Document generated on 06/05/2025 12:50 a.m.

Liberté

L'art comme condition du politique
Entretien de Olivier Kemeid avec Robert Richard

Olivier Kemeid

Volume 47, Number 2 (268), May 2005

URI: https://id.erudit.org/iderudit/32875ac

See table of contents

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)
1923-0915 (digital)

Explore this journal

Cite this document

Kemeid, O. (2005). L'art comme condition du politique : entretien de Olivier Kemeid avec Robert Richard. *Liberté*, *47*(2), 111–121.

Tous droits réservés © Collectif Liberté, 2005

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

L'art comme condition du politique

Entretien de **Olivier Kemeid** avec **Robert Richard**

Originaire de Hull, Robert Richard est un spécialiste d'Hubert Aquin. Il a publié un essai l'automne dernier aux Éditions Varia, intitulé *L'émotion européenne.* Voici ce qu'on peut lire en quatrième de couverture :

> Cet essai a pour motif central le mythe de l'Annonciation, fondateur de l'Europe contractualiste moderne. Il étudie l'importance de l'invasion des « barbares », de la rencontre avec l'Autre et du contrat que l'on passe avec lui, entente étrange d'où naît le sujet politique libre. Il a l'originalité de parler de l'Europe — le dernier continent inexploré — à partir d'un point de vue américain et de parler du politique à partir de textes littéraires : les écrits de Dante, Sade et Aquin.

ooo

OLIVIER KEMEID – Qu'est-ce qui vous a amené à écrire cet essai ?

ROBERT RICHARD – L'élément déclencheur a été la montée, dans les années 1990, de deux phénomènes qui, à l'époque, passaient pour antagonistes. Je fais référence à la mondialisation des économies qui marque le triomphe du néolibéralisme, d'une part, et le pluralisme axiologique, ce qu'on nomme plus communément l'idéologie du multiculturalisme, d'autre part — ce qui représente essentiellement les deux versants, droite et gauche, du libéralisme. Je conçois ces deux phénomènes non pas comme des adversaires, mais plutôt comme l'avers et l'envers d'une même médaille : la mondialisation et le pluralisme des valeurs partageraient en fait une même méfiance à l'égard de l'Europe, tenue pour la source de tous les maux. Ainsi Margaret Thatcher a-t-elle pu déclarer du haut de sa superbe : « All the problems come from Europe, and all

the solutions from the English-speaking world ». À droite, le néolibéralisme craint que l'Europe actuelle ne cède à un de ses plus anciens vices : le constructivisme politique et économique. La peur est donc qu'elle se mette à instituer des politiques dans le mépris total des faits, c'est-à-dire à grands coups de concepts issus d'une raison prétendument « une » et « universelle ». À gauche, on a voulu mettre en cause les valeurs dites « froides », issues du siècle de Diderot et de Kant, pour leur substituer une série de valeurs plus « chaleureuses ». Ainsi la question des droits collectifs, par exemple, devenait-elle automatiquement une cause phare. Des notions comme l'*appartenance* à une culture ou l'*identité* d'une culture étaient, et sont toujours, tenues pour des clés de voûte, indispensables pour comprendre l'architecture complexe d'une société. Alors que des termes contraires — *inappartenance, absence d'identité* — se trouvaient inévitablement relégués au rang de pathologie sociopolitique. Le rapport de Marion Boyd de décembre 2004, appuyant la mise en place de tribunaux islamiques en Ontario, montre que ces questions ont toujours cours dans notre société.

Il y avait donc, dans les années 1990, une mise en accusation de l'Europe, coupable d'intolérance religieuse (on citait les guerres de religion des XVIe et XVIIe siècles), coupable d'intransigeance culturelle ou linguistique (l'ordonnance de Villiers-Cotteret de 1539), coupable aussi de génocide (on rappelait les conquistadors qui avaient mis les Amériques à feu et à sang). Mais cette tentative de réduire l'Europe à la somme de ses méfaits me paraissait intellectuellement suspecte. L'Europe n'a pas été que *ça* — son histoire n'a pas été qu'une enfilade de crimes, de massacres et de conquêtes sanglantes. Sans nier les crimes terribles qui ont bel et bien été commis, en particulier contre les populations indigènes d'Amérique et celles d'Afrique qu'on a réduites à l'esclavage, il me semblait important de rappeler que l'Europe a aussi été l'évêque du Chiapas, Bartolomé de Las Casas (1484-1566), pourfendeur infatigable de l'idéologie des conquistadors. Hélas, cette « controverse de

Valladolid », où se sont affrontés Ginès de Sépulveda, zélé de la main armée, et l'impétueux Las Casas, qui a eu gain de cause, n'a pas réussi à freiner les élans meurtriers contre les populations autochtones. Mais au moins il y avait là un signe — modeste, bien sûr — qu'il existait une autre Europe pour qui l'*autre* (en l'occurrence l'indigène) n'était pas qu'un indésirable à éliminer, mais pouvait constituer un motif de départ pour une réflexion nouvelle sur le politique.

OK – Vous êtes donc parti à la recherche de cette autre Europe.

RR – Oui, comme on part à la découverte d'un continent inconnu. Et ce continent inconnu — que j'appelle l'*Europe contractualiste*, et que j'oppose à l'Europe libérale —, je l'ai trouvé, distillé, dans les écrits de Dante, de Sade et... d'Hubert Aquin. Le mérite de ces écrivains est de nous permettre de réfléchir à l'attitude que l'on peut ou que l'on *doit* avoir face à l'autre. Dois-je tout mettre en œuvre pour l'éliminer — le chasser, l'anéantir —, comme ont fait les conquistadors ? Ou dois-je me contenter de le contempler (passivement), c'est-à-dire le reconnaître, le célébrer dans sa *différence*, comme le veulent les idéologues du multiculturalisme ? Ou dois-je plutôt — et c'est ce à quoi nous invitent Dante, Sade, Aquin — m'identifier à lui, me reconnaître en lui, voire me laisser habiter par lui ?

OK – Parler de l'Europe à partir de l'Amérique... et parler du politique à partir des textes de Dante, Sade et Aquin, telle est donc votre démarche. Vous avouerez que ce n'est pas commun !

RR – L'émotion dont il est question dans le titre de mon essai n'est autre que le choc suscité par la rencontre ou le face-à-face avec l'*autre*. Aujourd'hui, c'est l'art qui prend en charge cette catégorie d'expériences. Ce ne sont plus dans nos églises, par ailleurs désertées, que les hommes se rendent pour *se connecter* à Dieu, l'*Autre* absolu. Ils se rendent plutôt dans des musées

d'art, dans des salles de concert, ils lisent des romans et de la poésie, etc. C'est-à-dire qu'il y a, dans le désir ou l'appétit pour l'Art, une recherche de « passion[s] marquée[s] » (comme dit Dante, à la toute fin de la *Divine comédie*). Il en est ainsi également pour la dimension éthique. Ce ne sont pas nos modernes comités d'éthique avec leur production massive, intarissable de consignes (règles, prescriptions), toutes plus *politically correct* les unes que les autres, qui peuvent permettre à l'homme du XXIe siècle de vivre le choc — le miracle — de l'*autre. Il* (l'autre) existe ! Voilà l'étonnement lévinassien, étonnement moral, spirituel, et déjà quelque peu mystique, qui devrait informer nos différents comportements éthiques. Or l'art, l'expérience artistique, est peut-être aujourd'hui le seul moyen que nous ayons pour renouveler presque indéfiniment le sentiment d'étonnement ou de stupéfaction que l'on peut ressentir à l'idée que l'*autre* est. Au fond, il n'y aurait plus que l'art à pouvoir communiquer quelque chose de cette intersubjectivité à laquelle Husserl s'attache dans ses derniers textes. Depuis un peu plus d'un siècle, depuis la mort de Dieu (Nietzsche), la prise de contact *matérielle* avec cette émotion que je désigne d'*européenne* se fait par et à travers l'art.

OK – Au cœur de l'émotion européenne, on retrouve cette affirmation : « L'art est la condition du politique ». Pouvez-vous détailler cette thèse centrale ?

RR – C'est pour la proposition contraire que militent les idéologues du multiculturalisme : *la politique comme condition de l'art.* À leurs yeux, l'art doit servir de porte-voix ou de porte-étendard à une culture, à un peuple ou à une nation. L'art serait ainsi au service de la politique. Cette idée, qui sous-tendait les débats autour de la *voice appropriation,* dans l'Amérique anglophone des années 1990, remonte à l'époque où les principes universalistes de la Révolution française engendraient de vives réactions critiques. Je pense, par exemple, à la production littéraire des *Lake poets* (Wordsworth, Coleridge) dont le but était d'engendrer une littérature

caractérisée par son *Englishness*. La cible des *Lake poets* n'était pas uniquement le classicisme des Pope et Samuel Johnson. On cherchait aussi à « affirmer sa spécificité culturelle » (comme on dirait aujourd'hui) contre le projet universaliste français. Puis il y avait ces tentatives, de la part des clercs allemands de la fin du XVIIIe siècle, pour trafiquer le sens des mots *Kultur* et *Zivilisation*. Jadis synonymes, ces mots sont devenus des antonymes, dans les textes des intellectuels allemands de l'époque. Ce « traficotage » avait eu pour but de promouvoir la spécificité du peuple allemand, enraciné dans une « culture », c'est-à-dire dans le concret d'un sol et d'une histoire (avec ses mœurs et ses coutumes distinctes). Ces clercs visaient à attaquer les positions « civilisées », universalistes des Français, tous coupables de *déracinement* (pour employer un mot moderne). Bref, les *Lake poets* et ces clercs allemands (dont certains — Von Savigné, Puchta, etc. — ont fondé l'École du droit historique, au début du XIXe siècle) avaient en commun le refus de l'esprit de 1789, refus qu'ils cherchaient à exprimer par l'enracinement dans un lieu et dans un temps. À cela, on peut ajouter cette citation de Madame de Staël, pourtant une femme des Lumières, mais qui va dans le même sens : « [La] littérature romantique est la seule qui soit susceptible encore d'être perfectionnée, parce qu'ayant ses racines dans notre propre sol [...] elle exprime notre religion ; elle rappelle notre histoire » (*De l'Allemagne*, II, 11). Enfin, pour les *Lakes poets* et les clercs allemands — et des penseurs comme Herder, Jacob Grimm, Gustav Hugo, etc. —, le rôle de la littérature et de l'art est de témoigner de l'histoire, au lieu de chercher à occuper une position critique, en retrait, par rapport à l'histoire.

J'ai donc voulu prendre le contre-pied de cette littérature identitaire, en affirmant que, au contraire, *l'art est la condition du politique*. Le trio d'écrivains que j'ai choisi de mettre en relief pose les enjeux d'une façon on ne peut plus claire. Si l'on doit, comme on a vu tout à l'heure, se laisser habiter par l'autre, alors la question de l'identité se trouve retournée comme un gant : l'identité ne

serait plus ce qui se trouve en moi ou en nous (en tant que collectivité nationale), elle serait plutôt à trouver ou peut-être même *à perdre* dans l'*autre*. Le thème bataillien de la *souveraineté* n'est pas très loin. Chez Georges Bataille, le concept de la souveraineté s'oppose à toute idée de maîtrise de soi.

Mais il faut pousser plus loin cette question de l'art comme condition du politique. Cette identité que l'on « liquide » dans l'*autre* et qui de ce fait ne serait plus une identité, témoigne de l'existence d'une loi « une » et « universelle ». C'est ce dont les textes de Dante, de Sade et d'Aquin sont porteurs. Mais cette loi n'a rien d'un signifié transcendantal, comme le pensent les détracteurs de la vocation universaliste. Et de fait, cette loi a ceci de singulier qu'*elle ne peut être représentée que sous la forme de sa propre transgression*. Le poète est donc — Platon en aurait été scandalisé — ce législateur qui pose, au cœur de la Cité, une loi paradoxale. Mon essai est une tentative de décrire la structure, le fonctionnement, les effets de cette loi. L'Europe a donc donné naissance à un universel, mais qui n'a pas le profil égalisateur et répressif qu'on croit.

OK – Vous vous servez du mythe de l'Annonciation comme allégorie de votre thèse — on retrouve d'ailleurs la célèbre peinture du Tintoret en couverture de votre essai. En quoi ce mythe vous paraît représenter le mieux la « fondation de l'Europe contractualiste moderne » ?

RR – L'essentiel de mon propos est là, dans ce magnifique tableau du Tintoret, *L'Annonciation*, qui date de 1583-1587. Ce qui frappe, ici, c'est la puissance avec laquelle la cohorte d'anges pénètre dans le lieu, le domicile *privé* (je mets l'accent sur ce qualificatif) de la Vierge. Sur le visage de la Vierge se lit une émotion, ce qui me conduit à décrire le motif central de mon essai comme suit : *le « barbare » (ou l'étranger), pénétrant par effraction dans la Cité, est cause d'une émotion politique*. Cette émotion, pointée par Dante au XIVe siècle (il s'agit de cette « passion marquée » dont il a déjà été question), est portée à son comble par Sade au

XVIIIe siècle. Le texte romanesque d'Aquin opère une manière de synthèse de ces deux parcours, dantesque et sadien. C'est cette émotion qui, selon moi, va caractériser la modernité européenne contractualiste sur à peu près tous les plans (politique, juridique, esthétique, etc.). Si bien qu'on peut voir dans le mythe de l'Annonciation le blason de l'Europe contractualiste.

Certain(e)s féministes ont voulu discréditer le thème de l'Annonciation, en prétendant qu'il figure la soumission de la Vierge devant une loi imposée par un Dieu le Père dominateur, répressif. Cela est un contresens total. Au contraire, la Vierge est celle qui fait preuve d'*audace* en s'ouvrant à l'autre, en accueillant en elle, dans son espace domestique *privé*, l'inconnu, l'étranger, enfin, celui que j'appelle le « barbare », porteur d'une loi paradoxale. De fait, ce barbare vient pour ainsi dire déposer cette loi dans le corps de la Vierge : c'est donc elle qui, finalement, en est porteuse. On appréciera le caractère « vécu » (Husserl) de ce contrat de chair entre la Vierge et le barbare, fondateur d'une loi politique qui est à la fois universelle et radicalement *autre* (elle ne se déploie qu'au terme de sa propre négation).

OK – Cette invasion des barbares, dont on nous a tant parlé ces dernières années, prend chez vous une tout autre signification.

RR – Il ne s'agit pas de l'illettré, l'inculte de notre monde contemporain. Et il ne s'agit certainement pas de ces « terroristes » qui envoient des avions percuter les gratte-ciel de l'Occident. Il ne s'agit pas non plus des Hérules, des Ostrogoths, des Wisigoths ou des Alamans qui se sont partagés les restes — les reliefs — de l'Empire Romain au Ve siècle. Il désigne, d'abord et avant tout, la « barbarie » de l'artiste ou de l'écrivain, qui est toujours en porte-à-faux par rapport au social. Ou plus simplement : il s'agit de celui/celle qui ne pense pas comme moi, qui n'a pas les mêmes repères culturels que moi, qui ne parle pas la même langue que moi, etc., mais avec qui je dois tout de même vivre.

Le barbare — le « prédateur » — est celui dont on a, de tout temps, voulu préserver la Cité. Machiavel, qui ne cherchait pas particulièrement à le personnifier, se contentait la plupart du temps de l'appeler *fortuna*, qui est cette puissance censée distribuer le bonheur et le malheur sans règle apparente, et qu'il fallait maîtriser. Gianotti parlait déjà à la fin du XVe siècle de *corruzione*, dans sa *Repubblica Fiorentina* de 1494. Le XVIIe siècle anglais parle aussi de *corruption*. Il s'agit de la *fortuna* de Machiavel, revue et corrigée à la lumière des nouvelles réalités du commerce. L'Angleterre de cette époque voit la montée, inquiétante pour beaucoup, de *homo mercator*, et celle, encore plus inquiétante, de *homo creditor*. Jonathan Swift va d'ailleurs s'ériger contre les *creditors*, au siècle suivant. Or l'humanisme civique (qui est l'invention de Bruni, de Machiavel, de Gianotti, de Guichardini) a toujours cru que le mal (qu'on le nomme *fortuna*, *corruption* ou autre) arrivait depuis l'extérieur. On l'imaginait surgissant du dehors, si bien qu'il fallait tout mettre en œuvre pour lui barrer l'accès à la Cité — ou si ce mal était déjà installé en la Cité, il fallait tout faire pour l'en chasser.

L'idée d'une Europe contractualiste que je développe à partir de textes de Dante, de Sade et d'Aquin est incompatible avec cette tradition de l'humanisme civique. Cette idée ou cette notion d'une Europe contractualiste participe d'une tradition en quelque sorte « concurrente » (par rapport à l'humanisme civique et au libéralisme), mais dont on n'a pas toujours perçu la cohérence. Suivant cette tradition, *le politique, c'est ce qui prend forme dans et par la loi du barbare*. Précisément, il y a politique quand on a enfin su accepter *sa* loi (la loi du barbare) pour *notre* loi. On appréciera ce que cette tradition a de déroutant et de profondément contraire au sens commun.

Suivant ce contractualisme (auquel je donne un sens et une portée *élargis* dans mon essai), le politique serait le résultat d'un « dialogue » entre deux interlocuteurs qui, au fond, n'ont rien en commun : la Vierge, à l'intérieur de la maison (*dans* la Cité, si l'on

veut), et le barbare qui arrive de l'extérieur (il est issu d'un tout autre horizon), pour reprendre le paradigme qu'on a vu dans le tableau du Tintoret. La question se pose : dans quelle langue se déroule ce « dialogue », qui est en fait une manière de *Sagrada Conversazione* (Da Vinci) ? Que peut-on faire quand il n'y a pas de langue ou de culture communes — ni d'intérêts en commun ? Comment parler avec le barbare ? Comment s'entendre avec lui, en vue d'un contrat social ? Il ne peut plus être question ici d'un pacte social à la John Locke, qui suppose des intervenants parlant la même langue et ayant de la vie en commun des conceptions déjà assez semblables. Ainsi, comment espérer donner forme à une *politie* (constitution) quand l'Autre est, strictement parlant, *intraitable* (impossible de négocier et de signer un traité ou un pacte avec lui) ? C'est à ces questions que je tente de répondre, en mettant à contribution, entre autres, la notion d'illustre vulgaire, qui, chez Dante, n'a rien d'une langue nationale, rien d'une langue commune.

OK – Votre lecture d'Hubert Aquin s'éloigne fortement des commentaires habituels sur l'œuvre. Quelles sont les critiques que vous adressez à la lecture — je dirais « officielle » — de l'œuvre d'Aquin ?

RR – Hubert Aquin était bel et bien indépendantiste. Mais sa vision du pays indépendant à venir n'est pas assimilable à celle de ses contemporains qui militaient, parfois à ses côtés, pour la séparation du Québec. Son projet était plutôt semblable à celui — raté — de la Révolution française qui était de fonder une « patrie des apatrides », pour employer ici l'expression que Stefan Zweig utilise pour désigner l'Europe. On n'a qu'à observer, dans les romans d'Hubert Aquin, le nombre élevé de personnages dont le nom est à consonance étrangère : Hamidou Diop, Olympe Guézzo-Quénum, Michel Lewandowski, Eva Vos, etc. L'univers romanesque aquinien est peuplé d'étrangers. Ce phénomène était plutôt rare dans le roman québécois des années 1960-1970, qui est l'époque où Aquin réalise l'essentiel de son œuvre. Le Québec comme patrie des apatrides serait à l'image d'un pays composé exclusive-

ment d'étrangers, un pays où les citoyens ne sont pas seulement étrangers les uns par rapport aux autres, *mais aussi où chacun serait, par rapport à soi-même, un étranger.* D'où la circulation intense d'étrangeté — ou si vous voulez, de barbarie ! C'est cela l'idée d'une nation tournée non pas vers une identité collective, mais vers l'extérieur, vers l'étranger : une telle nation aurait accueilli l'étrangeté dans ses murs où il lui serait permis de circuler librement. C'est une telle patrie des apatrides qu'on trouve chez Aquin.

OK – Fulvio Caccia, dans sa postface, affirme que vous faites le procès de la modernité. (« Ce n'est pas rien ! » ajoute-t-il.) Comment réagissez-vous à cette affirmation ?

RR – Pour ne prendre qu'un aspect, je tente d'opérer une inversion entre le public et le privé. La modernité libérale a été fondée sur la séparation des sphères privée et publique. Mais cette séparation, tout à fait saine à bien des égards (j'en conviens), a aussi servi à cacher l'essence même de la sphère publique, sa substantifique moelle, que je situe dans le rapport homme/femme. Le libéralisme a toujours tenu ce rapport pour un épiphénomène. Il l'a marginalisé. De fait, quand Aristote distinguait deux finalités, la survie et le bien-vivre, selon qu'on envisage l'espace privé ou l'espace public, il œuvrait déjà en ce sens. L'inversion que je mets en place (en m'appuyant bien sûr sur les textes de Dante, de Sade et d'Aquin), situe le rapport homme/femme (dont le paradigme est inscrit dans le tableau du Tintoret) au cœur de la chose publique et du contractualisme politique. De ce rapport ou de ce *contrat* naît le sujet politique libre.

OK – Wajdi Mouawad, lui, évoque dans sa préface votre tentative de rendre compte de l'expérience de la peur, de la stupéfaction de l'homme face à la loi nouvelle (la loi du père). Est-ce cette peur qui crée une émotion violente ?

RR – Tout à fait. C'est la peur devant l'Être, devant le vide qu'est l'homme et dont a parlé Rousseau. La notion d'un droit naturel

moderne repose — par exemple, pour Grotius et son disciple Pufendorf — sur la notion d'une « nature » humaine, distincte de la nature physique comme telle, distincte donc de la *natura naturata.* Rousseau ira plus loin en refusant d'attribuer une plénitude humaniste à l'homme. Je pense ici au thème rousseauiste de l'infinie perfectibilité de l'homme (et qui avait déjà été esquissé par Pic de la Mirandole au XVe siècle) : au départ, dit Rousseau, l'homme n'est « rien ». Si, pour Grotius, l'homme possède une « nature » distincte de la nature, pour Rousseau, l'homme est, pour ainsi dire, toujours en rupture de ban non seulement avec la nature comme telle, mais aussi avec sa propre nature. L'homme de Rousseau n'est rien et son destin est peut-être (si on sollicite quelque peu l'idée de Rousseau) de cheminer sans répit vers un *toujours-plus-de-rien,* un *toujours-plus-de-néant.* L'homme doit donc s'absenter infiniment du spatio-temporel, il doit s'en « abstenir », pour être — à l'image de la lettre volée d'Edgar Allan Poe, si l'on veut — « irrepérable », irrécupérable. Cette image de l'homme dont la seule nature serait de ne pas avoir de nature, et dont le projet serait de conserver, voire de cultiver ce vide ou ce néant intérieur — ce noyau barbare, *hors identité* —, voilà qui est propre à engendrer de l'effroi.

OK – Qu'aimeriez-vous que les lecteurs retiennent principalement de votre essai ?

RR – En fait, j'aimerais qu'on puisse penser le texte littéraire à la manière d'un Merleau-Ponty quand celui-ci parle de peinture : un tableau, une œuvre picturale, dit-il en substance, ce n'est pas un objet qu'on voit, mais quelque chose *avec* lequel on voit. Ainsi en est-il ici : lire Dante, Sade et Aquin comme ce *avec* quoi l'on peut se saisir de — et juger de — nos émotions politiques.