

## Heurs et malheurs du don dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau

STÉPHANE CORBIN

---

### *Entrées d'index*

**Mots-clés :** Don, Rousseau

### *Texte intégral*

Le don qui, dépouillé de nos idées de négoce ou de commerce, est bien le « sacrifice inutile », le pari sur l'impossible, l'avenir – le don du rien. La meilleure part de l'homme.

Jean Duvignaud, *Le don du rien*

La charité est encore blessante pour celui qui l'accepte, et tout l'effort de notre morale tend à supprimer le patronage inconscient et injurieux du riche « aumônier ».

Marcel Mauss, *Essai sur le don*

- 1 La problématique du don est un thème rémanent dans l'ensemble des écrits de Jean-Jacques Rousseau. Ainsi, bien qu'elle n'apparaisse que de manière discrète, cette problématique n'en constitue pas moins une ligne de force, qui permet d'identifier l'intention qui préside à l'unité de l'œuvre.
- 2 Dans les écrits autobiographiques de Rousseau, les récits qui évoquent le don composent un éventail d'expériences très diverses, dont le point commun réside dans l'exposition de moments cruciaux, susceptibles de révéler la nature – souvent complexe – des relations humaines. Ainsi, relativement à la configuration singulière qu'ils prennent, les échanges peuvent attester d'un sentiment d'affection, d'un témoignage d'amitié, de reconnaissance ou de confiance ; ils peuvent aussi, symétriquement, procéder de l'inimitié, de la défiance, de la provocation, voire de la déclaration de conflit. Toutefois, au-delà de ce qui s'apparente de prime abord à une investigation ethnographique – qui se résumerait en l'espèce à un travail d'inventaire – il semble bien que Rousseau s'emploie, de manière systématique, à évaluer le décalage qui sépare une conception idéale du don (celle qui traduit une relation humaine sincère) et la réalité effective des rapports sociaux qui peuvent, à l'opposé, être déterminés par la domination, l'inégalité ou encore le désir de triompher de l'autre. Dans cette perspective, il devient possible de discriminer les expériences de dons en fonction de

leur propension à vérifier un principe de réciprocité ou, à l'exact opposé, à provoquer un conflit qui ressortit à diverses formes de la rupture de l'échange. C'est ainsi que l'on peut montrer que les écrits autobiographiques de Rousseau, dans la mesure où ils conçoivent la ritualisation du don comme la condition *sine qua non* d'un pacte social fondamental, abritent un essai d'anthropologie implicite qui, à maints égards, anticipe les théories de Mauss<sup>1</sup> et de Davy<sup>2</sup>, pour ne citer qu'eux.

3 Cette dimension institutionnelle du don nous incline alors à tenter de comprendre plus avant le lien entre l'autobiographie et les écrits philosophiques. On peut, en l'occurrence, distinguer deux modalités distinctes de cette relation. Selon une première interprétation, il est possible de percevoir dans les expériences de dons que consignent les écrits autobiographiques, la façon dont la sensibilité de Rousseau orientera ultérieurement ses thèses de philosophie politique. Dans cette perspective, l'extrême susceptibilité de Rousseau – sa propension à entrer en conflit avec ceux qu'il côtoie – loin de prouver son incapacité à juger objectivement du monde, représente tout au contraire cette sensibilité qui le ramène quasi systématiquement à sonder ce qui est au fondement des relations sociales. Selon une autre interprétation qui inverse la relation de causalité, c'est l'écriture de l'autobiographie qui, *a posteriori*, donne de la chair aux abstractions philosophiques qui traitent de la distinction du juste et de l'injuste. Il s'agit alors, dans cette perspective, de se demander comment Rousseau réécrit les expériences vécues de l'échange à l'aune des principes politiques de sa philosophie.

4 Ainsi, il convient d'effectuer un détour qui permette d'inverser la représentation, à bien des égards dominante, d'un Rousseau aut centré et prônant le repli sur soi. L'altérité constitue tout au contraire le ferment de la sensibilité de Jean-Jacques et la condition de production d'une théorie du don. Nous tenterons ensuite d'inventorier les diverses expériences de dons que fait Rousseau et la façon dont elles enrichissent une théorie générale de l'altérité. Enfin, nous évoquerons le lien que l'on peut établir entre le don *in abstracto* et les principes qui sont au fondement du pacte social.

## L'altérité et le projet anthropologique

5 Nombre de commentateurs de l'œuvre de Rousseau se sont efforcés de déceler la logique implicite qui sous-tend l'ensemble de sa production littéraire, dans l'espoir de dissiper le caractère énigmatique qui la caractérise. Starobinski a ainsi perçu, dans l'exaltation rémanente de la nature, cette trame que constitue la quête d'une transparence qui n'atteint véritablement son but que dans l'écriture autobiographique :

Rousseau invoque avec confiance une nature que rien ne détruit, il devient le poète de la permanence dévoilée. Il découvre en lui-même la proximité de la transparence originelle, et cet homme de la nature qu'il avait cherché dans la profondeur des âges, il en retrouve maintenant les traits originels dans la profondeur du moi. Celui qui sait rentrer en soi-même peut voir resplendir à nouveau le visage du dieu submergé, délivré de la rouille qui le masquait<sup>3</sup>.

6 En parvenant à identifier ce qui, selon lui, représente le lien intime qui unit la philosophie à l'autobiographie, Starobinski accrédite la thèse devenue classique – et qu'il a d'ailleurs contribué à populariser – d'un Rousseau prônant toujours davantage le retour à l'état de nature, à mesure qu'il fait l'expérience d'une société qui se délite. Cette nécessité de rentrer en soi-même, pour espérer retrouver l'harmonie perdue des premiers temps – d'une mythique origine – ressortirait à une démarche cathartique qui consisterait à se purger de la société. Dans un monde gouverné par le conflit des amours-propres (ou des amours de soi en fermentation), Rousseau aurait compris, sans doute tardivement, que la seule réconciliation possible résiderait dans le repli sur soi-même. Ainsi, son exil constituerait-il l'aboutissement logique d'une théorie qui s'est efforcée de prouver le caractère inéluctable de la décomposition sociale ; l'impossibilité qu'une communauté pacifiée pût exister :

Rousseau enchaîne de la sorte toute une série de moments qui se conditionnent les uns les autres, et que l'homme parcourt du fait de sa perfectibilité. À l'obstacle naturel s'oppose le travail ; celui-ci provoque la naissance de la réflexion, laquelle produit "le premier mouvement d'orgueil".

Avec la réflexion finit l'homme de la nature et commence l'homme de l'homme. La chute n'est autre que l'intrusion de l'orgueil ; l'équilibre de l'homme sensible est rompu ; l'homme perd le bienfait de la coïncidence innocente et spontanée avec lui-même [...]. Alors va commencer la division active entre le moi et l'autre ; l'amour-propre vient pervertir l'innocent amour de soi, les vices naissent, la société se constitue. Et tandis que la raison se perfectionne, la propriété et l'inégalité s'introduisent parmi les hommes, le mien et le tien se séparent toujours davantage. La rupture entre être et paraître marque désormais le triomphe du factice, l'écart toujours plus grand qui nous éloigne non pas seulement de la nature extérieure, mais de notre nature intérieure<sup>4</sup>.

7 Dans cette perspective où les moments qui conduisent à l'exténuance de la société s'enchaînent aussi implacablement, l'expression « rentrer en soi » est à comprendre au premier degré. Elle ne correspond à rien d'autre qu'à la nécessité de se séparer de ses congénères et d'anticiper de la sorte l'inéluctable effondrement des relations sociales, pour mieux en prévenir les effets. Cette *coïncidence* avec soi-même qu'évoque Starobinski est en effet la conséquence d'un congédiement d'une société qui ne saurait produire que désolation. L'exil de Rousseau, dans ce qu'il a de fatal, voire de tragique, rejouerait ainsi le scénario d'une conception téléologique de la chute. Ce que sa pensée a de conséquent résiderait alors dans le fait que l'autobiographie parachève en quelque sorte les enseignements philosophiques en dévoilant, ainsi que l'a souligné Arthur Goldschmidt, cette prise de conscience où « Jean-Jacques, d'emblée se met à savoir qu'il a toujours su ce qu'il en était<sup>5</sup>. »

8 La formule de Goldschmidt est certes séduisante. Pourtant, cette interprétation peut sembler quelque peu caricaturale. On peut en effet, à l'exact opposé, estimer que cette hypothétique quête de la nature découvre l'inconstance d'une pensée politique qui n'accède pleinement à sa vérité qu'*a posteriori*, c'est-à-dire lorsque l'exil et l'isolement volontaires sont censés révéler la véritable signification de la théorie politique, qui chez Rousseau lui-même aurait germé à son insu. Selon cette interprétation toute l'œuvre de Rousseau, réduite à cet implacable schéma téléologique, serait vouée à réaliser ce nécessaire repli sur soi, cette réintégration d'un état de nature qui devient la condition *sine qua non* d'un commerce avec soi-même et où, ultimement, la répudiation de la société consiste, purement et simplement, à abolir toute forme d'échange avec les autres hommes. En transformant les moments de crise où Rousseau se marginalise en autant de symptômes d'un désir d'exil, qui agirait d'abord secrètement, Goldschmidt insiste sur le fait que le projet des *Rêveries du promeneur solitaire* radicalise l'intention qui consiste à « établir aussi rigoureusement que possible la ligne de partage entre ce que le soi n'est pas (le monde) et le sentiment intime qu'il a de soi<sup>6</sup>. »

9 Cette interprétation, tout comme celle de Starobinski, tente de dégager la conséquence d'une œuvre qui obéirait à un schéma dont la signification profonde, jusqu'au dénouement des *Rêveries du promeneur solitaire*, échapperait pour l'essentiel à son auteur. Parce que cette explication ne dévoile la ligne de force de la philosophie de Rousseau qu'*a posteriori*, elle ne rend justice à sa sensibilité qu'en réduisant à néant la pertinence d'une œuvre dont on peut soutenir, à l'exact opposé, qu'elle a d'abord fait de l'énigme du rapport à l'autre une question cruciale<sup>7</sup>. Si la déclaration fracassante qui ouvre les *Rêveries*<sup>8</sup> révèle une blessure assurément très ancienne et qui est allée s'approfondissant, c'est avant tout parce qu'elle constitue une réponse à cette injustice qui lui est faite ; celle d'avoir été réprouvé dans le temps où il s'est ingénié à découvrir les principes fondamentaux qui doivent gouverner les relations humaines. À ce titre, ce divorce doit d'abord être interprété comme une rupture de l'échange dont Rousseau impute la responsabilité à ceux qui, en l'humiliant et en le persécutant, sont devenus ses ennemis : « les voilà donc étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi puisqu'ils l'ont voulu<sup>9</sup>. »

10 En fait, cette thèse qui, chez Starobinski et Goldschmidt, ravale l'œuvre de Rousseau – se confondant en l'occurrence avec sa biographie – à la quête d'une coïncidence avec soi-même, doit être tout simplement inversée. Pour se faire, il semble nécessaire de rompre avec une conception exclusivement psychologique qui réduit la production philosophique à une simple compilation de symptômes. Il faut donc postuler que l'extrême susceptibilité de Rousseau, loin de l'enfermer dans un paranoïaque repli sur soi, le dispose tout au contraire à s'ouvrir à la question de l'altérité, que l'on peut par conséquent considérer comme le véritable fil directeur de l'œuvre. Ce caractère

indissoluble de la société, ce qui pousse Rousseau à gémir « j'aurais aimé les hommes en dépit d'eux-mêmes<sup>10</sup> », conditionne en effet cette inextinguible quête de l'altérité qui continue de nourrir ses réflexions, jusque dans son exil volontaire<sup>11</sup>.

- 11 Ainsi, quand bien même il jure qu'il ne trouve qu'en lui « la consolation, l'espérance et la paix », il n'est pas vrai que Rousseau coïncide avec lui-même. Si l'exil volontaire n'abolit pas complètement la société, c'est en premier lieu parce qu'il ne peut annihiler ce qu'elle a produit d'irréparable en transformant « un animal stupide et borné [en un] être intelligent et un homme<sup>12</sup>. » Rousseau exilé volontaire ne réintègre donc nullement l'état de nature, pour la même raison qu'il ne peut s'abandonner à une vie de pure immanence qui, de toute façon, ne lui est plus accessible. C'est tout au contraire à la faveur de la répudiation de ses relations aux autres que cette division du moi reparait avec le plus d'évidence ; dans le dédoublement que suppose l'étude de soi, mais aussi dans la persistance affective – et en un certain sens consolatrice – d'une société que Rousseau aspire désormais à former avec lui-même :

Je fais la même entreprise que Montaigne, mais avec un but tout contraire au sien: car il n'écrivait ses Essais que pour les autres, et je n'écris mes rêveries que pour moi. Si dans mes plus vieux jours, aux approches du départ, je reste, comme je l'espère, dans la même disposition où je suis, leur lecture me rappellera la douceur que je goûte à les écrire et, faisant renaître ainsi pour moi le temps passé, doublera pour ainsi dire mon existence. En dépit des hommes, je saurai goûter encore le charme de la société et je vivrai décrépit avec moi dans un autre âge comme je vivrais avec un moins vieux ami<sup>13</sup>.

- 12 Il est remarquable que ce dédoublement, qui infirme le supposé désir de coïncidence, prolonge le projet anthropologique que recèle l'œuvre de Rousseau au-delà de la rupture que consomme l'exil. Cela confirme également que l'introspection comme condition essentielle de la réflexion anthropologique, témoigne chez lui d'une attention toute particulière à la question de l'altérité. C'est notamment ce que suggère Blaise Bachofen lorsqu'il montre que chez Rousseau, l'introspection, loin de constituer un symptôme de repli sur soi, représente au contraire la condition *sine qua non* d'une attention aux autres :

Si Rousseau fait de la méditation le fondement de sa réflexion anthropologique, c'est que la connaissance de l'homme ne peut prendre la forme d'un savoir de savant ou de raisonneur, d'une philosophie étrangère au philosophe qui en est le sujet. Toute recherche sur l'homme est une recherche sur soi, qui ne peut relever des méthodes habituelles de la recherche empirique<sup>14</sup>.

- 13 Le lien intime qui unit l'autobiographie et la philosophie montre que le projet anthropologique prend sa source dans cette attitude de Rousseau à l'égard des autres et qui l'incline – en faisant abstraction de ce que la société impose à chacun d'être – à retrouver la trace d'une humanité commune :

Les grands ne connaissent que les grands, les petits ne connaissent que les petits. Ceux-ci ne voient les premiers qu'à travers l'admiration de leur rang et n'en sont vus qu'avec un mépris injuste. Dans des rapports trop éloignés, l'être commun aux uns et aux autres, l'homme, leur échappe également. Pour moi, soigneux d'écarter son masque, je l'ai reconnu partout. J'ai pesé, j'ai comparé leurs goûts respectifs, leurs plaisirs, leurs préjugés, leurs maximes. Admis chez tous comme un homme sans prétentions et sans conséquence, je les examinai à mon aise ; quand ils cessaient de se déguiser je pouvais comparer l'homme à l'homme, et l'état à l'état<sup>15</sup>.

- 14 Cette réflexion anthropologique qui ambitionne de découvrir cette « base inébranlable<sup>16</sup> » de la nature humaine (ce qui en l'occurrence procède de la comparaison de l'homme à l'homme), isole par là même ce qui ressortit exclusivement à la société (et qui procède de la comparaison de l'état à l'état). Or c'est en discriminant ce qui est le propre de l'homme d'une part, et ce qui relève du règne social d'autre part, que Rousseau fait œuvre d'anthropologie, comme le souligne explicitement Claude Lévi-Strauss :

Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes est, sans doute, le premier traité d'anthropologie générale que compte la littérature française. En termes presque modernes, Rousseau y pose le problème central

15 Mais cette distinction fondamentale entre nature et culture contribue parallèlement à dessiner le domaine exclusif de la sociologie, ainsi que Durkheim l'a attesté :

Rousseau avait un sentiment très vif de la spécificité du règne social ; il le concevait très nettement comme un ordre de faits hétérogènes par rapport aux faits purement individuels. C'est un monde nouveau qui se surajoute au monde purement psychique. Une telle conception est bien supérieure à celle même de théoriciens comme Spencer, qui croient avoir fondé en nature la société quand ils ont fait voir que l'homme a une vague sympathie pour l'homme et qu'il a tout intérêt à échanger des services avec ses semblables<sup>18</sup>.

16 Bien qu'il rechigne à reconnaître la pertinence de la nature humaine, estimant que ce qui est exclusivement social se surajoute simplement au « monde purement psychique », Durkheim perçoit bien néanmoins en quoi la méthode de Rousseau – sociologique parce qu'anthropologique (et vice versa) – évite de succomber à la facilité d'un axiome qui poserait que l'homme est naturellement sociable. À rebours de cette représentation de la bonne société comme mise en œuvre, plus ou moins programmée, de prédispositions humaines, Rousseau tente de faire valoir l'idée que le lien social ne saurait être conçu comme l'expression immédiate d'un sentiment naturel que l'on prêterait à l'humanité tout entière, et qui inclinerait chacun à porter attention aux autres. À l'inverse, cette discontinuité entre le naturel et le social, à laquelle recourt Rousseau, suppose que la société, parce qu'elle n'est pas un fait de nature, doit être instituée : « Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant, ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions<sup>19</sup>. »

17 En refusant le schéma téléologique et évolutionniste d'une société naturelle à l'homme, la théorie de Rousseau insiste sur le fait que l'institution sociale – parce qu'elle ressortit au droit et non au fait – procède du fondement et non de l'origine. Autrement dit, la société n'est pas donnée une fois pour toutes, et les principes qui instituent l'association doivent pour cette raison être perpétués. Dans cette perspective, l'état de nature et la société ne se résument pas à un *avant* et un *après*. L'état de nature, comme fiction méthodologique du temps qui précéderait l'institution sociale, a surtout vocation à mettre en évidence, par la négative, ce que doivent être les principes fondamentaux qui instituent les relations sociales, en dissipant cette situation où les hommes, en l'absence de société « n'avaient entre eux aucune espèce de commerce [...], ne connaissaient par conséquent ni la vanité, ni la considération, ni l'estime, ni le mépris [et] n'avaient pas la moindre notion du tien et du mien, ni aucune véritable idée de la justice<sup>20</sup>. » Le fondement de la société repose donc sur une communication primordiale qui consiste, rituellement, à dissiper cet état de nature où les hommes peuvent redevenir des étrangers (ou des ennemis) les uns pour les autres. En ce sens, l'altérité chez Rousseau est problématique, parce que les relations primordiales entre les hommes ne procèdent ni d'une sympathie naturelle ni d'une perception immédiate de l'intérêt pratique de l'échange. C'est ainsi que les rituels d'échanges qui ont vocation à réactualiser les fondements de l'association témoignent d'un moment de crise, où l'institution sociale est en quelque sorte suspendue. Mais parce que la société ne va pas de soi<sup>21</sup>, les moments critiques correspondent aussi à l'éventualité que les échanges soient rompus et que les rituels s'inversent pour engager les hommes sur la voie de la division, de la discorde et de la guerre.

## Les expériences du don

18 À prendre en considération cette dimension fondamentalement problématique de l'institution de la société, on est amené à lire d'une tout autre manière l'œuvre autobiographique de Rousseau, en accordant une place essentielle à ce qui s'y rapporte, dans tous les registres possibles, aux expériences de l'échange. Il est en effet remarquable que les récits qui composent l'autobiographie décrivent fréquemment des expériences – le plus souvent malheureuses – d'échanges. Ainsi, au-delà des dons qui satisfont aux exigences des principes qui fondent les relations sociales, l'autobiographie accorde une large place aux conflits et aux injustices qui naissent sur

fond de rupture d'échanges, ou bien encore d'imposition d'échanges iniques. Ceux-ci engagent les individus dans d'autres dispositions d'esprit. Il ne s'agit plus d'attentions aimables, de sacrifices, de compassion, mais de volonté d'humilier, de soumettre, de subjuguier ou de lancer un défi. La dimension anthropologique de ces diverses expériences de dons réside dans le fait que Rousseau en donne une interprétation qui ne ressortit pas à un jugement moral *a priori*, mais consiste à mesurer l'adéquation aux principes de justice, les relations que ces expériences provoquent et les intentions dont elles procèdent.

19 Dans cette perspective, on peut envisager la relation entre l'autobiographie et la philosophie selon deux modalités distinctes. En premier lieu, on peut estimer que les expériences sensibles consignées dans les écrits autobiographiques nourrissent la pensée philosophique de Rousseau et qu'elles contribuent de la sorte au cheminement de sa pensée. Par ailleurs, on peut considérer que l'écriture de l'expérience, postérieure à la philosophie, vient confirmer la pertinence des propos philosophiques, tout en les illustrant. Or, ces deux modalités, parce qu'elles ne sauraient être exclusives l'une de l'autre, confèrent une dimension dialectique au caractère anthropologique de l'œuvre de Rousseau. De manière générale, la réflexion sur la légitimité se nourrit des expériences qui révèlent une cause juste ou, au contraire, une injustice en acte. C'est pourquoi la question cruciale du don revêt d'abord chez Rousseau cette dimension d'une série d'expériences, heureuses et malheureuses, qui le conduisent progressivement sur le terrain de l'abstraction anthropologique.

20 Parmi ces récits qui accordent une place déterminante à la question du don, un passage des *Confessions*, concernant Grimm, revêt assurément une dimension exemplaire :

J'avais un assez grand nombre de connaissances, mais deux seuls amis de choix, Diderot et Grimm. Par un effet du désir que j'ai de rassembler tout ce qui m'est cher, j'étais trop l'ami de tous les deux pour qu'ils ne le fussent pas bientôt l'un de l'autre. Je les liai ; ils se convinrent, et s'unirent encore plus étroitement entre eux qu'avec moi. Diderot avait des connaissances sans nombre ; mais Grimm, étranger et nouveau venu, avait besoin d'en faire. Je ne demandais pas mieux que de lui en procurer. Je lui avais donné Diderot, je lui donnai Gauffecourt. Je le menai chez madame de Chenonceaux, chez madame d'Épinay, chez le baron d'Holbach, avec lequel je me trouvais lié presque malgré moi. Tous mes amis devinrent les siens, cela était tout simple ; mais aucun des siens ne devint jamais le mien, voilà ce qui l'était moins<sup>22</sup>.

21 Nul doute que l'inimitié grandissante entre Grimm et Rousseau procède en dernière instance de cette dissymétrie des échanges, à propos de laquelle les protagonistes se sont certainement accordé à considérer qu'elle avait valeur de déclaration de conflit. En insistant plus particulièrement sur l'absence de réciprocité, Rousseau indique que la confiance qu'exige la relation amicale est rompue : « Je lui avais prêté de l'argent, il ne m'en prêta jamais ; je l'avais gardé dans sa maladie ; à peine me venait-il voir dans les miennes ; je lui avais donné tous mes amis, il ne m'en donna jamais aucun des siens<sup>23</sup>. » La rupture entre Rousseau et Grimm correspond certainement au schéma le plus fréquent d'une relation amicale qui s'altère parce que l'échange devient manifestement inéquitable ; ce qui n'est d'ailleurs que l'expression de sentiments qui ne peuvent se répondre en réciprocité. L'ingratitude de Grimm n'est pas simplement la conséquence fatale d'une négligence ou d'un caractère foncièrement égoïste. Elle semble davantage correspondre à une volonté délibérée et vaut pour cette raison témoignage d'inimitié.

22 Toutefois, la déclaration de conflit ne procède pas toujours des diverses formes du refus de rendre ce que l'on a reçu – ou, devrait-on dire, de rendre quand on a reçu. Il arrive parfois que l'acte même de donner provoque une déclaration de conflit. Pourtant, dans cette configuration, le conflit lui-même demeure la conséquence d'une dissymétrie qui introduit une inégalité jugée scandaleuse, parce qu'elle peut être vécue par le bénéficiaire du don comme un défi qu'il ne peut relever dans le cas où l'obligation à rendre ne peut être assumée. On peut, à ce titre, se référer à cette anecdote où Bernardin de Saint-Pierre avait fait parvenir un paquet de café à Rousseau qui, à l'occasion d'une première rencontre très amicale, lui avait confié qu'il appréciait beaucoup cette boisson. Pourtant, la réponse de Rousseau à son bienfaiteur ne s'est pas fait attendre :

Hier, Monsieur, j'avais du monde chez moi qui m'a empêché d'examiner ce que contenait le paquet que vous m'avez envoyé. À peine nous nous connaissons, et vous débutez par des cadeaux. C'est rendre notre société trop inégale ; ma fortune ne me permet point d'en faire ; choisissez de reprendre votre café ou de ne plus nous voir<sup>24</sup>.

23 Cet épisode accrédite certes l'extrême susceptibilité de Rousseau, qui confine à la paranoïa. Il semble en effet assez évident que Rousseau est tout à fait injuste à l'égard de Bernardin de Saint-Pierre qui, vraisemblablement, ne lui offre ce paquet de café qu'en témoignage d'admiration et même, sans doute, d'une secrète reconnaissance. Ce en quoi on peut supposer que le présent constitue déjà une forme de contre-don. Mais si Rousseau, pratiquement, s'oppose à ce que des relations sincères se nouent à partir de dons que sa susceptibilité ne l'incline pas à entrevoir comme des témoignages d'affection et de gratitude, on peut aussi estimer que c'est cette susceptibilité qui, dans d'autres cas, le conduit à identifier les véritables intentions, même lorsqu'elles se dissimulent. Autrement dit, paranoïaque, Rousseau l'est certainement au sens vulgaire du terme. Mais il faut prendre garde de ne pas sombrer dans l'enfermement de l'explication psychologique en termes de symptômes, quand les réactions épidermiques de Rousseau, fussent-elles injustes et injustifiées, procèdent aussi d'une extrême acuité qui le dispose à percevoir les véritables desseins. En outre, quand bien même on devrait conclure que Rousseau s'est fourvoyé sur le compte de Bernardin de Saint-pierre, on peut néanmoins soutenir que sa réaction, dans ce qu'elle a de radical, est encore conditionnée par la recherche d'un principe d'égalité, que l'expression flagrante des inégalités sociales ne doit pas aliéner. C'est la raison pour laquelle on peut incliner à penser que cette susceptibilité permet d'identifier une potentielle situation d'injustice.

24 D'ailleurs, cette règle générale que l'on peut déduire de cet épisode est confirmée par cette autre expérience où Rousseau, cette fois-ci en position de donateur, est freiné dans ses élans de générosité par la crainte de froisser la susceptibilité d'un invalide, à qui il souhaite témoigner une attention, mais qu'il n'ose pourtant gratifier à la hauteur de ce qu'il désirerait :

En sortant du bateau il préparait ses deux pauvres liards. Je payai le passage et le priaï de les resserrer en tremblant de le cabrer. Cela n'arriva point au contraire il parut sensible à mon attention et surtout à celle que j'eus encore, comme il était plus vieux que moi, de lui aider à sortir du bateau. Qui croirait que je fus assez enfant pour en pleurer d'aise ? Je mourais d'envie de lui mettre une pièce de vingt-quatre sous dans la main pour avoir du tabac ; je n'osai jamais. La même honte qui me retint m'a souvent empêché de faire de bonnes actions qui m'auraient comblé de joie et dont je ne me suis abstenu qu'en déplorant mon imbécillité<sup>25</sup>.

25 Il est clair que le rapport de Rousseau à l'invalide reproduit de manière symétrique celui de Bernardin de Saint-Pierre à Rousseau. C'est pour cette raison que l'on peut estimer que Rousseau, à l'égard de l'invalide, fait preuve d'une prudence – c'est-à-dire d'une attention à la reconnaissance de l'autre comme un égal – dont il a pu accuser l'absence dans l'attitude de Bernardin de Saint-Pierre. Au-delà du fait que le don du paquet de café induit une inégalité, il symbolise surtout pour Rousseau une situation d'humiliation dans laquelle il craint d'être regardé comme un indigent. La relation amicale qu'il souhaite entretenir avec Bernardin de Saint-Pierre doit donc respecter ce principe, pour lui essentiel, de la reconnaissance mutuelle. C'est d'ailleurs ce principe que Rousseau convoque pour rendre compte de son attitude à l'égard de l'invalide. Ainsi, après avoir déploré cette timidité qui le paralyse et l'empêche de bien faire, Rousseau se ravise immédiatement, estimant que cette retenue est, finalement, la condition d'une mutuelle reconnaissance :

Cette fois, après avoir quitté mon vieux invalide, je me consolai bientôt en pensant que j'aurais pour ainsi dire agi contre mes propres principes en mêlant aux choses honnêtes un prix d'argent qui dégrade leur noblesse et souille leur désintéressement. Il faut s'empresse de secourir ceux qui en ont besoin, mais dans le commerce ordinaire de la vie laissons la bienveillance naturelle et l'urbanité faire chacune leur œuvre sans que jamais rien de vénal et de mercantile ose approcher d'une si pure source pour la corrompre ou pour l'altérer<sup>26</sup>.

26 On voit ici que les principes dont Rousseau se prévaut sont ceux qui, selon lui, ont vocation à instituer la relation sociale sur la base du respect de l'égalité de dignité. Dans cette perspective, l'échange légitime, au-delà de la simple logique intersubjective, devient la condition d'une communication qui, articulée aux principes de justice, institue – et ré-institue – rituellement une humanité commune. C'est en cela qu'elle peut être regardée comme le fondement du pacte social :

On dit qu'en Hollande le peuple se fait payer pour vous dire l'heure et pour vous montrer le chemin. Ce doit être un bien méprisable peuple que celui qui trafique ainsi des plus simples devoirs de l'humanité. J'ai remarqué qu'il n'y a que l'Europe seule où l'on vende l'hospitalité. Dans toute l'Asie on vous loge gratuitement ; je comprends qu'on n'y trouve pas si bien toutes ses aises. Mais n'est-ce rien que de se dire : Je suis homme et reçu chez des humains ? C'est l'humanité pure qui me donne le couvert. Les petites privations s'endurent sans peine quand le cœur est mieux traité que le corps<sup>27</sup>.

27 Des réflexions que Rousseau tire de cet épisode, on peut conclure que la difficulté en la matière, réside dans le fait que le don, pour respecter les principes qui fondent une humanité commune, doit s'effectuer sans espoir de retour, cependant que le contre-don demeure la condition de la légitimité de l'échange et de la communication des parties. Autrement dit, le paradoxe réside dans le fait que le don est tout à la fois inconditionnel et régi par la règle de réciprocité<sup>28</sup>.

28 D'une société à l'autre – Rousseau le suggère dans son commentaire, sans doute légendaire, sur les Hollandais – les ambiguïtés du don ne sont évidemment pas les mêmes. Dans les sociétés que l'on pourrait nommer prométhéennes, la quête de dignité est exacerbée par un amour-propre plus développé. Celui-ci est sans doute la conséquence d'une individualisation qui rend infiniment plus délicates les modalités de l'institution d'un monde commun. Dans cette perspective, le don doit tout à la fois promouvoir la reconnaissance mutuelle et ne pas basculer du côté d'une quête excessive de considération qui s'exprimerait alors, dans un dévoiement de l'échange : soit dans le refus du contre-don, soit dans un don qui créerait une dette humiliante, parce qu'il signifierait quelque chose d'une différence de statut, érigée en essence, entre celui qui donne et celui qui reçoit. L'ambiguïté du don provient donc des rôles très divers qui peuvent lui être assignés. Il peut avoir vocation à entretenir, voire à engager, une relation qu'il contribuera à instituer sur la base d'une mutuelle confiance et d'une mutuelle affection. Mais à l'opposé, le don peut aussi avoir vocation à dissoudre les relations existantes, ou même à proscrire, par anticipation, celles qui ne sont pas encore engagées. Mais quelle que soit la configuration, celle-ci ressortit toujours à une situation de crise ; que le don, en qualité de rituel, ait vocation à conjurer les conflits, ou bien à l'inverse à les provoquer.

29 Cette ambiguïté est aussi une conséquence de la susceptibilité que peut éveiller un même don selon qu'il suscitera de la reconnaissance ou de l'humiliation ; c'est-à-dire, selon qu'il sera perçu comme une attention qui porte témoignage d'une égalité de dignité transcendant l'éventuelle inégalité des conditions ou, au contraire, comme le signe d'une distinction de richesse qui contrarie, voire abolit, les principes d'une égalité inconditionnelle. Toutefois, cette égalité dans la dignité demeure très complexe à définir lorsqu'on se refuse à recourir à une morale *a priori* pour tenter d'examiner les faits relativement au droit (c'est-à-dire aux principes qui fondent une humanité commune). Par rapport à l'égalisation des conditions, l'égalité dans la dignité déplace le critère ultime de la valeur (que l'on attribue aux actes mais aussi aux personnes), de la possession à la respectabilité. C'est pourquoi finalement, l'échange peut être compris comme un moyen dont la finalité n'est certes pas la circulation des biens mais ce qu'ils symbolisent<sup>29</sup> (le *potlatch* est sans doute l'expression la plus évidente de ce glissement).

30 L'égalité de dignité suppose un égal accès à une liberté que l'échange garantira en conjurant justement la possibilité d'une inféodation. Cette égalité de dignité rappelle donc la conception que Rousseau se fait de la liberté civile qui doit être bornée par le respect de la liberté de l'autre :

Quand chacun fait ce qu'il lui plaît, on fait souvent ce qui déplaît à d'autres, et cela ne s'appelle pas un État libre. La liberté consiste moins à faire sa volonté



qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui, elle consiste encore à ne pas soumettre la volonté d'autrui à la nôtre. Quiconque est maître ne peut être libre, et régner c'est obéir<sup>30</sup>.

31 Ce principe, qui revêt un rôle crucial dans l'œuvre de Rousseau, est en quelque sorte mis en pratique à l'occasion d'un épisode rapporté dans les *Confessions*. Rousseau est convoqué par le roi qui, à l'issue de la première représentation du *Devin du village*, souhaite vraisemblablement lui accorder une bourse. Dans le récit des *Confessions*, Rousseau, pour se soustraire à cette invitation, invoque d'abord une émotivité excessive qui risque de provoquer des problèmes d'incontinence. Puis faisant le bilan de la perte de la bourse, il recourt à de tout autres arguments ; insistant maintenant sur la nécessité de refuser ce type de gratification lorsqu'on veut rester libre, il déclare :

Je perdais, il est vrai, la pension qui m'était offerte en quelque sorte ; mais je m'exemptais aussi du joug qu'elle m'eût imposé. Adieu la vérité, la liberté, le courage. Comment oser désormais parler d'indépendance et de désintéressement ? Il ne fallait plus que flatter ou me taire en recevant cette pension : encore qui m'assurait qu'elle me serait payée ? Que de pas à faire, que de gens à solliciter ! Il m'en coûterait plus de soins, et bien plus désagréables pour la conserver, que pour m'en passer. Je crus donc, en y renonçant, prendre un parti très conséquent à mes principes, et sacrifier l'apparence à la réalité<sup>31</sup>.

32 Rousseau a bien compris que le contre-don du mécénat est l'assujettissement au bienfaiteur. C'est pour la même raison qu'il insiste sur la nécessité de recourir à la copie, afin de n'être inféodé à personne dans le travail artistique, littéraire et philosophique<sup>32</sup> :

Dans l'indépendance où je voulais vivre, il fallait cependant subsister. J'en imaginai un moyen très simple, ce fut de copier de la musique à tant la page. Si quelque occupation plus solide eût rempli le même but, je l'aurais prise ; mais ce talent étant de mon goût, et le seul qui, sans assujettissement personnel, pût me donner du pain au jour le jour, je m'y tins. Croyant n'avoir plus besoin de prévoyance, et faisant taire la vanité, de caissier d'un financier je me fis copiste de musique. Je crus avoir gagné beaucoup à ce choix ; et je m'en suis si peu repenté, que je n'ai quitté ce métier que par force, pour le reprendre aussitôt que je pourrai<sup>33</sup>.

33 Ce passage prend toute sa force quand on le compare à cet autre, dans lequel Rousseau, cette fois-ci de manière beaucoup plus explicite, met en évidence l'inféodation et l'humiliation que peuvent créer le don et la résolution qu'il prend à décliner désormais tout type de présent pour éviter les dettes :

Je sentis alors qu'il n'est pas toujours aussi aisé qu'on se l'imagine d'être pauvre et indépendant. Je voulais vivre de mon métier ; le public ne le voulait pas. On imaginait mille petits moyens de me dédommager du temps qu'on me faisait perdre. Bientôt il aurait fallu me montrer comme Polichinelle, à tant par personne. Je ne connais pas d'assujettissement plus avilissant et plus cruel que celui-là. Je n'y vis de remède que de refuser les cadeaux grands et petits, de ne faire d'exception pour qui que ce fût. Tout cela ne fit qu'attirer les donateurs, qui voulaient avoir la gloire de vaincre ma résistance, et me forcer de leur être obligé malgré moi. Tel qui ne m'aurait pas donné un écu si je l'avais demandé, ne cessait de m'importuner de ses offres, et, pour se venger de les voir rejetées, taxait mes refus d'arrogance et d'ostentation<sup>34</sup>.

34 D'un travail payé « à tant la page » à une activité payée à « tant par personne », on peut mesurer toute la différence qu'il y a d'un travail à la prostitution<sup>35</sup>.

35 Le don ne dépend donc pas uniquement de ce qui est donné, mais de la manière dont cela est fait et des intentions qui président à l'acte même de donner. Dans les *Réveries du promeneur solitaire*, trois récits se succèdent qui font état d'expériences de dons. Celles-ci prennent toute leur valeur dans la comparaison que l'on est amené à établir, en raison de la succession des histoires, entre les unes et les autres. Deux récits présentant des dons que l'on pourrait qualifier d'authentiques, dans la mesure où aucun mauvais sentiment ne vient les corrompre, encadrent cet autre récit où le don, bien qu'expression d'un profond mépris, ne cesse pourtant de demeurer un rituel :

C'était dans le malheureux temps où, faufile parmi les riches et les gens de

lettres, j'étais quelquefois réduit à partager leurs tristes plaisirs. J'étais à la Chevette au temps de la fête du maître de la maison ; toute sa famille s'était réunie pour la célébrer, et tout l'éclat des plaisirs bruyants fut mis en œuvre pour cet effet. Spectacles, festins, feux d'artifice, rien ne fut épargné. L'on n'avait pas le temps de prendre haleine et l'on s'étourdissait au lieu de s'amuser. Après le dîner on alla prendre l'air dans l'avenue où se tenait une espèce de foire. On dansait, les messieurs daignèrent danser avec les paysannes, mais les dames gardèrent leur dignité. On vendait là des pains d'épice. Un jeune homme de la compagnie s'avisait d'en acheter pour les lancer l'un après l'autre au milieu de la foule, et l'on prit tant de plaisir à voir tous ces manants se précipiter, se battre, se renverser pour en avoir, que tout le monde voulut se donner le même plaisir. Et pains d'épice de voler à droite et à gauche, et filles et garçons de courir, de s'entasser et s'estropier, cela paraissait charmant à tout le monde<sup>36</sup>.

36 Dans ce récit, la question de la dignité occupe une place déterminante. Si pour la conserver les dames de « la bonne compagnie » tiennent leurs distances, il semble alors que les hommes, en dansant avec les paysannes, à défaut de s'avilir, ne leur témoignent aucun respect. En outre, on comprend, dans la façon dont Rousseau rapporte l'événement, que le fait de lancer des pains aux manants ne procède aucunement d'un don qui prendrait en considération la dignité de ceux à qui l'on donne. L'expression « tout le monde voulut se donner le même plaisir » trahit d'ailleurs assez bien cette dimension narcissique d'un don, où l'autre est nié, réifié, maintenu dans une situation d'humiliation qui proroge cette stratification sociale qui le fait gueux. Il est ainsi deux façons opposées de signifier aux manants cette différence irréductible de statut social : soit en respectant les convenances qui obligent à une retenue d'un autre type que celle de Rousseau à l'égard de l'invalidé ; soit en assénant par ce don humiliant une distinction sociale qui apparaîtra dès lors comme une différence d'essence. Ceux qui donnent déclarent implicitement qu'ils ne s'estiment pas de la même humanité que ces gueux à qui ils jettent du pain. Ainsi, ce don, bien que totalement indigne, ne cesse de procéder d'une forme de rituel. En effet, cette expérience d'un don insincère provoque l'avilissement des gueux, pour le plus grand plaisir de ceux qui trouvent dans cette pratique épouvantable l'occasion de perpétuer l'ordre social auquel ils appartiennent. Ce rituel inique n'a donc pas vocation à infléchir la pauvreté des manants, ni même à les soutenir ponctuellement en améliorant leur quotidien ; il contribue tout au contraire à les maintenir dans une situation d'indigence dont il réalise la manifestation spectaculaire dans l'avilissement qu'il provoque<sup>37</sup>.

37 Cet épisode prend toute sa valeur heuristique lorsqu'on le compare aux deux autres récits qui l'enserrent. D'abord cet épisode où Rousseau et sa femme font en sorte de faire distribuer des pâtisseries (les oublies) à des jeunes filles ; épisode qu'il convient de rapporter *in extenso* :

Une vingtaine de petites filles conduites par une manière de religieuse vinrent les unes s'asseoir, les autres folâtrer assez près de nous. Durant leurs jeux vint à passer un oublieur avec son tambour et son tourniquet, qui cherchait pratique. Je vis que les petites filles convoitaient fort les oublies, et deux ou trois d'entre elles, qui apparemment possédaient quelques liards, demandèrent la permission de jouer. Tandis que la gouvernante hésitait et disputait, j'appelai l'oublieur et je lui dis : Faites tirer toutes ces demoiselles chacune à son tour et je vous paierai le tout. Ce mot répandit dans toute la troupe une joie qui seule eût plus que payé ma bourse quand je l'aurais toute employée à cela. Comme je vis qu'elles s'empressaient avec un peu de confusion, avec l'agrément de la gouvernante je les fis ranger toutes d'un côté, et puis passer de l'autre côté l'une après l'autre à mesure qu'elles avaient tiré. Quoiqu'il n'y eût point de billet blanc et qu'il revînt au moins une oublie à chacune de celles qui n'auraient rien, qu'aucune d'elles ne pouvait être absolument mécontente, afin de rendre la fête encore plus gaie, je dis en secret à l'oublieur d'user de son adresse ordinaire en sens contraire en faisant tomber autant de bons lots qu'il pourrait, et que je lui en tiendrais compte. Au moyen de cette prévoyance, il y eut tout près d'une centaine d'oublies distribuées, quoique les jeunes filles ne tirassent chacune qu'une seule fois, car là-dessus je fus inexorable, ne voulant ni favoriser des abus ni marquer des préférences qui produiraient des mécontentements. Ma femme insinua à celles qui avaient de bons lots d'en faire part à leurs camarades, au moyen de quoi le partage devint presque égal et la joie plus générale<sup>38</sup>.

38 Cet extrait des *Rêveries du promeneur solitaire* est assurément très riche en motifs susceptibles d'enrichir une anthropologie du don. Ce qui n'est sans doute pas un hasard quand on découvre l'intérêt que Rousseau porte à cette question. En premier lieu, il convient de souligner le caractère rituel que Rousseau imprime au scénario du don. Cette organisation semble s'opposer en tout point à l'épisode des pains qu'elle précède ; plus particulièrement parce qu'elle témoigne d'un respect pour la dignité des enfants, qui tranche avec la façon dont est traitée la masse des manants ravalés à la condition de sous-hommes. En comparaison de la brutalité qui se dégage des jets de pains, on peut estimer que la manipulation qui consiste à inverser la tricherie, dont l'oubli est coutumier, est particulièrement vertueuse, dans la mesure où le rôle du bienfaiteur s'efface quelque peu, pour alléger le poids de la dette. Enfin, au-delà du jeu qui déclenche l'enthousiasme des enfants, la suggestion d'un partage qui vient rétablir les inégalités aléatoires confère à cette scène son caractère de rituel.

39 La suite du récit révèle également d'autres enseignements très intéressants, quant à la conception que Rousseau se fait du don légitime, susceptible d'établir entre les protagonistes une mutuelle gratitude :

Je priai la religieuse de vouloir bien tirer à son tour, craignant fort qu'elle ne rejetât dédaigneusement mon offre ; elle l'accepta de bonne grâce, tira comme les pensionnaires et prit sans façon ce qui lui revint. Je lui en sus un gré infini, et je trouvai à cela une sorte de politesse qui me plut fort et qui vaut bien, je crois, celle des simagrées<sup>39</sup>.

40 L'attitude de la religieuse révèle un contre-don assez subtil, puisqu'elle accepte de déroger aux convenances qui, en toute logique, devaient plutôt lui interdire de se livrer à un tel amusement. Par là, elle témoigne à Rousseau de la reconnaissance, en abjurant pour un temps ce que son statut social aurait logiquement dû lui imposer de faire, c'est-à-dire de récuser une offre qu'elle aurait pu juger indigne, voire offensante.

41 La conclusion du récit mérite également que l'on s'y arrête : « La fête au reste ne fut pas ruineuse, pour trente sous qu'il m'en coûta tout au plus, il y eut pour plus de cent écus de contentement. Tant il est vrai que le vrai plaisir ne se mesure pas sur la dépense et que la joie est plus amie des liards que des louis<sup>40</sup>. » Rousseau insiste ici sur la dimension antimatérialiste du don, considérant que ce qui importe ressortit aussi à ce que l'on donne de soi ; à ce que Mauss nommera « l'esprit de la chose donnée<sup>41</sup>. »

42 Le dernier des trois récits confirme certains aspects du premier, tout en radicalisant l'opposition avec le second. Quittant justement cet amusement indigne où il ne prend aucun plaisir à « vider sa bourse pour faire écraser les gens<sup>42</sup> », Rousseau va se promener seul dans la foire, à la quête de distractions plus aimables :

J'aperçus entre autres cinq ou six Savoyards autour d'une petite fille qui avait encore sur son éventaire une douzaine de chétives pommes dont elle aurait bien voulu se débarrasser. Les Savoyards de leur côté auraient bien voulu l'en débarrasser, mais ils n'avaient que deux ou trois liards à eux tous et ce n'était pas de quoi faire une grande brèche aux pommes. Cet éventaire était pour eux le jardin des Hespérides, et la petite fille était le dragon qui les gardait. Cette comédie m'amusa longtemps ; j'en fis enfin le dénouement en payant les pommes à la petite fille et les lui faisant distribuer aux petits garçons. J'eus alors un des plus doux spectacles qui puissent flatter un cœur d'homme, celui de voir la joie unie avec l'innocence de l'âge se répandre tout autour de moi<sup>43</sup>.

43 Ce contre-don, qui procure de la joie à Rousseau, confirme que l'innocence est nécessaire pour atteindre cet état d'esprit où toutes les intentions pernicieuses et toutes les suspensions s'évanouissent pour enfin laisser la place à la communication, voire à la communion. Ce n'est sans doute pas un hasard si, comme dans le premier récit, cette innocence s'exprime chez les enfants<sup>44</sup>. Ces deux expériences qui retiennent l'attention de Rousseau l'autorisent de surcroît à insister sur le fait que les enfants ne sont pas encore corrompus. Ils ne sont donc pas animés par la tentation de rendre l'échange simplement avantageux (quelle que soit d'ailleurs la nature du dividende). Ces trois récits mettent en scène des personnages très différents. Or, il est clair que les adultes dévoient le don (comme condition d'une communication sur la base du respect de la dignité), là où les enfants, en dépit du fait qu'ils sont animés d'un désir de posséder ce qui procure un plaisir immédiat (les pâtisseries, les pommes), accèdent

facilement au partage, à l'échange mutuel. La mention de Rousseau « la joie unie avec l'innocence de l'âge » n'est donc pas anodine. Les enfants sont, relativement aux adultes, beaucoup plus indifférents aux stratifications sociales et, partant, à la honte ou à l'orgueil qu'elles provoquent.

44 Si Rousseau se retrouve dans la position de l'enfant, c'est parce qu'il est capable de se départir des préjugés sociaux. En ce sens, les enfants et Rousseau accèdent plus aisément à cette nature de l'homme qui est à la fois le lieu privilégié du jugement et, pour la même raison, la situation où l'on est affranchi (ou pas encore atteint) par ce que les préjugés imposent de faire pour se distinguer du reste de l'humanité :

En comparant cet amusement avec ceux que je venais de quitter, je sentais avec satisfaction la différence qu'il y a des goûts sains et des plaisirs naturels à ceux que fait naître l'opulence, et qui ne sont guère que des plaisirs de moquerie et des goûts exclusifs engendrés par le mépris. Car quelle sorte de plaisir pouvait-on prendre à voir des troupeaux d'hommes avilis par la misère s'entasser, s'estropier brutalement pour s'arracher avidement quelques morceaux de pains d'épice foulés aux pieds et couverts de boue<sup>45</sup> ?

45 La question peut sembler naïve ou anodine, elle revêt assurément pour Rousseau une importance capitale, dans la mesure où le désir de distinction constitue le dissolvant le plus redoutable du lien social. Celui-ci ne peut s'instituer et ne perdure qu'à la condition que le don pérennise tout à la fois l'inconditionnalité des attentions aux autres et l'exigence du contre-don qui instaure un monde commun. La morale de ces trois récits appartient à Rousseau, or il est clair qu'elle met l'accent sur cette importance fondamentale du don dans l'institution du lien social :

De mon côté, quand j'ai bien réfléchi sur l'espèce de volupté que je goûtais dans ces sortes d'occasions, j'ai trouvé qu'elle consistait moins dans un sentiment de bienfaisance que dans le plaisir de voir des visages contents. Cet aspect a pour moi un charme qui, bien qu'il pénètre jusqu'à mon cœur, semble être uniquement de sensation. Si je ne vois la satisfaction que je cause, quand même j'en serais sûr je n'en jouirais qu'à demi. C'est même pour moi un plaisir désintéressé qui ne dépend pas de la part que j'y puis avoir<sup>46</sup>.

## Don et pacte social

46 En tant que condition *sine qua non* des relations sociales légitimes – celles qui témoignent d'une reconnaissance de l'autre comme un homme égal en dignité – le don représente un élément primordial du contrat social. En effet, au-delà des relations interpersonnelles dont on pourrait supposer qu'elles sont toujours recommencées, au-delà de la stricte logique de la négociation – du donnant-donnant – le don réactualise les principes tacites qui sont au fondement de l'association. Il semble que Rousseau ne dit rien d'autre lorsqu'il observe :

Je sais qu'il y a une espèce de contrat et même le plus saint de tous entre le bienfaiteur et l'obligé. C'est une sorte de société qu'ils forment l'un avec l'autre, plus étroite que celle qui unit les hommes en général, et si l'obligé s'engage tacitement à la reconnaissance, le bienfaiteur s'engage de même à conserver à l'autre, tant qu'il ne s'en rendra pas indigne, la même bonne volonté qu'il vient de lui témoigner et à lui en renouveler les actes toutes les fois qu'il le pourra et qu'il en sera requis. Ce ne sont pas là des conditions expresses, mais ce sont des effets naturels de la relation qui vient de s'établir entre eux<sup>47</sup>.

47 Cependant, affirmer que le don ritualisé réitère les conventions tacites fondamentales, et que pour cette raison la société suppose nécessairement l'échange, peut sembler finalement assez banal ; hormis pour ceux qui pensent qu'il n'y a d'autre réalité que celle de l'interaction et d'autres principes que ceux que l'on peut déduire, *a posteriori*, des relations intersubjectives.

48 En outre, pour éviter de donner à penser que l'on est pris dans un cercle vicieux, en postulant que la relation est au fondement des principes qui constituent eux-mêmes la condition de l'établissement de ces relations, il importe de tenter de définir plus avant ce que sont ces principes fondamentaux qui instituent la société et en quoi,

indépendamment ou, plus exactement, antérieurement aux échanges, ils ressortissent déjà à une logique du don.

49 Il convient ici de rappeler que le pacte social fondamental institue la société sur la nécessité de rompre avec l'état de nature : « cet état primitif ne peut plus subsister et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être<sup>48</sup>. » Mais au-delà de cette dimension impérieuse, il s'agit surtout de savoir ce que signifie pour Rousseau rompre avec l'état de nature, et de quelle manière une société s'institue qui, pour cette raison, constituera un artifice.

50 La nécessité de rompre avec l'état de nature revêt plusieurs significations. En premier lieu, l'état de nature comme fiction méthodologique a vocation à présenter une configuration où la société étant inexistante, les hommes ne peuvent être « ni bons ni méchants et [n'ont] ni vices ni vertus », sachant qu'ils n'ont « entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus<sup>49</sup>. » Dans cette perspective, l'institution de la société, comme rupture avec l'état de nature exige que s'établisse une communication entre les hommes, et que celle-ci soit régie par des obligations morales mutuelles ; ce que Rousseau nommera dans le *Contrat social* « les premières conventions » ou « les premiers principes ». En tant que paradigme négatif, l'état de nature permet à Rousseau de s'interroger sur ce que sont les fondements de la société. Parce que l'état de nature est une fiction méthodologique, sa vertu épistémologique ne réside pas tant dans la mise en évidence de l'origine de la société que dans son fondement ; c'est-à-dire dans l'ensemble des principes qui correspondent à l'institution sociale et qui ne sont pas donnés avec la nature.

51 L'état de nature ne représente donc aucunement un âge d'or qui aurait présidé à la chute que constituerait alors l'avènement de la société. Tout au contraire l'illégitimité comme dévoiement des principes de justice est conçue par Rousseau comme une survivance de l'état de nature, c'est-à-dire comme la négation des règles de droit qui régissent l'association : « car sitôt qu'indépendamment des lois, un homme en prétend soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil, et se met vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par la nécessité<sup>50</sup>. »

52 Dans cette perspective, dissiper l'état de nature consiste à réprouver tous les faux contrats que l'on ne pourra déjouer qu'à la condition de s'extraire de cette servitude volontaire qui, selon La Boétie, s'installe par la force de l'habitude. Ce n'est pas sans un certain humour que Rousseau donne une définition de ce faux contrat qui repose fondamentalement sur un échange inique, et partant sur la négation du don comme attention à la dignité de l'autre homme : « Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvre ; faisons donc un accord entre nous : je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donnerez le peu qui vous reste pour la peine que je prendrai de vous commander<sup>51</sup>. » Dans le même esprit, Rousseau définit le faux contrat qui institue l'esclavage comme suit : « Je fais avec toi une convention toute à ta charge et toute à mon profit, que j'observerai tant qu'il me plaira, et que tu observeras tant qu'il me plaira<sup>52</sup>. »

53 Ce faux contrat, dans lequel l'absence de réciprocité dans l'échange scelle la domination, correspond à celui que préconise Grotius et que stigmatise Rousseau précisément parce qu'il procède d'un don inique :

Un peuple, dit Grotius, peut se donner à un roi. Selon Grotius, un peuple est donc un peuple avant de se donner à un roi. Ce don même est un acte civil ; il suppose une délibération publique. Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple ; car cet acte, étant nécessairement antérieur à l'autre, est le vrai fondement de la société<sup>53</sup>.

54 Si ce don inique est illégitime, c'est d'abord parce qu'il nie fondamentalement la liberté civile que doit instituer le pacte fondamental, mais c'est aussi parce qu'il bafoue la dignité de ceux qui ainsi se soumettent. L'illégitimité ne ressortit donc pas en dernière instance à un argument moral *a priori*. Ce n'est pas, en effet, parce que l'égalité incarnerait le bien contre le mal qu'il faudrait la préférer pour édifier une société juste ; c'est parce qu'elle est la condition fondamentale de l'association :

Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour

quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. Enfin c'est une convention vaine et contradictoire de stipuler d'une part une autorité absolue, et de l'autre une obéissance sans bornes. N'est-il pas clair qu'on n'est engagé à rien envers celui dont on a droit de tout exiger ? Et cette seule condition, sans équivalent, sans échange, n'entraîne-t-elle pas la nullité de l'acte ? Car, quel droit mon esclave aurait-il contre moi, puisque tout ce qu'il a m'appartient et que, son droit étant le mien, ce droit de moi contre moi-même est un mot qui n'a aucun sens<sup>54</sup> ?

55 Dans cette comparaison du faux contrat et du pacte social fondamental, Rousseau opère une subtile distinction entre renoncement et renonciation qui recoupe deux types d'échanges radicalement opposés. Si la renonciation aux droits et à la souveraineté procède d'un don inique c'est fondamentalement parce qu'elle renforce l'état de nature et lui permet même, en un certain sens, de survivre à la société. À l'inverse, le renoncement – anticipant en cela les enseignements de la psychanalyse freudienne – établit la possibilité d'une institution sociale sur un échange d'une tout autre nature qui constitue la condition d'une attention à l'autre :

Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que, la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants<sup>55</sup>.

56 L'énigme du pacte fondamental consiste, selon Rousseau, à savoir ce qui fait qu'un peuple est un peuple. Il suppose ainsi un échange primordial d'une condition d'existence contre une autre. Mais si l'on estime que ce passage de l'état de nature à l'état civil n'est finalement qu'une image pour identifier ce que la vie sociale exige, pour exister et se maintenir, on considérera, toujours avec Rousseau, que l'échange qui s'effectue – et qui est la condition du don comme répétition rituelle – est celui d'une liberté naturelle, qui parce qu'elle ne connaît pas de limite nie nécessairement l'autre, contre une liberté civile, qui est justement bornée par le devoir de reconnaître l'autre comme un égal :

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui<sup>56</sup>.

## **Conclusion : l'inversion du don et le retour de l'état de nature sous une autre forme**

57 L'anthropologie du don, chez Rousseau, ressortit à une réflexion qui consiste à mettre l'idéalité de l'échange à l'épreuve de la réalité de l'expérience. Ainsi l'intrication de l'autobiographie et de la philosophie confère-t-elle à l'œuvre cette dimension dialectique qui consiste à penser les faits à la lumière du droit. Le don, conçu idéalement comme l'expression primordiale de l'institution sociale, permet de mesurer les écarts relativement à certaines pratiques de l'échange qui, à l'opposé, témoignent d'un effondrement de la société. Dans cette perspective dialectique, le don devient alors, en quelque sorte, le paramètre de la désinstitutionalisation, que l'on peut envisager comme la perte d'un équilibre entre l'exigence de conservation de la liberté individuelle et la nécessité de conservation du corps social. En ce sens, l'analyse du don permet effectivement de rendre compte de ce que l'impératif de la reconnaissance de

l'autre – au fondement de l'institution sociale – exige de renoncement, relativement à une hypothétique liberté naturelle qui consisterait à faire exactement ce que l'on veut. En outre, dans la mesure où il se présente essentiellement comme une pratique ritualisée dont la vocation est de pérenniser l'équilibre inhérent au lien social, le don atteste que la théorie politique de Rousseau ne sombre jamais dans les excès de l'individualisme<sup>57</sup> non plus que dans les outrances d'un supposé système qui aliénerait la liberté des individus. Il vérifie ainsi ce qu'Alain Caillé a identifié comme un tiers paradigme :

Le don est incompréhensible pour ces deux paradigmes [individualisme méthodologique et holisme], le premier le dissolvant dans l'"intérêt" et le second dans l'obligation. Le paradigme du don ne nie l'existence d'aucun de ces deux moments, de l'individualité ou de la totalité, mais il refuse de les prendre comme des données. Partant de l'interrelation généralisée entre les personnes, et se demandant comment s'engendrent, concrètement et historiquement, les deux moments opposés – celui de l'individualité et celui de la totalité –, le paradigme du don fait de ce dernier (du symbole, du politique) l'opérateur privilégié, ou pour mieux dire, spécifique, de la création du lien social<sup>58</sup>.

58 Chez Rousseau, la dimension paradigmatique du don autorise à identifier les ruptures de l'équilibre institutionnel, qui procèdent d'une délitescence des conditions *sine qua non* du pacte social. Lorsque le don ritualisé n'est plus opérant comme motion du renoncement à une liberté naturelle qui ne connaîtrait aucune borne, le processus de neutralisation des conflits potentiels échoue nécessairement et interdit *de facto* tout commerce entre les hommes. Ce que Rousseau a nommé « le retour de l'état de nature sous une autre forme » se manifeste alors par un souci excessif de soi, une exténuation des principes moraux et une morale cynique qui reconnaît comme seul principe celui selon lequel la fin justifie les moyens. Il ne faudrait toutefois pas considérer que cet effondrement des conditions fondamentales de la vie sociale procède simplement d'une rupture du contrat, à laquelle Rousseau lui-même a pu donner une dimension allégorique, considérant qu'elle correspondait au fait que « chacun rentre alors dans ses premiers droits, et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça<sup>59</sup>. » Si tel était le cas, le retour *de* l'état de nature sous une autre forme correspondrait tout simplement à un retour à l'état de nature. En raison d'une indifférence croissante à l'égard de l'autre, tous les hommes finiraient par ne plus regarder qu'eux-mêmes ; jusqu'à ce que la vie sociale s'exténuant enfin totalement, chacun s'abandonne à la régression d'une coïncidence avec soi-même qui abolirait alors la société jusqu'à son souvenir. Un tel schéma, qui s'apparenterait plutôt au projet que Starobinski prête à Rousseau, ne serait finalement pas si tragique, s'il n'était complètement chimérique.

59 En revanche, le retour de l'état de nature sous une autre forme consacrerait plutôt la fin des conditions de l'association, sans toutefois mettre un terme à la société ; puisqu'en ce cas les hommes demeureraient dans une situation de coprésence. Ce retour de l'état de nature correspondrait plus exactement à la disparition du lien social que Rousseau décrit ainsi :

Quand l'État, près de sa ruine, ne subsiste plus que par une forme illusoire et vaine, que le lien social est rompu dans tous les cœurs, que le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public, alors la volonté générale devient muette ; tous, guidés par des motifs secrets, n'opinent pas plus comme citoyens que si l'État n'eût jamais existé ; et l'on fait passer faussement sous le nom de lois des décrets iniques qui n'ont pour but que l'intérêt particulier<sup>60</sup>.

60 Rousseau a très précisément examiné ces deux situations distinctes au regard de l'échange. Or, si l'indolence de l'état de nature vaudrait infiniment mieux que le retour de l'état de nature sous une autre forme, c'est au regard d'une comparaison qui établit le lien entre la perversion de l'échange et la domination. Ce qui fait dire à Rousseau que les hommes civilisés « ne seraient pas, à tout prendre, dans une situation plus heureuse de n'avoir ni mal à craindre ni bien à espérer de personne que de s'être soumis à une dépendance universelle, et de s'obliger à tout recevoir de ceux qui ne s'obligent à leur rien donner<sup>61</sup>. »

61 Dans cette situation tragique, ce qu'il demeure de société explique, selon Rousseau,

que chacun ne se contente pas simplement de ne regarder que soi-même ; animé de « cette fureur de se distinguer<sup>62</sup> », il veut en plus être regardé des autres. Le basculement anthropologique qui s'opère alors peut être identifié comme l'inversion du principe selon lequel « la reconnaissance est bien un devoir qu'il faut rendre, mais non pas un droit qu'on puisse exiger<sup>63</sup>. » Il y a dans cette subtilité toute la différence que l'on peut mesurer entre la reconnaissance mutuelle d'une part et l'amour de soi en fermentation d'autre part, et qui provoque cette situation où l'égalité de dignité, comme gage du lien social, succombe aux excès de l'amour-propre, à cet amour de soi en fermentation, quand

l'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspire à tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement, une jalousie secrète d'autant plus dangereuse que, pour faire son coup plus en sûreté, elle prend souvent le masque de la bienveillance<sup>64</sup>.

62 Le retour de l'état de nature n'abolit donc pas simplement le lien social comme condition d'existence de la société ; il avilit aussi l'humanité en exténuant la pitié naturelle qui, y compris chez l'homme supposé vivre dans l'état de pure nature, « tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance à voir souffrir son semblable<sup>65</sup>. »

63 Dans la théorie de Rousseau, le renversement anthropologique est à son comble quand le don institué qui témoignait de l'attention à l'autre ne se pervertit pas simplement en se désagrégant, mais en excitant ce désir sans borne de richesse qui exige encore que les autres hommes soient privés de ce que l'on possède :

Si l'on voit une poignée de puissants et de riches au faite des grandeurs et de la fortune, tandis que la foule rampe dans l'obscurité et dans la misère, c'est que les premiers n'estiment les choses dont ils jouissent qu'autant que les autres en sont privés, et que, sans changer d'état, ils cesseraient d'être heureux, si le peuple cessait d'être misérable<sup>66</sup>.

## **Bibliographie**

Baczko (Bronislaw), « Rousseau et la marginalité sociale », *Libre*, n° 5, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1979.

Bachofen (Blaise), *La Condition de la liberté*, Paris, Payot, 2002.

Bonhôte (Nicolas), *Jean-Jacques Rousseau, vision de l'histoire et autobiographie*, Lausanne, L'âge d'homme, 1992.

Caillé (Alain), *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, La découverte, 1994.

Caillé (Alain), *Anthropologie du don*, Paris, Desclée De Brouwer, 2000.

Corbin (Stéphane), « Moi et les autres : les bornes de la liberté et du pouvoir souverain », *Mana*, n° 14-15, *Frontières et limites : avons-nous dépassé les bornes ?*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 321-357.

Corbin (Stéphane), « Georges Davy, le dernier des durkheimiens », *Anamnèse*, Paris, L'Harmattan, n° 3, 2008.

Davy (Georges), *La foi jurée*, Paris, Félix Alcan, 1922.

Durkheim (Émile), *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière 1953.

Goldschmidt (Arthur), *Jean-Jacques Rousseau ou l'esprit de solitude*, Paris, Phébus, 1978.

Lévi-Strauss (Claude), *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962.

Lévi-Strauss (Claude), *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.

Meizoz (Jérôme), *Le gueux philosophe (Jean-Jacques Rousseau)*, Lausanne, Antipodes, 2003.

Mély (Benôit), *Jean-Jacques Rousseau, un intellectuel en rupture*, Paris, Minerve, 1985.

Mauss (Marcel), *Essai sur le don*, dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950.

Raymond (Marcel), *Jean-Jacques Rousseau, la quête de soi et la rêverie*, Librairie José Corti, Paris, 1962.

Rousseau (Jean-Jacques), *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tome III, 1964.



- Rousseau (Jean-Jacques), *Discours sur l'Économie politique, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tome III, 1964.
- Rousseau (Jean-Jacques), *Du Contrat social, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tome III, 1964.
- Rousseau (Jean-Jacques), *Lettres écrites de la montagne, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tome III, 1964.
- Rousseau (Jean-Jacques), *Ébauches des Confessions, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tome I, 1959.
- Rousseau (Jean-Jacques), *Les Confessions, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tome I, 1959.
- Rousseau (Jean-Jacques), *Les Réveries du promeneur solitaire, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tome I, 1959.
- Starobinski (Jean), *Jean -Jacques Rousseau : La Transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.
- Tarot (Camille), *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris, La découverte, 1999.

## Notes

- 1 Mauss (Marcel), « Essai sur le don », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950.
- 2 Davy (Georges), *La foi jurée*, Paris, Félix Alcan, 1922. Mauss, à propos de son *Essai sur le don* indique très clairement « Le présent travail fait partie de la série de recherches que nous poursuivons depuis longtemps, M. Davy et moi, sur les formes archaïques du contrat » (Mauss (Marcel), *ibid.*, p. 149.) On se souviendra également que *La foi jurée* porte comme sous-titre : *étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel*.
- 3 Starobinski (Jean), *Jean-Jacques Rousseau : La Transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 31.
- 4 *Ibid.* p. 42.
- 5 Goldschmidt (Arthur), *Jean-Jacques Rousseau ou l'esprit de solitude*, Paris, Phébus, 1978, p. 28.
- 6 *Ibid.*
- 7 Voir Corbin (Stéphane), « Moi et les autres : les bornes de la liberté et du pouvoir souverain », *Frontières et limites : avons-nous dépassé les bornes ?*, *Mana*, n° 14-15, juin 2007, pp. 321-357.
- 8 « Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même. Le plus sociable et le plus aimant des humains en a été proscrit par un accord unanime. », Rousseau (Jean-Jacques), *Les Réveries du promeneur solitaire, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, t. I, p. 995.
- 9 *Ibid.*
- 10 *Ibid.*
- 11 Nous ne souscrivons donc pas davantage à l'interprétation que propose Marcel Raymond : « Rousseau se persuade que le bonheur consiste à se « circonscrire », à se retirer dans une île, réelle ou figurée, à vivre, suivant le mot d'Amiel, « dans un état d'insularité », dans l'obscurité, ou la « nullité ». Mais un moment arrive où ce repli sur soi est imposé à Rousseau par ses persécuteurs. Il se sent de tous côtés, investi, opprimé, envahi – et son bonheur tourne au malheur de ne plus pouvoir « être soi ». Plus que jamais, il se convainc que c'est par la société que le mal vient au monde. N'empêche qu'il s'éprouve comme un être dépossédé. À tout prix, il lui faut s'arracher à cette fausse image qu'il voit grimacer dans le miroir que lui tendent ses adversaires. » (Raymond (Marcel), *Jean-Jacques Rousseau, la quête de soi et la rêverie*, Paris, Librairie José Corti, 1962, pp. 191-192.)
- 12 Rousseau (Jean-Jacques), *Du Contrat social, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard,, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, tome III, p. 364.
- 13 Rousseau (Jean-Jacques), *Les Réveries du promeneur solitaire, op. cit.*, pp. 1000-1001.
- 14 Bachofen (Blaise), *La Condition de la liberté*, Paris, Payot, 2002, p. 58.
- 15 Rousseau (Jean-Jacques), *Ébauches des Confessions, Œuvres complètes, op. cit.*, tome I, pp. 1150-1151. Bronislaw Baczko, se référant précisément à ce passage, a parfaitement bien saisi que la marginalité de Rousseau est ce qui lui confère son acuité particulière : « Cette situation qui se définit par l'absence d'intégration sociale, Rousseau la valorise comme étant un lieu privilégié où se forme le discours qui porte sur l'homme en général et qui, du même coup, remet en question les structures sociales enfermant l'individu dans des états hiérarchisés les uns par rapport aux autres ». Baczko (Bronislaw), « Rousseau et la marginalité sociale », *Libre*, n°5, 1979, pp. 65-86. Sur cette question du rapport de l'œuvre à la condition de marginal, on lira le livre de Jérôme Meizoz, qui insiste plus particulièrement sur la singularité de la posture intellectuelle de Rousseau, délibérément homme du peuple : Meizoz (Jérôme), *Le gueux philosophe (Jean-Jacques Rousseau)*, Lausanne, Antipodes,

2003.

16 Rousseau (Jean-Jacques), *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op.cit.*, p. 127.

17 Lévi-Strauss (Claude), *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962, p. 146. Sur cette question on consultera également du même auteur : *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.

18 Durkheim (Émile), « Le "Contrat social" de Rousseau », *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Librairie Marcel Rivière, pp. 136-137.

19 Rousseau (Jean-Jacques), *Du Contrat social*, *op. cit.*, p. 352.

20 Rousseau (Jean-Jacques), *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op. cit.*, p. 157.

21 Sur cette question du rapport entre don et contrat social, Camille Tarot nous permet d'identifier la proximité entre Marcel Mauss et Jean-Jacques Rousseau : « Ce qui rend la société nécessaire la rend en même temps problématique. Donnée avec la nature, aucune société n'est cependant complète et encore moins assurée de son actualisation avant de se réaliser ; elle peut faillir, par exemple, à l'obligation où elle est de devenir éthique et solidaire. Le don rappelle que, selon la vue de Mauss, la société n'est pas seulement règne, loi ou ordre, mais *praxis* et histoire. Selon une de ses images, elle doit encore "prendre" pour être, comme prend une gelée ou un ciment. » (Tarot (Camille), *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*, Paris, La découverte, 1999, pp. 684-685.)

22 Rousseau (Jean-Jacques), *Les Confessions*, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, tome I, p. 369.

23 *Ibid.*, pp. 466-467.

24 « Rousseau vu par Bernardin de Saint-Pierre », *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Folio, 1991, p. 227.

25 Rousseau (Jean-Jacques), *Les Rêveries du promeneur solitaire*, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, tome I, pp. 1096-1097.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

28 Voir sur ce point : Caillé (Alain), *Anthropologie du don*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000. On consultera plus particulièrement le chapitre intitulé : « De l'idée d'inconditionnalité conditionnelle ».

29 À ce titre, le meilleur exemple que l'on puisse trouver dans l'œuvre de Rousseau, d'un don ou d'un échange immatériel, articulé à des principes de justice et de dignité, concerne la question de la vérité et du mensonge. Rousseau se demandant notamment « quand et comment on doit à autrui la vérité ? », pose comme préalable la réflexion suivante : « Je me souviens d'avoir lu dans un livre de philosophie que mentir c'est cacher une vérité que l'on doit manifester. Il suit bien de cette définition que taire une vérité qu'on n'est pas obligé de dire n'est pas mentir ; mais celui qui non content en pareil cas de ne pas dire la vérité dit le contraire, ment-il alors, ou ne ment-il pas ? Selon la définition, l'on ne saurait dire qu'il ment ; car s'il donne de la fausse monnaie à un homme auquel il ne doit rien, il trompe cet homme, sans doute, mais il ne le vole pas ». (Rousseau (Jean-Jacques), *Les Rêveries du promeneur solitaire*, *op. cit.*, p. 1026.)

30 Rousseau (Jean-Jacques), *Lettres écrites de la montagne*, *Œuvres complètes*, *op. cit.*, tome III, pp. 841-842.

31 Rousseau (Jean-Jacques), *Les Confessions*, *op. cit.*, p. 380. On reconnaît dans cet extrait la distinction que Rousseau, dans le *Discours sur l'Origine des inégalités*, opère entre être et paraître.

32 Voir : Mély (Benoît), *Jean-Jacques Rousseau, un intellectuel en rupture*, Paris, Minerve, 1985.

33 Rousseau (Jean-Jacques), *Les Confessions*, *op. cit.*, p. 363.

34 *Ibid.*, p. 367.

35 C'est d'ailleurs ce que Rousseau reproche explicitement à Grotius et à Barbayrac, les accusant d'avoir aliéné la vérité et la sincérité aux gratifications que les princes leur octroyaient : « Si ces deux écrivains avaient adopté les vrais principes, toutes les difficultés étaient levées, et ils eussent été toujours conséquents; mais ils auraient tristement dit la vérité, et n'auraient fait leur cour qu'au peuple. Or, la vérité ne mène point à la fortune, et le peuple ne donne ni ambassades, ni chaires, ni pensions ». (Rousseau (Jean-Jacques), *Du Contrat social*, *op. cit.*, pp. 370-371.)

36 Rousseau (Jean-Jacques), *Les Rêveries du promeneur solitaire*, *op. cit.*, p. 1092.

37 Voir sur ce point les commentaires de Caillé (Alain), *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, La découverte, 1994, p. 7 *sq.*

38 Rousseau (Jean-Jacques), *Les Rêveries du promeneur solitaire*, *op. cit.*, pp. 1090-1091.

39 *Ibid.*, p. 1091.

40 *Ibid.*, pp. 1091-1092.

41 Mauss indique notamment à ce sujet : « On comprend clairement et logiquement [...] qu'il

faillir rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa nature et substance ; car, accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme ». Mauss (Marcel), *Essai sur le don*, op. cit., p. 161.

42 Rousseau (Jean-Jacques), *Les Rêveries du promeneur solitaire*, op. cit., p. 1092.

43 *Ibid.*, pp. 1092-1093.

44 Voir sur ce point les développements de Nicolas Bonhôte dans ses commentaires à la *Neuvième Promenade* (Bonhôte (Nicolas), *Jean-Jacques Rousseau, vision de l'histoire et autobiographie*, Lausanne, L'âge d'homme, 1992).

45 Rousseau (Jean-Jacques), *Les Rêveries du promeneur solitaire*, op. cit., p. 1093.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.*, pp. 1053-1054

48 Rousseau (Jean-Jacques), *Du Contrat social*, op. cit., p. 360.

49 Rousseau (Jean-Jacques), *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 152.

50 Rousseau (Jean-Jacques), *Discours sur l'Économie politique*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., tome III, p. 249.

51 *Ibid.*, p. 273.

52 Rousseau (Jean-Jacques), *Du Contrat social*, op. cit., p. 358.

53 *Ibid.*, p. 359.

54 *Ibid.*, p. 356.

55 *Ibid.*, p. 364.

56 *Ibid.*, pp. 381-382.

57 On pense notamment à Georges Davy qui affirmait, selon nous à tort : « C'est une vue abstraite et purement artificielle des choses qui pose initialement devant la société ou même avant elle un individu autonome et souverain pour en faire, sinon, comme le veut Rousseau, l'auteur du *Contrat social* lui-même, du moins le libre créateur de tous les contrats particuliers qu'il lui plaît de faire, et qui oppose ainsi à tout ce qu'on appelle furieusement ou dédaigneusement l'étatisme, la libre souveraineté contractuelle. » Davy (Georges) *La foi jurée*, op. cit., pp. 318-319. Voir sur ce point notre article : Corbin (Stéphane), « Georges Davy, le dernier des durkheimiens », *Anamnèse n° 3*, Paris, L'Harmattan, 2008.

58 Caillé (Alain), *Anthropologie du don*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, pp. 125-126.

59 Rousseau (Jean-Jacques), *Du Contrat social*, op. cit., p. 360.

60 *Ibid.*, p. 438.

61 Rousseau (Jean-Jacques), *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 152.

62 *Ibid.*, p. 189.

63 *Ibid.*, p. 182.

64 *Ibid.*, p. 175.

65 *Ibid.*, p. 154. Rousseau définit plus précisément la pitié naturelle comme suit : « Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, [...] qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir : c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs, et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs ; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée : *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente : *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*. C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation. Quoiqu'il puisse appartenir à Socrate, et aux esprits de sa trempe, d'acquiescer de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent. »

66 *Ibid.*, p. 189.

## **Pour citer cet article**

Référence électronique

Stéphane Corbin, « Heurs et malheurs du don dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau », **CONTEXTES** [En ligne], n°5 | mai 2009, mis en ligne le 25 mai 2009, Consulté le 01 avril 2010. URL : <http://contextes.revues.org/index4271.html>

## ***Auteur***

**Stéphane Corbin**  
CERReV – Université de Caen

## ***Droits d'auteur***

© Tous droits réservés