

« IL N'Y A PAS D'AUTRE ALTERNATIVE QUE L'ESPOIR »* OU COMMENT HABITER LE XXI^E SIÈCLE ?

ÉCOLOGIE DES SAVOIRS, ETHIQUE DES POTENTIALITES, ÉCONOMIE DE LA MÉTAMORPHOSE

Entretien avec Camille de Toledo
par Valérie Deshoulières et Kianush Ruf

Question 1 (Valérie Deshoulières)

*Envisager nos temps – qu'on pourrait dire pour reprendre le mot de Hölderlin d'« indigence » ou encore de « détresse » –, comme une « préparation », une « transition », n'est-ce pas substituer à l'idée de « catastrophe » qui prévaut aujourd'hui celle de « réengagement » dans le monde ou de « réinvestissement » du monde « après sa fin » ? Dans un essai stimulant, *Après la fin du monde*. Critique de la raison apocalyptique (Seuil, 2012), Michaël Foessel montre que la « pensée de la fin du monde » et son corollaire : l'insistance sur les menaces qui pèsent sur la vie est un instrument de contrôle entre les mains des institutions. Qu'en pensez-vous ? Quel rôle la question de l'étranger et du cosmopolitisme, clé de voûte, selon lui, de la « nouvelle modernité » vous semble-t-il jouer dans ce réinvestissement que vous appelez tous deux de vos vœux ?*

Camille de Toledo : Avec *Les Potentiels du temps*, ce livre de proposition, de don, conçu avec Aliocha Imhoff et Kantuta Quirós, je suis revenu, après un long détour par l'Europe, par la tristesse européenne née de la Chute du Mur de Berlin, de 1989, à la question centrale de l'espoir, et plus particulièrement, à ce cœur de l'effondrement qui, après cette « Chute » a convaincu l'ensemble des collectifs humains qu'ils n'avaient plus ni la capacité, ni le droit d'écrire l'Histoire. Pour l'écrivain que je demeure à travers toutes les formes de langages que je pratique, cette notion étendue de l'écriture comprise comme un effort d'abord singulier, puis collectif, pour s'arracher à la mélancolie du non-pouvoir, pour prouver – se prouver à soi-même

– qu'il est possible d'écrire « à même le monde », de « changer les temps », est primordiale. Mais pour changer les temps, il faut bien sûr parvenir à les saisir, les comprendre, les appréhender. Cela avait été l'objet de mon premier livre, en 2002, où j'avais décrit l'architecture de notre enfermement, à la fois spectaculaire, mémorielle, cynique. J'y avais dépeint cet « esprit des fins » qui fut celui de nos sociétés à l'issue du XX^e siècle, des temps qui se concevaient essentiellement dans les termes d'un achèvement. Ce fut, faut-il le rappeler, les thèmes de la « fin de l'art, fin de la littérature, fin du politique ». Comme je ne trace pas de frontière entre mes livres, entre ce qui se présente comme essai et ce qui tend vers le roman, je voudrais ici revenir sur *L'inversion de Hieronymus Bosch* et *Vies et mort d'un terroriste américain*¹ qui, en plus d'interroger les pouvoirs de la fiction, se saisissaient de cet « esprit des catastrophes » qui gouverne désormais nos collectifs humains. Dans le deuxième volet, le personnage du Moine, qui apparaît sous le nom d'Eugene Green dans *Vies et mort d'un terroriste américain*, est littéralement un personnage qui spéculé sur la catastrophe et le sens du drame. On peut donc déjà lire ces deux « contes philosophiques » à la lumière de ce que vous dites des travaux de Michaël Foessel. On pourrait également mentionner le « *Après la finitude* »² de Quentin Meillassoux, préfacé par Alain Badiou, et ainsi,

* There is no alternative but hope.

¹ Ces deux romans de Camille de Toledo sont parus aux éditions Verticales-Gallimard, respectivement en 2005 et 2007.

² Quentin Meillassoux, préface d'Alain Badiou, *Après la finitude*, essai sur la nécessité de la contingence, Seuil, 2006.

décrire toute une constellation d'œuvres qui ont cherché, au fil des ans, à nous arracher à cet horizon du *finisme* inauguré par le « hit-book » de la finitude que fut le livre de F. Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*³, publié au début des années 1990. Il y a, pourrait-on dire, une insurrection durable – *a sustainable insurrection* – par laquelle un esprit commun se soulève, précisément, contre la croyance bien entretenue en tout ce qui s'achève, ce qui se termine. Et cet esprit partagé tente, comme un chœur, de trouver les arguments théoriques, pratiques, existentielles, ontologiques, et politiques pour réinjecter de l'infini dans nos devenir. Ce commun de voix et de pensées – que nous tentons de relier dans *Les Potentiels du temps* – se retrouve d'ailleurs, entre ce que Michaël Foessel a pu écrire de la consolation et ce que je disais, justement, de cette « tentation de la consolation » dans *L'Inquiétude d'être au monde*, paru aux éditions Verdier en 2012. Il y a, dans notre temps, des *percepts* qui prolifèrent, qui sont liés à ces images de fin, de finitude. Au début du 21^e siècle, nous faisons face à une prolifération d'archives passées et présentes de la catastrophe, lesquelles se déposent, comme une strate supplémentaire, sur le tapis déjà tissé de nos croyances monothéistes. C'est d'ailleurs l'entrée par laquelle je commence dans le glossaire présenté dans le livre, le « A » de « Apocalypse ». Je suis un disciple, à ma manière, de Walter Benjamin, d'une vision non « finiste », non linéaire de l'Histoire et je participe de cet effort commun pour réintroduire de l'infini dans nos devenir. Dans mon roman, *Oublier, trahir, puis disparaître*⁴, je répondais à ma manière à *La Route* de Cormac Mc Carthy, un roman que j'ai aimé, d'un écrivain pour lequel j'ai un très grand respect depuis le magnifique *Suttree*, mais qui charrie, dans son style et son écriture, cette synthèse de l'apocalyptisme américain et de l'angoisse écologique ; peur monothéiste en une « fin dernière » nourrie par l'esprit de prévision, qui projette en permanence la catastrophe. Ce que vous désignez en parlant du livre de Michaël Foessel, de « pensée de la fin du monde », c'est bien cet alliage du désir de prévision des risques – qui est sans limite – et de mythe. Il y a donc une remontée *sui generis* de la question du

pouvoir – Qui nous maintient dans cet horizon de la fin et dans quel objectif ? – au courage existentiel par lequel nous pouvons résister à l'inquiétude. La question, pour l'heure, n'est pas tant celle d'un usage instrumental des peurs, de la catastrophe par les pouvoirs, qui est vieille comme le monde. Mais celle de nos capacités, ou non, à substituer, en soi, aux scénarii de l'apocalypse, d'autres visions de l'à-venir. Nous pouvons en effet critiquer les pouvoirs de la consolation, les institutions qui cherchent à user du « désir de sécurité », mais tant que la demande sociale, individuelle et collective pour évacuer la mort grandit, nous ne pouvons sortir du cercle de cette pensée de la fin des temps. La peur d'exister – faire face à la naissance et à la mort – est telle que le *demos* de nos vieilles démocraties ne peut vouloir autre chose que d'être libéré de l'Histoire, de la violence, du risque. Or, comme avec le savoir, l'infini, l'impermanence, l'incertitude grandissent, comment arrêter cette course en avant dans la peur ? C'est le sens de l'Histoire européenne, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, un sourd et pressant désir d'échapper au tragique. Or ce qui fait retour, au début du XXI^e siècle, c'est cette certitude que le tragique, la violence, la mort, l'Histoire sont là, qu'ils coïncident avec la vie même. Voilà l'évidence qui, d'une certaine façon « nous » appelle. Ce sont les axes développés dans *Les Potentiels du temps* : cette idée que l'inversion de l'horizon apocalyptique ne peut être le fait du pouvoir qui, lui, répond à une demande sociale, une « inquiétude »⁵. C'est en ce

³ Francis Fukuyama, *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*, Flammarion, coll. Histoire, 1992.

⁴ *Oublier, trahir, puis disparaître* est le troisième roman de ce que C. Toledo nomme « la trilogie européenne », composée avant lui de *Le Hêtre et le Bouleau* et *Vies potentielles*. Les trois livres parus aux éditions du Seuil, dans la collection, la Librairie du XXI^e siècle, dirigée par Maurice Olender, relèvent de trois genres différents : l'essai, le roman fragmentaire, et le conte. Ils sont respectivement parus en 2009, 2010 et 2014.

⁵ Ce percept de « l'inquiétude » est au cœur du chant publié chez Verdier, en 2012, après le massacre perpétré par Anders Behring Breivik, en Norvège, chant et essai intitulés *L'Inquiétude d'être au monde*, que Camille de Toledo lut à travers la France au cours de l'année 2012-2013. Ce livre peut être compris comme une tentative, avec Glissant, Dagerman, Zweig, d'arracher ce sentiment d'inquiétude à la philosophie d'Heidegger, en désessentialisant l'*être-dans-le-monde* par la reconnaissance de tous les « entres » où nous vivons, où nous habitons.

sens, aussi, que *Les Potentiels du temps* sont un livre très blochien (Ernst Bloch), non parce qu'il se réfère à la question de l'utopie, mais parce qu'il pose, en premier, l'esprit. Il incombe à l'esprit – singulier et collectif – la charge de reconstruire le temps et, avec lui, des horizons d'attente, qui n'évacuent pas la mort, qui ne cherchent pas le paradis de la paix, de l'harmonie, de la prospérité – là justement où l'utopie européenne a failli – mais qui, en dépit de la catastrophe, trouve les forces pour réinjecter de l'infini, du sens, des horizons multiples d'attente. On ne peut attendre ça du « politique » au sens traditionnel, car ce serait là s'en remettre au commerce de la promesse. Cela ne peut être qu'un travail singulier, puis collectif, de réarmement spirituel pour faire face à la tragédie, pour demeurer auprès de ce qui naît, de ce qui voudrait être, à rebours de tout ce qui ne cherche qu'à finir. Quant à définir le contenu de cet horizon d'attente, c'est la réserve que je pourrais avoir, précisément, avec ce que je nomme le « commerce de la consolation », et, dans *L'Inquiétude d'être au monde*, les « promettants ». On peut définir politiquement un horizon souhaitable, mobiliser des mots tels que « cosmopolitisme » et « nouvelle modernité », et je partage bien volontiers ces mots. Cependant – et c'est pour cette raison que je reste écrivain –, je crois que nul ne peut faire l'économie d'une réinvention du langage. Nous savons que le *cosmopolitisme* a échoué, que ce qu'il en reste est une communauté nomade de l'*archimondanité* laquelle bénéficie très largement des cadres juridiques en place tandis que les trois quarts de l'humanité et la totalité des collectifs silencieux (les océans, les glaciers) sont tenus en servitude. C'est ce hiatus souligné à plusieurs reprises dans *Les Potentiels du Temps*, entre un répertoire théorique puissant qui permettrait de réaliser cette nouvelle modernité et l'impuissance de ce répertoire à réellement changer les temps à partir duquel se déploie notre mélancolie collective. Comment, dès lors, peut-on espérer activer les potentiels du temps ? Voilà une question politique pour les générations à venir. Nous avons les instruments théoriques et pratiques pour reconfigurer les pouvoirs, changer les représentations, accueillir la multiplicité des

genres, repenser les rapports entre les collectifs humains et non-humains, entre les espèces. Nous connaissons les alternatives énergétiques qui permettraient d'en finir avec une économie de la prédation. Mais le changement n'a pas lieu. Au contraire, ce que nous voyons se renforcer, ce sont des récits *zombis*. L'ontologie classique continue de gouverner les mondes, entre sujets et non-sujets. Il naît de cette métamorphose empêchée une très grande « impatience ». C'est aussi un mot qui est au cœur du livre : « l'impatience »⁶.

Question 2 (V. D.)

Auteur majeur de la collection dirigée par Michaël Foessel aux éditions du Seuil « L'ordre philosophique », Corine Pelluchon estime dans son dernier ouvrage Les nourritures. Philosophie du corps politique (Seuil, 2015) que l'échec relatif des éthiques environnementales vient notamment de ce qu'« elles n'ont pas su articuler l'écologie à une philosophie de l'existence, ni indiquer le chemin d'une possible rénovation de la démocratie ». Pouvez-vous commenter ce constat et, plus largement, revenir sur la question de l'écologie ? Comment entendez-vous ce terme ? Dans Les Potentiels du temps, vous exprimez vous aussi le désir d'un autre mode de gouvernement qui ferait accéder les « animalités », les « milieux », les « écosystèmes » à la représentation, celui en particulier d'une démocratie « expansive ». Que sous-entend cet adjectif ? Quel type de « transmission » conviendrait selon vous au sein de cette démocratie renouvelée, davantage soucieuse des « corps » et des « vulnérabilités », pour reprendre deux mots chers à Corine Pelluchon ?

C. d. T. : *Les Potentiels du temps* s'ouvre sur un texte tiré du Manifeste d'Art Potentiel⁷ – « Ce qui est réel, ce qui est matériel » – où je présente ce qui est, à mes yeux, au cœur de notre contemporain, et plus particulièrement du changement

⁶ On pourra lire, sur les différentes notions qui structurent la *proposition potentielle*, « Il faut imaginer Noé déçu », de Camille de Toledo, in *Les Potentiels du Temps*, C. Toledo – A. Imhoff et K. Quirós, Manuella éditions, 2016.

⁷ CHTO, *Le Manifeste d'art potentiel*, quatre langues + une absente, quatre textes gravés sur plaque d'aluminium, une pièce présentée pour la première fois lors de *L'Exposition potentielle*, Centre d'art contemporain de Leipzig, Halle 14.

dans l'ordre des temps que nous appelons de nos vœux. Ce cœur, c'est la « fiction », et avec elle, « le choix de croyances » compris non en termes religieux, mais en termes de récits, d'histoires. Si tout est *story* – *histoire* – à quelle histoire voulons-nous croire et œuvrer ? Nous parlons collectivement, au XXI^e siècle, de cette totalité dramatique – nous y luttons – pour y avancer, entre autres, que la croyance qui fonde le réel demeure de l'ordre du choix. Le libre-arbitre, ce n'est plus une conscience, éclairée, c'est le choix éclairé pour un ordre fictionnel, en particulier, un ordre particulier de la croyance. Ce qui est proposé, dans ce livre, *les Potentiels du temps*, c'est une méthode pour construire existentiellement l'expérience de vie au XXI^e siècle en choisissant une croyance plutôt qu'une autre. On peut choisir de nourrir le récit de la fin des temps (ce qu'ont fait les récits conservateurs depuis la Chute du mur de Berlin). On peut consolider les récits de la consolation (ce que font les liturgies identitaires). Ou, au contraire, on peut mobiliser nos forces fictionnelles pour réintroduire de l'infini, des *scenarii* de naissance, de ce qui pourrait être, devrait être. J'évoque cette question de la « fiction » – à quelle histoire voulons-nous croire ? – car elle est intimement liée à cette interrogation sur le régime de réalité en lequel nous vivons, et cette question plus précise sur « l'écologie politique ». Je vais prendre un exemple, ici, qui est mentionné dans *Les Potentiels du temps* et qui est intimement lié aux fictions proposées par Bruno Latour, lesquelles visent à établir une autre écologie, une autre relation entre humains et non-humains, et, au-delà, une autre représentation. Je le dis, en passant, que c'était également le sens, dans ces « contes philosophiques » publiés chez Verticales, *L'Inversion de Hieronymus Bosch* et *Vies et mort d'un terroriste américain* où le personnage du « Moine » donnait, en quelque sorte, une voix aux écosystèmes, aux choses. Le « Moine », dans ces deux romans, faisait parler les océans, les forêts, les cieux, et les catastrophes ; il était une fiction en acte de ce qui, autrement, se présente sous le jour du tragique, c'est-à-dire, relevant de la sphère du non-vouloir, de la non-intention. De ce devenir sujet des

choses – par la traduction dans un langage politique des entités dont, jusque-là, nous négligions les « voix » – naît, à l'avenir, une fiction juridique. Ce que fait Latour, à sa manière, lorsqu'il appelle de ses vœux à la constitution d'une représentation des écosystèmes, une chambre pour les océans, les glaciers, c'est un travail de *fictions diplomatiques*, à même le monde, pour écrire l'avenir et les temps autrement. La fiction, c'est ce champ que nous pouvons concevoir de deux manières. Nous pouvons l'appréhender comme ce champ détaché du réel, une fuite ou un refuge. Nous pouvons, au contraire, concevoir la fiction comme précisément ce par quoi nous sommes gouvernés – des histoires que l'on nous raconte – et un outil dont nous nous servons pour changer les histoires, afin de transformer les temps, afin de desserrer l'étau de ce qui nous est présenté comme réel. C'est ce type-là de fiction qui fait l'objet de l'étude et de la proposition de Kantuta Quirós et Aliocha Imhoff au cœur du livre. Je vous donne encore un exemple puissant pour voir comment la fiction nous gouverne. Lors de mes études de droit, j'ai suivi des cours de « droit privé », et c'est en suivant ces cours que j'ai pu apprendre l'histoire de ce que le droit français nomme « une personnalité morale ». Une personnalité morale, donc, c'est une entreprise. Le droit français, dans ses évolutions, a fini par accepter de reconnaître une « fiction juridique » ; c'est ainsi que les entreprises ont pu revendiquer des droits, distincts des droits des « personnes physiques ». Cette accession à la « personnalité morale », c'est la fiction par laquelle le capitalisme moderne s'est consolidé, au point de conduire, aujourd'hui, à des fronts multiples où les droits humains – les droits des personnes physiques – se trouvent en conflit contre les droits des entreprises. La « personnalité morale », c'est bien une « fiction juridique » par laquelle des lois ont reconnu un « droit des entreprises » ; une « fiction » donc qui a construit un certain état du monde, celui que nous connaissons actuellement. Or, il y a deux manières de répondre à cette emprise de la fiction qui s'imprime à même le monde. Soit, nous contestons la légitimité même de la fiction, ce que le communisme a fait, ou a tenté de faire en voulant interdire la

« propriété » – le droit – de ces entités fictionnelles que sont les entreprises, les assemblées d'actionnaires. Soit, et c'est le chemin, aujourd'hui, pris par les artistes et les théoriciens du droit de la nature, nous répondons à la fiction par la fiction. Nous créons d'autres fictions juridiques, ce par quoi des représentants – humains – parlent au nom de collectifs silencieux : des représentants des glaciers, des océans... Le problème que vous posez, dans votre question, à savoir « l'échec des éthiques environnementales », peut être compris en ces termes. La croyance, le régime de croyances n'a pas encore changé. Nous avons fini par croire – par accepter comme une donnée naturelle – que les entreprises ont une « personnalité morale » et des « droits ». Le régime de croyances dans le capitalisme a ainsi réussi à s'établir. Mais en ce qui concerne les « fictions potentielles », qui donnent, par exemple, des droits à la nature, la croyance tarde à s'imposer. Un ordre rationnel s'y oppose, une vieille ontologie s'y oppose, qui structurent nos rapports à ce qui nous entoure. Nous peinons à accepter de voir dans les « animalités » des sujets de droits, car l'ontologie classique – et il faut se souvenir ici de ce que dit Descartes des animaux, de simples choses – n'a pas été modifiée. Je pense toutefois qu'il est un peu tôt pour parler d'« échec ». On ne change pas l'ordre des croyances en deux ou trois générations. Il faut des lois, des pédagogies réformées. Et nous pouvons déjà voir que des changements ont lieu. Une sensibilité grandissante aux droits des animaux, aux droits de la nature. Il manque, bien sûr, les grandes lois, qui permettraient d'acter ces fictions nouvelles – reconnaissant ces « sujets potentiels ». Mais le temps viendra de ces reconnaissances. Et ce qui est le plus fort, dans cette démocratie expansive, c'est de voir combien nous revenons au savoir poétique, qui comprend, depuis le premier poème de l'Histoire, cette puissance, ce sujet omniprésent de la nature. C'est ça, la puissante conversion en cours, cette redécouverte – anthropocène – par des savoirs positifs, scientifiques, de ce que le poète sait depuis la nuit des temps. La question qui suit, dès lors, devient celle de la transmission de ce « savoir poète », de ce « savoir animé », qui pose l'animation de

toutes les choses – c'est-à-dire, la reconnaissance qu'il y a, d'une certaine manière, une âme, et donc, un sujet. Pour l'heure, nous n'avons qu'une pédagogie et une éthique du respect – respect des formes de vie – et de la dignité – dignité animale. Mais ce qu'il faut, c'est un droit positif, qui crée ces fictions, ces nouvelles représentations et la reconnaissance, là encore, politique, qu'il n'y a un humain, « berger de l'Être », mais une assemblée d'étants, où l'humain est *traducteur* entre une multiplicité de voix. Dans le livre, *Les Potentiels du Temps*, on comprend cela dans le dernier texte, le glossaire, titré, « Il faut imaginer Noé déçu », où il y a cette figure de l'Arche, une Arche à repenser à partir de la cohabitation des espèces, pendant le déluge. Si le déluge est notre condition, alors, il nous faut apprendre à vivre sur l'Arche en *migrance*. Nous pouvons ainsi imaginer, au XXI^e siècle, la multiplication de « combats de souveraineté, de droits », entre les co-habitants de l'Arche. Nous le voyons déjà lorsqu'un procès s'organise entre les droits d'une entreprise telle que Monsanto et les droits d'un fermier, d'un paysan. Le passage à une représentation étendue surviendra lorsque ce ne sera plus le paysan, mais la graine qui pourra initier son procès ; cette fiction de sujet qu'est la graine se défendant via des avocats-traducteurs pour défendre son droit à la reproduction. Voilà pourquoi, dans le livre, nous redéfinissons l'acte de transmettre comme une « mission transe » ; une façon de léguer non pas « du même », de l'identité, mais du mouvement. Or, ce qui a lieu, quand nous focalisons nos esprits sur *ce qui voudrait être*, le potentiel de ce qui est appelé à la voix, c'est bien sûr le méprisé. On a donc une reformulation du « care », de l'attention aux liens faibles, qui s'éloigne de la raison éthique, pour se fonder, à rebours, non pas sur « l'amour de ce qui est faible », cette morale chrétienne de la faiblesse tant critiquée par Nietzsche, mais sur une attention aux « devenirs », à tout ce qui veut accéder à la voix. Ce qui est visé, en l'occurrence, par le régime potentiel, ce n'est pas l'accès achevé à la puissance – le pouvoir – c'est la plus grande ouverture possible au pouvoir être. Car nous devons être vigilants, toujours, à ce qui, dans la morale chrétienne veut

faire politique – politique de la faiblesse – et qui est en train de perdre du terrain face à un désir retrouvé de violence. Ce que la politique doit penser, au XXI^e siècle, c'est cet *empowerement par les fictions*, pour produire une nouvelle carte électorale des étants – ce qui *serait* élu, éligible – lesquels étants accèderaient ainsi à la potentialité de se dire, faisant ainsi barrage à ce face-à-face de la faiblesse – la compassion démocratique – et de la force – le virilisme identitaire ou fondamentaliste.

Question 3 (V. D.)

Quel serait « le nouveau visage » du savoir ou, si vous préférez, comment se présenterait cette nouvelle éthique de la connaissance dans une démocratie idéale ? Je pense en particulier aux déclarations de Patrick Boucheron ou de Sylvie Catellin qui se rejoignent dans leur réquisitoire contre le morcellement du savoir et leur plaidoyer en faveur de la sérendipité. La vogue de ce mot n'est-elle pas au demeurant symptomatique de notre lassitude des formes closes et de notre quête de transformations continuées ?

C. d. T. : Je ne m'inquiète pas tant du morcellement des savoirs que de la perversion des savoirs – à l'image de ce qui s'est passé dans les années 1930. Il me semble que nous retrouvons certains des caractères de cette époque, quand des savoirs, des « expertises », se mettent à corroborer des affects politiques, qui exigent, par exemple de reconstruire de l'identité, de l'autorité ou, comme je l'ai lu récemment dans les pages du Figaro, un « peuple-autochtone »⁸. La mobilisation et les usages de certains savoirs pour légitimer des projets politico-existentiels réactionnaires qui ont perdu tout rapport avec le « juste ». Je parle d'une forme de perversion de l'esprit qui se met à utiliser ses outils scientifiques pour consolider ses affects. C'est une dimension du « tournant » des temps, qui n'est pas comprise. Avec l'extrême subjectivation du rapport aux savoirs, particulièrement aux *savoirs situés*, nous voyons que l'affect prend le dessus sur les idées. C'est ici que se produit le tournant névrotique, obsessionnel des savoirs, lequel est très sensible dans le champ médiatique. Nous choisissons, par exemple, une source média-

tique qui correspond à notre affect politico-existential. Nous nous informons parfois via les réseaux sociaux qui sont l'extension de nos affects. Or ce qui est arrivé dans la sphère médiatique gagne, bien sûr, le monde des savoirs. J'en parle dans *Les Potentiels du Temps*, lorsque j'évoque les « vies curatées », des vies qui cherchent à se conformer à la théorie ou aux savoirs qu'elles adoptent, qui s'isolent, en quelque sorte, dans une forme nouvelle de « solitude théorique ». C'est cette subjectivisation qui conduit à une destruction du monde commun. Nous ne réagissons plus en tant que sujets doués de raison, cherchant le « juste », mais en tant que « sujets assujettis » à une condition. La circulation entre les identités est dès lors empêchée. Nous assumons des rapports au monde qui sont *en tant que : en tant que juif, en tant que femme, en tant que transe, en tant que gay, en tant que noir, en tant que colonisé...* Tout au bout de ce processus de fragmentation du commun – qui a été accompagné par une compétition mémorielle – nous avons vu se reconstituer un sujet majoritaire, dominant, « l'homme blanc occidental hétérosexuel », sur le modèle de ces identités minoritaires, lequel s'est mis, lui aussi, à entonner un chant d'opprimé. Les savoirs, dans ce contexte, sont tirillés par ces subjectivités qui s'opposent, se haïssent, et polarisent. L'usage des pensées postcoloniales et subalternes est marqué par cette fragmentation. Or, face à cela, il y a eu jusque-là une tentative de réponse que je qualifierai de moderne : une réponse qui passe par l'autorité, l'institution, et veut s'en remettre aux énonciations autorisées. C'est, par exemple, le recours au « vieil universel », à sa réhabilitation. C'est ainsi que l'époque cherche ses maîtres. Mais ce savoir autorisé, qui est lui-même sapé par le soupçon, reste fragile dans une arène politique ruinée par ces conflits d'affects. C'est à cet endroit là que, dans le livre, nous tentons d'ouvrir une brèche. Juger un savoir, se rapporter à un savoir, non pas

⁸ Le 29 juillet 2016, dans les pages du Figaro, sous la plume de Jean-Louis Harouel, présenté comme professeur émérite d'Histoire du droit, on peut lire une tribune réhabilitant des thèmes fascistes, et notamment cette phrase : « Et il est légitime que le peuple autochtone préserve sa survie en restant maître de son pays. »

en fonction de l'autorité qui l'énonce (le moderne), non pas en fonction du lien affectif que j'entretiens avec lui (le postmoderne), mais en fonction de ce vers quoi il fait signe. Quel « potentiel » il porte *pour l'à-venir* ? Sachant que nous sommes cernés par de l'infini, sachant que nous devons toujours viser à établir de plus grands communs, nous disposons ici d'un critère qui est celui du plus ou moins grand potentiel de transformation. Et c'est alors à chacun de se définir, dans cet horizon-là, pour sortir de sa solitude théorique, et pointer vers ce qui relie, ce qui transforme et étend ce qui nous est commun, ce « nous » qu'est le commun des espèces. On voit aujourd'hui des pensées qui cherchent à relancer ce qui est « moderne », à se réapproprier l'idée de « progrès ». Mais là encore, nous nous heurtons à l'usure du langage. Le « moderne » a été compromis, comme le « progrès ». C'est la leçon du XX^e siècle : savoir qu'il n'y a pas de modernité politique et de progrès technologique qui ne s'accordent avec la plus grande pulsion de destruction. Il importe donc de trouver d'autres critères pour légitimer ce qui, dans le temps, mérite de se développer. Et ce que nous nommons « régime potentiel » dans ses significations à la fois politique, éthique, ontologique, c'est bien là ce qui veut établir ce « sens », ce gouvernement des temps⁹, pour l'à-venir.

Question 4 (V. D.)

Quelle est précisément votre dette envers l'utopie musilienne de l'essayisme dont L'homme sans qualités a montré les limites ? Ne pourrait-on lire au fond Les Potentiels du temps comme un projet de « paix perpétuelle » dont Kant rappelait en 1795 qu'il constituait « une véritable exigence de la raison pratique » ? Est-ce cela qui manque à l'Europe : un « rêve », une « utopie » poétique et politique de « paix perpétuelle » ? Serait-ce cela l'invitation à « habiter poétiquement le monde » que nous adresse, dans le sillage de Hölderlin, Frédéric Brun dans l'anthologie-manifeste qu'il a publiée cette année aux éditions Poesis et dans laquelle figure votre « lettre aux nouvelles générations » ?

C. d. T. : Je crois que c'est l'une des grandes erreurs de « l'idée européenne » que d'avoir pensé pouvoir sortir de l'Histoire, s'arracher au cycle

de la violence, et produire un espace de paix perpétuelle. Cela a conduit à une fixation de l'Europe par le passé, et empêché l'émergence d'une réelle force de transformation pour l'avenir. Ce que nous faisons, dans le livre, *Les Potentiels du Temps*, en complément d'ailleurs de ce que j'avais pu proposer, via la Société européenne des auteurs, à Berlin, en 2014, sous le terme de *Sécession*, ce n'est certainement pas de proposer un rêve ou une utopie. Il y a d'ailleurs plusieurs moments, dans ce livre, où nous critiquons ce recours à l'utopie. Aliocha Imhoff et Kantuta Quirós, dans leur texte, s'inspirant de Deleuze, lui opposent la « fabulation », qui permet d'articuler la fiction et l'Histoire, la fable et le réel, pour le modifier. En Europe, aujourd'hui, nous héritons d'une situation où la « réalité » et « l'utopie » se sont dissociées de plus en plus violemment. D'une part, la réalité d'une Europe où des partis nationalistes, souverainistes, et d'extrême-droite prennent de plus en plus de pouvoir, où les institutions de Bruxelles ferment les frontières et mènent des programmes tels que Frontex, qui réalisent, de fait, une Europe forteresse refermée sur une monade identitaire et où la seule politique présentée comme « positive » est celle d'une libération à marche forcée d'un espace où domine le droit de la concurrence et des grandes entreprises, tandis que les droits humains sont quotidiennement piétinés. Je pourrais continuer. Cette réalité est très obscure¹⁰ ; et face à elle, nous entendons les voix de ceux qui nous rappellent au projet des pères fondateurs, à « l'utopie » d'une Europe prospère, en paix, à distance de l'Histoire. Proposer une « utopie », ce ne se-

⁹ On pourra se reporter utilement sur ce point au texte «Casting temporel» de A. Imhoff et K. Quirós in *Les Potentiels du Temps*, Manuella éditions, 2016, ainsi qu'au symposium-performance «Le gouvernement des temps», organisé par *lepeuplequimanque* lors de l'exposition *Capitalist Melancholia*, curatée par M. Arzt, C. Toledo, F. Cusset, à la Halle 14, Centre d'art contemporain de Leipzig, 2016.

¹⁰ On pourra lire sur ce point la tribune proposée par le journal *Libération* à Camille de Toledo, dans le «Libé des écrivains», le 16 mars 2016 : *Ainsi, l'Europe plongeait dans l'obscurité*. http://www.liberation.fr/planete/2016/03/16/ainsi-l-europe-sombrait-dans-l-obscurite_1440118. Sur la conception benjaminienne d'une «Europe en traductions», proposée par Camille de Toledo et développée par la Société européenne des auteurs, voir www.seua.org.

rait donc que renforcer cette séparation du « réel » et du « rêve ». C'est tout le contraire que nous cherchons. Ce que nous faisons avec *Les Potentiels du Temps*, c'est un geste à la fois humble et ambitieux. Nous cherchons, de fait, à donner des arguments pour tout ce qui cherche à « écrire à même le monde », tout ce qui veut « changer les temps », pour clore ce cycle des « fins », lutter contre les spectres omniprésents de la catastrophe. Cela revient à produire une *pensée de l'espoir* qui ne soit pas seulement une attente, mais un accueil à *tout ce qui voudrait être*. Nous ne décrivons pas la possibilité d'une île. Nous ne disons pas que nous pourrions sortir de l'Histoire, c'est-à-dire, nous éloigner du drame. Nous disons, au contraire, qu'il y a Histoire et qu'il y a violence. Et c'est parce qu'il y a Histoire et violence que nous cherchons à définir les termes en lesquels nous pouvons *désirer écrire l'Histoire*, dans un contexte où la violence est donnée. Nous voyons d'ailleurs que ce retour de la violence dans la pensée est marqué par différents développements contemporains : les discussions sur Carl Schmidt, la surenchère sur la « radicalité » politique... Le monde intellectuel, à droite comme à gauche, cherche, petit à petit, à réintroduire « de la violence ». Et, en dépit des dangers à voir des petits maîtres chercher à organiser le désordre en laissant parler cet hybris violent, il est important de rappeler qu'il n'y a pas un choix entre « violence » et « non-violence », mais entre des violences diverses, certaines faisant sens *pour la conservation* ou pire, le *retour au passé*, et d'autres *pour l'avenir*. C'est à ces violences-là qu'il faut que nos gouvernements prêtent l'oreille pour transformer, pendant qu'il en est encore temps, les structures du pouvoir, pour que les transformations aient lieu. Si nous voyons des gens militer pour une nouvelle écologie, une sortie du nucléaire, nous savons que cette « action » fait sens *pour l'avenir*. Ces illégalités sont donc porteuses d'une légalité *pour l'avenir*. Au contraire, les attentats sont le fruit d'un hybris nihiliste, une martyrologie de l'apocalypse. Ce que nous devons donc appeler de nos vœux, c'est la multiplication des reconstitutions poétiques, politiques, techniques *pour l'avenir*, pour ce que le temps porte de potentiels. Dans le cadre euro-

péen, voilà les termes en lesquels on peut présenter ces potentialités : un « parti des traducteurs », c'est-à-dire, une plateforme traversant les nations, portant un projet de constitution européenne, *pour l'avenir*, intégrant dans ses propositions les apports de la théorie, pour repenser l'espace européen comme un espace en traductions, aux identités multiples, engagé résolument pour une nouvelle écologie – un autre rapport entre les espèces – et qui pose les jalons juridiques pour transformer les cadres du capitalisme, pour permettre aux droits humains et aux droits de la nature de primer, en toutes circonstances, sur les droits des entreprises privées. Une façon de commencer serait de proposer, à tous les enfants nés en Europe et atteignant la majorité, de choisir entre une « nationalité nationale » et une « nationalité européenne transversale », ouvrant la voie, dans le futur, à un espace politique par-delà les nations, un véritable espace politique européen.¹¹

Question 5 (Kianush Ruf)

Le livre constitue une nouvelle tentative de dépasser l'horizon et l'esprit des « fins » qui a marqué l'époque après la Chute du mur – Francis Fukuyama ayant proclamé la « fin de l'Histoire ». L'Histoire aurait, du même coup, touché à sa fin et atteint son but, son objectif ou telos. 14 ans après votre premier livre, qui cherchait déjà à nous sortir de l'impossibilité « d'agir sur » l'Histoire, vous y revenez dans le présent ouvrage. Quels changements de perspectives, ou de priorités, s'y trouvent exposés ? Où en sommes-nous par rapport à 2002 ? Le cycle des réactions, les « années d'hiver » s'étant prolongés, quelles formes d'agency, de Handlungsmacht, de pouvoir d'agir voyez-vous potentiellement à l'œuvre dans cette Europe contemporaine ? À quoi ressemble le « Principe espérance » (Ernst Bloch) de nos temps, ou autrement dit, qu'est-ce qui nous donne raison, aujourd'hui, d'espérer ?

¹¹ Cette idée, proposée par Gilles Collard, directeur de la revue Pylône et responsable du master de narration à l'École de Lacambre, proche de Camille de Toledo, devrait faire l'objet, dans les années à venir, d'une nouvelle lettre aux enfants de l'Europe à naître, signée collectivement par la Société européenne des auteurs.

C. d. T. : Je dirais, pour commencer, que s'il y a eu, au début des années 1980, le premier slogan du temps des fins, cette célèbre phrase de Thatcher, *There is no alternative*, il y a, au début du XXI^e siècle, un slogan réciproque, qui inverse ce slogan, inversion par laquelle on pourrait dire, vu l'intensité de catastrophes, de drames, de faims et de soifs qu'il y a, actuellement, dans le monde, qu'*il n'y a désormais plus d'autre alternative que l'espoir* – *There is no alternative other than hope*. C'est le point de départ de l'inversion que nous appelons de nos vœux : un esprit de possibles au lieu d'un esprit de finitude. Car qui pourrait encore écrire, penser, aujourd'hui, en ajoutant de l'achèvement à l'achèvement ? Tout a déjà, d'une certaine façon, été achevé. C'est donc pour nous une exigence à la fois éthique, poétique, politique, scientifique et existentielle que de penser à partir de l'inachèvement, de ce qui ne finit pas. Je suis sensible, pour ma part, aux « cycles » historiques. Et je crois que nous traversons un long cycle de régression, de réaction, depuis la fin du XX^e siècle, où l'avenir, ce que nous nous représentons comme ce qui est à-venir ne parvenait plus à se concevoir autrement que selon une projection dystopique. Or nommer la maladie, c'est un peu s'en défaire. Nommer ce qui structure le temps, c'est déjà parvenir à s'en extraire. Les régimes d'historicité agissent comme des sortilèges. Quand nous changeons finalement d'époque, tout apparaît plus clairement, mais quand nous sommes « dans le temps », nous avons du mal à voir ce qui nous ronge. Dans ce livre, *Les Potentiels du Temps*, nous tentons de nommer le « mal », ce en quoi le régime d'historicité qualifié par François Hartog de présentiste nous condamne à une pensée de la catastrophe, de la fin, et à rebours, nous cherchons à proposer des raisons de voir notre temps autrement comme des « temps qui se préparent », en partant de l'idée que c'est la façon dont nous nous rapportons subjectivement à ce qui est à-venir, qui permet ou non de changer les temps. En fait, la charnière des siècles, entre le XX^e et le XXI^e siècle, cette charnière que j'observais déjà dans *Le Hêtre et le Bouleau*, et avant, dans *Archimondain Jolipunk*, cet essai de 2002 qui sera réédité, je l'espère, très bientôt, sous le titre

l'Adieu au XX^e siècle, peut être comprise comme le moment d'une revanche de l'infini sur le fini. Nous disposons de tous les marqueurs pour formuler cette observation : la revanche de l'infini sur le fini. Si j'en juge par de nombreuses hypothèses qui émergent dans les sciences dures et dans les sciences humaines, je peux avec certitude établir que nos temps ont déjà cessé d'être des temps catastrophiques. La perception apocalyptique est en train de générer son propre antidote, fidèle à ce que Derrida disait du *pharmakon*, à la fois poison et remède. Nous voyons déjà poindre des savoirs pour des temps nouveaux, où l'avenir n'est plus ce qui est redouté, mais ce qui est attendu. Ce *turn*, ce tournant, est marqué du sceau de « l'infini ». On peut comprendre cela comme un mouvement de balancier, qui clôt le court épisode ricanant du postmodernisme et de la « fin de l'histoire », qui reposaient l'un et l'autre sur des croyances, une certaine idée de la « fin des grands récits ». Cette omniprésence de l'esprit des fins que j'avais observée dans mon premier livre, a perduré, muté. Elle s'est emparée d'une certaine « raison apocalyptique », un rapport au futur structuré autour de prévisions apocalyptiques. Il faudrait ici mentionner ce qui est avancé dans *Les Potentiels du Temps*, à savoir cette obsession mémorielle qui projetait, dans le présent, les archives de la catastrophe. Or, si nous rassemblons les pensées qui ont émergé au cours des vingt dernières années, on voit très clairement ce commun de l'infini, répondant aux pensées finistes : les philosophes réalistes spéculatifs sont les porteurs d'une ontologie infinie, expansive. Ils travaillent à partir d'une idée d'un réel, d'une objectivité infinie. L'hypothèse d'une égale dignité de tous les étants, c'est le signe, déjà, d'une pensée de l'expansion infinie, un « devenir sujet » de toutes les choses. De même, en Histoire, on pourrait lire les acquis de la *global history* et de « l'histoire connectée » comme un mouvement vers des déplacements, des migrations, des expansions des objets historiques à partir d'une attention aux relations, qui rompt, particulièrement en France, avec le cycle ouvert par François Furet et Pierre Nora, qui fit retour sur l'objet « France ». Et encore, ce qui a été rassemblé sous le terme de « histoire contre-

factuelle », laquelle cherche à découdre des liens de causalité établis, peut se comprendre comme une revanche de l'infini sur le fini¹², d'une histoire qui relance les récits par des hypothèses multiples. Je pourrais encore citer ce qui poursuit ce travail de sape du fini, dans les sciences dures, et particulièrement en astrophysique, où se découvre la dimension « exo », par le recensement des « exo planètes », ce qui se trouve hors de notre univers, et qui relance ainsi, par ricochet, les méditations spéculatives sur l'infini. Il n'y a guère qu'en économie-politique que cet « esprit de l'infini » n'a pas encore été réellement compris, accueilli. A cet égard, le chemin tracé par Bruno Latour, vers une représentation politique du non-humain, ou bien encore, les visions expansives des barons de la Silicon Valley, qui spéculent, littéralement, sur des vies « infinies », libérées de la mort, par les pouvoirs infinis de la technique, les développements à l'infini des capacités des algorithmes, tout cela, de façon distincte, marque cette revanche de l'infini sur le fini. A ma manière, avec ce que je nomme une « pensée vertigineuse », une « histoire du vertige », ou bien encore, avec ce que nous proposons dans *Les Potentiels du Temps*, nous participons de cette affirmation de l'infini à rebours des temps de la finitude. Je crois d'ailleurs que toute personne lucide qui cherche à savoir quelle position adopter dans cet aujourd'hui ne peut éviter de se poser cette double question : comment puis-je, moi, dans mon action, participer à cette traduction pratique de l'infini dans nos politiques humaines et comment, entre les différentes emprises sur ces futurs qui se dessinent, puis-je veiller à ce que l'infini ne soit pas que pour une caste de seigneurs, mais reverser au commun de toutes les vies, de tous les étants ?

Question 6 (K. R.)

Vous parlez d'une frustration et d'une « impatience » du fait d'avoir les moyens théoriques pour transformer nos « régimes de savoir et de pouvoir ». Ce sont des théories qui proposent aujourd'hui une multiplicité d'ordres des choses, des « réalités » autres, alternatives, à condition d'y croire. Pourriez-vous revenir sur les rapports entre ce que, comme vous l'écrivez,

nous continuons d'appeler la « réalité », les multiples « fictions » dans lesquelles nous vivons, et nos « croyances » en ces dernières, légitimant ainsi la mise en pratique de certaines de ces fictions au détriment de toutes les autres ?

C. d. T. : Nous touchons là au cœur de la proposition que nous faisons dans ce livre, avec A. Imhoff et K. Quirós. Nous partons de la croyance, d'un système de croyances, d'une extension fictionnelle qui s'apparente, en intensité, à des formes d'envoûtements collectifs. Je me permets d'ailleurs de faire un petit détour par l'histoire de la presse, des « lumières », et cette idée que Jürgen Habermas a portée à son climax, d'une citoyenneté rationnelle, éclairée, d'un espace public également rationnel au sein duquel des intérêts et des valeurs se discutent. Nous pensons fondamentalement que nous sommes tendanciellement en train de sortir de ce mode d'organisation de la société. Il y a des « obscurités » à l'œuvre, des « irrationalités rationnelles », des affects qui sont eux-mêmes relayés et pris en charge par les média contemporains. Il y a donc, partout, des récits qui confortent des affects, des modes de présentation de l'information qui accompagnent et renforcent des irrationalités. Le sujet humain, au début du XXI^e siècle, n'est plus un sujet qui cherche à faire tenir le barrage entre ses affects – ses perceptions subjectives – et une objectivité scientifique. Au contraire, suivant le courant des *savoirs situés*, il justifie sa perception subjective, cherche à l'exacerber, s'entoure de sources d'information qui lui donnent à voir le monde comme il le voit déjà. Dans *L'Inversion de H. Bosch*, le journaliste Lancaster Reynolds suit cette pente irrationnelle. Et c'est à cet endroit-là que s'épanouissent les récits de conspiration. C'est aussi là que prospèrent les média-sociaux, comme média-miroir, créant des bulles perceptives où ce qui nous arrive du monde est filtré par des mêmes-que-soi, de façon horizontale. On peut également observer cela dans les usages de la théorie, des *savoirs situés*, où des

¹² Quentin Deluermoz, Pierre Singaravélou, *Pour une histoire des possibles*, Analyses contrefactuelles et futurs non advenus, éditions du Seuil, 2016.

identités vont se construire en fonction de telle ou telle théorie. Au cœur de cette subjectivisation et cette fragmentation de nos rapports au monde, et je devrais dire, aux mondes, en usant du pluriel, nous posons donc cette notion de *fiction*. Nous vivons de plus en plus dans des « bulles fictionnelles » composées elles-mêmes de multiples strates de récits : des séries télévisées, des magazines, des sources alternatives, des rumeurs... Ce que déplorent les grands nostalgiques de « l'universel » et du « sujet rationnel », est voué, de fait, à la disparition. Au fond, on peut dire que la subjectivisation de notre rapport au monde a conduit à la destruction du monde, lequel doit se recomposer, non comme « ensemble passé » – le mieux avant – mais comme « ensemble à venir » – le potentiel de ce qui veut advenir. Les déplorateurs qui pensent le monde avec les yeux d'Habermas, des vieilles lumières actualisées, ne peuvent qu'être effrayés par la multiplicité des « bulles fictionnelles ». Ce qu'il faut, désormais, c'est accepter cette fictionnalisation tout en la remettant en tension, dans le temps, pour repenser notre rapport à la fiction qu'est le monde, en cherchant à *écrire* cette fiction pour établir de plus vastes communs, des communs réformés. Et c'est à cet endroit là, à mon avis, que nous décelons une « impatience », ce que nous nommons dans le glossaire, à la fin du livre, « impatience ». La cause infinie tarde à trouver des voies pratiques pour s'imprimer à même le monde. Au contraire, le parti de la déploration, ou pire, de la refondation – dont Daesh est l'hallucination meurtrière, la fusion de l'esprit apocalyptique et du désir quasi science-fictionnel d'un retour au passé – gagne du terrain. Ce que nous désignons comme « impatience », c'est cette séparation, ce canyon, qui sépare ces « fictions zombies », qui défendent un état du réel paranoïaque, apocalyptique, finiste, et des fictions potentielles de transformation, de métamorphose. C'est en ce sens également que l'on peut comprendre le tournant objectiviste de la philosophie, au début du XXI^e siècle, et proposant à la fois de repenser l'objet – *object-oriented philosophy* – contre la dérive des théories de la réception. Repenser un objet, et de plus, le repenser dans son devenir sujet – *ontology plate* – c'est faire cet effort

de recomposition d'une réalité expansive, infinie, inachevée, qui tend vers des transformations que nous ne pouvons qu'imaginer. Cela revient encore à remettre l'imagination, le temps, l'avenir et le potentiel au cœur de la pensée.

Question 7 (K. R.)

Vous invoquez le « traduire » comme possibilité de rendre intelligibles et sensibles des formes de vies différentes, toujours « différant », mais encore faut-il des traducteurs pour ce faire. Serait-ce à travers une « conscience d'immigré » ('immigrant consciousness') telle que l'évoque Walter D. Mignolo ? Pouvons-nous, blancs, européens, sans expérience subalterne ou marginalisée, devenir malgré tout des traducteurs entre différents savoirs rationnels, existentiels et corporels ? Ou, au contraire, ne reproduirait-on pas une forme hégémonique de savoir si l'on traduisait ces vies que l'on a, tout au plus, observées, analysées, mais jamais vraiment ressenties ou expérimentées ?

C. d. T. : C'est la grande faute d'une lecture « culturaliste » des différentes avancées conceptuelles des dernières années. Il y aurait donc des « pensées pour les immigrés », des « pensées pour les déplacés », et des pensées pour les « déjà-là ». Je ne le crois pas. Nous restons libres de choisir nos héritages. C'est ainsi que je citais la phrase de Césaire, extraite du *Cahier d'un retour au pays natal* dans *L'Inquiétude d'être au monde* : « Je serai un homme-juif, un homme-cafre, un homme-hindou-de-Calcutta, un homme-de-Harlem-qui-ne-vote-pas. » La filiation supposée dans cette question, ou du moins, ce que j'en comprends, est une filiation figée. Ainsi, il y aurait un bloc blanc, européen, pour un seul héritage, et un bloc né d'une conscience coloniale, lié à l'expérience de l'é/immigration. Cela n'a pas de sens. Fanon, en son temps, a pu penser sa condition noire à partir de la condition juive. Les femmes ont pu, à un certain moment, penser leurs conditions à partir de la condition des esclaves. L'Europe, du moins, l'Europe de l'Ouest, des anciennes métropoles coloniales, est plus l'héritière, aujourd'hui, de ses colonies, que du grand héritage dominant gréco-latin. Il est donc grand

temps de changer d'héritage, de voir que la situation que nous avons à connaître, a besoin d'accueillir, d'entendre, de comprendre cet héritage colonial et de le croiser avec les héritages dominants, de les adjoindre au « bloc de nos constitutionnalités », autrement dit, de ce qui « nous » constitue. Dans ma démarche, il est clair que je cherche à relever l'Histoire de la « déception juive », c'est-à-dire, la transformation d'un signifiant de traduction et d'exil, de fragilité et d'espoir, en un signifiant territorial et national. Dans *Le Hêtre et le Bouleau*, j'ai cherché à pointer, en Europe, la source de cet être-migrant, ce *Luftmensch* tant détesté par Heidegger, le sans-monde qui semble, depuis la publication des « carnets noirs » du philosophe, l'un des cœurs détestés de sa pensée raciale. L'expérience juive apprend cela à l'Europe, et son intégration au bloc de constitutionnalité – ce qui nous constitue – après la Seconde Guerre mondiale, par une politique de la mémoire – ce qui a eu lieu – nous permet de reconnaître, par cette première strate – le monde judéo-européen – qu'il y a quelque chose en Europe, une histoire de cette conscience de migrants¹³, et ce, depuis l'Espagne pré-inquisition ; depuis, disons, Al Andalous, et le siècle d'or de Tolède. C'est très important de comprendre ça, pour moi, ce en quoi les noms vous appellent, en quoi le nom de ma famille juive, « de Toledo », me requiert. Je dois croire qu'il y a un sens, dans le nom, dans la lettre, dans le verbe. Et le signifiant de Tolède, c'est l'appel d'une « créolité européenne », avant la reconquête catholique, avant le crime du soi-disant « universel » ; c'est en ce sens que le paradigme du « traduire » fait face à « l'universel », et Tolède se dresse pour moi face à Rome. Et c'est à partir de cette strate-là – le monde judéo-européen – que l'on peut accueillir tous les autres héritages, que l'on peut entendre le « génie » qu'il y a, dans la pensée née de l'expérience collective de l'esclavage, de la domination coloniale, puis de l'émigration. C'est ce que je fais dans *Les Potentiels du Temps* comme dans *Le Hêtre et le Bouleau*, comme dans bien d'autres de mes livres. Je tente de modifier la « narration européenne », pour substituer au récit de la domination, de la linéarité gréco-romaine, une histoire bâtarde,

créole, de traductions et de pluri-héritages. Mais dans *Les Potentiels du temps*, je vais plus loin ; car l'histoire de l'exclusion, par l'Europe, de « tant d'autres », et la transformation de ces « autres » en « objets », en « choses », ou pour le dire autrement la *chosification des autres*, qu'ils soient « colonisés » ou « juifs », conduit, de fait, à une solidarité nouvelle entre des « humains chosifiés » – des esclaves, des juifs – et les choses elles-mêmes. C'est en ce sens que je parle d'une extension de la dignité de sujet aux choses. On peut ainsi, à partir de la politique de la mémoire, penser le tournant de la représentation, ou l'ontologie expansive du réalisme spéculatif. C'est l'exemple que je donne dans *Les Potentiels du Temps* des chaînes esclaves tombées au fond de l'océan qui ont transmis la dignité des hommes-choses aux milieux, légitimant ainsi, un « droit de la nature », un « droit des océans ». Ici, les héritiers des dominés et des dominants sont à égalité dans l'héritage, ils se doivent de penser avec ce qui a eu lieu et de tirer les conséquences existentielles de ce qui a été fait. Nous n'avons pas du tout une structure où il y aurait d'un côté des « hommes traduits », comme le dit Rushdie, et d'un autre, « des hommes parlant leurs langues ». Cela, ce sont les vieux cadres, « le monde d'hier » comme aurait dit Zweig. Nous avons une situation potentielle, à venir, où « la langue-commune-devient-celle-du-traduire », une langue en laquelle nous sommes tous autres, tous migrants. Il ne s'agit pas de nier les « dettes », ce que « l'homme blanc » a causé, mais il s'agit de comprendre ce qui, dans l'obsession pour la dette, est sans avenir. Ce qui ne va pas, aujourd'hui, c'est la reconstruction des lignes entre des « hommes de souche » et des « hommes d'ailleurs ». Et cette reconstruction n'est pas seulement un désastre politique, une démagogie. C'est une erreur, une

¹³ C'est afin de rappeler l'Europe à cette « mémoire migrante », que Camille de Toledo s'apprête à publier, aux éditions Denoël, son premier roman graphique, lequel croise la vie d'un « sans-monde », un *Luftmensch*, des shtetls de Russie, avec la vie du bourgeois viennois, père du sionisme politique, Theodor Herzl. La sortie de ce roman-testament est prévue pour l'automne 2017. Il propose une relecture de l'histoire de l'Europe, au tournant de la modernité, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, du point de vue de l'exil, de l'éternel migration.

faute liée à une mauvaise compréhension de ce qui est le propre de notre temps. Je l'avais dit dans l'essai contre le manifeste des écrivains-voyageurs, *Visiter le flurkistan* ; ce n'est plus « nous » qui voyageons, qui migrons, c'est le décor même de nos vies, la réalité elle-même qui est migrante. Je parlais alors de ce magnifique livre de Le Clézio, *Le livre des fuites*. De la destruction de la Syrie – un décor détruit qui change radicalement le paysage de l'endroit où « nous » avons grandi –, jusqu'à Pokémon-go – un décor potentiellement modifiable infiniment par la réalité augmentée – ce qui se dépayse, ce n'est plus le sujet, mais l'objet lui-même, le pays. Ce dépaysement non du sujet, mais de l'objet, était déjà au cœur de mon roman, *L'Inversion de Hieronymus Bosch*, où l'on comprenait combien la géopoétique de nos villes s'est mise à vaciller, à trembler. Et bien sûr, ce que Valérie Deshoulières avait organisé, à Sarrebruck, la rencontre entre B. Westphal et moi-même était très juste. Nous savons, chacun à notre manière, que ce n'est plus tant le *personnage* qui voyage, que le lien entre la désignation – le mot – et la chose désignée. L'inerte est mis en mouvement. Si bien que cette « conscience d'immigré » n'est pas du tout ce qui nous sépare – ce qui sépare le « nous » entre des « hommes d'ici » et « des hommes d'ailleurs », mais ce qui permet de nous rassembler, ressembler. Dans *Les Potentiels du Temps*, c'est ce que je dis du mythe de l'Arche et de Noé. Dans le dernier texte, le glossaire, titré « Il faut imaginer Noé déçu », j'appelle à une réinterprétation du mythe de l'Arche, par laquelle ce n'est pas « la terre » qui est visée, qui est donc le but d'un voyage, mais la navigation elle-même, la migration pendant laquelle Noé doit repenser une cohabitation entre les espèces humaines et non-humaines. C'est là notre situation, à l'heure d'un déluge stationnaire.

Question 8 (K. R.)

Pourriez-vous tracer une ligne décrivant votre travail depuis le premier livre Archimondain Jolipunk (2002), un essai sur les formes de l'art et de la contestation en cette « fin de siècle », en passant par des essais sur la « littérature-monde » (*Visiter le Flurkistan*, 2008) et une cri-

tique du « pouvoir de mémoire » (*Le hêtre et le bouleau*, 2009), jusqu'à *Les Potentiels du Temps*, avec les discontinuités qu'il y a sans doute mais aussi avec les Leitmotivs qui contiennent de marquer votre travail ? Y a-t-il des « retours », des « ruptures » ?

C. d. T. : La littérature est pour moi la source d'une exploration et d'un savoir. Ce qui m'importe, dans le fait d'écrire, c'est à la fois de tendre vers une écriture à même le monde, qui parvienne à agir sur les temps, même de façon différée, même en ne laissant qu'une trace ; et d'inventer, par l'écriture, une nouvelle habitation, comme un architecte qui chercherait, lui, à modifier les paramètres de la relation entre les humains et leur environnement. Je dois dire d'ailleurs, et c'est très important pour moi qui pratique plusieurs « langues », plusieurs formes de narrations¹⁴, que les romans, autant que les essais autant que ce que je nomme « narrations matérielles » et qui passent par des logiques d'exposition dans un cadre artistique, comme le « cycle de Leipzig » au Centre d'art contemporain de la Halle 14, que toutes ces formes sont, pour moi, des écritures, dans l'espace du livre ou de l'art. Elles participent toutes d'une conception étendue de « l'écrire », compris comme une recherche, une exploration. Or, le fil rouge qui relie toutes ces écritures, c'est la question, pour moi, de notre habitation au XXI^e siècle. Comment habiter ? Dans la pièce textuelle présentée lors de *L'Exposition potentielle*, en 2015, au Centre d'art contemporain de Leipzig, pièce qui est au cœur du livre *Les Potentiels du Temps* et qui est elle-même extraite des *Vies potentielles*, le roman paru aux éditions du Seuil en 2010 après la mort de mon père, dans cette pièce, donc, nommée *Le Bartleby des temps nouveaux*, il y a cette phrase : « Comment traverser l'existence d'une façon que je ne cause ni de bien ni de mal ? » C'est une question po-

¹⁴ On pourra notamment se référer, sur ce point des « narrations matérielles », au texte de Camille de Toledo, in *L'Art Même*, septembre-octobre 2016, un texte où il expose la logique de traduction qui préside au cycle d'expositions présenté au Centre d'art de Leipzig, en 2015. On peut voir également une partie des objets et formes exposés sur le site de l'artiste CHTO, double de l'auteur, sur www.mitteuropa.me.

litique, celle d'une neutralité de la vie humaine qui nous renvoie à la question centrale de notre habitation et donc, de nos écologies. Peut-on vivre autrement que de cette manière si prédatrice ? Peut-on modifier nos régimes économiques de telle manière qu'ils permettent un épanouissement de toutes les formes de vie ? Dans le cycle de « leçons » que je vais présenter, également, l'année prochaine, en 2016/17, à la Maison de la Poésie de Paris, intitulé « Une Histoire du vertige », je me confronterai encore à cette question de l'habitation. Le vertige, c'est mon principe spatial, architectural, poétique ; principe qui me vient de mes expériences de lecture et que je creuse pour réinventer les termes de nos appartenances. De même, lorsque je travaille, comme dans *Le Hêtre et le Bouleau*, sur *L'utopie linguistique*, la traduction-comme-langue, c'est encore l'habitation qui est au cœur de mes préoccupations. Habiter le monde en traducteurs pour traduire toutes les formes infinies en lesquelles les vies et les mondes nous apparaissent, habiter un espace vertigineux entre plusieurs langues pour accueillir les multiplicités. Voilà ce qui est la trame de mon existence. Dans *L'Inversion de Hieronymus Bosch*, ce qui était exploré, c'était bien ce nouvel habitat, au XXI^e siècle, des villes transportées, exilées, des entités non-humaines qui se mettent à parler, à qui le personnage du « Moine » donne une langue ; un roman qui cherchait à déborder la catastrophe, en nous portant après et au-delà de l'apocalypse quotidienne. Et encore, dans *Vies et mort d'un terroriste américain*, qui, je le mentionne ici, fut traduit en espagnol sous le titre *Histoire du vertige*, ce que je tentais de faire, c'était de me glisser, en tant que narrateur, dans un édifice général de fictions, au sein d'une stratification vertigineuse de fictions. On peut lire ce roman comme cette quête pour habiter autrement le monde, et le livre, d'une certaine façon, comme une « pédagogie du vertige » : dans *Vies et mort d'un terroriste américain*, je le rappelle, on est plongé dans le scénario d'un film en train d'être écrit, et simultanément, dans la vie perçue comme « réelle » du narrateur, qui avoue ne plus avoir les forces d'œuvrer au scénario tant sa vie propre le contamine. A sa manière, ce roman est le premier de cette « demeure suspendue » que

je tente de bâtir. Avant ces deux romans, en 2002, il y avait eu ce que l'on pourrait qualifier de *Bildungsessay*, un livre d'éducation intellectuelle, où je fixais les lignes qui charpentent, à mes yeux, notre temps. Et à plus de dix ans de distance, je trouve que le constat est demeuré juste. Nous sommes cernés, autour de nous, par des « récits d'enfermement », liés à l'inertie d'une époque marquée par un cynisme spectaculaire, des logiques de pouvoirs déterritorialisés, la révision de l'héritage des années 70 au profit d'une reconstruction réactionnaire. Tout cela était au cœur du premier mouvement d'*Archimondain Jolipunk*. Puis, ce qui vaut encore pour aujourd'hui, le mouvement de la seconde et troisième parties du livre, où je décrivais, d'une part, le nouveau rêve technologique de fluidité numérique, cette post-humanité que l'on voit prospérer via les canaux de la Silicon Valley, et d'autre part, cette tentative de réincarner le monde, par des présences, des luttes, ce que je nommais alors « nouvelles incarnations ». Le livre, *Les Potentiels du temps*, reprend cette recherche en tentant d'ouvrir un autre cycle historique ; c'est une façon de précipiter une bascule pour mettre en mouvement ces nouvelles manières d'habiter. Le cycle des livres parus aux éditions du Seuil, avec le soin, l'attention et l'amitié de Maurice Olender, fut une manière, pour moi, de situer une parole, de chercher, en Europe, la position d'une parole autre, « mineure » comme aurait pu écrire Kafka, un lieu d'énonciation que je rapporte souvent à Claudio Magris en reprenant cette image du centre vide de la *Mittleuropa*, ce lieu qu'il explore, notamment, à travers le roman de Musil, *L'Homme sans qualités*. Au fond, de quoi s'agit-il ? De l'intérieur de l'Europe, trouver les motifs d'une habitation migrante. Et c'est cette habitation que j'ai choisie, de facto, en partant vivre à Berlin ; j'ai voulu faire l'expérience de ce *pays où la traduction est la langue*, en habitant dans Berlin comme dans une nouvelle Tolède. La création en 2012, de ma plateforme curatoriale « Mittel-Europa », en complément de ce que j'avais créé, à Paris, en 2008, avec la Société européenne des Auteurs, accompagne cette quête : habiter un lieu d'énonciation fragile, éternellement migrant, au sein même de l'espace qui incarne,

pour le reste du monde, « la colonie », « la métropole », habiter la maison vide des mondes judéo-européens, penser à partir de là, c'est-à-dire, *là où je suis né*, dans ce vide des mondes judéo-européens, et trouver là ce que d'autres ont trouvé depuis des vies d'archipel, des vies d'exils – la créolité, l'entre, la traduction – c'est, pour moi, œuvrer pour l'Europe à venir, laisser après soi une pensée-trace, une pensée-recours, quand les démons nationaux, identitaires auront une nouvelle fois produit leur lot de catastrophes – de « *shoah* ». C'est le double sens de mon travail, ces dernières années, d'un côté, la saisie du mythe noir du XXI^e siècle, le massacre d'Anders Behring Breivik en Norvège, avec *L'Inquiétude d'être au monde* ou *Sur une île*, la pièce montée au théâtre Garonne en 2015 – la catastrophe, le retour des démons européens – et d'autre part, *Oublier, trahir, puis disparaître*, ce roman qui raconte la fugue d'un enfant et d'un vieil européen vers une nouvelle langue comme si cette langue pouvait être un pays encore à inventer, une langue pour l'avenir. Je tiens, à ma manière, les deux pôles de l'extrême pessimisme et de l'extrême optimisme ensemble, en me mettant dans le sillon de Zweig et de Benjamin qui avaient tous deux cette lucidité noire, terrible, associée à une capacité d'enchantement, d'illusionnisme, par les mots. L'essai *Visiter le flurkistan*, ma réponse aux écrivains-voyageurs, que vous mentionnez, était pour moi

primordial afin de ne pas laisser la place à cette vision de la littérature, très simpliste, qui reconduit l'idée qu'il y a un centre, une métropole, corrompu par le formalisme et une périphérie joyeuse, bigarrée, en contact avec la pulsation du monde. C'était un combat afin de ne pas laisser quelques puissances symboliques enfermer le réel et je retrouve là ma « cause ». Lutter contre tout ce qui enserme le réel, le réduit. Ce fut donc un sacrifice utile, l'amorce de ce qui s'affirme aujourd'hui dans *Les Potentiels du Temps*, à savoir, l'effort permanent, jamais abandonné, d'aller vers le plus infini, le plus ouvert, le plus expansif. Je ne crois pas donc qu'il y ait de « ruptures » dans mon travail, malgré la grande diversité des formes travaillées. Je me reconnais, d'une certaine manière, dans une figure telle que celle de Pasolini, un être multiple, un être des multiples, qui pourtant, à travers tant de formes d'art, tenait une position constante dans le monde. Et je suis ravi de voir ce que George Didi-Huberman a pu en faire, en rouvrant, toujours, l'héritage, à ce qui veut être, ce qui veut devenir. Car que pouvons-nous espérer d'autres, au bout du compte, que de toujours relancer la vie ?

Entretien avec Camille de Toledo
Juillet-Août 2016.