

Fracture satirique dans *Le Neveu de Rameau* de Diderot

Rodrigue Boulingui
Sorbonne Université – France
r.boulingui@gmail.com

Résumé :

Cet article a pour objectif de mettre en lumière certaines plaies du siècle des Lumières tenues jusque-là cachées. Deux aspects sont développés à travers *Le Neveu de Rameau* de Diderot, l'un des textes caché du vivant de l'auteur. *Le Neveu de Rameau* donne à lire une fracture sociale perceptible à travers le personnage nommé "Lui". Il est la figure représentative des parasites et de la classe sociale pauvre du XVIII^e siècle par opposition au personnage du philosophe nommé "Moi". La fracture s'étend du côté de la morale où le cynisme se mêle à la satire qui fait le procès de la société de l'Ancien Régime.

Mots-clés : Fracture, satire, cynisme, genre, Diderot, morale, sociale.

Introduction

Diderot est un auteur qui n'est plus à présenter dans notre littérature du siècle des Lumières. Cependant, il est important pour des raisons mémorielles de toujours préciser quelques idées forces qui pourraient se rattacher à cet auteur majeur. La littérature du XVIII^e siècle lui doit plusieurs contributions considérables. Au côté de D'Alembert et de Jaucourt, il s'est donné corps et âme pour que le grand dictionnaire encyclopédique aboutisse en dépit des oppositions colossales. La dramaturgie des Lumières et celle d'aujourd'hui lui doivent des propositions qui font le bonheur du théâtre. Il propose des réformes politiques qui tentent de renouveler la manière d'envisager le monde du théâtre notamment les acteurs, la scène, les costumes, les bâtiments etc. Il est également l'inventeur du drame bourgeois et l'un des philosophes qui tente de réhabiliter le genre de la satire qui divise les Lumières rationnelles et religieuses. Toutes ses contributions n'ont pas toujours été bien accueillies parmi ses contemporains : d'où les ruptures, les fractures qui apparaissent dans les différents fronts auxquels il a pris part.

Date de réception : 04/09/2020

Date de publication : 01/12/2020

La présente proposition de lecture entend saisir la notion de fracture dans son rapport avec la satire dans *Le Neveu de Rameau* de Diderot. Il s'agit d'un dialogue à bâton rompu entre le philosophe (Moi) et le parasite (Lui) qui fut inconnu des contemporains de Diderot. Les deux personnages, dans une conversation d'une demi-journée, partagent autours des thèmes de la morale, l'éducation, la morale, la politique, la philosophie. C'est le lieu où Diderot fait entendre les *harmoniques de la satire*, dévoile au grand jour les pourritures de la société d'Ancien Régime. Dans ce dévoilement des vices de son temps, il y a des fractures qui se dessinent dans la texture du *Neveu de Rameau*. C'est pourquoi il est impérieux de fixer l'environnement sémantique de cette notion de fracture chez le philosophe. Il existe un article « Fracture » dans l'*Encyclopédie* : « Fracture, s.f. terme de chirurgie, solution de continuité, ou division faite subitement dans les os, par la violence de quelque cause extérieure contondante. »¹ Il s'agit au fond d'un terme qui appartient au domaine de la médecine. C'est intéressant parce qu'il y a dans cet article l'idée de division, de séparation violente, de rupture radicale, de détachement entre deux parties de même nature. Par nomadisme² de la notion, ces sens pourraient également s'appliquer à la littérature où nous les rattachons à l'idée d'excentricité³, de paradoxe⁴ dans la pensée esthétique de Diderot. Ainsi, envisagée, la fracture dépasse largement le cadre d'une simple thématique pour en investir le domaine de la poétique. Diderot part de la simple spéculation de la notion vers une question éminemment esthétique. Cette esthétisation de la fracture passe par le biais de la satire qui escorte de bout en bout la pensée de Diderot dans *Le Neveu de Rameau*. Deux points essentiels seront développés ici : la fracture sociale qui se donne à lire à travers les deux principaux personnages d'une part ; et nous examinerons la fracture morale, lieu par excellence du cynisme qui caractérise Lui et Moi d'autre part.

¹ *ENCYCLOPEDIE, tome, VII, p.266b.*

² Nous faisons allusion au magnifique titre d'Isabelle Stengers qui a écrit : *D'une science à l'autre. Les concepts nomades*, Paris, Seuil, 1987.

³ CHARTIER Pierre, « Diderot excentrique », Jacot-Grapa Caroline, Jacques-Lefevre, Sétit Yannick, Trévisan Carine (dir.), *Le Travail des Lumières. Mélange offert à Benrekassa*, Paris, Honoré Champion, 2002, p.393-404.

⁴ Nous l'envisageons dans la même perspective que Fedi Laurent comme un jugement ou une idée contraire à l'opinion commune, « Les paradoxes éducatifs de Rousseau », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°136, 2011/4, p.487.

Date de réception : 04/09/2020

Date de publication : 01/12/2020

I. La fracture sociale

La fracture sociale est visible dans les rapports qui se tissent entre les personnages dans *Le Neveu de Rameau*. Au nombre de ces personnages, figurent, le neveu de Rameau (Lui), le philosophe (Moi), et Bertin, figure représentative des puissants de la société d'Ancien Régime. Il y a un fossé énorme qui distingue les deux derniers personnages par rapport à Lui. Si le philosophe, Moi et Bertin ont des niveaux de vie qui leur permettent de vivre décentement, il n'en est de même de Lui, dont la vie se caractérise par le parasitisme⁵. On le voit dans la forte présence de l'imagerie alimentaire qui sature le texte. Lui est sans cesse à la recherche de la table d'un financier ou d'un homme riche pour tenter de satisfaire les « borborygmes de son estomac ». La misère est une terrible chose pour ce personnage ; dès l'ouverture du texte, il est celui qui erre cherchant « où il dînera » et « où il soupera ». Le prologue du *Neveu de Rameau* est d'ailleurs le lieu de rencontre entre Lui et Moi où apparaît déjà la fracture sociale :

Il m'aborde. Ah, ah, vous voilà, M. le philosophe et que faites-vous ici parmi ce tas de fainéants? Est-ce que vous perdez votre temps à pousser le bois ? Moi- [...] mais quand je n'ai rien de mieux à faire, je m'amuse à regarder un instant, ceux qui le poussent bien [...]. Mais laissons cela. Il y a une éternité que je ne vous vois pas. Je ne pense guère à vous, quand je ne vous vois pas. Mais vous me plaisez toujours à revoir. Moi- Qu'avez-vous fait? Lui- Ce que vous, moi et tous les autres font ; du bien, du mal et rien. Et puis j'ai eu faim, et j'ai mangé, quand l'occasion s'en est présentée ; après avoir mangé, j'ai eu soif, et j'ai bu quelquefois.⁶

⁵ Il ne s'agit guère d'une fabrication ; c'est une catégorie d'individus qu'on retrouve dans la société des Lumières. Elle pourrait bien s'étendre aux philosophes. Dans *Le Neveu de Rameau*, Moi échappe de justesse à cette étiquette, lui qui donne des cours de mathématique sans nécessairement comprendre ce qu'il fait. On retrouve un autre chez Voltaire dans *Candide*. Le parasite philosophe Pangloss à travers lequel Voltaire tourne en dérision la philosophie de Leibniz. Au départ, ce dernier donne des cours de philosophe dans le château du Baron ; à la fin du roman, pendant que les autres personnages autour de lui arrivent à trouver un travail à faire, le philosophe parasite Pangloss, reste dans sa glose futile. L'historien Louis-Sébastien Mercier a un regard compatissant pour ces dîneurs originaux dont il refuse le nom de « parasite ». On peut lire son texte, *Tableau de Paris*, éd. Jean-Claude Bonnet, Paris, Mercure de France, 1994, p.150-153.

⁶ DIDEROT Denis, *Le Neveu de Rameau et autres textes*, Paris, Pierre Chartier, Librairie Générale Française, 2002, p.46-47. Désormais dans la suite du texte, nous nommerons le texte par l'abréviation NR.

Il s'agit des réalités charnelles que Lui trouve à raconter. Tout est réduit à la mastication, pour emprunter les mots de Jean-François Bayart, à « la politique du ventre »⁷. Lui est soumis à un déterminisme naturel puissant : « la loi de l'appétit »⁸. Lui le dit avec la franchise narcissique qui est la sienne qu'il est dans l'ordre des besoins de la nature d'avoir toujours l'appétit. La première fracture permet d'identifier Lui par rapport Moi comme un personnage qui ne vit que pour manger. La preuve en est que lorsqu'il rompt le pacte tacite à la table de Bertin et que le maître des lieux lui demande de s'en aller, Lui accepte à condition que son assiette ait été d'abord vidée : « [...] – Je vous ferai chasser. – Après dîner je m'en irai moi-même. – Je vous le conseille. »⁹ Cette fracture d'ordre alimentaire a effectivement une incidence sur le corps de Lui :

Quelquefois, il est maigre et have, comme un malade au dernier degré de la consommation ; on compterait ses dents à travers ses joues. On dirait qu'il a passé plusieurs jours sans manger, ou qu'il sort de Trape.¹⁰

Le parasitisme n'est pas une bonne chose au fond dans la mesure où il avilit le corps du neveu de Rameau. Le passage donne à voir par les différentes figures d'analogie l'image d'un homme traqué, pressé et oppressé dans sa chair. Cette agressive pauvreté ne saurait guère stabiliser le personnage dont la vie oscille entre l'informe et le difforme, le sublime et le grotesque, la décomposition et recomposition¹¹ :

Le mois suivant, il est gras et replet, comme s'il n'avait pas quitté la table d'un financier, ou qu'il eut été renfermé dans un couvent de Bernardins. Aujourd'hui, en linge sale, en culotte déchirée, couvert de lambeaux, presque sans souliers, il va la tête basse, il se dérobe, on serait tenté de l'appeler pour lui donner l'aumône. Demain, poudré, chaussé, frisé, bien vêtu, il marche la tête haute, il se montre, et vous le prendrez au peu près pour un honnête homme. Il vit au jour la journée. Triste ou gai selon les circonstances. Son premier soin, le matin, quand il est levé, est de savoir où il dinera ; après dîner, il pense où il ira souper. La nuit

⁷ BAYART Jean-François, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 2006.

⁸ BUFFAT Marc, « La loi de l'appétit », *Autour du Neveu de Rameau de Diderot*, Études réunies par Anne-Marie Chouillet, Paris, Honoré Champion, Coll. «Unichamp», 1991, p.37.

⁹ NR, p.114.

¹⁰ NR, p.43.

¹¹ RYNGAERT Jean-Pierre, SERMON Julie (dir.), *Le personnage théâtral contemporain : décomposition et recomposition*, Paris, Théâtrales, 2006.

amène son inquiétude. Ou il regagne, à pied, son petit grenier qu'il habite, à moins que l'hôtesse ennuyée d'attendre son loyer, ne lui en ait redemandé la clef ; ou il se rabat dans une taverne du faubourg où il attend le jour, entre un morceau de pain et un pot de bière. Quand il n'a pas six sols dans sa poche, ce qui lui arrive quelquefois, il a recours soit à un fiacre de ses amis, soit au cocher d'un grand seigneur qui lui donne un lit sur de la paille, à côté de ses chevaux. Le matin, il a encore une partie de son matelas dans ses cheveux. Si la saison est douce, il arpente toute la nuit, le Cours ou les Champs-Élysées. Il reparait avec le jour, à la ville, habillé de la veille pour le lendemain, et du lendemain quelquefois pour le reste de la semaine.¹²

S'il y a des concepts qui caractérisent l'existence de Lui telle qu'elle apparaît ici, c'est bien la dissemblance et la dissonance. Par sa vie, on voit combien au XVIII^e siècle, le parasitisme bascule de la laideur vers le sublime, c'est-à-dire l'art d'habiter son monde, de transformer sa misère en art de vivre. Le Neveu accepte sa condition sociale pour tenter de l'esthétiser. Il y a véritablement un déplacement de centre de gravité qui s'opère ici. Il nous apprend à extraire des misères, ses splendeurs ; à extirper du mal, ses saveurs pour faire de son existence quelque chose qui aurait du sens. Lui est un personnage singulier dans la mesure où sa vie est le reflet d'une grande polyphonie. Les organisateurs temporels nous aident à saisir sa variabilité dans le temps et dans l'espace. C'est le vrai comédien de la société qui sait incarner plusieurs rôles. Il prend le costume « couvert de lambeaux » des damnés de la terre ; il partage parfois la même demeure avec le monde animal. Lui sait également imiter les grands messieurs de la société, car il lui arrive d'être « poudré, chaussé, frisé, bien vêtu » à l'image du Bourgeois gentilhomme de Molière. Lui donne une leçon majuscule ici : vivre dans la société des Lumières, c'est aussi savoir au fond prendre une position, esquisser son pas de pantomime à fond. La caractérisation adjectivale opposée, le jeu des masques et de l'apparence, les structures alternatives du texte sont autant d'éléments qui prouvent que la société des Lumières n'était pas si lumineuse qu'elle se donne à lire dans certains manuels. La forte théâtralisation de la vie de Lui met en évidence les plaies purulentes, les fractures sociales de celle-ci. La construction du personnage chez Diderot se fait sans cesse dans une

¹² NR, p.43-44.

sorte de décomposition totale. Le personnage se construit en même temps, en se fracturant dans son parcours narratif. Si pour Jean Starobinski, le chiasme est l'une des figures « chargées d'énergie [...] une arme pour blesser »¹³, il faut adjoindre l'antithèse qui révèle la complexité du corps de Lui. Le corps fracturé, rompu de Lui est au cœur du dispositif satirique dans *Le Neveu de Rameau* ; on lit les contradictions sociales, la misère et l'aliénation.

Par ailleurs, le corps vil de Lui s'oppose au corps du philosophe (« un gros monsieur ») qui a réussi sa vie. Le philosophe est un homme qui vit dans l'aisance. Il est celui qui est vêtu d'une « veste d'étamine », de « bas de laine » et portant des « souliers épais ». Il s'agit d'un corps glorieux qui est le symbole de la réussite sociale. Il représente tout un imaginaire bourgeois dont rêve sans cesse Lui. Le corps de Lui se distingue des riches comme Bertin traité d'« hypocondre » et de sa dulcinée Hus, qualifiée de « grosse comtesse », de « grosse créature ». L'aisance corporelle aurait donc un rapport avec le niveau de vie des personnages d'où l'idée que le corps soit l'objet de la satire dans *Le Neveu de Rameau*. Il faut le dire de façon claire : Diderot s'inspire profondément des satires d'Horace qui est l'un de ses pères spirituels. La fracture chez Diderot se donne aussi à lire dans le regard que l'un porte sur l'autre. Lui a sa vision du monde qui n'est pas la même que celle qu'envisage le philosophe. Il y a au fond deux conceptions, deux rapports au monde que mettent en parallèle Lui et Moi que nous allons voir à travers le deuxième point qui porte sur la fracture morale.

II. La fracture morale

Dans *Le Neveu de Rameau* la fracture morale se donne à lire dans la mise en scène spectaculaire du cynisme. C'est une question éminemment philosophique chez Diderot dont il ne sera guère question d'en développer les tenants et les aboutissants. L'aspect du cynisme qui prend en charge la fracture morale est le traitement esthétique qui lui donne Diderot. C'est là qu'il fait alliance avec la satire pour donner à voir quelque chose de l'ordre du nouveau. En effet, on parle de cynisme lorsqu'il y a dévoilement dans l'agir même d'un personnage. Cela implique, à cet effet, une dramaturgie,

¹³ STAROBINSKI Jean, « Sur l'emploi du chiasme dans *Le Neveu de Rameau* », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol.LXXXIX, n°2, avril-juin, 1984, p.188.

un style. Cette idée du cynisme passe par l'affichage d'une immoralité qui nécessite de la réprobation. Diderot joue avec les transgressions qui fracturent notre morale communément admise. Il est important de situer cette notion pour éviter des égarements. La première acception, la plus ancienne, donne comme cynisme une vie ascétique qui entend renoncer à tous les bénéfices de la civilisation pour embrasser une vie propre à l'état de nature. La dernière qui nous servira de fil d'Ariane, est celle dite moderne, formulée par André Lalande laquelle se lit dans les termes de Jacques D'Hondt :

Le cynique, c'est précisément en faveur d'une vie de plaisir, transgresse délibérément, ouvertement les prescriptions morales et sociales communes, « valeurs » reconnues, les sentiments les plus répandus. Il bafoue tout sans vergogne et, parfois, rageusement.¹⁴ Pour le dire d'entrée de jeu, dans *Le Neveu de Rameau*, le cynisme n'est pas seulement l'apanage d'un personnage, comme l'aurait écrit Stéphane Pujol :

Si philosophie cynique il y a dans le texte du *Neveu de Rameau*, elle est plutôt à chercher du côté de Moi, auquel le neveu reproche précisément de se faire une trop haute idée de l'homme et de viser un idéal de vertu inaccessible au commun des mortels.¹⁵

La question du cynisme peut se lire aussi bien chez le personnage de Lui que chez Moi. Elle apparaît à travers l'échange qui tiennent Lui et Moi au sujet de l'éducation de la fille du philosophe. Le philosophe professoral regimbe d'abord avant de coopérer dans le dialogue :

Lui - Et que lui apprendrez-vous donc, s'il vous plaît? [...]

Moi - Je mets de la grammaire, de la fable, de l'histoire, de la géographie, un peu de dessin, et beaucoup de morale.

Lui - Combien il me serait facile de vous prouver l'inutilité de toutes ces connaissances-là, dans un monde tel que le nôtre ; que dis-je l'inutilité, peut-être le danger. Mais je m'en tiendrai pour ce moment à une question : ne lui faudra-t-il pas un ou deux maîtres?

Moi - Sans doute.

Lui - Ah nous y revoilà. Et ces maîtres, vous espérez qu'ils sauront la grammaire, la fable, l'histoire, la géographie, la morale dont ils lui donneront des leçons? Chansons, mon cher maître : chansons. S'ils possédaient ces choses assez pour les montrer, ils ne les montreraient pas.

¹⁴ D'HONDT Jacques, « Le cynisme de Rameau », *R.D.E, Avril, n°36*, 2004, p.125.

¹⁵ PUJOL Stéphane, *Le philosophe et l'original. Étude du Neveu de Rameau*, Rouen, Presses universitaires de Rouen et du Havre, Coll. « Cours », 2016, p.98.

Date de réception : 04/09/2020

Date de publication : 01/12/2020

Moi - Et pourquoi?

Lui - C'est qu'ils auraient passé leur vie à les étudier. Il faut être profond dans l'art ou dans la science, pour en bien posséder les éléments. Les ouvrages classiques ne peuvent être bien faits, que par ceux qui ont blanchi sous le harnais. C'est le milieu et la fin qui éclaircissent les ténèbres du commencement. Demandez à votre ami, M. d'Alembert, le coryphée de la science mathématique, s'il serait trop bon pour en faire des éléments. Ce n'est qu'après trente à quarante ans d'exercice que mon oncle a entrevu les premières lueurs de la théorie musicale. [...] en vérité, il vaudrait autant ignorer que de savoir si peu et si mal ; et c'était précisément où j'en étais, lorsque je me fis maître d'accompagnement et de composition.¹⁶

La fracture se crée ici par Lui ; en tant qu'interrogateur, Lui s'inscrit en faux contre cette éducation bourgeoise que le philosophe voudrait donner à sa fille. Il oriente ses questions vers sa morale cynique en faisant passer le philosophe pour un homme ridicule. Lui choque le philosophe à plusieurs niveaux : il estime que le régime scolaire auquel le philosophe veut soumettre la jeune fille lui est comme d'un « clou à soufflet » et nuisible ; il s'en prend également aux enseignants. Lui a une idée assez élevée de la conception d'un enseignant. Lui, dans son discours sur les maîtres, a une haute exigence du savoir. Pour enseigner, pense-t-il, il faut avoir une connaissance parfaite de tous les principes de la science. Une telle conception de la connaissance exige une vie complète vouée à l'apprentissage pour acquérir l'expérience et de la profondeur. Il y a fracture ici dans la mesure où ce que Lui affirme est discutable ; c'est une grosse sottise que de penser les choses de cette façon-là. Enseigner, ce n'est pas forcément aller des causes jusqu'aux ultimes conséquences ; la connaissance s'acquiert par paliers ou échelles ; c'est un processus, un cheminement continu. Lui pense qu'on est dans une société qui ne valorise pas les bons savoirs. On se souvient des réactions de Diderot, au sujet de la lecture provoquée par le texte d'Helvétius, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation* (1773). Helvétius pense que l'homme serait une table rase, un corps inerte, et l'éducation aurait donc pour mission ultime de transformer ce dernier pour en faire un être bien-pensant. Il y a au fond l'idée d'une toute-puissance qui serait accordée à l'éducation au sens de Diderot. Il y aurait en l'homme, pense Diderot, une énergie latente à laquelle se

¹⁶ NR, p.75-77.

rattacherait une dimension de l'hérédité. C'est dans ses *Réfutation d'Helvétius* qu'il donne une illustration qui illustre son déterminisme en affirmant que si l'on donne la même éducation à cinq enfants différents, l'on aura cinq résultats pédagogiques différents, ce qui atteste qu'il y a « du génie antérieur à l'institution ». L'approche éducative dont parle Lui s'éloigne du modèle envisagé par le philosophe. Lui souhaite une éducation qui protège le vice. L'appel à la nature comme confirmation du vice. Il y a un conflit entre essentialité (Moi) et empirisme (Lui). Le philosophe croit qu'on peut tout faire chez un enfant et produire quelque chose d'autre. La conclusion de Lui est d'autant plus choquante encore lorsqu'il pense qu'il faudrait abdiquer parce qu'on ne saurait pas toute l'étendue infinie de son art. En d'autres termes, pour Lui, le « pédagogue abrutisseur », il faudrait renoncer à l'enseignement quand on ne connaît pas tout le savoir dans le domaine où l'on s'est spécialisé. Cette vision est remise en cause par le philosophe :

Lui - À quoi rêvez-vous?

Moi - Je rêve que tout ce que vous venez de dire, est plus spécieux que solide. Mais laissons cela. Vous avez montré, dites-vous, l'accompagnement et la composition?

Lui - Oui.

Moi - Et vous n'en saviez rien du tout?

Lui - Non, ma foi ; et c'est pour cela qu'il y en avait de pires que moi : ceux qui croyaient savoir quelque chose. Au moins je ne gâtai ni le jugement ni les mains des enfants. En passant de moi, à un bon maître, comme ils n'avaient rien appris, du moins ils n'avaient rien à désapprendre ; et c'était toujours autant d'argent et de temps épargné.

Moi - Comment faisiez-vous ? Lui - Comme ils font tous.¹⁷

Ici encore, c'est avec enthousiasme que Lui crée une fracture morale dans son discours par son cynisme. Il s'exalte à la fois d'avoir enseigné l'accompagnement et la composition. Il usurpe une qualification sociale qu'il n'a pas pour se procurer de l'argent. C'est avec joie qu'il affirme être différent de « ceux qui croyaient savoir quelque chose ». Ce comportement est d'autant plus éprouvant lorsque Lui fait croire au philosophe que son usurpation n'est pas sans conséquence pour les élèves, car dit-il, « [...] je ne gâtai ni le jugement ni les mains des enfants. » Il rappelle la figure

¹⁷ NR, p.77-78.

du maître ignorant qui estime que l'abrutissement en matière d'éducation n'existe que « là où une intelligence est subordonnée à une autre ». La fracture morale fait surface également dans la vision d'éducation qui Lui pense donner à son fils :

Moi - Aimez-vous votre enfant?

Lui - Si je l'aime, le petit sauvage, j'en suis fou.

Moi - Est-ce que vous ne vous occuperez pas sérieusement d'arrêter en lui l'effet de la maudite molécule paternelle?

Lui - J'y travaillerais, je crois, bien inutilement. S'il est destiné à devenir un homme de bien, je n'y nuirai pas. Mais si la molécule voulait qu'il fût un vaurien comme son père, les peines que j'aurais prises, pour en faire un homme honnête, lui seraient très nuisibles ; l'éducation croisant sans cesse la pente de la molécule, il serait tiré comme par deux forces contraires, et marcherait tout de guingois, dans le chemin de la vie, comme j'en vois une infinité, également gauches dans le bien et dans le mal ; c'est ce que nous appelons des espèces, de toutes les épithètes la plus redoutable, parce qu'elle marque la médiocrité, et le dernier degré du mépris. Un grand vaurien est un grand vaurien, mais n'est point une espèce. Avant que la molécule paternelle n'eût repris le dessus et l'eût amené à la parfaite abjection où j'en suis, il lui faudrait un temps infini ; il perdrait ses plus belles années. Je n'y fais rien à présent. Je le laisse venir. Je l'examine. Il est déjà gourmand, patelin, filou, paresseux, menteur. Je crains bien qu'il ne chasse de race.¹⁸

Il y a un rapport qui est établi entre le déterminisme social et le déterminisme biologique, c'est-à-dire « la maudite molécule paternelle » réunis au sein de l'éducation. La satire passe par la confrontation des deux déterminismes : celui que le personnage du philosophe (Moi) « entend opposer au cynisme pratique du neveu ». La satire est dans les répliques démonstratives de Lui qui refuse cette « belle éducation » dont parle le philosophe. Mieux, Lui est pessimiste, au sens nietzschéen du terme ; il laisse la nature bourgeonner telle quelle car écrit-il : « J'y travaillerais, je crois, bien inutilement ». La leçon cynique que Lui voudrait donner, c'est peut-être celle selon laquelle le déterminisme biologique commande la réussite sociale et non l'éducation qu'on tenterait de donner à l'individu. L'éducation que réfute Lui est celle qui offense l'ordre naturel des choses ;

¹⁸ NR, p.146-147.

c'est celle du philosophe qui se dresse en obstacle permanent à « la pente de la molécule ». Lui est convaincu que c'est la molécule paternelle qui décide si le petit sauvage est appelé à devenir un « homme honnête » ou un « grand vaurien comme son père ». Par conséquent, il ne faut surtout pas perdre son temps à ruiner l'existence du petit sauvage : « je n'y fais rien à présent ». Il laisse le grain de levain croître ; « [II] le laisse venir. [II] l'examine » jusqu'à ce que les vices parviennent à maturation et saturation, c'est-à-dire être « gourmand, patelin, filou, paresseux, menteur ». On est dans l'éducation prônée dans l'état de nature. En d'autres termes, Diderot s'oppose au pouvoir absolu de l'éducation. Il y a une part de la nature et une part de l'hérédité. Cela fait penser à la notion d'éducation négative que Jean-Jacques Rousseau définit au livre II d'*Émile*. Loin l'idée que l'éducation n'aurait pas de sens ici ; disons que la pédagogie extraordinaire de Lui s'oppose à la pensée de Mandeville. Les égoïsmes individuels (vices privés) ne produisent pas nécessairement le bonheur général. Les deux formes d'éducation entre Lui et Moi se croisent à nouveau dans cet échange :

Lui - Vous êtes des êtres bien singuliers!

Moi - Vous êtes des êtres bien singuliers à plaindre, si vous n'imaginez pas qu'on s'est élevé au-dessus du sort, et qu'il est impossible d'être malheureux, à l'abri de deux belles actions, telles que celle-ci.

Lui - Voilà une espèce de félicité avec laquelle j'aurai de la peine à me familiariser, car on la rencontre rarement. Mais à votre compte, il faudrait donc être d'honnêtes gens?

Moi - Pour être heureux? Assurément.

Lui - Cependant, je vois une infinité d'honnêtes gens qui ne sont pas heureux ; et une infinité de gens qui sont heureux sans être honnêtes.¹⁹

Si le philosophe s'érige en défenseur de la morale communément admise, que dira-t-on de Lui qui est un composé de raison et de déraison? Lui n'est pas que folie ; il a des moments de lucidité qui étonnent, qui repoussent les abstractions du philosophe. Ce monsieur le philosophe a parfois ses moments de déraison quand il avance des idées saugrenues ; il est celui qui pense que le bonheur de l'homme dans la société est une affaire d'honnêteté ; il estime que l'homme n'a qu'à être vertueux pour accéder au bonheur. Mais grosse illusion d'optique ; grosse bêtise pour celui qui

¹⁹ NR, p.90.

semble parler au nom des lumières rationnelles. L'expérience sociétale de Lui envisage les choses autrement ; l'honnêteté dans la société de l'Ancien Régime est un vain mot. Il y aurait, comme l'explique Gerhardt Stenger, l'idée que « certains hommes trouvent leur bonheur en dehors de la vertu, comme Rameau. L'exception est devenue la règle : pour faire son bonheur ici-bas, il vaut mieux laisser libre cours à sa nature, bonne ou mauvaise ». Le sourire aux lèvres, Lui regarde le philosophe ayant du « foin dans ses bottes » avec une hauteur d'esprit en lui disant clairement que les honnêtes gens sont rarement heureux dans la société contrairement aux malhonnêtes. La question de l'entretien est éminemment philosophique ; elle met en évidence le rapport entre vertu et bonheur. Vieille question philosophique qui a longtemps agité les anciens, en passant d'Épicure jusqu'aux stoïciens. Telle qu'elle fut posée par les anciens, ces derniers répondaient qu'il fallait de la vertu pour parvenir à la félicité du bonheur. Lui fracture la philosophie prônée par les anciens et le philosophe. Il a ici une lucidité d'observation du fonctionnement de la société qui est parfois plus vraie que l'angélisme du philosophe ; et cette observation critique de la société est liée au fait que Lui en est un parfait représentant. Il ne manque pas de le signifier au philosophe, enfermé dans sa vision cartésienne du monde : Puisque je puis faire mon bonheur par des vices qui me sont naturels, que j'ai acquis sans travail, que je conserve sans effort, qui cadrent avec les mœurs de ma nation ; qui sont du goût de ceux qui me protègent, et plus analogues à leurs petits besoins particuliers que des vertus qui les gênaient, en les accusant depuis le matin jusqu'au soir ; il serait bien singulier que j'allasse me tourmenter comme une âme damnée, pour me bistourner et me faire autre que je ne suis.²⁰

La vision du monde du philosophe ne semble pas l'intéresser ; Lui refuse de déjouer les prévisions du grand rouleau. S'il est écrit que Lui sera un raté, il le sera bien, malgré sa bonne volonté d'y échapper : Il faut que Rameau soit ce qu'il est ; un brigand heureux avec des brigands opulents ; et non un fanfaron de vertu, ou même un homme vertueux, rongant sa croûte de pain, seul, ou à côté des gueux. Et pour le trancher net, je ne m'accommode point de votre félicité, ni du bonheur de quelques visionnaires, comme vous.²¹

²⁰ NR, p.91.

²¹ NR, p.93.

Ces propos du neveu montrent bien que « le goût pour la vertu est loin d'être la chose la mieux partagée ». Lui a déjà choisi sa voie : la « sagesse de Salomon », et il ne saurait faire marche arrière. Il martèle clairement que c'est le chemin à suivre et que le bonheur qui passe par le respect des principes moraux du philosophe n'est qu'une grosse utopie :

Vous croyez que le même bonheur est fait pour tous. Quelle étrange vision! Le vôtre suppose un certain tour d'esprit romanesque que nous n'avons pas, une âme singulière, un goût particulier. Vous décidez cette bizarrerie du nom de vertu ; vous l'appellez philosophie. Mais la vertu, la philosophie sont-elles faites pour tout le monde? En a qui peut. En conserve qui peut. Imaginez l'univers sage et philosophe ; convenez qu'il serait diablement triste.

Dans son éloge du vice, Lui ne cesse guère de s'attaquer à la morale du philosophe. Il pense même que la vertu du philosophe est intenable : « On loue la vertu ; mais on la hait ; mais on la fuit ; mais elle gèle de froid, et dans ce monde, il faut avoir les pieds chauds. » Il aurait été étonnant que Lui choisisse une autre voie d'éducation pour son fils :

Moi - Même d'après des vues si courageuses et si sages, je persiste à croire qu'il serait bon d'en faire un musicien. Je ne connais pas de moyen d'approcher plus rapidement des grands, de servir leurs vices, et de mettre à profit les siens.

Lui - Il est vrai ; mais j'ai des projets d'un succès plus prompt et plus sûr. Ah! Si c'était aussi bien une fille! Mais comme on ne fait pas ce qu'on veut, il faut prendre ce qui vient ; en tirer le meilleur parti ; et pour cela, ne pas donner bêtement, comme la plupart des pères qui ne feraient rien de pis, quand ils auraient médité le malheur de leurs enfants, l'éducation de Lacédémone, à un enfant destiné à vivre à Paris. Si elle est mauvaise, c'est la faute des mœurs de ma nation, et non la mienne. Et répondra qui pourra. Je veux que mon fils soit heureux ; ou ce qui revient au même, honoré, riche et puissant. Je connais un peu les voies les plus faciles d'arriver à ce but ; et je les lui enseignerai de bonne heure. Si vous me blâmez, vous autres sages, la multitude et le succès m'absoudront. Il aura de l'or ; c'est moi qui vous le dis. S'il en a beaucoup, rien ne lui manquera, pas même votre estime et votre respect.

Lui révèle ses voies au philosophe à propos de l'éducation de son fils. Il regrette que ce dernier ne soit pas né femme, laquelle aurait été mise à tenir le tripot. Tout comme les autres pères, Lui a le souci de voir son fils

heureux ; et ce bonheur tant convoité, il le résume à l'acquisition des biens matériels et charnels pour être « honoré, riche et puissant ». Ce bonheur-là, Lui compte le lui donner en enseignant des voies cyniques. La finalité pour Lui, c'est la possession de l'or pour le petit sauvage qui pourra acheter « l'estime » et « le respect » des autres. On le voit en action dans la pantomime du louis d'or où Lui associe théorie et pratique :

Lui - Sans doute. De l'or, de l'or. L'or est tout ; et le reste, sans or, n'est rien. Aussi, au lieu de lui farcir la tête de belles maximes qu'il faudrait qu'il oubliât, sous peine de n'être qu'un gueux ; lorsque je possède un louis, ce qui ne m'arrive pas souvent, je me plante devant lui. Je tire le louis de ma bouche. Je le lui montre avec admiration. J'élève les yeux au ciel. Je baise le louis devant lui. Et pour lui faire entendre mieux encore l'importance de la pièce sacrée, je lui bégaye de la voix ; je lui désigne du doigt tout ce qu'on en peut acquérir, un beau fourreau, un beau toquet, un bon biscuit. Ensuite je mets le louis dans ma poche. Je me promène avec fierté ; je relève le basque de ma veste ; je frappe de la main sur mon gousset ; et c'est ainsi que je lui fais concevoir que c'est du louis qui est là, que naît l'assurance qu'il me voit.²²

Cette pantomime du louis d'or est importante à plus d'un titre puisqu'on voit jusqu'où peut aller le cynisme de Lui. Le professeur paradoxal (Lui) se met à parodier toute une messe par des gestes qui s'apparentent à ceux du prêtre. Il y a ici le langage du silence auquel s'ajoutent des gestes comiques témoignant de la valeur que peut donner la possession de l'or. En fait, la parodie sur la méthode d'éducation de Lui est une initiation à l'idolâtrie. On assiste à une divinisation absolue de l'or, « la pièce sacrée » à travers le culte païen de Lui. Jacques Chouillet parle de religion de l'or et souligne que « le louis devant lequel s'agenouille le neveu a remplacé le sacrement de l'autel ». Par cette messe vile et laïque, Lui montre comment il initie le petit sauvage au culte de Mammon. Il ne faut pas avoir peur de le dire : l'attitude de Lui face au louis d'or n'est pas loin du fétichisme. Pierre Saint-Amand évoque de son côté la puissance politique mondiale du louis : « Le louis est devenu le monarque qui mène le monde, le tyran des besoins humains. »²³ Cette forte aliénation que Lui manifeste est justifiée par une raison cynique qui vient tordre la morale du philosophe :

²² NR, p.149.

²³ SAINT-AMAND Pierre, *Les Lois de l'hostilité. La politique à l'âge des Lumières*, Paris, Seuil, 1992, p.154.

Moi - On ne peut rien de mieux. Mais s'il arrivait que, profondément pénétré de la valeur du louis, un jour...

Lui - Je vous entends. Il faut fermer les yeux là-dessus. Il n'y a point de principe de morale qui n'ait pas son inconvénient. Au pis-aller, c'est un mauvais quart d'heure, et tout est fini.²⁴

Lui sait très bien les risques qu'il prend par son exaltation de l'éducation sauvage, mais il préfère s'en remettre au hasard des circonstances. Il espère simplement que le petit sauvage sache ruser avec l'État social. C'est ici que Lui est philosophe à sa manière. Il sait oser et vaincre ses peurs pour exister dans un univers qui n'est pas du tout facile. Nietzsche explique une telle posture : « Le vrai philosophe vit d'une façon "non philosophique", "non sage" et, avant tout, déraisonnable. Il sent le poids et le devoir de mille tentatives et tentations de la vie. Il se risque constamment, il joue gros. »²⁵

Le savoir normatif du philosophe s'oppose au savoir social de Lui :

Moi - D'accord. Il faut être bien maladroit, quand on n'est pas, et que l'on se permet tout pour le devenir. Mais c'est qu'il y a des gens comme moi qui ne regardent pas la richesse comme la chose du monde la plus précieuse; gens bizarres.

Lui - Très bizarres. On ne naît pas avec cette tournure-là. On se la donne ; car elle n'est pas dans la nature.

Moi - De l'homme?

Lui - De l'homme. Tout ce qui vit, sans l'en excepter, cherche son bien-être aux dépens de qui il appartiendra ; et je suis sûr que, si je laissais venir le petit sauvage, sans lui parler de rien : il voudrait être richement vêtu, splendidement nourri, chéri des hommes, aimé des femmes, et rassembler sur lui tous les bonheurs de la vie.²⁶

La séquence textuelle offre deux ethos irréconciliables : on a le philosophe qui n'attache pas de prix à l'appât du gain, et Lui, prisonnier du goût du lucre. Toutefois, Lui revient pour montrer que l'exception dont le philosophe veut se faire la figure (« gens bizarres ») n'est que fausse prétention dans la mesure où la nature humaine est encline au profit, à la recherche du bien-être et de l'amour. C'est d'autant plus vrai ici que le

²⁴ NR, p.149.

²⁵ NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, in Œuvres, éd. Jean Lacoste, Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993, p.651-652.

²⁶ NR, p.152.

philosophe lui-même a donné des cours pour ne manquer de rien. Lui et Moi s'opposent sur plusieurs principes. À propos de son regard sur la patrie, Lui la perçoit sous l'angle du cynisme :

Moi. Quoi! Défendre sa patrie?

Lui. Vanité. Il n'y a plus de patrie. Je ne vois d'un pôle à l'autre que des tyrans. Moi. Servir ses amis?

Lui. Vanité. Est-ce qu'on a des amis? Quand on en aurait, faudrait-il en faire des ingrats? Regardez-y bien ; et vous verrez que c'est presque toujours là ce qu'on recueille des services rendus. La reconnaissance est un fardeau ; et tout fardeau est fait pour être secoué.²⁷

Le nihilisme est à deux niveaux : la patrie qui est d'ailleurs réduite à un cadre infernal, tyrannique ; et de l'amitié qu'il assimile à un obstacle à s'en défaire. Cette philosophie de l'existence pourrait troubler le lecteur :

Moi. Avoir un état dans la société et remplir ses devoirs.

Lui. Vanité. Qu'importe qu'on ait un état ou non ; pourvu qu'on soit riche ; puisqu'on ne prend un état que pour le devenir. Remplir ses devoirs, à quoi cela mène-t-il? À la jalousie, au trouble, à la persécution. Est-ce ainsi qu'on s'avance? Faire sa cour, morbleu ; faire sa cour ; voir les grands ; étudier les goûts ; se prêter à leurs fantaisies ; servir leurs vices ; approuver leurs injustices. Voilà le secret.

Moi. Veillez à l'éducation de ses enfants? Lui. Vanité. C'est l'affaire d'un précepteur.

Moi. Mais si ce précepteur, pénétré de vos principes, néglige ses devoirs ; qui est-ce qui en sera châtié?

Lui. Ma foi, ce ne sera pas moi ; mais peut-être un jour, le mari de ma fille, ou la femme de mon fils.

Moi. Mais si l'un et l'autre se précipitent dans la débauche et les vices ?

Lui. Cela est de leur état.

Moi. S'ils se déshonorent?

Lui. Quoiqu'on face, on ne peut se déshonorer, quand on est riche. Moi. S'ils se ruinent?

Lui. Tant pis pour eux.²⁸

Les réponses de Lui sont à couper le souffle. Il réagit vraisemblablement comme un monstre froid aux questions qui lui sont posées. Dans l'État

²⁷ NR, p.87.

²⁸ NR, p.87-88.

social, le citoyen n'a pas que des droits, il a aussi des devoirs à rendre. Et sur cette question, Lui estime que rendre ses devoirs citoyens, c'est s'attirer des ennuis multiformes comme la jalousie, le trouble et la persécution. Il abdique. Plus dangereux est ce qu'il nous livre de sa patrie restreinte, c'est-à-dire, sa famille. L'éducation de ses enfants n'est pas son affaire. C'est toujours l'enfer des autres. Il ne se soucie guère de ce qui peut arriver des déviations morales de ses enfants. Les fractures cyniques de Lui sont rendues possibles par le philosophe qui n'a de cesse de jouer le jeu ici. Il l'excite au déshabillage immoral. La fracture morale passe aussi par l'usage du langage des deux personnages :

Moi - Et pourquoi employer toutes ces petites viles ruses-là.

Lui - Viles ! et pourquoi, s'il vous plaît. Elles sont d'usage dans mon état. Je ne m'avilis point en faisant comme tout le monde. Ce n'est pas moi qui les ai inventées : et je serais bizarre et maladroit de ne pas m'y conformer. Vraiment, je sais bien que si vous allez appliquer à cela certains principes généraux de je ne sais quelle morale qu'ils ont tous à la bouche, et qu'aucun d'eux ne pratique, il se trouvera que ce qui est blanc sera noir, et que ce qui est noir sera blanc. Mais, monsieur le philosophe, il y a une conscience générale, comme il y a une grammaire générale ; et puis des exceptions dans chaque langue que vous appelez, je crois, vous autres savants, des... aidez-moi donc... des...

Moi - Idiotismes.

Lui - Tout juste. Hé bien, chaque état a ses exceptions à la conscience générale auxquelles je donnerais volontiers le nom d'idiotismes de métier.²⁹

Le langage du cynique est l'objet d'incompréhension et de mécontentement. Ce qui apparaît comme vicieux pour Moi, le philosophe, ne l'est pas pour Lui, l'escroc. Pour ce dernier, suivre le vice général n'est pas avilissement. Le vicieux, suggère-t-il, est celui qui s'écarte du vice public, à l'image du philosophe qu'il appelle ironiquement « vous autres savants », c'est-à-dire, les théoriciens des « principes généraux [...] qu'aucun d'eux ne pratique ». C'est dans cette perspective que Lui s'autocongratule face au philosophe :

Moi - Je ne sais lequel des deux me fait le plus d'horreur, ou de la scélératesse de votre renégat, ou du ton dont vous en parlez.

Lui - Et voilà ce que je vous disais. L'atrocité de l'action vous porte au-delà du mépris ; et c'est la raison de ma sincérité. J'ai voulu que vous

²⁹ NR, p.81-82.

connussiez jusqu'où j'excelsais dans mon art ; vous arrachez l'aveu que j'étais au moins original dans mon avilissement, me placer dans votre tête sur la ligne des grands vauriens, et m'écrier ensuite, *Vivat Mascarillus, fourbum imperator!* Allons, gai, monsieur le philosophe ; Charus. *Vivat Mascarillus, fourbum imperator!*³⁰

Lui raconte plusieurs histoires au philosophe pour créer un haut-le-cœur moral, comme si ce dernier devenait un critère de vérité. Le langage du cynisme joue avec les ambiguïtés et les paradoxes dans plusieurs situations. Les personnages basculent dans des formes de malentendus. Jacques Rancière écrit que le malentendu « apparaît comme la forme la plus bénigne de la difficulté de comprendre et de se comprendre »³¹. Le cynisme des personnages joue avec la polyphonie du langage. Jacques Chouillet écrit à propos des techniques de Diderot :

Il y a quelque profit à regarder de près le travail de glissement qui s'opère à l'intérieur des propos ou dans un passage d'une réplique à l'autre. Toute la discussion repose sur une série d'équivoques sémantiques. Le mot, en passant de Moi à Lui, prend un sens imprévu et l'entretien tout d'un coup fait volte-face. [...] Ce phénomène d'ambivalence est fondamental, non seulement parce qu'il explique les éclatements, les ruptures, les dissociations, les résurgences, dont ce dialogue est riche, mais encore parce qu'il indique un trouble du langage.³²

On est toujours contrebalancé entre l'incertitude et la certitude :
Quand je dis vicieux, c'est pour parler votre langue ; car si nous venions à nous expliquer, il pourrait arriver que vous appelassiez vice ce que j'appelle vertu, et vertu ce que j'appelle vice.³³

Ici, nous avons Lui qui s'exprime ; en matière de langage, Lui pense qu'il existe un fossé immense entre le philosophe et lui. La culture de l'un s'oppose à l'autre par le contenu des mots. Il y aurait des malentendus protecteurs qui ne seraient pas nécessairement féconds d'où le retranchement de Moi qui refuse de pousser la conversation plus loin :

³⁰ NR, p.128.

³¹ RANCIÈRE Jacques, *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, Coll. « La philosophie en effet », 2007, p.41.

³² CHOUILLET Jacques, *La Formation des idées esthétiques (1745-1763)*, Paris, Armand Colin, Coll. « Référence », 1973, p.526.

³³ NR, p.112.

Peu s'en faut que je ne sois de votre avis ; mais gardons-nous de nous expliquer. - Pourquoi? - C'est que je crains que nous en soyons d'accord qu'en apparence ; et que, si nous entrons une fois dans la discussion des périls et des inconvénients à éviter, nous ne nous entendions plus.³⁴

Ainsi, Moi s'élançe dans une réflexion complexe sur le langage pour signifier à Lui – que les mots dans une conversation sont réinvestis d'un autre coefficient de signification – que ce que l'on entend lors d'un dialogue n'est pas toujours la pensée de l'autre – et que le langage comme instrument n'est que producteur d'illusion :

Lui. Pourquoi ne pas prendre la chose de plus haut? Qu'est-ce qu'un chant? Je vous avouerai que cette question est au-dessus de mes forces. Voilà comme nous sommes tous. Nous n'avons dans la mémoire que des mots que nous croyons entendre, par l'usage fréquent et l'application même juste que nous en faisons ; dans l'esprit que des notions vagues. Quand je prononce le mot chant, je n'ai pas de notions plus nettes que vous, et la plupart de vos semblables, quand ils disent réputation, blâme, honneur, vice, vertu, pudeur, honte, ridicule.³⁵

On le voit à nouveau, lorsque les deux interlocuteurs discutent au sujet de la paix :

Lui. Vous donnez des maîtres à votre fille.

Moi. Pas encore. C'est sa mère qui se mêle de son éducation ; car il faut bien avoir la paix chez soi. - Lui. La paix chez soi? Morbleu, on ne peut l'avoir que quand on est le serviteur ou le maître ; et c'est le maître qu'il faut être.

La paix de Lui n'est pas du tout la paix du philosophe. Lui conçoit la paix dans un rapport de dominant/dominé. Le philosophe y voit quelque chose de l'ordre d'une entente réciproque, du respect des principes qui régissent le foyer. On observe que chacun y met ce qu'il veut. Même chose pour ce qui concerne le terme « dignité ». Le mot est chargé réciproquement de sens opposés d'où le rire narquois du philosophe :

Lui. [...] Je veux bien être abject, mais je veux que ce soit sans contrainte. Je veux bien descendre de ma dignité... Vous riez? Moi. Oui, votre dignité me fait rire. Lui. Chacun a la sienne ; je veux bien oublier la mienne, mais à une discrétion, et non à l'ordre d'autrui.³⁶

³⁴ NR, p.153.

³⁵ NR, p.130.

³⁶ NR, p.94.

Il en est de même du mépris de soi dont parle Lui. Le contenu sémantique est aux antipodes de celui que peut bien imaginer le philosophe : Lui. Et puis le mépris de soi ; il est insupportable. Moi. Est-ce que vous connaissez ce sentiment-là ! Lui. Si je le connais ; combien de fois je me suis dit : comment Rameau, il y a dix mille bonnes tables à Paris, à quinze ou vingt couverts chacune; et de ces couverts-là, il n'y en a pas un pour toi!³⁷

Chacun se fait une certaine approximation de l'idée du mépris. Ce qui fait que personne ne détiendrait le monopole du sens. Pierre Frantz explique à cet effet :

L'accord ou le désaccord dans les conversations ne peuvent donc se situer qu'au niveau des « comptes faits », d'un système de signes qui permet l'échange mais qui laisse chacun, chaque sujet individuel avec des sensations, ses souvenirs, ses images, son imagination ; c'est-à-dire qui laisse chacun actualiser, s'approprier ce qui est dit. Dans la conversation, les mêmes idées se réalisent autrement dans chaque sujet.³⁸

Le travail fait sur le langage profite à la satire qui donne à voir les figures du cynisme qu'héberge le texte de Diderot. Sophie Duval et Marc Martinez l'ont bien perçu quand ils expliquent que cette secousse du langage est liée au fonctionnement de la satire : « Qu'il s'agisse d'une fantaisie débridée ou d'une déformation ironique à peine perceptible, la satire engage toujours avec son lecteur un jeu sur les mots qui subvertit les catégories du langage et de la raison. »³⁹ Si, comme l'écrit Catherine Kerbrat-Orecchioni, « l'échange verbal ne peut s'effectuer que dans la dialectique de l'identité et de la différence »⁴⁰, dans *Le Neveu de Rameau*, il n'en est pas ainsi dans la mesure où le pacte dialogique se dilue en langage de sourd et muet.

Conclusion

Cet article porte sur la fracture satirique dans *Le Neveu de Rameau* de Diderot. Notre idée était de montrer la place ou du moins la puissance de la satire dans l'écriture de Diderot. Par fracture, on a vu les traces de la satire que nous avons analysées sous deux angles : premièrement, on a

³⁷ NR, p.65-66.

³⁸ FRANTZ Pierre, « Dialogue et conversation selon Diderot », *Dialoguer, un nouveau partage des voix. Etudes théâtrales*, n°31-32, Louvain, La neuve, 2005, p.43.

³⁹ DUVAL Sophie, MARTINEZ Marc, *La Satire*, Paris, Paris, Armand Colin, 2000, p.251.

⁴⁰ KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *L'implicite*, Paris, Armand Colin, 1986, p.163.

Date de réception : 04/09/2020

Date de publication : 01/12/2020

démontré que *Le Neveu de Rameau* fait apparaître une fracture sociale qui se donne à lire à travers les deux personnages principaux du texte. D'un côté, Lui, le sac d'impertinence expulsé pour sa légèreté hors du salon de Bertin. Ce dernier est le fidèle représentant d'une catégorie d'individus pauvres qui caractérise la société de l'Ancien Régime. Longtemps on a parlé des Lumières comme une société où la Raison dictait sa loi alors qu'au fond, cette société a bien ses plaies hideuses dont on ne parle trop qui se rattache à d'autres maux du siècle. Deuxièmement de l'autre côté de la fracture, il y a le philosophe, Moi, qui se trouve avec les puissants du moment notamment les hommes politiques et les financiers. Ces inégalités qui caractérisent les Lumières n'ont pas tellement changé de nos jours dans le fond. L'article a enfin permis de mettre en lumière par le biais de la satire une espèce de cynique tout à fait différent du cynique antique. Le cynique de Diderot dénonce les vices sociétaux en s'y incluant lui-même. Une figure moderne qu'on peut aisément appeler « cynique paradoxal » qui est le cynique qui brouille les normes de la vérité et du mensonge, de la morale et de la vertu, du faux et du vrai de l'ère de la post-vérité.



Bibliographie

- Bayart Jean-François (2006), *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.
- Buffat Marc (1991), « La loi de l'appétit », *Autour du Neveu de Rameau de Diderot*, Etudes réunies par Anne-Marie Chouillet, Paris, Honoré Champion, Coll. « Unichamp ».
- Chartier Pierre (2002), « Diderot excentrique », Jacot-Grapa Caroline, Jacques-Lefevre, Séité Yannick, Trévisan Carine (dir.), *Le Travail des Lumières. Mélange offert à Benrekassa*, Paris, Honoré Champion.
- Chouillet Jacques (1973), *La Formation des idées esthétiques (1745-1763)*, Paris, Armand Colin, Coll. « Référence ».
- D'hondt Jacques (2004), « Le cynisme de Rameau », *R.D.E*, Avril, n°36.
- Diderot Denis (2002), *Le Neveu de Rameau et autres textes*, éd. Pierre Chartier, Paris, Librairie Générale Française.
- Duval Sophie, Martinez Marc (2000), *La Satire*, Paris, Armand Colin.
- Diderot Denis, D'Alembert Jean Le Rond (1751-1765), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens des lettres*, Paris, Librairies associés, tome, VII.
- Fedi Laurent (2011), « Les paradoxes éducatifs de Rousseau », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°136.
- Frantz Pierre (2005), « Dialogue et conversation selon Diderot », *Dialoguer, un nouveau partage des voix. Études théâtrales*, n°31-32, Louvain, La neuve.
- Kerbrat-Orecchioni Catherine (1986), *L'implicite*, Paris, Armand Colin.
- Mercier Louis-Sébastien (1994), *Tableau de Paris*, Paris, éd. Jean-Claude Bonnet, Mercure de France.
- Nietzsche Friedrich (1993), *Œuvres*, Paris, éd. Jean Lacoste, Jacques Le Rider, Robert Laffont.
- Pujol Stéphane (2016), *Le philosophe et l'original. Étude du Neveu de Rameau*, Rouen, Presses universitaires de Rouen et du Havre, Coll. « Cours ».
- Rancière Jacques (2007), *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, Coll. « La philosophie en effet ».
- Ryngaert Jean-Pierre, Sermon Julie (2006), *Le personnage théâtral contemporain : décomposition et recomposition*, Paris, Théâtrales.

- Saint-Amand Pierre (1992), *Les Lois de l'hostilité. La politique à l'âge des Lumières*, Paris, Seuil.
- Starobinski Jean (1984), « Sur l'emploi du chiasme dans *Le Neveu de Rameau* », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol.LXXXIX, n°2, avril-juin.
- Stengers Isabelle (1987), *D'une science à l'autre. Les concepts nomades*, Paris, Seuil.



