
‘Le déjeuner sur l’herbe’ et le pacte social

Jean Starobinski



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/studifrancesi/3929>

DOI : ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE[HY000]

[2006] MySQL server has gone away

ISSN : 2421-5856

Éditeur

Rosenberg & Sellier

Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2012

Pagination : 209-219

ISSN : 0039-2944

Référence électronique

Jean Starobinski, « ‘Le déjeuner sur l’herbe’ et le pacte social », *Studi Francesi* [En ligne], 167 (LVI | II) | 2012, mis en ligne le 30 novembre 2015, consulté le 07 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/studifrancesi/3929> ; DOI : [https://doi.org/ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE\[HY000\] \[2006\] MySQL server has gone away](https://doi.org/ERREUR PDO dans /localdata/www-bin/Core/Core/Db/Db.class.php L.34 : SQLSTATE[HY000] [2006] MySQL server has gone away)



Studi Francesi è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

'Le déjeuner sur l'herbe' et le pacte social

I.

Une page de l'*Émile* évoque les plaisirs d'un séjour 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. On découvrira des similitudes de vocabulaire, de syntaxe, de figures, et finalement de pensée. Et il faudra essayer d'en tirer les conséquences.

Le déjeuner sur l'herbe 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 propre compte. 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 a chaque heure et a 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 fa-neuses, 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 a 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 a 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 jour¹. [...]

Par bien des aspects, cette page est une réplique de 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 primitif. À l'évidence, la 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-nique², 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 apparemment la simplicité d'un âge d'or où l'on glisse aisément du repos à des jeux et à quelques faciles travaux.

Dans la page qu'on vient de lire, 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 préférant», «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 l'humanité entière). Mon premier exemple concerne le participant quelconque d'une «société d'élite» rassemblée imaginairement par Jean-Jacques: il s'agit donc de ce qu'il nommera une «société particulière». Le second exemple concerne, selon les termes de

(1) Le modèle de cette fête se trouve au livre II du *Télémaque* de Fénelon, dans le récit par Télémaque de son séjour en Égypte. La fête a encore une couleur religieuse: «Nous nous assemblions souvent pour offrir des sacrifices dans ce temple d'Apollon où Terminosiris 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, Paris, Gallimard, 1976.

(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., 5^{ème} ed., 1798).

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 prompt changement s'opère («à l'instant»), par l'effet du passage par l'universalité de «tout autre» ou de «tous». Le recours au participe présent a rendus 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 «acquérir», «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 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

(4) Par exemple J. W. CHAPMAN, *Rousseau - Totalitarian or Liberal*, New York, Columbia University Press, 1956.

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.

II.

«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 préférence»⁵. 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:

À mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le cœur s'exercent, le genre humain continue à s'appivoiser, 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 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

(5) *Oeuvres complètes (OC)*, ed. B. GAGNEBIN et M. RAYMOND, 5 voll., Paris, Gallimard, 1959-1994, III, p. 169 et suivantes.

(6) Le pluriel «les préférences» reçoit une défi-

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. À la fin du second *Discours*, en accélérant son propos, Rousseau évoque les 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 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.

notation particulière dans les dictionnaires du XVIII^{ème} 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 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 mauvaises augures, apparaît à la fin du chapitre IX de l'*Essai sur l'origine des langues*.

(8) *Ibid.* p. 219.

(9) *OC*, IV, p. 493-494.

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 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. À 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 généralisation est postulée dans le rapport établi entre *chacun* et *tous*. Chacun de ceux qui ont fait don d'eux-mêmes à la

(10) P. NICOLE, *Continuation des Essais de Morale*, t. XIII, Paris, 1715, pp. 451-452.

(11) OC, IV, pp. 547-548.

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.

III.

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 exprimé sa crainte (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 exempté 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 cœur», détachés de tout devoir et de toute ambition politiques. Il a de bonnes excuses pour chercher leur compagnie et pour y trouver les «dédommagements» 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.

(12) *Économie politique*, OC, 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*, Paris, Gallimard, 1979, p. 256.

(14) *Émile*, I, OC, IV, p. 250.

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 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.

À 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 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:

(15) *Julie*, ou la *Nouvelle Héloïse*, livre V, 7, OC, II, pp. 608-609.

(16) OC, IV, p. 690.

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, de 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 journée sur l'herbe, je le rappelle, prend place à la fin du quatrième livre de l'*Émile*, qui avait commencé en retraçant le tumulte de la puberté, l'époque de la vie où les passions et la moralité prennent leur essor conjoint. Dans la suite de cette partie, un constant contrepoint relie le perfectionnement intellectuel et l'effort de domination de la sexualité. La conviction du précepteur, c'est que l'appétit sexuel doit être détourné, sublimé, différé, 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'érotisme, évoqué sous des tournures conventionnelles; 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 francs amusements, sans commune mesure avec «la politesse» conventionnelle, demeurent dans les limites de la décence, 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 continue 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 et 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, tout proviendra du petit domaine (de même qu'il imaginera l'économie de la Corse dans son *Projet*)...

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 enfantin. 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, dépendent 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 déjà 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 généreux d'un pacte de commune réjouissance. Ce rôle imaginaire qui le fait maître du travail, du jeu et du bonheur *communs* est chargé pour lui d'un plaisir *exclusif*. C'est le plaisir d'avoir favorisé et mis en mouvement un grand *partage* de la nourriture et des jeux, d'avoir concilié l'indépendance et la solidarité. Avec l'appoint de la grande Nature, le petit propriétaire qu'il se rêve devenu ne craint pas de manquer de ressources, et il n'est bientôt plus qu'un spectateur heureux. Dans cette page purement optative, voici un auteur *singulier* qui s'attribue le rôle de dispensateur d'une fête *collective*, à la façon dont son *Contrat social* se fie à «la grande âme» du législateur pour donner à tout un peuple ses lois fondamentales. Rousseau se fait ici, pour un seul jour, le Moïse qui veille à ce que la manne soit également répartie dans son petit peuple et à ce que l'élan de réciprocité, sous la seule loi du cœur, soit le gage de la vérité de ce bonheur.

JEAN STAROBINSKI

(17) Sur le domaine oral dans les écrits de Rousseau, je signale la belle étude de J.-C. BONNET, *Le*

système de la cuisine et du repas chez Rousseau, «Poétique», 22, 1975, pp. 244-267.