

PHILIP ARMSTRONG ET JASON E. SMITH\* – *Peut-être pouvons-nous commencer avec une question au sujet de Rousseau. Il ne joue pas un rôle important dans vos travaux, comparé à d'autres figures, et vous ne lui avez consacré aucun livre ni essai; cependant des références à Rousseau reviennent chez vous avec une certaine fréquence, que ce soit lorsque vous voulez repenser la communauté ou bien préciser le sens du théologico-politique de Schmitt, repenser le rapport entre sujet et citoyen ou bien réarticuler le contrat social. Plus récemment, vous avez placé une épigraphe de Rousseau en tête d'essais sur la démocratie. Si nous vous interrogeons sur la pertinence actuelle de Rousseau (sans impliquer que ce soit nécessairement une pertinence « politique », pas du moins sans transformation ou retrait des termes mêmes du politique), c'est aussi pour rappeler que plusieurs des travaux décisifs dans la pensée politique récente ont travaillé à repenser son œuvre – l'insistance d'Althusser sur un « décalage » dans le*

---

\* Philip Armstrong (Ohio State University, Columbus) et Jason E. Smith (Art Center College of Design, Los Angeles) ont pris l'initiative de cet entretien qui a eu lieu à l'été 2010.

*texte de Rousseau, la suggestion de Foucault selon laquelle les formes de la discipline, de la biopolitique et de la gouvernementalité rendent inopérantes les traditions du contrat, et Badiou (ainsi que vous l'avez suggéré dans La Création du monde) comme le plus éminent héritier de Rousseau. Pourriez-vous nous donner un aperçu de ce qui reste aujourd'hui en jeu, pour vous, dans la lecture de Rousseau?*

JEAN-LUC NANCY – Vous avez raison, je n'ai jamais consacré un texte à Rousseau. Derrida et Lacoue-Labarthe, ainsi que ceux dont vous parlez, en avaient assez et assez judicieusement et profondément parlé pour que je n'entre pas dans un nouveau commentaire. Aussi n'ai-je pas de rapport avec le texte de Rousseau comme ensemble ou comme totalité : pas de rapport de travail, si vous voulez. En revanche, certains motifs venus de lui sont pour moi de vrais leitmotivs. Au premier plan, cette assimilation par Rousseau du « contrat social » et de l'humanité même. Il le dit expressément : c'est le contrat qui « d'un animal stupide et borné fit un être intelligent et un homme ». Bien avant Freud, il donne une première version de ce qu'on pourrait nommer le paradoxe (ou l'aporie) de

l'institution commune : pour avoir la société humaine il faut l'homme, pour avoir l'homme il faut la société humaine. C'est pourquoi chez Freud le « père » de la horde n'est pas un « père », mais c'est comme tel qu'il est tué par ses « fils » qui ainsi deviennent des fils et des frères. Le cercle vicieux est impeccable et inéluctable. De même, chez Rousseau, le contrat suppose des hommes capables de contracter et les hommes supposent le contrat qui ouvre leur humanité.

Rien ne montre plus clairement combien le concept de « contrat » est ici inopérant. C'est un mot que Rousseau a repris d'une tradition déjà bien établie et qui supposait la présence de sujets humains décidant de s'unir. Mais il en violente le sens, et sa violence fait magistralement apparaître l'énigme : comment l'homme précède l'homme, comment le commun précède le particulier et comment le particulier précède le commun. Cette double antériorité ouvre ce que je crois pouvoir nommer la « singularité » : chacun au coup par coup, un par un, mais tous ensemble. L'être-en-commun sans substance commune.

Rousseau pose très bien – à sa manière – la question de la non-naturalité de l'homme. De

même que son « bon sauvage » est une fiction délibérée (pour lui-même), de même la société est-elle pour lui à la fois la possibilité de l'humanité et celle de la perversion de cette même humanité. Il y a pour cette raison chez Rousseau une modernité extraordinaire, qui enjambe Hegel et même Marx, voire Husserl. Il ouvre la modernité la plus tendue, la plus inquiète : celle qui ne repose plus sur l'humanisme substitué à la théologie, mais qui comprend que « l'homme » est source de contradictions insolubles. C'est pourquoi il est en même temps l'auteur du *Contrat* et celui des *Confessions* où il s'agit de « montrer à mes semblables un homme » d'une façon inimitable puisque cet homme – « ce sera moi » – n'est pas « l'homme » générique sans être en même temps cet individu particulier et à travers lui cette singularité qui se dérobe ou se refuse à toute société. En fait, Rousseau est le premier à comprendre que la « société » n'est qu'une association d'intérêts à laquelle fait défaut tout intérêt (ou désintérêt) supérieur. C'est lui qui comprend la « mort de Dieu ». Et d'un seul coup, en quelque sorte, il accomplit le destin du christianisme pensé en subjectivité : plus de Dieu, et un « instinct

divin » en l'homme qui se blesse sans fin à l'âpreté du monde des hommes. Il accomplit en effet le protestantisme. Il ne peut plus se rapporter à un « *interior intimo meo* » : en quelque façon, il bloque l'ouverture infinie qui s'ouvre chez Augustin avec cette formule. Mais ce blocage était peut-être dans le programme de la formule...

En même temps, Rousseau est aussi l'homme d'un ton clair, décidé. Il regarde en face ce qui lui arrive : lui-même, la société, la culture, il regarde tout d'un air franc, ouvert, comme bien peu le font avant ou après lui. Prenez Diderot : c'est un très grand esprit, mais il se plaît à ses habiletés. Ne parlons pas de d'Alembert, de Condorcet, de Herder, ni même, si vous permettez, de Goethe : tous ceux-là s'arrangent avec des promesses du temps et sont contents de leurs productions (ingénieuses, certes). Mais Rousseau voit, ou sait, ou sent qu'on est devant un suspens, qu'on est dans une grande oscillation ou devant une grande bifurcation entre des mondes désormais incompatibles.

C'est pourquoi Rousseau est « sentimental » comme on dit, et l'un des pères du romantisme. Il l'est parce qu'il sent plus intensément

que quiconque que le sentiment est en train de se transformer, sinon de se dessécher. Le sentiment, c'est-à-dire la possibilité d'être au monde, d'exister : c'est avec lui qu'apparaît un besoin de se sentir exister. Ce qui est significatif et grave : s'il faut se sentir exister, c'est qu'exister ne se fait pas assez, pas assez entièrement sentir. Rousseau sent ce retrait de toute une sensibilité. Le sentiment, de ce fait, est aussi la sensibilité qui ne s'occupe que d'elle-même, qui sent toutes choses pour se sentir soi-même, et qui ne peut pas négliger ce moment du « se sentir » bien qu'il soit présent, sans avoir à se déclarer, en tout sentir.

C'est pourquoi Rousseau herborise, fait de la musique, écrit les *Rêveries* et demande une « religion civile », à la fin du contrat, pour rendre « sensible au cœur du citoyen » tout le dispositif issu du contrat. En tout cela le « se sentir » se dépasse, sort de lui-même, cherche seulement à communiquer avec tous les sens du monde, des autres, de « soi ».

*PHILIP ARMSTRONG ET JASON E. SMITH – Peut-être reviendrons-nous sur ce rapport que vous marquez entre les questions de la « singularité » et de « l'être-en-commun » et les questions du « sens » ou*

de la « sensibilité ». Pour le moment, si la « double antériorité » dont vous parlez ouvre vers une affirmation de la « singularité » – que vous paraphrasez comme « chacun au coup par coup, un par un mais tous ensemble » –, que reste-t-il dans cet « ensemble » ou dans « l'être-en-commun sans substance commune » de l'appel, chez Rousseau, à la « volonté générale » ? Ce concept serait-il rendu inopérant comme celui du contrat social ? Ou, pour le dire autrement, dans quelle mesure est-il aujourd'hui possible de faire appel à l'idée de « volonté générale » pour rendre compte de ce que vous nommez ici singularité, une volonté générale qui ne serait plus à comprendre dans sa détermination métaphysique mais plutôt comme une figure de la décision collective qui fait exister le « commun » lui-même dans l'acte ou dans l'événement de la décision ?

JEAN-LUC NANCY – Oui, la « double antériorité » du commun sur le particulier et du particulier sur le commun revient aussi à une double antériorité de la « volonté générale » et du désir particulier. Et l'une comme l'autre sont insolubles, mais la seconde a l'avantage de mieux montrer ce qu'il y a de complètement aporétique dans cette double antériorité. S'il y a une volonté commune qui précède, comment s'en détachera-t-il un désir

particulier, ou bien l'inverse ? Mais c'est aussi, du même coup, une manière de montrer que l'impossible montage d'une « double antériorité » doit être compris autrement : il y a aussi bien une même origine, et celle-ci consiste dans le rapport. C'est-à-dire dans la volonté, le désir, la tendance ou la pulsion – ici, je garde ces termes indifférenciés – de la circulation de quelque chose comme un « sens ».

On pourrait dire que l'« humanité » consiste en cela, en cette circulation. Plus précisément, même, l'humanité porte à la manifestation expresse – dans le langage – la circulation de « sens » qui est celle du « monde » en général. (L'univers n'est pas un donné brut et in-sensé de « choses » par-dessus lesquelles viendrait s'articuler un *logos*. Il est lui-même et de lui-même un *logos* – même s'il excède toute logique, tout langage, toute raison suffisante de son existence.)

Dans la circulation, le « commun » et le « particulier » sont entièrement et intimement entrelacés. Ils sont l'un et l'autre formés à partir de la circulation, comme ses nœuds, ses articulations, ses variations, etc. Cela produit des singularités – des singularités « communes » et des singularités « particulières ». C'est-à-dire



que cela remplace l'enveloppement d'un ensemble – univers, cosmos, nature, dieux et hommes – par le réseau des entrecroisements, interdépendances, renvois mutuels. Dans ce réseau tout a lieu au singulier – un « sujet », une « loi », un « instant », un « sens » – et ce singulier lui-même consiste dans l'intersection de multiples correspondances, enchevêtrements, compressions, dispersions.

On peut dire que le contrat de Rousseau est la première expression de la conscience de cette mutation qui est véritablement une mutation anthropologique : la déliaison de l'ensemble ou des ensembles donnés. C'est pourquoi Rousseau doit avancer le concept de « volonté générale » : d'une part, le « général » cherche à restituer une forme d'ensemble ; d'autre part, la « volonté » relève du registre de la tension particulière vers une représentation particulière (avec la supposition que l'agent de cette volonté puisse devenir la cause de la réalité de cette représentation, ce qui est la définition kantienne de la volonté). On pourrait dire que c'est un mélange de cosmologie et de psychologie. Ou bien une nouvelle théologie, puisque Dieu a précisément été représenté comme la volonté du monde. La