

L'anomalie solitaire : le *cas* Otanés et la politique de J.-J. Rousseau

Junji SATO

RÉSUMÉ : Les textes que nous avons analysés apportent une contribution à la solution d'une série de problèmes que posent différentes figurations du *corps politique*, notion clef pour les théories politiques occidentales depuis Hobbes jusqu'à Rousseau : quelle est la différence spécifique entre les figures du corps qui apparaissent chez Diderot (*Le rêve de d'Alembert*) et chez Rousseau (*Discours sur l'économie politique*) ? ; quelle est la signification de la figure *exceptionnelle* d'Otanés qu'évoque brièvement une note de la *Dédicace* du *Discours sur l'inégalité* de J.-J. Rousseau ? ; comment interpréter le statut d'exception au sein de la théorie politique rousseauiste ? En suivant É. Terray qui jette un jour nouveau sur l'aspect médical de l'*isonomie* politique (l'absence totale de rapports dominant-dominé) chez les Grecs, nous interprétons les textes de Diderot et de Rousseau comme autant de tentatives pour constituer une *médication* politique ; mais, en même temps, le *cas* Otanés révèle une originalité des textes rousseauistes dont l'objectif est, on le sait bien, d'administrer des remèdes pour le mal de société de son temps, tout en mettant explicitement en cause le statut de médecin ou de guérisseur. Nous dirions volontiers que, chez Rousseau, le guérisseur social se constitue en tant que tel à travers sa propre souffrance : il se constitue, selon l'expression heureuse de J. Starobinski, comme « guérisseur souffrant ». À la lumière de ces interprétations, nous pouvons nous rendre compte de la route périlleuse qu'a suivie Jean-Jacques Rousseau pour atteindre son but : l'auto-qualification de son statut de *thérapeute* exceptionnel du corps politique.

MOTS-CLÉS : Rousseau, Diderot, corps politique, isonomie, thérapeutique sociale

Junji SATO est professeur à l'École doctorale des Lettres de l'Université Hokkaido. E-mail : jjisato@let.hokudai.ac.jp

BORDEU. — [...] Dérangez l'origine du faisceau, vous changez l'animal ; il semble qu'il soit là tout entier, tantôt dominant les ramifications, tantôt dominé par elles.

MADEMOISELLE DE LESPINASSE. — Et l'animal est sous le despotisme ou sous l'anarchie.

BORDEU. — Sous le despotisme, fort bien dit. L'origine du faisceau commande et tout le reste obéit. L'animal est maître de soi, *mentis compos*.

(Diderot, *le Rêve de d'Alembert*, *Œuvres philosophiques*, éd. M. Delon, Gallimard, La Pléiade, 2010, p. 388–389.)

Depuis la publication du *Léviathan* de Thomas Hobbes en 1651, une métaphore, sans doute *quasi-conceptuelle*, hante presque partout les textes politiques : l'homme artificiel. En effet, Hobbes évoque le *corps politique* pour comprendre la structure d'un État moderne et souverain dans l'introduction de son célèbre traité politique. Il compare ainsi le système social à celui d'un organisme humain. Le concept de corps politique ne ferait-il que banaliser celui du *corps mystique* de la fameuse doctrine des deux corps du roi¹ ? Sans doute. Il n'en reste moins quelques points qui méritent une plus grande attention dans des textes politiques du 18^{ème} siècle. Ainsi, Diderot ose renverser la figure du *corps politique* lorsqu'il fait parler les interlocuteurs du *Rêve de d'Alembert* : il ne s'agit plus d'un organisme étatique qui est expliqué métaphoriquement par le corps, mais du corps à *proprement parler* d'un malade qui est métaphorisé par un corps politique. Mais quel est l'objectif de la mise en scène diderotienne sur le plan énonciatif ? En un mot, c'est le souci d'inscrire les discours philosophique et littéraire dans l'ordre du savoir d'une pratique médicale. C'est pourquoi, s'agissant de rendre compte d'une « crise », ou d'un corps *hystérique* féminin (il s'agit en fait d'une *vaporeuse* selon la terminologie nosologique du 18^{ème} siècle), l'auteur Diderot fait expressément se croiser deux discours différents : un savoir médical incarné par un médecin très célèbre de son temps ; un savoir politique énoncé par une femme. Un corps féminin est ainsi politisé, en même temps qu'un corps politique se voit, pour ainsi dire, féminisé. Et ce *chiasme* est mis sous le regard médical d'un praticien, Bordeu. A cela se lie, cependant, un autre concept : le pouvoir des-

¹ E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi, Essai sur la théologie politique du Moyen-Âge*, Paris, Gallimard, 1989. Sur l'influence de cette doctrine sur Hobbes, voir *Hobbes et son vocabulaire*, sous la direction de Y. Ch. Zarka, Paris, J. Vrin, 1992.

potique. De là vient que les interprétations que les interlocuteurs ne cessent de multiplier concernant le rêve de d'Alembert sont, pour ainsi dire, *condensées* autour de la notion de *maître de soi*. C'est que le cerveau (« l'origine du faisceau² ») devient ainsi l'organe identitaire qui façonne au sein d'un sujet l'identité à soi, la souveraineté par rapport à soi³. Disons simplement que cela s'approche, sans doute, de la formule largement connue de Michel Foucault : « Il y a, au cours de l'âge classique, toute une découverte du corps comme objet de cible de pouvoir⁴ ». Que le *despotisme* cérébral ne concerne que le mécanisme corporel, qu'il ne s'agisse, dans la pensée politique de Diderot lui-même, que d'« une valeur descriptive » de la métaphore du *corps social*, nous le savons bien⁵. Mais une métaphore peut-elle rester purement et simplement *descriptive* ? Au lieu de trancher nettement et classiquement ce qui est proprement dit et ce qui relève d'une rhétorique, admettons, pour notre part, une certaine complémentarité, voire une *supplémentarité*, entre le contenu et son expression. L'ensemble de la théorie politique diderotienne nous semble affecté par l'efficacité même de la métaphore par laquelle nous sommes partis. L'ordre médical ou psychosomatique s'étend donc vertigineusement jusqu'à l'ordre politique dans le texte de Diderot. Cela dit, l'on n'en est pas moins obligé de s'interroger sur le fondement de ce *passage* sur le plan métaphorique. À travers quels points *singuliers*, à partir de quelle anomalie, le sujet passe-t-il pour se constituer, non seulement dans son rapport à soi, mais aussi dans son rapport social ou *inter-individuel* ? Disons-le d'emblée : tel est le problème central qu'implique le concept clef de « *moi commun* » de la théorie politique rousseauiste⁶.

² Bordeu aurait identifié les méninges comme l'origine des faisceaux. Sur l'image du faisceau (ou celle de la toile d'araignée) qui permet à Diderot d'assurer « l'unité de la conscience de soi », c'est-à-dire la maîtrise *souveraine* par rapport à soi, voir l'article de Mariana Saad (« Origine du faisceau - Origine du réseau ») dans *L'Encyclopédie du Rêve de D'Alembert de Diderot*, sous la direction de S. Audidière, J.-Cl. Bourdin, C. Duflo, CNRS, 2006.

³ En ce qui concerne cette problématique, il faut se référer aux études fondamentales de G. Benrekassa réunies dans son *Le langage des Lumières, Concepts et savoir de la langue*, PUF, 1995. Et pour le mot *vapeur* en particulier, voir la thèse, longtemps introuvable, de J. Starobinski, « Histoire du traitement de la mélancolie » (1960), reprise intégralement dans *L'Encre de la mélancolie*, Seuil, 2012, surtout p. 62 *sq.* Pour ce qui est des rapports entre Diderot et Bordeu, en particulier, voir A. Wenger, *Le médecin et le philosophe, Théophile de Bordeu selon Diderot*, Hermann, 2012.

⁴ M. Foucault, *Surveiller et punir*, Bibliothèque des sciences humaines, Gallimard, 1975, p. 138.

⁵ Sur ce point, il faut consulter le chapitre « Le corps social » de J. Chouillet dans son *Diderot poète de l'énergie*, PUF, 1984, p. 279-299.

⁶ En ce qui concerne la problématique globale dans l'histoire de la philosophie sur ce concept, je renvoie tout premièrement aux réflexions de Étienne Balibar dans son *Citoyen-Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, 2011.

1. Le corps et la politique

L'expression de « *moi* commun » pourra paraître étrange et abstraite : c'est pourquoi je voudrais commencer d'abord par expliquer le texte même qui concerne directement le corps politique. Il s'agit du *Discours sur l'économie politique* publié en 1755 dans le tome V de l'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert :

Le corps politique, pris individuellement, peut être considéré comme un corps organisé, vivant, et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête ; les lois et les coutumes sont le cerveau, principe des nerfs et siège de l'entendement, de la volonté, et des sens, dont les juges et magistrats sont les organes ; le commerce, l'industrie et l'agriculture, sont la bouche et l'estomac qui préparent la substance commune ; les finances publiques sont le sang qu'une sage *économie*, en faisant les fonctions du cœur, renvoie distribuer par tout le corps la nourriture et la vie ; les citoyens sont le corps et les membres qui font mouvoir, vivre et travailler la machine, et qu'on ne saurait blesser en aucune partie, qu'aussitôt l'impression douloureuse ne s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de santé⁷.

La mise en parallèle du corps humain et de l'*économie politique* est menée d'une façon cohérente et logique ; l'analogie avec les images hobbesiennes est presque transparente. Là s'opère pourtant un certain *déplacement* par rapport à la métaphore propre de Hobbes. Et cela sur deux points : la force (*strength*) de l'État (*state*) se déplace pour être fondée de façon nouvelle sur une structure financière (d'où l'expression désormais célèbre : « les finances publiques sont le sang ») ; la métaphore se déplace vers une certaine force constituante, étant donné que les mobiles de l'État tout entier reposent sur la réciprocité (« sensibilité » selon la terminologie rousseauiste que nous allons voir tout de suite) entre les citoyens qui sont libres. Il va de soi que le dernier point est le plus important. Dans ce texte avec toutes ses métaphores, il s'agit constamment d'introduire un concept théorématique pour toute la théorie politique rousseauiste : la volonté générale, et son corollaire : « le *moi* commun ». Voici le texte décisif qui suit immédiatement le précédent :

La vie de l'un et de l'autre est le *moi* commun au tout, la sensibilité réciproque, et la correspondance interne de toutes les parties. Cette communication vient-elle à cesser, l'unité formelle à s'évanouir, et les parties contiguës à n'appartenir plus l'une à l'autre que par juxtaposition ? L'homme est mort, ou l'État est dissous.

⁷ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, in *Œuvres complètes*, Edition de la Pléiade, t. III, p. 244. Le mot est souligné par Rousseau.

Et Rousseau d'introduire, tout de suite, son concept-clé : la volonté générale.

Le corps politique est donc aussi un être moral qui a une volonté ; et cette volonté générale, qui tend toujours à la conservation et au bien-être du tout et chaque partie....⁸

En allant toujours dans le sens de la fonction de l'image du corps à partir du texte diderotien où la santé signifie l'assujettissement total des membres, toujours virtuellement *anarchistes* et insurrectionnels, du corps sous le despotisme cérébral, nous en sommes arrivés à une constitution plus *égalitaire*, sinon *démocratique*, d'un corps gouverné. En effet, le corps politique considéré ici est constitué par le principe de *réversibilité* (« la sensibilité *réci-proque* ») et celui de *communicabilité* (« la correspondance interne de toutes les parties », « cette communication »). C'est ce *réseau* de sensibilité qui se sert de support pour une sorte d'inter-individualité : le *moi* commun⁹. Il est possible que ce *moi* commun rousseauiste se différencie subtilement, ou mieux, quasi-transcendentale-ment, par rapport au tout organisé du corps politique.

Mais poursuivons la métaphore *quasi-conceptuelle* de corps politique, et reprenons pour le moment notre texte de départ où Diderot fait parler Bordeu et Mademoiselle de Lespinasse au sujet de la santé psychosomatique. L'alternative y est claire : despotisme ou anarchie, société bien contrôlée ou révolte généralisée. Dans cette perspective, la souveraineté par rapport à soi est nécessaire. Car le corps diderotien, comme d'ailleurs l'image qu'il donne de la société, est un animal dont les parties se soumettent intégralement à un principe unificateur. Toute différente est la perspective rousseauiste : l'enjeu du « *moi* commun », au moins dans le texte du *Discours sur l'économie politique*, c'est de présenter une société bien ordonnée dont

⁸ *loc.cit.*

⁹ Sur la dialectique profonde du « *moi* commun », il faut consulter toutes les discussions d'Étienne Balibar concernant la question de citoyenneté (*politeia*), surtout celle déployée dans son *Citoyen Sujet*, *op.cit.*, chap. 5 : « *Ich, die Wir, und Wir, das Ich ist* : le mot de l'esprit ». Pour les analyses du texte du *Discours sur l'économie politique* dont il s'agit ici, il faudrait, tout d'abord, tenir compte de ce fait philologique : dans le *Dictionnaire de musique*, Rousseau utilise souvent les mots tels que *communication*, *rapport* et *relation*, pour désigner et décrire les phénomènes acoustiques et vibratoires. Il s'agit, en particulier, des relations entre des *corps* sonores et des sons harmoniques. Nous ne pouvons que citer ici un exemple parmi d'autres : « Le principe sur lequel cette théorie est fondée, est qu'une corde étant divisée en deux parties commensurables entr'elles, et par conséquent avec la corde entière, si l'obstacle qu'on met au point de division n'empêche qu'imparfaitement la *communication* des vibrations d'une partie à l'autre, toutes les fois qu'on fera sonner la corde dans cet état, elle rendra non le son de la corde entière, ni celui de sa grande partie, mais celui de la plus petite partie si elle mesure exactement l'autre ; ou si elle ne la mesure pas, le son de la plus grande aliquote commune à ces deux parties » (Rousseau, *Dictionnaire de musique*, *Œuvres complètes*, éd. citée, t. 5, p. 1057, art. « sons harmoniques »). Le mot est souligné par nous.

les parties se juxtaposent les uns les autres sur un même plan plat (*flat* en anglais) comme des corps sonores qui se communiquent d'une façon réciproque et interférente. Chaque partie recueille la moindre vibration qui est communiquée en onde par une autre partie¹⁰.

L'anomalie n'est pas forcément une maladie, mais c'est plutôt un mode de vie, ou simplement, une vie¹¹. C'est que la différence fondamentale qui sépare du texte de Diderot que nous avons pris comme le point de départ et celui du *Discours sur l'économie politique* de Rousseau tient à cette vie *anormale*, c'est-à-dire une vie qui suspend ses rapports avec la sensibilité corporelle pour y substituer une synthèse des *volontés*. Pour que l'on puisse parler de la *volonté générale*, il faut d'abord assurer une synthèse des volontés individualisées qui est l'autre nom du « moi commun ». Autrement dit, le moi commun ne pourrait se constituer que sur une fracture de la sensibilité du corps politique. C'est qu'une rupture abstraite y survient pour que le tout corps politique soit problématisé. Une irruption de la démocratie comme absence de domination signifie ainsi la déstabilisation de la *santé* du corps social.

2. L'« isonomie » comme *trace*

Le texte du *Rêve de d'Alembert*, que nous avons mis en exergue, a ceci de remarquable qu'il met en scène une figuration du corps despotique qui combine, sur mode métaphorique, la maîtrise de soi individualisante et la souveraineté politique. Certes, le projet global du *Rêve de d'Alembert*, c'est de présenter de part en part une dialectique en mouvement entre l'Autre et le Même, la multiplicité et l'identité, la prolifération et l'individualisation. C'est pourquoi le vrai centre du rêve proprement dit de d'Alembert se construit autour de l'image d'un « essaim d'abeilles » : une « grappe » d'insectes qui peut se considérer comme un animal, une totalité individuelle. Là apparaît une forme de réversibilité entre l'identité (l'Un) et la non-identité (le multiple), qui représente subtilement le concept diderotien de vitalité. Autrement dit, les rapports entre l'identité et la non-identité sont foncièrement *contingents* chez Diderot. C'est là que l'on pourrait reconnaître sa modernité extraordinaire. Cela dit, si nous tenons à la figure du corps transposée sur le plan de théorie politique, une réversibilité souple de la réflexion diderotienne n'est plus entièrement de mise : l'Un s'impose sur le multiple. Même chez Diderot, le corps politique vient donc *symptomatiquement* contredire l'intention apparente de l'auteur. Qu'est-ce qui s'indique sous ce *symptôme* ? Au-delà du *cas* Diderot, quelle

¹⁰ En ce qui concerne les rapports entre le *ton* et l'histoire, il faut certainement consulter Françoise Proust, *Kant : le ton de l'histoire*, Payot, 1991, chap. IX.

¹¹ Je ne fais que renvoyer à la formule de Canguilhem : « la santé, c'est un ensemble de sécurités et d'assurances (ce que les Allemands appellent *Sicherungen*), sécurités dans le présent et assurances pour l'avenir », G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, 1992, p. 131. Indiquons, en passant, que c'est M. Foucault qui situe les « anormaux » aux croisements de *la chair* et du *tout-dire* (le discours confessionnel).

maladie en générale se présente-t-elle sous ces symptômes et ces signes ? C'est que le corps politique devient ainsi une *problématique* ; et qu'il y a une différence ou une altérité au sein de la vie corporelle de la société qui se déchire. A partir de cette fracture, il sera désormais nécessaire de marquer le souci d'une *santé* politique.

Dans *La Politique dans la caverne*, Emmanuel Terray a justement montré comment la santé corporelle fonctionne comme une métaphore du bon fonctionnement de la politique, lorsqu'il s'agit de la relation entre la santé et l'« isonomie » chez les Grecs. Alors, qu'est-ce que l'*isonomie* ? C'est un idéal politique de l'absence totale de commandement où aucun ne domine en même temps qu'aucun n'est dominé. L'idéal de la politique, selon É. Terray, c'est donc d'assurer « la coexistence au sein de la communauté d'individus libres et égaux » tout en y proscrivant « toute suprématie et toute subordination »¹². La santé que les Anciens Grecs supposent sur le plan politique serait donc une *isonomie*, la prolifération de part en part de la non-domination, ou de l'absence totale de rapports dominant-dominé, à l'intérieur du corps politique.

Il est donc facile de voir qu'à cet idéal d'isonomie s'oppose diamétralement la figure de santé présentée par Bordeu-Diderot : le cerveau, c'est-à-dire le siège concentrique de la souveraineté par rapport à soi, contrôle tous les autres membres. De plus, ces rapports de dominant-dominé sont approuvés par la figure de médecin (Bordeu) qui représente en effet le *regard* médical, un pouvoir du savoir par excellence. Quant à la politique rousseauiste du *Discours sur l'économie politique* que nous avons vu plus haut, l'énonciateur, tout en recourant au même procédé de figuration pour présenter le *corps politique*, n'aboutit pas à la prépondérance d'un cerveau, siège de la maîtrise de soi, parce que, me semble-t-il, ce n'est plus un médecin, supposé savoir mieux que les autres, qui parle, mais un thérapeute social, un pharmacien au sens étymologique du mot, ou un « guérisseur souffrant »¹³. Un guide qui a lui-même erré, c'est une figure qui pourrait se soustraire à la fois au pouvoir du *pastoral* au sens foucauldien du terme et à celui du meneur-guide totalitaire (*Führer*). C'est que Jean-Jacques Rousseau, après avoir perdu sa citoyenneté et longtemps erré, s'installe dans une position de non-pouvoir, dans une figure de « guérisseur souffrant » qui tient sa puissance de son impuissance, dans une *trace* de l'isonomie, c'est-à-dire dans l'absence d'une maîtrise souveraine.

C'est à partir de là que nous relisons, donc, la première note du *Discours sur l'inégalité* dans laquelle Rousseau cite longuement l'épisode d'Otanés après l'affaire du faux Smerdis en Perse au 6^{ème} siècle av. J.-C. (Hérodote, *Histoire*, III) :

¹² É. Terray, *La politique dans la caverne*, Seuil, 1990, p. 210.

¹³ Sur la figure de « guérisseur souffrant », d'« homme-remède », voir J. Starobinski, *Le remède dans le mal*, Gallimard, 1989, p. 187 sq. Sur ce point, voir aussi l'interprétation forte de ce remède comme *double aliénation*, ou double retournement, que donne É. Balibar dans *La proposition de l'égalité*, PUF, 2010, p. 107.

Hérodote raconte qu'après le meurtre du faux Smerdis, les sept libérateurs de la Perse s'étaient rassemblés pour délibérer sur la forme de Gouvernement qu'ils donneraient à l'État, Otanés opina fortement pour la république ; avis d'autant plus extraordinaire dans la bouche d'un Satrape, qu'outre la prétention qu'il pouvait avoir à l'empire, les grands craignent plus que la mort une sorte de Gouvernement qui les force à respecter les hommes. Otanés, comme on peut bien le croire, ne fut point écouté, et voyant qu'on allait procéder à l'élection d'un Monarque, *lui qui ne voulait ni obéir ni commander*, céda volontairement aux autres Concurrents son droit à la couronne, demandant pour tout dédommagement d'être libre et indépendant, lui et sa postérité, ce qui lui fut accordé¹⁴.

On lit cet épisode succinct dans un paratexte liminaire (la première note du *Discours*) du paratexte (la *Dédicace à la République de Genève*) du *Discours sur l'inégalité*. Le cas Otanés est ainsi mis doublement en *marge*: il est ni dans le discours, ni hors-discours. Si l'on continue de parler, même aujourd'hui, d'un utopisme ou d'une naïveté politique de Jean-Jacques dans la *Dédicace* pour sa patrie, c'est qu'on néglige, consciemment ou non, une complexité énonciative de la stratégie politique menée ici par J.-J. Rousseau¹⁵. L'important, c'est bien sûr le fait que la figure d'Otanés représente l'idée d'*isonomie* qui impose, comme nous l'avons vu, l'égalité effective de tous les citoyens devant la loi. Les effets du cas Otanés donc relèvent, tout d'abord, d'une théorie politique de l'auteur Rousseau qui a l'intention d'assurer la connexion de son *Discours sur l'inégalité* avec une certaine idéalité républicaine de Genève sa patrie. Mais, en même temps, ces effets relèvent d'un dispositif énonciatif par lequel le signataire Jean-Jacques qui souhaite inscrire son propre discours dans un contexte réel de sa vie, plus précisément dans le processus de son retournement natal pour rétablir sa nationalité, son identité longtemps perdue. Expliquons ce dernier point.

Sur le plan énonciatif, la stratégie rousseauiste est assez complexe¹⁶. Des méandres philologiques, retenons au moins le fait qu'il ne s'agit pas d'une fausse date, plus ou moins gratuite, mais d'une date délibérément coordonnée. C'est que, tout en recourant à une fausse date (« à Chambéry, le 12 juin 1754 »), Rousseau a bien voulu une certaine efficacité du fictif, voire une puissance du faux, sur le plan politique réel. Et c'est bien conforme à ce qu'il dit, après coup, dans les *Confessions*.

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Note I, in *Œuvres complètes*, Édition de la Pléiade, t. III, p. 195. Les mots soulignés sont de nous.

¹⁵ On a eu coutume de souligner une naïveté politique dans la *Dédicace* du *Discours sur l'inégalité*. Les jugements d'un J.S. Spink ou d'un R. Derathé sur ce point précis nous apparaissent désespérément datées (voir R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1971, p. 10–11). Sur la/le politique de la *Dédicace*, voir surtout H. Rosenblatt, *Rousseau and Geneva, from the First Discourse to the Social Contract, 1749–1762*, Cambridge UP, 1997, p. 159sq.

¹⁶ Voir la lettre de Rousseau à L.-M.-M. Dupin, le 20 juillet 1754, in *Correspondances Complètes J.-J. Rousseau*, éd. R.A. Leigh, Genève, 40 vol., 1965–1984, t. III, la lettre 235 et les notes de Leigh.

L'ANOMALIE SOLITAIRE LE CAS OTANÉS ET LA POLITIQUE DE J.-J. ROUSSEAU

Avant mon départ de Paris, j'avais esquissé la dédicace de mon *Discours sur l'inégalité*. Je l'achevai à Chambéry et la datai du même lieu, *jugeant qu'il était mieux pour éviter toute chicane de ne la dater ni de France ni de Genève*¹⁷.

Entre les deux (France et Genève), il a donc privilégié le lieu, riche de son propre souvenir d'une jeunesse heureuse pour neutraliser l'espace (« *ni de France ni de Genève* ») aux confins des pouvoirs étatiques. L'énonciateur de la *Dédicace* coupe, d'abord dans l'espace, ses liens doubles avec les souverainetés auxquelles il n'appartient pas vraiment. Ensuite, la même mise en scène d'une neutralisation, sur le mode fictif, s'opère dans le temps. La date (« le 12 juin 1754 ») de l'énoncé situe l'énonciateur quelques semaines *avant* sa réintégration au sein de la République de Genève pour rétablir sa citoyenneté. Rousseau a ainsi voulu situer la *Dédicace* dans l'attente d'un événement à venir, dans l'interruption momentanée du temps chronologique. La *Dédicace* est donc inscrite dans l'interstice neutre, d'un point de vue spatio-temporel.

Et cette double neutralité est propice à l'énoncé de la *Dédicace*, comme un éloge hyperbolique de la République de Genève. Le neutre fictif fait que l'éloge s'apparente aux récits utopiques¹⁸. Cependant, ce qui nous importe ici, c'est que Rousseau prend la parole dans un moment transitoire qui sépare un événement d'un autre ; qu'il s'installe dans un intervalle, dans une sorte d'*exception*.

Après sa longue histoire de l'exil ou de l'exclusion, Rousseau a écrit la *Dédicace* pour symboliser son retour à la citoyenneté. Certes. Mais outre que la circonstance est historiquement déterminée tant personnellement (Jean-Jacques) que localement (Genève), cette *Dédicace* mérite d'être longuement réfléchie. En effet, c'est dans la Note I de cette *Dédicace* que Rousseau, en citant Hérodote, fait venir l'*universel* en un lieu historique déterminé. Il s'agit du privilège étrange, voire paradoxal, accordé à la famille d'Otanés : un individu, ne reconnaissant aucune sorte de loi et n'ayant de compte à rendre à personne, serait, aux yeux de Rousseau, « tout puissant dans l'État et plus puissant que le Roi même ». Un solitaire libre, ne voulant « ni obéir ni commander », absolument égalitaire, pourrait ainsi subvertir l'ordre politique et social. L'épisode ambigu d'Hérodote devient compréhensible grâce à la lecture opérée par Étienne Balibar dans son ouvrage : concernant cet épisode fondamental, ce que suggère ainsi le citoyen de Genève, c'est une notion que les Grecs du temps d'Hérodote ont appelé *isonomia*, parfaite égalité devant la loi, qui représente « le côté insurrectionnel ou révolutionnaire de l'institution grecque de la *politeia* »¹⁹. Une formidable équivoque, liée à une complexité, de la formule d'Otanés ne permettrait pas de situer exactement la position de

¹⁷ J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, I.VIII, in *Œuvres complètes*, Edition de la Pléiade, t. I, p. 392. Les mots soulignés sont de nous.

¹⁸ Je renvoie à L. Marin, *Utopiques : jeux d'espaces*, Minuit, 1973.

Rousseau par rapport à l'histoire de la philosophie politique. Cependant, le recours implicite à la notion d'*isonomia* révèle suffisamment une grande caractéristique *insurrectionnelle* de la pensée politique de J.-J. Rousseau par rapport non seulement à la République de Genève du 18^{ème} siècle, mais aussi au fondement même de notre compréhension politique d'aujourd'hui. Notre intérêt, en fin de compte, c'est d'articuler cet singulier épisode d'Otanés à la problématique théorique de la pensée de Rousseau. Il faut dire tout d'abord que Jean-Jacques est lucidement conscient de la gravité d'Otanés. Car le commentaire, quoique bref, voire brusque, qu'il y ajoute me semble concerner directement une certaine efficacité, voire une *pratique* politique, qu'implique l'option adoptée par Otanés. Qu'est-ce à dire ? Relisons ce qu'a écrit Rousseau à la fin de la note I du *Discours sur l'inégalité* :

Quand Hérodote ne nous apprendrait pas la restriction qui fût mise à ce privilège, il faudrait nécessairement la supposer ; autrement Otanés, ne reconnaissant aucune sorte de loi et n'ayant de compte à rendre à personne, aurait été tout puissant dans l'État et plus puissant que le roi même²⁰.

Ainsi, le retrait d'Otanés n'est-il jamais simple sur le plan des pouvoirs, de la puissance de l'État : son abstention elle-même a un effet perturbateur, déstabilisant, *insurrectionnel*. C'est le côté ontologique de cette note : dans l'ontologie politique (je laisse ici délibérément l'anthropologie politique pour évoquer, pour ainsi dire, certaines formes de *mis-anthropologie* apparentes chez Rousseau) du *Contrat social*, tout est constitué par l'ensemble des forces sociales et humaines ; nul n'est censé être à l'abri de telles forces ontologiques. Il est d'ailleurs légitime d'y retrouver la thématique éminemment rousseauiste de la Solitude : un solitaire, un retrait de la totalité des réseaux sociaux, un cas d'échec d'insertion en réseau générique, tout cela ne signifie pas forcément qu'il s'agit de quelqu'un qui s'isole de la société à cause de l'impuissance, mais, chez Rousseau, il s'agit plutôt de la forme d'une certaine puissance qui marque une rupture, une puissance de se soustraire. Or Otanés, dans la configuration de la pensée rousseauiste, incarne, sur un plan non seulement réel et historique mais aussi symbolique, cette puissance solitaire, cette force d'isolement et de rupture. C'est pourquoi l'option d'Otanés, d'abandonner son droit de succession du pouvoir d'État, est considérée par Rousseau comme un facteur déstabilisant pour la société politique. Autrement dit, Otanés devient un lieu d'exception au cœur du champ de forces politique, un *vide plein* de puissance.

¹⁹ É. Balibar, *la Proposition de l'égaliberté*, *op.cit.*, p. 162 et p. 213. De plus, Balibar a disséminé ça et là des lectures qui concernent l'isonomie. Il faut consulter surtout É. Balibar, « Apories rousseauistes », in *les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, tome 13, 2002, p. 27–28.

²⁰ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 195.

3. Parole d'exception

L'épisode témoignerait, pour ainsi dire, d'une anomalie excentrique enveloppée dans un problème concentrique de la politique, d'une sorte d'*inquiétante étrangeté* même. Otanés, en abandonnant son droit de succession du royaume, ne voulant « ni commander ni obéir », voulut être libre et totalement indépendant tout en restant dans son pays. Cela signifie d'être étranger à sa propre communauté, de se maintenir en dehors de l'espace commun, ou dans une sorte de *virtualité* foncièrement neutre par rapport à la politique effective. Et Rousseau était parfaitement conscient du caractère ambigu, voire paradoxal, de cette stratégie presque intenable, lorsqu'il a placé cet épisode en marge de sa *Dédicace* pour sa propre république natale. Est-ce que Rousseau s'identifie à ce satrape, *démocratique* mais *singulier* ? De toute façon, l'option et la stratégie rousseauistes face à sa République sont toujours à la fois subtiles et complexes ; il faudrait être beaucoup plus vigilant que l'on ne l'est aujourd'hui, quand on parle d'un Rousseau républicain ou d'une éventuelle *vertu républicaine* de ce fameux Citoyen de Genève. Car l'option politique rousseauiste est toujours dialectique et double, ou dialectiquement double ; justement comme Otanés, Rousseau aurait voulu être à la fois au dedans de sa patrie tout en restant en dehors. Il est assez banal, depuis Paul de Man²¹, d'ironiser cette option comme *stratégie de tourniquet*, une situation péniblement *indécidable* de dedans-dehors, de l'entre-deux... Mais je voudrais regarder la chose un peu autrement, suivant une autre topologie : la stratégie discursive rousseauiste d'insérer l'épisode d'égalité politique d'Otanés dans la configuration du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, consiste à faire fonctionner ce « double rapport » sur lequel nous revenons tout à l'heure, double rapport entre le tout et le singulier, l'*ensemble* et l'exceptionnel. Je terminerai, donc, mes réflexions sur Rousseau en considérant l'épisode d'Otanés comme modèle rousseauiste de renversement *double* de dedans et de dehors, comme modèle dialectique de l'extérieur intériorisé et de l'intérieur extériorisé. Or ce modèle fonctionne, faut-il rappeler, déjà sur le plan théorique de l'*aliénation totale*.... Comment ce modèle fonctionne-t-il sur le plan de facticité qu'est l'*ensemble social* ? Schématiquement parlant, Otanés se constitue comme une figure singulière et exceptionnelle de celui qui se soustrait des relations de commandant-commandé, de maîtrisant-maîtrisé, de subjectivant-subjectivé etc. ; ce que révèle cette figure à travers sa propre singularité exceptionnelle, c'est un lieu de vérité où advient un rapport de *soi à soi*, un lieu où un sujet dit toute sa vérité. Et, ce qui est hautement caractéristique chez J.-J. Rousseau, c'est ce rapport de *soi à soi* qui se trouve médiatisé tant par la voix que Rousseau a privilégiée dans ses œuvres musicales et, surtout, dans ses écrits musicologiques, que par l'écriture, c'est-à-dire par la *littérarité* (ou l'utilisation des métaphores quasi-conceptuelles) de la philosophie *proprement* rousseauiste. C'est pourquoi sa philosophie s'incarne non seulement dans

²¹ Cf. Paul de Man, *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, 1984, p. 69–70.

son grand roman (*La Nouvelle Héloïse*), mais aussi dans ses écrits autobiographiques.

Dans cette optique, le « double rapport (de *soi à soi*) » semble privilégier une voie d'accès au concept même du contrat social. Je voudrais dire ceci : qu'il n'y a qu'une seule partie prenante, qui contracte avec soi-même pour constituer un objet comme une autre partie prenante ; que le peuple se constitue soi-même, mais c'est seulement par l'acte même de cette constitution que le peuple en tant que tel se réalise, comme constituant d'*après-coup*. Autrement dit, le peuple, tout à la fois en restant lui-même et en se différenciant par rapport à soi, se déplace sur un autre plan que l'on pourrait qualifier de communautaire ou universel. C'est, me semble-t-il, ce déplacement que Louis Althusser appelle « la différence de *forme* » qui est avouée par Rousseau, mais en même temps, selon Althusser, symptomatiquement cachée sous la forme de *décalage*²². Comme on se méprend toujours sur son propre compte, il est normal que chaque individu se décale en contractant avec lui-même. Sans doute. Mais à la place de *décalage*, je préférerais recourir à une autre métaphore topologique ; vu que la surface de ce contrat rousseauiste est fermée et unilatéral, telle que l'on pourrait l'obtenir par la torsion tridimensionnelle d'un ruban de Möbius, je voudrais, en fin de compte, vous renvoyer à une bouteille de Klein...²³ Schématisons : chaque individu, contractant avec lui-même, se divise, ou *se retourne* (l'intérieur sur l'extérieur et vice versa), pour être *double* de sa propre individualité (ou de sa *propriété*) et de son universalité en tant que contractant. Sinon universel, au moins communautaire, parce que l'individu s'aliène dans le contrat dont la forme même suppose toujours et déjà une communauté, même si l'autre partie prenante du contrat est à venir, qui est *absente* pour le moment, ou mieux qui reste virtuelle. De toute façon, le « double rapport » du *Contrat social* témoigne, au moins, d'un mobile du *décalage* où se génère le *différentiel* par lequel se jouent les différences de soi à soi.

Cette logique de *décalage* que l'on peut dégager dans le *Contrat social*, est-elle purement spéculative ? Non, évidemment. Alors, se réalise-t-elle sous quelque forme concrète dans l'œuvre de Rousseau ? Oui. C'est l'épisode d'Otanés : c'est que nous dit implicitement dégage une logique de la subjectivité qui se diffère avec soi-même.

Je voudrais prendre un exemple concret pour terminer cette étude : il s'agit d'un épisode qu'on peut lire dans le livre III le chapitre 14 du *Contrat social*. Là est présentée une scène d'un « intervalle » *tumultueux* qui se passe entre ce qui est constituant et ce qui est constitué :

À l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gou-

²² Sur tous ces affirmations, voir L. Althusser, *Sur le Contrat Social*, éd. P. Hochart, Éditions Manucius, 2009.

²³ Par exemple, c'est Lévi-Strauss qui parle de quelques types de mythe des Indiens des deux continents Amériques, en référence à cette fameuse bouteille. Voir Lévi-Strauss, *La potière jalouse*, in *Œuvres*, La Pléiade, Gallimard, 2008, p. 1191.

vernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat, parce qu'où se trouve le représenté, il n'y a plus de représentant. La plupart des tumultes qui s'élevèrent à Rome dans les comices vinrent d'avoir ignoré ou négligé cette règle. [...] / Ces intervalles de suspension où le prince reconnaît ou doit reconnaître un supérieur actuel, lui ont toujours été redoutables, et ces assemblées du peuple, qui sont l'égide du corps politique et le frein du gouvernement, ont été de tous temps l'horreur des chefs...²⁴

On penserait immédiatement à cet espace vide que G. Agamben, à la suite de C. Schmidt, a naguère relevé comme « l'état d'exception »²⁵. Certes, il s'agit d'un intervalle de *suspens* qui est délimité dans le temps et dans l'espace. Mais l'imminence de la scène (« à l'instant ») fait valoir son caractère exceptionnel : l'égalité des citoyens devient soudainement parfaite. L'immanence règne. On trouve de fait dans la narration de Rousseau la description caractéristique de ce que l'on peut tenir de l'« état d'exception » où se nouent l'acte de constitution (l'Assemblée) et l'acte de dissolution (la Solitude) ; ce qui est du social se connecte immédiatement à ce qui est du *contre*-social ; c'est une construction en même temps qu'une destruction.

Et ce double mouvement en sens inverse, ne commande-t-il pas toute l'œuvre théorique de Rousseau ? Pour éviter ici les clichés, les images bien fixées concernant le promeneur solitaire qui nous font radoter sans cesse sur la solitude ou l'individualisme foncier de Jean-Jacques, il est important de saisir la signification de cet « intervalle ». Car il s'agit d'un intervalle qui sépare l'assemblée (une communauté constituée) de ce qui n'est plus elle. Mais ce qui est à venir n'est pas encore présent. Ce qui est présent, c'est un « tumulte », une anarchie (l'absence totale de principes), la co-existence de la constitution et de l'insurrection pour parler comme Étienne Balibar²⁶. Si le signe représente celui qui est absent, c'est que le système de représentation politique s'arrête lorsque les représentés sont *présents* sur place. Là est suspendue la hiérarchie totale de la société. C'est un état d'exception, mais décisif.

4. Conclusion

« Au total, on a un conflit où le général rompt avec l'exception, se mesure avec elle et la fortifie par cette rupture » (Kierkegaard). Il est temps de revenir à la question sur le passage

²⁴ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, in *Œuvres complètes*, édition de la Pléiade, t. III, p. 427–428.

²⁵ G. Agamben, *État d'exception*, *Homo Sacer*, II, 1, tr. fr. Seuil, 2003.

²⁶ Sur une équivoque structurelle, ou une dialectique dynamique, entre deux politiques antinomiques : une politique de l'insurrection, une politique de la constitution, qui est induite par l'affirmation d'un « droit à la politique potentiellement universel », c'est-à-dire par l'identification de l'égalité à la liberté (*l'égaliberté*, selon l'expression clef de É. Balibar), voir É. Balibar, « Droits de l'homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », in *Les Frontières de la démocratie*, La Découverte, 1992, p. 139 sq.

de la subjectivité que nous posions au début de notre étude. Il est tout à fait vrai que la politique d'Otanés est une « politique du renonçant » (J.-Fr. Perrin) : le successeur renonce à légitimer son pouvoir, mais en même temps il *fonde le pouvoir* lui-même. Ce que la politique d'Otanés suggère, cependant, c'est que le pouvoir dans la mesure où il veut être total a besoin d'une clôture ou d'une sphère limitée qui se soustrait au pouvoir lui-même. C'est comme la fameuse *case vide* qui est un des éléments cruciaux par lesquels on reconnaît le structuralisme²⁷. Le langage, ou le système social primitif, ne peut s'organiser que par une forme vouée au non-linguistique, à l'absence de loi ou au contre-social, à l'anomalie. Une analogie s'impose : cet espace vide est justement ce que, dans les domaines du droit, C. Schmidt a nommé l'*état d'exception*. Notre propos n'est pas d'entrer dans un débat hautement complexe concernant la légitimité de la lecture agambenienne²⁸. Mais retenons simplement de cette analogie qu'il s'agit bien du moment *décisif* d'une constitution du *moi* commun, du moment que le terminologie rousseauiste appelle un *intervalle*, c'est-à-dire le moment où le pouvoir se voit suspendu par la raison même que les *re-présentés se présentent* en insurrection. J'insiste sur ce moment paradoxal de co-existence de la constitution et de l'insurrection que Rousseau donne un autre nom capital : la volonté générale. Car la volonté générale, comme un espace vide exclu à l'intérieur dans une anomalie solitaire, parle aux citoyens toujours en intervalle, en dehors, ou en état d'exception. En dernière analyse, la question, aussi bien littéraire que philosophique, est celle de l'écriture autobiographique ou celle de l'écriture de soi.

Et quand le promeneur solitaire associe le thème de « l'authenticité du moi » à celui de « l'assujettissement », il n'est pas impossible d'y voir une autre exposition de la problématique de la « quasi transcendance immanente » aux actes de parole. De l'immanence aux actes de parole, non aux actes *communicationnels*... La 10^{ème} rêverie, évoquant un degré zéro de l'assujettissement ou une absence immanente de l'aliénation, ne suggère-t-elle pas justement la problématique de la *volonté générale*, ou, au moins, celle de la volonté *en général* ? : « ... Je ne pouvais souffrir l'assujettissement, j'étais parfaitement libre, et mieux que libre, car assujetti par mes seuls attachements, je ne faisais que ce que je voulais faire... ».

L'autobiographe Rousseau se voit exclu à l'intérieur même de la société par l'hypothétique « complot des Messieurs ». Mais, au fur et à mesure que les expressions telles que « enterré vivant », « triple mur des ténèbres », etc.... ne cessent de se multiplier, le vrai enjeu de la théorie politique rousseauiste aura pu se révéler : le sujet autobiographique écrit en souffrant. Le voici seul sur la terre. Mais cela lui permet de parler en tant que solitaire *en général*. Est-ce une figuration du fameux « législateur »²⁹ ? Certes. Cependant, c'est plutôt Moïse et

²⁷ G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », in id., *L'île déserte et autres essais*, Minuit, 2002, p. 238–269.

²⁸ Voir la critique assez sévère menée par J. Derrida dans son *Séminaire : La bête et le souverain*, Volume 1 (2001–2002), Galilée, 2008.

L'ANOMALIE SOLITAIRE LE CAS OTANÉS ET LA POLITIQUE DE J.-J. ROUSSEAU

Jésus qui sont à la fois fondateurs et singuliers, qui parlent au titre de singulier et d'exception : ils sont tous *guérisseurs souffrants* quasi-transcendants qui, tel un esquif solitaire sur une mer agitée, surgissent, solitairement et *spectralement* d'un tumulte ontologique.

²⁹ On sait que le *législateur* rousseauiste est dit « un homme extraordinaire dans l'État » (J.-J. Rousseau, *Du contrat social, op.cit.*, t. III, p. 382). C'est un être *exceptionnel* qui se situe, à l'intérieur de la cité, au croisement des trois plans, au moins : l'avant-loi, l'après-loi et le *contre-loi*.