

Rudy LE MENTHÉOUR
(Bryn Mawr College, USA)

De l'ingratitude volontaire : Rousseau, Mirabeau et les paradoxes de l'hospitalité moderne

Les occasions où Jean-Jacques Rousseau s'est vu accusé d'ingratitude se sont multipliées à mesure qu'il profitait de la bienveillance de ses hôtes. Mais l'ambivalence de cette hospitalité, don prétendument gratuit qui attend en réalité une compensation, est aussi la source des brouilles fréquentes entre Rousseau et ses hôtes. Son séjour dans la propriété du physiocrate Mirabeau père, en 1767, illustre le malentendu initial qui conduit le premier à clamer son ingratitude volontaire et le second à formuler l'aporie d'un don nul.

mots-clefs : Rousseau, Diderot, Mirabeau père, Charles Taylor, physiocratie, hospitalité, ingratitude, misanthropie, sociabilité, amitié, intérêt, valeurs, produit net, amour-propre, amour de soi, complot

La deuxième moitié du dix-huitième siècle a été marquée par la grande rupture entre Rousseau et les Philosophes. Si l'on s'est penché en détail sur les raisons intellectuelles de cette lutte fratricide, on a parfois oublié une évidence : le combat polémique entre les deux camps a eu pour enjeu majeur la définition de l'hospitalité. D'un côté, les Philosophes ont accusé Rousseau d'ingratitude envers ses bienfaiteurs et ses hôtes et, de l'autre, Rousseau n'a cessé de condamner l'hospitalité factice des Grands et a traité ses anciens amis de glorieux parasites. Rousseau et les Philosophes se sont ainsi mutuellement accusés d'un abus d'hospitalité. Je vais d'abord tenter de cerner les présupposés d'une telle accusation. Puis, je me concentrerai sur un cas particulier en analysant l'ingratitude volontaire de Rousseau envers l'un de ses hôtes les plus éminents, le marquis de Mirabeau, qui eut aux yeux du Citoyen de Genève le double défaut de vouloir le convertir à l'hospitalité nobiliaire et à la physiocratie.

La grande brouille de 1758 entre Rousseau et les Philosophes est en partie due à une rupture de contrat entre Rousseau et son hôte, M^{me} d'Epina y. D'une voix unanime, les membres du clan « *holbachique* » reprochent à l'ermite d'avoir profité du généreux accueil de M^{me} d'Epina y sans lui rendre un menu service, consistant à l'accompagner à Genève. De ce moment date la réputation d'ingratitude qui suivra sans cesse ce Diogène des temps modernes – qui ne se contentait pas de vivre dans

un tonneau. Le scénario se reproduit ensuite en Angleterre, lorsque Rousseau se dispute avec Hume, qui lui avait procuré un asyle censé le protéger des persécutions françaises. Selon les Philosophes, Rousseau a ainsi outragé à la fois leur ancienne amitié, la convivialité mondaine et l'hospitalité de ses nombreux protecteurs. Dans son *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Diderot interprète les *Confessions* comme le point d'orgue de cette attaque en règle contre les bienséances sociales : « *Détestez l'ingrat qui dit du mal de ses bienfaiteurs ; détestez l'homme atroce qui ne balance pas à noircir ses anciens amis ; détestez le lâche qui laisse sur sa tombe la révélation des secrets qui lui ont été confiés, ou qu'il a surpris de son vivant.* »¹

Dès les premières attaques, l'ingratitude de Rousseau et son atrocité morale avaient été imputées à sa misanthropie, elle-même traditionnellement rattachée au tempérament mélancolique. En réalité, il s'agit de la reprise d'un lieu commun, déjà vivace avant cette polémique. Shaftesbury, dont Diderot avait traduit l'*Essai sur le mérite et la vertu* en 1745, évoque ainsi la misanthropie comme une véritable maladie. Avant d'évoquer le misanthrope, le philosophe anglais distingue les « *affections sociales* » des « *passions intéressées* ». Le but n'est pas d'éliminer ces dernières, mais de parvenir à un sain équilibre entre ces deux tendances naturelles. Or, Shaftesbury tient à l'écart de cet équilibre les « *passions qui ne tendent ni au bien général, ni à l'intérêt particulier* », passions qu'il nomme des « *penchans superflus et dénaturés* ». La misanthropie est précisément l'un de ces penchants superflus : « *[C'est une] espece d'aversion qui [...] agit puissamment chez ceux en qui la mauvaise humeur est habituelle, & qui par une nature mauvaise aidée d'une plus mauvaise éducation, ont contracté tant de rusticité dans les manières & de dureté dans les mœurs, que la vûe d'un étranger les offense. Le genre-humain est à charge à ces atrabilaires : la haine est toujours leur premier mouvement. Cette maladie de tempérament est quelquefois épidémique [...]. On peut la regarder comme le revers de cette affection généreuse exercée & connue chez les anciens sous le nom d'hospitalité ; Vertu qui n'étoit proprement qu'un amour général du genre-humain qui se manifestoit dans l'affabilité pour les étrangers.* »²

La misanthropie est donc conçue comme le contraire de l'hospitalité, elle-même assimilée à l'humanité, ou à l'amour du genre humain. On reconnaît en germe l'une des lignes de force des Philosophes, qui s'efforceront de paraître hospitaliers, reconnaissants et humains contre l'ingrat misanthrope qu'est Rousseau. Par ailleurs, Shaftesbury associe déjà la misanthropie avec ce que nous nommerions actuellement le délire de persécution : « *seul contre la Nature entiere ; il ne peut qu'imaginer toutes les Créatures réunies par une ligue générale, & prêtes à le traiter en ennemi commun. – Cet homme est donc en lui-même, comme dans un*

¹ Denis DIDEROT, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, in : Œuvres Complètes, tome XXV, Paris 1986, p. 120.

² SHAFTESBURY, *Principes de la philosophie morale ou Essai sur le mérite et la vertu*, in : Œuvres Complètes, tome I, Paris 1975, p. 278-279.

desert affreux & sauvage où sa vûe ne rencontre que des ruines. S'il est dur d'être banni de sa patrie, exilé dans une terre étrangère, ou confiné dans une retraite ; que sera-ce donc que ce bannissement intérieur [...] ? »³

Au sein d'une philosophie de la sociabilité, la figure de l'ermite devient négative. La théorie de la sociabilité naturelle fait de la solitude une anomalie monstrueuse, à la fois physique et morale. Les Philosophes n'auront de cesse de présenter l'exil – au sens propre du terme – de Rousseau, comme le fruit mérité de son « *bannissement intérieur* ». Ainsi, tous les éléments qui permettraient d'élaborer la figure du « *monstre d'ingratitude* »⁴ se trouvent déjà en filigrane dans l'œuvre de Shaftesbury, qui eut une grande influence sur Diderot, et au-delà sur les Encyclopédistes. On peut d'ailleurs envisager les *Rêveries du promeneur solitaire* comme la réplique tardive de Rousseau à ce stéréotype : l'exilé, l'isolé peut abriter en son cœur, non pas un « *désert affreux et sauvage* », mais le vert paradis des réminiscences et des contemplations.

De son côté, avant même d'engager la lutte contre les Philosophes, Rousseau a pris pour modèle Alceste, le misanthrope de Molière, et dénoncé la sociabilité superficielle qui régnait au sein du foyer des Lumières, c'est-à-dire à Paris. Cette contre-attaque est double, à la fois théorique (la thèse de la solitude originelle exposée dans le *Discours sur l'Origine de l'Inégalité* conteste celle de la sociabilité naturelle) et pratique (critique traditionnelle de la sociabilité factice). Sous le masque de Saint-Preux, le héros de la *Nouvelle Héloïse*, Rousseau dénonce notamment la fausse hospitalité des dîners ouverts au tout venant : « *Je ne m'étois trouvé jusqu'à présent qu'à des dinés réglés où l'on ne voit de femme que la maitresse de maison, où tous les désœuvrés de Paris sont reçus pour peu qu'on les connoisse, où chacun paye comme il peut son diné en esprit ou en flatterie, et dont le ton bruyant et confus ne differe pas beaucoup de celui des tables d'auberge.* »⁵

Rousseau démystifie ainsi la générosité des hôtes parisiens, qui ne sont pas moins intéressés que des aubergistes : s'ils offrent leur table, c'est dans la mesure où ils reçoivent en échange de quoi flatter leur amour-propre, source de toutes les mauvaises passions, par opposition à l'amour de soi. Leur désintéressement n'est donc qu'apparent. Quant aux « *sociétés moins nombreuses et plus choisies* », c'est-à-dire aux salons mondains dominés par les femmes, Rousseau condamne également leur propension à la médisance. Le goût de se distinguer d'autrui en le rabaisant relève aussi de l'amour-propre, mais d'un amour-propre plus raffiné. Ainsi, dans la capitale, l'hospitalité est intéressée, la convivialité, malfaisante. Lorsqu'il s'élèvera contre les Philosophes, Rousseau ne fera que développer et accentuer ces deux critiques : la façon qu'ont les Philosophes de profiter de l'hospitalité des

³ Ibidem, p. 286.

⁴ C'est ainsi que le personnage du Français, victime de la propagande philosophique, décrit « Jean-Jacques » dans le premier des *Dialogues*, in : *Œuvres Complètes*, I, Paris 1959, p. 710.

⁵ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Nouvelle Héloïse*, Seconde Partie, Lettre XVII, in : *Œuvres Complètes*, II, Paris 1964, p. 247.

Grands relève du parasitisme social et la prétendue convivialité philosophique masque un esprit de secte. Dans les *Confessions*, Rousseau réunit ces deux griefs en un seul : les Philosophes profitent de leur supériorité mondaine pour exercer leur intolérance sectaire contre le pauvre Jean-Jacques : « *Grimm, Diderot, d'Holback [...] au centre du tourbillon vivoient répandus dans le plus grand monde et s'en partageoient presque entre eux toutes les sphères, Grands, beaux esprits, gens de lettres, gens de robbe, femmes, ils pouvoient de concert se faire écouter partout. On voit déjà l'avantage que cette position donne à trois hommes bien unis contre un quatrième dans celle où je me trouvois.* »⁶

Est-ce à dire que Rousseau condamne par avance toute forme d'hospitalité ? Non, au contraire, il célèbre l'hospitalité rustique, à nouveau sous le masque de Saint-Preux découvrant « *le pur amour de l'hospitalité* » des habitants du Haut-Valais : « *Quand j'arrivois le soir dans un hameau, chacun venoit avec tant d'empressement m'offrir sa maison que j'étois embarrassé du choix, et celui qui obtenoit la préférence en paroissoit si content que la première fois je pris cette ardeur pour de l'avidité. Mais je fus bien étonné quand après en avoir usé chez mon hôte comme au cabaret, il refusa le lendemain mon argent, s'offensant même de ma proposition [...].*

J'étois d'abord fort surpris de l'opposition de ces usages avec ceux du bas Valais, où, sur la route d'Italie, on rançonne assés durement les passagers [...]. Un Valaisan m'en expliqua la raison. Dans la vallée, me dit-il, les étrangers qui passent sont des marchands, et d'autres gens uniquement occupés de leur négoce et de leur gain. Il est juste qu'ils nous laissent une partie de leur profit et nous les traitons comme ils traitent les autres : Mais ici où nulle affaire n'appelle les étrangers, nous sommes sûrs que leur voyage est desintéressé ; l'accueil qu'on leur fait l'est aussi. Ce sont des hôtes qui nous viennent voir parce qu'ils nous aiment, et nous les recevons avec amitié. »⁷

L'hospitalité est nécessairement réciproque : le marchand reçoit une hospitalité mercenaire et l'étranger amical une hospitalité désintéressée. La gratitude n'est donc possible qu'avec ses semblables, guidés par les bonnes passions issues de l'amour de soi : « *Hommes heureux et dignes de l'être, [s'exclame Saint-Preux,] j'aime à croire qu'il faut vous ressembler en quelque chose pour se plaire au milieu de vous.* »⁸ Inversement, une hospitalité guidée par l'intérêt ou l'amour-propre ne peut susciter de vraie reconnaissance. Dans le même passage, Rousseau associe également l'hospitalité « *gratuite* » à la constitution politique : « *Ils vivoient dans leur maison comme si je n'y eusse pas été, et il ne tenoit qu'à moi d'y être comme si j'y eusse été seul. Ils ne connoissent point l'incomode vanité d'en faire les honneurs aux étrangers, comme pour les avertir de la présence d'un maître, dont on dépend*

⁶ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Confessions*, Livre XI, in : Œuvres Complètes, I, Paris 1959, p. 492.

⁷ J.-J. ROUSSEAU, o. c. (note 5), Première Partie, Lettre XXIII, p. 79-80.

⁸ Ibidem.

au moins en cela. [...] Ils en usent entre eux avec la même simplicité ; les enfans en âge de raison sont les égaux de leurs peres, les domestiques s'asseyent à table avec leurs maîtres ; la même liberté regne dans les maisons et dans la république, et la famille est l'image de l'Etat. »⁹

Dans une société monarchique où le goût de la distinction règne sans partage, il ne peut y avoir d'hospitalité que factice, car fondée sur l'amour-propre. En revanche, dans une société républicaine, l'amitié des égaux rend possible une hospitalité guidée par l'amour de soi. L'invité n'est pas soumis à la loi de l'apparence aliénante, il peut être chez son hôte comme s'il vivait seul. Autrement dit, la véritable hospitalité se reconnaît à ce que l'on est chez autrui comme chez soi.

Pourtant, Rousseau ne s'est pas contenté de l'accueil désintéressé des paysans du Valais. Il s'est parfois mis en situation d'être un hôte ingrat, en acceptant une hospitalité qui n'était pas fondée sur ses propres valeurs. Encore faut-il s'entendre sur le terme de « valeurs ». Dans les *Sources du moi*, Charles Taylor définit certaines valeurs comme des « biens de rang supérieur » (*hypergoods*)¹⁰ : à ses yeux, l'orientation morale suppose une « évaluation forte » qui nous incline à subordonner tous les biens à un seul bien que nous reconnaissons pour suprême. Cette orientation morale, qui suppose une hiérarchie des biens visés, constitue notre identité. En outre, les « hyperbiens sont généralement sources de conflit ».¹¹ Le lien établi par Taylor entre hiérarchie des valeurs, identité et polémique, permet de mieux comprendre la violence du choc qui a parfois opposé Rousseau à ses hôtes. En effet, sa stratégie polémique consiste à contester la valeur suprême choisie par autrui et, dans le même temps, à saper les fondements de son identité morale.

Ces conflits profonds enfantés par des « biens de rang supérieurs » divergents sont perceptibles jusque dans les rapports cordiaux qu'a pu entretenir Rousseau, par exemple avec Mirabeau père. La correspondance de l'ami de la vérité, tel que se concevait Rousseau, et de « *l'Ami des hommes* » témoigne ainsi de la portée polémique de leurs positionnements moraux concurrents. S'efforçant de rester dans les bornes de la discussion cordiale, Rousseau dévoile sa conception de l'hospitalité bien mieux que dans le feu des diatribes anti-philosophiques.

De prime abord, les deux écrivains semblent partager beaucoup de valeurs. Mirabeau critique ainsi le luxe au nom d'une distinction entre amour de soi et amour-propre : « L'amour propre, cheville ouvrière de celles de nos passions qui méritent ce nom, n'est point l'amour de soi-même. *Ce dernier n'est presque que*

⁹ Ibidem, p. 81.

¹⁰ Ces « hyperbiens » sont ainsi définis par Taylor : ce sont des « biens d'ordre supérieur [...] qui ne sont pas seulement incomparablement plus importants que d'autres, mais encore qui déterminent le point de vue à partir duquel ces biens doivent être pesés, jugés et faire l'objet d'une décision. » (trad. Mélançon, Seuil, 1998, p. 93, je souligne)

¹¹ Ibidem, p. 94.

*machinal en nous ; l'autre est une perfection de celui-ci, sentiment factice, et qui n'est que relatif. Il nous porte au désir de nous distinguer dans notre espece ... »*¹²

Mirabeau paraît ici extraordinairement proche des premières définitions que Rousseau donne de l'amour de soi – avant sa distinction, tardive, entre amour de soi physique et amour de soi moral : l'amour de soi est une passion primitive naturelle et absolue, alors que l'amour-propre est un sentiment factice et relatif. Certes, l'« *Ami des hommes* » ne va pas aussi loin dans la condamnation de l'amour-propre, et n'envisage pas une double dérivation de l'amour de soi, puisqu'il estime que nos véritables passions découlent du seul amour-propre – et en cela, il se rapproche des partisans de la morale de l'intérêt. Mais il rejoint Rousseau dans son refus d'assimiler l'amour de soi à l'amour-propre. La critique du luxe s'accompagne aussi, comme chez Rousseau, de la valorisation de la population, puis de l'agriculture.¹³

Mais, malgré ces accords de circonstance sur certaines valeurs, il est certain que Rousseau et Mirabeau s'opposent absolument du point de vue de leurs « *valeurs suprêmes* » respectives. Ce qui rend leur correspondance passionnante, c'est que ce conflit s'est déclaré peu à peu, dans le malentendu et la cordialité. Rappelons les circonstances : en 1766, le marquis de Mirabeau propose un asile à Rousseau, *alias* « *M. Jaques* », qui avait fui en Angleterre les persécutions judiciaires et l'ostracisme public. Le grand économiste a manifestement l'intention de le convertir à la physiocratie, à laquelle il avait lui-même été initié par Quesnay.¹⁴ Or, Rousseau commence par rejeter cette invitation : il n'entend pas être *redevable* envers quiconque. Ne vient-il pas de se livrer naïvement à la prétendue hospitalité de Hume, sans avoir soupçonné ses mauvaises intentions ? Désormais, il ne pourra recevoir une offre d'asile sans suspecter la trame d'un complot : dans une société dénaturée par l'amour-propre, personne ne peut lui témoigner de bienfaisance, qui ne masque un intérêt occulte.

Face à la victime de persécutions réelles et imaginaires, comment s'y prend le marquis ? Comment essaie-t-il de vaincre les réticences de son correspondant ? Il choisit étrangement le raisonnement qui nous semble *a posteriori* le plus propre à irriter Rousseau : son invitation argumentée se fonde entièrement sur la morale de l'intérêt, cette morale que Rousseau n'avait eu de cesse de condamner. Tout soupçon est absurde, argumente Mirabeau, il n'y a pas d'intérêt occulte, puisque *tout est intérêt* : il n'y a que des intérêts plus ou moins éclairés, et la lucidité est tout ce qui

¹² Jean-Jacques ROUSSEAU, *L'Ami des hommes ou Traité de la population*, 1755, p. 279, je souligne.

¹³ Cette évolution est due à la rencontre de Quesnay et à l'adoption des thèses physiocratiques, après la publication de *L'Ami des hommes*.

¹⁴ Sur cette « *conversion* » ratée de Rousseau, cf. l'article d'Yves CITTON, *Monsieur Jaques chez l'ami des hommes : visite de Rousseau au coeur de l'économisme*, in : Jacques Berchtold & Michel Porret (dir.), *Rousseau visiteur, Rousseau visité. Les dernières années (1770-1778)*, Genève 1999, p. 53-73.

distingue le sage du vulgaire. Mirabeau évite ainsi le chemin épineux du déni d'intérêt : comment, de toute façon, prouver qu'il n'a point d'intérêt caché à un homme soupçonneux ? Sa stratégie consiste au contraire à faire rentrer Rousseau dans le rang, à l'inclure dans le grand échange d'intérêts qui caractérise toute société humaine. A partir du moment où nous sommes tous nécessairement intéressés, il est vain de rechercher des intentions occultes. L'homme lucide doit contempler dans son évidence un système d'intérêts, un ordre naturel, où chacun a sa place, du prétendu philanthrope désintéressé au boulanger, en passant par Rousseau et Mirabeau eux-mêmes. Loin de dénier l'échange d'intérêts qui l'unirait à Rousseau s'il venait à accepter son invitation, Mirabeau réduit la dette morale à un simple retour d'intérêt, afin de retirer à son offre l'excessive valeur morale que lui confère Rousseau. Pour vaincre ses scrupules, il lui conseille ainsi « *de n'être pas tant sensible aux obligations car c'est là ce qui vous rend si rèche pour les bienfaits, tandis que sans le savoir vous êtes un ingrat en bien des choses, car par exemple il n'y a personne a qui vous ayez de si grandes obligations qu'à votre boulanger qui vous nourrit, mais dit on c'est pour son avantage, et qui diable nous a jamais obligés ny vous ny moy que par intérêt. Vous allés dans doute distinguer icy intérêt d'attrait et intérêt de rétribution. Ma foy mon maître nous ne valons plus gueres la peine du premier, et au fonds l'un rentre dans l'autre. Personne ne donne icy bas, tout le monde prête, vend ou place et Mrs les bienfaiteurs désintéressés peuvent brider des oyes et non pas moy.* »¹⁵

Rousseau doit accepter sa proposition, non qu'elle soit désintéressée, mais parce que les obligations dues à un marquis hospitalier sont bien plus faibles que celles qu'il doit, par exemple, à son boulanger. Le marquis s'intéresse à Rousseau pour soi-même, de même que le boulanger lie son intérêt financier aux besoins essentiels de son client. Pourquoi donc se récrier contre la dette morale qui serait contractée par l'invité ? Après tout, cette dette est minime dans le grand livre de compte des rétributions, et ce séjour, ce lien établi entre l'hôte et l'invité unit leurs intérêts mutuels. Ainsi, l'entrecroisement d'intérêts entre l'hôte et son invité s'intègre dans la vaste circulation d'intérêts qui gouverne la société des hommes.

Au passage, Mirabeau prévient une objection de Rousseau : ne faudrait-il point distinguer « *l'intérêt d'attrait* » de « *l'intérêt de rétribution* » ? Toujours selon Rousseau, le second seul entre dans ce jeu de l'endettement réciproque : l'intérêt d'attrait, lui, n'est pas relatif, ni comparatif, il ne repose sur aucune estimation, ni sur aucun calcul, mais sur la jouissance. Or, Mirabeau avance sa contre-objection en sapant cette distinction, qui repose implicitement sur la grande séparation entre amour-propre – évaluation des gains et des pertes, échanges avec autrui – et amour de soi physique ou moral – jouissance du monde et jouissance de soi-même. En réalité, l'intérêt d'attrait se réduit *in fine* à l'intérêt de rétribution ; autrement dit, le

¹⁵ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Correspondance Complète*, éd. R. A. Leigh, Oxford 1978, tome XXXI, Lettre 5496, 27-X-1766, p. 76.

plaisir et le bonheur sont mathématisables ou calculables, ils entrent dans la circulation générale des intérêts, et il n'y a point de jouissance solitaire, séparée de l'échange général des biens et des services. En effaçant la frontière entre jouissance et intérêt, entre amour de soi et amour-propre, Mirabeau conteste radicalement la théorie de l'homme de Rousseau, tout en prétendant le convertir à la morale de l'intérêt !

Cette tentative de conversion à la morale de l'intérêt se double d'une interprétation du caractère de Rousseau : si ce dernier a pris en haine les obligations, ce n'est pas vraiment par volonté de se soustraire au jeu de l'amour-propre et de se conformer au seul amour de soi. Cette velléité d'indépendance est aussi illusoire que la théorie sur laquelle elle s'étaye. En vérité, cette réticence ne tient qu'à son hypersensibilité : Rousseau est « *trop sensible aux obligations* ». La cause de son hostilité à la bienfaisance d'autrui, ce n'est donc pas l'aliénation sociale à laquelle il devrait s'arracher, mais son propre caractère. Autrement dit, la source du malentendu, c'est que Rousseau s'est fait une fausse conception de l'intérêt. En l'éclairant sur ses véritables motivations, Mirabeau pense dissiper ses illusoires scrupules. La dernière phrase présente les bienfaiteurs désintéressés comme des charlatans, et force ainsi Rousseau à trancher cette alternative : soit il se range du côté des charlatans philanthropes, soit il reconnaît lucidement l'entrecroisement des intérêts, auquel nul ne peut échapper. Ce chantage physiocratique s'énonce de la façon suivante : soit il continue à professer le désintéressement et refuse son invitation, soit il reconnaît la toute-puissance de l'intérêt, et l'accepte. Car le prétendu désintéressement, qu'il échoie au philanthrope ou au solitaire, ne peut mener qu'à une ingratitude « *involontaire* ». Cette ingratitude est involontaire, puisque c'est un comportement vicié qui dérive non d'une volonté pervertie, mais d'une raison plongée dans les ténèbres d'un faux système moral, qui ignore que toute relation morale est fondée sur l'échange.

Le plus étonnant dans cette relation entre Mirabeau et Rousseau, ce n'est pas l'argumentation du premier, que l'on sait gagné à la morale de l'intérêt, ce n'est pas non plus cette hardiesse prosélyte envers un écrivain qu'il savait hostile à ce genre de philosophie : c'est la réaction de Rousseau, qui, loin de prendre ombrage de cette double attaque contre son propre système moral et contre la cohérence de son caractère, finit par accepter de séjourner chez le marquis, en juin 1767, sans doute davantage sous la pression des circonstances que par réelle affinité. Mais Rousseau ne se convertit pas pour autant aux vues de son protecteur occasionnel. Dès le lendemain de son installation à Fleury, il lui adresse une lettre de remerciements tout en refusant de participer au jeu de la rétribution : « *Il faut, Monsieur, jouir de vos bontés et de vos soins, et ne vous remercier plus de rien. L'air, la Maison, le jardin, le parc, tout est admirable, et je me suis dépêché de m'emparer de tout par la possession c'est à dire par la jouissance.* »¹⁶

¹⁶ Ibidem, tome XXXII, lettre 5898, 5-VI-1767, p. 122.

Ce qui le lie à sa nouvelle demeure, ce n'est donc pas un intérêt de rétribution comme l'aurait désiré Mirabeau, mais un intérêt d'attrait. Rousseau, toujours peu désireux d'être redevable à Mirabeau de ses services, atténue sa dette, non pas en la diluant dans la circulation générale des intérêts, mais en tenant le langage de l'amour de soi : si son hôte a la propriété de Fleury, lui, il en a la possession. Rappelons-nous que les Physiocrates fondent leur théorie sur une propriété fondée sur le travail, sur la fructification de la terre par l'agriculture – tâche qu'ils s'empressent de déléguer à leurs commis. A la propriété fondée fictivement sur le travail (d'autrui), Rousseau oppose la possession par la jouissance paresseuse : à ses yeux, la première relève de la dénaturation sociale de l'amour-propre, alors que la seconde permet au solitaire de remonter aux sources de l'amour de soi, hors de toute interaction sociale. Selon la perspective de Mirabeau, l'asile accordé à Rousseau est donc un service rendu, dont il atténue la portée par politesse, mais dont il attend tacitement un retour d'intérêt, en l'occurrence un nouveau soutien à la Physiocratie. Or, voici ce que lui répond Rousseau : j'accepte votre don pour en jouir, mais n'attendez pas de moi que je rembourse ma dette en adhérant à la secte économiste ou en me soumettant à votre injonction d'écriture.

Le heurt de ces deux logiques suscite un nécessaire malentendu, qui ne pourra que s'envenimer. Rousseau se rend vite compte que la jouissance est de peu de poids face au mécanisme de la rétribution, et il s'inquiète de ce que son hôte attend réellement de lui, retombant ainsi dans le soupçon d'une intention occulte, dans l'imagination du complot qui l'avait déjà brouillé avec Hume. Mirabeau, de son côté, ne sait comment garder cet invité prestigieux mais sourcilieux, et éprouve le plus grand mal à calmer ces soupçons. Il se voit ainsi contraint de changer de tactique et de concilier sa morale de l'intérêt avec la gratuité du don, seule apte à calmer « *M. Jaques* ». Autant résoudre la quadrature du cercle ! Face à Rousseau, qui évoquait la nécessité d'un prompt départ pour éviter de contracter des obligations, l'argumentation du marquis laisse percer l'incohérence de sa pensée et la délicatesse de sa position : « *je vous diray : 1° Que vous croyés bien difficile d'obliger sans intérêt puisque vous vous creusés la tete pour me trouver des motifs [...]. 2° Que vous perdriés dans mon estime si vous continuiés a tater et a dire ; mais que veut il donc de moy. Vous avés été nourri de mauvaise nourriture fréquemment en fait de société mais le désintéressement ne doit pas vous paroître une plante inconnue a tous autres que les botanistes. D'ailleurs je ne vous offre rien que ce dont je ne fais rien et n'ay nullement a faire [...]. Je vous répète qu'il n'y a icy bas jamais de don, que tout est prêt et échange et que sachant des longtemps que c'etoit vous mettre au suplice que d'exiger quelque chose de vous j'ay résolu avant de vous aborder de ne vous jamais rien offrir et je vous le répète je ne vous offre rien.* »¹⁷

Pour sauver la face et conserver son amitié avec Rousseau, Mirabeau finit par recourir au sophisme. Examinons ses arguments en détail : 1° tout d'abord,

¹⁷ Ibidem, tome XXXII, lettre 5913, 10-VI-1767, p. 134-135.

Rousseau est en contradiction avec lui-même, puisque si, en théorie, il refuse la morale de l'intérêt, il la pratique dans ses rapports avec autrui, comme le prouvent ses perpétuels soupçons d'un intérêt caché. 2° Rousseau ne doit donc pas soupçonner une intention occulte, mais se fier au désintéressement de son hôte. Son désintéressement est absolu puisqu'il ne lui offre rien : il ne s'agit pas d'un don, qui contraindrait Rousseau à lui en être redevable. Ce don est nul, car Mirabeau – terrible aveu pour un Physiocrate – ne fait rien de son domaine et n'y est pas *intéressé*. Dans la grande circulation des intérêts, le seul don gratuit est un don nul. Proclamer fictivement la nullité du don d'hospitalité, c'est permettre à Rousseau de l'accepter, sans qu'il en soit redevable.

Mais Mirabeau sent bien que son argument du don nul ne peut être interprété que comme une formule hyperbolique de bienséance (ce don n'est « *rien* » aux yeux du grand seigneur) ou une parfaite absurdité : si le don est nul, pourquoi l'offrir ? C'est bien qu'il n'est pas nul aux yeux du banni. La nullité du don masque et présuppose l'inégalité des conditions : pour un marquis, ce domaine n'est rien, mais pour un écrivain persécuté, c'est tout. D'ailleurs, poursuit Mirabeau, à proprement parler, il n'y a pas de don, mais seulement l'entrelacs des intérêts : « *tout est prêt et échange* ». Mais si le don, même nul, n'existe pas : comment *se résoudre* à ne rien offrir ? Et comment concevoir un prêt ou un échange désintéressé ? Si Mirabeau *prête* un domaine à Rousseau, ou s'il entend *échanger* avec lui des services mutuels, comment peut-il se prétendre *désintéressé* ? Pour vaincre les scrupules de son invité, Mirabeau formule une aporie morale et économique, fruit monstrueux du désintéressement et de la morale de l'intérêt : un *prêt sans retour*, un *investissement sans produit net*. Bien maladroitement, il accuse Rousseau d'incohérence de caractère, au moment même où il dévoile au grand jour les contradictions de l'hospitalité bienfaisante. Son indépendant visiteur le force à tourner autour d'une sorte d'*hospitalité négative*, qui n'offre rien, n'attend rien en retour, prête un service sans espoir de rétribution, et réalise un échange à sens unique. Mirabeau fait du domaine de Fleury une île isolée, comme par magie, du grand système des flux économiques. Mais Robinson ne s'attardera guère, s'empressant de briser l'enchantement : Rousseau part au bout de deux semaines, alléguant les pressions de son éminent protecteur, le prince de Conti.

Cette série de malentendus entre Rousseau et Mirabeau illustre le lien entre orientation morale, *éthos* ou figuration de soi, et stratégie polémique. Les valeurs suprêmes visées par chacun de ces deux écrivains divergent profondément : d'un côté, Mirabeau met au-dessus de tout la bienfaisance fondée sur l'évidence rationnelle des intérêts ; de l'autre, Rousseau place au sommet de sa hiérarchie morale la vérité, qui jaillit de l'évidence du cœur, c'est-à-dire le sentiment de conscience. Le premier se met donc en scène comme « *l'ami des hommes* », qui doit les éclairer sur leurs véritables intérêts et collaborer activement à l'ordre social naturel ; le second se présente avant tout comme l'ami de la vérité venu corriger les effets néfastes de l'amour-propre qui nous rend sourd à la voix de la nature. Cette figuration de soi est indissociable d'une figuration de l'adversaire ou de l'ennemi, ou d'un contre-

éthos, en terme rhétorique, car chacun juge l'autre selon sa valeur suprême : pour Mirabeau, Rousseau est une anomalie vivante, qui tente de s'extraire artificiellement de la circulation des intérêts, c'est l'*ingrat involontaire* qui s'aveugle sur ses propres intérêts et sur le grand jeu de rétribution qui gouverne l'ordre social ; aux yeux de Rousseau, Mirabeau, c'est un autre de ces philosophes, imbus de leur raison, un de ces êtres faux qui n'a que l'intérêt personnel au cœur, et la bienfaisance universelle à la bouche. Leur relation est déterminée par ce choc des représentations : Mirabeau croit pouvoir rendre Rousseau à la raison, c'est-à-dire à sa raison ; Rousseau, lui, suspecte son protecteur de tramer un complot visant à l'arracher à l'amour de soi, à le plonger dans des rapports de dépendance et d'aliénation, à l'instar de ses anciens amis qui voulaient à tout prix le faire rentrer dans le rang. Tous deux doivent finalement payer leur incohérence : Mirabeau a voulu faire un don gratuit tout en s'accrochant à sa morale de l'intérêt ; Rousseau s'est mis dans le rôle de l'ingrat en acceptant l'offre d'un protecteur tout en prétendant à l'égalité des amis. Cette double incohérence, que Mirabeau et Rousseau se sont d'ailleurs mutuellement reprochée, conduisait nécessairement à une profonde mésentente.

Au fond, leur correspondance pourrait faire office de commentaire à la célèbre distinction de l'*Ethique à Nicomaque* entre les trois types d'amitié, fondés sur l'intérêt, le plaisir, ou la vertu.¹⁸ La morale de l'intérêt réduit toute amitié à ce premier principe, qu'Aristote estimait le plus faible ; Rousseau, lui, tend vers les deux derniers types. L'incompréhension ne pouvait être plus grande : pour Mirabeau, l'amitié réside en un parfait équilibre des intérêts réciproques ; pour Rousseau, elle suppose et institue l'égalité.¹⁹

Quelles leçons tirer de cette analyse de l'hospitalité ? Tout d'abord, dans un contexte polémique, les liens d'hospitalité mettent en jeu l'*éthos* de l'hôte et de l'invité : justifier l'acceptation ou le refus d'hospitalité suppose que l'on adopte un rôle, où la figuration de soi est essentielle. Or, cet *éthos* est intimement lié au système moral que l'on adopte : en prônant l'indépendance de l'amour de soi contre le jeu de miroirs de l'amour-propre et contre la transaction intéressée, Rousseau choisit la posture périlleuse de l'ingrat volontaire. Ce choix rhétorique place Mirabeau dans

¹⁸ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, éd. Gauthier-Jolif, Louvain-la-Neuve, Peeters / Nauwelaerts, rééd. 2002, tome I, p. 216-225. Aristote place « l'amitié utile » en bas de l'échelle ; « l'amitié plaisante » lui est supérieure, car elle comporte « davantage de cette gratuité qui fait l'homme libre, tandis que l'amitié qui a pour motif l'utile est amitié de marchands » (p. 221-222) ; mais « l'amitié vertueuse », c'est-à-dire l'amitié des bons, surpasse de loin les deux autres espèces d'amitié par son caractère absolu : « les vicieux seront amis pour le plaisir ou pour l'utile, étant, sous ce rapport, semblables ; et les bons, eux, seront amis pour eux-mêmes ; car ils le seront en tant que bons. » (p. 224)

¹⁹ Cette divergence coïncide évidemment avec un antagonisme politique : le despote éclairé des Physiocrates doit libérer la coordination naturelle des intérêts au moyen de la raison législative ; le Législateur de Rousseau doit instituer l'amitié, l'égalité et la concorde des citoyens. Malgré tout, Rousseau fait incidemment une concession au principe du despotisme éclairé dans une lettre à Mirabeau (J.-J. ROUSSEAU, o. c. (note 15), tome XXXIII, p. 240).

une situation insoluble : l'échec de son entreprise est aussi le signe d'une défaite polémique, puisqu'il ne parvient pas à élaborer un *éthos* adéquat. Rousseau sape toute possibilité pour Mirabeau de jouer au grand seigneur désintéressé : le marquis est contraint d'osciller sans cesse entre la mesquinerie de l'intérêt et l'absurdité du don nul. La deuxième leçon, c'est que l'hospitalité suppose la réciprocité : elle repose sur un contrat tacite, qui se brise si cette réciprocité n'est pas respectée. Rousseau et Mirabeau ne peuvent s'entendre, puisque leurs opinions respectives sur les conditions de réciprocité divergent. Pour le premier, la réciprocité hospitalière suppose l'égalité ; aux yeux du second, au contraire, la réciprocité suppose l'inégalité, inhérente à tout transfert de capital. D'où cette ultime conclusion : sur les ruines de la charité chrétienne, l'émergence de nouveaux systèmes moraux concurrents (l'anthropologie rousseauiste d'un côté, la physiocratie de l'autre) rend la pratique de l'hospitalité plus ardue que jamais. Soit l'hôte et l'invité mettent provisoirement en suspens leur divergence morale. Soit, comme dans le cas de Rousseau et Mirabeau, ils défendent à tout prix leurs valeurs et minent ainsi la condition de réciprocité. Désigner le responsable de l'échec relève alors de la pétition de principe : tout dépend si l'on donne la priorité à la pratique ou au système moral. Si l'on en croit la propagande philosophique, Rousseau s'est taillé un système moral sur mesure pour justifier son ingratitude, mais si l'on se fie à Rousseau, son ingratitude est justifiée par son système moral. Autrement dit, le Citoyen de Genève reproche à ses hôtes de ne pas se conformer à ses propres valeurs. La situation polémique se pervertit ainsi en soupçon réciproque, faisant passer l'intention avant l'argumentation. Seul le dépassement de l'opposition entre intérêt et désintéressement permettra finalement d'aboutir à une conception moins polémique de l'hospitalité. En la rattachant à sa théorie du don et du contre-don, Marcel Mauss nous a permis d'échapper à la quête d'une pureté morale qui débouchait de façon paradoxale sur la pratique de l'ingratitude volontaire.