



**HAL**  
open science

“ “Un petit garçon fort gentil mais boîteux ”. La morale de Jean-Jacques à l’épreuve du don ”.

Stéphane Pujol

► **To cite this version:**

Stéphane Pujol. “ “Un petit garçon fort gentil mais boîteux ”. La morale de Jean-Jacques à l’épreuve du don ”. 2019. hal-02486775

**HAL Id: hal-02486775**

**<https://hal.science/hal-02486775v1>**

Preprint submitted on 21 Feb 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« “Un petit garçon fort gentil mais boîteux ”.  
La morale de Jean-Jacques à l’épreuve du don ».

Il existe un nombre non négligeable de travaux sur le thème du don chez Jean-Jacques Rousseau<sup>1</sup>. Parmi les raisons possibles de cette topique nous y verrions pêle-mêle l’actualité de la pensée de Mauss sur le don et le contre-don, l’importance que la morale du XVIIIe siècle accorde à la notion cardinale de « bienfaisance »<sup>2</sup>, enfin la façon dont les philosophes des Lumières et notamment Rousseau invitent à penser une économie des échanges désintéressés contre la seule logique de l’intérêt marchand.

Dans cette perspective, la Sixième promenade relate une anecdote qui apparaît très vite comme le lieu d’une expérience morale d’une exceptionnelle sincérité sur les rapports entre plaisir et devoir, don et obligation. Le geste du don s’y voit ici requalifié. Sans cesser d’être gratuit il prend tout d’un coup *la forme d’une contrainte*. Il y a là une forme de tautologie : selon la tradition philosophique, en effet, le don est le plus souvent pensé comme une obligation morale. Autrement dit, Jean-Jacques refuserait l’obligation de l’obligation. Comment dépasser ce conflit? C’est ce que l’étude de la promenade va peut-être nous permettre de montrer<sup>3</sup>.

\* \* \*

On peut partir de ce constat somme toute banal pour qui connaît la pensée de Rousseau : sa personnalité, son *ethos*, sont hostiles à toute forme de dépendance. Et d’une certaine manière, son anthropologie, sa morale, sinon sa philosophie politique, sont partiellement tributaires de ce refus. Mais le problème central que pose ce texte sur le plan philosophique est celui du fondement véritable de nos actions justes et du rapport entre bonté et vertu chez Rousseau.

---

<sup>1</sup> Parmi ceux-là, nous retiendrons notamment Jean Starobinski, « Don fastueux et don pervers. Commentaire

<sup>2</sup> Valeur essentielle de la littérature morale des Lumières et point de passage obligé de toute réflexion sur la vertu, l’exigence de bienfaisance a pour corolaire la détestation de l’ingratitude qui passe pour le pire des maux. Sur cette notion, voir Patrizia Oppici, *L’idea di « bienfaisance » nel Settecento francese o il laccio di Aglaia*, Pisa, Libreria Goliardica, 1989. Sur la morale des philosophes, voir Jacques Domenech, *L’éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1989.

<sup>3</sup> Cet article a bénéficié de la relecture attentive et des commentaires de Rudy Le Menthéour. Qu’il en soit ici remercié.

Dans la Première promenade, Jean-Jacques évoque sa condition d'homme solitaire, condition contrainte et forcée, et qui semble faire violence à son naturel : « 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<sup>4</sup>. »

Ce texte inaugural marque un début qui est aussi une fin. Le mouvement rhétorique qui l'anime n'est pas de pure forme. L'allure conclusive du propos en forme de clause signale que Rousseau est entré dans une autre phase de son existence. Ce commencement est aussi un aboutissement. Il ouvre une nouvelle époque, celle de la solitude, il ferme un temps révolu, celui de la sociabilité et du commerce des hommes : « je suis nul désormais parmi les hommes, et c'est tout ce que je puis être, n'ayant plus avec eux de relation réelle, de véritable société<sup>5</sup>. » Jean-Jacques insiste sur le fait qu'il est « proscrit » par un accord unanime. Sa réflexion s'inscrit dans une temporalité particulière qui est d'abord récapitulation du passé après qu'on l'a « séquestré de la société des hommes<sup>6</sup>. »

La force de cette première mise à l'écart – première dans l'ordre du texte mais première aussi en tant qu'elle est fondatrice – tient à son ambivalence. Elle défait tout ce qui « attache » Rousseau à la compagnie des hommes : « ils ont brisé violemment tous les liens qui m'attachaient à eux<sup>7</sup> ». Mais loin d'être purement passive, la perte de cet attachement prend bientôt l'allure d'un détachement vécu comme une expérience philosophique : de mouvement forcé, celui-ci devient l'occasion d'une prise de distance, d'un éloignement des hommes et des passions. L'expulsion hors du commerce des hommes constitue à la fois une sortie de l'extériorité (« Tout ce qui m'est extérieur, m'est étranger désormais<sup>8</sup> »), et une entrée dans l'intériorité (« Si à force de réfléchir sur mes dispositions intérieures, je parviens à les mettre en meilleur ordre et à corriger le mal qui peut y rester, mes méditations ne seront pas entièrement

---

<sup>4</sup> I, 55, 995 (N.B. : les citations et leur pagination sont tirées de l'édition procurée par Erik Leborgne, Paris, GF, Flammarion, 1997 et de la Bibliothèque de la Pléiade, *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, 1959; nous indiquons en chiffre romain le numéro de la *Réverie* et en chiffre arabe les pages dans ces deux éditions, avec une italique pour l'édition Pléiade).

<sup>5</sup> I, 61, 1000.

<sup>6</sup> II, 67, 1004.

<sup>7</sup> I, 55, 995.

<sup>8</sup> I, 60, 999; on notera au passage que les termes « extérieur » et « étranger » sont un leitmotiv des *Réveries*.

inutiles, et quoique je ne sois plus bon à rien sur la terre, je n'aurai pas tout-à-fait perdu mes derniers jours<sup>9</sup> »).

La pratique des promenades permet ainsi à Rousseau d'expérimenter un nouvel usage de la solitude tel qu'il est décrit dans la seconde *Rêverie*. Les méditations auxquelles elle donne lieu lui permettent ainsi de rentrer en lui-même, selon une formule qui revient à plusieurs reprises dans le texte, afin de découvrir le vrai bonheur :

L'habitude de rentrer en moi-même me fit perdre enfin le sentiment et presque le souvenir de mes maux, j'appris ainsi par ma propre expérience que la source du vrai bonheur est en nous, et qu'il ne dépend pas des hommes de rendre vraiment misérable celui qui sait vouloir être heureux<sup>10</sup>.

Une nouvelle fois, Rousseau sort pour mieux entrer. La rêverie, sortie de la relation à autrui, lui permet de rentrer dans une relation de soi à soi où l'éloignement de la sphère sociale prend un tout autre sens. Le texte des Promenades prend ainsi tout à la fois la forme d'une enquête et de sa mise en scène, où l'écriture tient le lieu de généalogie réflexive et critique, *manière* de récit et *matière* d'investigation. Les *Rêveries* décrivent les différents moments de cette recherche dont l'objet est double, puisqu'il s'agit de se connaître et donc de connaître le vrai bonheur, tant celui-ci tient à la prise en compte de notre nature véritable par-delà le caractère factice des postures sociales et de ses obligations. La question originelle, « Mais moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ?<sup>11</sup> », appelle cette réponse qui est précisément le véritable objet du recueil : « Voilà ce qui me reste à chercher<sup>12</sup> ».

Mais que se passe-t-il lorsque ces promenades ramènent Rousseau – parfois malgré lui – au commerce des hommes ? Pour le dire autrement, comment l'expérience renouvelée de la sociabilité peut-elle encore permettre ce retour sur soi ? C'est précisément le sujet de la Sixième promenade. Cette rêverie raconte le détail d'une rencontre avec un « petit garçon », mendiant de son état auquel Jean-Jacques avait pris l'habitude de donner « sa petite offrande<sup>13</sup> ». Une telle anecdote peut se comprendre comme la mise à l'épreuve du moi moral de Rousseau dans

---

<sup>9</sup> I, 60-61, 999; dans la Troisième promenade, Rousseau dira encore : « j'entrepris de soumettre mon intérieur à un examen sévère qui le réglât pour le reste de ma vie tel que je voulais le trouver à ma mort » (III, 79-80).

<sup>10</sup> II, 65, 1002-1004.

<sup>11</sup> I, 55, 995.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> VI, 121, 1050.

l'expérience dysphorique du don. Il est clairement posé comme le moment d'une enquête qui donne rapidement lieu à une découverte :

Voilà ce que je découvris en y réfléchissant : car rien de tout cela ne s'était offert jusqu'alors distinctement à ma pensée. Cette observation m'en a rappelé successivement des multitudes d'autres qui m'ont bien confirmé que les vrais et premiers motifs de la plupart de mes actions ne me sont pas aussi clairs à moi-même que je me l'étais longtemps figuré<sup>14</sup>.

Expérience certes cruelle<sup>15</sup>, mais à valeur herméneutique :

Mais je n'ai point regret à ces mêmes expériences, puisqu'elles m'ont procuré par la réflexion de nouvelles lumières sur la connaissance de moi-même et sur les vrais motifs de ma conduite en mille circonstances sur lesquelles je me suis si souvent fait illusion<sup>16</sup>.

Qu'apprend-elle de si important à Rousseau? Que le don, acte désintéressé qui devrait causer un plaisir à la hauteur du soulagement qu'il procure à son donataire, peut « changer de nature<sup>17</sup> » selon ses propres mots.

Mais revenons en arrière et considérons dans le détail le mouvement de la sixième rêverie. Celle-ci commence par l'énoncé d'une vérité générale que le promeneur s'appliquera à vérifier par les faits : « Nous n'avons guère de *mouvement machinal* dont nous ne puissions *trouver la cause* dans notre cœur, si nous savions bien *l'y chercher*<sup>18</sup>. » On constate la reprise des mêmes termes quelques lignes plus bas :

Cette marche était fort indifférente en elle-même, mais en me rappelant que j'avais fait plusieurs fois *machinalement* le même détour, j'en *recherchai la cause* en moi-même, et je ne pus m'empêcher de rire quand je vins à la *démêler*<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> VI, 121, 1051.

<sup>15</sup> « C'est alors que j'eus lieu de connaître que tous les penchants de la nature sans en excepter la bienfaisance elle-même, portés ou suivis dans la société sans prudence et sans choix, changent de nature et deviennent souvent aussi nuisibles qu'ils étaient utiles dans leur première direction. Tant de cruelles expériences changèrent peu-à-peu mes premières dispositions, ou plutôt, les renfermant enfin dans leurs véritables bornes, elles m'apprirent à suivre moins aveuglément mon penchant à bien faire, lorsqu'il ne servait qu'à favoriser la méchanceté d'autrui » (VI, 122-123, 1052).

<sup>16</sup> VI, 123, 1052.

<sup>17</sup> VI, 122, 1052.

<sup>18</sup> VI, 120, 1050; nous soulignons.

<sup>19</sup> *Ibid.* ; nous soulignons.

A ce stade, Jean-Jacques n'a pas encore compris les raisons de ce « détour ». Elle lui seront révélées plus loin. Pour l'heure, l'attente, sur le chemin de sa promenade, du petit garçon qui lui demande régulièrement l'aumône, le conduit « machinalement » à modifier son itinéraire pour se détourner du mendiant et éviter le geste du don. La rêverie explicite ainsi son véritable procès. Tout se passe comme si le récit d'une expérience nourrissait la philosophie de Rousseau en la mettant à l'épreuve<sup>20</sup>. Quelle épreuve dira-t-on? Celle du devoir sous sa forme contraignante, examiné au prisme de l'assentiment personnel, dans une « recherche » à la fois objective et subjective des « causes » de son propre embarras. Par *subjective*, nous entendons par là le fait que cette recherche soit motivée par le souci de la vérité que Rousseau se doit à lui-même. De ce point de vue, on ne saurait négliger le rôle et la fonction joués par le dispositif énonciatif à la première personne sur le mode de la confession-méditation dans les *Rêveries*<sup>21</sup>. L'expérience d'abord, et le retour réflexif qu'elle entraîne par sa mise en récit, participent d'un examen approfondi de son rapport à autrui. On le verra, cette enquête de nature morale se réalise dans une forme de dépassement de la morale, de dépassement de la philosophie aussi.

Rousseau va ainsi raconter ses promenades faites le long de la Bièvre et ses rencontres avec « le petit bonhomme » qui demande « l'aumône aux passants »<sup>22</sup>. On remarquera le caractère itératif de cette scène (« chaque fois ») dont la répétition n'est pas sans conséquence pour la suite. Jean-Jacques souligne le plaisir que lui procure dans les premiers temps le fait de donner son obole au jeune pauvre (« charmé », « de très bon cœur », « le même plaisir »). Mais l'« habitude » va progressivement altérer ce premier sentiment. Dans ce contexte, la reprise de l'adjectif « petit » (« ce petit bonhomme », « son petit compliment », « ma petite offrande », « son petit babil »<sup>23</sup>) n'est pas neutre : si le mot peut s'entendre littéralement (le bonhomme est

---

<sup>20</sup> De fait, nous souscrivons à l'analyse de Stéphane Corbin lorsqu'il écrit : « 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, progressivement, le conduisent sur le terrain de l'abstraction anthropologique » (Stéphane Corbin, « Don et pacte social... (I) », p. 313).

<sup>21</sup> Il faudrait se demander si ce dispositif est strictement le même que celui qui élaboré dans les *Confessions*, ce que nous ne croyons pas. Pour un approfondissement de cette question, voir les pistes intéressantes proposées par Florence Magnot-Ogilvy, article cité, p. 357-358.

<sup>22</sup> VI, 120-121, 1050.

<sup>23</sup> VI, 121, 1050.

effectivement petit, l'aumône n'est pas grande, etc.), ou prendre une nuance hypocoristique, il est déjà aussi le signe discret d'une ironie sous-jacente qui sera confirmée rapidement : le petit boiteux répète sa leçon, et son petit discours est intéressé. Le trait capital de cette rencontre va donc être résumé ainsi :

*Ce plaisir devenu par degrés habitude se trouva je ne sais comment transformé dans une espèce de devoir dont je sentis bientôt la gêne, surtout à cause de la harangue préliminaire qu'il fallait écouter, et dans laquelle il ne manquait jamais de m'appeler souvent M. Rousseau pour montrer qu'il me connaissait bien, ce qui m'apprenait assez au contraire qu'il ne me connaissait pas plus que ceux qui l'avoient instruit. Dès lors je passai par là moins volontiers, et enfin je pris machinalement l'habitude de faire le plus souvent un détour quand j'approchais de cette traverse<sup>24</sup>.*

Nous passerons sur le fait, maintes fois dénoncé par les contempteurs de l'aumône, que le don n'échappe pas entièrement à la logique de l'intérêt, manifeste dans l'attente que le geste du donateur crée chez le donataire. L'essentiel est bien cette *transformation du plaisir en devoir*, et plus largement le rôle de la modalité déontique dans le texte<sup>25</sup> : celle-ci sera désormais au cœur de l'enquête menée tout au long de la Sixième promenade et elle pourrait bien constituer le point aveugle de l'anthropologie de la liberté personnelle chez Rousseau. Dans ce passage, l'expression de la « gêne » éprouvée par Jean-Jacques est encore soulignée par la forme restrictive et adversative du raisonnement<sup>26</sup> :

Je sais et je sens que faire du bien est le plus vrai bonheur que le cœur humain puisse goûter ; mais il y a longtemps que ce bonheur a été mis hors de ma portée<sup>27</sup>.

Une première raison de cette impossibilité d'atteindre le bonheur est donnée ici, bien qu'elle ne dise sans doute pas tout :

Le plus grand soin de ceux qui règlent ma destinée ayant été que tout ne fût pour moi que fausse et trompeuse apparence, un motif de vertu n'est jamais qu'un leurre qu'on me présente pour m'attirer dans le piège où l'on veut m'enlacer. Je sais cela ; je sais que *le seul bien qui soit désormais en ma puissance est de m'abstenir d'agir de peur de mal faire sans le vouloir et sans le savoir*<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> VI, 121, 1050-1051 ; nous soulignons.

<sup>25</sup> On peut comparer le passage précédemment cité avec une lettre que Rousseau écrit à Mirabeau le 25 mars 1767 : « Tout soin *qu'il faut remplir* me coûte et me pèse *par l'unique raison qu'il le faut* » (Leigh XXXII, Lettre 5792); nous soulignons.

<sup>26</sup> On notera plus largement la place importante que prend l'adverbe « mais » dans toute cette promenade.

<sup>27</sup> VI, 121, 1051.

<sup>28</sup> *Ibid.* ; nous soulignons.

Parce qu' « un motif de vertu n'est jamais qu'un leurre »<sup>29</sup> Jean-Jacques, qui se découvre dans l'incapacité de bien faire, choisit donc de « s'abstenir ». On remarquera que l'énoncé de ce problème avait été formulé dès la Première promenade :

*Ne pouvant plus faire aucun bien qui ne tourne à mal, ne pouvant plus agir sans nuire à autrui, ou à moi-même, m'abstenir est devenu mon unique devoir, et je le remplis autant qu'il est en moi*<sup>30</sup>.

On est encore frappé par la ressemblance de ce passage avec le troisième dialogue de *Rousseau juge de Jean-Jacques* :

Il [Rousseau] doit sentir surtout que *le motif de faire du bien* ne peut être qu'un piège pour lui de la part de ceux qui le lui proposent, et pour eux un moyen réel de faire du mal à lui ou par lui, pour le lui imputer dans la suite; qu'après l'avoir mis hors d'état de rien faire d'utile aux autres ni à lui même, on ne peut plus lui présenter un pareil motif que pour le tromper; qu'enfin n'étant plus dans sa position en puissance de faire aucun bien, tout ce qu'il peut désormais faire de mieux est de s'abstenir tout-à-fait d'agir de peur de mal faire sans le voir ni le vouloir, comme cela lui arrivera infailliblement chaque fois qu'il cédera aux instances des riens qui l'environnant, et qui ont toujours leur leçon toute faite sur les choses qu'ils doivent lui proposer<sup>31</sup>.

Si l'argument invoqué ici par Rousseau est déjà celui du « piège » qui renvoie plus généralement à sa théorie du complot, cet argument ne peut pas tout. Un « piège » serait donc tendu à son entendement pour lui donner le change, et prendre pour vertueux un sentiment moins noble ou moins reluisant. Mais lequel exactement ? C'est précisément ce que Rousseau va chercher à élucider.

Remarquons au passage la structure de la rêverie : Rousseau part d'un *fait* anodin et circonstanciel mais empiriquement observable, puis il en vient à rapporter le *sentiment* que ce même fait provoque dans son for intérieur, avant de partir à la recherche de ses *causes* : il y a là toute une généalogie de la pensée et des idées qui n'est pas sans rappeler d'autres généalogies chez Rousseau, notamment celle du second *Discours*. Il s'agit de revenir à l'origine, parce que c'est l'origine qui permet de comprendre la vraie nature de la situation présente. C'est

<sup>29</sup> On retrouvera cet argument du *leurre* qui couvre les premiers *motifs* quelques pages plus loin : « Mais certain qu'on ne me laisse pas voir les choses comme elles sont, je m'abstiens de juger sur les apparences qu'on leur donne, et de quelque *leurre* qu'on couvre les *motifs* d'agir il suffit que ces motifs soient laissés à ma portée pour que je sois sûr qu'ils sont *trompeurs* » (p. 127).

<sup>30</sup> I, 61, 1000.

<sup>31</sup> *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Dialogue Troisième, in *Rousseau, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, p. 963; nous soulignons les mots qui font l'objet d'une reprise dans le texte de la Sixième promenade.



précisément ce à quoi s'attelle la suite de ce passage. Les deux premiers adversatifs signalent un double mouvement d'introspection, selon un ordre à la fois généalogique et logique. Jean-Jacques commence par évoquer le temps heureux où ce bonheur était encore possible :

*Mais il fut des tems plus heureux où, suivant les mouvements de mon cœur, je pouvais quelquefois rendre un autre cœur content, et je me dois l'honorable témoignage que chaque fois que j'ai pu goûter ce plaisir je l'ai trouvé plus doux qu'aucun autre<sup>32</sup>.*

Puis aussitôt après, il met à jour une cause plus fondamentale pour expliquer la gêne qu'il évoquait au début de la promenade à propos du jeune mendiant. C'est sans doute ici que commence le véritable intérêt de cette anecdote qui est à mettre en relation avec l'anthropologie même de Rousseau :

*Cependant j'ai senti souvent le poids de mes propres bienfaits par la chaîne des devoirs qu'ils entraînaient à leur suite : alors le plaisir a disparu et je n'ai plus trouvé dans la continuation des mêmes soins qui m'avoient d'abord charmé qu'une gêne presque insupportable<sup>33</sup>.*

Un troisième mouvement adversatif reprend les jeux de polarité positive/négative et d'affirmation/objection contenus dans le passage précédent. Jean-Jacques évoque d'abord des jours heureux (« Durant mes courtes prospérités beaucoup de gens recouraient à moi, et jamais dans tous les services que je pus leur rendre aucun d'eux ne fut éconduit »), avant d'énoncer les suites nécessaires de ce premier état dans une sorte de causalité négative (« *Mais* de ces premiers bienfaits versés avec effusion de cœur naissaient *des chaînes d'engagements successifs* que je n'avais pas prévus et dont je ne pouvais plus secouer le joug<sup>34</sup> »). Ainsi, au régime premier du bienfait spontanément répandu répond le sentiment second d'aliénation marqué par l'amplification hyperbolique qui va des « chaînes » au « joug » (les deux termes étant répétés respectivement trois fois dans cette même Promenade<sup>35</sup>). Rousseau n'ignore pas que la sociabilité nous engage, qu'elle est une forme de dépendance réciproque qui génère des obligations. Le mot « chaîne » exprime à la fois le mouvement de concaténation logique et l'idée d'assujettissement

---

<sup>32</sup> VI, 121-122, 1051 ; nous soulignons.

<sup>33</sup> VI, 122, 1051 ; nous soulignons.

<sup>34</sup> *Ibid.* ; nous soulignons.

<sup>35</sup> « la chaîne des devoirs » (p. 122, 1051), les « chaînes d'engagements successifs » (*ibid.*), « Ces chaînes cependant... » (122, 1052); « secouer le joug » (p. 121, 1051), « porter le joug » (p. 128, 1057), « sent[ir] le joug » (p. 130, 1059).

qui va apparaître aussitôt dans le syntagme « secouer le joug »<sup>36</sup>. D'une certaine manière cette syllepse caractérise la forme rhétorique et morale que prend presque toujours la pensée de Rousseau.

Revenons au début de la rêverie et à cette double affirmation dont l'alliance peut paraître paradoxale. D'une part, affirme-t-il, « *je sais et je sens que faire du bien est le plus vrai bonheur que le cœur humain puisse goûter* » ; mais c'est pour ajouter presque aussitôt après « *je sais que le seul bien qui soit désormais en ma puissance est de m'abstenir d'agir de peur de mal faire sans le vouloir et sans le savoir* ». On peut reconstituer le pseudo-syllogisme qui préside à cette décision : faire le bien est le plus grand bonheur qui soit donné aux hommes; mais toutes mes actions comportent intrinsèquement le risque de mal faire<sup>37</sup> ; je m'abstiens donc désormais de faire le bien. On sera plus ou moins sensible à un raisonnement qui s'inscrit explicitement dans la logique névrotique du complot. Mais l'effort de sincérité auquel Rousseau se livre n'oblitére pas entièrement le premier argument, ou pour mieux dire le premier « sentiment », celui qui a peu à peu accompagné le geste de l'aumône : un « plaisir » transformé en « devoir ». Le geste du don devient pénible dès lors qu'il crée une forme de dépendance, et Jean-Jacques exècre la dépendance. Le refus de la sociabilité (Rousseau dirait son impossibilité) viendrait alors en partie d'un refus de la contrainte sociale et des obligations qui lui sont associées. Cela explique peut-être le fait que les *Rêveries* sont à ce point marquées par cette insistance à se « détacher » des autres et à se déprendre de toute forme de dépendance économique et sociale. Il semble par ailleurs que le motif de *l'abstention* morale (« le seul bien qui soit désormais en ma puissance est de m'abstenir d'agir de peur de mal faire sans le vouloir et sans le savoir ...») soit véritablement obsédant chez Rousseau. S'abstenir de procurer des bienfaits et s'abstenir d'en recevoir des autres : voilà la véritable condition de l'indépendance à ses yeux<sup>38</sup>. Une telle conception

---

<sup>36</sup> idée que l'on a va trouver exprimée bientôt dans la suite du texte : « Voilà comment des jouissances très douces se transforment pour moi dans la suite en d'*onéreux assujettissements* », p. 122, 1052; nous soulignons.

<sup>37</sup> « sans le savoir », précise Rousseau, car son choix, qui semble dicté par une intention pure, est en réalité surdéterminé par « ceux qui règlent [s]a conduite » et qui lui tendent un « piège » permanent.

<sup>38</sup> À ce propos, on lira avec profit cette lettre du 28 novembre 1754 où Rousseau souhaite pouvoir « faire aux hommes du bien selon [s]on pouvoir » en s'abstenant de recevoir leurs bienfaits : « Si le détachement d'un cœur qui ne tient ni à la gloire, ni à la fortune, ni même à la vie peut le rendre digne d'annoncer la vérité, j'ose me croire appelé à cette vocation sublime : c'est pour faire aux hommes du bien selon mon pouvoir que *je m'abstiens* d'en recevoir d'eux et que je chéris ma pauvreté et mon indépendance », Lettre à M. Perdriau du 28 novembre 1754, in Ralph Alexander Leigh (éd.), *Correspondance complète de Rousseau*, t. II, 1744-1754, Genève, Institut et Musée Voltaire, 1965, lettre 258, p. 59-60; nous soulignons.

« négative » de la morale peut apparaître comme problématique<sup>39</sup>. Comment en effet s'abstraire d'une relation de dépendance dès lors qu'on a le souci des autres hommes, de leur bien-être et de leurs besoins ? Cette « abstention » ne menace-t-elle pas la vertu de bienfaisance, valeur phare de la morale des Lumières ? Cette valeur, Rousseau ne l'ignore pas, mais il s'y refuse<sup>40</sup> au motif que tout plaisir converti en devoir est une gêne. Il apparaît assez nettement dans son œuvre que la dépendance – fût-elle celle qui lie les hommes par le geste du don – est presque toujours vécue comme une forme d'assujettissement. Le bienfait crée une obligation réciproque entre le bienfaiteur et son obligé. L'obligation se retourne en quelque sorte contre le bienfaiteur qui peut se sentir écrasé par « le poids de [s]es propres bienfaits ». L'explication de cet « enchaînement », au double sens logique et moral du terme, et l'extrême déplaisir qui lui est associé, se trouve dans le passage suivant :

Mes *premiers services* n'étaient aux yeux de ceux qui les recevaient que les *erres* de ceux qui les devaient suivre ; et dès que quelque infortuné avait *jeté sur moi le grappin* d'un bienfait reçu, c'en était fait désormais, et ce *premier bienfait libre et volontaire devenait un droit indéfini* à tous ceux dont il pouvait avoir besoin dans la suite, sans que l'impuissance même suffît pour m'en affranchir. Voilà comment des jouissances très douces se transformaient pour moi dans la suite en d'*onéreux assujettissements*<sup>41</sup>.

Une nouvelle logique se met ici en place que l'on pourrait appeler logique de la redevabilité et qui comporte un aspect à la fois économique et moral. *Du point de vue économique*, le geste du don cesse d'être compris comme une obligation purement gratuite tant pour celui qui donne que pour celui qui reçoit (comme le montre l'emploi du terme « erres », équivalent archaïque d'« arrhes », ainsi que le mot « onéreux »<sup>42</sup>). L'attente qu'il crée le fait rentrer de force dans la logique à laquelle il était censé échapper, à savoir celle de l'intérêt, révélant peut-être sa vraie

---

<sup>39</sup> De la même manière que Rousseau parle d'« éducation négative », il y aurait également chez lui une morale négative ou une morale par défaut. (Sur l'idée d'éducation négative chez Rousseau, voir Christophe Martin, « *Éducatons négative* » : *Fictions d'expérimentations pédagogiques au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2012).

<sup>40</sup> Contextuellement, et au vu de sa situation historique, mais non absolument, comme le montre la fable de l'anneau de Gygès que nous allons bientôt commenter.

<sup>41</sup> VI, 122, 1052.

<sup>42</sup> Dans la langue classique, le mot onéreux a déjà perdu son sens étymologique de fardeau pesant. Il désigne une *gêne* et n'a pas nécessairement de sens économique. L'édition de 1762 du *Dictionnaire de l'Académie française* donne cette définition assortie d'un exemple en lien avec le propos de Rousseau: « ONÉREUX, EUSE. adj. Qui est à charge, qui est incommode. Condition onéreuse. Tutelle onéreuse. Charge onéreuse. Cela lui est onéreux. Il n'a point voulu accepter ce don, ce legs, parce qu'il lui était onéreux [...] ». Tel qu'employé par Rousseau, le mot peut s'entendre dans les deux sens (sens premier, sens économique) : à la fois comme un coût à payer, et comme un fardeau, ce qui permet à l'auteur de filer la métaphore de la chaîne pesante et du joug qui écrase.

nature ou la mystification qui l'accompagne. *Du point de vue moral*, cette expérience permet de mettre en lumière la transformation du don gratuit en « devoir », c'est-à-dire de la liberté en contrainte que Rousseau appelle une nouvelle fois « assujettissement ». Cette notion constitue ainsi un véritable leitmotiv de la sixième Promenade. On la retrouve quelques pages plus loin, associée de nouveau à l'idée d'une « abstention » à vouloir faire le bien :

Après tant de tristes expériences j'ai appris à prévoir de loin les conséquences de mes premiers mouvements suivis, et *je me suis souvent abstenu d'une bonne œuvre* que j'avais le désir et le pouvoir de faire, effrayé de *l'assujettissement* auquel dans la suite je m'allais soumettre si je m'y livrais inconsidérément<sup>43</sup>.

On se souvient qu'à l'ouverture du texte, Jean-Jacques entendait démêler « *les vrais et premiers motifs* » de ses actions<sup>44</sup>. Voici enfin le moment annoncé. La promenade du côté « de la Barrière d'Enfer » et la rencontre avec le petit boiteux lui procure en effet « de nouvelles lumières sur la connaissance de [lui]-même et sur *les vrais motifs* de [s]a conduite » :

J'ai vu que pour bien faire avec plaisir il fallait que j'agisse librement, sans contrainte, et que pour m'ôter toute la douceur d'une bonne œuvre, il suffisait qu'elle devînt un devoir pour moi<sup>45</sup>.

Le critère avancé ici par Rousseau est celui du *plaisir*, manifestant ainsi son refus de plier sa volonté au seul impératif du devoir. Comme il l'écrit encore, « Dès que mon devoir et mon cœur étaient en contradiction le premier eut rarement la victoire, à moins qu'il ne fallût seulement que m'abstenir<sup>46</sup> ». L'« abstention » n'était jusque-là envisagée par Jean-Jacques que comme une concession provisoire. On voit qu'elle participe désormais d'une politique réfléchie. En réalité, comme il l'explique lui-même, « il y a plus » :

La contrainte, d'accord avec mon désir, suffit pour l'anéantir, et le changer en répugnance, en aversion même, pour peu qu'elle agisse trop fortement, et voilà ce qui me rend pénible la bonne œuvre qu'on exige et que je faisais de moi-même lorsqu'on ne l'exigeait pas. Un bienfait purement gratuit est certainement une œuvre que j'aime à faire. Mais quand celui qui l'a reçu s'en fait un titre pour en exiger la continuation sous peine de sa haine, *quand il me fait une loi d'être à jamais son bienfaiteur pour avoir d'abord pris plaisir à l'être, dès lors la gêne commence et le plaisir s'évanouit*. Ce que je fais alors quand je

---

<sup>43</sup> VI, 125, 1054 ; nous soulignons. Le mot « assujettissement » réapparaîtra une dernière fois à la fin de la Promenade, p. 130, 1059.

<sup>44</sup> VI, 121, 1051.

<sup>45</sup> VI, 123, 1052.

<sup>46</sup> VI, 123, 1053 ; nous soulignons.

cède est faiblesse et mauvaise honte, mais la bonne volonté n'y est plus, et loin que je m'en applaudisse en moi-même, je me reproche en ma conscience de bien faire à contre-cœur<sup>47</sup>.

Pour Rousseau, il est donc impossible de bien faire « à contre-cœur ». Cette tournure lexicalisée doit donc être comprise aussi dans son sens littéral : il ne saurait agir contre l'assentiment de son « cœur », lequel, comme il l'a dit, constitue en dernière instance son véritable critère moral qui ne peut sans dommage entrer en contradiction avec son « devoir ». Si dorénavant Jean-Jacques se refuse « à suivre moins aveuglément [s]on penchant à bien faire<sup>48</sup> », ce n'est donc pas seulement à proportion du détournement dont celui-ci fait souvent l'objet en recouvrant la logique de l'intérêt. C'est d'abord parce que le don, dès lors qu'il s'impose à lui sous la forme exclusive de la contrainte et du devoir, contrevient doublement au consentement du cœur et à l'impératif du plaisir :

Que ce soient les hommes, le devoir ou même la nécessité qui commandent *quand mon cœur se tait*, ma volonté reste sourde, et je ne saurais obéir. Je vois le mal qui me menace et je le laisse arriver plutôt que de m'agiter pour le prévenir. Je commence quelquefois avec effort mais cet effort me lasse et m'épuise bien vite, je ne saurais continuer. En toute chose imaginable *ce que je ne fais pas avec plaisir m'est bientôt impossible à faire*<sup>49</sup>.

Impératif très hypothétique dirons nous, pour reprendre le vocabulaire kantien, et bien peu conforme avec ce que le philosophe de Königsberg nommera au contraire l'impératif catégorique qui désigne ce que le devoir nous impose de faire inconditionnellement<sup>50</sup>.

\* \* \*

Cependant Rousseau n'ignore pas le fait que, dans la société civile, la contrainte est toujours présente en tant qu'elle est intrinsèquement liée à la sociabilité<sup>51</sup>. Il n'ignore pas non plus la nature de l'obligation morale et sa valeur tacitement *contractuelle*, lui qui avoue dans cette déclaration essentielle :

---

<sup>47</sup> VI, 124, 1053.

<sup>48</sup> VI, 123, 1052.

<sup>49</sup> VI, 123-124, 1053 ; nous soulignons.

<sup>50</sup> Ajoutons à cela le fait que Kant s'opposera à l'eudémonisme des Lumières de manière générale.

<sup>51</sup> Nous entendons ici le mot dans son extension la plus large comme ce qui constitue le lien social et les obligations morales qui lui sont attachées.

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 la des conditions expresses, mais ce sont des effets naturels de la relation qui vient de s'établir entre eux<sup>52</sup>.

Mais il n'empêche que, pour l'auteur des *Rêveries*, la contrainte et le sentiment d'obligation altèrent le plaisir du don. Elles le détournent ainsi de son impulsion première, qui est de nature désintéressée, pour le faire entrer dans *le système de la dette* :

Celui qui la première fois refuse un service gratuit qu'on lui demande ne donne aucun droit de se plaindre à celui qu'il a refusé ; mais celui qui dans un cas semblable refuse au même la même grâce qu'il lui accorda ci-devant frustre une espérance qu'il l'a autorisé à concevoir ; il trompe et dément une attente qu'il a fait naître. On sent dans ce refus je ne sais quoi d'injuste et de plus dur que dans l'autre ; mais il n'en est pas moins l'effet d'une indépendance que le cœur aime et à laquelle il ne renonce pas sans effort. *Quand je paye une dette, c'est un devoir que je remplis quand je fais un don, c'est un plaisir que je me donne*. Or le plaisir de remplir ses devoirs est de ceux que la seule habitude de la vertu fait naître : ceux qui nous viennent immédiatement de la nature ne s'élèvent pas si haut que cela<sup>53</sup>.

Ce qui se fait jour ici, c'est une distinction entre deux types de plaisir : celui, naturel, qui parle au cœur sans la médiation de la loi sociale ou morale ; celui, éduqué, que l'habitude de la vertu fait naître. On peut lire la clause (« ne s'élèvent pas aussi haut que cela ») comme un trait d'ironie : pour Rousseau, le plaisir qui vient « immédiatement de la nature » est en effet moins vertueux, plus égoïste aussi, parce moins assujéti au devoir ; mais il n'en demeure pas moins essentiel à ses yeux. Pour comprendre cette distinction, il faut admettre qu'elle en recouvre une autre restée tacite jusque-là : le texte fait progressivement apparaître la distinction chère à Rousseau entre *bonté* et *vertu* : Jean-Jacques ne fait pas le bien conformément à ce qu'il croit être l'effet de sa vertu (« Voilà qui modifie beaucoup l'opinion que j'eus longtemps de ma propre vertu... »<sup>54</sup>) ; au contraire, l'expérience du petit boiteux lui montre à quel point l'exercice de la vertu peut lui être pénible lorsqu'elle prend la forme de la contrainte et de la répétition. L'« habitude » n'est peut-être que l'autre nom de la vertu : elle n'est pas seulement la cause de la gêne qui altère le plaisir du don par sa répétition mécanique : elle apparaît *in fine* comme la forme inconsciente de l'obligation morale et sociale.

<sup>52</sup> VI, 124, 1053-1054 ; nous soulignons.

<sup>53</sup> VI, 124-125, 1054 ; nous soulignons.

<sup>54</sup> VI, 123, 1052.

Comment dénouer ce nœud ? Comment motiver sa préférence pour un plaisir moins vertueux sans doute, mais aussi plus sincère et plus franc ? En dissociant précisément *vertu* et *bonté*<sup>55</sup>. Rousseau cherche moins à être vertueux qu'à être bon. Le critère de la vertu, c'est le devoir ; celui de la bonté, c'est le cœur. Alors que la vertu agit toujours sous la forme de la contrainte, la bonté exige la liberté. On voit ainsi se dessiner une association capitale pour Rousseau entre bonté et liberté :

Tant que j'agis librement je suis bon et je ne fais que du bien ; mais sitôt que je sens le joug, soit de la nécessité soit des hommes, je deviens rebelle ou plutôt rétif, alors je suis nul<sup>56</sup>.

Jean-Jacques avait d'ailleurs reconnu très tôt dans cette Promenade les limites de sa propre vertu :

Voilà ce qui modifie beaucoup l'opinion que j'eus longtemps de ma propre vertu ; car il n'y en a point à suivre ses penchants, et à se donner, quand ils nous y portent, le plaisir de bien faire. Mais elle consiste à les vaincre quand le devoir le commande, pour faire ce qu'il nous prescrit<sup>57</sup>.

Rousseau en revient donc toujours à ce qui constitue fondamentalement pour lui l'origine de ses idées morales. Le devoir commande l'obligation morale ; le cœur commande le sentiment moral<sup>58</sup>. L'éthique de Rousseau s'accorde ainsi avec son *ethos*. Le geste du don doit être libre pour satisfaire à la fois son irréductible désir d'indépendance et son propre rapport à la vérité : le plaisir du don est d'abord un plaisir égoïste, il échappe aux injonctions du devoir.

Pour l'auteur des *Rêveries*, ce n'est finalement qu'à l'écart du commerce des hommes que cette bienfaisance peut véritablement s'exercer. Lorsqu'il est sous le regard des autres hommes, il ne peut se livrer à « ses inclinations naturelles »<sup>59</sup>. Rousseau conçoit ainsi, à la toute fin de la Sixième promenade, une curieuse expérience de pensée qu'on pourrait qualifier d'expérience de

---

<sup>55</sup> Cette opposition n'est véritablement pertinente chez Rousseau que *dans un contexte privé* ; les liens d'obligation induits par la charité privée sont mauvais, mais non les liens d'obligation envers la patrie. Rousseau parle ici de la vertu morale et non de la vertu politique, au sens de Montesquieu dans son Avertissement à *L'esprit des lois*. Le problème du don, c'est qu'il institue une sorte de loi privée, or toute loi *privée* est par nature pervertie. Sur le rapport très étudié de Rousseau avec la vertu dans le contexte politique, et en lien avec sa théorie du contrat, voir l'article récent de James Swenson, « La vertu républicaine dans le *Contrat social* », in *Philosophie de Rousseau*, sous la direction de Blaise Bachofen, Bruno Bernardi, André Charrak et Florent Guénard, Paris, éd. Classiques Garnier, 2014, p. 379-392.

<sup>56</sup> VI, 130, 1059.

<sup>57</sup> VI, 123, 1052-1053.

<sup>58</sup> Sur cette opposition, voir l'ouvrage exigeant mais passionnant de Bruno Bernardi, *Le principe d'obligation : sur une aporie de la modernité politique*, Paris, Vrin, 2007.

<sup>59</sup> VI, 128, 1057.

*l'extranéité*. Elle se décline graduellement, d'abord sous la figure d'un homme parfaitement inconnu de ses congénères, puis sous la forme – double – de l'invisibilité. Dans la première hypothèse, celle où les autres ne « s'occuperaient » pas de lui, Jean-Jacques affirme qu'il « exercera[i]t sur eux une bienveillance universelle et parfaitement désintéressée »<sup>60</sup>,

mais sans former jamais d'attachement particulier, et sans porter le joug d'aucun devoir, je ferais envers eux librement et de moi-même, tout ce qu'ils ont tant de peine à faire incités par leur amour-propre et contraints par toutes leurs lois<sup>61</sup>.

La seconde hypothèse, qui se déploie en deux temps (« *si j'eusse [...] si j'eusse...* »), est plus radicale. Jean-Jacques s'imagine d'abord dans le cas de la toute puissance divine : « Si j'eusse été invisible et tout puissant comme Dieu, j'aurais été bien bienfaisant et bon comme lui<sup>62</sup> ». Pour Rousseau en effet, « C'est la force et la liberté qui font les excellents hommes. La faiblesse et l'esclavage n'ont jamais fait que des méchants »<sup>63</sup>. Afin de mieux illustrer cette dernière idée, il va recourir à la fable. La Sixième promenade se termine ainsi sur le mythe de l'anneau de Gygès racontée par Hérodote dans ses *Histoires* et reprise par Platon au livre II de sa *République*<sup>64</sup> :

Si j'eusse été possesseur de l'anneau de Gygès, il m'eût tiré de la dépendance des hommes et les eût mis dans la mienne. Je me suis souvent demandé, dans mes châteaux en Espagne, quel usage j'aurais fait de cet anneau ; car c'est bien là que la tentation d'abuser doit être près du pouvoir. Maître de mes désirs, pouvant tout sans pouvoir être trompé par personne, qu'aurais-je pu désirer avec quelque suite ? Une seule chose : c'eût été de voir tous les cœurs contents<sup>65</sup>.

Loin de lui permettre d'abuser de son pouvoir comme le berger Gygès tel que Platon se l'imagine à travers le personnage de Glaucon, l'invisibilité aurait été pour Rousseau le gage de son indépendance et d'une liberté seulement employée à faire le bien<sup>66</sup>. Mais cette fable n'est-elle pas

---

<sup>60</sup> VI, 128, 1057.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> VI, 129, 1057.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> Pour une étude poussée de cette fable dans l'histoire de la philosophie, nous renvoyons au beau livre de Céline Spector, *Éloges de l'injustice. La philosophie face à la déraison*, Paris, éditions du Seuil, 2016. L'auteur considère le cas des *Réveries* de Rousseau, p. 159-163.

<sup>65</sup> VI, 129, 1057-1058.

<sup>66</sup> Pas tout à fait en réalité, comme le montre la suite du passage. Rousseau imagine en effet un cas où il aurait pu faire un mauvais usage de sa liberté : celui où le pouvoir de l'anneau magique lui aurait permis de séduire toutes les femmes. Et Rousseau de conclure ainsi, soulignant de manière symptomatique les limites de sa propre hypothèse :



aussi l'aveu d'un échec ? Tout se passe en effet comme si la bienfaisance de Jean-Jacques ne pouvait se réaliser véritablement qu'à l'insu des autres hommes, dispensée de leur commerce et détachée de la reconnaissance qui fonde le lien social.

La notion d'*assujettissement* réapparaît alors à la toute fin du texte, cette fois dans un sens extensif puisqu'elle permet à Rousseau de mettre à distance toute la logique de la sociabilité. Et la *Rêverie* de se terminer sur ce constat somme toute assez amer :

Le résultat que je puis tirer de toutes ces réflexions est que je n'ai jamais été vraiment propre à la société civile où tout est gêne, obligation devoir, et que mon naturel indépendant me rendit toujours incapable des *assujettissements* nécessaires à qui veut vivre avec les hommes<sup>67</sup>.

Tout est dit ici, ou presque. En dépit de la pétition de principe qui ouvrait la Première promenade où Jean-Jacques se présentait comme « [l]e plus sociable & le plus aimant des humains », il reconnaît ici son indisposition à la société civile<sup>68</sup>. Tout se passe comme si, pour mieux appréhender la valeur fondatrice de la liberté au regard de son action morale, Rousseau avait besoin de régler le problème de sa propre sociabilité<sup>69</sup>. Les *Rêveries* reconstituent ainsi le parcours d'un lien social frustré (« Je n'ai plus en ce monde ni prochain, ni semblables, ni frères<sup>70</sup> »), et entraînent leur auteur dans une difficile – mais passionnante – reconfiguration du geste du don.

Stéphane Pujol

Université de Paris Nanterre – CSLF

---

« Tout bien considéré, je crois que je ferai mieux de jeter mon anneau magique avant qu'il ne m'ait fait faire quelque sottise » (VI, 130, 1058).

<sup>67</sup> VI, 130, 1059 ; nous soulignons.

<sup>68</sup> Cependant, peu avant la fin de la *Rêverie*, Rousseau s'était laissé aller à une hypothèse en forme de regret ou de nostalgie : « Livré sans contrainte à mes inclinations naturelles, je les aimerais encore s'ils ne s'occupaient jamais de moi. J'exercerais sur eux une bienveillance universelle et parfaitement désintéressée : mais sans former jamais d'attachement particulier, et sans porter le joug d'aucun devoir, je ferais envers eux librement et de moi-même tout ce qu'ils ont tant de peine à faire incités par leur amour-propre et contraints par toutes leurs lois » (VI, 128, 1057).

<sup>69</sup> Il est pas utile de rappeler ici que la question de la sociabilité est une des questions essentielles de son œuvre philosophique.

<sup>70</sup> I, 60, 995.