



JEAN STAROBINSKI
LECTIO MAGISTRALIS

JEAN-JACQUES ROUSSEAU :
LA PARTIE DE CAMPAGNE ET LE PACTE SOCIAL

1. Une page de *l'Émile* évoque les plaisirs d'une retraite à la campagne et d'un jour de fête avec un groupe d'amis. Je confronterai cette page avec les propositions dans lesquelles Rousseau fait tenir l'acte fondamental du contrat social. L'on verra apparaître des similitudes de vocabulaire, de syntaxe, de figures, et finalement de pensée. Et il faudra essayer d'en dégager les conséquences.

La partie de campagne est l'aboutissement de la série des images fictives qui s'éveillent à l'appel de l'hypothèse "si j'étais riche", que Jean-Jacques formule pour son compte propre. Après la grande leçon de morale et de métaphysique qu'il rapporte dans la *Profession de Foi du Vicaire Savoyard*, le précepteur, dans un élan d'imagination, expose la manière de vivre qui serait la sienne si la fortune lui assurait quelque aisance. C'est un autoportrait de Rousseau à travers la réalisation rêvée de ses goûts et du régime de vie qu'il souhaite. Et c'est donc aussi, pour celui qui écrit *l'Émile*, une manière de confirmer par l'aveu de ses plus intimes désirs la validité des principes philosophiques qu'il vient d'exposer dans la généralité d'un discours édifiant.

Le déjeuner sur l'herbe se déroule au voisinage de la demeure dont rêve Rousseau : "Une petite maison rustique, une maison blanche avec des contrevents verts [...]". Le plaisir que Jean-Jacques en attend ferait partie d'une vie au jour le jour, où il serait "tout entier à chaque heure et à chaque chose" :

Là je rassemblerais une société plus choisie que nombreuse, d'amis aimant le plaisir et s'y connaissant, de femmes qui pussent sortir de leur fauteuil et se prêter aux jeux champêtres, prendre quelquefois au

lieu de la navette et des cartes, la ligne, les gluaux, le râteau des faneuses, et le panier des vendangeurs [...]. Tous nos repas seraient des festins, où l'abondance plairait plus que la délicatesse. La gaieté, les travaux rustiques, les folâtres jeux, sont les premiers cuisiniers du monde, et les ragoûts fins sont bien ridicules à des gens en haleine depuis le lever du soleil. Le service n'aurait pas plus d'ordre que d'élégance ; la salle à manger serait partout, dans le jardin, dans un bateau, sous un arbre ; quelquefois au loin, près d'une source vive, sur l'herbe verdoyante et fraîche, sous des touffes d'aulnes et de coudriers ; une longue procession de gais convives porterait en chantant l'apprêt du festin ; on aurait le gazon pour table et pour chaise ; les bords de la fontaine serviraient de buffet, et le dessert pendrait aux arbres. Les mets seraient servis sans ordre, l'appétit dispenserait des façons ; chacun, se préférant ouvertement à tout autre, trouverait bon que tout autre se préférât de même à lui : de cette familiarité cordiale et modérée naîtrait sans grossièreté, sans contrainte, un conflit badin plus charmant cent fois que la politesse, et plus fait pour lier les cœurs. Point d'importun laquais épiant nos discours, critiquant tout bas nos maintiens, comptant nos morceaux d'un œil avide, s'amusant à nous faire attendre à boire, et murmurant d'un trop long dîner. Nous serions nos valets pour être nos maîtres, chacun serait servi par tous ; le temps passerait sans le compter ; le repas serait le repos, et durerait autant que l'ardeur du jour [...]¹.

Par bien des aspects, cette page s'apparente à la lettre sur les vendanges de *La Nouvelle Héloïse* (Livre V, VII). C'est une utopie restreinte, où s'offre la restitution d'un bonheur supposé primitif². A l'évidence, la

¹ Le modèle de cette fête se trouve au livre II du *Télémaque* de Fénelon, dans le récit par Télémaque de son séjour en Egypte. La fête a encore une couleur religieuse : "Nous nous assemblions souvent pour offrir des sacrifices dans ce temple d'Apollon où Termosiris était prêtre. Les bergers y allaient couronnés de lauriers en l'honneur du dieu ; les bergères y allaient aussi, en dansant, avec des couronnes de fleurs, et portant sur leurs têtes, dans des corbeilles, des dons sacrés. Après le sacrifice, nous faisons un festin champêtre ; nos plus doux mets étaient le lait de nos chèvres et de nos brebis, que nous avons soin de traire nous-mêmes, avec des fruits fraîchement cueillis de nos propres mains, tels que les dattes, les figues, les raisins : nos sièges étaient les gazons ; les arbres touffus nous donnaient une ombre plus agréable que les lambris dorés des palais de nos rois". Orthographe modernisée, comme pour l'ensemble des citations.

² Voir M. Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, Paris 1976.

liberté vagabonde de cette société "choisie" ressuscite les attitudes de "l'homme de la nature". Les convives rejouent en groupe ce que l'homme des premiers temps vivait solitairement. Dans le second *Discours*, la peinture de ce sauvage hypothétique commençait par ces images : "[...] Je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits". Certes, ce décor du chêne et du ruisseau n'est pas d'une très grande originalité. C'est un fantasme arcadien, qui pointe au déballage de chaque pique-nique³, comme il accompagna quelques-unes des fêtes de la Révolution. Dans le texte de *l'Émile*, le rêve diurne d'une richesse acquise par magie ouvre l'espace champêtre où se réinvente la parfaite gratuité, la complète égalité d'un temps où ne s'opposaient encore ni pauvreté ni richesse. Quitter la salle à manger civilisée, c'est retrouver la simplicité d'un âge d'or où l'on glisse aisément du repos aux jeux et à quelques faciles travaux.

Dans la page qui vient d'être lue, une phrase se met en évidence. Elle exprime un vouloir libre et s'achève en attribuant aux autres, conjointement et symétriquement, le même vouloir : "Chacun, se préférant ouvertement à tout autre, trouverait bon que tout autre se préférât de même à lui".

Or je vois venir à la rencontre de cette phrase une autre phrase, qui, dans le *Contrat social*, appartient au chapitre définissant les décisions et les gestes à travers lesquels le contrat s'établit :

Chacun se donnant à tous ne se donne à personne et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce que l'on perd (I, VI).

Les deux phrases ont le même sujet ("chacun"), et celui-ci est suivi dans l'un et l'autre exemple par un verbe réfléchi au participe présent ("se préfé-

³ Le mot fait son apparition au dix-huitième siècle, Rousseau l'emploie dans sa quatrième *Promenade*. Il a d'abord le sens de "repas de deux ou de plusieurs personnes, où chaque personne paie son écot" (Acad., 5ème éd., 1798).

rant", "se donnant"). Dans son emploi général, le pronom indéfini "chacun" signale à la fois la singularité et l'appartenance à un groupe d'extension indéfinie (deux individus ou une société entière). Mon premier exemple concerne le participant quelconque d'une "société d'élite" rassemblée imaginativement par Jean-Jacques : il s'agit donc de ce qu'il nommera une "société particulière". Le second exemple concerne, selon les termes de Rousseau, "les hommes" obligés de mettre leurs forces en commun pour surmonter les "obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature" (*Contrat social*, II, VI). Il s'agit alors de la constitution d'un "corps moral et collectif", que Rousseau appellera "communauté", ou "République", et qu'il désigne encore, selon ses divers rapports, sous les noms d'"État", de "Souverain", de "Puissance". Le participe présent contient l'acte décisionnel : c'est un acte réfléchi, où l'individu se prend lui-même pour objet, dispose de soi, dans un rapport aussitôt établi avec "tous" ou "tout autre". Dans nos deux exemples, le participe présent retient un instant la phrase. Mais, à peine tendu, le ressort se détend, et un changement s'opère "à l'instant", moyennant passage par l'universalité de "tout autre" ou de "tous". Le recours au participe présent a rendu simultanés la décision singulière et les effets qu'elle entraîne par voie de généralisation. C'est ce passage ultra-rapide du singulier à l'universel, c'est-à-dire à la "volonté générale", qui fera l'objet de la critique de Hegel. Dans les phrases que nous venons de lire, les effets ne vont pas seulement du singulier de la décision à l'universel d'un groupe humain devenant sujet collectif. Ils renvoient finalement au singulier, doté d'un nouveau statut. L'individu qui s'est donné à tous, se trouve membre du souverain si tous ont décidé comme lui. En devenant citoyen, il se ressaisit dans sa singularité, dans son individualité dotée de droits. Telle est, dans une formulation succincte, la doctrine du *Contrat*. Un circuit, ou plutôt une spirale s'accomplit. Dans la terminologie de la phrase du *Contrat* que nous venons de lire, les balancements antinomiques entre "chacun" et "tous", "céder" et "acquiescer", "perdre" et "gagner" s'opèrent de manière avantageuse. Le don consenti par l'individu (exprimé dans le participe présent "se donnant") contenait par avance la restitution, sous condition de réciprocité. Cette

même condition de réciprocité, dans la partie de campagne, fait que le convive qui s'est excepté par sa préférence gourmande (exprimée dans le participe présent), redevient membre d'un groupe où les "cœurs" sont "liés", s'il "trouve bon" que les autres se préfèrent de même. Généraliser la préférence équivaut à l'abolir.

La similitude est loin d'être complète. Car le don ("chacun se donnant à tous") par lequel l'individu consent à s'aliéner, et la préférence dans laquelle le convive s'excepte ("chacun se préférant à tout autre"), sont assurément deux points de départ très dissemblables, même s'ils doivent finir par se ressembler jusqu'à se confondre au point d'arrivée. Il persiste une grande différence entre se donner et se préférer, c'est-à-dire entre la décision d'un renoncement à s'appartenir immédiatement, et la décision d'une appropriation commandée par l'appétit.

Puisque tout, dans la vie sociale, commence par le don, l'individu se voit exposé au constant rappel de la nécessité de ce geste initial. Il risque de n'en avoir jamais fini d'être suspect de ne l'avoir pas accompli assez complètement et sincèrement. Qui en sera l'arbitre ? L'individu n'ira-t-il pas lui-même jusqu'à se considérer toujours en dette ? Ceux qui ont interprété le contrat rousseauiste comme une ruse de l'autoritarisme n'ont pas manqué de souligner le péril d'une dépossession de l'individu exigée au nom d'un transfert de pouvoir, dont il n'aura jamais l'intime perception comme il avait celle de sa volonté propre. La dépossession risque de n'être jamais compensée par la protection de la loi, ni par la participation réelle aux décisions du corps collectif.

Les objections à la théorie rousseauiste du contrat, à commencer par celles de Benjamin Constant, ont souvent évoqué la déviation qui pervertirait son application concrète en laissant le champ libre à ceux qui réclament arbitrairement l'obéissance des individus au nom de la volonté générale. Bien que Rousseau s'efforce après coup de délimiter le champ de l'inaliénable (qui dépend d'une décision de la communauté, II, IV), les énoncés fondateurs ne font aucune restriction à l'exigence du don. En "mettant en commun sa personne et toute sa puissance", l'individu se donne tout entier ; or qui doit tout donner n'a jamais assez donné.

En revanche, si la communauté devait être fondée sur la généralisation de la préférence personnelle, selon la leçon du déjeuner sur l'herbe, c'est vers les interprétations individualistes, libérales ou libertaires de Rousseau que nous serions conduits⁴. On y insiste sur une socialisation ayant pour origine la volonté particulière de chacun. De fait, Rousseau fut le premier conscient de l'ambiguïté de cette double perspective, et il tenta de lui apporter une conciliation. Nous allons tenter de voir comment il s'y est pris, et cela nous obligera à suivre de près les occurrences du verbe "préférer" et du substantif "préférence", dont nous aurons beaucoup à apprendre.

Reportons-nous au livre II du *Contrat social*, et d'abord au chapitre premier, qui s'intitule "Que la souveraineté est inaliénable". La souveraineté ayant été constituée par l'aliénation de toutes les volontés particulières, il en résulte que le souverain ne peut être représenté, comme il ne peut être divisé : "Le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même" (II, I). Aucun représentant individuel ne pourrait abolir en lui-même sa propre "volonté particulière", et le souverain trouverait son ennemi dans son propre représentant. Or, ajoute Rousseau, la "volonté particulière tend par nature aux préférences", tandis que "la volonté générale" tend à "l'égalité". C'est évidemment l'égalité qu'il faut préserver, en évitant tout ce qui laisserait le champ libre aux préférences d'une volonté particulière. Survient alors (II, III) le difficile problème de la différence entre "la volonté de tous" et la "volonté générale". Rousseau affirme que la "volonté de tous regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières", tandis que la volonté générale "ne regarde qu'à l'intérêt commun". Comment Rousseau surmontera-t-il l'antinomie ? En introduisant, au chapitre suivant (II, IV) la notion des "bornes" de la souveraineté, et en faisant coexister la "personne publique" et les "personnes privées". Ainsi Rousseau restreint et tempère ce qui d'abord aurait laissé croire à une aliénation absolue des individus, fondus dans la volonté générale. Un rapport moins absolu

⁴ Par exemple J. W. Chapman, *Rousseau – Totalitarian or Liberal*, Columbia University Press, New York 1956.

s'établit entre "chacun" et "tous". L'individu contractant n'a pas tout donné de sa personne et de sa volonté ; son don initial peut demeurer partiel :

On convient que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté, mais il faut convenir aussi que le Souverain est seul juge de cette importance.

Du coup, il apparaît qu'une partie au moins des "intérêts particuliers" et des "préférences" de l'individu peuvent légitimement persister. Ils peuvent concourir à l'intérêt général. La "volonté de tous", c'est-à-dire l'ensemble de leurs intérêts particuliers, peut être une approximation de la "volonté générale" :

Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot *chacun* [ital. de Rousseau], et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la *préférence que chacun se donne* [nos ital.] et par conséquent de la nature de l'homme, et que la volonté générale pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence, qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous, et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé [...] (II, IV).

La volonté générale ne peut rien vouloir que généralement : elle ne doit viser aucune personne ni aucune chose singulière ; elle ne veut que la loi. De ce fait, elle est à la fois générale et *bornée*. En d'autres termes, l'individu ne relève de la volonté générale (qui est aussi la sienne) que dans la mesure où il se trouve sous le coup de la loi, qui en s'appliquant à tous les sujets ne vise personne en particulier. Il en résulte que les intérêts

particuliers et les passions de l'individu sont pleinement légitimes en tout ce qui ne contrevient pas à la généralité de la loi existante, comme en tout ce qui peut contribuer à changer les lois ou à en créer de nouvelles quand le peuple souverain en décidera.

2. "La préférence que chacun se donne". C'est une forme à peine modifiée de l'expression que nous avons rencontrée dans la scène du déjeuner sur l'herbe. Et il nous est dit maintenant, dans le *Contrat social*, que cette préférence résulte de "la nature de l'homme". Quel rôle la préférence joue-t-elle dans l'anthropologie rousseauiste ?

L'homme a reçu de la nature la liberté et la perfectibilité, c'est-à-dire le pouvoir, d'abord virtuel, de juger et de comparer. L'homme de la nature, dans le *Discours de l'inégalité*, n'exerce pas encore ce pouvoir. Dans les brèves rencontres où il assure sa reproduction, il ignore les préférences. Il ne les connaîtra qu'au moment où s'ébauche une vie sociale et un lien familial :

De jeunes gens de différents sexes habitent des cabanes voisines, le commerce passager que demande la Nature en amène un autre, non moins doux et plus permanent par la fréquentation mutuelle. On s'accoutume à considérer différents objets, et à faire des comparaisons; on acquiert insensiblement des idées de mérite et de beauté qui produisent des sentiments de préférence⁵.

Le texte de Rousseau se poursuit par l'évocation de fêtes dont le caractère idyllique paraît offrir un premier modèle de la fictive partie de campagne :

A mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le cœur s'exercent, le genre humain continue à s'appriivoiser, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent. On s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre : le chant et la danse, vrais enfants

⁵ *Œuvres complètes (OC)*, éd. B. Gagnebin - M. Raymond, 5 vol., Gallimard, Paris 1959-1994 (v. III, p. 169 et suivantes).

de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés.

Il ne s'agit plus là du premier état de nature, mais de l'état de "société commencée", à mi-chemin du parcours qui aboutira aux sociétés présentes, qui ne font pas le bonheur de ceux qui les composent. Les liens se resserrent, mais le mal social, l'inégalité, font aussi leur apparition. Ils sont nés de ces regards échangés et des comparaisons qui en résultaient :

Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps: de ces premières préférences⁶ naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence⁷.

Le jeu des préférences, survenant d'abord sur le plan sexuel, rend les attachements plus durables : les liens de la famille se substituent aux rencontres fugitives du premier état de nature. Ainsi s'établit une *moralité*. Simultanément se produit le premier essor des *lumières funestes de l'homme civil*. La note 0 (XV), ajoutée au texte du second *Discours*, précise une distinction capitale : entre l'amour de soi dont était doté dans la nature l'homme primitif veillant "à sa propre conservation", et l'amour-propre, "né dans la société", qui résulte des comparaisons et des préférences (au pluriel), et "qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre"⁸. A la fin du second *Discours*, en accélérant son propos, Rousseau évoque les

⁶ Le pluriel "les préférences" reçoit une définition particulière dans les dictionnaires du XVIII^e siècle : "On dit préférences, au pluriel, de certaines marques d'affection ou d'honneur plus particulière qu'on accorde à quelqu'un" (Acad. 1798). L'affection regarde l'amour, l'honneur et le statut social.

⁷ L'importance de ce passage a été relevée par François Furet dans sa conférence à la mémoire de Jan Patočka. Une variante de cette concurrence, moins lourde de mauvais augures, apparaît à la fin du chapitre IX de *l'Essai sur l'origine des langues*.

⁸ *Ibid.*, p. 219.

derniers développements de l'inégalité. Nos malheurs s'accroissent au gré d'un désir de préférences qui se multiplie sans relâche :

Je remarquerais combien ce désir universel de réputation, d'honneurs, et de préférences, qui nous dévore tous, exerce et compare les talents et les forces, combien il excite et multiplie les passions, et combien rendant tous les hommes concurrents, rivaux ou plutôt ennemis, il cause tous les jours de revers, de succès, de catastrophes de toute espèce en faisant courir la même lice à tant de prétendants: je montrerais que c'est à cette ardeur de faire parler de soi, à cette fureur de se distinguer qui nous tient presque toujours hors de nous-mêmes, que nous devons ce qu'il y a de meilleur et de pire parmi les hommes, nos vertus et nos vices, nos sciences et nos erreurs, nos conquérants et nos philosophes [...].

Cette généalogie historique, qui remonte aux origines de la famille, se répétera à l'identique, dans la psychologie de l'enfant. Au début du livre IV de l'*Émile*, l'attention se porte sur la puberté, qui est la "seconde naissance". Les mêmes développements s'y produisent. Le style est alors moins précipité, mieux explicité que dans le second *Discours*, mais ce sont les mêmes idées et les mêmes mots qui sont obstinément repris :

L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits ; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et irascibles naissent de l'amour-propre [...]. Le penchant de l'instinct est indéterminé. Un sexe est attiré vers l'autre, voilà le mouvement de la nature. Le choix, les préférences, l'attachement personnel sont l'ouvrage des lumières, des préjugés, de l'habitude ; il faut du temps et des connaissances pour nous rendre capables d'amour ; on n'aime qu'après avoir jugé, on ne préfère qu'après avoir comparé [...]. La préférence qu'on accorde on veut l'obtenir ; l'amour doit être réciproque. Pour être aimé, il faut se rendre aimable ; pour être préféré, il faut se rendre plus aimable que tout autre au moins aux yeux de

l'objet aimé. De là les premiers regards sur ses semblables ; de là les premières comparaisons avec eux ; de là l'émulation, les rivalités, la jalousie [...]. Du sein de tant de passions diverses je vois l'opinion s'élever un trône inébranlable, et les stupides mortels asservis à son empire ne fonder leur propre existence que sur les jugements d'autrui⁹.

C'est là une fable de l'origine simultanée du mal, de la civilisation, de la moralité, de la scission de l'être et du paraître. Rousseau préfère ce mythe psychosocial à celui du péché et de la chute par lequel la théologie rendait raison de l'origine du mal. Mais l'amour-propre qu'il accuse est l'héritier de la *superbia* des théologiens. Comme eux il fait consister le mal dans le mauvais usage de notre liberté. La casuistique dans laquelle il s'engage, en opposant l'innocence de l'amour de soi et les méfaits de l'amour-propre, passe par des arguties et des distinguos d'un style semblable à celui des moralistes religieux. Augustin avait fait de l'orgueil la cause de la désobéissance et de la chute du premier couple, et il avait rappelé la préférence dénoncée par l'évangile selon Jean (3.19) : "Ils ont préféré les ténèbres à la lumière. *Et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem*". Le jansénisme n'avait cessé de dénoncer le mauvais choix qui nous fait préférer la créature à Dieu. "Toute la terre est pleine de ces choix injustes", avait répété Pierre Nicole¹⁰. Le remède, selon la morale des prédicateurs, ne pouvait venir que du choix inverse, optant pour le Christ et non Barrabas, pour Dieu et non le démon. Il fallait humblement implorer le pardon et le rachat divins, en répudiant l'entêtement de notre liberté singulière.

Mais Rousseau propose un tout autre remède : ce n'est pas de renoncer à l'amour-propre, mais paradoxalement de le généraliser. C'est là véritablement une forme de remède dans le mal (puisque l'amour-propre, inséparable de la réflexion comparante, est aussi la source du mal). Dans le livre IV de *l'Émile*, l'argumentation de

⁹ OC, v. IV, pp. 493-494.

¹⁰ P. Nicole, *Continuation des Essais de Morale*, t. XIII, Desprez & Desessartz, Paris 1715, pp. 451-452.

Rousseau sur l'amour-propre, qui avait commencé par évoquer la sexualité pubère et l'échange des regards, se porte finalement en direction de l'humanité :

Étendons l'amour-propre sur les autres êtres, nous le transformerons en vertu, et il n'y a point de cœur d'homme dans lequel cette vertu n'ait sa racine. Moins l'objet de nos soins tient immédiatement à nous-mêmes, moins l'illusion de l'intérêt particulier est à craindre ; plus on généralise cet intérêt, plus il devient équitable, et l'amour du genre humain n'est autre chose en nous que l'amour de la justice. Voulons-nous donc qu'Émile aime la vérité, voulons-nous qu'il la connaisse ? Dans les affaires tenons-le toujours loin de lui. Plus ses soins seront consacrés au bonheur d'autrui, plus ils seront éclairés et sages, et moins il se trompera sur ce qui est bien ou mal : mais ne souffrons jamais en lui de préférence aveugle fondée uniquement sur des acceptions de personnes ou sur d'injustes préventions. Et pourquoi nuirait-il à l'un pour servir l'autre ? Peu lui importe à qui tombe un plus grand bonheur en partage, pourvu qu'il concoure au plus grand bonheur de *tous* [nos ital.] : c'est là le plus grand intérêt du sage ; car *chacun* [nos ital.] est partie de son espèce, et non d'un autre individu¹¹.

Rousseau reprochait à l'amour-propre et à ses préférences de nous faire vivre hors de nous-mêmes. A la bonne heure ! Il propose maintenant d'accentuer cette sortie hors de soi, jusqu'à un "tous" mis en rapport de réciprocité avec "chacun". Ainsi l'amour-propre et les préférences sont-ils conflictuels et porteurs de mal lorsqu'ils ne s'établissent que d'un individu à l'autre, à courte portée, mais ils instaurent le règne du bien lorsqu'ils vont de "chacun" à "tous les autres", de manière généralisée. Nous voyons maintenant plus clairement comment il a été possible à Rousseau de définir la volonté générale par le "don" de chacun à tous les autres et ensuite de proposer la formule surprenante selon laquelle, selon le *Contrat social*, "l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme". Une

¹¹ OC, v. IV, pp. 547-548.

généralisation est postulée dans le rapport établi entre “chacun” et “tous”. Chacun de ceux qui ont fait don d’eux-mêmes à la communauté reçoit une complète compensation ; elle réside dans la façon dont il *se reçoit* lui-même en retour comme sujet de droit, comme citoyen. Nul n’est alors lésé. Dans la scène du festin champêtre, les participants reconnaissent réciproquement leur droit aux aliments convoités, et le “chacun pour soi” de l’appétit naturel devient un “chacun pour tous” du plaisir social. L’appétit individuel conduit à la satisfaction commune, et l’universel du groupe se constitue par la fusion des satisfactions singulières. La formule conciliatrice – la synthèse – se noue dans une contradiction surmontée : se donner à tous en se préférant soi-même, se recevoir du groupe social pour se sentir reconnu dans son existence individuelle affamée et besogneuse.

3. La société choisie du déjeuner sur l’herbe est l’une de ces collectivités partielles que reconnaît Rousseau et qui peuvent être animées à leur échelle d’une “volonté générale”, laquelle est néanmoins une “volonté particulière”, un lien privé, par rapport à la “grande société”¹². On le sait, il a craint (dans l’article *Économie politique*, et dans le *Contrat social*) que la volonté de ces petites communautés ne soit “pernicieuse à la grande”. Les mises en garde de Rousseau contre les factions ne seront pas oubliées durant la période révolutionnaire¹³. Mais il exempte de ce reproche les “sociétés d’élite” dont il peuple “un monde idéal” ou dont il croit reconnaître les vestiges loin d’Europe. C’est qu’en imaginant ses sauvages ou ses belles âmes, il les tient sous sa propre garde. Ce sont là des êtres “selon son coeur”, détachés de tout devoir et de toute ambition politiques. Il a de bonnes excuses pour chercher leur compagne et pour y trouver les “dédommagements”

¹² *Économie politique*, in OC, v. III, p. 246.

¹³ Selon François Furet, il en résultera “un système fictif de transparence constitué au prix d’une succession d’équations imaginaires, par lesquelles le peuple est identifié à l’opinion des clubs, les clubs à l’opinion de leurs meneurs, et leurs meneurs à la République” (*Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris 1979, p. 256).

qu'il croit mériter: "Où il n'y a plus de patrie il ne peut plus y avoir de citoyens"¹⁴. L'argument est maintes fois répété dans les *Dialogues* et les *Rêveries*.

Par une double analogie, nous l'avons vu, la scène du déjeuner sur l'herbe renvoie à deux moments cruciaux de l'histoire hypothétique où s'accomplit, d'un individu à l'autre, de chacun à tous, le don et l'échange réciproque : d'une part l'échange des regards et du désir de préférence dans la fête du second état de nature, qui est déjà la "société commencée" ; d'autre part le don des personnes dans l'acte constitutif du contrat. Seulement le déjeuner sur l'herbe, qui a un sens politique implicite, n'a pas d'objet politique direct. La petite société n'exerce qu'une action réfléchie sur elle-même. Ce n'est qu'un jeu entre amis, mais le *sens* politique implicite annonce le célèbre "Adieu, Paris !" lancé trois pages plus loin, pour annoncer la quête d'un bonheur privé et d'un savoir cosmopolite. La pensée fait déjà sécession hors de la grande ville, en se résignant à ne rien changer à la marche de l'État. La seule réforme imaginée est l'abolition – tout occasionnelle – du pouvoir des maîtres sur les serviteurs : la petite société – d'un commun accord – se dispensera du service des valets. Au prix de la sécession et de l'auto-exclusion, donc de l'isolement par rapport à la grande société, cette société partielle ne connaîtra en son sein aucune exclusion. Les maîtres conviennent tous de travailler, pour ne pas rencontrer dans leur divertissement le regard d'un inférieur. Ainsi, dans un espace et un temps limités, la petite société simule de loin, dans la production des biens et surtout dans leur dépense, les pratiques d'une communauté égalitaire.

L'utopie douce se confine dans le domaine privé ; elle est plus étroite, mais plus radicale que la journée des vendanges de *La Nouvelle Héloïse*, où "maîtres, journaliers et domestiques" étaient réunis pour les "sages" "saturnales" d'une seule soirée. Une liberté bien tempérée devait y régner, une égalité devait s'y établir, mais sans faire plus que de

¹⁴ *Émile*, I, in *OC*, v. IV, p. 250.

suspendre momentanément les rapports d'autorité et de supériorité, qui prévalent par-dessus l'euphorie liant pour une brève fois "chacun" à "tout le monde" :

Tout le monde se met à table, maîtres, journaliers, domestiques ; chacun se lève indifféremment pour servir, sans exclusion, sans préférence [...]. La présence de maîtres si respectés contient tout le monde et n'empêche pas qu'on ne soit à son aise et gai. Que s'il arrive à quelqu'un de s'oublier, on ne trouble point la fête par des réprimandes mais il est congédié sans rémission dès le lendemain¹⁵.

A Clarens, l'excès et la sanction de l'excès sont encore imaginables. Il s'y trouvait un train de maison, un train de campagne. Il y fallait des serviteurs. L'hypothétique "maison blanche", elle, n'abrite aucune famille. Ce n'est pas un domaine exploité, mais la résidence secondaire du précepteur solitaire. Cette maison n'existe pas. Jean-Jacques Rousseau n'y vit que dans son rêve.

Jean-Jacques, dans sa rêverie de logis campagnard, n'a pas établi de clôture : il n'en veut protéger ni ses fruits, ni son gibier.

"Le premier qui ayant enclos un terrain [...]". Se souvenant sans doute de la manière dont il avait pathétiquement commencé la seconde partie du *Discours de l'inégalité*, il propose à la fin du livre IV de *l'Émile* quelques considérations générales sur son refus de marquer les limites de sa propriété :

Les vrais amusements sont ceux qu'on partage avec le peuple ; ceux qu'on veut avoir à soi seul, on ne les a plus : si les murs que j'éleve autour de mon parc m'en font une triste clôture, je n'ai fait à grands frais que m'ôter le plaisir de la promenade ; me voilà forcé de l'aller chercher au loin. Le démon de la propriété infecte tout ce qu'il touche¹⁶.

De ce partage avec le peuple, quel est l'exemple que donne Rousseau ? Si un paysan rentrant de son travail passe par le lieu de la fête, il y sera

¹⁵ *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, l. V, 7, in *OC*, v. II, pp. 608-609.

¹⁶ *OC*, v. IV, p. 690.

accueilli : “Je lui réjouirais le cœur par quelques bons propos, par quelques coups de bon vin qui lui feraient porter plus gaiement sa misère”. C’est un pauvre que l’on reconforte par une menue bienfaisance.

De fait, dans le plan d’ensemble du livre IV de l’*Émile*, l’évocation de la maison blanche et du déjeuner sur l’herbe ne prétend être qu’un “essai du vrai goût dans les loisirs agréables”. Ce sont là des distractions, nullement un plan de vie. Que le rayon de la fête s’élargisse jusqu’au village voisin marque déjà une différence avec les “plaisirs exclusifs” des riches qui s’enferment dans leurs demeures. Mais une frontière sociale persiste, et Rousseau la rappelle, d’abord parce qu’il était impossible à son époque de l’effacer, ensuite pour faire savoir qu’il a la volonté de la franchir :

Si une fête champêtre rassemblait les habitants du lieu, j’y serais des premiers avec ma troupe ; si quelques mariages plus bénis du ciel que ceux des villes se faisaient à mon voisinage, on saurait que j’aime la joie et j’y serais invité [...].

Voici l’occasion de donner et de recevoir. Car Rousseau n’oublie jamais l’économie de l’échange. Il en précise les termes, qui en l’occurrence ne sont pas tout à fait symétriques et réciproques :

Je porterais à ces bonnes gens quelques dons simples comme eux qui contribueraient à la fête, et j’y trouverais en échange des biens d’un prix inestimable, des biens si peu connus de mes égaux, la franchise et le vrai plaisir. Je souperais gaiement au bout de leur longue table, j’y ferais chorus au refrain d’une vieille chanson rustique, et je danserais dans leur grange de meilleur cœur qu’au bal de l’Opéra.

Quelques objets matériels sont échangés contre l’immatériel plaisir de rencontrer davantage de vérité dans l’expression du plaisir. Une condescendance est perceptible dans la description de la fête parallèle. On sent bien qu’ici, tout en souhaitant partager les plaisirs du peuple, Rousseau exprime dans sa rêverie le point de vue de la noblesse éclairée et de la bourgeoisie nantie, qu’illustrera toute une littérature sensible. Du

moins est-ce pour Jean-Jacques l'occasion de redire son dégoût de la grande ville et, une fois de plus, sa piètre opinion de l'Opéra parisien. Le motif de la "vieille chanson", comme dans la *Julie*, est révélateur du sentiment nostalgique qu'éveille l'imagination de la vie rurale.

La scène de la partie de campagne, je le rappelle, prend place à la fin du quatrième livre de l'*Émile*, qui avait commencé en retraçant le tumulte de la puberté, où les passions et la moralité prennent leur essor commun. Dans la suite de cette partie, un constant contrepoint reliera le perfectionnement intellectuel et l'effort de domination de la sexualité. La conviction du précepteur, c'est que l'appétit sexuel doit être différé, détourné, sublimé, dans l'attente d'une rencontre décisive et d'un mariage (dont l'imagination de Rousseau, dans *Émile et Sophie*, fera un échec). Le précepteur nous fait savoir qu'il prépare, qu'il aménage par avance les événements décisifs. On comprend que la scène du déjeuner sur l'herbe soit imprégnée d'un érotisme filtré. Autour de sa maison blanche, Rousseau réunit des invités qui "s'y connaissent" quant au plaisir. Sans en dire davantage, il leur prête de "folâtres jeux", un "conflit badin". On peut supposer que les amusements, sans commune mesure avec "la politesse", demeurent dans les limites de la convention, autant que le vocabulaire qui les évoque. La familiarité, "sans grossièreté, sans fausseté", reste "cordiale et modérée". Car l'érotisme, dans la fête imaginaire, est tempéré du fait que les jeux y sont aussi un travail. Récolter, cuisiner, apporter les plats font partie des amusements. Si inconstance il y a, ce n'est que dans la continuelle variation des lieux de la fête. Tout emplacement agreste y est bon. Pas plus qu'il n'y a de places protocolairement assignées, il n'y a de règles pour la succession des divers mets du menu. Dans cette animation, la liberté de mouvement, l'anarchie règnent partout, sauf dans les sentiments : les cœurs sont tous indéfectiblement liés.

On peut rêver sur la valeur symbolique des outils que Rousseau met dans la main des femmes de sa petite bande : "la ligne, les gluaux, le râteau des faneuses et le panier des vendangeurs". Ce sont des instruments de travail et des accessoires de sport. Les dames ramassent des

fruits, de l'herbe pour les vaches ; elles capturent des oiseaux, des poissons. Rousseau, on le sait, aime en pensée les femmes dont les mains savent punir. Mais le jeu cruel de la capture est aussi destiné à renouveler les victuailles du festin autarcique. La fête pourra se prolonger à moindres frais. On n'achètera rien, on n'importera rien dans le petit domaine. Le désir rousseauiste, si mobile, est ici tout orienté vers le plaisir de bouche. De fait, les gestes de rivalité et ceux de la réciprocité se matérialisent dans un objet agréable et innocent : la nourriture. C'est comme si le désir, pour rester innocent, s'était déplacé sur un but substitutif, de type infantin. L'appétit oral dicte sa loi. On travaille pour le renouveler, l'on chante et l'on danse en portant "l'apprêt du festin", puis l'on se repose: "Le repas serait le repos et durerait autant que l'ardeur du jour"¹⁷. La paronomase repas/repos superpose les contenus de la rêverie régressive : le retour à l'immédiateté d'un corps apaisé.

Le groupe et ses plaisirs, le texte nous le dit, dépend du "moi" (le "Je" de "si j'étais riche") qui rêve la richesse et qui rêve la fête dont il fixe la règle sous la forme d'une absence de règle. Il concilie un fantasme de souveraineté bienveillante avec le lieu commun de l'anarchie heureuse, de la *licentia* et du *fac quod libet* qui avaient trouvé l'une de leurs expressions littéraires dans le mode de vie des Thélémites de Rabelais. Quand Rousseau écrit : "Je rassemblerais une société", il se fait le législateur débonnaire d'un pacte de commune réjouissance. Il érotise ce rôle, dans lequel il est seul maître du jeu. C'est peut-être, derrière la nourriture partagée, l'érotisation principale qui conduit cette page purement optative. Car voici un auteur *singulier* qui s'imagine le dispensateur d'une fête *collective*, à la façon dont il insiste, dans le *Contrat social*, sur "la grande âme" du législateur, qui donne à tout un peuple ses lois fondamentales. Dans le bref interlude de la partie de campagne, Rousseau se fait le Moïse qui veille à ce que la manne soit également répartie dans son petit peuple.

¹⁷ Sur l'ampleur du registre oral, voir la belle étude de J.-C. Bonnet, *Le système de la cuisine et du repas chez Rousseau*, dans "Poétique", XXII, 1975, pp. 244-267.

4. Rousseau eut des visiteurs, mais ses logis furent toujours trop exigus pour qu'il puisse y accueillir toute une société. Néanmoins, dans les *Confessions* et les *Rêveries*, il retrace des moments de bonheur qui sont des scènes où il offre de la nourriture à peu de frais et de manière improvisée. Il a rendu fameuse, par la beauté de l'écriture, la lointaine journée où, sortant d'Annecy, il rencontre sur le chemin deux charmantes jeunes filles : le point culminant de la journée est un dîner partagé, suivi d'un goûter. L'image qu'il trace avec le plus de netteté, et dont les graveurs tireront parti, est celle où du haut de l'arbre il jette des cerises aux "deux charmantes amies"¹⁸. Dans la neuvième *Rêverie*, il se revoit distribuant des pommes à de pauvres enfants dans le parc de la maison de campagne de madame d'Epinay, ou offrant à un pensionnat de petites filles, dans une rue de Paris, le jeu des "oublies" où l'on tire au sort des friandises. Il n'omet pas, dans cette scène, de relater les précautions et les manipulations que lui inspire son désir de ne pas "favoriser les abus" et de ne pas "marquer de préférence"¹⁹. Il est chaque fois payé de retour par le plaisir qu'il lit dans les yeux de ceux qu'il a frugalement régales. Et surtout il ne manque pas de s'attribuer le privilège de ressentir de manière exceptionnelle le plaisir qu'il a causé, la joie publique à laquelle il assiste. Une formule lui vient sous la plume, qui le met hors du lot commun :

Je sens bien que ce spectacle dont je fus si touché, serait sans attrait pour mille autres. Il y faut des yeux faits pour le voir, et un cœur fait pour le sentir²⁰.

L'expression "fait pour", si fréquente dans les écrits autobiographiques, est une version laïcisée de l'idée religieuse de la prédestina-

¹⁸ *Confessions*, IV, pp. 135-139.

¹⁹ *Rêveries*, IX, in *OC*, v. I, p. 1091.

²⁰ *Lettre à d'Alembert*, in *OC*, v. V, p. 124. Il s'agit en l'occurrence d'une fête dont Rousseau n'est que le spectateur, mais ces deux phrases résument bien ce que Rousseau déclare à propos des plaisirs dont il est la cause.

tion : elle désigne une prédisposition, un ordre privilégié de sentiments, un domaine d'activité auxquels Jean-Jacques se sent voué par sa nature, mais qui furent en butte à l'injustice du sort et des hommes.

Le récit de ces bonheurs participatifs prend une signification accrue si l'on s'avise du nombre de situations d'exclusion et de frustration alimentaire symbolique dont Rousseau tient à faire également le récit. Il raconte, au premier livre des *Confessions*, comment il fut un jour privé de souper chez son père, puis rappelé à table après avoir trouvé un mot inattendu ; comment, chez son maître d'apprentissage, obligé quotidiennement de sortir de table "au tiers du repas", il se mit "à convoiter en silence", puis à voler. Il consacre une page admirable à décrire sa situation de laquais servant à table, à Turin, chez les Solar, mais pour décrire en même temps la circonstance où il fut reconnu pour ce qu'il valait, parce qu'il avait attesté sa maîtrise dans la connaissance de l'étymologie²¹. Quand il arrive à Paris, il s'en faut de peu que Madame de Beuzenval ne l'envoie dîner à l'office ; il prend fièrement congé, et on le retient à la table des maîtres. Une question de place à table qu'on lui refuse envenime à Venise ses relations avec l'ambassadeur Montaignu. Dans les grandes maisons où il est reçu à son retour à Paris, il ne brille guère parmi les convives, il est silencieux, maladroit, mal à l'aise. Il se sent d'un autre monde, au milieu de gens qui parlent "ce petit jargon de Paris"²².

5. Le repas, de tout temps, a constitué la mise en forme – la ritualisation – d'un donné naturel. Chaque culture, chaque époque, chaque couche sociale consciente de son statut a pu en inventer des modèles. Et la littérature s'y est attachée tantôt dans l'illustration, tantôt dans la critique de l'ordre existant, ou encore dans l'imagination d'un ordre meilleur. Car une scène de repas peut être lue comme une vue symbolique de la société tout entière, telle qu'elle est ou telle qu'on la souhaite.

²¹ J'ai analysé cette page dans un essai de *La Relation critique*, Gallimard, Paris 2001 (nouvelle éd. augmentée).

²² *Confessions*, l. 7, in *OC*, v. I, p. 290.

C'est ainsi que la table du riche, pour Rousseau, rend sensible le train du monde contemporain, dans son iniquité essentielle. Elle est très souvent, nous venons de le voir, le lieu où l'homme de la nature qu'il est resté s'est senti humilié. Si bien que, dans la fonction du précepteur qu'il s'attribue en écrivant *l'Émile*, il estime nécessaire d'y consacrer une grande leçon de chose²³. Celle-ci mérite d'autant plus d'être citée qu'elle achève de mettre en valeur, par le contraste, la cocagne du déjeuner sur l'herbe.

Que doit retenir l'enfant qui assiste pour la première fois à un dîner d'apparat ? Le précepteur l'engage à évaluer la main-d'œuvre employée et à se demander par combien de mains ce qui lui est servi a déjà passé. Il devra prendre conscience de la quantité démesurée des médiations techniques et commerciales, pour reconnaître ainsi la disproportion entre la frivolité des plaisirs auxquels il assiste et l'ampleur du travail qui s'y consume :

Nous allons dîner dans une maison opulente ; nous trouvons les apprêts d'un festin, beaucoup de monde, beaucoup de laquais, beaucoup de plats, un service élégant et fin. Tout cet appareil de plaisir et de fête a quelque chose d'enivrant qui porte à la tête quand on n'y est pas accoutumé. Je pressens l'effet de tout cela sur mon jeune élève. Tandis que le repas se prolonge, tandis que les services se succèdent, tandis qu'autour de la table règnent mille propos bruyants je m'approche de son oreille et je dis : Par combien de mains estimeriez-vous bien qu'ait passé tout ce que vous voyez sur cette table avant que d'y arriver ? Quelle foule d'idées j'éveille dans son cerveau par ce peu de mots ! A l'instant voilà toutes les vapeurs du délire abattues. Il rêve, il réfléchit, il calcule, il s'inquiète. Tandis que les philosophes, égayés par le vin, peut-être par leurs voisines, radotent et font les enfants, le voilà, lui, philosopant tout seul dans son coin ; il m'interroge ; je refuse de répondre, je le renvoie à un autre temps ; il s'impatiente, il oublie de manger et de boire, il brûle d'être hors de table pour m'entretenir à son aise. Quel objet pour sa curiosité ! Quel texte pour son instruction ! Avec un jugement sain que rien n'a pu corrompre,

²³ OC, v. IV, l. III, p. 463.

que pensera-t-il du luxe, quand il trouvera que toutes les régions du monde ont été mises à contribution, que vingt millions de mains, peut-être, ont longtemps travaillé, qu'il en a coûté la vie peut-être à des milliers d'hommes, et tout cela pour lui présenter en pompe à midi ce qu'il va déposer le soir dans sa garde-robe²⁴.

Le prix de production du repas fin, si l'on y inclut la peine des hommes, est exagéré, puisque sa valeur d'usage, après de frivoles plaisirs, se réduit à l'excrément.

Après cette critique en règle de la consommation luxueuse, Rousseau pense aussitôt à mener son élève à la table du paysan et à lui faire sentir, au gré de l'opposition ville-campagne, le contraste "d'un dîner simple et rustique préparé par l'exercice, assaisonné par la faim, par la liberté, par la joie". Dans la séquence déclenchée par l'hypothèse "si j'étais riche", le spectacle de la table du riche et le motif excrémental seront derechef évoqués, en peu de mots, pour servir de repoussoir au déjeuner sur l'herbe: "Ma table ne serait point couverte avec appareil de magnifiques ordures et de charognes lointaines"²⁵. Le système antithétique, si actif dans la pensée et l'écriture de Rousseau, commande le développement. Il serait plaisant, mais bientôt fastidieux, de relever les oppositions terme à terme : lieu clos, et plein air ; "service élégant et fin" d'une part, et "service" sans "ordre" et sans "élégance" d'autre part ; "rires bruyants" des uns et "chansons" des autres. Rousseau multiplie les signes de la prépondérance d'un principe cumulatif chez "le riche", et ceux d'un processus fusionnel autour de sa modeste propriété. D'un côté tout s'additionne, de l'autre tout s'unifie.

Le parvenu, ou simplement l'homme fortuné sur la table desquels défilent les mets exotiques et les vins rares, furent déjà une cible de la satire romaine. Leurs représentants ont été mis en scène par Horace, Juvénal, Pétrone. Les mets ne valent pour Trimalcion (dans le *Satiricon*) qu'en raison d'une rareté et d'une coûteuse provenance. Rousseau,

²⁴ OC, v. IV, p. 463.

²⁵ *Ibid.*, p. 679.

prenant le contre-pied de cet excès, se porte à l'extrême opposé. Son idéal économique est local, autosuffisant. Il croit que la parcimonie et l'abondance ne s'excluent pas, d'où son goût pour les produits du terroir, et la volupté qu'il éprouve quand le trajet est le plus court possible entre la cueillette et la bouche : "Le dessert pendrait aux arbres". Ce principe économique est en rapport étroit avec le penchant qu'avait Rousseau, dans son adolescence, de n'interposer entre la convoitise et la jouissance aucune demande, aucun recours à ce gênant intermédiaire qu'est l'argent²⁶.

Il ne faut plus tarder à faire entrer Voltaire dans le tableau. Quand le précepteur invite son élève à évaluer le nombre des mains par lesquelles les mets du festin ont passé, est-ce un pur hasard s'il reprend des mots qu'il a lus dans la *Défense du Mondain* (1737) ? Voltaire s'y présente, dans un très bon dîner, rabrouant un "maître cafard" qu'a scandalisé l'épicurisme du *Mondain*. Voltaire interroge l'ecclésiastique. Que pense-t-il de ce vin des Canaries qui le réjouit ? "D'où l'avez-vous?" Et ce café,

Ne faut-il pas que l'humaine industrie
L'aille ravir aux champs de l'Arabie ?
La porcelaine et la frêle beauté
De cet émail à la Chine empâté,
Par mille mains fut préparée,
Cuite, recuite, et peinte, et diaprée [...].
Tout l'univers a travaillé pour vous.

Célébrant le passage par "mille mains", Voltaire glorifie le commerce mondial et la multiplication des intermédiaires, tandis que Rousseau s'indigne des "millions de mains" et de "toutes les régions du monde" "mises à contribution". La succession des travaux et des échanges, qui enchante Voltaire, fait horreur à Rousseau, qui n'y voit que souillure.

²⁶ Voir les *Confessions*, livre I : "Je suis moins tenté de l'argent que des choses, parce qu'entre l'argent et la possession désirée il y a toujours un intermédiaire, au lieu qu'entre la chose et sa jouissance il n'y en a point", in OC, v. I, p. 38.

Dans sa partie de campagne, l'absence matérielle de la table entraîne l'absence des places et des préséances. Service et serveurs disparaissent. La compagnie dont Rousseau s'entoure est composée d'individus qui semblent tous avoir adopté la forte sentence formulée en une autre page de l'*Émile*: "Le seul qui fait sa volonté est celui qui n'a pas besoin pour la faire de mettre les bras d'un autre au bout des siens"²⁷. L'économie politique de Rousseau, qui ignorerait volontiers toute division du travail, restreint considérablement la circulation de l'argent, ce qui lui fait préférer les petites cités, les contrées closes comme celle des Montagnons²⁸, la Corse telle qu'il souhaiterait la réformer, ou l'île de Robinson Crusoe. L'argent et ses opérations sont pour lui des "superflus". Or c'est Voltaire qui avait écrit, dans un vers du *Mondain* rapidement devenu célèbre : "Le superflu, chose très nécessaire". Pour Rousseau, ce qui a passé par des millions de mains ne peut être que "magnifiques ordures et charognes lointaines". Dans le commentaire sur le festin du riche, nous venons de le voir, Rousseau traduit très concrètement la question du superflu par ce qui est déposé "le soir à la garde-robe".

Dans le repas idéal de Voltaire, par exemple au dernier chapitre de *L'homme aux quarante écus*, les convives sont disparates. Leur provenance nationale ou religieuse est hétéroclite. Ce sont parfois des éclopés, comme dans *Candide*, puisque les hommes sont violents et que la vérole est mutilante. Un hasard capricieux les a réunis les uns à côté des autres. Les plats, eux aussi, s'additionnent. Et les sujets de conversation s'additionnent à leur tour. Dans le souper voltairien idéal, chacun ayant eu son tour de parole, les différends s'apaisent, les dissemblances deviennent des nuances. Le bariolage des identités – c'est virtuellement toute l'humanité – appelle l'arbitrage d'une raison qui s'impose à tous les individus, et qui ainsi les rend égaux : un grand pas sera déjà fait s'ils conviennent simplement que le moindre mal est préférable au mal extrême. Il faut se résigner à vivre dans le monde de

²⁷ OC, v. IV, *Émile*, II, p. 309.

²⁸ Par exemple le pays neuchâtelois des Montagnons, dans la *Lettre à d'Alembert*, in OC, v. V, pp. 55-59.

la disparité. Cet accord une fois constaté, la conversation voltairienne parcourra tous les sujets en donnant le dernier mot au sens commun et au plaisir : “Le souper finit par une chanson très jolie qu’un des convives fit pour les dames” (*L’Homme aux quarante écus*). La leçon qui doit en être tirée, c’est que la société qu’il faut désirer est celle où coexistent, sous une autorité raisonnable, des individus parfaitement différents les uns des autres, prêts à s’accepter mutuellement et à progresser par la discussion. L’accord des convives sur une multitude de questions ne ressemble pas au principe fusionnel qui se réalise dans la fête à laquelle aspire le cœur de Rousseau : car la substance de la fête, selon Jean-Jacques, est la célébration du groupe d’amis par lui-même, perpétuant son acte constitutif : don de soi et préférence généralisée.

6. Les dernières pages du livre IV de *l’Émile*, à la suite immédiate des amusements de la fête campagnarde, sont consacrées aux plaisirs de la chasse. Et à cette occasion Rousseau tient à rappeler que ce fut pour son père une passion :

Je me souviendrai des battements de cœur qu’éprouvait mon père au vol de la première perdrix, et des transports de joie avec lesquels il trouvait le lièvre qu’il avait cherché tout le jour²⁹.

Dans cette page, la figure du père en équipement de chasseur succède aux images de la fête et complète le plaidoyer de Rousseau pour une campagne sans clôtures. Mais il est une autre page, celle-là célèbre, où la présence du père est étroitement associée à l’image d’une fête : Isaac Rousseau apparaît dans la longue note sur la fête à Saint-Gervais, dans l’une des pages conclusives de la *Lettre à d’Alembert*. Rousseau dit avoir composé cet ouvrage dans “la tendresse et la douceur d’âme”, en versant “de délicieuses larmes”. L’évocation de la fête civique est la meilleure preuve de cet état d’âme. Rousseau se remémore la soirée de son enfance où il assista à la fête du régiment de Saint Gervais, qui aboutit, après

²⁹ *Émile*, cit., p. 689.

l'“exercice” et “après un long repas”, à “un attendrissement général”. Les hommes “se mirent à danser *tous* ensemble, officiers et soldats, autour de la fontaine [...] se tenant *tous* par la main”. Au point culminant du texte, la parole est donnée au père, qui sous le coup de l'émotion, embrasse son fils et lui adresse une apostrophe où reparait l'exaltant pronom collectif “tous”: “Vois-tu ces bons Genevois; ils sont *tous* amis, ils sont *tous* frères; la joie et la concorde règnent au milieu d'eux [...]”. Dans les paroles attribuées au père, le groupe formé par les hommes du régiment s'est donc élargi jusqu'au collectif “les Genevois”. Le “chacun” de la dyade lexicale “chacun/tous” n'avait pas figuré au moment où se constituait la totalité dansante, car le régiment s'était mis en fête à partir de sous-groupes, c'est-à-dire des “compagnies”, qui avaient dîné séparément avant de se rejoindre dans la danse. Le mot “chacun” intervient au moment où la ferveur retombe et où les individus quittent le groupe majeur du régiment pour rentrer dans le groupe plus limité de la famille: “*Toutes* les têtes étaient tournées d'une ivresse plus douce que celle du vin; [...] il fallut se séparer; *chacun* se retira paisiblement avec sa famille”. Mais il faut replacer dans son contexte cette longue note où l'impératif patriotique est mis dans la parole du père. Elle prend place dans le grand ensemble final où Rousseau vante les fêtes auxquelles Genève doit s'attacher de préférence au théâtre que d'Alembert (et Voltaire, le souffleur de son article “Genève” de l'*Encyclopédie*) souhaite y voir établir. La péroration de la *Lettre* de Rousseau inventorie les jeux existants de la République et leur en associe de nouveaux. On a souvent cité la théorie générale de la fête populaire par laquelle commencent ces pages conclusives. J'en extrais ces lignes, parce que le rapport de “chacun” à “tous”, quoique formulé avec moins de symétrie, y est le même que celui que nous avons signalé en mettant en parallèle la narration hypothétique de la partie de campagne et la formulation du *Contrat social*:

Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que *chacun* [nos ital.] se voie et

s'aime dans les autres, afin que *tous* [nos ital.] en soient mieux unis. Je n'ai pas besoin de renvoyer aux jeux des anciens Grecs [...]³⁰.

"Je n'ai pas besoin". C'est la formule de la prétérition. La dénégation vaut affirmation. Car ce sera bien par les images des fêtes et des danses de la Sparte de Plutarque (*Vie de Lycurgue*) que s'achèvera la lettre, avant un dernier et distant salut à d'Alembert. La note sur la fête à Saint-Gervais est strictement sous-jacente au grand éloge de Lacédémone. Le dispositif typographique est efficace : il crée un effet concret de lieux superposés. La figure du père dans la note répond au nom de Plutarque, inséré dans le texte. C'est ainsi que la figure d'Isaac Rousseau dans son atelier (avec à ses côtés "un fils chéri") avait été associée à Plutarque dans la dédicace du second *Discours* à la République de Genève³¹.

A partir de ces évocations des jeux et des vertus fusionnées de Sparte et de Genève, nous pouvons porter notre regard aussi bien sur le *Contrat social* que sur la partie de campagne de *l'Émile*. Le but offert à l'imagination est chaque fois, avec insistance et sous une forme indéfiniment variée, celui de la levée des séparations, du décroisement, de la reconnaissance réciproque. La fête genevoise, la partie de campagne mêlent "vie active" et "amusements", "travail" et "repos", à la façon dont à Sparte "les rudes travaux passaient pour des récréations". Par ce qu'elle comporte encore de travail, la fête est rendue vertueuse, mais en même temps elle nie le travail qui niait la nature. L'oxymore d'une "laborieuse oisiveté" passera chez Rousseau d'un texte à l'autre. L'opposition paraît certes moins surmontable, quand "la franchise et le vrai plaisir" de la table paysanne s'opposent aux élégances menteuses de la table du riche (dans *l'Émile*) ; ou quand la nudité des jeunes Lacédémoniennes dans leurs danses légendaires fait contraste avec "l'adroite parure de nos femmes" (*Lettre à d'Alembert*). Et pourtant l'antithèse de l'être et du paraître peut se résoudre pour le Rousseau des *Confessions*, comme dans le cas de l'impudeur des filles

³⁰ *Lettre à d'Alembert*, in OC, v. V, p. 115.

³¹ OC, v. III, p. 118.

de Sparte : la synthèse sera l'exhibition sincère, la mise à nu de l'être naturel qui n'éprouve pas encore, ou qui n'éprouve plus le besoin d'accéder à la vertu.

C'est Sparte, c'est la danse aux flambeaux du régiment genevois, c'est le jardin sans clôture du précepteur devenu villageois qui sont les lieux de révélation de la vérité – de ce que Rousseau, en ce qui le regarde, a nommé transparence, ou union des cœurs, ou simplement plaisir. Il a ravivé ces images dans le roman et dans l'autobiographie. Il les a traduites sur le plan des principes politiques en les organisant et les conceptualisant avec une vigueur peu commune. Ainsi transmues, il est hors de doute que ces images ont exercé un pouvoir séducteur puissant, tout en offrant les arguments et les critères d'une accusation de l'ordre social existant. A lire les pages que je viens d'évoquer, l'on comprend qu'à un certain moment, dans la partie de la société française et européenne qui était à l'écoute du "grand écrivain"³², nombre de lecteurs aient pu être tentés de s'identifier avec le "chacun" de Rousseau, en conférant comme lui une autorité absolue au "tout" auquel il aspirait et qui ne pouvait que se dérober à lui.

³² Voir B. Baczko, *Job, mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, troisième et quatrième parties, Gallimard, Paris 1997.