


Gerhardt STENGER

## *Le Neveu de Rameau* ou l'impossible morale

Deux siècles après sa première publication, on ne sait toujours pas à quel moment et en combien d'étapes Diderot a rédigé *Le Neveu de Rameau*, et encore moins pourquoi il n'a pas voulu le publier, même pas dans la *Correspondance littéraire* qui accueillit pourtant une œuvre aussi sulfureuse du point de vue philosophique que *Le Rêve de D'Alembert*, ainsi que les *Salons* qui ne sont guère tendres pour certains artistes vivants et parfois bien connus de Diderot<sup>1</sup>. L'entretien entre Lui et Moi, ou plutôt un débat ressemblant de loin au *Neveu de Rameau*, a pu avoir lieu entre 1760 et 1762, mais il n'est pas sûr que son auteur ait alors commencé à écrire son dialogue, ou même une première version, dès ce moment-là. Le mystère qui entoure le chef-d'œuvre de Diderot rend très difficile, voire impossible, sa datation par le recours aux méthodes de la critique externe<sup>2</sup>. Toutes ces interrogations peuvent paraître anodines aux yeux d'un lecteur moderne ; en tout cas, elles ne semblent en rien influencer l'interprétation du texte. J'aimerais montrer que ces deux questions sont liées, et qu'elles permettent d'éclairer l'énigme du *Neveu de Rameau*<sup>3</sup>.

 Aussi curieux que cela puisse paraître pour un homme dont le « tic » était de « moraliser »<sup>4</sup>, la première œuvre de Diderot dans laquelle il applique sa philosophie fataliste à des questions de morale

1. On voit mal pourquoi Diderot se serait senti gêné vis-à-vis du clan antiphilosophique qui fréquentait assidûment la maison du financier Bertin de Blagny et de sa maîtresse, la comédienne M<sup>lle</sup> Hus.

2. Walter E. Rex, « *Le Neveu de Rameau* : Musique et structure », RDE, 27, 1999, p. 8. Sur *Le Neveu de Rameau*, outre les ouvrages et articles cités, voir également J.-C. Bourdin, « Diderot, la morale et les limites de la philosophie. Quatre études. », dans C. Duflo (dir.), *Lumières, matérialisme et morale : autour de Diderot*, textes réunis en hommage à Jean-Claude Bourdin, Publications de la Sorbonne, 2016, et F. Salaün, « Comment Diderot a écrit la *Satire seconde* », dans F. Salaün et P. Taiëb (dir.), *Musique et pantomime dans Le Neveu de Rameau*, Paris, Hermann, 2016, p. 15-33.

3. Nous citons le texte du *Neveu* d'après l'édition d'Henri Coulet (DPV, XII). Toutes les références entre parenthèses renvoient à cette édition. L'orthographe a été modernisée.

4. *Satire première*, DPV, XII, p. 28.

date seulement de 1756 : c'est la fameuse lettre adressée au dramaturge Paul Landois reproduite par Grimm dans la *Correspondance littéraire* du 1<sup>er</sup> juillet<sup>5</sup>. Appelée communément la *Lettre à Landois*, ce court texte marque un tournant capital dans la philosophie de Diderot. Ses principales thèses sont connues : puisque le monde moral est sous l'entière dépendance du monde physique, l'homme ne choisit pas librement entre le bien et le mal, il est assujéti au déterminisme de causes purement extérieures qui agissent sur lui. L'homme est avant tout le produit d'une culture, d'une époque et d'un lieu ; la liberté – dans le sens de libre-arbitre – est un « mot vide de sens », il n'est pas moralement responsable du bien ou du mal qu'il peut faire : « il n'y a point d'action qui mérite la louange ou le blâme ; il n'y a ni vice, ni vertu, rien dont il faille récompenser ou châtier ». Aux notions classiques de vice et de vertu, il faut substituer celles de malfaisance et de bienfaisance parce que ce sont des notions relatives – (nous appelons vertueux ce qui nous fait du bien, vicieux ce qui nous fait du mal) – et qu'elles impliquent qu'une action n'est jugée que par ses effets. À ceux qui reprochent au fatalisme de conduire à l'immoralité en réduisant l'homme à une marionnette sans volonté<sup>6</sup>, Diderot répond que l'homme est « modifiable<sup>7</sup> ». L'homme n'agit jamais sans motifs, parmi lesquels il faut inclure l'exhortation, les exemples, l'attrait des récompenses ou la crainte des sanctions. C'est précisément parce que l'homme n'est pas libre, qu'il est possible d'agir sur lui par l'intermédiaire des causes qui déterminent ses actions : « De là les bons effets de l'exemple, des discours, de l'éducation, du plaisir, de la douleur, des grandeurs, de la misère, etc. » En imprégnant le cerveau de vrais principes, en formatant la conscience avec de bonnes règles, on crée des habitudes, on agit sur les motifs avec de nouveaux motifs qui déterminent les individus à désirer leur bonheur plutôt que leur malheur.

Si notre volonté est sous l'emprise de causes qui nous sont extérieures, si le milieu joue un rôle déterminant dans la formation de l'individu, la morale devient une simple question d'éducation : bien loin d'être fatale à la vertu, la négation du libre-arbitre fonde une nouvelle morale qui n'a plus besoin de Dieu. Mais la véritable trouvaille que Diderot présente dans la *Lettre à Landois*, c'est l'idée qu'il n'y a pas de bonheur personnel sans le bonheur de tous. Être vertueux, ce n'est pas se priver, c'est... se faire plaisir ! Les hommes vertueux ne

5. DPV, IX, p. 253-260.

6. Ces critiques sont notamment détaillées dans l'article LIBERTÉ (*Ency.*, IX, p. 469).

7. Voir aussi l'article MODIFICATION, MODIFIER, MODIFICATIF, MODIFIABLE, DPV, VIII, p. 32-33.

sont pas des altruistes insensés, bien au contraire : « Nous avons l'air de nous sacrifier, lorsque nous ne faisons que nous satisfaire ». En réalité, on ne se sacrifie jamais aux autres : la pratique de la vertu – une conduite conforme aux lois, respectueuse d'autrui, pour le dire en langage moderne – n'est pas une fin en soi mais engage nos prochains à une réciprocité de services, où il y a toujours quelque chose à gagner. Le méchant, qui croit être plus malin que les autres, connaît mal son intérêt, il fait somme toute un mauvais calcul. « Un sot sera plus souvent un méchant qu'un homme d'esprit », expliquera plus tard le philosophe au Neveu (voir p. 79). Diderot en est profondément convaincu : l'alliance entre le bonheur et la vertu est le fondement de toute morale et le secret de tout un art de vivre. « J'étais bien jeune, avouait-il en 1768, lorsqu'il me vint en tête que la morale entière consistait à prouver aux hommes qu'après tout, pour être heureux, on n'avait rien de mieux à faire dans ce monde que d'être vertueux »<sup>8</sup>.

La *Lettre à Landois* propose une morale de l'intérêt qui postule que la vertu, ou bienfaisance, conduit au bonheur du corps social, et, par conséquent, au bonheur individuel<sup>9</sup>. Au rebours de la vertu républicaine chère à Montesquieu, l'individu n'est plus invité à privilégier l'intérêt de la société au mépris du sien ; il s'agit, au contraire, de l'inciter à s'abandonner sans réserve aux délices de la vertu. C'est le moment où Diderot se lance dans la carrière d'auteur dramatique afin de donner aux spectateurs d'utiles leçons de morale, « pour nous faire aimer la vertu et haïr le vice »<sup>10</sup>. Les pièces de Diderot sont nées de l'ambition de substituer aux vertus chimériques de la morale chrétienne une morale laïque basée sur le principe qu'on est vertueux par intérêt et par satisfaction à l'être. « L'homme le plus heureux, lit-on dans les *Entretiens sur Le Fils naturel*, est celui qui fait le bonheur d'un plus grand nombre d'autres »<sup>11</sup>.

Diderot s'est rendu compte très tôt de l'insuffisance de ses raisonnements. La question de la méchanceté du génie, évoquée au début du *Neveu*, ainsi que l'absence de frontière étanche entre le bien et le mal, sont plusieurs fois débattues par le philosophe à partir de 1759. Dans

8. Compte rendu du *Temple du bonheur*, DPV, XVIII, p. 344.

9. L'idée qu'il faut faire des heureux pour être heureux soi-même n'est bien sûr pas propre à Diderot, c'est, comme l'a montré Robert Mauzi (*L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, A. Colin, 1960, II<sup>e</sup> partie, chapitre 13), un thème universellement et perpétuellement repris au XVIII<sup>e</sup> siècle.

10. *Discours sur la poésie dramatique*, DPV, X, p. 338.

11. DPV, X, p. 121. Dans *Le Fils naturel*, le monologue le plus long de toute la pièce est consacré à prouver que la méchanceté, elle, l'anéantit : « Quand nous avons commis le mal, il ne nous quitte plus ; il s'établit au fond de notre âme avec la honte et le remords ; nous le portons avec nous, et il nous tourmente » (DPV, X, p. 74).

un premier temps, plusieurs lettres à Sophie Volland tournent autour des grandes passions<sup>12</sup>. Il ne peut s'empêcher d'accorder de la considération au grand criminel, quoique son admiration repose sur une appréciation purement esthétique de son action : « Une seule chose peut nous rapprocher du méchant, c'est la grandeur de ses vues, l'étendue de son génie, le péril de son entreprise »<sup>13</sup>. L'homme de génie surtout jouit d'un statut d'exceptionnalité qui met sérieusement à mal la morale de la bienfaisance de la *Lettre à Landois*. Dans l'article PLATONISME de l'*Encyclopédie*, Diderot fait sans ambiguïté l'éloge de l'homme méchant mais génial, par rapport à la médiocrité sans génie :

Il semble qu'il soit plus permis aux grands hommes d'être méchants. Le mal qu'ils commettent passe avec eux ; le bien qui résulte de leurs ouvrages dure éternellement ; ils ont affligé leurs parents, leurs amis, leurs concitoyens, leurs contemporains, je le veux, mais ils continuent d'instruire et d'éclairer l'univers. J'aimerais mieux Bacon grand auteur et homme de bien ; mais s'il faut opter, je l'aime mieux encore grand homme et fripon, qu'homme de bien et ignoré [...]. Voilà des lignes vraies que j'écris à regret, car il me plairait bien davantage de troubler le grand homme qui vit tranquille sur sa malfaisance, que de l'en consoler par l'oubli que je lui promets ; mais après tout, cette éponge des siècles fait honneur à l'espèce humaine<sup>14</sup>.

Le génie est au-dessus de la morale, car ses torts moraux vis-à-vis de ses contemporains comptent peu en comparaison de ses mérites.

La morale esquissée dans la *Lettre à Landois* est une morale universelle, elle vaut pour tous les lieux et tous les temps. C'est aussi une authentique morale matérialiste et athée, car elle n'est pas fondée sur une base transcendante mais physiologique, à savoir sur le postulat qu'il existe une nature fondamentale commune à tous les hommes malgré l'infinie variété des comportements humains :

[...] au tribunal de la philosophie et de la raison, la morale est une science, dont l'objet est la conservation et le bonheur de l'espèce humaine. C'est à ce double but que ses règles doivent se rapporter. Leur principe physique, constant, éternel, est dans l'homme même, dans la similitude d'organisation d'un homme à un autre : similitude d'organisation qui entraîne celle des mêmes besoins, des mêmes plaisirs, des mêmes peines, de la même force, de la même faiblesse<sup>15</sup>.

12. Voir en particulier la lettre du 31 juillet 1762, *Corr.*, t. IV, p. 81.

13. *Salon de 1767*, DPV, XVI, p. 197.

14. DPV, VIII, p. 113.

15. [Guillaume-Thomas Raynal,] *Histoire [...] des deux Indes*, livre XIX, chap. 14, La Haye, Gosse, 1774, t. VII, p. 413.

La morale universelle est l'expression du lien nécessaire qui unit entre eux des êtres d'une même espèce, d'une solidarité biologique qui les oblige à confondre, pour leur conservation et leur bonheur, leur intérêt particulier et le bien général de leur espèce<sup>16</sup>. Voilà pour les généralités. Mais dans la vie concrète, les choses sont bien moins simples. Reprenant ses réflexions sur l'ambivalence du génie, Diderot est amené à constater que le bonheur des artistes n'est pas celui de monsieur Tout-le-monde; « j'ai bien peur que l'homme n'allât droit au malheur par la voie qui conduit l'imitateur de la nature au sublime. Se jeter dans les extrêmes, voilà la règle du poète. Garder en tout un juste milieu, voilà la règle du bonheur. Il ne faut point faire de poésie dans la vie »<sup>17</sup>. Diderot a fait sien l'idée de Hobbes suivant laquelle le même bonheur n'est pas fait pour tout le monde : « Le bonheur est le passage perpétuel d'un désir satisfait à un autre désir satisfait. Les actions n'y conduisent pas toutes de la même manière. Il faut aux uns de la puissance, des honneurs, des richesses, aux autres du loisir, des connaissances, des éloges, même après la mort »<sup>18</sup>. En 1768, Diderot désavoue un pan entier de sa *Lettre à Landois* :

«[...] est-ce que la pratique de la vertu n'est pas un sûr moyen d'être heureux?... Non parbleu. Il y a tel homme si malheureusement né, si violemment entraîné par l'avarice, l'ambition, l'amour désordonné des femmes, que je le condamnerais au malheur, si je lui prescrivais une lutte continuelle contre sa passion dominante»<sup>19</sup>.

Qui croirait lire dans ces lignes le futur portrait du Neveu de Rameau se tromperait peut-être. Diderot pense plutôt aux hommes ou femmes extraordinaires comme ceux et celles qui peuplent sa correspondance avec Sophie Volland et ses œuvres de fiction : le père Hudson, Gousse, Tanié, M<sup>lle</sup> de la Chaux, « des hommes qui aiment mieux mourir que de se corriger »<sup>20</sup>. Le Neveu, quant à lui, n'est qu'un

16. Au même moment, d'Holbach publie *La Morale universelle, ou les devoirs de l'homme fondés sur la nature* (1776). On y lit par exemple : « L'homme est partout un être sensible, c'est-à-dire susceptible d'aimer le plaisir et de craindre la douleur. Dans toute société il est entouré d'êtres sensibles qui, comme lui, cherchent le plaisir et craignent la douleur. Ceux-ci ne contribuent au bien-être de leurs semblables que lorsqu'on les y détermine par le plaisir qu'on leur procure ; ils refusent d'y contribuer dès qu'on leur fait du mal. Voilà les principes sur lesquels on peut fonder une morale universelle ou commune à tous les individus de l'espèce humaine. » (*Œuvres philosophiques, 1773-1790*, Paris, Coda, 2004, p. 324).

17. *Salon de 1767*, DPV, XVI, p. 206.

18. *HOBBISSME*, DPV, VII, p. 399.

19. *Le Temple du bonheur*, DPV, XVIII, p. 343.

20. *Ibid.*, p. 344.

parasite qui gaspille ses dons pour vivre au crochet des riches ; être d'imitation, il est tout juste bon pour la pantomime, l'étude, la méthode. Si le Neveu s'accorde volontiers quelque génie dans son « métier » de bouffon, son interlocuteur vise plus juste lorsqu'il dit : « Vous ne retrouverez pas, quand vous voudrez, une aussi bonne maison ; mais eux, pour un fou qui leur manque, ils en retrouveront cent » (p. 143). Moi rejoint Lui dans le mépris commun de la médiocrité, mais il lui reproche vivement son « état d'abjection » sociale et morale (p. 95). Rameau rétorque alors avec ironie :

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 gêneraient, 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. (p. 118-119)

Après avoir renoncé à l'équation vertu = bonheur, Diderot est amené à constater 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.

Pour justifier son état et sa conduite peu honorables, Rameau met à contribution la doctrine fataliste, ou plutôt Diderot n'hésite pas à la lui mettre dans la bouche. Je suis « malheureusement né », explique-t-il en substance, la nature dont j'ai hérité et l'éducation que j'ai reçue ont profondément corrompu mon caractère (p. 172). Génie et médiocrité, vice et vertu, tout est essentiellement affaire de « sang », d'hérédité. Son interlocuteur le confirme sans peine : « À quoi que ce soit que l'homme s'applique, la Nature l'y destinait » (p. 188). Il était écrit là-haut que le Neveu s'acheminerait vers l'ignominie et non vers la conduite vertueuse du stoïcien :

« 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, rongé par 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 » (p. 121).

Il existe sans doute des hommes naturellement bons, comme l'homme de Carthagène (voir p. 117), mais le goût pour la vertu est loin d'être la chose la mieux partagée. Le « méchant » est quasi nécessairement heureux : il ne fait que suivre sa nature tandis que tous ses efforts pour combattre ses penchants seraient voués à l'échec.

À cet instant du dialogue, la défaite du philosophe est consommée. Il a beau marteler que la vertu fait le bonheur de l'homme : Rameau lui rétorque sans difficulté que les exemples du contraire sont légion. Ne voit-on pas « une infinité d'honnêtes gens qui ne sont pas heureux ; et une infinité de gens qui sont heureux sans être honnêtes » (p. 118) ? Plaisir pour plaisir, le Neveu préfère ceux de la débauche – la « sagesse de Salomon » (p. 114) – à ceux procurés par une vie honnête et bien bourgeoise. Il a très bien saisi le point faible du philosophe :

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 décorez 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. (p. 114)

Le Neveu raille sans pitié la sobriété excessive du philosophe stoïcien qui n'est pas sans rappeler la rigueur des cyniques les plus radicales<sup>21</sup>. Le vrai bonheur est peut-être dans la vertu, mais bien plus sûrement dans la satisfaction égoïste de ses désirs. Lorsque le Neveu demande à son interlocuteur si la vertu est faite pour tout le monde, la question est purement rhétorique : il nie en fait la possibilité de toute morale universelle, et Diderot, la mort dans l'âme, est obligé de lui donner raison.

Mais il y a plus grave encore. Dans un passage clé du dialogue, le Neveu démontre à son interlocuteur qu'en se conformant à l'usage il ne peut qu'être gagnant. « Je ne m'avilis point, conclut-il triomphalement, en faisant comme tout le monde » (p. 109). Parler à son propos de « comportement délibérément, agressivement antisocial<sup>22</sup> », serait une grave erreur à notre avis : personne n'est plus intégré dans la société, ou du moins dans une certaine partie de la société, que Lui dont le discours « réfléchit l'inversion des valeurs du monde<sup>23</sup> ». En réalité, *Le Neveu de Rameau* illustre l'inversion, voire la perversion de toutes les valeurs dans une société où l'or est la seule puissance incontestable, la seule valeur indiscutable reconnue : « De l'or, de l'or. L'or est tout, et le reste sans or, n'est rien » (p. 175). On vit dans un monde à l'envers où les plus grands fripons deviennent opulents et sont

21. Voir l'article CYNIQUE (DPV, VI, p. 537).

22. Raymond Jean, *La Littérature et le réel. De Diderot au « Nouveau Roman »*, Paris, Albin Michel, 1965, p. 37.

23. Jean-Claude Bourdin, « Satire et morale dans *Le Neveu de Rameau* », dans *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, 34, 2016.

estimés. La morale du philosophe est sans valeur car coupée du réel : « 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 » (p. 119). Le comportement du Neveu est l'incarnation de la norme sociale, mais d'une norme qui rend caduque, voire dérisoire, la morale austère du philosophe : « Si vous me blâmez, vous autres sages, lance-t-il à son interlocuteur, la multitude et le succès m'absoudront » (p. 119). Être riche est devenu la vertu suprême. Le philosophe a beau dénoncer l'immoralité des riches, la multitude a pour eux du respect. *Le Neveu de Rameau* n'annonce pas la victoire jubilatoire des Lumières sur leurs adversaires mais au contraire la société de Balzac où l'argent domine les lois, la politique et les mœurs<sup>24</sup>.

Les « Adieux du vieillard » qui forment la deuxième partie du *Supplément au Voyage de Bougainville* décrivent de manière à peine caricaturale la dérive d'une société où le développement de la prospérité est proportionnel à celui des vices. Subjuguées par le luxe, l'appât du gain et la course effrénée aux richesses, les sociétés occidentales vivent en état de guerre, aussi bien entre les individus qu'entre les peuples et les nations. Face aux Tahitiens, les Européens ne connaissent qu'un droit, celui du plus fort : « Tu es le plus fort », admet le vieillard en révélant la pensée secrète de Bougainville, mais « qu'est-ce que cela fait ?<sup>25</sup> » Cette conception sauvage des rapports sociaux, cet hobbisme pratiqué par les Européens au niveau international, se retrouve sous une autre forme à l'intérieur même des sociétés civilisées : c'est la célèbre pantomime des gueux décrite dans *Le Neveu de Rameau* (voir p. 190-191). Lui et Moi y envisagent les rapports entre les êtres exclusivement comme des rapports de pouvoir, chaque homme étant simultanément maître et esclave. Ce « grand branle de la terre », qui s'affirme comme la caractéristique de la condition humaine, était déjà évoqué avec force détails dans *Jacques le fataliste* :

D'où il conclut que tout homme voulait commander à un autre, et que l'animal se trouvant dans la société immédiatement au-dessous de la classe

24. *Le Neveu de Rameau*, écrira Balzac dans *La Maison Nucingen*, « ce pamphlet que Diderot n'osa pas publier », célèbre « l'omnipotence, l'omniscience, l'omniconvenance de l'argent » (Honoré de Balzac, *La Comédie humaine*, t. V, Paris, Gallimard, 1952, p. 594). Si le Neveu l'emporte ici si facilement sur le philosophe, c'est aussi parce que, comme l'a bien montré Pierre Hartmann, la question économique est « le point aveugle de la philosophie des Lumières » (P. Hartmann, « Un si lumineux aveuglement : une étude sur *Le Neveu de Rameau* et la crise des Lumières », *Diderot Studies*, 26, 1995, p. 144. Article repris dans *Diderot. La figuration du philosophe*, Paris, José Corti, 2003, p. 269-334).

25. DPV, XII, p. 591.



des derniers citoyens commandés par toutes les autres classes, ils prenaient un animal pour commander aussi à quelqu'un. Eh bien, dit Jacques, chacun a son chien. Le ministre est le chien du roi, le premier commis est le chien du ministre ; la femme est le chien du mari, ou le mari le chien de la femme [...]. Les hommes faibles sont les chiens des hommes fermes<sup>26</sup>.

Les rapports sociaux ne sont pas d'égalité mais de hiérarchie, d'une hiérarchie injuste et perverse où l'homme vit dans la servitude continuelle parce qu'il est devenu le singe ou le perroquet de son maître. « Je ne vois d'un pôle à l'autre que des tyrans et des esclaves », dit Lui (p. 114). La vie idyllique des Tahitiens et autres « bons sauvages » n'est qu'un mythe : le désir de s'enrichir à n'importe quel prix apparaît en définitive comme la finalité unique de l'activité humaine. « L'“intérêt”, l'instinct obscur des êtres vivants et des espèces à persévérer dans leur être, les conflits qui en résultent dans la “lutte pour la vie”, règlent la vie de la nature aussi bien que celle de la société », commente Marie Souviron<sup>27</sup>. N'en déplaise à Rousseau, l'hobbisme est inscrit au fond de la nature de l'homme : « Tout ce qui vit, sans l'en excepter, constate le Neveu, cherche son bien-être aux dépens de qui il appartiendra » (p. 178). Son interlocuteur l'approuve en convoquant la fameuse image de l'enfant robuste<sup>28</sup>, que l'on trouve aussi dans l'article HOBBISSME et dans le fragment suivant pour Catherine II :

Si un enfant, en tombant du sein de sa mère, acquerrait subitement la force et la vigueur d'un homme de vingt-deux ans, en conservant toute l'imbécillité de l'enfance, que ferait-il ? Il battrait sa mère, il ferait un enfant à sa nourrice, et jetterait son père par les fenêtres. Ce serait un méchant dans toute l'étendue du mot. C'est-à-dire un homme très fort, sans la moindre notion de bien et de mal, de justice et d'injustice ; mené impétueusement ; sans retenue et sans remords par toute la violence de ses penchants et de ses désirs<sup>29</sup>.

Dans l'article HOBBISSME, Diderot ajoutait qu'une bonne éducation était nécessaire pour aider les hommes à bien se comporter

26. DPV, XXIII, p. 187. « Quiconque a besoin d'un autre, dit Moi, est indigent et prend une position. [...] Chacun a sa petite Hus et son Bertin » (p. 191).

27. M. Souviron, « Les romans de Diderot : une conception philosophique de l'homme », *Europe*, 661, 1984, p. 11.

28. Voir aussi Charles Vincent, « L'enfant robuste dans la toile d'araignée : une image de la loi », dans F. Salaün (dir.), *Le Langage politique de Diderot*, Paris, Hermann, 2014, p. 59.

29. « Sur l'éducation des cadets », publié pour la première fois par Émile Lizé dans « Mémoires inédits de Diderot à Catherine II », *DHS*, 10, 1978, p. 204.

vis-à-vis de leurs semblables, car « l'homme devient bon à mesure qu'il s'instruit<sup>30</sup>. L'éducation joue également un rôle fondamental d'un bout à l'autre du *Neveu de Rameau*, quoique Lui et Moi aient des vues diamétralement opposées sur la formation morale adéquate qu'il convient de donner aux enfants pour assurer leur bonheur dans la société :

LUI. Cela prouve la nécessité d'une bonne éducation ; et qui est-ce qui la conteste ? et qu'est-ce qu'une bonne éducation, sinon celle qui conduit à toutes sortes de jouissances, sans péril, et sans inconvénient.

MOI. Peu s'en faut que je ne sois de votre avis ; mais gardons-nous de nous expliquer.

LUI. Pourquoi ?

MOI. C'est que je crains que nous ne 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.

LUI. Et qu'est-ce que cela fait ?

MOI. Laissons cela, vous dis-je. (p. 179)

Alors que le philosophe préconise une éducation basée sur les principes moraux couramment enseignés, le Neveu apprend à son fils à révéler l'or, qui seul peut procurer le bonheur : « Je veux que mon fils soit heureux ; ou ce qui revient au même honoré, riche et puissant » (p. 176). Au milieu du siècle, Montesquieu avait mis le doigt sur la division d'éducation qui caractérisait, selon lui, les régimes modernes. L'honnête homme, disait-il, est déchiré entre deux éducations : celle de ses pères et de ses maîtres d'une part, celle du monde d'autre part. L'une lui prêche la morale et la religion, l'autre lui enseigne l'honneur, et contredit la première<sup>31</sup>. Une génération plus tard, le Neveu fait constamment l'apologie des actions les plus contraires aux principes moraux censés régir la société de son temps. Quand toutes les places et les fonctions publiques s'obtiennent avec de l'or et non par le mérite, affirme-t-il, il ne faut pas « donner bêtement [...] l'éducation de Lacédémone, à un enfant destiné à vivre à Paris » (p. 176). Laquelle des deux éducations rendra plus heureux l'enfant qui la reçoit ? Laquelle se révélera plus utile dans la vie ? Le refus du philosophe de s'engager avec le Neveu dans un débat sur le contenu et le but d'une éducation réussie est hautement significatif. C'est qu'un changement profond est intervenu dans les conceptions morales de Diderot qui a fait s'écrouler tout le bel édifice.

30. DPV, VII, p. 407.

31. Voir *De l'esprit des lois*, livre IV, chap. 4.

Dans la deuxième édition de l'*Histoire des deux Indes*, parue en 1774, Diderot explique pourquoi la morale ne peut pas être fondée dans la seule nature de l'homme :

«Beaucoup d'écrivains ont cherché les premiers principes de la morale dans les sentiments d'amitié, de tendresse, de compassion, d'honneur, de bienfaisance, parce qu'ils les trouvaient gravés dans le cœur humain. Mais n'y trouvaient-ils pas aussi la haine, la jalousie, la vengeance, l'orgueil, l'amour de la domination ?»

Aux philosophes qui envisagent de bâtir une morale basée sur la nature humaine, Diderot objecte que « les mêmes sentiments qu'ils adoptent pour fondement de la morale, parce qu'ils leur paraissent utiles au bien général, abandonnés à eux-mêmes, pourraient être très nuisibles »<sup>32</sup>. Les hommes sont naturellement hédonistes, ils aspirent au bonheur, ils veulent devenir heureux et le rester. Or l'aspiration au bonheur est une force indépendante de la morale, elle ignore le vice et la vertu, le bien et le mal, le bon et le mauvais. À l'instar de Hobbes, Diderot est désormais convaincu que la définition du bien et du mal n'est pas universelle mais purement locale : « Les lois de la société sont donc la seule mesure commune du bien et du mal, des vices et des vertus. On n'est vraiment bon ou vraiment méchant que dans sa ville »<sup>33</sup>. Dans une société dominée par l'or, la pratique de la vertu rapporte peu de profit quand il faut s'enrichir à n'importe quel prix. Quand Diderot lit chez Sénèque : « Celui qui est sans vertu, possesseur de tout le reste, est rejeté », il réagit violemment : « Rejeté ! Où ? Par qui ? Le méchant a-t-il de l'esprit ? il sera recherché par celui qui s'ennuie ; de la richesse ? à deux heures sa cour sera pleine de clients, et sa table environnée de parasites ; des dignités ? on se pressera dans ses antichambres ». La conclusion tombe comme un couperet : « Dans les sociétés corrompues, les avantages du vice sont évidents ; son châtement est au fond du cœur, on ne l'aperçoit point. C'est presque le contraire de la vertu »<sup>34</sup>. *Le Neveu de Rameau, ou les Avantages du vice...*

En 1762, Diderot confiait, un peu désabusé, à Sophie Volland :

Et puis toutes nos dissertations sur le vice, la vertu, le vrai, le bon, le beau, l'honnête, sont bien frivoles pour ceux qui estiment tout au poids de l'or.

Et s'ils osaient, combien nos scrupules de probité les feraient rire<sup>35</sup> !

32. *Histoire des deux Indes*, livre XIX, chap. 14, éd. citée, t. VII, p. 414.

33. Article HOBBISSME, DPV, VIII, p. 392.

34. *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, XXV, p. 284-285.

35. *Corr.*, t. IV, p. 215 (lettre du 7 novembre).

Dans *Le Neveu de Rameau*, Diderot dénoncera, avec des accents inouïs jusqu'alors, les ravages d'une société et d'un système social où le prestige de l'argent a étendu son emprise sur la morale. « Tout le passage de la "ménagerie Bertin", analyse Marc Buffat, comme la vision de la société dans son ensemble que présente le Neveu met en avant des instincts naturels dont la violence extrême est mal déguisée »<sup>36</sup>. L'excès d'inégalité entre les riches et les pauvres a réduit le corps social à une jungle où règne la loi du plus fort : « Dans la nature, toutes les espèces se dévorent ; toutes les conditions se dévorent dans la société » (p. 111). C'est une société sans foi ni loi où le louis d'or est devenu le fétiche suprême auquel tout le monde se soumet<sup>37</sup>. Dans le chapitre « Du luxe » des *Mélanges philosophiques, historiques, etc.*, rédigés à Saint-Petersbourg à l'intention de Catherine II, Diderot offre une description sans concession des transformations sociales de la société française auxquelles il assiste depuis le milieu du siècle :

Il s'établit, par mille funestes moyens qu'il est inutile d'exposer, une incroyable inégalité de fortune entre des concitoyens.

Il s'y forme un centre d'opulence réelle ; autour de ce centre d'opulence réelle, il existe une immense et vaste misère.

Chez cette nation, par un concours de mille circonstances, le mérite, la bonne éducation, les lumières et la vertu ne mènent à rien.

L'or mène à tout. L'or qui mène à tout est devenu le dieu de la nation.

Il n'y a qu'un vice, c'est la pauvreté. Il n'y a qu'une vertu, c'est la richesse. Il faut être riche ou méprisé.

Si l'on est effectivement riche, on montre sa richesse par tous les moyens imaginables. Si l'on n'est pas riche, on veut le devenir par toutes les voies imaginables. Il n'y en a point de déshonnêtes<sup>38</sup>.

Chacun pour soi dans un monde où les plus forts, les plus rusés, les plus habiles, les plus malins imposent leurs lois aux plus faibles, aux démunis et aux pauvres. À l'intérieur de ce monde impitoyable l'homme ne recherche que son bonheur, c'est à la fois son droit et son devoir : « Ce *moi* veut être heureux. Cette tendance constante est la source éternelle, permanente, de tous ses devoirs, même les plus minu-

36. M. Buffat, « La loi de l'appétit », dans Anne-Marie Chouillet (dir.), *Autour du Neveu de Rameau de Diderot*, Paris, Champion, 1991, p. 48.

37. Comme Gianluigi Goggi l'a montré, la description du fonctionnement de cette société, dont le développement est basé sur la consommation du luxe, se réfère au modèle social présenté par Mandeville dans la *Fable des Abeilles* (« La Sagesse de Salomon et Diogène dans *Le Neveu de Rameau* : luxe et petite communauté chez Diderot », dans G. Goggi, *De l'Encyclopédie à l'éloquence républicaine. Étude sur Diderot et autour de Diderot*, Paris, Champion, 2013, p. 39-51).

38. *Mél. Phi.*, Vers., t. III, p. 293.

tieux. Toute loi contraire est un crime de lèse-humanité ; un acte de tyrannie »<sup>39</sup>. Dans *Le Neveu de Rameau*, Lui formule cette exigence à sa manière : « dans un sujet aussi variable que les mœurs, il n'y a d'absolument, d'essentiellement, de généralement vrai ou faux, sinon qu'il faut être ce que l'intérêt veut qu'on soit ; bon ou mauvais ; sage ou fou ; décent ou ridicule ; honnête ou vicieux » (p. 139). Le Neveu est abject parce qu'il veut bien l'être, et non parce qu'il y est contraint : dans une époque où « la valeur monétaire [...] neutralise et assèche toutes les autres, morales esthétiques, intellectuelles<sup>40</sup> », la prospérité du vice ravale la conduite vertueuse et honnête au rang de « bizarrerie » (p. 114). Qui a raison ? Qui a tort ? Rameau qui se conforme rigoureusement aux mœurs dépravées de la nation, ou le philosophe qui occupe une position d'exception dans le jeu social ? Vaut-il mieux danser comme tout le monde la « vile pantomime » ou s'y soustraire comme Diogène qui est ou croit être heureux en vivant de pain et d'eau claire ?

En théorie, aucune hésitation : pour être heureux, il faut être libre, s'être créé « une ressource indépendante de la servitude » (p. 118). En pratique, rien n'est moins sûr. « Rira bien qui rira le dernier » (p. 196), lance le Neveu comme ultime défi. Quel est le bilan à la fin d'une vie bonne ou méchante ? « Je ne saurai qu'à la fin ce que j'aurai perdu ou gagné dans ce vaste tripot où j'aurai passé une soixantaine d'années », reconnaît le philosophe dans la conclusion des *Éléments de physiologie*<sup>41</sup>. Autrement dit : la vertu conduit à la longue au bonheur, et le vice au malheur ; si l'on constate souvent le contraire, c'est parce que la vie est parfois trop courte pour rétablir la justice. Avec l'âge, Diderot est cependant devenu de plus en plus pessimiste, allant jusqu'à déclarer : « Mourir, c'est quitter un jeu de hasard où il y a plus à perdre qu'à gagner »<sup>42</sup>. Le bonheur individuel est indissociable de la société dans laquelle on vit. La vertu procure sans doute le bonheur, mais il est difficile d'être vertueux et heureux quand la société nous en empêche.

Dans le *Salon de 1767*, Diderot a proposé pour la première fois une analyse de la société appelée communément la théorie des trois codes<sup>43</sup>. Pour rendre les hommes heureux, explique-t-il en substance, il

39. *Observations sur Hemsterhuis*, DPV, XXIV, p. 330.

40. J.-C. Bourdin, art. cité.

41. DPV, XVII, p. 516.

42. *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, XXV, p. 278.

43. Nous avons étudié cette théorie dans « Diderot et la théorie des trois codes », dans *Ici et ailleurs : le dix-huitième siècle au présent. Mélanges offerts à Jacques Proust*. Textes recueillis et publiés par H. Nakagawa, S. Ichikawa, Y. Sumi, J. Okami, Tokyo, 1996, p. 139-158.

faut que les codes civil et religieux qui guident leurs actes soient modelés sur celui de la nature. Plusieurs contes écrits entre 1770 et 1772 illustrent la domination funeste du code religieux sur la législation et les mœurs, en particulier dans le domaine des rapports amoureux<sup>44</sup>. Dans la société du *Neveu de Rameau*, le code religieux s'est effacé au profit de l'« hobbisme social »<sup>45</sup> qui garantit le bonheur à une couche sociale supérieure privilégiée tout en condamnant l'immense majorité de la population à souffrir de faim. Le seul moyen qui reste alors aux pauvres pour s'emparer de quelques morceaux du gâteau est de pratiquer une forme de justice distributive légitimée par le « pacte tacite ». Ce pacte, qui stipule « qu'on nous fera du bien, et que tôt ou tard nous rendrons le mal pour le bien qu'on nous aura fait » (p. 146), a remplacé l'ancien pacte d'assistance mutuelle qui était censé être à l'origine des sociétés civilisées. Il va de soi que l'homme de bien ne participe pas à ce jeu, mais « la voix de la conscience, et de l'honneur, est bien faible, lorsque les boyaux crient » (p. 112). La misère est au-dessus de la morale :

«Eh !, s'exclame Diderot devant Catherine II, permettez à tous les insectes faméliques qui entourent ces corps bouffis d'embonpoint de s'y attacher, de les piquer, de les sucer et d'en [reprendre] goutte à goutte une petite portion de ce sang dont ils ont épuisé les veines de leurs concitoyens»<sup>46</sup>.

Au milieu des années 1770, Diderot fait un aveu capital :

Je suis convaincu que, dans une société même aussi mal ordonnée que la nôtre, où le vice qui réussit est souvent applaudi, et la vertu qui échoue presque toujours ridicule, [...] qu'à tout prendre, on n'a rien de mieux à faire pour son bonheur que d'être un homme de bien. [...] C'est une question que j'ai méditée cent fois et avec toute la contention d'esprit dont je suis capable ; j'avais, je crois, les données nécessaires. Vous l'avouerez-vous ? Je n'ai pas même osé prendre la plume pour en écrire la première ligne. Je me disais : si je ne sors pas victorieux de cette tentative, je deviens l'apologiste de la méchanceté. J'aurai trahi la cause de la vertu. J'aurai encouragé l'homme au vice.

44. Dans la troisième édition de l'*Histoire des deux Indes*, Diderot s'en prendra violemment à la morale « barbare », « abjecte », « extravagante », « superstitieuse », « puérule » et « intéressée » imposée par la religion (livre XIX, chap. 14, Genève, Pellet, 1780, t. IV, p. 688 ; Vers., t. III, p. 629).

45. L'expression « hobbisme social » se trouve dans le compte rendu du *Voyage autour du monde* de Bougainville destiné à la *Correspondance littéraire* (DPV, XII, p. 514).

46. Vers., t. III, p. 294 (« Du luxe »). Nous avons rétabli la leçon du manuscrit original.

Non, je ne me sens pas bastant pour ce sublime travail. J'y consacrerai inutilement toute ma vie<sup>47</sup>.

Diderot a fini par renoncer à prouver que la vertu de Diogène vaut mieux que la sagesse de Salomon. Dans *Le Neveu de Rameau*, Lui prend un malin plaisir, avec l'évidente complicité de l'auteur, à démolir la philosophie morale de son antagoniste. « C'est ainsi, commente Pierre Hartmann, qu'au sein même d'une œuvre primitivement destinée à confondre ses adversaires, Diderot a l'élégance et la suprême audace de faire entendre une voix à tout jamais rétive aux idées qu'il a passé sa vie à défendre, et auxquelles il est bien entendu qu'il ne renoncera jamais »<sup>48</sup>. Il n'existe pas de morale *naturelle* dont les fondements se trouveraient dans cœur humain ; une morale *universelle* ne peut qu'être fondée dans les rapports non pas affectifs mais sociaux entre les hommes. J'avoue, confie le philosophe à Catherine II, que « le cri du faible, cri que celui-ci arracherait de son voisin s'il était le plus fort, [est] un des plus beaux lieux communs de la philosophie »<sup>49</sup>. Désormais, c'est la *justice* qui détermine la moralité des intentions et des actions :

« Il n'y a qu'une seule vertu, la justice [...]. La justice renferme tout ce qu'on se doit à soi-même et tout ce qu'on doit aux autres, à sa patrie, à sa ville, à sa famille, à ses parents, à sa maîtresse, à ses amis, à l'homme et peut-être à l'animal »<sup>50</sup>.

Ce qui est relatif, c'est la vertu, ce qui est universel, c'est la justice. Ce que la société considère comme juste ou injuste, comme bien ou mal, ne repose plus sur des critères philosophiques ou religieux abstraits, mais sur une évaluation concrète de ce qui porte tort ou non à la collectivité. Il n'y a plus de norme absolue, c'est l'homme vivant en société qui crée ses propres normes ou valeurs, ce qu'il juge ici et maintenant acceptable ou inacceptable vis-à-vis des autres membres de la communauté.

Compte tenu de l'évolution de la pensée morale de Diderot, nous approuvons sans réserve l'hypothèse d'Henri Coulet selon laquelle une

47. *Réfutation d'Helvétius*, DPV, XXIV, p. 589. On sait que Diderot caressait ce projet dès 1759, tremblant à l'idée que « si la vertu ne sortait pas triomphante du parallèle, il en résulterait presque une apologie du vice » (lettre au pasteur Vernes du 9 janvier 1759, *Corr.*, t. II, p. 107).

48. P. Hartmann, art. cité, p. 159.

49. *Mél. Phi.*, Vers., t. III, p. 347 (« De la morale des rois »).

50. *Ibid.*, p. 345.

partie essentielle du *Neveu de Rameau* n'a pu être rédigée que vers le milieu des années 1770, lorsque Diderot s'est rendu à l'évidence qu'il n'existait pas de morale universelle qui lierait à coup sûr la jouissance du bonheur à la pratique de la vertu. Le Neveu n'est qu'un gueux qui n'a ni bonne renommée ni ceinture dorée. Obligé de ramper pour manger, prêt à prostituer sa femme au plus offrant, il se trouve dans la société au-dessous de la classe des derniers citoyens commandés par toutes les autres classes, dans celle... des chiens, « les plus malheureuses bêtes du monde<sup>51</sup> ». Il a échangé sa liberté contre la servitude, dont il ne peut plus se défaire : « l'esclave a perdu son âme quand il a perdu son maître ; comme le chien égaré dans les rues, il crie jusqu'à ce qu'il ait retrouvé la maison où il est nourri d'eau et de pain, et assommé de coups de bâton »<sup>52</sup>.

Est-ce que les humiliations auxquelles s'expose un artiste raté comme Rameau suffiraient pour remettre dans le chemin de la vertu des hommes et des femmes de la trempe de Gardeil ou de Mme Reymer, les deux protagonistes « méchants » de *Ceci n'est pas un conte* ? On peut en douter, et leurs carrières respectives en témoignent : après avoir abandonné Mlle de la Chaux, le premier exercera la médecine dans la plus grande aisance, tandis que la dernière jouira impunément des richesses que lui procurent son « métier » de courtisane et la fortune de son malheureux amant Tanié. Face à eux, le narrateur porte-parole de l'auteur fait plutôt piètre figure. La conclusion du *Neveu* est pessimiste, car, comme l'explique Pierre Hartmann, l'échec existentiel de Rameau « ne possède par lui-même aucune valeur démonstrative<sup>53</sup> ». Avec un personnage moins méprisable que le Neveu de Rameau, le dialogue aurait probablement tourné à l'apologie de la méchanceté que Diderot redoutait tant. Le philosophe pouvait toujours rêver dans son coin ou dans le tonneau de Diogène. Le Neveu l'a obligé à revenir sur terre et à se rendre à l'évidence : pour le commun des mortels, le bonheur ne réside pas dans la vertu mais dans la richesse et le pouvoir. Dans une société où la mauvaise éducation, le mauvais exemple et la mauvaise législation jettent les hommes dans le vice, l'apologie de la vertu est condamnée à l'avance. On comprend que dans ces circonstances, Diderot ait préféré remettre sa publication à plus tard...

Gerhardt STENGER  
*Université de Nantes*

51. *Jacques le fataliste*, DPV, XXIII, p. 187.

52. *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, XXV, p. 347.

53. P. Hartmann, art. cité, p. 163.