mimèsis* généralisée (moderne). Une divergence avec Aristote est impliquée dans sa formule de *Physique* II-8 : « D'une part, la *tekhne*

mène à son terme ce que la *phusis* est incapable d'œuvrer; d'autre part, elle imite. » La première imitation admet la supériorité de la nature à l'art (*tekhnè*), d'après l'indication d'Aristote dans *Physique* II-2 : « l'art imite la nature ». Mais il faut faire attention à deux termes liés : elle accomplit (*épitèlei*) « jusqu'à son terme » et « œuvrer » (*apergasasthai*). Le lien conceptuel entre l'*ergon* et la production (*poiësis*) ou la perfection rend possible de renverser le rapport mimétique traditionnel. L'imitation moderne a fictionné une origine propre au peuple-sujet ou à l'État-sujet. Il y a une formule de ce double bind chez Winckelmann : « Il nous faut imiter les Anciens pour nous rendre à notre tour inimitables. » Cette imitation achève la conjonction de la *phusis* et la *tekhnè*, ou plutôt la suppléance de la nature par l'art, dont Lacoue-Labarthe trouve aussi un exemple chez Diderot. Toute la problématique travaille sur l'intrigue de la technique, en tant que production ou installation (*herstellen*). Conforme à la logique de l'*a-léthèia* (dé-voilement), cette *technè*, l'art d'installer, révèle ainsi son essence « léthale », qui consiste à voiler la *phusis*. L'œuvre de la *tekhnè* culmine dans la politique organique et biologique, dans la fonction de la race qui remplace la communauté de langue (la nation). Ainsi, la modernité implique un double paradoxe, conforme à l'essence de la *tekhnè*, une substitution permanente de l'art à la nature, des Modernes aux Grecs.

D'autre part, la *tekhnè* en tant que *Gestell* est un supplément à la nature ; le problème politique est considéré dans la différence entre l'animalité du vivant (« animal rationnel ») et la technique, au sens de l'onto-technologie. Cette conception de la technique définit « l'homme comme *mimètès phusei* » et dépasse la vie nue, si bien que la vie humaine est déterminée comme la sur-vie, la vie métaphysique ou, si l'on veut, la vie « technique ». Par là, l'agir

humain est reconduit au théâtre, à la scène « primitive » et à son effet cathartique. Mais cette dimension politique n'est pas voilée, car de Rousseau et Hölderlin à Heidegger, la *katharsis* présuppose la terreur, « la politique fondée sur l'épreuve, en tous sens, de la mort ». Selon les analyses de Lacoue-Labarthe, la *katharsis* chez Rousseau rejoint ici la logique de l'*Aufhebung* spéculative. Tolérer la terreur et supporter la *katharsis*, c'est témoigner d'une « véritable épuration » – « ne reculant pas devant l'horreur ou la démence, mais la regardant en face, ne s'en effrayant pas, là maintenant ». N'oublions pas que la *katharsis* des Grecs signifie précisément « la tragédie grecque, moins la scène ». Il s'agit d'une mimésis de *rien* qui entraîne l'oxymore de l'impossible et du possible : car l'impossible est « la nécessité de l'ek-sistance » ou « l'impossibilité et l'impraticabilité » de l'in-stance ou de l'in-sistance. Je cite encore une fois Lacoue-Labarthe : « *il est la Loi archi-politique du politique : une Loi d'avant toute loi, [...] la loi de la semblance ou de la simulation en général. [...] C'est l'archi-nomos de la mimésis même.* »

Ainsi le *pathos*, l'affection, la passion sont données dans leur théâtralité. La passion dont la *katharsis* tire une certaine « perfection » (Rousseau) est liée à la mort, à la possibilité de l'impossible. Pour Lacoue-Labarthe, cette théâtralité ne va pas sans la « *pulsion de mort, de destruction, d'anéantissement, de meurtre* », ou « *de la douleur, de la passion* ». De Schelling à Hegel, ou même à Bataille, la même pulsion de mort envisage la conservation de la vie qui supporte la mort. En supportant la mort, le ton de la tragédie devient la comédie. Non pas simplement à propos du *pathos* en général, mais plus précisément à propos de « *la Passion elle-même, dans sa version luthérienne* », Bataille a le sens comique du sacrifice en disant « *la mort de Jésus participe de la comédie* ». Devant l'horreur, l'homme, cet animal

technique et mimétique, est un comédien. La passion est reprise dans la catharsis, dans l'*Aufhebung*. Mais il ne faut pas oublier pour autant la dislocation de toute la religion, de toutes les religions. Il faut disloquer la condition a-thée du sacrifice. La critique portant sur l'archi-éthique et sur l'archi-politique est valable pour l'archi-nomos. Et si on se souvient de la paraphrase de Benjamin sur Hölderlin, il n'y a pas seulement le motif de la défaillance du mythe à quoi répond le courage de la poésie. Reste encore, pour Benjamin, le lieu du courage comme « *saintement sobre* » : transféré au centre de la vie, il ne lui reste plus que l'existence immobile, la pleine passivité qui est l'essence même du courageux. La vie se montre et se conserve dans le « *dictamen* » (*im Gedichteten*). Ce dictamen, en confirmant la sécurité intérieure de la vie spirituelle, donne une nouvelle signification à la mort. Ce noyau poétique (*das Gedichtete*) sert de fondement à la défaillance du mythique et du mythologique. Mais la conséquence est de s'élever à l'illimité. En défaisant la liaison mythique dans l'onto-typologie, tout courage revient à dire purement et simplement la vérité, en prose.

Quelle vérité? Vérité de la vie et vérité de la mort? Mais le poème ne dicte plus la vie. Le récit (*haplè diègèsis*) bio-graphique ne suffit pas. Pourtant, l'exigence d'écrire se maintient. À chaque phrase, il faut commencer, il faut commencer à écrire, à dire. Nous connaissons les écrits du jeune Lacoue-Labarthe qui s'ouvrent par cet incipit: « *Incipit Lamentatio* ». Que signifie cette lamentation? Est-elle une affection? Un deuil comme dans la tragédie, *Trauerspiel*? Comment s'affecte-t-elle à écrire? Il ne suffit pas de relever de la passion. Simplement parce que le *pathos*, « *sur le mode de la passivité ou de la passion* », n'amène qu'à une *mimèsis* passive, « *le mauvais théâtre* », « *le théâtre de la vie* », « *la comédie du monde* ». En répondant au non-lieu

du *pathos*, ce qui affecte ou ce qui annonce « *incipit* » subit une suspension. Il est aussi loin de dire que nous sommes sensibles à cette suspension, car le problème revient à demander comment un être humain est affecté par la suspension ? Si l'affection de la suspension est suspendue, il est possible d'envisager la suspension de la suspension, la césure de la césure, et à l'infini. Il se pourrait que cet « à l'infini » marque bien le *double bind* du paradoxe (et de sa césure).

Comment contribuer à la réflexion sur la modernité ? Il est difficile de parler d'un partage de la modernité, puisque la logique de la *mimèsis* le rend impossible. Mais la condition et la limite de la modernité sont son impossibilité ; et cela, sans ce « *deuil saint (die heilige Trauer)* » si cher à Hölderlin et à Heidegger. Ce qu'il faut envisager, en fin de compte, est la difficulté de la vie. Cette difficulté est-elle l'une des conditions de la modernité ? La question reste ouverte, mais il est clair que la défiguration, la désinstallation et l'éloignement nous font éprouver l'aporie de vivre.

PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE

LA CÉSURE ET L'IMPOSSIBLE

*Textes recueillis par Jacob Rogozinski*

**lignes**

## TABLE

<i>Remerciements</i> .....	7
Jacob Rogozinski, <i>Résister à la disparition</i> .....	9
 I. PORTRAIT DE LACOUÉ-LABARTHE	
André Hirt, « <i>Sainteté</i> » de <i>Lacoue</i> .....	19
 II. LACOUÉ-LABARTHE ET LA THÉÂTRALITÉ	
Antonia Birnbaum, <i>La sobriété, de Lacoue-Labarthe à Hölderlin</i> .....	41
Helga Finter, <i>L'écho de la scène</i> .....	61
Francis Fischer, <i>Une scène primitive</i> .....	67
Esa Kirkkopelto, <i>Comparatifs de Hölderlin</i> .....	87
Maud Meyzaud, <i>Une langue révolutionnaire</i> .....	111
 III. POÉTIQUES DE LACOUÉ-LABARTHE	
Jean-Christophe Bailly, <i>L'infinitif de la césure</i> .....	133
Isabelle Baladine Howald, <i>Est-ce une faute de mourir ?</i> .....	153
Mehdi Belhaj Kacem, <i>Politique de Lacoue-Labarthe</i> .....	159
Marc Goldschmit, <i>La condition impossible de l'existence poétique</i> .....	179
Évelyne Grossman, <i>Écrire sous expiration</i> .....	193
Jérôme Lèbre, <i>Un lyrisme sans sujet</i> .....	209

Susanna Lindberg, <i>Tonalités élémentaires</i> .....	231
Boyan Manchev, <i>Le dernier romantique</i> ou <i>De l'anarchie poétique</i> .....	249
Jean-Clet Martin, <i>Typographie</i> .....	271
Patrick Werly, <i>Lacoue-Labarthe, entre dissolution et « réalité rugueuse »</i> .....	283

#### IV. LACOUÉ-LABARTHE ET LA PHILOSOPHIE

Sylvie Decorniquet, <i>La vie de l'esprit, le vertige et la grâce de la pensée devant la mort</i> .....	301
Sara Guindani, <i>Pouvoirs de mimésis chez Lacoue-Labarthe</i> .....	335
Huang Kuan-min, <i>Incipit vita: la difficulté de la modernité chez Lacoue-Labarthe</i> .....	353
Artemy Magun, <i>Une danse à deux</i> .....	373
Andrea Potestà, <i>L'emphase du caché</i> .....	389

#### V.

Jean-Luc Nancy, <i>Philippe</i> .....	409
---------------------------------------	-----