

Plasticity and Mimesis: Three Metamorphoses. A Dialogue*

Catherine Malabou

Distinguished Professor of Comparative Literature and European Languages and Studies at UC Irvine, Professor of Philosophy at CRMEP, Kingston University, and Professor of Philosophy at The European Graduate School. Previously, she was Maître de Conférences at Paris Nanterre University. She earned her PhD from EHESS, supervised by J. Derrida. Beyond her work on plasticity, her recent monographs include *Il n'y a pas eu de Révolution* (2024), *Au voleur!* (2022), and *Métamorphoses de l'intelligence* (2017).

Plasticità e mimesis: tre metamorfosi. Un dialogo*

Nidesh Lawtoo

Full Professor of Modern/Contemporary European Literature and Culture at Leiden University. Previously, he held positions at the University of Lausanne and at Johns Hopkins University, and led an ERC-funded project at KU Leuven (*Homo mimeticus*, 2017-2022). He is the author and editor of many publications that set the foundations of mimetic studies, such as a diptych on Violence and the Unconscious (2023) and *Homo Mimeticus: A New Theory of Imitation* (2022).

* With an editorial note by Alice Iacobone and an intermezzo with Isabelle Dahms & Giulia Rignano

* Traduzione italiana di Alice Iacobone

211

Editorial note

The present dialogue took place online on February 23, 2023, in the context of a conference organized by Professor Nidesh Lawtoo and his team at KU Leuven. [1]

Revised and expanded for the present written version, this dialogue brings in conversation two of the most relevant thinkers of our time: Catherine Malabou, the author of a widely influential philosophical account that is largely (but not exclusively) based on plasticity, and Nidesh Lawtoo, the proponent of a new and successful field of interdisciplinary inquiry, mimetic studies.

Malabou has been working on the concept of plasticity for over thirty years, expanding it in a great number of directions and engaging with a variety of disciplines which range from classical philosophy (especially through the figures of Hegel, Heidegger, and Derrida) to the neurosciences, including also a critical engagement with psychoanalysis (for an in-depth overview, see Malabou 2022a). In her works, plasticity has come to encompass the activity of giving form, the passivity of receiving form, and the destruction of all form. Thus outlined, plasticity has become the fundamental feature of human beings, who are endowed with a plastic essence. «The human is plastic. This means that it gives itself its own form, that it is able to transform itself, to invent and produce itself, and that it is nothing but this very process of self-formation» (Malabou 2014). More recently, however, Malabou's reflections have also addressed anarchism and philosophy (Malabou 2023b; 2024), feminism (2022b), and artificial intelligence (2019).

Lawtoo, on the other hand, has centered his thought on the possibility of conceiving of mimesis anew, developing this concept well beyond the stereotypical understanding offered by the

[1] Information on the international conference, titled *Metamorphoses of Mimesis: Plasticity, Subjectivity and Transformation with Catherine Malabou*, can be found here: <https://genderedmimesis.com/conferences/>. The dialogue has been recorded; a part of the video is available at this link: <https://www.youtube.com/watch?v=QqCWGRJLbM8>. More information on Lawtoo's projects, past and current, is provided in the course of the text (see in particular footnote 9) and in the following website: www.homomimeticus.eu.

Western metaphysical tradition. No longer a mere production of bad copies depleted of ontological value, mimesis is devised by Lawtoo as central to subject formation and transformation for a mimetic species he calls *homo mimeticus*. Going beyond René Girard's account of mimetic rivalry and violence central to unifying mimetic *theory*, mimesis for Lawtoo goes beyond good and evil and is of pivotal importance for grasping the meaning of a great variety of contemporary phenomena through the lens of pluralist mimetic *studies*. As he explains: «From imitation to identification, affective contagion to mimetism, suggestion to hypnosis, embodied simulation to influence, mirroring reflexes to algorithmic spells, the protean phantom of what the ancients called, enigmatically, *mimēsis*, is back. Reloaded by the digital age, mimesis is currently generating a spiraling vortex that can no longer be framed by the traditional logic of visual representation» (Lawtoo 2022, 11). Without dismissing the far-reaching history of the concept and with an eye to future-oriented questions, mimetic studies turn mimesis into a powerful conceptual tool for our times, including the rise of new fascist leaders (Lawtoo 2019; also in Italian with *Mimesis*, Lawtoo 2020a). As of today, mimetic studies are well represented by the *Homo Mimeticus* trilogy, consisting of a first volume in which Lawtoo sets the bases of the field and outlines “a new theory of imitation” (Lawtoo 2022; trans. in Italian with Carocci); a second collected volume that he edited along with Marina García-Granero, which collectively furthers the “re-turn of mimesis” (Lawtoo & García-Granero 2024); and a third planned volume, edited with Willow Verkerk, which explores *The Metamorphoses of Mimesis with Catherine Malabou* (Lawtoo & Verkerk forthcoming).

The present dialogue, which will also conclude the third volume of the *Homo Mimeticus* series as a *Coda*, shows us some of the similarities shared by mimesis and plasticity while also further developing both concepts in a multifaceted interplay. It is meaningful that plasticity and mimesis, here, are not left intact by the encounter: their interaction is mediated by a third concept, that of *metamorphosis*, which diffracts and transforms them. This is not always the case with the idea of metamorphosis, often linked to superficial change in exterior appearance (as very well noticed by Malabou herself: «in the Western imaginary [...] form transforms; substance remains», Malabou 2012, 7). In this case, instead, metamorphosis works as an operator of radical transformation in the interaction.

In the context of this journal issue, it is all the more significant that precisely aesthetics is regarded by Lawtoo and Malabou as the common field of origin of both plasticity and mimesis (and, we could add perhaps, also of metamorphosis). Genealogy aside, Lawtoo has reframed mimesis from the angle of literature, film, TV series, and videogames (Lawtoo 2013, 2020b, 2024), and mimetic studies so far added theater, photography, and social media (Lawtoo & García-Granero 2024). Malabou's plasticity, in turn, has been brought into dialogue with literature and cinema by the author herself (Malabou 2012, 55–63; 2008, 39), and more recently with film (Dalton & Tyrer 2024) and with the arts in general (Opelz 2022) by other scholars. The present journal issue has tried to further explore the ties between plasticity, aesthetics, and the arts, aiming to deepen a line of research that remains particularly fertile.

I sincerely thank Nidesh Lawtoo and Catherine Malabou for their generosity in allowing me to reproduce this dialogue as a conclusion to the 22nd issue of *Philosophy Kitchen*.

NL NIDESH LAWTOO: As the original title of our dialogue suggests [*Plastic Mimesis / Mimetic Plasticity*, ed.], there seems to be a disconcerting mirroring relation between plasticity and mimesis. This also means that when plasticity and mimesis face each other, in a dialogic interplay, they have the potential to generate metamorphoses that cut across old-fashioned mind/body, nature/culture dualisms, including patriarchal dualisms. The performative powers of mimesis/plasticity also operate in subliminal ways that are not under full agentic or conscious control and are in this sense *un-conscious* or subconscious. In the process of dramatization, plastic-mimetic subjects trouble the very essence of foundational concepts in Western thought like the subject, freedom, intelligence, consciousness, anarchism, automatism, pleasure, the unconscious – including, of course, plasticity and mimesis as well.

Furthering a first foray in the plasticity of mimesis constitutive of the genealogy of *homo mimeticus*, [2] the dialogue that follows takes stock of Catherine Malabou's recent engagements with the problematic of mimesis – be it under the conceptual masks of “simulation”, “mimicry”, “repetition”, “mirroring”, or “epigenetic mimesis” among other emerging concepts that are currently contributing to the field of mimetic studies. [3] Our assumption is that if the subject is indeed plastic, mimetic, and constitutively relational, then philosophers and theorists would benefit from dialogic practices of thinking together – or sym-philosophizing – that not only represent but actually perform the mimetic turn. To that end, we draw on a genealogical practice of dialogic encounters with influential thinkers

NL NIDESH LAWTOO: Come suggerisce il titolo originale del nostro dialogo [*Plastic Mimesis / Mimetic Plasticity*], tra plasticità e mimesis pare esserci una sconcertante relazione di specularità. Questo significa anche che plasticità e mimesis, incontrandosi in un'interazione dialogica, generano metamorfosi capaci di tagliare trasversalmente le classiche dicotomie mente/corpo, natura/cultura, oltre alle varie dicotomie patriarcali. I poteri performativi di mimesis/plasticità operano anche secondo modalità subliminali, sfuggendo al pieno controllo cosciente o agitivo e in questo senso lavorando *inconsciamente* o subconsciamente. Nel processo di drammatizzazione, i soggetti plastico-mimetici mettono in crisi l'essenza stessa di concetti che sono alla base del pensiero occidentale, come quelli di soggetto, libertà, intelligenza, coscienza, anarchismo, automatismo, piacere, inconscio – inclusi, ovviamente, i concetti di plasticità e mimesis.

Approfondendo una prima esplorazione della plasticità della mimesis, costitutiva della genealogia dell'*homo mimeticus*, [2] il dialogo che segue fa il punto sulle recenti interazioni di Catherine Malabou con la problematica della mimesis – interazioni che si sono date sotto le maschere concettuali di “simulazione”, “mimetismo”, “ripetizione”, “rispecchiamento”, “mimesi epigenetica”, per non menzionare che alcuni dei nuovi concetti che stanno contribuendo a dar forma ai *mimetic studies* o studi mimetici. [3] L'ipotesi da cui prendiamo le mosse è la seguente: se il soggetto è plastico, mimetico e costitutivamente relazionale, allora i filosofi e i teorici trarrebbero beneficio da pratiche dialogiche del “pensare-con” – del syn-filosofare – che non solo rappresentano, ma effettivamente realizzano il *mimetic turn*. A tal fine, ricorriamo a una pratica

[2] See Lawtoo 2017; 2022, 129-156.

[3] See for instance Malabou 2023a. See also Malabou & Opelz 2022 for a dialogue with Malabou on “L'avenir de la mimèsis” that explicitly furthers mimetic studies and its dialogic tradition.

[2] Questa genealogia è ricostruita in Lawtoo 2017; 2022, 129-156.

[3] Per gli studi mimetici disponibili in italiano si veda Lawtoo 2024. Di recentissima uscita è la traduzione di *Homo Mimeticus*, apparsa per Carocci (Lawtoo 2025). Per i contributi di Malabou sulla mimesis si veda ad esempio Malabou 2021; 2023; Malabou & Opelz 2022.

currently broadening the reach of mimetic studies across disciplines. [4] I am thus honored to add Catherine Malabou as an ally to this emerging field. In the company of Isabell Dahms and Giulia Rignano who will join the conversation for an intermezzo on Gendered Mimesis, thinking dialogically with Malabou will give new form to the plastic metamorphoses of mimesis.

(CM) CATHERINE MALABOU: I thank you Nidesh, for in reality mimesis was not one of my fields of interests and you made me aware of the importance of this concept. In the past, like most philosophers, I have been touching on mimesis, but I never really focused on it and discovered how important it actually was – so thank you for that. I'm very curious to see how we can join plasticity and mimesis in productive ways, while transforming them in the process.

(NL) Yes, you are known for your influential concept of plasticity, which serves as a red thread, or *fil conducteur*, in your protean oeuvre. It is true that until recently, you haven't explicitly examined the concept of mimesis itself. And yet, the problematic of mimesis has been making increasingly frequent appearances in your most recent books, often under different conceptual masks such as "mirroring" or "simulation", for instance. The notion of the "mask" itself that you often convoke to speak about plasticity [5] is, of course, also a mimetic concept. It recalls the origins of mimesis (from *mîmos*, actor or performance) in theatrical spectacles where the figure of the *mimos* wears a mask, from

genealogica di dialogo e incontro con importanti pensatori e pensatrici che stanno contribuendo ad ampliare interdisciplinamente la portata dei Mimetic Studies. [4]

Sono quindi onorato di aggiungere Catherine Malabou tra le alleate di questo nuovo campo di studi. Insieme a Isabell Dahms e Giulia Rignano, che si uniranno alla conversazione per un intermezzo sulla mimesis di genere, pensare dialogicamente con Malabou darà nuova forma alle metamorfosi plastiche della mimesis.

(CM) CATHERINE MALABOU: Ti ringrazio Nidesh, perché in realtà la mimesis non era uno dei miei ambiti d'interesse e tu mi hai fatto comprendere l'importanza di questo concetto. In passato, come la maggior parte dei filosofi, avevo toccato il tema ma senza concentrarmi davvero e senza scoprirne la rilevanza – quindi ti ringrazio per questo. Sono curiosa di vedere come potremo unire produttivamente i concetti di plasticità e mimesis, trasformandoli nel processo.

(NL) Sì, sei conosciuta per il tuo importante concetto di plasticità, che fa da filo rosso nell'attraversamento della tua opera così proteiforme. È vero che, fino a poco tempo fa, non avevi esaminato esplicitamente il concetto di mimesis in sé. E tuttavia, la problematica della mimesis è apparsa sempre più frequentemente nei tuoi libri recenti, spesso sotto maschere concettuali come quelle, ad esempio, di "rispecchiamento" o "simulazione". La nozione stessa di "maschera", che spesso evochi per parlare di plasticità, [5] è ovviamente anch'essa un concetto mimetico. Richiama le origini della mimesis (da *mimos*, "attore" o "performance") negli spettacoli

[4] Contributors to these interdisciplinary dialogues include, among others, Jean-Luc Nancy (philosophy), J. Hillis Miller (literary theory), Edgar Morin (sociology), Katherine Hayles (posthuman studies), Adriana Cavarero (feminist philosophy), Jane Bennett (new materialism), Vittorio Gallese (neurosciences) See: HOM Videos, <https://www.youtube.com/@homvideosercprojecthomomim971>.

[5] For instance, in Malabou 2010.

[4] Tra questi numerosissimi dialoghi e alleanze interdisciplinari ricordiamo quelle con Jean-Luc Nancy (e la filosofia), J. Hillis Miller (e la teoria letteraria), Edgar Morin (e la sociologia), Katherine Hayles (e gli studi sul postumano), Adriana Cavarero (e la filosofia femminista), Jane Bennett (e la filosofia neo-materialista), Vittorio Gallese (e le neuroscienze) Si veda: HOM Videos, <https://www.youtube.com/@homvideosercprojecthomomim971>.

[5] Ad esempio in Malabou 2023c.

which our notion of personality also comes (from *persona*, theatrical mask). And now your more recent focus on “epigenetic mimesis” [6] indicates that this problematic is becoming explicitly central to your concerns. If my work was in any way helpful for this mimetic turn of yours, I am of course honored.

To begin with, I was wondering if you could specify the underlying philosophical reasons that led to your recent interest in mimesis, a mimesis that is not simply a passive copy or representation of nature but entails a creative and productive dimension on the side of a plastic subject.

CM There could be many reasons I could advance to answer your question. The first one would be my reflections on artificial intelligence (AI) and technology on which you have also written a beautiful text. [7] Given the developments in AI, at the moment, it has become inevitable to reflect on simulation and to create or elaborate a new concept of mimesis that definitely exceeds all its traditional values and definitions. Recently there have been a lot of discussions about ChatGPT; many technophobes said that this AI chatbot was not to be taken seriously because this system was only mimetic in the pejorative sense and that it was unable to create anything. For me this kind of discourse is to be eliminated from the philosophical realm because it doesn’t grasp the very troubling power of simulating or imitating... what? Is it imitating the human, really? I don’t know but AI uses the power of simulation to create a new world. So, I think my interest in mimesis comes from my reflection on technology.

CM Yes, your wonderful book *Morphing Intelligence*, published in French under the title *Métamorphoses de l’intelligence*, is in many ways a correction or critique of your previous book titled, *What Should We Do with Our Brain?*

teatrali, dove la figura del *mimos* indossa una maschera, dalla quale proviene anche la nostra nozione di personalità (da *persona*, “maschera teatrale”). E ora la tua recente attenzione alla “mimesis epigenetica” [6] indica come questa problematica stia diventando esplicitamente centrale tra i tuoi interessi. Se il mio lavoro è stato utile in qualche modo per questa tua svolta mimetica, ne sono naturalmente onorato.

Per cominciare, mi chiedevo se potessi specificare le ragioni filosofiche sottese al tuo recente interesse per la mimesis, una mimesis che non è semplicemente copia passiva o rappresentazione della natura, ma implica una dimensione creativa e produttiva da parte del soggetto plastico.

CM Ci sarebbero molte ragioni che potrei addurre per rispondere alla tua domanda. La prima sarebbe legata alle mie riflessioni sull’intelligenza artificiale (IA) e la tecnologia, su cui anche tu hai scritto un bellissimo testo. [7] Dati gli sviluppi dell’IA, in questo momento è diventato inevitabile riflettere sulla simulazione e creare o elaborare un nuovo concetto di mimesis che superi definitivamente le sue definizioni e connotazioni tradizionali. Di recente ci sono state molte discussioni su ChatGPT; molti tecnofobi hanno affermato che questo chat bot non andrebbe preso sul serio perché sarebbe solo mimetico nel senso peggiorativo del termine, cioè incapace di creare alcunché. Per me questo tipo di discorso non appartiene all’ambito filosofico perché non coglie il potere perturbante del simulare o imitare... cosa? Sta davvero imitando l’umano? Non lo so, ma l’IA usa la simulazione per creare un nuovo mondo. Perciò penso che il mio interesse per la mimesis venga dalla mia riflessione sulla tecnologia.

NL Sì. Potremmo dire che il tuo splendido libro *Metamorfosi dell’intelligenza*, pubblicato in francese con il titolo *Métamorphoses de l’intelligence*, sotto

[6] In Malabou 2023a.

[7] Here, Malabou is referring to Lawtoo 2020b.

[6] In Malabou 2023a.

[7] Malabou si riferisce qui a Lawtoo 2020b.

CM Yes, it was an incredible discovery for me. When I read in an article that IBM was creating synaptic chips that were “miming” the function of the brain, my previous distinction between the natural brain let’s say and the machine was becoming obsolete. If a machine is able to function as a natural brain, if there exist such things as synaptic chips, then the difference between a human brain and a technological one might become difficult to tell.

NL We’ll come back to the troubling question of AI simulations and the posthuman later on, but let us first step back to the embodied and material aspect of imitation on the side of the human subject. For me, the first and most direct connection between plasticity and mimesis stems from their shared genealogy and the shift of emphasis they triggered in recent years: both plasticity and mimesis are traditionally confined to aesthetic preoccupations with artistic representations or formations, be it in sculpture or in painting, for instance; and yet, from different perspectives – you by focusing on plasticity’s double capacity to give and receive form via your reading of Hegel, I by focusing on the pathological and patho-logical manifestations I saw at play in Nietzsche – we brought these traditional aesthetic concepts back in touch with the problematic of subject formation and transformation, thereby transforming their meanings in the process as well. Although you are most known for your materialist reading of Hegel’s dialectics, for your defense of the transcendental in Kant as an epigenetic category, and for your agonistic supplement to Derrida’s logic of the trace, I also find your sensitivity to the materiality of the brain, including its epigenetic plasticity prone to metamorphoses that cut across the biological and the symbolic, very Nietzschean in spirit.

For instance, I was pleased to read in *Morphing Intelligence* that you enlist Nietzsche as a «great philosopher of the brain» (2019, 141); you also call attention

molti aspetti sia una correzione o una critica del tuo libro precedente intitolato *Cosa fare del nostro cervello?*

CM Sì, è stata una scoperta incredibile per me. Quando ho letto in un articolo che IBM stava creando chip sinaptici che “imitavano” il funzionamento del cervello, mi sono accorta che la mia precedente distinzione tra il cervello “naturale” e macchina stava diventando obsoleta. Se una macchina è in grado di funzionare come un cervello naturale, se esistono cose come i chip sinaptici, allora la distinzione tra un cervello umano e uno tecnologico potrebbe diventare difficile da tracciare.

NL Torneremo più tardi sulla questione delle simulazioni dell’IA e del postumano, ma prima facciamo un passo indietro verso l’aspetto corporeo e materiale dell’imitazione dal lato del soggetto umano. Per me, la prima e più diretta connessione tra plasticità e mimesis deriva dalla loro comune genealogia e dal cambiamento di accento che entrambe hanno esperito negli ultimi anni: sia la plasticità che la mimesis sono concetti tradizionalmente confinati a questioni estetiche legate alla rappresentazione o alla formazione artistica, sia in scultura che in pittura, ad esempio; eppure, da prospettive diverse – tu concentrandoti sulla duplice capacità della plasticità di dare e ricevere forma attraverso la tua lettura di Hegel, io concentrandomi sulle manifestazioni pathos-logiche che ho visto all’opera in Nietzsche – abbiamo riportato questi concetti della tradizione estetica a contatto con la problematica della formazione e trasformazione del soggetto, trasformando così anche i loro significati nel processo. Sebbene tu sia più nota per la tua lettura materialista della dialettica hegeliana, per la tua difesa del trascendentale in Kant come categoria epigenetica e per il tuo “supplemento agonistico” alla logica della traccia di Derrida, trovo anche che la tua sensibilità per la materialità del cervello, inclusa la sua plasticità epigenetica che apre a metamorfosi attraverso il biologico e il simbolico, sia molto nietzscheana nello spirito. Ad esempio, mi ha

to his interests in «physiology» and physio-psychology in order to affirm that «life cannot be divided» (141) according to dualistic binaries like mind/body, culture/nature, physiology/psychology, original/copy, male/female, among others. As you speak of the «three metamorphoses of intelligence» in your detailed genealogy of AI simulations – that goes from nineteenth century genetics to epigenetics in the Blue Brain project to automatism internal to AI – I thus propose a little dialogic experiment. Let us take Nietzsche's "Three Metamorphoses of the Spirit" that open *Thus Spoke Zarathustra* as a provisional starting point. I discuss it briefly in the Prologue that opens the volume [the third volume of the *Homo Mimeticus* series, ed.], and since you were perhaps implicitly also alluding to this text to structure your three metamorphoses of intelligence, it might be a good way to provisionally start. The goal is not to close the discussion but rather to establish new genealogical bridges between plasticity and mimesis and favor new metamorphoses of both mirroring concepts.

As you recall, in the "Three Metamorphoses of the Spirit" Nietzsche uses animal figures to account for the plastic and metamorphic powers of an immanent, embodied, and material spirit prone to protean transformations that might help us join plasticity and mimesis. For this operation it is important not to restrict mimesis to the dominant metaphysical definition that reduces it to a debased copy of nature. Instead, let us focus on a mimetic pathos, or power that drives in the biological evolution of the spirit itself in ways that transgress the frontier between the biological and the symbolic. As is well-known, Nietzsche's parable of the *Verwandlungen* of the spirit describes «how the spirit becomes a camel, and the camel a lion, and the lion at least a child» (2005, 23). It's a parable dealing with the transformation of the spirit that remains rooted in the animality of the body in ways that entangle symbolic, spiritual, and biological perspectives central to both mimesis and plasticity.

fatto piacere leggere in *Metamorfosi dell'intelligenza* che consideri Nietzsche un «grande pensatore del cervello» (2021, 145); sottolinea inoltre il suo interesse per la «fisiologia» e la fisio-psicologia per affermare che «la vita non può essere divisa (145) secondo binari dualistici come mente/corpo, cultura/natura, fisiologia/psicologia, originale/copia, maschile/femminile, tra gli altri. Poiché parli delle "tre metamorfosi dell'intelligenza" nella tua genealogia dettagliata delle simulazioni dell'IA – che va dalla genetica del diciannovesimo secolo all'epigenetica nel progetto Blue Brain fino agli automatismi interni all'IA – ti propongo un piccolo esperimento dialogico. Prendiamo le "Tre metamorfosi dello spirito" di Nietzsche che aprono *Così parlò Zarathustra* come punto di partenza preliminare. Ne discuto brevemente nel Prologo che apre il volume [il terzo volume della serie *Homo Mimeticus*, NdT] e, dato che forse alludevi implicitamente anche a questo testo per strutturare le tue tre metamorfosi dell'intelligenza, potrebbe essere un buon modo per iniziare. L'obiettivo non è chiudere la discussione, ma piuttosto stabilire nuove connessioni genealogiche tra plasticità e mimesis e favorire nuove metamorfosi di questi due concetti speculari.

Come ricorderai, nelle "Tre metamorfosi dello spirito" Nietzsche utilizza figure animali per spiegare i poteri plastici e metamorfici di uno spirito immanente, incarnato e materiale, incline a trasformazioni proteiformi che potrebbero aiutarci a unire plasticità e mimesis. Per questa operazione è importante non circoscrivere la mimesis alla sua classica definizione metafisica che la riduce a copia depauperata della natura. Occorre invece concentrarsi su un pathos o un potere mimetico che guida l'evoluzione biologica dello spirito secondo modalità che tagliano trasversalmente il biologico e il simbolico. Come è noto, la parabola nietzschiana delle *Verwandlungen* dello spirito descrive «come lo spirito diventa cammello, e il cammello leone, e infine il leone fanciullo» (1968, 23). È una parabola che tratta della trasformazione dello spirito, che rimane radicato nell'animalità del corpo secondo modalità che intrecciano prospettive simboliche, spirituali

And since in your work you often point to the biological specificity of certain animals – the salamander that regrows its tail, for instance, generating a second tail that both supplements the missing one while differing from it [8] – we could do the same with the mimetic, anti-mimetic, and hyper-mimetic animals Nietzsche convokes.

First Metamorphosis: Cultural Load / Biological Heritage

(NL) The first symbolic figure, or animal, is the one of the camel that passively submits to the heavy values of tradition Nietzsche generally critiques: namely, moral values the spirit is supposed to bow down to and carry on its back. It's the phase of learning and submission characteristic of the first step in education, whose passivity, for Nietzsche, is inscribed in the animal's bodily submission. Mimesis seems to play a role in this submission. In fact, the camel, not unlike the cow, is a herd animal. In this biological but also socio-cultural sense it is a mimetic animal that is driven by a type of mimicry that, for Nietzsche, is not only animal but all too human. It's a first step that is often dismissed as simply passive and submissive. And yet, precisely as a first step, it also suggests that a biological mimetic drive is present in all humans, while the symbolic focus on the load of education indicates that the mimetic experience of learning also plays a major role in forming and transforming subjectivity. Could you articulate this interplay between the innate and the acquired, the biological and the symbolic, in this first metamorphosis of the spirit rooted in a mimetic animal?

(CM) It is strange that for Nietzsche the weight of biology and the weight of culture ends up being one and the same weight. The camel is the animal that carries something on its back, I remember that

e biologiche centrali sia per la mimesis che per la plasticità. E poiché nel tuo lavoro spesso fai riferimento alla specificità biologica di certi animali – come la salamandra che si fa ricrescere la coda, ad esempio, generandone una seconda che fa da supplemento a quella mancante pur differenziandosi da essa [8] – potremmo fare lo stesso con gli animali mimetici, anti-mimetici e iper-mimetici evocati da Nietzsche.

Prima metamorfosi: Bagaglio culturale / Eredità biologica

(NL) La prima figura simbolica, o animale, è quella del cammello, che si sottomette passivamente ai pesanti valori della tradizione generalmente criticati da Nietzsche: in particolare, i valori morali a cui lo spirito deve piegarsi e che deve portare sulle spalle. È la fase dell'apprendimento e della sottomissione tipica del primo gradino della formazione. Questa fase è caratterizzata da una passività che per Nietzsche è inscritta nella sottomissione corporea dell'animale. In questa sottomissione, la mimesis sembra in effetti giocare un ruolo. Il cammello, come ad esempio anche la mucca, è un animale sociale, che fa parte di un gregge. In questo senso biologico, ma anche socio-culturale, il cammello è un animale mimetico, guidato da una forma di imitazione che, per Nietzsche, non è solo animale ma anche fin troppo umana. È un primo passo che viene spesso liquidato come una fase di mera passività e sottomissione. Eppure, proprio in quanto primo passo, Nietzsche suggerisce anche che una tendenza mimetica di tipo biologico sia presente in tutti gli esseri umani, mentre il focus simbolico sul pesante portato dell'educazione indica che l'esperienza mimetica dell'apprendimento gioca anche un ruolo fondamentale nella formazione e trasformazione della soggettività. Potresti articolare questa interazione tra l'innato e l'acquisito, tra il biologico e il simbolico, in

[8] In Malabou 2011.

[8] Il riferimento è a Malabou 2009, 81-104.

metaphor. What the camel carries and what they obey is a mixture between the sedimentation of cultural tradition and biology. There is a point of indistinction between the two in Nietzsche. And I think this indistinction is at the core of what he calls memory. The child is the ultimate form of metamorphosis because the child is forgetful. So, memory in Nietzsche is this mixture between genetically inherited weight and all the cultural traditions that are taught and infused by education.

NL Yes, in this bio-cultural inheritance the following paradox struck me. In this complex interplay between what is given and what is acquired, biology and culture, central to the plastic formation of a mimetic animal, the line dividing activity from passivity, consciousness and the unconscious, does not seem clear-cut. After all, Nietzsche, who is arguably thinking about his own education in philology as well, tells us: «the heavy and the hardest (load) is what the camel's strength desires» (2005, 23). This seems to indicate a correlation between the weight of cultural training or mimetic submission to tradition on the one hand, and the plastic development of a type of mimetic strength that might be creative and productive in nature, on the other. Could you comment on this form of imitation based on automatic mimetic reflexes that sediment into habits and might appear as simply passive yet, through repetition, might also be the condition for the development of a type of strength constitutive of a more active, or productive mimesis?

CM Yes, I don't think Nietzsche only criticizes the camel and the mimetic drives it embodies. It's part of a process that leads to the next two metamorphoses. Of course, there is an evolution and transformation, but Nietzsche does not eliminate the camel, and thus the mimetic animal because, as you say, the camel is not only passive; it is also a figure of obedience. And in a certain sense, for Nietzsche, obedience is necessary. It drives the vital form

questa prima metamorfosi dello spirito radicata in un animale mimetico?

CM È strano che per Nietzsche il peso della biologia e il peso della cultura finiscano per essere lo stesso peso. Il cammello è l'animale che porta qualcosa sulla schiena, mi ricordo questa metafora. Ciò che il cammello porta e ciò a cui obbedisce è un insieme di biologia e sedimentazione della tradizione culturale. C'è un punto di indistinguibilità tra i due in Nietzsche. E penso che questa indistinguibilità sia al centro di ciò che lui chiama memoria. Il fanciullo è la forma ultima di metamorfosi perché è senza memoria. Quindi, la memoria in Nietzsche è questa combinazione di eredità genetica e tradizioni culturali insegnate e infuse dall'educazione.

NL Sì, rispetto a questa eredità biologico-culturale mi ha colpito il seguente paradosso. Nella complessa interazione tra ciò che è dato e ciò che è acquisito, tra biologia e cultura (centrali per la formazione plastica di un animale mimetico), la separazione tra attività e passività, tra conscio e inconscio, non è netta. Dopotutto, Nietzsche, che probabilmente stava anche pensando alla propria formazione in filologia, del cammello ci dice: «la sua forza anela verso le cose pesanti, più difficili a portare» (1968: 23). Questo sembra indicare una correlazione tra il peso della formazione culturale o della sottomissione mimetica alla tradizione, da un lato, e lo sviluppo plastico di un tipo di forza mimetica che potrebbe essere creativa e produttiva, dall'altro. Potresti commentare questa forma di imitazione basata su riflessi mimetici automatici che si sedimentano in abitudini e che possono apparire come semplicemente passivi, ma che, attraverso la ripetizione, possono anche costituire la condizione per lo sviluppo di una forma di forza costitutiva di una mimesis più attiva o produttiva?

CM Sì, non credo che Nietzsche critichi completamente il cammello e le spinte mimetiche che incarna. Fa parte di un processo che porta alle due metamorfosi

of resentment. He is not entirely against resentment. Resentment is necessary as a form of reaction against aggression, or any form of threat. The camel is desiring to carry the weight in order to defend itself and protect itself, which also entails an active side. In this sense, mimesis functions as a protection. So, it's not as negative a first step as it's often taken to be, even though it's not the ultimate form of liberation, of course.

(NL) It's interesting that by reading the metaphor of the animal literally and taking the mimetic drive that defines the camel as a starting point for a metamorphosis of the "spirit" we immediately trouble, or deconstruct, the symbolic/biological but also active/passive binaries that do not capture the Janus-faced properties of both mimesis and plasticity. As your focus on brain plasticity and epigenetics suggests, you are one of the few continental philosophers who engages with the neurosciences in order to establish productive dialogues across the two-culture divide. When I started working on a theory of the mimetic subject via Nietzsche and other modernist author around twenty years ago, I noted they were drawing on little discussed philosophical physicians like Hippolyte Bernheim, Gabriel Tarde, Pierre Janet, and others late nineteenth century psychologists who were attentive to the physio-psychology of mirroring mechanism they posited in the brain. I then realized that they were anticipating, by over a century, the so-called discovery of "mirror neurons", which, as you know, were discovered first in monkeys in the 1990s and were then confirmed in humans as well in the form of a network or system – thereby confirming the ancient idea that we are mimetic animals, or *homo mimeticus*.

It is in this context that I also came across your work on plasticity and the engagement with the neurosciences. I thus started thinking about the ways in which these two concepts could complement each other. What I find interesting, for instance, is that mirror neurons stress the relational

successive. Ovviamente c'è un'evoluzione e una trasformazione, ma Nietzsche non elimina il cammello, e cioè l'animale mimetico, perché, come dici tu, il cammello non è solo passivo; è anche una figura di obbedienza. E in un certo senso, per Nietzsche, l'obbedienza è necessaria. Essa guida la forma vitale del risentimento. E Nietzsche non è del tutto contrario al risentimento. Il risentimento è necessario come forma di reazione contro l'aggressione o qualsiasi forma di minaccia. Il cammello desidera portare il peso per difendersi e proteggersi, il che implica anche un lato attivo. In questo senso, la mimesis funziona come una protezione. Quindi, non è un primo passo così negativo come spesso viene considerato, anche se ovviamente non è la forma ultima di liberazione.

(NL) È interessante che, leggendo letteralmente la metafora dell'animale e considerando la tendenza mimetica che definisce il cammello come punto di partenza per una metamorfosi dello "spirito", immediatamente mettiamo in discussione o decostruiamo le dicotomie di simbolico/biologico e di attività/passività che sono incapaci di catturare le proprietà bifronti sia della mimesis che della plasticità. Come mostra la tua attenzione per la plasticità cerebrale e l'epigenetica, sei una delle poche pensatrici continentali ad interagire con le neuroscienze per coltivare dialoghi produttivi tra le due culture. Vent'anni fa, quando ho iniziato a lavorare su una teoria del soggetto mimetico attraverso Nietzsche e altri autori modernisti, ho notato che questi autori facevano riferimento a filosofi poco discussi come Hippolyte Bernheim, Gabriel Tarde, Pierre Janet e altri psicologi della fine del diciannovesimo secolo che guardavano alla fisiopsicologia dei meccanismi di rispecchiamento che collocavano nel cervello. Mi sono poi reso conto che stavano anticipando, di oltre un secolo, la cosiddetta scoperta dei "neuroni specchio", che, come sai, furono scoperti prima nelle scimmie negli anni '90 e poi confermati anche negli esseri umani sotto forma di una rete o sistema – confermando così l'antica idea che siamo animali mimetici, o l'ipotesi *homo mimeticus*.

orientation of the brain and point to automatic mechanisms that blur the line between consciousness and the unconscious; they also complicate the dominant picture of a volitional, autonomous, and free subject in favor of relationality, embodiment, and intersubjectivity. So, I was wondering: what is your take on mirror neurons? While far from providing the only key to intersubjective phenomena like empathy, mind reading, and imitation, could they complement brain plasticity by stressing the relational orientation of human brains that are impressed by models while having formative powers of their own?

CM The theory of mirror neurons has raised an immense resistance, at least in France, from sociologists, who argued that the origins of society have nothing to do with something biological, and that the mimetic relation between people are based on mutual constructions that are never given as such. They posit that in living beings there is no automatic sense for imitation and that everything is constructed – and so is mimesis. And so, as you say, mirror neuron theory was interpreted as a form of reduction of the unmotivated character of human society defended by figures like Durkheim and other classical sociologists. In reality, mirror neurons don't explain everything; this is what the sociologists didn't understand. Mirror neurons are implied in all activities in which I'm not facing precisely someone. For example, when I read a book which describes a situation I'm not myself in, it is because of my mirror neurons that I can represent such a situation, I can fiction myself as part of this scenario. But they don't explain everything. For autistic children, for example, mirror neurons are not functioning, so they don't function automatically. Even in "normal" brains they need to be educated. If one doesn't read, doesn't watch films, is not in interaction with others, mirror neurons are just unhelpful. Look for instance at what happens to abandoned orphans in Romania who were left alone and uneducated: they couldn't speak for their mirror

È in questo contesto che ho anche incontrato il tuo lavoro sulla plasticità e l'interazione con le neuroscienze. Ho quindi iniziato a riflettere su come questi due concetti potessero integrarsi a vicenda. Ciò che trovo interessante, ad esempio, è che i neuroni specchio sottolineano l'orientamento relazionale del cervello e indicano meccanismi automatici che sfumano la distinzione tra coscienza e inconscio; complicano anche l'immagine egemonica di un soggetto intenzionale, autonomo e libero in favore della relazionalità, dell'incarnazione e dell'intersoggettività. Quindi mi chiedevo: qual è il tuo parere sui neuroni specchio? Pur essendo lontani dal fornire l'unica chiave d'accesso a fenomeni intersoggettivi come l'empatia, la lettura della mente e l'imitazione, potrebbero integrare la plasticità cerebrale evidenziando la relazionalità del cervello umano, modellato dall'esterno ma alla luce di poteri formativi autonomi?

CM La teoria dei neuroni specchio ha incontrato un'enorme resistenza, almeno in Francia, da parte dei sociologi, secondo cui le origini della società non avrebbero nulla a che fare con il biologico e le relazioni mimetiche tra le persone sarebbero basate su costruzioni reciproche mai date come tali. Secondo loro, negli esseri viventi non esisterebbe imitazione automatica e tutto sarebbe invece costruito, anche la mimesis. E quindi, come dici tu, la teoria dei neuroni specchio è stata interpretata come una forma di riduzionismo del carattere non motivato della società umana, difeso da figure come Durkheim e altri sociologi classici. In realtà, i neuroni specchio non spiegano tutto; questo è ciò che i sociologi non hanno capito. I neuroni specchio sono implicati in tutte quelle attività in cui non mi trovo di fronte qualcuno di preciso. Ad esempio, quando leggo un libro che descrive una situazione in cui non mi trovo, è grazie ai neuroni specchio che posso rappresentarmi tale situazione, posso immaginarmi come parte di quello scenario. Ma non spiegano tutto. Nei bambini autistici, ad esempio, i neuroni specchio non funzionano, cioè non funzionano automaticamente. E anche nei cervelli "normali" devono

neurons were left unemployed. This is what sociologists haven't really understood: that mirror neurons were not a threat to their theory. Of course, they are very helpful and indispensable for understanding the functioning of imitation, but if they are not stimulated, shaped, and educated, they don't function.

(NL) This is very interesting and helpful for two reasons. First, what you say reminds me that a figure I consider a precursor of mirror neuron theory was a sociologist, albeit a marginalized one precisely by Durkheim: namely, Gabriel Tarde in *The Laws of Imitation* (1890), where he argues that «there is in the brain an innate tendency to imitation [*une tendance innée à l'imitation*]» (2001, 148). And second, what you say confirms Nietzsche's parable of the camel: without the load, without the cultural training, a mimetic drive alone is not generative of learning and the strength that potentially ensues. Would you then speak of a plasticity of the mirror neuron system, shaped by life experience?

(CM) Yes, exactly.

(NL) Now that we have complicated what appeared to be a simply passive form of imitation, we can perhaps move on to the second metamorphosis which does not seem to be mimetic at all; instead, it requires a plastic and quite explosive transformation of the spirit.

Second Metamorphosis: The Paradox of Mimetic Agonism

(NL) Building on its mimetic strength, the camel turns into a lion who seems to be totally anti-mimetic. No longer submissive to the values of the past, the lion is a proud, independent, and sovereign animal, who, Nietzsche tells us, will «seize freedom for itself and become lord of its own desert» (2005, 23) An activity of negation is needed for this free affirmation to

essere educati. Se uno non legge, non guarda film, non interagisce con gli altri, i neuroni specchio sono semplicemente inutili. Guarda, ad esempio, cosa è successo agli orfani abbandonati in Romania, che vennero lasciati soli e senza istruzione: non riuscivano a parlare perché i loro neuroni specchio erano inattivi. Questo è ciò che i sociologi non hanno davvero capito: che i neuroni specchio non erano una minaccia alla loro teoria. Certo, sono molto utili e indispensabili per comprendere il funzionamento dell'imitazione, ma se non vengono stimolati, plasmati e educati non funzionano.

(NL) Questo è molto interessante e utile per due motivi. In primo luogo, ciò che dici mi ricorda che una figura che considero un precursore della teoria dei neuroni specchio era un sociologo, anche se marginalizzato proprio da Durkheim: Gabriel Tarde in *Les lois de l'imitation* (1890), dove sostiene che «nel cervello c'è una tendenza innata all'imitazione [*une tendance innée à l'imitation*]» (2001: 148). E in secondo luogo, ciò che dici conferma la parabola di Nietzsche sul cammello: senza il carico, senza la formazione culturale, la tendenza mimetica da sola non genera apprendimento e la forza che potenzialmente ne consegue. Parleresti allora di una plasticità del sistema dei neuroni specchio, plasmata dall'esperienza di vita?

(CM) Sì, esattamente.

(NL) Ora che abbiamo complicato ciò che sembrava essere una forma di imitazione semplicemente passiva, possiamo forse passare alla seconda metamorfosi, che non sembra affatto mimetica, ma richiede piuttosto una trasformazione plastica ed esplosiva dello spirito.

Seconda metamorfosi: Il paradosso dell'agonismo mimetico

(NL) Basandosi sulla sua forza mimetica, il cammello si trasforma in un leone che sembra essere completamente anti-mimetico. Non più sottomesso ai valori del

emerge. Thus, the lion opposes the religious and metaphysical values of the past embodied by the dragon “thou shalt” in view of seizing its freedom. This is an important moment of rupture in the metamorphosis of the spirit, especially philosophical spirits like Nietzsche who do not want to remain passive disciples in – let’s admit it – a heavy-loaded discipline like philosophy.

CM Yes, I see it. Also for me, “The Three Metamorphoses” is a metaphor of the personal trajectory to philosophy via education. I think there is a moment in which the young philosopher is trying to invent their own concepts. This is necessary but Nietzsche is also ironic when it comes to that.

NL If we transpose this confessional element to your own work, I also find a strong and healthy *anti-mimetic* dimension in your books. This is especially vital when confronted with powerful intellectual models like Jacques Derrida, who once told you that you don’t need a master but, rather, a “counter-master” [*contre-maître*]. This anti-mimetic dimension is central to our theory of *homo mimeticus* as well and to the critique of herd behavior it entails. It also appears repeatedly in your work, often in conjunction with plasticity and the explosions it generates. At times, it leads you in early works to set up an opposition between plasticity and mimesis that might not be clear-cut. For instance, in *What Should We Do with Our Brain?* you speak of plasticity’s «refusal to submit to a model» (2007, 6). Could you comment on your anti-mimetic drive in your development as a philosopher in general and a woman philosopher in particular?

CM Of course, we are all the same: at some point we want to develop our own concepts and ideas in a non-mimetic way. Paradoxically, this is perhaps the moment when we are most mimetic. There is a beautiful text by Proust about *pastiche*, and he says that we are never closer to

passato, il leone è un animale fiero, indipendente e sovrano, che, ci dice Nietzsche, «vuol come preda la sua libertà ed essere signore nel proprio deserto» (1968, 23-24). Una negazione è necessaria perché emerga questa libera affermazione. Così, il leone si oppone ai valori religiosi e metafisici del passato incarnati dal drago del “tu devi” mirando a conquistare la propria libertà. Questo è un importante momento di rottura nella metamorfosi dello spirito, specialmente per spiriti filosofici come Nietzsche che non vogliono restare discepoli passivi in una disciplina che è – ammettiamolo – carica di pesi come la filosofia.

CM Sì, concordo. Anche per me *Le tre metamorfosi* è una metafora del percorso personale verso la filosofia attraverso l’educazione. Penso che ci sia un momento in cui il giovane filosofo cerca di inventare i propri concetti. Questo è necessario, ma Nietzsche è anche ironico a riguardo.

NL Se trasponiamo questo elemento confessionale al tuo lavoro, noto anche una forte e sana dimensione *anti-mimetica* nei tuoi libri. Questo è particolarmente produttivo quando uno si confronta con modelli intellettuali importanti come Jacques Derrida, che una volta ti disse che tu non hai bisogno di un maestro, ma piuttosto di un “contro-maestro” [*contre-maître*]. Questa dimensione anti-mimetica è centrale anche per la nostra teoria dell’*homo mimeticus* e per la critica al comportamento gregario che essa implica. Questa dimensione appare ripetutamente nel tuo lavoro, spesso in connessione con la plasticità e le esplosioni che genera. Nei tuoi primi lavori questo ti ha portato a volte a stabilire un’opposizione tra plasticità e mimesis che potrebbe non essere così netta. Ad esempio, in *Cosa fare del nostro cervello*, parli della plasticità come «rifiuto ad essere sottomesso ad un modello» (2007, 14). Potresti commentare sulla tua tendenza anti-mimetica nel tuo sviluppo come filosofa in generale e come filosofa donna in particolare?

pastiching than when we think we are not; when we think we are independent, and creating our own style like the figure of the lion, thinking “I’m the sovereign, I don’t imitate anyone, etc.”, this is the moment when we are perhaps totally embedded in imitation. You cannot say “I’m free”, “I’m not imitating”, without having in mind your model. That is the paradox of sovereignty: sovereignty is the arche-model. When you’re denying imitation in reality you are trying to get as close as possible to that model of the sovereign. So, I think the lion is a very ambiguous figure: on the one hand, it’s admirable, beautiful, and sovereign; on the other hand, it’s a victim of its own independence.

NL I asked this question for two reasons. First because, as Nietzsche says, there is often a “confessional” element in philosophical thought that is important to acknowledge. And second, because the affect or *pathos* of mimesis informs and transforms philosophical *logos* over time. The time of your anti-mimetic rupture – you’ll tell me if the term is too strong – with Derrida was marked in books written over a decade ago, books like *Changing Difference, What Should We Do With Our Brain?*, and even more clearly in *Plasticity at the Dusk of Writing*, a book that marks your distance from your former mentor by proposing plasticity as a «motor scheme» that replaces writing. The focus on the concept of form in particular is a key distancing anti-mimetic move from the deconstructive emphasis on formlessness and so is your focus on the neurosciences, which proved to be very productive.

CM Certo, siamo tutti uguali: a un certo punto vogliamo sviluppare i nostri concetti e idee in modo non mimetico. Paradossalmente, questo è forse il momento in cui siamo più mimetici. C’è un bellissimo testo di Proust sul *pastiche* in cui dice: non siamo mai così vicini a fare del *pastiche* come quando pensiamo di non farlo; quando pensiamo di essere indipendenti e di creare il nostro stile, come la figura del leone, pensando “sono sovrano, non imito nessuno, ecc.”, è proprio questo il momento in cui siamo forse totalmente presi nell’imitazione. Non si può dire “sono libero”, “non sto imitando” senza avere in mente un modello. Questo è il paradosso della sovranità: la sovranità è l’archi-modello. Quando neghi l’imitazione, in realtà stai cercando di avvicinarti il più possibile a quel modello di sovranità. In questo senso penso che il leone sia una figura molto ambigua: da un lato è ammirabile, bello e sovrano; dall’altro, è vittima della sua stessa indipendenza.

NL Ti ho posto questa domanda per due ragioni. In primo luogo perché, come dice Nietzsche, c’è spesso un elemento “confessionale” nel pensiero filosofico che è importante riconoscere. In secondo luogo perché l’affetto o *pathos* della mimesis informa e trasforma il *logos* filosofico nel tempo. Il periodo della tua rottura anti-mimetica – mi dirai tu se il termine è troppo forte – con Derrida è segnato da libri scritti più di un decennio fa, come *Changer de différence, Cosa fare del nostro cervello* e, ancora più chiaramente, *La plasticità al tramonto della scrittura*, un libro che segna la tua distanza da colui che era stato il tuo mentore proponendo la plasticità come “schema motorio” che sostituisce la scrittura. L’accento sulla forma, in particolare, è una chiave di distanziamento anti-mimetico dall’enfasi decostruttiva sulla mancanza di forma, e così anche il tuo interesse per le neuroscienze, che si è dimostrato molto produttivo.

i n t e r m e z z o

Gendered Mimesis

NL A gendered perspective that Nietzsche does not develop also seems constitutive of this anti-mimetic move of distance in your thought. In *Changing Difference*, for instance, you make clear that this break with models, or this refusal of imitation, is more important if one is a «woman philosopher» in a patriarchal world in which she is often confined to what you call the «miming of male master» (2011, 106). An anti-mimetic drive central to all creative thinkers in general is thus redoubled in the case of women thinkers given that in the patriarchal tradition women have been reduced to a bad copy or imitation of men. For feminist philosophers working still in a predominantly patriarchal context (this is certainly still the case in France and Belgium but not only), it is thus vital to take critical distance from mimesis, or develop subversive strategies of mimicry, as Luce Irigaray would say, to develop their own thought.

CM Precisely Irigaray is trying to get rid of the dominant notion of mimesis understood as just the imitation of masculine thinking by developing strategies of mimicry. So, I don't think we can get rid of mimesis at all. We have to use it against itself, so to speak. That is why in her beautiful reading of the *Timaeus*, she identifies with *chora* and says that women should mime the *chora*, mime plasticity in order to subvert the very image of passivity, the mother, and the receptacle, and again, use mimesis against itself. I totally agree with that. I don't believe in the total freedom of the lion. At the same time, when it comes to women philosophers in France, it has been a catastrophe. These women philosophers we are talking about, like Irigaray and others, have never been studied and been part of any curriculum. Even at this international conference that provides the

Mimesis di genere

NL Una prospettiva di genere che Nietzsche non sviluppa sembra essere anche costitutiva di questo movimento anti-mimetic di distanza nel tuo pensiero. In *Changer de différence*, ad esempio, chiarisci che questa rottura con i modelli, o questo rifiuto dell'imitazione, è ancora più importante se si è una «donna filosofa» in un mondo patriarcale dove questa viene spesso ridotta a «un mimo del maestro maschile [*un mime de la maîtrise masculine*]» (2009, 123-124). La tendenza anti-mimetica, che è centrale per tutti i pensatori creativi in generale, è quindi raddoppiata nel caso delle pensatrici, dato che nella tradizione patriarcale le donne sono state ridotte a una cattiva copia o a un'imitazione degli uomini. Per le filosofe femministe che lavorano ancora in un contesto prevalentemente patriarcale (questo è certamente ancora il caso in Francia e Belgio, ma non solo), è quindi cruciale prendere le distanze dalla mimesis o sviluppare strategie sovversive di mimetismo, come direbbe Luce Irigaray, per sviluppare il proprio pensiero.

CM È proprio Irigaray che cerca di liberarsi dalla nozione dominante di mimesis intesa come mera imitazione del pensiero maschile sviluppando strategie di mimetismo. Quindi non credo affatto che possiamo liberarci completamente della mimesis. Dobbiamo usarla contro sé stessa, per così dire. Ecco perché, nella sua bellissima lettura del *Timeo*, Irigaray si identifica con *chora* e dice che le donne dovrebbero mimarla, mimare la plasticità per sovvertire l'immagine della passività, della madre e del ricettacolo, e di nuovo, usare la mimesis contro sé stessa. Sono completamente d'accordo con questo. Non credo nella totale libertà del leone. Allo stesso tempo, se pensiamo alle donne filosofe in Francia, la situazione è ed è stata catastrofica. Queste donne filosofe di cui parliamo, come Irigaray e altre, non sono mai state

context for our dialogue, there are no French students. There is a kind of split between the French academic structure and all kind of independent research, particularly feminine research.

(NL) Indeed. I discovered Irigaray in the United States.

(CM) Yes, of course. It's the same for Monique Wittig; Julia Kristeva a bit less, but she is more a psychoanalyst than a philosopher; and even Simone de Beauvoir is not that read in the philosophical academic realm. They are not part of the traditional curriculum. For example, when you have to go through the *Agrégation de philosophie*, the exam one needs to pass to become a teacher, these women philosopher have never been part of the curriculum.

(NL) Yes, these figures are very important to both the Homo Mimeticus (HOM) and Gendered Mimesis (GM) projects. [9] We recently benefited from an encounter with the feminist philosopher and political theorist Adriana Cavarero and her relational notion of inclinations in particular, which also overlaps with mimesis; the work of Judith Butler's on the performative dimensions of gender is equally important. To broaden connections with this feminist (see Cavarero & Lawtoo 2021; see also the mini-series of video-interviews titled *Mimetic Trouble* with Judith Butler [10]) and post-feminist genealogical traditions, Isabelle Dahms and Giulia Rignano, who are part of the Gendered

studiate e non hanno mai fatto parte di alcun corso di studi. Anche a questa conferenza internazionale che fornisce il contesto per il nostro dialogo, non ci sono studenti francesi. C'è una sorta di spaccatura tra la struttura accademica francese e ogni tipo di ricerca indipendente, in particolare quella femminile.

(NL) È vero. Ho scoperto Irigaray negli Stati Uniti.

(CM) Sì, ovviamente. Lo stesso vale per Monique Wittig; Julia Kristeva un po' meno, ma lei è più una psicoanalista che una filosofa; e persino Simone de Beauvoir non è molto letta nel contesto accademico filosofico. Non fanno parte del curriculum tradizionale. Per esempio, quando si deve preparare l'*Agrégation de philosophie*, l'esame per diventare insegnante, queste filosofe non sono parte del programma.

(NL) Sì, queste figure sono molto importanti sia per il progetto sull'*homo mimeticus* che per quello sulla *gendered mimesis*. [9] Di recente abbiamo avuto occasione di incontrare la filosofa femminista e teorica politica Adriana Cavarero e la sua nozione relazionale di "inclinazioni", in particolare, che si sovrappone anche con la mimesis; il lavoro di Judith Butler sulle dimensioni performative del genere è altrettanto importante. Per ampliare le connessioni con queste tradizioni genealogiche femministe (si veda Cavarero & Lawtoo 2021; vedi anche la miniserie di video-interviste intitolata *Mimetic Trouble* con Judith Butler [10]) e post-femministe,

[9] Here, Lawtoo is referring to the project that he currently directs, *Gendered Mimesis* (GM). Drawing on the results of the ERC-funded *Homo Mimeticus* project (HOM), the new project and its team explicitly go in the direction of contemporary feminist philosophies in order to outline a new ontology of the mimetic subject, capable of accounting for the mimetic paradoxes that are at the bases of today's gendered identities.

[10] Available at: <https://www.youtube.com/@homvideosercprojecthomomim971>

[9] Lawtoo si riferisce qui al progetto che dirige attualmente, *Gendered Mimesis* (GM). Prendendo le mosse dai risultati del progetto su *Homo Mimeticus* (HOM), il nuovo progetto ed il suo team vanno esplicitamente nella direzione delle filosofie femministe contemporanee con l'obiettivo di formulare una nuova ontologia del soggetto mimetico capace di render conto dei paradossi mimetici costitutivi delle identità di genere.

[10] Disponibile su: <https://www.youtube.com/@homvideosercprojecthomomim971>

Mimesis team, have some questions for you as well.

ID ISABELLE DAHMS: Yes, indeed. You say that philosophy also shapes bodies and I was wondering if you could say a bit more about this process of shaping.

CM Yes, philosophy also shapes bodies. This is something that is very rarely said in philosophy, which is more concerned with shaping minds and spirits. I know that Foucault wrote about how philosophy is a kind of *dressage*. It's a discipline in the bad sense of the term. But there are very few developments on how philosophy entails a training which is not only mental, but also physical, bodily and it's in that sense that I meant that phrase. It's about the distribution of zones, bodily zones of pleasure, because clearly – and Plato was the first to say it – philosophy and love are very close to each other. I totally agree with Plato that philosophy is impossible without love and consequently also without physical desire. But this is where Plato stops, because he says that this passionate relationship that philosophy is, is in fact shaping just the soul. And when it comes to the body, it's not really philosophical. It is a step lower. I don't agree with that. A woman, man, or person of any gender has a distributed type of body in which different nuances of pleasure are expressed, so to speak, and they are born out of the different reactions we had to texts for instance. I think that we are not equal. We are not equally sensitive, philosophically speaking, to all authors. For example, there are authors that I do not feel attracted to. For example, I always had problems with Leibniz or Husserl. For some reason, these philosophers don't have a direct effect on my body. I know this is strange, but Hegel for me is instead "excitable speech", as Butler would say, and creates a distribution of erotic zones.

ID Following up on this, how would you explain the relationship between performativity and plasticity? That is, Butler's thinking and your own.

Isabelle Dahms e Giulia Rignano, che fanno parte del team di *Gendered Mimesis*, hanno alcune domande per te.

ID ISABELLE DAHMS: Sì, assolutamente. Tu dici che la filosofia plasma anche i corpi e mi chiedevo se potessi dire qualcosa in più su questo processo di plasmazione.

CM Sì, la filosofia plasma anche i corpi. È qualcosa che viene detto raramente nella filosofia, che è più preoccupata a modellare le menti e gli spiriti. So che Foucault ha scritto di come la filosofia sia una sorta di addestramento, *dressage*. È una disciplina nel senso negativo del termine. Ma ci sono pochissimi sviluppi su come la filosofia implichi un addestramento che non è solo mentale, ma anche fisico, corporeo, ed è in questo senso che intendevo quella frase. Si tratta della distribuzione di zone, zone corporee di piacere, perché chiaramente, e Platone è stato il primo a dirlo, la filosofia e l'amore sono molto vicini tra loro. Sono completamente d'accordo con Platone sul fatto che la filosofia sia impossibile senza amore e, di conseguenza, anche senza desiderio fisico. Ma è qui che Platone si ferma, perché dice che questa relazione passionale che è la filosofia riguarda solo il modellamento dell'anima, e quando si arriva al corpo, non è davvero materia filosofica. È un gradino più in basso. Non sono d'accordo con questo. Una donna, un uomo o una persona di qualsiasi genere ha un tipo di corpo distribuito in cui vengono espresse diverse sfumature di piacere, per così dire, e queste nascono dalle diverse reazioni che abbiamo avuto ai testi, ad esempio. Penso che non siamo tutti uguali. Non siamo tutti ugualmente sensibili, filosoficamente parlando, a tutti gli autori. Ad esempio, ci sono autori dai quali non sono attratta. Ad esempio, ho sempre avuto problemi con Leibniz o Husserl. Per qualche ragione, questi filosofi non hanno un effetto diretto sul mio corpo. So che sembra strano, ma Hegel per me scrive invece "parole che provocano [*excitable speech*]", come direbbe Butler, e crea una distribuzione di zone erotiche.

CM Performativity is, of course, very important. I totally understand why Butler could make such a use of it in, for example, *Gender Trouble*; it was a way for them to declare that gender had no pre-existing bases and that a gendered identity was forming itself only through repetition, performative iteration, etc., and that there was nothing behind that. Okay. But at the same time, because we talk so much about essence today, this seems to me to erase a little bit too quickly the problem of essence. In the notion of performativity, you have something like an idea of non-conservation; for example, a work of art that is just a performance cannot be kept. And this lack of constitution of an archive is a problem for me. I think this is what is perhaps missing, if I may say so, in Butler's work. Where is the archive? Where is the archive of identity? If gender identity is only performative, where does this repetition, this performative, inscribe itself and constitute an essence in the good sense of the term? That would be my answer. Plasticity is perhaps more open to both, of course, repetition, iteration, etc., and at the same time, to the question of form. This was also the topic of our discussion with Butler in the book *You Be My Body for Me*. What do you do with the form? Where does the form enter the picture in your performative system?

GR GIULIA RIGNANO: I was wondering if you could point out what is the major difference between the kind of mimesis at play in Luce Irigaray's subversive repetition and Paul Preciado's intake of testosterone. Could this comparison add something to the continuation of a subversive mimesis, or do you see an incompatible difference?

CM The obvious answer is that Preciado does not believe at all in sexual difference. This is the reproach they address to Irigaray: to be still too dependent on the woman/man, feminine/ masculine distinction. So, the first point concerns the nonbinary schema that Preciado is definitely

ID Proseguendo su questo, come spiegheresti il rapporto tra performatività e plasticità, cioè tra il pensiero di Butler e il tuo?

CM La performatività è, ovviamente, molto importante. Capisco perfettamente perché Butler abbia potuto farne un tale uso, ad esempio in *Questioni di genere*; è stato un modo per affermare che il genere non ha basi preesistenti e che un'identità di genere si forma solo attraverso la ripetizione, l'iterazione performativa, ecc., e che non c'è nulla dietro questo. Bene. Ma allo stesso tempo, dato che oggi parliamo tanto di assenza, questo mi sembra cancellare un po' troppo in fretta il problema dell'essenza. Nella nozione di performatività c'è qualcosa come un'idea di non-conservazione; ad esempio, un'opera d'arte che è solo una performance non può essere conservata. E questa mancanza di costituzione di un archivio è un problema per me. Penso che questo sia ciò che forse manca, se posso dirlo, nel lavoro di Butler. Dov'è l'archivio? Dov'è l'archivio dell'identità? Se l'identità di genere è solo performativa, dov'è che si iscrive questa ripetizione, questo performativo, dov'è che costituisce un'essenza nel senso positivo del termine? Questa sarebbe la mia risposta. La plasticità è forse più aperta a entrambi gli elementi: ovviamente alla ripetizione, iterazione, ecc., e allo stesso tempo alla questione della forma. Questo è stato anche il tema della discussione tra me e Butler nel libro *Che tu sia il mio corpo*. Cosa fai con la forma? Dove entra in gioco la forma nel tuo sistema performativo?

GR GIULIA RIGNANO: Mi chiedevo se potessi indicare qual è la principale differenza tra il tipo di mimesis in gioco nella ripetizione sovversiva di Luce Irigaray e l'assunzione di testosterone da parte di Paul Preciado. Questo confronto potrebbe aggiungere qualcosa alla continuazione di una mimesis sovversiva o vedi una differenza incompatibile?

CM La risposta ovvia è che Preciado non crede affatto nella differenza sessuale. Questo è il rimprovero che rivolge a Irigaray:

adopting and trying to substitute for the sexual difference one. It is indeed true that Irigaray, because of her time, is still very attached to sexual difference. Now the question about testosterone and hormones points toward transgenderism, which is also something that is quite alien to Irigaray, because she has never tried to change her gender. Of course, Irigaray wrote a lot about the transformability of femininity; she presented the woman as a plastic essence, but she never envisaged to overcome the fact of being a woman and to engage in something like transgenderism. Testosterone is instead a way to act upon the biology of one's own gender in order to pass into another gender. So, I wouldn't see many connections between the two.

GR I see some similarity in Irigaray's subversive repetition, that, of course, comes from another period. But in a way she speaks to a carnality and a zone of indifferenciation that she wants to play with to actually go beyond the male and female binary. Preciado today uses his own body, actually not through a subversive repetition of discourse, but through hormones. It's almost as if he's enacting this subversive repetition through the assumption of a substance that changes his body first and then allows for a different representation. So, I see a connection but it is as if they are starting from two different points.

CM Yes, I think the notion of dysphoria developed in Preciado's last book *Dysphoria Mundi* is very important in this respect. He's talking about this dysphoric zone of the world, a kind of extra space, almost an outer space from which he talks, seeing the world from another space. Maybe we could find something like that in Irigaray; I'd have to think about it.

GR It's maybe also related with the change in our conception of matter, because sexual difference was very important to give materiality a space into discourse. And now queer theory is actually amplifying sexual difference and the power

di essere ancora troppo dipendente dalla distinzione uomo/donna, femminile/maschile. Quindi, il primo punto riguarda lo schema non binario che Preciado adotta e che cerca di sostituire a quello della differenza sessuale. È vero che Irigaray, che scriveva nel suo tempo, è ancora molto legata alla differenza sessuale. Ora, la questione del testosterone e degli ormoni punta verso la dimensione transgender, che è qualcosa di abbastanza estraneo a Irigaray, che non ha mai cercato di cambiare genere. Certo, Irigaray ha scritto molto sulla trasformabilità della femminilità; ha presentato la donna come un'essenza plastica, ma non ha mai preso in considerazione la possibilità di superare il proprio essere donna e di partecipare alla dimensione transgender. Il testosterone è invece un modo per agire sulla biologia del proprio genere al fine di passare a un altro genere. Quindi non vedrei molti collegamenti tra i due.

GR Quel che io vedo è una certa somiglianza nella ripetizione sovversiva di Irigaray, che naturalmente proviene da un altro periodo. In un certo senso, lei parla di una carnalità e di una zona di indifferenziazione con cui vuole giocare per andare oltre la dicotomia maschile/femminile. Preciado oggi usa il proprio corpo non attraverso una ripetizione sovversiva del discorso ma attraverso gli ormoni. È quasi come se stesse attuando questa ripetizione sovversiva attraverso l'assunzione di una sostanza che prima cambia il suo corpo e poi permette una rappresentazione diversa. Quindi vedo una connessione, ma è come se partissero da due punti diversi.

CM Sì, penso che la nozione di disforia sviluppata nell'ultimo libro di Preciado, *Dysphoria Mundi*, sia molto importante a questo proposito. Parla di una zona disforica del mondo, una sorta di extra spazio, quasi uno spazio esterno dal quale parla, vedendo il mondo da un altro spazio. Forse potremmo trovare qualcosa del genere in Irigaray; dovrei pensarci.

GR Forse è anche legato al cambiamento nella nostra concezione della materia,

of materiality that they opened up. I see a continuity between sexual difference and queer theories, even though this continuity came after seeing all the discontinuities. But now it's as if I the body is so much rooted in materiality and I was thinking how mimesis actually occupies a place both on a discursive side and on a material side.

CM You're right. I was also surprised to see that Carla Lonzi, for instance, was just translated in French this year, in 2023. *Let's Spit on Hegel* was translated a month ago, but there is still nothing about *Clitoridean Woman*. Because she was the one to invent the term clitoridean in order to insist on the fact that the material and the symbolic were working hand in hand. It was thus important to insist on the clitoris to affirm that it symbolized women, women's independence. It was not only an organ but also an agent of autonomy. So, I totally agree on this double value of materiality and the symbolic.

NL In different forms, mimesis seems indeed at the center of the complex articulation of the symbolic and materiality. From Luce Irigaray's destabilizing notion of mimicry central to the materialist tradition of sexual difference of which Carla Lonzi is an important precursor to Judith Butler's theory of performativity tied to forms of mimetic iteration that are perhaps still rooted in a linguistic/deconstructive ontology but are also receiving a materialist supplement from transgender theorists like Preciado, it seems that mimesis could help us articulate different and often competing traditions in feminist philosophy. There should thus be work for the Gendered Mimesis team!

NL On a different but related genealogical front, in order to further our understanding of the ontologies of difference informing gendered difference as well, I am happy to hear you also endorse an agonistic conception of mimesis that is neither passively mimetic nor reducible to parodic mimicry but is based on what I

perché la differenza sessuale era molto importante per dare uno spazio alla materialità nel discorso. E ora la queer theory sta effettivamente ampliando la differenza sessuale e il potere della materialità a cui essa ha aperto. Vedo una continuità tra la differenza sessuale e le teorie queer, anche se questa continuità è arrivata dopo che tutte le discontinuità erano state messe in luce. Ma ora è come se il corpo fosse così radicato nella materialità e stavo pensando a come la mimesis occupi effettivamente un posto sia sul lato discorsivo che su quello materiale.

CM Hai ragione. Anch'io sono rimasta sorpresa nel vedere che, ad esempio, Carla Lonzi è stata tradotta in francese solo quest'anno, nel 2023. *Sputiamo su Hegel* è stato tradotto un mese fa, ma non c'è ancora nulla su *La donna clitoridea*. Perché è stata lei a inventare il termine "clitoridea" per evidenziare il fatto che il materiale e il simbolico vanno di pari passo. Era quindi importante insistere sul clitoride per affermare che simboleggiava le donne, l'indipendenza delle donne. Non era solo un organo, ma anche un agente di autonomia. Quindi sono totalmente d'accordo su questo doppio valore della materialità e del simbolico.

NL In forme diverse, la mimesis sembra in effetti essere al centro della complessa articolazione del simbolico e della materialità. Dalla nozione destabilizzante di mimetismo di Luce Irigaray, centrale per la tradizione materialista della differenza sessuale di cui Carla Lonzi è una precorritrice importante, alla teoria della performatività di Judith Butler, legata a forme di iterazione mimetica che sono forse ancora radicate in un'ontologia linguistica/decostruzionista ma che ricevono anche un supplemento materialista da teorici transgender come Preciado, sembra che la mimesis potrebbe aiutarci ad articolare tradizioni diverse e spesso in competizione nella filosofia femminista. Dovrebbe quindi esserci lavoro per il gruppo di *Gendered Mimesis*!

NL Su un piano genealogico diverso ma collegato, per approfondire la nostra

would call mimetic agonism. Broadly speaking, mimetic agonism is driven by a strong *anti*-mimetic or agonistic drive in the sense that the model is opposed or supplemented, but in this movement of supplementation a creative mimesis is at play that draws selectively on the model, paradoxically, in order to push with-and-against him, her, them. I found traces of this mimetic agonism, which is again not simply passive nor does it lead to mimetic rivalry, but is productive in nature in major figures that tend to be simply opposed: Plato contra Homer, Aristotle contra Plato, Nietzsche contra Plato, Freud contra Nietzsche, Girard contra Freud, and now Malabou contra Derrida. My sense is that these thinkers benefit from being read as part of an agonistic and creative mimetic relation. This would entail that a creative mimesis is still internal to the anti-mimetic lion and that the sovereign subject retains epigenetic traces of the strength of the mimetic camel. Do you think this strategy of mimetic agonism can be creatively adopted by feminist or feminine philosophers more generally as a strategy for thinking with and against the tradition?

CM Yes, somebody at the conference asked, “What would be a feminist, or rather feminine philosophy?” It is true that this is a possible trap to say that something like a feminine philosophy might exist because it would be an essentialization in the bad sense of the term – and I don’t think that such a thing exists. At the same time, what is specifically feminine in this agonistic mimesis is that precisely “the woman” has been denied any kind of essence. That’s the reason I was interested in this concept of “essence”, to rebuild it from a feminist point of view, because we women are the subjects of this erasure. Clearly there is no essence of the woman for philosophers. If we have an essence, it is the masculine one. We are a kind of appendix to the masculine. At the same time, this absence of essence is a very productive basis for a reconstruction that necessarily borrows from the traditional

comprensione delle ontologie della differenza che informano anche la differenza di genere, sono felice di sentirti difendere una concezione agonistica della mimesis che non è né passivamente mimetica né riducibile a una mimica parodistica, ma che si basa su ciò che io chiamerei *agonismo mimetico*. In termini generali, l’agonismo mimetico è guidato da una forte tendenza *anti*-mimetica o agonistica, nel senso che il modello viene contrastato o integrato, ma in questo movimento di integrazione è in gioco una mimesis creativa che attinge selettivamente al modello, paradossalmente, per spingersi con-e-contro di lui, lei, loro. Ho trovato tracce di questo agonismo mimetico, che non è né semplicemente passivo né conduce a una rivalità mimetica, ma è produttivo nella sua natura, in figure di grande rilievo che tendono a essere semplicemente opposte: Platone contro Omero, Aristotele contro Platone, Nietzsche contro Platone, Freud contro Nietzsche, Girard contro Freud, e ora Malabou contro Derrida. Ho l’impressione che questi pensatori traggano beneficio dall’essere letti come parte di una relazione mimetica agonistica e creativa. Questo comporterebbe che una mimesis creativa sia ancora interna al leone anti-mimetico e che il soggetto sovrano conservi tracce epigenetiche della forza del cammello mimetico. Pensi che questa strategia dell’agonismo mimetico possa essere creativamente adottata da filosofe femministe o femminili in generale come strategia per pensare con e contro la tradizione?

CM Sì, qualcuno alla conferenza ha chiesto: “Che cosa sarebbe una filosofia femminista, o piuttosto una filosofia femminile?”. È vero che forse è una trappola dire che potrebbe esistere qualcosa come una filosofia femminile, perché si tratterebbe di un’essenzializzazione nel senso negativo del termine – e non penso che esista qualcosa del genere. Allo stesso tempo, ciò che è specificamente femminile in questa mimesis agonistica è che è proprio “la donna” ad essere stata privata di qualsiasi tipo di essenza. È per questo che mi sono interessata al concetto di “essenza”, per ricostruirlo da un punto di

definition of essence. The “I” has to be mimetic in some sense; we have to do with what we have. But then, once we have something like a model, we can transform it and subvert it. That would be what I would call a strategy for feminine philosophy: to play with this absence of essence; rebuild an essence; and then subvert it.

(NL) Your understanding of essence complicates, subverts, or deconstructs the dominant understanding of essence rooted in a static and universal conception of being. You remind us that the etymology of essence (*eidos*) points to the very opposite: namely, a movement of becoming. The movement that I often find at play in the concept of mimetic agon is a double movement of attraction and repulsion. I group it under the Nietzschean rubric of “*pathos* of distance” in which the distance or detachment internal to an agonistic critique at the level of thought or *logos* is nonetheless driven by a mimetic *pathos* of attraction in which emotions, or *pathos*, play a role.

(CM) You are totally right to stress *pathos* because in plasticity there is a type of passivity in the sense of *pathein* in Greek, which is suffering, and at the same time I don’t like the term “affect”. It’s a term I don’t use very much, only when I speak about Deleuze because he uses it frequently, particularly in his reading of Spinoza. I’m a bit suspicious of affect because you cannot have affect without auto-affection for all affects proceed from auto-affection, from a source which entails the relation of the self to itself. It thus presupposes a notion of a totally constituted subject able to talk, exchange, dialogue with itself, etc. and all forms of particular affects derive from auto-affection. This is something that Derrida has totally deconstructed, and I fully agree with him. I thus prefer terms like drives or passions, even feelings or emotions. Even Deleuze, in his reading of Spinoza, originates affects in auto-affection because for Spinoza the essence of God affects itself. So, you cannot easily get rid

vista femminista, perché noi donne siamo i soggetti di questa cancellazione. Chiaramente non c’è alcuna essenza della donna per i filosofi. Se abbiamo un’essenza, è quella maschile. Siamo una sorta di appendice per il maschile. Allo stesso tempo, questa assenza di essenza è una base molto produttiva per una ricostruzione che necessariamente prende in prestito dalla definizione tradizionale di essenza. L’“io” deve essere mimetico in qualche modo; dobbiamo fare con ciò che abbiamo. Ma poi, una volta che abbiamo qualcosa come un modello, possiamo trasformarlo e sovvertirlo. Questo sarebbe ciò che io chiamerei una strategia per una filosofia femminile: giocare con questa assenza di essenza; ricostruire un’essenza; e poi sovvertirla.

(NL) La tua idea di essenza complica, sovverte o decostruisce la visione egemonica per cui l’essenza sarebbe radicata in una concezione statica e universale dell’essere. Ci ricordi che l’etimologia di essenza (*eidos*) punta esattamente nella direzione opposta: cioè, a un movimento di divenire. Il movimento che spesso trovo all’opera nel concetto di agonismo mimetico è un doppio movimento di attrazione e repulsione. Lo riunisco nella categoria nietzschiana di “*pathos* della distanza,” in cui la distanza o il distacco interno a una critica agonistica a livello di pensiero o *logos* è comunque guidato da un *pathos* mimetico di attrazione in cui le emozioni, o il *pathos*, giocano un ruolo.

(CM) Hai perfettamente ragione a sottolineare il *pathos*, perché nella plasticità c’è un tipo di passività nel senso di *pathein* in greco, che significa sofferenza, e allo stesso tempo non mi piace il termine “affetto”. È un termine che non uso molto, solo quando parlo di Deleuze perché lo utilizza frequentemente, in particolare nella sua lettura di Spinoza. Sono un po’ sospettosa del concetto di affetto perché non puoi avere affetto senza auto-afezione, perché tutti gli affetti procedono dall’auto-afezione, da una fonte che implica la relazione del sé con sé stesso. Presuppone dunque una nozione di soggetto totalmente costituito, in grado di parlare, relazionarsi, dialogare con sé stesso, ecc., e

of this theory of auto-affection, which remains in fact very linked with the sovereign theory of the subject. This is of course not what Deleuze wants to do but there is nevertheless something of a trace of that in the sovereignty of the auto-affected subject in his thinking.

NL This is indeed the reason why I prefer the notion of *pathos* to affect, because it stresses the relational dimension of mimetic drives. Somewhere in a fragment in Nietzsche's *Nachlass* he describes the will to power as «not a being, not a becoming but a *pathos*», an emotional force that comes from the outside and takes possession of the ego dispossessing even sovereign subjects of their presence to selfhood and generating what he calls a «phantom of the ego».

Independently of how we call this drive, force, or *pathos*, my sense is that it has the power to generate a movement of thought in mimetic thinkers, or thinkers of mimesis, in which both *logos* and *pathos* are at play. This double movement seems to me to be constitutive of your philosophical style. There is a strength in your style that is obviously driven by your admirable conceptual rigor and clarity of logical argumentation but is also doubled by a *pathos* that gives your voice a distinctive tonality and timbre needed to confront the oppressive “thou shalt” of traditional philosophical imperatives. Did I hear correctly? And does what I called mimetic agonism inform not only what you say, your *logos*, but also how you say it, your philosophical *lexis*?

CM It's very difficult for me to answer because I have no clear idea of it. I'll answer briefly by saying that I never write anything without an interpellation. It is always as if someone was asking me something. It's an address. I never write in another form than that of the address. I hear something like a question, a solicitation, or a voice, and I would situate my writing as answers, always. This is what Heidegger says about language: that the

tutte le forme particolari di affetto derivano dall'auto-afezione. Derrida questo l'ha totalmente decostruito, e qui sono completamente d'accordo con lui. Per questo motivo, preferisco termini come “pulsioni” o “passioni”, persino “sentimenti” o “emozioni”. Anche Deleuze, nella sua lettura di Spinoza, fa derivare gli affetti dall'auto-afezione, perché per Spinoza l'essenza di Dio affetta sé stessa. Non ci si libera facilmente da questa teoria dell'auto-afezione, che in realtà rimane molto legata alla teoria del soggetto. Ovviamente Deleuze non vuole fare questo, ma nel suo pensiero c'è lo stesso un residuo di tutto ciò per quanto riguarda la sovranità del soggetto in auto-afezione.

NL Questa è in effetti la ragione per cui preferisco il concetto di *pathos* a quello di affetto, perché sottolinea la dimensione relazionale delle tendenze mimetiche. Da qualche parte, in un frammento del suo *Nachlass*, Nietzsche descrive la volontà di potenza come «non un essere, non un divenire, ma un *pathos*», una forza emotiva che viene dall'esterno e si impossessa dell'io, spossessando persino i soggetti sovrani della loro presenza alla propria identità e generando quello che chiama un «fantasma dell'io». Indipendentemente da come chiamiamo questa tendenza, forza o *pathos*, la mia impressione è che essa abbia il potere di generare un movimento di pensiero nei pensatori mimetici, o nei pensatori della mimesis, in cui sia il *logos* che il *pathos* sono in gioco. Questo doppio movimento mi sembra costitutivo del tuo stile filosofico. C'è una forza nel tuo stile che è ovviamente guidata dal tuo ammirabile rigore concettuale e dalla chiarezza dell'argomentazione logica, ma è anche raddoppiata da un *pathos* che dà alla tua voce una distinta tonalità e un timbro che sono necessari per confrontarsi con gli oppressivi “tu devi” degli imperativi filosofici tradizionali. Ho capito bene? E ciò che ho chiamato agonismo mimetico informa non solo ciò che dici, il tuo *logos*, ma anche come lo dici, il tuo *lexis* filosofico?

CM Mi è molto difficile rispondere perché non ho un'idea chiara su questo punto.

first words of children are always an answer; that the child starts speaking by answering someone or something, and I think this is totally right. For Heidegger it is language answering itself for the first solicitation comes from language itself and is totally rigorous. He says: «*die Sprache spricht* [language speaks]» which means language is calling itself and answering itself. Even if the question does not exist, then, we answer. The first word is an answer, and this is how I write. For that reason, the writing is necessarily *patho*-logical, in the sense of *pathos*. Because when you write while addressing someone, emotions and autobiographical elements necessarily enter in the picture.

(NL) Yes, the relational dimension of your thinking resonates with the relationality of mimesis; it also rendered the mimetic genre of the dialogue based on question and answer doubly adequate for our chosen topic. Before we come to the figure of the child, I have a last question for the lion. It concerns the problematic of the unconscious and the science that supposedly discovered it, and stills casts a long shadow on contemporary theory, including feminist philosophy. Both at the level of the camel and the lion, the plastic and mimetic metamorphoses that ensue involved affects that are not under the control of consciousness, are engrained in habits and automatic reflexes, and are in this sense unconscious. The discovery of the unconscious is often still synonymous of psychoanalysis, though historians of psychoanalysis (from Henry Ellenberger's *The Discovery of the Unconscious* to more recent historians like Mikkel Borch-Jacobsen and Sonu Shamdasani with *The Freud Files*) demonstrate, convincingly in my view, that this discovery is part of a "Freudian legend" that erases important philosophical physicians, from Pierre Janet to Alfred Binet, Hippolyte Bernheim to Auguste Forel, among others. Given the limits of Freudian, Lacanian, and other Oedipal approaches to the psyche, with their focus on familial triangles, normative

Risponderò brevemente dicendo che non scrivo mai nulla senza sentirmi interpellata. È sempre come se qualcuno mi stesse chiedendo qualcosa. È un appello. Non scrivo mai in una forma diversa dall'appello. Sento qualcosa come una domanda, una sollecitazione o una voce, e poi colloco la mia scrittura come una risposta, sempre. Questo è ciò che Heidegger dice a proposito del linguaggio: che le prime parole dei bambini sono sempre risposte; che il bambino inizia a parlare rispondendo a qualcuno o qualcosa, e penso che questo sia del tutto corretto. Per Heidegger è il linguaggio che risponde a sé stesso, perché la prima sollecitazione proviene dal linguaggio stesso ed è rigorosissima. Heidegger dice: «*die Sprache spricht* [il linguaggio parla]», il che significa che il linguaggio chiama sé stesso e si risponde. Anche se la domanda non esiste, noi rispondiamo. La prima parola è una risposta, e questo è il modo in cui scrivo. Per questa ragione, la scrittura è necessariamente *patho*-logica, nel senso del *pathos*. Perché quando scrivi rivolgendoti a qualcuno, emozioni ed elementi autobiografici entrano necessariamente in gioco.

(NL) Sì, la dimensione relazionale del tuo pensiero risuona con la relazionalità della mimesis; inoltre rende il genere mimetico del dialogo basato su domanda e risposta doppiamente adeguato al nostro tema. Prima di arrivare alla figura del fanciullo, ho un'ultima domanda per il leone. Riguarda la problematica dell'inconscio e la scienza che presumibilmente lo ha scoperto, e che ancora getta un'ombra lunga sulla teoria contemporanea, compresa la filosofia femminista. Sia a livello del cammello che del leone, le metamorfosi plastiche e mimetiche che ne derivano coinvolgono affetti che non sono sotto il controllo della coscienza, sono radicati in abitudini e riflessi automatici e sono, in questo senso, inconsci. La scoperta dell'inconscio è spesso ancora sinonimo di psicoanalisi, anche se storici della psicoanalisi (come Henry Ellenberger con *The Discovery of the Unconscious* fino a storici più recenti come Mikkel Borch-Jacobsen e Sonu Shamdasani con *The Freud Files*) dimostrano, a mio

views of sexuality, symbolic focus on the phallus, sexist and racist concepts like “penis envy”, “dark continent”, etc. (among other problematic aspects that have come massively to the fore in recent years), you often take psychoanalysis to task in books such as *The New Wounded* or *Pleasure Erased*, to mention two of your titles. The discontent with psychoanalysis is palpable on many fronts, and their inability to engage with trans-identities has been made clear by transgender figures like Paul Preciado. I wonder if, rather than trying to reform a system that is obviously resistant to reform, a step back to pre-psychoanalytical theories of the unconscious attentive to what Nietzsche called “genuine physio-psychology” might not serve as an alternative strategy.

I ask this question because it seems to me that you are already pursuing it. In addition to being critical of psychoanalysis, in your recent work on intelligence you have engaged with forgotten figures like Alfred Binet, who was amongst the psychologists interested in automatism and movement and emotions. In a book co-authored with Charles Féré, they argued that movement seen generates a reflex to move, thereby anticipating mirror neurons by over a century. Nietzsche was an avid reader of that physio-psychological literature and it’s via them that I came across this pre-Freudian but also post-Freudian genealogy of what Marcel Gauchet calls the “cerebral unconscious”. I called it the “mimetic unconscious”, to stress its mimetic but also plastic, relational, and embodied character. Given these philosophical physicians’ attention to what we now call the brain, could figures like Binet or Janet not be more directly aligned with contemporary neurologists like Changeux than Freud and Lacan?

CM I don’t want to anticipate too much on my talk because the “subconscious” and its relation to the synonymous concept of the “subliminal” will be my topic and I will come back precisely to Janet and the pre-Freudian theories that you mention. [11] As you know, Freud has

parere in maniera convincente, che questa scoperta fa parte di una “leggenda freudiana” che oscura il contributo di importanti medici filosofi, da Pierre Janet a Alfred Binet, Hippolyte Bernheim, fino ad Auguste Forel, tra gli altri. Dati i limiti dell’approccio freudiano, di quello lacaniano e di altri approcci edipici alla psiche (tutti concentrati su triangoli familiari, visioni normative della sessualità, attenzione simbolica sul fallo, concetti sessisti e razzisti come “invidia del pene”, “continente nero”, ecc., per non menzionare che alcuni dei vari aspetti problematici che sono emersi negli ultimi anni), tu spesso critichi la psicoanalisi su questioni come quella de *I nuovi feriti della mente* [*Les nouveaux blessés*] o de *Il piacere rimosso* [*Le plaisir effacé*], per citare due dei tuoi titoli. L’insoddisfazione nei confronti delle varie psicoanalisi è palpabile su molti fronti, e la loro incapacità di confrontarsi con le identità trans è stata resa evidente da figure transgender come Paul Preciado. Mi chiedo se, piuttosto che cercare di riformare un sistema che è evidentemente resistente alla riforma, un passo indietro verso le teorie pre-psicoanalitiche dell’inconscio, attente a ciò che Nietzsche chiamava “genuina fisio-psicologia”, non possa servire come strategia alternativa.

Faccio questa domanda perché mi sembra che tu stia già percorrendo questa strada. Oltre a essere critica nei confronti della psicoanalisi, nel tuo recente lavoro sull’intelligenza hai guardato a figure dimenticate come Alfred Binet, che fu tra gli psicologi interessati all’automatismo, al movimento e alle emozioni. In un libro scritto insieme a Charles Féré, sostenevano che il movimento visto genera un riflesso di movimento, anticipando così la scoperta dei neuroni specchio di oltre un secolo. Nietzsche era un lettore appassionato di quella letteratura fisio-psicologica, ed è per loro tramite che sono venuto a conoscenza di questa genealogia pre-freudiana ma anche post-freudiana di ciò che Marcel Gauchet chiama “l’inconscio cerebrale”. Io lo chiamo “inconscio mimetico”, per sottolineare il suo carattere mimetico ma anche plastico, relazionale e incarnato. Data l’attenzione di questi medici filosofi

eliminated the concept of “subconscious”. In the beginning Freud was identifying the pre-conscious with the subconscious. And then, in time he moved away from the subconscious because it is too biologically determined and he was referring to Janet. He got rid of that vocabulary and elaborated on the theory of the pre-conscious, the conscious and the unconscious. Clearly there is a move in psychoanalysis that tends to eliminate any kind of biologically anchored vision of the unconscious. Even if Freud starts with the brain in the *Project for a Scientific Psychology*, he clearly and very quickly gets rid of it. Lacan also radicalizes this abandonment of biology. I think that you are totally right that today there is a movement of coming back to the “cerebral unconscious” with figures like Pierre Janet, Alfred Binet, with the sociology of Gabriel Tarde, and Pierre Changeux can be inscribed in this genealogy. I will explain in my chapter [in the third volume of *Homo Mimeticus*, ed.] why this notion of the subconscious remains interesting.

a ciò che oggi chiamiamo cervello, non ti sembra che figure come Binet o Janet siano più direttamente allineate con neurologi contemporanei come Changeux rispetto a quanto lo siano Freud e Lacan?

CM Non voglio anticipare troppo del mio intervento [alla conferenza, NdT], perché il “subconscio” e la sua relazione con il sinonimo concetto di “subliminale” sarà il mio argomento e tornerò precisamente su Janet e le teorie pre-freudiane che menziono. [11] Come sai, Freud ha eliminato il concetto di subconscio. All’inizio Freud identificava il preconscious con il subconscio. E poi, nel tempo, si è allontanato dal concetto di subconscio perché troppo biologicamente determinato, e l’ha fatto riferendosi a Janet. Ha abbandonato quel lessico e ha sviluppato la teoria del preconscious, del conscio e dell’inconscio. Chiaramente c’è un movimento nella psicoanalisi che tende a eliminare qualsiasi tipo di visione dell’inconscio che lo ancori biologicamente. Anche se Freud parte dal cervello nel *Progetto di una psicologia*, se ne libera in fretta e definitivamente. Lacan poi radicalizza questo abbandono della biologia. Penso che tu abbia assolutamente ragione nel dire che oggi c’è un movimento di ritorno all’“inconscio cerebrale” con figure come Pierre Janet, Alfred Binet, con la sociologia di Gabriel Tarde; e Pierre Changeux può essere iscritto in questa genealogia. Spiegherò nel mio capitolo perché questa nozione di subconscio rimane interessante.

[11] See Malabou (forthcoming).

[11] Si veda Malabou (forthcoming).

Third Metamorphosis: Over-mimesis

(NL) After passing through the mimetic camel, the (anti-)mimetic lion, and having addressed questions of gender, affective life, and style, the spirit is ready for the third and last metamorphosis. In a circular movement, this last transformation brings us back to the plastic and mimetic sphere of becoming that has been driving us all along – albeit with a difference. The spirit, in fact, turns into a figure of pure affirmation, play, and innocence that can create new values: as Nietzsche puts it, «innocence the child is and forgetting, a beginning anew, a play, a self-propelling well, a first movement, a sacred Yea-saying» (2005, 24). An embodiment of the innocence of becoming, the child is both a plastic and a mimetic creature. Even at the neurological level, it is in childhood that both brain plasticity and the mimetic faculty are at its highest. Could it be that the much-misunderstood *Übermensch* is given power, or will to power, by the over-mimetic and over-plastic properties of childhood? That the will to power is entangled with plastic and mimetic powers? Interestingly, the child, *das Kind*, as Nietzsche understands it, is a figure of metamorphoses *par excellence* that goes beyond male and female binaries, is open to affirmative transformations oriented toward the future, and operates more as a “bridge” or a “wheel” than as a stable point of arrival.

To come back to the future-oriented question of AI with which we started, I find it interesting that in recent years the Nietzschean figure of the Overhuman has been read as a prefiguration of posthumanism and transhumanism as well. While I seriously doubt Nietzsche would have been invested in transhumanist dreams of immortality in imaginary technological *Hinterwelten*, he would probably have taken the post-human problematic of AI as seriously as

Terza Metamorfosi: Over-mimesis

(NL) Dopo essere passati attraverso il cammello mimetico, il leone (anti-)mimetico e aver affrontato questioni di genere, vita affettiva e stile, lo spirito è pronto per la terza e ultima metamorfosi. In un movimento circolare, questa ultima trasformazione ci riporta alla sfera plastica e mimetica del divenire che ci ha guidati per tutto il tempo – ma con una differenza. Lo spirito si trasforma in una figura di pura affermazione, gioco e innocenza capace di creare nuovi valori: come dice Nietzsche, «innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì» (1968, 25). Incarnazione dell'innocenza del divenire, il fanciullo è una creatura sia plastica che mimetica. Anche a livello neurologico, è nell'infanzia che sia la plasticità cerebrale che la facoltà mimetica sono al loro apice. Non potrebbe forse darsi che il tanto frainteso *Übermensch* sia dotato di potenza, o volontà di potenza, proprio dall'eccesso di mimesis e plasticità dell'infanzia? Che la volontà di potenza sia intrecciata con potenze plastiche e mimetiche? È interessante notare che il fanciullo, *das Kind*, così come lo intende Nietzsche, è una figura della metamorfosi per eccellenza poiché eccede la dicotomia maschile/femminile, è aperto a trasformazioni affermative orientate verso il futuro, e funziona più come un “ponte” o una “ruota” piuttosto che come un punto d'arrivo stabile.

Tornando alla questione orientata al futuro con cui abbiamo iniziato, quella dell'IA, trovo interessante che negli ultimi anni la figura nietzschiana dell'oltreuomo sia stata letta come una prefigurazione del postumanesimo e del transumanesimo. Anche se dubito fortemente che Nietzsche si sarebbe lasciato coinvolgere dai sogni transumanisti di immortalità all'interno di *Hinterwelten* tecno-immaginari, probabilmente avrebbe preso sul serio quanto te la problematica postumana dell'IA. Almeno dalla pubblicazione di *Metamorfosi dell'intelligenza* hai

you do. Since at least *Metamorphoses of Intelligence*, you have been addressing the problematic of AI simulations that challenge the distinction between the human brain and artificial intelligence you had set up in *What Should We Do with Our Brain?*. Synaptic chips now have the power to imitate or simulate the human brain in ways that are not only passive and mechanical but productive and plastically creative and are contributing to the current revolution in AI. I'm thinking of generative AI created by Open AI like ChatGPT that can write poetry, answer questions, and even simulate falling in love, apparently... It's interesting we both found Spike Jonze's film *Her* inspiring to think about this mimetic, or, as I call it, hyper-mimetic revolution in this respect.

Here is my question: the logical and therapeutic advantages of the recent leap forward in AI are very promising indeed, especially when it comes for the developments of cures for neurodegenerative disorders or diminishing experiments on animals, for instance. At the same time, in a mirroring inversion of perspectives, AI simulations also cast a long pathological shadow, particularly the power of simulations to affect and infect the hyper-mimetic brain of *homo mimeticus* with disinformation, conspiracies, and other contagious pathologies that can dispossess the ego along lines dramatized by *Her*. Without falling into the trap of technophobia, I worry that posthumans, all too humans subjects, have made much technological progress on AI simulations, but still have a long way to go to offer diagnostic evaluations simultaneously attentive to both the therapeutic and pathological effects of the metamorphoses of mimesis. Since you stressed the productive or patho-logical side of AI, could you comment on its dangerous, *pathological* side?



I think the pathological side of technology comes from capitalism and from the ways these new technologies are used in order to normalize, to

affrontato la problematica delle simulazioni IA mostrando come queste mettano in discussione la distinzione tra cervello umano e intelligenza artificiale che avevi tracciato in *Cosa fare del nostro cervello*. I chip sinaptici ora sono in grado di imitare o simulare il cervello umano in modi che non sono solo passivi e meccanici, ma produttivi e plasticamente creativi, contribuendo in questo modo alla rivoluzione che sta avvenendo nell'ambito dell'IA. Penso ad esempio all'IA generativa creata da Open AI, come ChatGPT, che può scrivere poesia, rispondere a domande e persino simulare l'innamoramento, pare... È interessante che entrambi abbiamo trovato che il film di Spike Jonze *Her* fosse d'ispirazione per riflettere sulla rivoluzione mimetica, o come la chiamo io, iper-mimetica, da questo punto di vista.

Ecco la mia domanda: i vantaggi logici e terapeutici dei recenti passi in avanti nell'IA sono davvero molto promettenti, specialmente quando si tratta di sviluppare cure per disturbi neurodegenerativi o di diminuire gli esperimenti sugli animali, ad esempio. Allo stesso tempo, in un'inversione speculare di prospettive, le simulazioni IA gettano anche un'ombra lunga di natura patologica, in particolare per quanto riguarda la capacità delle simulazioni di influenzare e infettare il cervello iper-mimetico dell'*homo mimeticus* con disinformazione, cospirazioni e altre patologie contagiose che possono alienare l'io in direzioni che in *Her* vengono dramatizzate. Senza cadere nella trappola della tecnofobia, temo che i postumani (in quanto soggetti troppo umani), pur avendo fatto notevoli progressi tecnologici nelle simulazioni IA, abbiano ancora molta strada da fare per offrire valutazioni diagnostiche che riescano a tenere conto sia degli effetti terapeutici che di quelli patologici delle metamorfosi della mimesis. Dato che hai sottolineato il lato produttivo o pathos-logico dell'IA, potresti ora commentarne il lato pericoloso e *patologico*?



Penso che il lato patologico della tecnologia derivi dal capitalismo e dai

flatten and reduce all kinds of creativity, intelligence, and singularity. Technology per se is neither good nor bad; what is dangerous is the use that is made of it. Speakers from Finland at the conference [Matti Eskelinen & Eero Suorsa, ed.] spoke about how neuro-liberality was becoming a discipline taught in Finnish university, for example, and there are numerous ways in which neuro-liberalism puts technology to use to develop pathologies of subjectivation. I hope we can resist it, this becoming neuro-liberal and neuro-capitalist of technology, because the positive aspects are numerous.

A friend of mine who is very involved in the development of AI refuses to call it “artificial intelligence” and calls it rather “artificial imagination”. He told me that AI systems are working in interactions with humans. It’s similar to mirror neurons: in themselves they have no power; their power comes with what you do with them. For example, ChatGPT is often used as Google; people ask, “please remind me of this or that”. But it’s not the way it functions. ChatGPT is a creative tool, so I can ask it to write something, for example, in Malabou’s style, it will give you an answer; and then you can correct it and give it more specific directions, like “I’d like it in a romantic style”; and then gradually you start a dialogue, and you create something. So, I can only hope that this creative dimension of technology, which relies on interactions, will have a space to breathe and it won’t be totally used for example to generate bad-quality translations, or create bad scripts or books. In the end, it really depends on the use.

(NL) Yes, like all *pharmaka*, AI simulations can be put to *pathological* and *patho-logical* uses and require new diagnostic evaluations. Given the sedimented layers of mimesis that drive the plastic metamorphoses of the spirit in its evolutionary development from the camel to the lion to the child, I recognize

modi in cui queste nuove tecnologie vengono utilizzate per normalizzare, appiattare e ridurre tutti i tipi di creatività, intelligenza e singolarità. La tecnologia in sé non è né buona né cattiva; ciò che è pericoloso è l’uso che se ne fa. Alla conferenza due relatori finlandesi [Matti Eskelinen e Eero Suorsa, NdT] hanno parlato di come la neuro-liberalità sta diventando una disciplina insegnata nelle università finlandesi, per esempio, e ci sono molti modi in cui il neuro-liberalismo utilizza la tecnologia per sviluppare patologie di soggettivazione. Spero che possiamo resistere a questo divenire neuro-liberale e neuro-capitalista della tecnologia, perché gli aspetti positivi sono molti.

Un mio amico molto coinvolto nello sviluppo dell’IA rifiuta di chiamarla “intelligenza artificiale” e la definisce piuttosto “immaginazione artificiale”. Mi ha detto che i sistemi IA lavorano in interazione con gli esseri umani. È simile a quel che accade coi neuroni specchio: non hanno capacità di per sé; le loro capacità dipendono da ciò che fai con loro. Per esempio, ChatGPT è spesso usato come Google; la gente chiede: “per favore, ricordami questo o quello”. Ma non è il modo in cui funziona. ChatGPT è uno strumento creativo, quindi posso chiedergli di scrivere qualcosa, per esempio, nello stile di Malabou, e ti darà una risposta; e poi puoi correggerlo e dargli indicazioni più specifiche, come “vorrei che fosse in uno stile romantico”; e poi gradualmente iniziate un dialogo e create qualcosa. Posso solo sperare che questa dimensione creativa e interattiva della tecnologia assuma sempre più ampio respiro e che tecnologie come ChatGPT non vengano utilizzate soltanto per generare traduzioni di bassa qualità o per scrivere brutti copioni o libri. Alla fin fine, dipende davvero dall’uso.

(NL) Sì, come tutti i *pharmaka*, le simulazioni IA possono essere utilizzate in maniere *patologiche* e in maniere *patho-logiche*, richiedendo via via nuove valutazioni diagnostiche. Data la mimesis stratificata che guida le metamorfosi plastiche dello spirito nel suo sviluppo dal cammello al leone al fanciullo, riconosco il

the logical and creative potential of AI for the future – if not for all, at least for the free, playful spirits that went through the different metamorphoses of the spirit Nietzsche outlines. On the other side, the dangers might also be high – if we consider the relational, mirroring, and emotional pathos rooted in the evolutionary biology of a herd animal living increasingly digitized lives, and often deprived of the heavy load of education and the solid philological training Nietzsche was implicitly alluding to in his confessional parable. AI simulations can generate conspiracy theories that render humans and posthumans alike very vulnerable to all kinds of manipulations. Such manipulations operate subliminally on the mimetic unconscious, generating phantom egos that are not mere copies or reproductions of other egos but are dispossessed by subliminal forms of passive imitation constitutive of the *vita mimetica*.

To close the circle and return to the point with which we started, namely your recent turn to mimesis to account for the innovative power of AI simulations, here is my last question. You recently wrote that «we lack an updated notion of mimesis that would adequately characterize the imitating powers of artificial epigenetic systems» and you proposed the concept of «epigenetic mimesis» (Malabou 2023, 185) as a step in this direction. In line with the mimetic turn you also stressed the need to go beyond definitions of mimesis as a realistic copy of nature, for synaptic chips do not simply copy the brain – though a productive mimesis seems to be at play. Do you see continuities between “epigenetic mimesis” and the Kantian distinction between passive mimesis and creative mimesis, *nachmachen* and *nachahmen*, and the Janus-faced sides of the patho(-)logies of mimesis we have been discussing via the three metamorphoses of the spirit? And why do you think a mimetic turn, or return remains important for the present and future?

potenziale logico e creativo dell’IA per il futuro – se non per tutti, almeno per gli spiriti liberi e vivaci che hanno attraversato le diverse metamorfosi dello spirito delineate da Nietzsche. D’altra parte, anche i rischi possono essere grandi, specie se consideriamo il pathos di rispecchiamento relazionale ed emozionale radicato nella biologia evolutiva di un animale sociale che vive vite sempre più digitalizzate, ma che spesso è privato del pesante bagaglio dell’istruzione e della solida formazione filologica a cui Nietzsche si riferiva implicitamente nella sua parabola confessionale. Le simulazioni IA possono generare teorie del complotto che rendono sia umani che postumani vulnerabili a ogni tipo di manipolazione. Si tratta di manipolazioni che operano subliminalmente sull’inconscio mimetico, generando degli ego fantasma che non sono semplici copie o riproduzioni di altri ego, ma sono spossessati da forme subliminali di imitazione passiva costitutiva della *vita mimetica* [in latino nell’originale, NdT].

Per chiudere il cerchio e tornare al punto da cui siamo partiti, cioè la tua recente svolta verso la mimesis per spiegare il potere innovativo delle simulazioni IA, ecco la mia ultima domanda. Di recente hai scritto che «ci manca una nozione aggiornata di mimesis che renda conto adeguatamente dei poteri imitativi dei sistemi epigenetici artificiali», e hai proposto il concetto di «mimesis epigenetica» (Malabou 2023, 285) per andare in questa direzione. In linea con il *mimetic turn*, hai anche sottolineato la necessità di superare le definizioni di mimesis come copia realistica della natura, poiché i chip sinaptici non si limitano a copiare il cervello – anche se una mimesis produttiva sembra essere all’opera. Vedi delle continuità tra la tua “mimesis epigenetica”, la distinzione kantiana tra mimesis passiva e mimesis creativa, *nachmachen* e *nachahmen*, e i lati bifronti delle patho(-)logie della mimesis di cui abbiamo discusso attraverso le tre metamorfosi dello spirito? E perché pensi che un *mimetic turn*, o *re-turn*, sia importante per il presente e il futuro?

CM

When I wrote on epigenetic mimesis via Kant I started from the dominant notion of art imitating nature, but in the creative sense. And the goal of that for Kant is that nature acquires something like a self through art – nature mirroring itself through art. It's not a passive imitation, which Kant also condemned. Mimesis is a way for nature to acquire something like a self, as if nature was able to reflect on itself. And my question was: could we apply the same type of reflection on technology? Could we say that a certain use of technology might be able to give technology the possibility of a self? That is, technology mirroring itself, as if an AI was able in the end to have something like a self, to self-reflect.

So yes, the genealogy we traced via Nietzsche's account of metamorphoses could be usefully aligned with this productive notion of mimesis as well. As you know, Nietzsche has a very strong critique of the notion of the subject. At the same time, he thinks that creativity has to incarnate itself in forms like *Zarathustra*. These incarnations are not subjects; they are more like theatrical actors, and I think they proceed from the same logic as the one I was describing: imitation in a creative sense is a way to confer a self to something or someone that is not a subject but is an actor or *mimos*, as you remind us, that at the same time incarnates something. So, yes, I think that this embodied, emotional, and creative rethinking of mimesis is very important.

CM

Quando ho scritto sulla mimesis epigenetica attraverso Kant, sono partita dalla nozione dominante di arte che imita la natura, ma in un senso creativo. E lo scopo di questo per Kant è che la natura, attraverso l'arte, acquisisca qualcosa come un sé – natura che si rispecchia nell'arte. Non è un'imitazione passiva, che anche Kant condannava. La mimesis è un modo per la natura di acquisire una specie di sé, come se la natura fosse in grado di riflettere su sé stessa. E la mia domanda era: potremmo applicare lo stesso tipo di riflessione alla tecnologia? Potremmo dire che un certo uso della tecnologia potrebbe offrire alla tecnologia la possibilità di produrre un sé? Cioè, la tecnologia che rispecchia sé stessa, come se un'IA alla fine fosse in grado di avere qualcosa come un sé, di riflettersi.

Quindi sì, la genealogia che abbiamo tracciato attraverso il racconto delle metamorfosi di Nietzsche potrebbe essere utile affiancata a questa nozione produttiva di mimesis. Come sai, Nietzsche critica fortemente la nozione di soggetto. Allo stesso tempo, pensa che la creatività debba incarnarsi in forme come *Zarathustra*. Queste incarnazioni non sono soggetti; sono più come attori teatrali, e penso che procedano dalla logica che stavo descrivendo: l'imitazione in senso creativo è un modo per conferire un sé a qualcosa o qualcuno che non è un soggetto ma un attore o *mimos*, come tu ci ricordi, e che allo stesso tempo incarna qualcosa. Quindi sì, penso che questa riconcettualizzazione della mimesis in chiave incarnata, emozionale e creativa sia molto importante.

References

- Cavarero, A. & Lawtoo, N. (2021). Mimetic inclinations: A dialogue with Adriana Cavarero. In S. Benso & E. Roncalli (eds.), *Contemporary Italian Women Philosophers: Stretching the Art of Thinking* (183-199). Albany: State University of New York Press.
- Dalton, B. & Tyrer, B. (eds.) (2024). Issue: Catherine Malabou, plasticity and film. *Film-Philosophy*, 28 (3).
- Lawtoo, N. (2017). The plasticity of mimesis. *MLN*, 132, 1201-1224.
- Lawtoo, N. (2019). *(New) Fascism: Contagion, Community, Myth*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Lawtoo, N. (2020a). *(Neo)fascismo: contagio, comunità, mito*. Trad. it. a cura di S. Caroni. Milano: Mimesis.
- Lawtoo, N. (2020b). "This is no simulation!": Hypermimesis from *Being John Malkovich* to *Her*. *Quarterly Review of Film and Television*, 37 (2), 116-144.
- Lawtoo, N. (2022). *Homo Mimeticus. A New Theory of Imitation*. Leuven: Leuven University Press.
- Lawtoo, N. (2024). *Violenza e contagio (Il. L'inconscio mimetico)*. Trad. it. di E. Antonelli. Milano: Mimesis.
- Lawtoo, N. (2025). *Homo Mimeticus. Una nuova teoria dell'imitazione*. Trad. it. di E. Antonelli. Roma: Carocci.
- Lawtoo, N. & García Granero, M. (eds.) (2024). *Homo Mimeticus II. Re-Turns to Mimesis*. Leuven: Leuven University Press.
- Lawtoo, N. & Verkerk, W. (eds.) (forthcoming). *Homo Mimeticus III: The Metamorphoses of Mimesis with Catherine Malabou*. Leuven: Leuven University Press.
- Malabou, C. (2007). *Cosa fare del nostro cervello*. Trad. it. di E. Lattavo. Roma: Armando Editore.
- Malabou, C. (2008). *What Should We Do with Our Brain?* Trans. by S. Rand. New York: Fordham University Press.
- Malabou, C. (2009). *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*. Paris: Galilée.
- Malabou, C. (2010). *Plasticity at the Dusk of Writing. Dialectic, Destruction, Deconstruction*. Trans. by C. Shread. New York: Columbia University Press.
- Malabou, C. (2011). *Changing Difference: The Feminine and the Question of Philosophy*. Trans. by C. Shread. Cambridge: Polity.
- Malabou, C. (2012). *Ontology of the Accident. An Essay on Destructive Plasticity*. Trans. by C. Shread. Cambridge, UK: Polity.
- Malabou, C. (2014). The future of the humanities. *Transeuropéennes: Revue internationale de pensée critique*, 14, 1-6.
- Malabou, C. (2019). *Morphing Intelligence: From IQ Measurement to Artificial Brains*. Trans. by C. Schread. Columbia: Columbia University Press.
- Malabou, C. (2021). *Metamorfosi dell'intelligenza. Che fare del loro Blue Brain?* Trad. it. di A. Bondi. Milano: Meltemi.
- Malabou, C. (2022a). *Plasticity. The Promise of Explosion*. Ed. by T.M. Williams. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Malabou, C. (2022b). *Pleasure Erased. The Clitoris Unthought*. Trans. by C. Shread. Cambridge, MA & Hoboken: Polity Press.
- Malabou, C. (2023a). Epigenetic mimesis: Natural brains and synaptic chips. In S.E. Wilmer & A. Žukauskaitė (eds.), *Life in the Posthuman Condition: Critical Responses to the Anthropocene* (280-288). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Malabou, C. (2023b). *Stop Thief! Anarchism and Philosophy*. Trans. by C. Shread. Cambridge: Polity.
- Malabou, C. (2023c). *La plasticità al tramonto della scrittura. Dialettica, distruzione, decostruzione*. Trad. it. di D. Licciardi. Napoli: Orthotes.
- Malabou, C. (2024). *Il n'y a pas eu de Révolution: Réflexions sur la propriété et la condition servile en France*. Paris: Payot & Rivages.
- Malabou, C. (forthcoming). Mirroring and conflicting subliminalities. In N. Lawtoo & W. Verkerk (eds.), *Homo Mimeticus III: The Metamorphoses of Mimesis with Catherine Malabou*. Leuven: Leuven University Press.
- Malabou, C. & Opelz, H. (2022). L'avenir de la mimésis: Entretien avec Catherine Malabou. *MLN*, 137 (4), 801-813.
- Nietzsche, F. (1968). *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. Versione e appendici di M. Montinari, nota introduttiva di G. Colli. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (2005). *Thus Spoke Zarathustra. A Book for All and None*. Trans. by G. Parkes. Oxford: Oxford University Press.
- Opelz, H. (ed.) (2022). Special issue: L'art de Malabou. Discours, plasticité, mimésis. *MLN*, 137 (4).
- Tarde, G. (2011). *Les lois de l'imitation*. Paris: Seuil.