

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR  
DOMINIQUE PÉLOQUIN

«ARTS DE LA CONVERSATION ET CRITIQUE LIBERTINE  
DE LA SOCIABILITÉ DANS *MARGOT LA RAVAUDEUSE* (1750)  
DE FOUGERET DE MONBRON»

AVRIL 2001

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## REMERCIEMENTS

Il appartient à mon directeur de recherche, Monsieur Marc André Bernier, de recueillir le fruit de mes remerciements. En songeant à la formation que j'ai reçue au sein de son groupe de recherche sur l'enseignement de la rhétorique au XVIII<sup>e</sup> siècle, il me semble téméraire de prétendre exprimer ma reconnaissance en quelques lignes, lorsque même une éloquente épître dédicatoire aux périodes bien arrondies ne saurait témoigner d'une aussi vive gratitude. Je me contenterai d'évoquer l'enthousiasme avec lequel il a su m'introduire et me diriger dans la carrière des Lettres et de souligner l'intelligence et la finesse peu communes de ses généreux conseils.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	III
TABLE DES MATIÈRES.....	IV
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I Du courtisan à la fille de joie : le triomphe du <i>sermo</i> .....	7
CHAPITRE II Critique libertine de la sociabilité.....	42
CONCLUSION.....	79
NOTES.....	85
BIBLIOGRAPHIE.....	92

## INTRODUCTION

À la fois lieu de fête et lieu de réunion de l'intelligentsia parisienne, le salon du XVIII<sup>e</sup> siècle devient l'endroit privilégié où s'exacerbe le plaisir de la parole partagée. S'il est une fierté française, c'est bien celle d'avoir élevé la conversation au rang d'un art et de voir ainsi culminer l'idéal de sociabilité des Lumières. Dans ces «écoles du monde», l'on se plaît tout autant à repenser la culture dans son ensemble qu'à y mettre en pratique les arts du langage et des manières prodigués depuis Castiglione à travers de nombreux traités qui ont fait l'objet de riches recherches, notamment dans le champ des études dix-septiémistes. Les travaux de Marc Fumaroli n'ont pas manqué de contribuer à la redécouverte moderne de la rhétorique en soulignant le passage «de l'âge de l'éloquence à l'âge de la conversation<sup>1</sup>». Ceux de Christoph Strosetzki<sup>2</sup>, pour leur part, font autorité en matière de théorie de la conversation. Si ces travaux portent un nouveau regard sur la République des Lettres en inventant tout un corpus formé de textes littéraires qui s'emploient à assurer l'harmonie des rapports sociaux en invitant à tempérer les passions, à camoufler l'amour-propre et à dissimuler le besoin de plaire, en revanche, les arts de la conversations méritent d'être étudiés en

rapport avec l'essor du roman au XVIII<sup>e</sup> siècle et, plus généralement, avec celui de la pensée des Lumières. Analyse des «préjugés», anatomie du corps social, étude des ressorts de l'amour-propre et des «mouvements intimes du cœur et de l'esprit»: voilà bien les traits caractéristiques d'une écriture romanesque où la philosophie se réapproprie les arts de la conversation hérités du Grand Siècle.

C'est dans cet esprit que je me propose d'interroger la façon dont les arts de la conversation investissent le roman et, particulièrement, le roman libertin. S'il s'agit, dans la première partie de cette étude, de retracer l'esthétique romanesque de la conversation, j'entends montrer par la suite en quoi la critique de la conversation, déjà considérée avec une distance critique par les moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle, se trouve prolongée voir radicalisée chez Jean-Louis Fougeret de Monbron, libertin dont la plume sera davantage attirée, on le devine, par la description des bordels que par celle des salons mondains.

En marge de la société et de l'élite littéraire, cet auteur préfère mener une vie dissolue et parcourir l'Europe de long en large. Sa misanthropie s'affiche sans vergogne dans *Le cosmopolite ou le citoyen*

*du monde* (1750)<sup>3</sup>, un récit de voyages aux frontières de l'autobiographie où il se permet d'écorcher au passage les habitudes des différents peuples. L'important héritage laissé par son père assurera sa subsistance et l'empêchera, du même coup, de s'assagir. Sans doute sa fréquentation assidue des tripots n'est pas étrangère au fait qu'il fût un écrivain très peu prolifique. L'on attribue tout de même, à cet auteur qui appartient à la troupe des *minores* et dont l'immoralisme aurait inspiré à Diderot certains aspects du *Neveu de Rameau*<sup>4</sup>, quelque influence sur le *Candide* de Voltaire<sup>5</sup> et sur un épitaphe du *Child Harold* de Byron<sup>6</sup>. D'une nature plutôt irrévérencieuse, Fougere fera davantage dans la harangue patoisante avec son *Discours prononcé au roi par un paysan de Chaillot* (1744) et dans la parodie burlesque avec sa *Henriade travestie en vers burlesques* (1745). Voltaire ne sera pas en une seule occasion l'objet des satires de Fougere, puisque ses *Lettres philosophiques* trouvent leur contrepartie dans un *Préservatif contre l'anglomanie* (1757). C'est en moraliste bileux devenu puritain qu'il écrit un tout dernier ouvrage, *La Capitale des Gaules ou la nouvelle Babilonne* (1759)<sup>7</sup>, dans lequel il fait la critique de Paris devenue la capitale du luxe, de la prostitution et des vices. Mais avant que les scrupules ne le

gagnent, le manuscrit d'un roman des bas-fonds, illicite et licencieux, lui valut à d'être arrêté et emprisonné en 1748.

Il s'agit de *Margot la Ravaudeuse*<sup>8</sup>, un ouvrage consacré de la littérature galante du XVIII<sup>e</sup> siècle et dont je propose l'étude. Paru d'abord à Hambourg en 1750 avant d'être réimprimé plusieurs fois, ce roman a sans doute contribué au fait que Fougeret de Monbron retienne l'attention de la postérité. L'intrigue de ce roman porte sur le destin d'une jeune ravaudeuse issue des milieux les plus mal famés de Paris qui n'a d'autre ressource qu'une morale individualiste dont elle entend bien se justifier. Appelée à gravir un à un les échelons de la société en extorquant une cohorte de libertins représentatifs des différentes classes sociales et des différentes professions, Margot profite de chaque événement et de chaque rencontre pour offrir un tableau réaliste des mœurs parisiennes. Montrer les hommes tels qu'ils sont, peindre la société avec ses vertus et ses vices : voilà bien ce à quoi s'évertue le roman du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le hasard des rencontres vielle à l'avancée de la carrière de Margot qui devra toutefois passer par quelques étapes inévitables avant de goûter le triomphe social. C'est à ce moment que prend naissance son projet d'écriture et qu'elle



entend livrer au Public «un témoignage éclatant de sa reconnaissance» en choisissant une narration tout intimiste à la première personne.

Le lecteur, nous le verrons, sera reconnu, constitué en tant que sujet dans l'ouvrage qui le met en scène et ce, à travers les interpellations directes de la narratrice. Mais cette représentation de l'oralité dans le discours romanesque n'est pas seulement imitative dans le cas d'un Fougeret de Monbron pour qui la sociabilité, avant Rousseau, n'est que pure «chimère» : elle remet aussi en question la nature et la profondeur des arts de la conversation fondés sur l'amitié, lien naturel par excellence, tels que pratiqués dans les salons mondains.

Le roman libertin vient très tôt se moquer de cette espèce d'hypocrisie qui place l'amour de l'autre à la base de toute sociabilité. Car s'il faut aspirer au bonheur collectif, ce dernier reste toujours, tel que le perçoivent les moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle, soumis au souci de soi et à l'intérêt personnel. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, au même moment où certains tentent de fonder l'idée optimiste d'une sociabilité naturelle, s'affirme également une morale cynique de l'individualisme qui s'enracine dans la critique de l'amour-propre et de l'intérêt personnel

telle que l'entendait La Rochefoucaud et La Bruyère mais qui s'oriente vers un égoïsme radical lorsque le plaisir se constitue, avec l'avènement du matérialisme, en tant qu'objet qu'il est tout à fait légitime de rechercher.

En dernier lieu, l'on verra dans quelle mesure Fougeret de Monbron devance la critique sociale à la manière d'un Rousseau grâce au rapprochement qu'il effectue entre art de la conversation et amour-propre, rhétorique mondaine et désir de briller, opinion publique et mœurs. De cette façon, la sociabilité portée à son comble par cette conversation polie dégénère en un désir de s'emparer de l'attention de ceux à qui l'on s'adresse à grand renfort d'artifice et de voir dans l'œil de l'autre poindre le reflet de ses propres mérites, et dans ce but, d'assurer sa réussite sociale. Pareille analyse critique des passions, laquelle sollicite les dimensions à la fois sociale et éthique de l'être, se conçoit au mitan du XVIII<sup>e</sup> siècle sous les traits d'une fiction libertine et forme, dès 1751, l'argument essentiel d'un roman tel que *Margot la Ravaudeuse*.

## CHAPITRE 1

### DU COURTISAN À LA FILLE DE JOIE : LE TRIOMPHE DU *SERMO*

«C'est un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant, que l'homme», reconnaît Montaigne dans ses *Essais* et, pour cette raison, «il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme<sup>9</sup>». Parvenus au même constat, les moralistes de l'âge classique laissent de côté toute entreprise de totalisation systématique. Ils examinent les hommes depuis une position de spectateur et les mœurs qui s'offrent ainsi à leurs yeux deviennent le principal fondement de leur discours critique. Véritable voie de traverse : à défaut de cerner l'aspect insaisissable de l'homme, les observations sur l'art de vivre en société leur permettent d'esquisser les ressorts de son comportement social et de se livrer —comme on l'a si souvent dit à propos de La Rochefoucauld— à une «anatomie du cœur humain». Dans le prolongement des moralistes, Fougeret de Monbron, sous la figure de Margot, offre une critique des mœurs de son temps, regard libertin certes, ne serait-ce que par l'*imago mundi* que nous présente une fille de joie devenue véritable moraliste à force de fréquenter des hommes appartenant pour la plupart à un univers strictement mondain. À cet égard, soulignons que cette critique moraliste ne saurait se dissocier,

même sous une forme libertine, des genres nouveaux forgés par la société mondaine du XVII<sup>e</sup> siècle : la maxime, le portrait, le caractère et, d'une façon beaucoup plus large, les arts de la conversation.

Ces formes souples et mobiles qu'emprunte le discours moral relèvent avant tout d'un choix épistémologique lié à un rapport nouveau au savoir. Le discours sur l'homme, loin de prétendre révéler son caractère insaisissable, doit autant que possible rendre compte d'une pensée qui se fait et se défait, d'une pensée en mouvement. Dans la foulée de Montaigne, «sans doute le premier à investir consciemment la désorganisation du livre d'une signification qui touche à la condition humaine et à la connaissance de l'homme par l'homme<sup>10</sup>», Pascal écrit ses *Pensées* «sans ordre et non pas [...] dans une confusion sans dessein». Comme il sait trop bien qu'une féconde confusion rend davantage justice à son sujet, il ajoute: «je ferais trop d'honneur à mon sujet si je le traitais avec ordre puisque je veux montrer qu'il en est incapable<sup>11</sup>». Que ce soit par souci de fidélité à la nature fuyante de l'esprit humain ou pour répondre au «goût du siècle» qui affranchit la parole d'une rhétorique figée et contraignante apprise dans les écoles, la conversation devient de plus en plus libre,

voire décousue. Au seuil du XIX<sup>e</sup> siècle, André Morellet (*De la conversation*, 1812) reconnaît encore qu'une

analogie assez faible autorise, dans la conversation, à passer d'un sujet à l'autre; un conte plaisant amène, sans qu'on en soit choqué, un autre conte qui ressemble, par quelque circonstance à celui qu'on vient d'entendre<sup>12</sup>.

De la même façon, Fougeret de Monbron constate que son «imagination vagabonde ne saurait compatir avec l'ordre méthodique<sup>13</sup>». Il sert donc cet avertissement énergique à ses lecteurs :

O vous! Scrupuleux et froids observateurs de l'ordre, qui aimez mieux des pensées liées, vides de sens, que des réflexions décousues, telles que celles-ci, quoique, peut-être assez bonnes, ne perdez pas votre précieux loisir à me suivre; car je vous avertis que mon esprit volontaire ne connaît point de règle, et que semblable à l'écureuil, il saute de branche en branche, sans se fixer sur aucune<sup>14</sup>.

Une narration métissée de réflexions détachées, de portraits, d'anecdotes, voilà bien le singulier enchevêtrement auquel nous convie Fougeret de Monbron autant dans *Le cosmopolite* que dans *Margot la Ravaudeuse*, deux récits à même de reproduire l'esthétique de la conversation, deux récits où le «moraliste», qu'il soit fictif ou non, se trouve propulsé «dans le tumulte du monde» :

mais il faut que l'on sache, dira Fougeret, que je suis un être isolé au milieu des vivants; que l'univers est pour moi un spectacle continu, où je prends mes récréations gratis; et que je

regarde les humains comme des bateleurs; qui me font quelque fois rire<sup>15</sup>.

Tout au long de ses mémoires fictifs, Margot s'efforcera de faire voir les rouages de ce *theatrum mundi*<sup>16</sup> où ses amants prendront tour à tour des allures de «bateleurs» et cette critique sociale, elle la livre sous la forme d'une conversation réunissant paradoxalement tous les lieux communs d'un idéal de sociabilité.

Qu'ont en commun, au XVII<sup>e</sup> siècle, les traités sur les arts de la conversation<sup>17</sup> et les écrits des moralistes, sinon qu'ils prennent pour étude un même objet, celui de l'honnêteté mondaine? L'on pourrait regrouper ces différentes façon de penser la place de l'homme dans la société dans une catégorie englobante, celle de «traités de la mondanité» qui allient sociabilité et style dans une même réflexion. Si à cette époque rhétoricien et moraliste se côtoient, c'est que la réussite conversationnelle suppose à la fois un art de parler et un mode d'être, fondés inséparablement l'un et l'autre sur cette fine connaissance des caractères et des mœurs. À ce propos, il convient de souligner l'importance historique du *Cortegiano* de Castiglione, un traité qui situe la morale au cœur même de la société en se consacrant à la formation d'un type social particulier, le courtisan,

dont les vertus s'épanouissent dans l'exercice de la conversation<sup>18</sup>. Cet enseignement de la réussite sociale qui passe par un art de séduire et de séduire par le langage «est le point de naissance d'une lignée nouvelle d'ouvrages de "morale", qui sont des ouvrages de rhétorique sociale<sup>19</sup>». On s'étonnera sans doute, et c'est ce qui fait la particularité de Fougeret de Monbron, de retrouver une critique acerbe de cette honnêteté mondaine dans une forme littéraire où culmine la tradition des arts de la conversation. Pour s'en convaincre, ouvrons *Le cosmopolite* et examinons «le secret de l'humanité» révélé par l'auteur, alors qu'il reconstruit une conversation fictive avec ses lecteurs qui, du même coup, se trouvent à investir l'espace romanesque :

En un mot, à l'imitation de l'abbé de B.M... qui révéla le secret de l'Église, je révèle celui de l'humanité, c'est-à-dire, qu'à la rigueur il n'y a point d'honnêtes gens. Quelle infamie! Se récrieront la plupart de mes lecteurs. Peut-on avancer un paradoxe aussi téméraire? Il n'y a point d'honnêtes gens! Et qui sommes-nous donc? Je l'ai déjà dit; qu'est-il besoin de le répéter? Miséricorde! Continueront-ils. Que serait-ce des principes et de la morale, si on admettait une semblable opinion? Je réponds à cela que les principes et la morale n'en existeraient pas moins, et qu'ayant été fondés nécessairement à l'occasion de la méchanceté des hommes, ils ne sauraient jamais manquer<sup>20</sup>.

Paradoxalement, les arts de la conversation, d'abord conçus pour soutenir l'idéal d'honnêteté, de politesse, voire même de sociabilité,

deviennent ici l'instrument par lequel se formule une critique de la société. C'est dire, pour reprendre les propos de Jean-Paul Sermain, que «le dix-huitième siècle [qui] se voit crédité d'avoir porté à son comble les arts de la conversation [...] contiendrait [au sein même de son accomplissement] les germes de sa destruction<sup>21</sup>». Fougeret de Monbron se charge d'exposer la contrepartie néfaste d'un idéal de politesse et de raffinements des mœurs. Qu'advient-il, en effet, lorsqu'un roman des bas-fonds comme *Margot la Ravaudeuse* soutient la critique sociale avec l'arme la plus puissante de cette même société: la conversation? Si Margot relate dans ses mémoires les étapes déterminantes de sa vie, depuis la minuscule chambre qu'elle occupait avec ses parents jusqu'à sa retraite dorée, ce n'est que pour formuler une critique sociale, démonter les ressorts du manège artificieux des catins et, du même coup, livrer une critique de l'amour-propre, en dévoilant avec ironie ce que dissimule une apparente vertu : l'intérêt personnel, qui devient à la fois mobile et ressort secret de la conversation et du rapport à autrui. Mais cette critique ne saurait se soutenir sans le savoir acquis au contact du public :

Au reste, nous autres filles du monde, de quoi ne sommes-nous pas capable de parler tenant notre éducation du Public ? Est-il quelque profession, quelque métier dans la vie dont nous n'ayons incessamment occasion d'entendre discourir ? Le



Guerrier, le Robin, le Financier, le Philosophe, l'Homme d'Eglise, tous ces Etres divers recherchent également notre commerce. Chacun d'eux nous parle le jargon de son état. Comment, avec tant de moyens de devenir savantes, serait-il possible que nous ne le devinssions pas<sup>22</sup>?

Aux dires de Louis-Sébastien Mercier, «plusieurs femmes ayant perfectionné leur esprit par le commerce d'hommes éclairés, [...] valent mieux [...] que les hommes célèbres dont elles ont emprunté une partie des connaissances qui les distinguent», mais il est bien entendu que «ces femmes-là ne se rencontrent que dans le grand monde<sup>23</sup>». Notre libertine ose tout de même penser et parler juste : ne fréquente-t-elle pas une excellente «école du monde», un excellent terreau appelé à féconder à la fois son «art de dire» et sa critique de l'art de vivre en société?

Mais avant de remonter le cours des siècles et de retracer les fondations plus anciennes de cet idéal de sociabilité et de conversation, il convient de rappeler brièvement l'idée que l'on se fait de l'honnêteté mondaine à l'âge classique, conception pour le moins changeante d'une génération à l'autre. On associe d'abord cette vertu de sociabilité, qui suppose la modération et un certain raffinement élégant, à un art maîtrisé, à un code qui relève des habitudes et des manières et non de la nature même<sup>24</sup>; puis, on passe à une

conception de l'honnêteté qui «ne relève plus des habitudes apprises, mais du tempérament et des *habitus* associés à l'origine sociale<sup>25,26</sup>. Qu'il s'agisse de dispositions naturelles pour l'honnêteté ou de son laborieux apprentissage, une moraliste libertine du XVIII<sup>e</sup> siècle, la toute fictive Margot, ne voit dans l'art de plaire, dans «l'entregent et les manières» que pure «charlatanisme» :

J'étais devenue belle à ravir. Cependant le principal me manquait; je veux dire, l'entregent et les manières, le secret ineffable de faire valoir les agréments de la nature par le secours de l'art. Je croyais sottement qu'il suffisait d'avoir du teint, des traits, de la figure pour plaire. Ignorante encore, et sans nulle expérience du manège, du charlatanisme des femmes du bel air, je me reposais sur mon joli minois, du soin de me faire rechercher, et d'avoir des adorateurs : mais, loin d'attirer les moindres regards vers moi, j'avais la mortification de me voir effacer par des visages usés de débauches, et tout couverts de blanc de céruse et de rouge<sup>27</sup>.

Pour acquérir la maîtrise de sa valeur sociale, Margot, qui n'appartient pas aux élites traditionnelles mais bien à la lie du peuple, doit raffiner ses mœurs, «son entregent et ses manières» et joindre à cette élégance raffinée du comportement, une maîtrise de la langue française. Bref, elle doit faire l'apprentissage d'une dissimulation hautement décriée par l'auteur :

chacun ne vit que pour soi, n'aime que soi; et [...] que le plus honnête homme n'est à proprement parler, qu'un habile comédien, qui possède le grand art de fourber sous le masque imposant de la candeur et de l'équité; et par raison inverse, que

le plus méchant et le plus méprisable est celui qui sait le moins se contrefaire<sup>28</sup>.

On le devine, Fougeret de Monbron portera un regard satirique sur cette longue tradition qui, depuis Faret jusqu'à Morellet en passant Bouhours, Méré et Mercier, entend diffuser les principes d'un savoir-faire en matière de politesse et d'honnêteté mondaine. Mais l'étude des hommes contredit bien souvent les principes généraux qu'ils tentent d'élaborer : «pour connaître les hommes, dira un peu plus tard Duclos, il faut les pratiquer<sup>29</sup>». Margot reçoit à ce propos une leçon bien empirique. Avant de la relater, rappelons que le corps «occupe une place assez importante dans ces manuels de savoir-vivre où il assume plusieurs fonctions. En tant que représentation sociale, il reflète les valeurs fondamentales de la culture<sup>30</sup>», une culture raffinée, polie. Il symbolise et marque les limites entre le sujet social et l'être intime : pour cette raison, l'attention doit être portée autant à la station, à la posture qui visent à protéger le territoire de l'autre et le sien. Plus particulièrement, constatent Courtine et Haroche, «les règles de civilité contraignent le visage à la convention, les corps à la distance<sup>31</sup>». Voilà que Margot qui vient tout juste de se joindre à la joyeuse équipe de Madame Florence reçoit une première leçon sur l'art de la dissimulation qui, bien entendu, se trouve aux antipodes de l'idéal suprême d'honnêteté qui commande que l'allure extérieure de

l'homme soit conforme à son intérieur. Notre Ravaudeuse assiste donc à un «spectacle effrayant», une expérience concrète à même de contredire cette belle théorie. Une scène inattendue éclate entre ses compagnes attablées sans doute sous le coup de quelques «fumées bachiques»; Margot décrit la scène :

C'était un spectacle effrayant, et burlesque tout à la fois, de voir ces cinq créatures échevelées culbutant et roulant les unes sur les autres, se mordant, s'égratignant, jouant des pieds et des poings, vomissant toutes les horreurs imaginables, et montrant scandaleusement leur grosse et menue marchandise<sup>32</sup>.

Madame Florence, prenant part elle-même à ce «petit démêlé», ne réussit pas à l'arrêter et la bataille se serait prolongée si l'on n'avait annoncé l'arrivée d'un «Baron Allemand» :

Au seul mot de Baron, tout acte d'hostilité cesse. Les combattantes se séparent. Chacune raccommode à la hâte les débris de son ajustement. On s'essuie, on se frotte; et ces physionomies auparavant méconnaissables et hideuses à voir, reprennent à l'instant même leur douceur et leur sérénité naturelle<sup>33</sup>.

Madame Florence assure sa nouvelle protégée de la douceur de caractère des Demoiselles et elle atténue ces «petites vivacités» à l'aide de maximes : «on est pas toujours maître de nos premiers mouvements», «et puis chacun est plus ou moins sensible; cela est naturel», «marchez sur un ver, il se remuera»; de plus, la douceur des caractères n'est pas en cause puisque «la colère est un feu de paille

aussitôt éteint qu'allumé». Les maximes de Madame Florence ne servent plus à dénoncer les vices du comportement mondain, comme celles de La Rochefoucauld, mais à les justifier en attribuant ces petits écarts de conduite à la nature même de l'homme. Les maximes, ces formes brèves qui relèvent de la tradition rhétorique, prônent un idéal de concision et de clarté et nul n'est besoin de rappeler l'usage mondain que l'on faisait, dans les salons, du bon mot ou de la pensée ingénieuse. La maxime comme le portrait étaient devenus de véritables jeux de société et l'on n'a qu'à songer à La Rochefoucauld, grand moraliste de la mondanité, dont les *Maximes* furent composées dans le salon de Madame de Sablé lors de rencontres amicales, pour convenir d'un premier rapprochement entre morale et conversation et jeter les bases de la théorie d'un art de vivre noblement dans le loisir et la condition privée.

Certes, l'art de la conversation atteint son apogée au sein de la République des Lettres dans les deux derniers tiers de l'Ancien Régime et trouve son épice dans les salons de la société parisienne car la parole, comme le rappelle Madame de Staël,

n'y est pas seulement comme ailleurs un moyen de se communiquer ses idées, ses sentiments et ses affaires, mais c'est un instrument dont on aime jouer et qui ranime les

esprits, comme la musique chez les peuples, et les liqueurs fortes chez les autres<sup>34</sup>.

Si dans les salons, depuis l'Hôtel de Rambouillet jusqu'à celui de Mme Necker, la parole devient «un instrument dont on aime jouer et qui ranime les esprits», c'est que cette parole repose sur une rhétorique orientée vers l'*aptum* et vers autrui, c'est-à-dire soucieuse de ce qui convient à la nature spécifique de l'auditeur, des circonstances et du moment<sup>35</sup>. Que l'on veuille plus noblement aller au devant de la sympathie d'autrui dans le seul but de rendre les rapports sociaux agréables comme la tradition le recommande, ou que l'on veuille, comme le conçoit Margot, séduire pour s'enrichir, le «salutaire conseil» prodigué par deux proxénètes, le Frère Alexis et Mr. De Gr...M..., s'applique dans les deux cas: il faut que la Demoiselle du monde «n'ait point de caractère à elle ; mais qu'elle étudie avec soin celui de son Amant, et sache s'en revêtir comme si c'était le sien propre<sup>36</sup>». On ne doit pas s'étonner de voir foisonner, tout au long des mémoires fictifs de Margot, des rapprochements inattendus de cette sorte, car c'est par ceux-ci que l'on arrive à faire montre d'«esprit», faculté éminemment oratoire qui consiste à faire surgir par surprise, au détour d'une phrase, des allusions à quelque chose que connaissent aussi bien l'auteur que le lecteur. L'esprit et l'effet de surprise qui l'accompagne créent la discontinuité et l'impression de décousu

propres à la conversation naturelle. La particularité des Lumières est justement d'avoir attaché à ces «bons mots» ou «pensées ingénieuses», une charge idéologique. Dans le cas qui nous intéresse, convenons de la hardiesse du rapprochement entre le «grand monde» et la «fille de joie» au nom d'un même idéal de bienséance mondaine : c'est dire à quel point l'art d'agrèer, en devenant art de la dissimulation, se révèle un excellent moyen de parvenir et de s'enrichir.

Si l'on reprend les choses de plus haut, si l'on remonte aux dialogues de Platon, situés dans les lieux les plus quotidiens et les plus familiers de l'Athènes du V<sup>e</sup> siècle, on s'aperçoit qu'à cette époque la conversation n'a qu'un objet : le bonheur à l'intérieur d'une société d'amis. Ces dialogues montraient, le plus souvent, le maître Socrate conversant, au hasard de ses rencontres, avec les interlocuteurs les plus divers. À chaque fois, on retrouve ce ton, cette bonne humeur, cette ironie gracieuse qui rendaient les dialogues si vivants que tous les hommes de goût à Athènes trouvaient à s'en délecter, même ceux que la philosophie seule n'aurait pas réussi à retenir<sup>37</sup>. Puis, la redécouverte des rhéteurs grecs au XV<sup>e</sup> siècle<sup>38</sup> laisse entrevoir, derrière le style de discours conversationnel qu'on leur connaît, un modèle d'origine, celui des dialogues de Platon<sup>39</sup>. Or,

ce ton vif, léger et anti-scolastique trouve tout naturellement sa voie dans la correspondance et la conversation, ces deux «grandes nouveautés littéraires réintroduites par la Renaissance italienne<sup>40</sup>». Puis, à l'âge classique, le *sermo* (la parole vive) —que Cicéron distinguait déjà de l'éloquence, reléguée quant à elle aux affaires de l'état—<sup>41</sup>, se prolonge jusque dans la littérature à travers, entre autres, les *Entretiens* de Guez de Balzac (1637), et les *Œuvres* de Voiture (1650). On assiste alors à ce que Marc Fumaroli appelle le passage de «l'âge de l'éloquence à l'âge de la conversation» et qui pourrait aussi se révéler comme un âge de la sociabilité. Cette «grande articulation littéraire du siècle<sup>42</sup>», annoncée par le *Cortegiano* (1527) de Castiglione, repose sur le fait que les conversations, de la même façon que celles de Platon dans ses dialogues, se fondent sur l'amitié. Ce lien social «naturel» s'oppose à ce que la société humaine a de plus avilissant : les liens créés par les passions politiques, l'amour des richesses, du pouvoir. Marc Fumaroli rappelait à cet égard que ce lien social naturel

se manifeste par une parole souverainement libre, franche et affectueuse, qui abolit les hiérarchies artificielles imposées aux hommes par la société. Le dialogue entre amis devient la forme la plus achevée et parfaite du *sermo*, et la confiance amicale, la forme la plus complète de l'*otium*, délivré de tout calcul d'intérêt et de tout égoïsme<sup>43</sup>.



Cette conversation idéale de l'*agora* athénienne s'est transposée, au XVII<sup>e</sup> siècle, dans les salons mondains de Paris. Régis par un code commun de comportement, tous ces «honnêtes gens»<sup>44</sup> réunis allieront de façon remarquable, dans le cadre de ce loisir lettré, style et politesse.

Dans le discours subversif de Fougeret de Monbron, on s'attend avec raison à trouver, encore une fois, une parodie de cette fierté française qu'est la conversation. «Dupe d'une façon bien mortifiante» d'un «Chevalier aimable», Margot profite de la scène où elle se fait dépouiller d'une boîte d'or et observe en passant

que le commerce de cette méprisable espèce est d'autant plus dangereux, qu'ils [ces fripons-là dont les grands airs et la dépense en impose à tout le monde] sont la plupart d'un caractère doux et liant, qu'ils joignent à une humeur souple, les manières les plus polies et les plus engageantes, et qu'en un mot, ils possèdent au suprême degré, ce que l'on appelle abusivement le ton de la bonne compagnie. J'ajouterai encore que l'expérience m'a appris qu'on ne saurait être généralement trop en garde contre les personnages outrés en matière de politesse : il est rare qu'ils soient honnêtes gens<sup>45</sup>.

Toutes les vertus de la conversation et du raffinement des manières s'effacent lorsqu'elles servent des fins d'escroqueries. Plus loin, il s'en prend cette fois, au salon de Madame de Tencin en tant qu'institution marginale en voie de prendre les «proportions d'une contre-institution

de droit coutumier et privé, avec ses règles du jeu, son éthique, ses rites, son ou ses styles<sup>46</sup>». Maintenant «agrégée à cette bienheureuse société<sup>47</sup>», Margot tient salon :

j'avais soir et matin une table de huit couverts, nous dit-elle, dont six étaient régulièrement occupés par des Poètes, des Peintres et des Musiciens, lesquels pour l'intérêt de leur ventre, prodiguaient en esclaves leur encens mercenaire à mon Crésus. Ma maison était un tribunal, où l'on jugeait aussi souverainement les talents et les arts, que dans la gargote littéraire de Madame T... Tous les bons Auteurs y étaient mis en pièces et déchirés à belles dents comme chez elle; on ne faisait grâce qu'aux mauvais; souvent même on les plaçait au premier rang<sup>48</sup>.

Même en matière de jugement, comme le remarque La Bruyère, l'intérêt personnel intervient : «Si un poète loue les vers d'un autre poète, il y a à parier qu'ils sont mauvais et sans conséquence<sup>49</sup>».

C'est sur la base de cette amitié simulée, de cette connivence que permet la lettre ou encore, de façon plus probante, le dialogue et l'entretien, que se diffuseront des savoirs de tous genres. Sénèque n'utilise-t-il pas le cadre simulé de la lettre pour présenter son enseignement philosophique? Fontenelle, celle de l'entretien pour vulgariser la science de Copernic? Anticipons un peu et ajoutons : Fougeret de Monbron, celle du roman-conversation pour formuler sa critique sociale? On ne peut, dès lors, nier la place importante qu'occupait la conversation dans la littérature sous l'Ancien Régime,

que l'on songe seulement à l'essor de la publication de dialogues et d'entretiens au XVII<sup>e</sup> siècle ou encore à certains romans du XVIII<sup>e</sup> siècle qui sont consacrés entièrement à l'apprentissage de la conversation française. Sur ce point, on n'a qu'à penser aux *Égarements* de Crébillon pour s'en convaincre ou encore à ce long badinage, à cette dénonciation rigoureuse et spirituelle du langage de l'amour à laquelle se livrent Clitandre et Cidalise dans *La nuit et le moment*<sup>50</sup>. Par ailleurs, un roman à la première personne<sup>51</sup>, de pseudo-mémoires comme *Margot la Ravaudeuse*, utilise, tantôt par l'intrusion de l'énonciateur et tantôt par des jeux syntaxiques ou rhétoriques, des ruses élégantes subvertissant l'ordre du langage social, ruses où se mime de façon très retorse l'équivalent poli de la spontanéité. Margot joue sur un double registre : en même temps qu'il lui tarde «d'être agrégée à cette bienheureuse société<sup>52</sup>» et qu'elle doit pour y parvenir maîtriser l'art de faire des «grimaces», elle se livre à un intense entretien oral avec son lecteur où elle simule une conversation entre amis et où, sans gêne, elle intervient pour orienter ses lecteurs et raccorder les morceaux. Margot-narratrice soutient, en l'absence des clients, un discours des plus vif qui rappelle le style parlé populaire, tandis que Margot-personnage s'évertue à posséder le langage «du grand monde» : «en experte elle ordonne impérieusement

son chocolat, juge un bijou «d'un goût admirable», en apprécie les pierres «taillées au parfait» et jetant «un feu surprenant»<sup>53</sup>.

Intéressons-nous, dans un premier temps, à cette narratrice qui réussit à atténuer les métamorphoses imposées dans le discours par le passage de l'oral à l'écrit. Dans cette conversation amicale qu'elle entend établir avec le lecteur, Margot fait face à un deuil important: il lui manque l'*actio* ou, plus précisément, la voix, le regard et la gestuelle. Notre narratrice futée sait remédier à cette importante lacune en utilisant de nombreuses digressions. Ces dernières, qui tiennent lieu d'*actio*, sont possibles lorsqu'une conscience lectrice se trouve savamment mise en scène, à l'instar de ce pseudo-libraire qui fait appel au Public, en l'occurrence le lecteur, lui demandant de juger «qui a tort ou raison» et de trancher en faveur ou bien du «général de la Pousse», c'est à dire de la police, ou bien de l'auteur. Ce destinataire, sollicité par Margot, prendra tour à tour plusieurs visages. Le lecteur «éclairé<sup>54</sup>», «judicieux<sup>55</sup>» laissera sa place aux «filles de la Profession» afin que celles-ci puissent se «graver dans la mémoire cette espèce de code» d'éthique qui enseigne l'art de «parvenir» et qui s'intitule «Avis à une fille du monde<sup>56</sup>»; ces mêmes

consoeurs, Margot les appellera un peu plus loin, ses «bonnes amies<sup>57</sup>».

Une fois le lecteur convoqué, Margot lui livre ses réflexions critiques dans ses nombreuses digressions à travers lesquelles on sent la libertine devenir de plus en plus moraliste. Pour ne citer qu'un exemple, lorsque Madame Florence recommande à Margot la cérémonie du bidet, cette dernière rompt sa narration :

Je ne puis m'empêcher de dire ici, par manière d'apostille, que les honnêtes femmes nous ont bien de l'obligation. Non-seulement elles nous sont redevables d'un meuble si utile et si nécessaire, mais encore d'un nombre prodigieux d'autres découvertes charmantes pour les commodités de la vie, et d'un goût exquis dans l'art de rehausser les charmes de la Nature, et d'en réparer ou dérober aux yeux les imperfections. C'est nous qui leur avons appris le secret de multiplier les graces [sic], de les combiner à l'infini par les différentes façons de nous parer; et sur-tout [sic] par l'air aisé de nos démarches, de notre port, de notre maintien. Nous sommes en tout les objets de leur attention et de leur étude. C'est de nous qu'elles reçoivent les modes et tous ces petits riens charlatans, dont on est enchanté et qu'on ne saurait définir. En un mot, on a beau nous décrier : les femmes de bien ne sont aimables qu'autant qu'elles savent nous copier, que leur vertu prend l'odeur du péché, et qu'elles ont le jeu et les manières un peu catins. Puisse cette digression tourner à la gloire de notre corps, et forcer l'envieuse prévention à nous rendre la justice que nous méritons et à nous faire réparation d'honneur! Je reprends (sic) mon histoire<sup>58</sup>.

En plus de donner une impression de spontanéité, cet enchevêtrement de l'histoire et de son commentaire constitue une

dialectique destinée à susciter un dévoilement des apparences. Derrière leur dehors vertueux, les honnêtes femmes s'efforcent, aux dires de Margot, de copier les catins. Est-ce à dire que les honnêtes femmes dérobent leur vraie nature à l'œil du public?

Une narration écrite est d'ordinaire sujette à un certain appauvrissement, elle contient moins de réflexions, de précisions et de corrections en raison de l'absence d'opposition du vis-à-vis désormais confiné au rôle de lecteur. Margot connaît sans doute les bienséances de la conversation proposées par Méré, à savoir qu' «il faut observer tout ce qui se passe dans le cœur et dans l'esprit des personnes que l'on entretient et s'accoutumer de bonne heure à connaître les sentiments et les pensées par des signes imperceptibles<sup>59</sup>», ou encore celles de Morvan de Bellegarde : «Pour plaire dans la conversation, il faut écouter ce que l'on vous dit et répondre à propos<sup>60</sup>». Margot, très vigilante à ce chapitre, pressent les éventuelles questions des lecteurs, les formule et y répond promptement :

Il y a long-temps que j'aurais dû répondre à une question que mes Lecteurs m'ont indubitablement faite plus d'une fois en eux-mêmes. Comment est-il possible que Margot, qui est née avec un tempérament de Messaline, ait pu se contenter de gens qu'elle ne voyait que par intérêt, et qui la plupart n'étaient rien moins que des Hercules dans les travaux libidineux?

Rien n'est mieux fondé que cette objection, et il est juste d'y satisfaire. Sachez donc, Messieurs, qu'à l'exemple des Duchesses de la vieille Cour et de plusieurs de mes Compagnes, j'ai toujours eu à mes gages... Mais que ceci, je vous prie, soit sous le secret. J'ai toujours eu un jeune et vigoureux Laquais, et je m'en suis si bien trouvée, que tant que l'ame me battra au corps, je ne changerai point de méthode<sup>61</sup>.

Les nombreux signes textuels et digressions servent à maintenir la présence de l'autre, à faire appel à son écoute et à mimer un dialogue réel avec un lecteur qui devient ici un proche de Margot, prenant part à son expérience intime et à ses secrets, sachant en l'occurrence qu'elle assouvit ses penchants libidineux avec de vigoureux laquais.

Dans un deuxième temps, l'ordre de l'écriture impose une certaine mise en forme de la matière qu'interdisent l'immédiateté et le mouvement de la conversation<sup>62</sup>. Margot, soucieuse de rapprocher son récit d'une conversation réelle, fait fi de cet ordre et fait part au lecteur de ses impressions de façon spontanée. Le temps entre le souvenir de certaines scènes et leur mise en récit est pratiquement aboli. Comme elle le ferait dans une véritable conversation, elle ne peut s'empêcher de décrire les prouesses amoureuses du frère Alexis et de déplorer le fait que «tant de mérite [soit] en quelque façon anéanti sous l'humble haillon d'un pauvre Récolet<sup>63</sup>». Puis,

suffit à Margot de mots de tous les jours pour dessiner en quelques traits des portraits toujours bien sentis, introduits avec soin dans sa conversation avec le lecteur. À cet égard, voyons comment elle insère le portrait de Mr. L'Ambassadeur

Comme il y a tout lieu de croire que le Lecteur est impatient de connaître Son Excellence, je vais, sans le faire attendre plus long-tems, lui en crayonner le portrait<sup>74</sup>.

On devine facilement la suite de l'extrait. En peu de mots et de façon beaucoup plus sobre que ceux qui ont pratiqué l'art du portrait avant lui, Fougere aligne les traits incisifs pour décrire l'Ambassadeur :

Mr. l'Ambassadeur avait une de ces figures que l'on peut appeler insignifiantes, et, par conséquent, assez difficile à définir. Il était d'une taille au-dessus de la médiocre, ni bien, ni mal fait : il avait la jambe d'un homme de Qualité, c'est-à-dire, grêle et décharnée<sup>75</sup>.

Les portraits mondains marquaient souvent la distinction entre les qualités et les défauts d'une même personne. Dans les portraits que nous examinons, ce partage se fait entre, d'une part, les clients de Margot, membres de la classe dirigeante envers lesquels Fougere s'en donne à cœur joie en les esquissant, «non comme des êtres humains, mais comme des pantins ridicules et odieux<sup>76</sup>». Ces êtres avilis, ces automates sans âme, s'ils sont au sommet de la société, ils



sont tout autant au sommet de la laideur. Le Baron, pour n'en citer qu'un, était

haut d'une toise, cagneux et roux, bête et ivrogne à toute outrance. Ce gentilhomme, l'espoir de sa famille, voyageait pour joindre aux heureuses qualités dont la nature l'avait comblé, celles que l'on acquiert en pratiquant le beau monde<sup>77</sup>.

À l'opposé, on retrouve des hommes du peuple, Pierrot et le frère Alexis, les seuls épargnés et aussi les seuls à avoir un nom<sup>78</sup>. Nous en savons peu sur le premier, sinon qu'il était «jeune, robuste et bien découplé<sup>79</sup>». Quant au deuxième, Margot le décrit comme

un grand coquin des mieux découplés, nerveux, membru, barbu, ayant le teint frais et vermeil, des yeux vifs et perçans, pleins d'un feu, dont les étincelles sympatiques faisaient sentir plus bas que le cœur, des démangeaisons qu'on ne soulage pas avec les ongles<sup>80</sup>.

Ce qui dérange le plus, c'est que le frère Alexis, le seul à qui Margot trouve quelques qualités, possède tout naturellement «ces yeux vifs et perçans, pleins d'un feu», attribut nécessaire pour qui veut, dans la société et comme le préconise Méré, «témoigner par quelque action comme de la bouche ou des yeux, ce qui se passe au dedans<sup>81</sup>». En voilà au moins un pour qui le comportement et la physionomie signifient un accord, une harmonie entre l'intérieur et l'extérieur.

Les portraits de Margot ont cette particularité de trouver un équilibre entre *effictio* et *notatio*. Loin d'être de simples fiches signalétiques, les traits de ses clients, leur caractère et leurs aptitudes au plaisir sont liés bien souvent à leur métier. Suivant le même esprit qui sera celui de Diderot dans *Satire I sur les caractères et les mots de caractère, de profession, etc.*, aucun des amants de Margot n'est «homme de toute pièce». On retrouve dans ses portraits «le cri de la nature, de la passion, du caractère, de la profession [et] des mœurs nationales» : Pierrôt, le palefrenier, trousse «un compliment à la Palefrenière<sup>82</sup>», le Baron, le «plus sot et plus désagréable animal» qui soit «jamais sorti de la Germanie», «baragouine de grosses plaisanteries germaniques<sup>83</sup>», tandis que Mr. Vise-à-l'œil possède «un air ouvert et gracieux, au lieu de ce caractère effrayant qui est empreint sur le front de la plupart des Médecins et des Charlatans<sup>84</sup>». Elle va plus loin, car si elle en dit peu sur la physionomie épargnée d'un Membre de l'Académie —«un grand homme, passablement bien fait et d'assez bonne mine»—, en revanche, elle nous en apprend davantage sur son caractère :

du reste, [c'était] un animal insupportable, comme sont d'ordinaire les gens de cette profession. La terre ne semblait pas digne de le porter. Il avait un mépris souverain pour tout le monde, excepté pour lui-même. Il se croyait un génie universel : il parlait de tout d'un ton absolu : il contredisait éternellement, et malheur à qui l'aurait contredit : il voulait qu'on l'écoutât,

sans vouloir écouter personne. En un mot, le bourreau mettait le pied sur la gorge aux gens raisonnables, et prétendait être applaudi<sup>85</sup>.

À la manière des moralistes, Fougeret fait le portrait du Membre de l'Académie qui est passé d'un homme au caractère particulier à un type d'homme dont le caractère général est étroitement lié à sa profession. En cette occasion, le portrait du Membre de l'Académie devient l'expression privilégiée d'un vice : le pédantisme.

Un bon portrait comprend en général une bordure. Il commence *ex abrupto* et se termine de même<sup>86</sup>. Avant de tracer le portrait de Monsieur le Président, par exemple, elle marque d'entrée de jeu le penchant de ce dernier pour la débauche : on sait ainsi qu'il est «plus ponctuel à se trouver à de pareilles assignations qu'aux audiences de sept heures». À la bordure finale traditionnelle qui terminait le portrait sur un bon mot, une réflexion morale, quelque vers, ou une formule de politesse, se substitue une *sententia*, phrase courte, souvent peu flatteuse. «Ainsi finit mon histoire avec cet Adonis échappé du Holstein<sup>87</sup>», dira Margot en achevant l'épisode du Baron. «Qu'arriva-t-il?» avec le Financier, demande-t-elle un peu plus loin: «Après un badinage de trois quart d'heure, je fus ratée comme une reine<sup>88</sup>». Cette fin brève, bien que très différente de celles des portraits

mondains, donne pourtant la même impression : celle d'une œuvre achevée.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle, on l'a vu, porte la conversation au rang d'un art. C'est ce que rappellent les analyses de Kant et de Hume qu'évoque Stéphane Pujol à l'article «conversation» dans le *Dictionnaire européen des Lumières*<sup>89</sup>. Pour le philosophe allemand, «la nation française se caractérise entre toutes par son goût pour la conversation, elle est à ce point de vue un modèle pour les autres nations», tandis que pour Hume «il n'y a point de nation qui ait tant perfectionné cet art, le plus agréable de tous, l'art de la société et de la conversation qu'ils nomment communément le *savoir-vivre*». Du *Courtisan* à la fille de joie, on assiste au triomphe du *sermo*, un triomphe à la fois social et littéraire. Les arts de la conversation issus de la doctrine classique de la civilité, et qui n'ont de cesse d'influencer l'idéal littéraire depuis le Grand Siècle, subissent pourtant une légère transformation au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle en intégrant un supplément critique et idéologique. Contrairement au siècle précédent où l'on désirait, en tout premier lieu, que par l'intermédiaire de la conversation, l'interlocuteur ressente un certain contentement, l'on s'intéresse maintenant beaucoup plus au contenu de ce que l'on dit, ce qui remet en cause l'ornement rhétorique. On acquiert tout au

plus, dans la conversation, «une habileté sophistiquée et la capacité de soutenir n'importe quelle thèse avec un minimum de mots<sup>90</sup>» :

Pour vous en convaincre faites apprendre une douzaine de mots du Dictionnaire néologique à votre cocher, et envoyer-le au café Procope pendant un mois ou deux, je vous le garantis, à son retour, aussi bel esprit que les autres<sup>91</sup>.

Jean-Paul Sermain disait à ce propos que «la boucle se referme» et, ajoutait-il, «le développement de la conversation finit pas annuler les bienfaits qui en avaient stimulé l'essor<sup>92</sup>».

Voilà l'aspect plus sombre de cet «âge de la conversation» car, d'un point de vue strictement esthétique, le libertinage fera bon usage des arts de la conversation. On accorde d'emblée aux représentants de ce siècle d'avoir mis au point une «pédagogie ingénieuse» qui se définit justement par ces fictions porteuses d'une idéologie à peine voilée, par ce ton de la bonne compagnie. Cette littérature de la litote et de la périphrase n'entend pas braver les bienséances de la façon la plus directe, l'élégance de l'expression la distingue à coup sûr des romans licencieux ou pornographiques. Le roman devient la périphrase philosophique destinée à vaincre les résistances idéologiques des uns et à simplement séduire les plus convaincus. Un roman tel *Margot la Ravaudeuse* —prolongement du dialogue littéraire traditionnel qui se particularise par cette façon de converser «face à

face» avec le lecteur— diffuse une critique cynique de la sociabilité, une apologie de l'égoïsme lucide sous une forme enjouée et amicale. L'astuce consiste à faire sourire le lecteur parce que le rire emporte avec lui l'esprit critique et la contestation. L'esthétique de la conversation devient donc une prestidigitation intellectuelle qui flatte et entraîne le lecteur au-delà du texte lui-même. Le jeu consiste à faire passer l'esprit du lecteur, en un instant, du fait le plus particulier à l'idée la plus générale, voire la plus philosophique. A cet égard, rappelons la scène où Margot décrit les prouesses bien particulières du frère Alexis. Elle termine son commentaire tout personnel par une réflexion générale où se déploie sa propre expérience de personnage romanesque, un exemple éloquent de la philosophie de Locke : «L'âme en ces délectables instants se trouve en quelque sorte anéantie, nous dit-elle, et nous n'existons plus que par les sens<sup>93</sup>». Non seulement les sens priment sur l'âme en certains instants mais, de façon encore plus générale, cette pratique se rattache à l'esprit expérimental qui se développe, le roman d'apprentissage devenant l'illustration de la thèse lockienne qui stipule que toutes nos pensées nous viennent des sens. Ainsi, toute pensée d'un personnage comme Margot ne saurait surgir qu'au contact du monde sans cesse renouvelé et ne saurait se dire, depuis

Castiglione, sans ce désordre qui abolit tout précepte distinct «comme ceux dont on a le plus souvent l'habitude de se servir quand on veut enseigner quelque chose que ce soit<sup>94</sup>». C'est à la fois dans la forme et dans le contenu qu'il s'agit de se défier d'un savoir dogmatique.

Nous sommes donc en plein midi des Lumières, alors que culmine un libertinage qui utilise la forme du roman dont l'esthétique, indissociable des arts de la conversation, permet de diffuser une philosophie sur fond romanesque d'aventures galantes, avec un canevas alléchant et moins rébarbatif qu'un traité philosophique proprement dit. À travers le roman à la première personne qui peut dès lors prétendre être la mise en écriture d'une expérience psychologique ou morale, il devient maintenant possible de restituer la dynamique d'une vie intérieure passée, dont les composantes, la logique et les déterminations résistent souvent à l'analyse. Le lecteur est ainsi conduit à suivre la narratrice dans la remémoration de sa vie passée, dans une analyse de soi-même qu'éclaire l'expérience mais qui se heurte cependant toujours à une part d'inexplicable. L'expérience acquise au contact du monde, chez un personnage comme Margot, devient source de la pensée. Elle entreprend la description du monde social dans lequel elle vit et l'apprentissage de

l'honnêteté mondaine tout en observant les mœurs de très près. Mais de la même façon que le discours des moralistes qui ont refusé de s'en remettre au confort d'une doctrine en conformant leur pensée aux exigences d'un traité systématique, Fougeret de Monbron propose une forme qui intègre maximes, portraits et caractères dans des pseudo-mémoires : ce sont là «autant d'écritures de recherche, en quête d'un langage adéquat pour un objet fuyant, insaisissable ; langage qui se conforme, autant qu'il est possible, à cette inconstance qui, dans l'homme, tient lieu de nature<sup>95</sup>» .

L'idéal du dialogue philosophique n'est pas, au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans la manière des pédagogues, mais bien dans une conversation «enjouée sans être frivole» et dans son prolongement littéraire<sup>96</sup>. Voltaire ne répond-t-il pas à la *Théodicée* de Leibniz par *Candide* ? Fontenelle ne vulgarise-t-il pas la science de Copernic dans un entretien badin ? Au XVIII<sup>e</sup> siècle, on remet en cause le mode de connaissance exclusivement livresque et «la conversation vaut autant [sinon] mieux qu'un livre<sup>97</sup>» puisque du choc et du heurt de deux pensées surgit, bien souvent, la lumière. Que l'on songe seulement au *Neveu de Rameau* pour se rappeler que Diderot est passé maître dans l'art de mettre en récit des idées opposées. Si la lumière doit surgir au



contact de deux interlocuteurs, elle doit aussi surgir dans l'esprit du lecteur qui se donne la peine de lier les idées en apparence décousues des œuvres du XVIII<sup>e</sup> siècle. Car derrière le *delectare*, le ton enjoué et l'histoire libertine se cache le *docere*, le principe d'instruction que le lecteur doit reconstruire pour trouver le but d'un ouvrage. Il faut chercher la vérité «dans et par la conversation<sup>98</sup>», car le roman investi par l'esthétique de la conversation «mine la doctrine des idées claires et distinctes». L'entrelacement de l'histoire et de son commentaire critique et philosophique qui perce à travers les nombreuses digressions de Margot crée une singulière polyphonie qui contraste avec la «linéarité des discours philosophiques traditionnels<sup>99</sup>». A travers la naïveté d'une jeune ravaudeuse qui suit les mouvements de la nature et son penchant naturel pour les plaisirs libidineux se dissimule un regard critique sur le «spectacle du monde» livré par une moraliste libertine dans une succession de tableaux soutenus par une narration enjouée.

La notion de conversation permet donc de concevoir l'unité de la pensée philosophique et de la pensée esthétique des Lumières. La conversation qu'écrivains et théoriciens du XVII<sup>e</sup> siècle voulaient libre «devient libertine<sup>100</sup>» car on retrouve, dans ce «théâtre d'idées» que

nous propose Margot, une problématique récurrente de la pensée des Lumières : comment concilier sociabilité et égoïsme, vertu et droit naturel? La fiction romanesque devient en quelque sorte le récit de cette liberté ; la liberté de Margot s'incarne dans une intrigue. C'est cette prise de position épistémologique qu'il convient maintenant de retracer.

## CHAPITRE 2

### UNE CRITIQUE LIBERTINE DE LA SOCIABILITÉ

«Le sentiment d'appartenance à une civilisation européenne commune, voire à l'humanité tout entière, par delà les frontières et les usages particuliers qui divisent les états et les peuples» résume ce que l'on entend, au XVIII<sup>e</sup> siècle sous le terme "cosmopolitisme<sup>101</sup>». Ce noble dessein pourrait s'apparenter à une volonté de solidarité humaine et désigner une parenté spirituelle indépendante des limitations politiques; pourtant, il trouve sa contrepartie dès l'*incipit* du récit de voyage de Fougere de Monbron, intitulé *Le cosmopolite ou le citoyen du monde*. Le «cosmopolitisme» y prend dès lors une coloration plus négative : «L'Univers est une espèce de livre, écrit l'auteur, dont on n'a lu que la première page, quand on n'a vu que son pays. J'en ai feuilleté un assez grand nombre que j'ai trouvées presque assez mauvaises<sup>102</sup>». Si Fougere est partout chez lui, s'il n'a pas de patrie ni de sentiment d'appartenance nationale, c'est que son enquête de terrain depuis l'Espagne et l'Italie jusqu'à l'Angleterre lui révèle l'«impertinence» universelle des peuples : aucun ne trouve grâce à ses yeux. L'examen critique et comparatif qu'il fait des coutumes et des habitudes des nations emprunte une voie oblique et conduit tout droit à une condamnation des mœurs, de la civilisation et de la

politesse hypocrite. Ouvrons *Le Cosmopolite* à sa toute dernière page pour y lire un passage où, une fois de plus, l'auteur misanthrope dénonce en moraliste la doctrine classique de la civilité : «L'estime des humains, écrit-il, dépend de si peu de chose ; on l'acquiert et on la perd si aisément que l'acquisition n'en vaut pas les frais, quelque médiocres qu'ils puissent être<sup>103</sup>». Le «tigre à deux pieds<sup>104</sup>» qui aspirait peut-être à faire sa patrie de l'Europe entière, refuse catégoriquement de se laisser prendre au jeu de la politesse et nie de façon lucide la sociabilité et ses mérites, voire même le besoin essentiel que chacun a des autres. Voilà bien une parole dissonante au beau milieu d'un siècle où l'on exalte la sociabilité. Pour la plupart des représentants de la civilisation des Lumières, l'essence de l'homme est d'être un animal sociable. À ce titre, Mirabeau évoque — seulement quatre ans après la parution du *Cosmopolite* et de *Margot*— dans *l'Ami des hommes* (1756), cet «attrait vers la sociabilité» qui est «inhérent à la nature humaine<sup>105</sup>». Il affirme aussi que tous les hommes sont liés par une fraternité profonde, spontanée, universelle. À travers *Margot la Ravaudeuse*, en revanche, il apparaît que les tensions idéologiques qui sous-tendent le propos romanesque s'inscrivent à contre-courant de l'idée même de sociabilité naturelle. La critique moraliste de l'intérêt personnel et de l'amour-propre telle que la pratiquaient La Bruyère et La Rochefoucauld se trouve même

radicalisée par le matérialisme triomphant du midi des Lumières et ouvre la voie à un individualisme critique, voire cynique, qu'incarne le personnage de Margot. Ce prolongement atteste de l'existence d'une position charnière, car la critique des mœurs évolue alors vers un rejet, rousseauiste avant l'heure, de toute sociabilité, sans toutefois en appeler à la figure d'une humanité primitive et idéale à partir de laquelle il serait possible de repenser le lien social et de refonder une communauté entre les individus.

Afin de mettre en lumière la critique libertine de la sociabilité telle qu'elle s'affirme chez Fougeret de Monbron, remontons à La Bruyère et à La Rochefoucauld qui, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, commencèrent à percevoir le rapport à autrui sous un nouveau jour. Si Castiglione semblait voiler d'un optimisme opaque les aspects sombres de la nature humaine, s'il défendait la perfectibilité de l'individu dans le noble but d'un éventuel détachement de soi au profit des autres, on retrouve, chez les deux moralistes, en revanche, un sentiment de méfiance éclairé par des faits : l'intérêt personnel et l'amour-propre s'apparentent à des fils qui mettent en mouvement le fantoche humain à leur guise. Le spectacle qu'offre le "théâtre du monde" tend à éveiller la désillusion : pourtant l'homme —déterminé par la Nature, par sa nature— demeure encore un animal sociable, capable de

sacrifier son bonheur personnel au profit du bonheur des autres. Au sujet de l'esprit de conversation, La Bruyère écrit que

cela consiste bien moins à en montrer beaucoup qu'à en faire trouver aux autres : celui qui sort de votre entretien content de soi et de son esprit l'est de vous parfaitement. Les hommes n'aiment point à vous admirer ; ils veulent plaire : ils cherchent moins à être instruits, et même réjouis, qu'à être goûtés et applaudis ; et le plaisir le plus délicat est de faire celui d'autrui<sup>106</sup>.

Au même titre que l'intérêt personnel et l'amour-propre, la sociabilité devient ainsi une sorte de mécanisme inhérent à la nature humaine, indissociable d'un art de se rendre mutuellement heureux où chacun se trouve préoccupé du bonheur d'autrui pour la simple raison que son propre bonheur en dépend. Impossible de jouer seul sur le «théâtre du monde», car ce n'est qu'à travers le regard de l'autre que l'homme peut reconnaître ses propres mérites et combler ainsi son besoin fondamental: plaire et être aimé. Soumis à la critique, l'idéal de Castiglione qui commandait un détachement de soi pur et simple, se voit supplanter par un mutualisme où chaque homme trouve son compte. Certes, La Bruyère met en lumière le caractère décevant des rapports humains : toutefois, il ne cesse de défendre l'accommodement nécessaire que requiert toute sociabilité. Lorsqu'il perce à jour les travers de l'homme dans la conversation et relève l'insignifiance de certains échanges, il n'est nullement question de

rompre avec le commerce des hommes, mais de s'y accommoder vaille que vaille :

Si l'on faisait une sérieuse attention à tout ce qui se dit de froid, de vain et de puénil, dans les entretiens ordinaires, l'on aurait honte de parler ou d'écouter; et l'on se condamnerait peut-être à un silence perpétuel, qui serait une chose pire dans le commerce que les discours utiles. Il faut donc s'accorder à tous les esprits, permettre comme un mal nécessaire le récit des fausses nouvelles, les vagues réflexions [et] le débit de beaux sentiments<sup>107</sup>.

Dans sa foulée, Fougeret de Monbron critique encore plus vertement — si l'on considère son style cynique — la vacuité de la conversation et des transactions de la mondanité soutenues par l'intérêt personnel. En plus de se plaindre «des fades et assomans propos qu'il [lui] fallait essayer à droite et à gauche, d'un essaim de bavards qui [lui] bourdonnait aux oreilles», Margot relève, en bonne moraliste, que les hommes, impatients de louanges, en viennent à un maniérisme outré, générant un langage vide de tout contenu:

Est-il possible que les hommes soient si frivoles, si minicieux? Est-il possible que nous soyons si avides des louanges plates et de la basse adulation pour prendre plaisir à leur entendre débiter tant d'inepties?

Entre un si grand nombre de sots personnages, certain Financier blaffart, de stature colossale, me gracéait avec une confiance inexprimable, les galanteries les plus absurdes qui puissent sortir de la bouche d'un imbécile. Un vieux Commandeur édenté, complimenteur jusqu'à faire évanouir les gens d'ennui, s'évertuait de son côté à m'inspirer du gout pour ses jolis petits yeux ridés, par une multitude de phrases doucereuses, détachées du Roman d'Astrée<sup>108</sup>.

«Louanges plates», «basse adulation» et «inepties», voilà à quoi se résume la conversation qui régit le rapport à autrui. Écouter un «vieux Commandeur édenté» qui pille quelques phrases à Honoré d'Urfé, démontrer du goût pour des «jolis petits yeux ridés», voilà ce à quoi doit se soumettre Margot qui n'a en tête que «la saignée qu'[elle veut] faire à la bourse de cet honnête Gentilhomme<sup>109</sup>». De dupes et d'hommes influencés par l'emprise d'un amour-propre qui les illusionne, *Margot* n'en manque pas ; de la sorte, Fougeret prolonge dans le roman l'entreprise critique de La Rochefoucauld de façon à mettre en lumière l'aspect transactionnel ou, si l'on préfère, l'échange d'estime de la relation de personne à personne lorsque l'amour-propre la régit. «La nature compense presque toujours», nous dira Margot,

le tort qu'elle fait aux sots par une dose plus forte d'amour-propre : plus ils sont ridicules et désagréables, plus ils se croient de mérite. Tel était le faible de mon Héros; il ne se douta pas que je fusse aussi éprise de ses charmes qu'il l'était des miens. Je tâchai de l'entretenir dans cette flatteuse opinion par tous les petits soins et les prévenances que je lui marquai pendant le souper : et lorsqu'il se retira, je lui dis, en le regardant avec des yeux où l'on aurait juré qu'il y avait de l'amour, que je l'attendais le lendemain entre dix et onze, pour prendre du chocolat avec moi<sup>110</sup>.

Si, au regard de La Rochefoucauld, «on ne loue d'ordinaire que pour être loué<sup>111</sup>», pour une Margot qui goûte davantage les plaisirs sensibles, on n'offre pas un regard complaisant à un dupe sans attendre quelques compensations monétaires en retour et on ne reçoit



un Membre de l'Académie, nous dira cette dernière, qu'«avec les marques de respect et de distinction dues à son coffre-fort<sup>112</sup>». Ainsi, chez Fougeret, les lieux communs de l'idéal de sociabilité sont revisités dans une perspective encore plus radicale que celle que laissaient entrevoir les moralistes et, les aptitudes nécessaires à la «bonne compagnie» sont littéralement mises à «profit». Pour s'en convaincre, rappelons brièvement l'épisode où, devant le joallier, Monsieur le Baron saisit «une si belle occasion» de faire la cour à Margot en lui offrant «une croix à la dévote». Une fois la croix au cou, celle-ci fait «toutes les simagrées d'une fille sérieusement fâchée qui pense d'une façon noble et désintéressée» et lui donne «sur le pied du lit une reconnaissance de ses huit mille francs» :

Toutefois, ajoute-t-elle, avec un dehors apparent de tendresse si naturel, que le nigaud crut moins devoir mes faveurs au présent qu'il me faisait, qu'à ses bonnes qualités et à mon penchant<sup>113</sup>.

La *sprezzatura* dont Margot possède la maîtrise vient ici leurrer un «Monsieur le Baron» sous l'emprise de l'amour-propre. La contrainte et l'effort nécessaire à la dissimulation s'effacent et Margot en arrive, grâce à son art de feindre, à jouer «d'un air si naturel la fille à sentiments, que le pauvre idiot [la croit] sincèrement capable de [se] prendre de belle passion<sup>114</sup>». «Cette conduite, [dira-t-elle plus loin], me réussit au delà [sic] de mes espérances. Le mois à peine expiré, j'en

attrapai un service complet en vaisselle plate<sup>115</sup>». Plus rien ne subsiste de l'équilibre parfait, de la loyauté mutuelle qui prévalait dans le jugement d'estime réciproque : le rapport à autrui n'a dès lors pour mobile profond que l'intérêt personnel travesti en «cinq mille livres sterling, tant en bijoux, qu'en bonne espèces sonnantes» que l'on peut tirer du «sot orgueil» d'un «Citoyen de la Grande-Bretagne<sup>116</sup>». Margot, impitoyable pour les dupes, n'éprouve ni sentiment ni respect humain. Elle parle le langage de la satire lorsqu'elle dénonce les masques et l'intérêt matériel cachés sous les dehors de la civilité louangeuse: «l'intérêt seul nous gouverne, un barbet, un singe qui viendrait nous trouver, muni d'une bonne bourse, serait sûr d'être mieux accueilli que le plus aimable cavalier du monde<sup>117</sup>». Voilà une inversion bien brutale des mérites si vantés de la conversation française désormais minée par l'intérêt personnel et l'amour-propre. Elle devient maintenant un théâtre où triomphent les apparences et où l'art de plaire s'exerce d'une façon intéressée : «Je ne me serais pas volontiers habituée à tant de crapule et de saloperie, nous dit-elle, si je n'y avais pas trouvé un avantage considérable<sup>118</sup>». Bien que les ressorts du comportement humain se donnent à voir aux yeux des moralistes, ces derniers les considèrent encore comme indispensables à la sociabilité : «Les hommes ne vivraient pas longtemps en société, [disait La Rochefoucauld], s'ils n'étaient les dupes les uns des autres».

Si Margot en dupe plus d'un au cours de sa carrière, en quelques occasions, elle devient pourtant elle-même victime de l'apparence. L'«Ambassadeur extraordinaire», cet être «doué d'un génie supérieur» qui ne «parlait presque pas pour donner à entendre qu'il pensait beaucoup», Margot ne se serait pas «oté de la cervelle qu'il fut le plus grand homme du monde<sup>119</sup>» sans la peinture charitable qu'en fait son Secrétaire, peinture qu'elle nous relate :

«Souvenez-vous, me dit-il, pour ne vous y jamais tromper, que les Grands ne sont généralement grands que par notre petitesse; et que c'est le respect aveugle et pusillanime qu'un ridicule préjugé nous inspire pour eux, qui les élève à nos yeux. Osez les envisager; osez faire abstraction du faux éclat dont ils sont environnés, le prestige s'évanouira. Vous connaîtrez immédiatement leur valeur intrinsèque, et verrez que ce que vous avez pris si souvent pour grandeur et dignité, n'est autre chose qu'orgueil et bêtise. Une maxime sur-tout qu'il ne faut pas oublier, c'est que le mérite personnel n'est pas plus relatif à l'importance du poste qu'on occupe, que la bonté d'un cheval à la richesse du harnais qui le couvre. Bridez une Rosse à son avantage, caparaçonnez-la, chargez-la du plus fastueux équipage, tous ces ornemens ne sauraient la métamorphoser : ce ne sera jamais qu'une Rosse<sup>120</sup>.

Faussé par le dehors avantageux que l'Ambassadeur affiche, le regard de Margot relève d'un jugement dont le fondement repose sur «une grande naissance» ou sur «une grande fortune». Le mérite de l'Ambassadeur n'est donc attribuable qu'au regard qu'elle porte sur

lui. «Ce qui excuse le fat ambitieux de son ambition», disait La Bruyère,

est le soin que l'on prend, s'il fait une grande fortune, de lui trouver un mérite qu'il n'a jamais eu et aussi grand qu'il croit l'avoir. À mesure que la faveur et les grands biens se retirent d'un homme, ils laissent voir en lui les ridicules qu'ils couvraient et qui y étaient sans que personne s'en aperçût<sup>121</sup>.

Les regards et le jugement que Margot porte sur ses amants se trouvent liés, de façon directe, à leur fortune. Ses considérations sont tout aussi intéressées les unes que les autres et il va de soi qu'un «Mylord [...] qui ressemblait parfaitement à un gros orteil» ne se serait jamais transformé en un «Céladon» sans ses «hommages Sterling». «Il n'est pas de si maussades propos, ajoute-t-elle, qu'on ne trouve admirables et des plus sublimes quand ils sont accompagnés de procédés [...] généreux<sup>122</sup>». Ignoré par Castiglione, l'intérêt personnel émerge comme de lui-même et tout comme l'amour-propre sous le regard critique : tous deux, désormais, s'affirment comme les ressorts secrets de la conversation et de la sociabilité. Le rapport à autrui, mis à nu par les moralistes, devient un «troc» où chacun n'offre pas son estime gratuitement sans attendre quelque considération en retour; l'analogie va de soi avec «la ravaudeuse» de Fougere chez qui le simple «son mélodieux des espèces» réussit à déclencher «un torrent de pleurs<sup>123</sup>». En somme, on est bien loin, avec le récit des aventures de Margot, de la doctrine classique de la civilité telle qu'elle s'était

élaborée dans les cours italiennes du XVI<sup>e</sup> siècle, puis dans les salons parisiens du XVII<sup>e</sup> siècle. Les liens que les hommes sont contraints d'entretenir quotidiennement entre eux ne sont plus source de plaisir<sup>124</sup> et, n'en déplaise à Méré, «les apparences du dehors ne sont [plus] les images des actions intérieures<sup>125</sup>» : l'art de la dissimulation se voit portée à son comble.

Cette critique acerbe de la sociabilité ne saurait se concevoir sans l'apport du matérialisme des Lumières qui, d'une première manière, semble pouvoir légitimer l'amour-propre. «Il faut prendre les hommes comme ils sont, répète Helvétius, s'irriter contre les effets de leur amour-propre, c'est se plaindre des giboulées du printemps, des ardeurs de l'été, des pluies de l'automne et des glaces de l'hiver<sup>126</sup>». Que l'on en fasse «un sentiment gravé en nous par la nature» à la façon d'Helvétius ou encore, à la façon de Foucheret, un moyen par lequel cette même «Nature» «compense le tort qu'elle fait aux sots», l'amour-propre devient difficilement condamnable. Pour l'auteur de *De l'esprit*, l'amour-propre demeure «le principe de toutes nos actions» et, lorsqu'il se porte à la défense de La Rochefoucauld, il révèle un des possibles que peut emprunter cette passion :

Lorsque le célèbre M. de La Rochefoucauld dit que l'amour-propre est le principe de toutes nos actions, combien l'ignorance de la vraie signification de ce mot amour-propre ne souleva-t-

elle pas de gens contre cet illustre auteur! On prit l'amour-propre pour orgueil et vanité, et l'on s'imagina, en conséquence, que M. de La Rochefoucault plaçait dans le vice la source de toutes les vertus. Il était cependant facile d'apercevoir que l'amour-propre, ou l'amour de soi, n'était autre chose qu'un sentiment gravé en nous par la nature; que ce sentiment se transformait dans chaque homme en vice ou en vertu, selon les goûts et les passions qui l'animaient; et que l'amour-propre, différemment modifié, produisait également l'orgueil et la modestie<sup>127</sup>.

Mais qu'est-ce qui transforme ce sentiment qu'est l'amour-propre en vice ou en vertu, sinon la fortune et l'éducation? Pour Helvétius, la corruption de la société et le vice des individus sont tributaires de l'éducation qu'ils reçoivent et, du même coup, sont reliés de façon directe à une mauvaise organisation sociale. C'est le hasard, nous dit ce dernier,

qui plaçant [l'homme] dans telles ou telles positions, allume, éteint ou modifie ses goûts et ses passions, et qui par conséquent a la plus grande part à la formation même de son caractère. Le caractère est dans l'homme l'effet immédiat de ses passions, et ses passions souvent l'effet immédiat des situations où il se trouve<sup>128</sup>.

Dans le prolongement de la tradition d'Épicure, de Lucrece et du sensualisme lockien, Helvétius ne voit dans l'homme que le résultat de ses sensations : pour lui, «toutes nos idées nous viennent par les sens<sup>129</sup>», «juger n'est proprement que sentir<sup>130</sup>» et «toutes les opérations de l'esprit se réduisent à sentir<sup>131</sup>». Dans *De l'esprit* (1758) et *De l'homme* (1772), il fait de l'amour de soi et du refus du déplaisir,

les uniques ressorts de l'action humaine, de sorte que «la sensibilité physique est la cause unique de nos actions, de nos pensées, de nos passions, et de notre sensibilité<sup>132</sup>». Soulignons que la portée politique de son matérialisme rapproche sa démarche de celle du droit naturel : par des lois appropriées et une éducation convenable, il croit en la possibilité d'allier l'intérêt de l'individu et le bien commun. La société doit être en mesure d'orienter le devenir de l'amour de soi et d'en faire une vertu plutôt qu'un vice : «Ne vous obstinez plus à vouloir détruire les passions, écrit-il dans un ouvrage fort controversé, ce sont les principes de vie d'un état. Occupez-vous du soin de les diriger au bien général : essayez de tracer à ce sujet le plan d'une instruction<sup>133</sup>».

C'est l'éducation sociale qui est en cause et, en ce sens, l'attaque de Fougeret ne fait qu'ajouter un degré de radicalité à cette critique en devenant sans pardon à l'égard de la société qui engendre par elle-même les vices. Car si Margot dénonce l'orgueil, la sottise et l'amour-propre de ses amants, elle dénonce tout autant son métier et la façon de faire des "catins" dont elle veut «mortifier l'amour-propre». Vision globale que celle de Fougeret et combien lucide : c'est tout l'homme qu'il met en question à travers le récit de Margot où l'on voit la fortune et l'éducation transformer une ravaudeuse en fille de joie puis en grande dame. Née de l'«union clandestine d'un honnête Soldat

aux Gardes et d'une Ravaudeuse naturellement fainéante», Margot reçoit les laquais rue saint Antoine et c'est en cette «bonne compagnie», dit-elle ironiquement, «que je pris les premières teintures de la belle éducation et du savoir vivre, que j'ai beaucoup perfectionnés depuis, dans les différens états où je me suis trouvée<sup>134</sup>». Le devenir de Margot est en quelque sorte réglé à la fois par la nature et par la logique sociale. Dotée d'une «charmante physionomie» et d'un « grand penchant pour les plaisirs libidineux<sup>135</sup>», «les voies du bonheur» lui sont d'abord ouvertes par les «combinaisons du sort<sup>136</sup>». Ce n'est qu'en enfilant «au hasard le chemin de la Grève [...] sans songer à ce [qu'elle] faisait» que Margot, animée d'un désir de s'émanciper et de tenter fortune, rencontre Madame Florence, celle qui sera en mesure de lui offrir «un cours complet dans la profession de fille du monde<sup>137</sup>». Une rencontre déterminante produite par les hasards de la vie d'où Margot tirera son instruction, premier pas nécessaire à la formation de ses idées. Le caractère de cette dernière est à la fois réglé par son organisation première, «l'instruction qu'on lui donne<sup>138</sup>», et la Fortune qui occupe une grande place dans les aventures de Margot. «C'est une chose inconcevable, nous dit-elle, que les moyens bizarres dont la fortune se sert pour opérer ses miracles, et conduire les mortels où il lui plaît<sup>139</sup>».



S'il y a un moment déterminant dans la vie de Margot, c'est sans doute lorsqu'introduite dans une salle en présence de ses compagnes, elle goûte un premier sentiment pour le moins désagréable, la honte et l'humiliation :

Leur ajustement coquet et galant, quoique négligé, leur air délibéré, l'assurance de leur maintien, m'interdirent d'abord au point que je n'osais lever les yeux, et ne faisais que bégayer en voulant répondre à leurs civilités<sup>140</sup>.

Madame Florence, «un des plus grands génies d'ordre et de détail qu'il y eut alors parmi les Abbesses de Cythère», métamorphose Margot de la «tête aux pieds» :

Je me trouvais d'un éclat ravissant en ce nouvel accoutrement; nous dit cette dernière, et sensible pour la première fois aux aiguillons flatteurs de la vanité, je me regardais avec une sorte de complaisance, de respect et d'admiration<sup>141</sup>.

Voilà la première semence d'une passion : l'amour de soi. Ce plaisir provoqué par «les aiguillons flatteurs de la vanité» dont Margot goûte les premiers effets, deviendra vite le moteur de son activité et elle sera tout naturellement tentée de renouveler les charmants effets du luxe :

J'ai expérimenté que la soif d'acquérir augmente à proportion de nos gains, et que l'avarice et l'épargne sont presque toujours compagnes des richesses. [...] Nos besoins se multiplient à mesure que notre fonds grossit; et nous nous trouvons dans la disette au sein même de l'opulence<sup>142</sup>.

L'arrimage se fait de lui-même avec le matérialisme d'un La Mettrie, pour qui l'organisation physique a pour principe de fuir le déplaisir. Influencée sans doute par les publications provocatrices du médecin radical, la critique de Fougeret ne pouvait en rester là. L'homme n'est rien de plus que le fonctionnement d'une organisation physiologique : rien de plus qu'une machine et comme tous les animaux, il est esclave de ses sensations et porté à s'en procurer le plus possible d'agréables. C'est dire que les moralistes faussent la notion de loi naturelle lorsqu'ils supposent une signification éthique absolument étrangère à la nature : celle-ci tend égoïstement à sa conservation et à son plaisir, sans plus. Il s'avère impossible, selon La Mettrie par exemple, de discerner d'une façon spontanée le bien et le mal, puisque la nature est amoral : «le plaisir de l'âme», écrit-il,

étant la vraie source du bonheur, il est donc très évident que par rapport à la félicité le bien et le mal sont en soi fort indifférents, et que celui qui aura une plus grande satisfaction à faire le mal sera plus heureux que quiconque en aura moins à faire le bien. Ce qui explique pourquoi tant de coquins sont heureux dans ce monde, et fait voir qu'il est un bonheur particulier et individuel qui se trouve, et sans vertu, et dans le crime même<sup>143</sup>.

Il devient de plus en plus difficile de condamner l'intérêt personnel en ce sens qu'il est considéré comme un «effet de la sensibilité physique<sup>144</sup>». Dans ces conditions, la morale traditionnelle asservie aux intérêts de la société ne tient plus : Margot reçoit à cet égard une

leçon déterminante lorsque le hasard place Madame Florence sur son chemin, alors qu'elle prend conscience pour la première fois de la nécessité de s'extraire d'une condition sociale et économique pour le moins défavorable. L'éducation qu'elle reçoit de Madame Florence est d'une importance capitale parce qu'à même d'opérer, suivant une conception qui est celle de La Mettrie, des «modifications à [son] instinct et à [sa] façon de sentir<sup>145</sup>». La Mettrie ajoute à en ce sens que

l'âme instruite ne veut, ne suit, ne fait plus ce qu'elle faisait auparavant lorsqu'elle n'était guidée que par l'instinct. Éclairée par mille sensations nouvelles, elle trouve mauvais ce qu'elle trouvait bon, elle loue en autrui ce qu'elle y blâmait<sup>146</sup>.

Voyons maintenant la nature de cette éducation. À travers la peinture réaliste que fait Fougeret de Madame Florence, de ses pensionnaires et de sa maison, on quitte le cabaret de la Rapée avec sa table, ses tréteaux pourris et ses chaises disloquées, où Margot connut sa première liaison avec Pierrot, et l'on entre alors dans l'univers de la débauche, où un matérialisme sans pudeur se substitue à la morale<sup>147</sup>. Les intérêts particuliers deviennent le moteur de la mécanique socio-économique et, de manière exemplaire, la prostitution, bien qu'exploitant le vice, est considérée au même titre qu'un autre travail. Raymond Trousson souligne avec justesse à propos de Madame Florence que «la matrone expose une rhétorique du profit calquée sur les principes bourgeois» et ajoute que «les lieux

communs de la classe moyenne sont mis au service de la corruption et du vice, et la prostitution, comme tout métier honnêtement exercé, conduit à l'épargne et à l'aisance». Les deux proxénètes, le frère Alexis et le Sieur Gr...de M..., viendront renforcer cette position avec leur *Avis à une demoiselle du monde* où le métier de prostituée se compare à celui de marchand : «toute personne du sexe qui veut parvenir, stipule l'avis, doit, à l'imitation du marchand, n'avoir en vue que ses intérêts et le gain<sup>148</sup>».

Madame Florence, véritable pédagogue, incarne de la sorte une position qui se rapproche de celle de Mandeville dans *La fable des abeilles*, un ouvrage qui, dans le deuxième quart du XVIII<sup>e</sup> siècle, connut un véritable succès de scandale avant de tomber dans l'oubli jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>149</sup>. Cette courte fable, à laquelle se joignent les longs commentaires de l'auteur, raconte comment les abeilles d'une ruche prospère se révoltèrent contre les vices de leur société, par ailleurs fort bien réglée, car chacune quoique friponne contribuait à la félicité publique qui, en retour, faisait le bonheur particulier des abeilles. Ce qu'ayant compris, les plus scélérats de la ruche travaillaient de bon cœur au bien commun jusqu'à ce qu'il leur vint une idée qui entrava leur bonheur : l'idée de vertu<sup>150</sup>. À leur demande, Jupiter répandit alors dans les cœurs un amour exclusif.

Sitôt fait, l'absence d'excès, de fraudes, de vols et de crimes éliminait le besoin de médecins, d'avocats et de juges, tandis que le tout nouveau comportement économe des abeilles enravait, quant à lui, le luxe et l'art, empêchant ainsi le commerce de bien fonctionner. Pour ajouter au malheur, de nombreuses abeilles périrent ensuite lors d'une bataille contre une ruche ennemie. En nombre insuffisant et «endurcis par les fatigues et les épreuves, le confort même parut un vice» aux insectes survivants qui craignant toujours les excès, «se jetèrent dans le creux d'un arbre, pourvus de ces biens : le contentement et l'honnêteté<sup>151</sup>». Cette fable légitime en quelque sorte les vices et même si, de l'avis de Mandeville, il s'avère toujours nécessaire de punir les fautes, ce dernier nous montre toutefois

qu'il est impossible d'avoir toutes les douceurs les plus raffinées de l'existence qui se trouvent chez une nation industrielle, riche et puissante, et de connaître en même temps toute la vertu et toute l'innocence qu'on peut souhaiter dans un âge d'or<sup>152</sup>.

Une société bien ordonnée se compose, on le voit, des plus vils éléments, car se sont bien les crimes qui font vivre geôliers, juges, bourreaux et serruriers. «Seuls les fous veulent rendre honnête une grande ruche<sup>153</sup>» : de même, Madame Florence, trop lucide pour se livrer à un pareil réquisitoire, défend à la fois la nécessité de l'agent et l'utilité du métier de fille de joie :

il n'y a qui que ce soit, ma chère fille, qui ne convienne qu'on fait une fort triste figure en ce monde lorsqu'on n'est pas riche. Point d'argent, dit le Proverbe, point de Suisse. On peut bien dire aussi, point d'argent, point de plaisir, point d'agrément dans la vie. [...] Or, comme il est tout simple d'aimer ses aises et le bien-être, ce qu'on ne saurait se procurer sans argent, vous conviendrez, je crois, que l'on est bien dupe de refuser d'en gagner quand on est à même de le faire : sur-tout si les moyens que l'on emploie pour cela, ne nuisent pas à la société. [...] Le principal est d'aller droit : du reste, il n'est pas défendu de gagner sa vie de façon ou d'autre : le métier n'y fait rien; l'essentiel est qu'il soit bon. Je vous disais donc que l'on est bien dupe de négliger de se tirer du pair quand on le peut. Eh! Qui peut mieux s'en tirer que vous avec les ressources que la nature vous a données? Vous a-t-elle fait belle pour l'être en pure perte<sup>154</sup>?

La sociabilité telle que la conçoit Madame Florence se tire de l'amour de soi, ne suppose aucune moralité particulière de l'individu et va de paire avec le développement de la prostitution, qui accompagne celui de la société. Ce n'est que lorsque Margot sera convaincue des avantages personnels qu'elle peut tirer de la société qu'elle s'associera de plein gré au «petit négoce» d'une Florence étalant des arguments à même de renforcer l'amour de soi de la jeune ravaudeuse : «quand on est belle, comme vous l'êtes, lui dit-elle, il n'est rien à quoi l'on ne puisse aspirer<sup>155</sup>». Le passage à l'Opéra se fera de la même façon, sous la recommandation du frère Alexis : «Vous êtes de figure et de taille, lui dit-il, à ne point rester dans un état de médiocrité : tout bien considéré, l'Opéra est votre vrai ballot<sup>156</sup>». Propulsé dans le commerce avec ses semblables par les qualités personnelles qu'il se reconnaît et

qu'il veut mettre à profit et par la nécessité de se sortir d'«un état de médiocrité», l'homme, semble-t-il, ne possède pas naturellement une aptitude à la vie en société et l'amour qu'il peut ressentir envers ses semblables n'est pas inné, de sorte qu'on ne saurait en tirer quelque loi naturelle. Ces intérêts et ces passions qui lient la société et produisent le bien commun ne relèvent plus d'une action intentionnelle, mais d'une mécanique livrée à elle-même.

L'auteur de la *Fable des Abeilles* et Fougeret de Monbron sous la figure de Madame Florence tiennent un discours à contre-courant de celui que prône la majorité des représentants de la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle, notamment en ce qui a trait à la sociabilité que l'*Encyclopédie* définit comme une «bienveillance naturelle envers les autres hommes». Ces règles sociales universelles inscrites dans la nature ne sont pas les mêmes que celles reconnues par Pufendorf dans son hypothèse du droit naturel, et l'homme n'a plus cette aimable «disposition à vivre en bonne union avec ses semblables». La sociabilité telle que la conçoivent nos deux *minores* s'inscrit davantage dans la lignée de Hobbes. Bien que l'homme ne soit plus «un loup» pour ses semblables parce que trop poli et maîtrisant l'art de la dissimulation, de la conversation et de la louange, il n'en demeure par moins que le développement du

commerce prend appui sur une mécanique des passions faite d'amour de soi et d'intérêt personnel et ne suppose pas, à la base, de vertu morale de la part des individus. Pourtant, c'est avec une apparente ironie que Fougeret nous livre sa critique de la sociabilité et Madame Florence, à en croire les discours qu'elle adresse à Margot, devient l'incarnation même de la vertu :

Dans toute sorte de négoce, lui dit-elle, il y a gain et perte : le bon récompense le mauvais : n'est pas marchand qui toujours gagne. On doit prendre les bénéfiques avec les charges. [...] J'ai, Dieu merci, de quoi vivre, et je pourrais me passer de travailler; mais qui n'est bon que pour soi, n'est bon à rien. D'ailleurs, il faut une occupation dans la vie. L'oisiveté, dit-on, est mère de tous vices. Si chacun était occupé, personne ne songerait à mal faire<sup>157</sup>.

Par les discours vertueux qu'il fait prononcer aux proxénètes, Fougeret se livre à une véritable satire sociale. L'astuce du romancier consiste à placer un personnage —que les déterminations sociales auraient naturellement poussé à la déchéance— dans des milieux et des situations à même de faire apparaître les tares d'une société qu'il s'agit de remettre en cause. Véritable «poupée humaine<sup>158</sup>», dont les mouvements sont dirigés par la société, Margot, devenue maître dans «l'art profond de varier les plaisirs et maîtrisant la pratique de toutes les possibilités en matière de paillardise<sup>159</sup>», escroque tour à tour, grâce à «l'entregent et les manières<sup>160</sup>» qu'elle acquiert, un président,



un baron allemand, un financier et un ambassadeur : autant d'occasions d'énoncer sa critique sociale. Par ailleurs, le libertinage critique se donne d'autant plus à voir que, parmi les situations imaginées par Fougeret, l'on voit bien souvent «le bon Prêtre» faire «pendant toute la nuit et fort avant dans la journée des miracles de nature<sup>161</sup>». Voilà une fort belle occasion qui permet à Margot de définir sa morale et, de constater qu'on peut être religieux sans être moral et inversement, moral sans être religieux.

Tout comme il s'avère impossible de contrecarrer l'amour-propre et l'intérêt personnel en tant que passions intrinsèques à l'homme et à son activité en société, il apparaît impensable, aux matérialistes du siècle des Lumières, de se refuser aux impulsions du corps humain, un composé de matière dont ils ignorent l'essence et la façon dont elle devient vivante et sensible. Les conclusions sur le plan moral et social s'ensuivent d'elles-mêmes. Il n'existe aucune valeur morale absolue : ni le bien ni le mal qu'affirme la religion, ni même quelque loi primitive dictée par la nature. Au libertinage de la première moitié du siècle qui se fait sentir par l'héritage épicurien et une certaine liberté sexuelle s'ajoute le refus des dogmes et des préjugés religieux en tant que faux fondement d'une morale sociale.

L'expérience de Margot permet de constater que les principes restent sans influence sur l'action : on est pieux en paroles, impie dans sa conduite ; on prétend adorer Dieu, on n'obéit qu'à l'intérêt et on ne suit que ses passions<sup>162</sup>. Bref, la foi qu'un homme professe n'influe pas sur sa conduite et sur sa moralité, comme l'avait déjà observé Pierre Bayle dans les *Pensées diverses sur la Comète*<sup>163</sup>. C'est dans ce contexte que s'inscrit le projet de dévoiler le comportement «hypocrite» des membres du clergé et de montrer que ces derniers sont tout autant dépourvus de morale que certains laïques. Margot, qui se remet tout juste d'une maladie vénérienne avec une «infusion de racines de fraisiers», ne se fait aucun scrupule, «comme la profession de ces gens-là est d'en imposer en tout et par-tout sous le voile hypocrite des vertus chrétiennes et sociales», de transmettre cette vilaine maladie à un «Député du clergé» ; elle s'explique en ces termes:

s'il se fût agi de transiger avec un Laïque, je me serais fait un scrupule de l'exposer au hasard d'un repentir : mais considérant que j'avais affaire à un Prêtre, je ne songeai qu'à le plumer sans me mettre en peine des événemens. A corsaire, corsaire et demi<sup>164</sup>.

Intransigeante face au prêtre, Margot lui refuse son respect car ces derniers, dit-elle, «ne se respectent pas eux-mêmes» et lorsqu'ils cachent leurs désirs sous des discours vertueux, ils agissent d'une

façon toute contraire à leur prescription. «On est trop convaincu» dirait-elle,

que la pureté des mœurs n'est point attachée à l'habit, et que les passions ne sont pas moins vives sous la robe d'un Zénobite, que sous l'ajustement d'un Séculier. [...] Qu'un Prêtre s'applique à sauver les apparences ; qu'il sache couvrir ses vices, ses appétits, sous un extérieur vertueux et dévot ; qu'il fasse sa principale étude de fasciner chrétiennement les yeux d'autrui ; il a rempli ses devoirs ; en exiger davantage, ce serait demander l'impossible et contrecarrer les intentions de la nature : c'est à elle seule qu'il appartient de faire des miracles. Que l'Églisier donc évite de donner prise sur lui ; que le vernis de la sagesse brille dans toutes ses actions extérieures ; qu'il trompe, en un mot, le Prochain, puisqu'il est payé pour cela ; du reste, laissons-le jouir en paix<sup>165</sup>.

Il n'appartient plus à l'homme, ni au prêtre puisqu'il en est un, de «contrecarrer les intentions de la nature», d'une nature qui lui fait rechercher le plaisir sous toutes ses formes : que ce soit un plaisir lié à l'amour-propre que l'on vient d'enjôler, un plaisir procuré par l'argent, le luxe source d'oisiveté et de vanité ou encore un très simple plaisir physique. Décrits par de nombreux philosophes, les dogmes religieux qui imposent une conduite ascétique favorisée par une prétendue «grâce» sont attaqués de front dans de nombreux romans libertins. Emmanuel Bury rappelait à juste titre que «la dialectique se situe désormais entre l'individu et la société, c'est-à-dire au sein du même ordre, et non plus dans l'opposition entre les deux ordres de la nature et de la grâce<sup>166</sup>». Fougeret s'en donne à cœur joie en faisant

des porte-parole d'une répression de la nature au nom de la grâce, les protagonistes les plus doués en matière de paillardise. Une fois sa «jaquette» relevée «au-dessus de ses hanches», Margot ne découvre-t-elle pas sous «l'humble haillon d'un pauvre Récolet<sup>167</sup>», «le plus beau, le plus superbe morceau...enfin, une machine plutôt faite pour meubler une culotte royale, que la dégoutante et crasseuse braguette d'un chétif fantassin de la milice de saint François<sup>168</sup>» ? Devant les prouesses du frère Alexis, le seul à triompher de la fureur des transports de Margot qui, rappelons-le, possède un tempérament de Messaline, celle-ci pousse l'audace jusqu'à se permettre de parodier l'éloquence de la chaire : «Apprenez, orgueilleux Mondains, à vous humilier vis-à-vis de ces honnêtes gens de Dieu, et reconnaissez après de tels efforts de virilité, votre insuffisance et les vertus miraculeuses du Froc<sup>169</sup>».

Si les principes restent sans influence sur l'action et qu'aucune loi ni religieuse, ni sociale ne semble prévaloir, il devient tout de même impératif de trouver une forme de cohésion sociale et un certain équilibre entre bonheur personnel et bonheur d'autrui. Duclos l'admet, Helvétius fera de même : les passions ne sont pas mauvaises en soi, elles font partie intégrante de la mécanique sociale. Que deviendrait la société, se demande Duclos, si on la privait de ses

ressorts, si on en retranchait les passions<sup>170</sup>? Mais puisque les hommes sont, selon Duclos, pleins d'amour-propre et attachés à leur intérêt, il s'agit d'observer les mœurs, de démêler «dans la conduite des hommes quels en sont les principes» pour arriver à «concilier leurs contradictions<sup>171</sup>». En ce sens, un roman tel *Margot la Ravaudeuse* dénonce de l'intérieur le vice engendré par l'intérêt personnel, une passion soumise aux déterminations socio-économiques et à l'éducation qui devient, à son tour, complice de la rouerie des passions. Si l'histoire du triomphe d'une ravaudeuse défait, comme une œuvre de moraliste, le manège artificieux d'une Catin dans lequel se prennent de nombreuses victimes, elle refait dans un même mouvement la genèse d'une personnalité soumise à la logique sociale. Margot apprend très tôt que, pour goûter son bonheur particulier, elle doit avant tout faire le bonheur des autres. Mais cette interdépendance, loin d'être idéale, ne crée pas l'harmonie du bonheur personnel et du bien public : «en effet», nous dit Margot,

Qu'y-a-t-il [sic] de plus insupportable que d'être obligée d'essayer les caprices du premier venu; que de sourire à un faquin que nous méprisons dans l'âme; de caresser l'objet de l'aversion universelle; de nous prêter incessamment à des goûts aussi singuliers que monstrueux; en un mot, d'être éternellement couvertes du masque de l'artifice et de la dissimulation, de rire, de chanter, de boire, de nous livrer à toute sorte d'excès et de débauche, le plus souvent à contre-cœur et avec une répugnance extrême<sup>172</sup>?

Le bonheur particulier de Margot souffre de cette dépendance mutuelle inhérente à l'homme en société. Il devient de plus en plus difficile de répondre à l'exigence d'une morale naturelle telle que la résume Claude Buffier et qui serait à même de faire régner l'ordre au sein de la société :

Je veux être heureux; disait-il, mais je vis avec des hommes qui, comme moi, veulent être heureux chacun de leur côté : cherchons le moyen de procurer mon bonheur, en procurant le leur, ou du moins sans jamais y nuire. Tel est le fondement de toute la sagesse humaine, la source de toutes les vertus purement naturelles, et le principe général de toute la Morale et de toute la Société civile<sup>173</sup>.

En revanche, les aventures d'une fille de joie donnent à voir une réalité sociale et un jeu d'intérêts individuels contradictoires. Afin de s'assurer une vie décente, Margot a dû tromper, extorquer et nécessairement contrefaire sa personnalité en se couvrant «du masque de l'artifice et de la dissimulation». Dissimulation inévitable, dira Duclos, car ce n'est qu'en se poliçant que «les hommes ont appris à concilier leur intérêt particulier avec l'intérêt commun; ils ont compris que, par cet accord, chacun tire plus de la société qu'il n'y peut mettre<sup>174</sup>».

Cette dissimulation, bien qu'essentielle, entraîne la rupture entre l'être et le paraître, une rupture qui est source de conflits intérieurs à même de miner le bonheur particulier, en ce sens qu'elle

impose une fracture entre l'homme et lui-même. Le véritable travail de moraliste auquel se livre Fougeret consiste à retracer les ressorts secrets et mesquins du comportement humain et à défaire le travail insidieux et souterrain de la dissimulation qui camoufle les passions tant aux yeux des autres qu'à soi-même. Une fois parvenue au point culminant de sa réussite sociale, Margot, parfaitement maîtresse du dehors qu'elle affiche, en arrive à tirer de son commerce quelques sensations agréables. Bien que ce métier lui fut par moment insupportable, le bien-être momentané qu'elle goûte sous les adorations parvient à l'éloigner de ses origines qu'elle n'arrive plus à se représenter : «il n'était pas possible en ces momens de triomphe», nous dit-elle,

que je me rappelasse le souvenir de ma première condition. Le luxe qui m'environnait, et les bassesses de ceux qui me faisaient la cour, en avaient effacé de mon cerveau jusqu'aux moindre traces. Je me croyais une Divinité. Et comment ne l'aurais-je pas cru, quand je me croyais en quelque manière, déifiée par les adorations et l'aveugle idolâtrie des personnes du plus haut rang<sup>175</sup>?

Il va de soi que l'amour-propre de Margot ne se trouve jamais autant flatté et son mérite personnel jamais autant accru que lorsqu'elle parvient à s'assujettir les «personnes du plus haut rang». Ce sentiment de dignité procuré par l'opinion des autres commande nécessairement qu'elle apprenne à vivre à l'extérieur d'elle-même,

dans le regard des autres. Il ne s'agit plus de taire quelque vérité que ce soit : l'artifice dont font preuve les Catins va corrompre les rapports humains jusqu'au Palais-Royal et «c'est dans cette espèce de Jardin de franchise, nous dit Margot, que nous usons en toute liberté, du droit de faire les femmes de conséquence, et de braver impunément l'œil du spectateur par nos grands airs et notre orgueilleux étalage<sup>176</sup>». L'on voudra bien se rappeler que, pour Rousseau à la même époque, la sociabilité est précisément fondée sur cet art de capter l'attention à l'aide de l'artifice : «Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. [...] Ce fut le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même tems<sup>177</sup>». En ce sens, Fougeret annonce l'auteur du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* qui situait l'origine du mal dans cette fêlure entre la «contenance extérieure» et les «dispositions du cœur», avec pour résultat que la conscience de soi de l'individu dans le monde des apparences prend naissance sous le regard d'autrui entraînant l'ultime conséquence : l'essence de son être se situe hors de lui-même. Fougeret révèle ce jeu de regards inévitable en société à partir des nécessaires mises en scènes des filles de joie qui cherchent dans l'œil de l'autre des marques de leur mérite. «Dans cet orgueilleux appareil», explique Margot,



je faisais d'un air distrait, des nœuds avec une navette d'or. Quelquefois je regardais à ma montre, et la faisais sonner. J'ouvrais toutes mes tabatières l'une après l'autre, et me portais de tems en tems au nez un superbe flacon de cristal de roche pour des vapeurs que je n'avais pas. Je me penchais pour dire des riens à mes compagnes, afin que les lorgneurs curieux pussent juger de la tournure élégante de mes membres. En un mot, je commis ce soir-là cent impertinences, dont les benêts de spectateurs étaient enchantés. C'était à qui rencontrerait mes yeux pour y faire une profonde et respectueuse révérence, à laquelle on se trouvait bien honoré que je répondisse par un imperceptible petit coup de tête<sup>178</sup>.

Mais ces «lorgneurs curieux», ces «benêts de spectateurs» s'emploient non seulement à récolter «l'imperceptible petit coup de tête» d'une Catin, mais encore à rechercher l'estime publique qui, rappelons-le, donne naissance à la conscience de soi. «La manie que l'on a en France pour nous autres est si grande, nous dit Margot,

qu'on est généralement plus flatté d'avoir affaire aux filles de Théâtre, qu'aux femmes du Royaume les plus distinguées par leur mérite personnel et par leur naissance. Ne pourrait-on pas imputer une pareille folie à la vanité, à un sot désir de faire parler de soi? En effet, il semble que nous donnions l'être à nos Amans. Tel qui aurait toujours été confondu et comme anéanti dans la foule, dès qu'il est attaché à note char, il n'est plus permis de l'ignorer : c'est un homme à la mode<sup>179</sup>.

On le voit, les amants de Margot sont sensibles à la vanité et, pour «un sot désir de faire parler d'eux», ils sont prêts à s'attacher au char d'une Catin. Ce char est, bien sûr, un rappel du char où triomphe l'*imperator* romain, forme par excellence de la souveraineté exercée sur autrui. «Tel est le glorieux avantage», poursuit Margot,

que l'on obtient à se laisser prendre dans nos filets. Si l'on se déshonore, si l'on se ruine à nous fréquenter, au moins en est-on dédommagé par ce que la renommée en publie, et par le plaisir de faire du bruit dans le monde<sup>180</sup>.

Le regard d'autrui est vécu presque physiquement comme une forme de souveraineté qui aura pour effet de faire agir l'individu en fonction de ce qu'il croit être aux yeux des autres. L'ambition, ce désir de se distinguer, devient le ressort essentiel qui préside à son action : il cesse alors d'être lui-même pour «exister dans le regard des autres». La perspicace Margot découvre les liens formant tout un système de rapports opaques qui se nouent d'emblée dans le regard d'un homme sur un autre. «Je ne puis m'empêcher de l'avouer», dit-elle,

à la honte des uns et des autres, tout notre mérite ne consiste que dans l'imagination déréglée, et la bizarrerie du goût de nos adorateurs. Ainsi Mr. le Baron depuis le commencement jusqu'à la fin de la répétition, il eut ses deux gros yeux fixés sur moi ainsi qu'un chien d'arrêt, et semblait jouir intérieurement de mes charmes à la manière des bienheureux<sup>181</sup>.

Le texte donne à voir, outre l'interdépendance des hommes dans ce besoin réciproque qu'ils ont de magnifier leur image, tout le monde du mensonge où l'homme perd sa propre personnalité au détriment d'un comportement factice. Tout se réduit aux apparences, car chacun sans exception cherche le bonheur dans les apparences et s'applique à devenir maître à ce jeu. Qu'il soit proxénète ou encore prêtre débauché, il s'emploie de la même façon à dissimuler ses vices sous

de beaux discours sur l'honnêteté, la générosité et la vertu. Les hommes doivent, à la façon de Margot, mettre des masques, cacher devant les autres les véritables mobiles de leur action, devenant finalement incapables de discerner en eux-mêmes l'apparence et la réalité, dissimulant et jouant pour eux-mêmes. À cet égard, Margot devient la métonymie de l'homme social pris dans cet engrenage où l'orgueil et l'éducation sont complices pour saper les rapports humains.

À la lumière d'une toute dernière expérience, Margot constate les conséquences de sa vie dissolue menée dans le monde des apparences. Elle devra dès lors faire un choix entre, d'une part, ce mode de vie qu'elle a adopté depuis sa rencontre déterminante avec Madame Florence qui enseigne d'une façon toute légitime la nécessité du métier et l'égoïsme comme moyen de survie et, d'autre part, l'enseignement de M. Vise-à-l'œil qui intervient à la suite du «dérangement soudain» de la santé de Margot, responsable de cet état de «langueur et de mélancolie<sup>182</sup>» qui l'indispose. M. Vise-à-l'œil qui «prétendait connaître la nature de tout mal dans les yeux<sup>183</sup>» pose ainsi son diagnostic :

Mademoiselle, vous êtes fort heureuse que les Médecins ne vous aient point tuée. Votre mal auquel ils n'ont rien connu, n'est point une affection du corps, mais un dégoût de l'esprit, causé

par l'abus d'une vie trop délicieuse. [...] L'excès de la jouissance vous a, pour ainsi dire, blasé le cœur, et engourdi le sentiment. Malgré les charmes de votre condition actuelle, tout vous est insupportable. Les soucis accablans vous suivent au milieu des fêtes, et le plaisir même est un tourment pour vous. Voilà votre état<sup>184</sup>.

Ce «dégout de l'esprit» occasionné par l'«abus d'une vie trop délicieuse» permet à Margot de planifier, avec l'aide de la recette miracle de Vise-à-l'œil, sa retraite salvatrice hors du monde. La prescription du Médecin est la suivante :

Si vous voulez suivre mon avis, lui dit-il, fuyez le commerce bruyant du monde : ne faites usage que d'aliments salubres et substantiels : couchez-vous de bonne heure, et soyez matinale : prenez de l'exercice : ne fréquentez que des personnes dont l'humeur cadre à la vôtre : ayez toujours quelque'occupation pour remplir les vides de la journée. Sur-tout ne faites aucun remède, et je vous garantis dans six semaines aussi belle et aussi fraîche que vous l'avez été<sup>185</sup>.

Il va sans dire que Margot observe «à toute rigueur» l'ordonnance du médecin et son premier soin «fut de signifier [sa] sortie à l'Opéra» : dès lors, explique-t-elle, «je ne me vis pas plutôt libre, qu'il me parut que je pensais pour la première fois». Ce qui s'apparente à une naissance existentielle entraîne avec elle deux conséquences importantes, car «penser pour la première fois» serait donc reconnaître enfin les dispositions de son cœur. Ces dispositions sont ensuite assez puissantes pour en arriver à susciter un projet d'écriture dont la mission est de faire entendre la vérité dans le monde du mensonge où

la narratrice dévoile des affections, des pensées secrètes et réflexions longtemps dissimulées. Une fois libérée d'une nécessaire contenance extérieure, Margot découvre que le bonheur se goûte près de ses origines dans un repli sur soi-même, car même les amis sont, à son avis, «pure chimère<sup>186</sup>». Sur ce point précis, Margot hérite des formes et des attitudes du XVII<sup>e</sup> siècle alors qu'elle privilégie une retraite loin du monde dans laquelle le moi défait par la succession des déguisements peut se reconstruire<sup>187</sup>. Cette étrange maladie entraîne un changement d'attitude considérable, car depuis le jour où elle s'est «éclipsée du domicile» de ses parents, Margot avoue n'avoir «pas plus songé à eux que s'ils n'eussent jamais existé». «Mon changement de situation me les rappela dans ma mémoire», dit-elle en ajoutant :

Je fus sensiblement touchée de leur sort; et loin de blâmer la conduite qui les y avait entraînés, je ne pus m'empêcher de les justifier en mon cœur, me rappelant cette judicieuse réflexion de l'Avocat Patelin, qu'il est bien difficile d'être honnête homme quand on est gueux. En effet, que de gens qui passent pour la probité même, parce que rien ne leur manque, qui n'avaient fait pis s'ils s'étaient trouvés en pareille situation! Il n'y a rien en ce monde, comme l'on dit, qu'heur et malheur. Ce sont les infortunés que l'on pend : et sans doute, si tous ceux qui le méritent étaient punis de la hard, l'Univers serait bientôt dépeuplé<sup>188</sup>.

On observe souvent qu'au terme d'un parcours tumultueux dans lequel les événements s'enchaînent et où le protagoniste ne rencontre bien souvent qu' «heur et malheur», ce dernier se réfugie finalement

dans la retraite. La connaissance des hommes, souvent chargée de déceptions, sert de tremplin pour jouir en solitaire d'un bonheur goûté tardivement. C'est bien à la toute fin de son parcours, une fois «ravaudée» avec ses origines, que Margot réussira à concilier ses intérêts particuliers avec ceux des autres. Dans une fin qui est entre le goût de la retraite à la manière du XVII<sup>e</sup> siècle et *Candide*, elle raconte comment son bonheur fut rendu possible par cette harmonieuse sociabilité qu'elle recrée avec sa mère sortie de captivité et devenue, grâce au changement de condition, la «plus raisonnable personne que l'on puisse voir».

[ma mère] a bien voulu se charger du soin de mes affaires domestiques; et j'avoue, à sa louange, que ma maison n'a jamais été mieux réglée. En un mot, si j'ai contribué à son bonheur, je puis dire qu'elle n'a pas moins contribué au mien par la tendre affection qu'elle me porte, et le zèle sincère avec lequel elle vole au-devant de tout ce qui peut flatter mes désirs<sup>189</sup>.

«Tendre affection», «bonheur» : voilà qu'apparaît, pour la première fois dans le roman, une effusion du sentiment, propre au XVIII<sup>e</sup> siècle, rendue possible par cette sociabilité retrouvée, paradoxalement, en retrait du «commerce bruyant du monde» : un topos où l'on distingue la survivance du discours de la retraite du siècle précédent. Mais cette retraite n'aurait pu se penser sans une préalable fréquentation assidue du monde duquel Margot entend bien se retirer. D'une façon

plus générale, on ne saurait concevoir une critique de la sociabilité sans que préalablement celle-ci connut son heure de gloire. L'intérêt personnel que l'on légitime au XVIII<sup>e</sup> siècle, voire même la corruption et le vice qui en découlent, ouvrent la voie à deux possibles : d'une part la quête du pur plaisir nourrit la dynamique sadienne où le plaisir est ressenti jusque dans la souffrance de l'autre et, d'autre part, puisque l'interdépendance entre les hommes est insupportable, on propose, dans le prolongement du discours de la retraite du siècle précédent, un repli salvateur en soi-même qui annonce dans un même mouvement la transparence des cœurs telle que l'entendra très bientôt Rousseau.

## CONCLUSION

Examiner les hommes depuis une position de spectateur, c'est, en quelque sorte, refuser de prendre part au spectacle lui-même. Pour le romancier moraliste, il ne s'agit plus de statuer sur la nature de l'homme, mais simplement d'utiliser un exemple fictif où viennent s'éprouver préceptes moraux et observations des mœurs. À l'instar d'un Fougeret de Monbron pour qui «l'univers est un spectacle continu» et d'une Margot qui, une fois loin du «commerce bruyant du monde», remet son parcours en perspectives, le lecteur occupe la position privilégiée d'un témoin, en ce sens qu'il voit se modeler devant lui une personnalité soumises aux lois «naturelles» de la sociabilité. Peu importe qu'il s'agisse d'une fiction : les réflexions de la narratrice proposent une vérité qui fait partie de son projet narratif. Le référent devient l'expérience globale du personnage et, de façon plus générale, le regard que porte, à travers lui, l'auteur sur les mœurs de son siècle.

Le roman d'apprentissage, cette forme si en vogue au XVIII<sup>e</sup> siècle, donne à voir un personnage qui, dans le prolongement des travaux de John Locke sur les théories de la connaissance, se présente tel une espèce de *tabula rasa*, c'est-à-dire tel un esprit



appelé à se former à partir de ses expériences et de ses sensations. C'est au travers des aléas romanesques que Margot, véritable poupée «candide», se transformera en moraliste sceptique qui n'aura de cesse de soumettre la morale et les préjugés de la société à l'expérience que constitue un vécu fictif mais néanmoins probable. Voilà une perspective intéressante qui donne à voir à la fois les illusions dont les hommes sont victimes et les machinations qu'il importe de produire —en exploitant tantôt leur amour-propre et tantôt leur «sot désir de faire parler de soi»— pour mieux les attacher à son char. C'est, somme toute, un spectacle assez burlesque que celui qui montre attachés au char d'une ravaudeuse, un ambassadeur, un financier, un baron, un prêtre : autant de personnages peints, à travers une galerie de portraits, comme des pantins sans âme dominés par leur intérêt personnel, leur amour-propre et leurs désirs. Est-ce l'audace d'un désir, nouvellement exprimé et qui perce dans des scènes scabreuses ou l'audace de la raison, qui lève le voile sur le manège social, qui fit condamner Fougeret à l'emprisonnement? L'auteur se débarrasse du fardeau de la décision sur le lecteur qui devra juger qui, du lieutenant de police ou de lui, «a tort ou raison», tout comme il se débarrasse du fardeau d'anticiper sur les conséquences de ses dénonciations et de proposer un modèle de rechange.

Cette façon de s'inscrire en retrait dans le débat, de se contenter d'opposer les faits entre eux, témoigne paradoxalement d'une allégeance idéologique : celle d'un scepticisme moderne qui a retenu des Anciens Grecs les méthodes d'examen et les instruments d'analyse. La forme même d'un roman comme *Margot la Ravaudeuse* se calque sur ces méthodes critiques d'investigations des différents savoirs. Par l'enchevêtrement des tableaux et des commentaires de *Margot*, il s'agit de remettre en cause éducation et idées reçues. L'unité de la réflexion reste ainsi à reconstruire par le lecteur, souhaité perspicace. Interpellé tout au long du récit, ce dernier doit parvenir à lier les idées dispersées et à reconstruire l'argumentation de l'auteur. Car la conversation a pour but une recherche de la vérité, que ce soit celle des salons où l'on s'évertuait à débattre de tous les sujets —politique, culturel, etc.— ou que ce soit à travers le roman, dont elle sert l'esthétique. La confrontation des points de vue peut faire jaillir, c'est bien connu, la vérité si chère aux hommes des Lumières. La quête n'est cependant pas celle d'une vérité synthétique et inébranlable, mais bien d'une vérité qui se trouve dans la conversation elle-même, ou encore, dans son prolongement romanesque. De même, le scepticisme, cette philosophie du dilemme insoluble, consiste justement à douter de la capacité de l'homme à

construire de véritables connaissances pour en arriver à des démonstrations incontestables.

Mais à défaut de principes absolus, on peut dégager, derrière les aventures scabreuses d'une fille de joie, certains principes généraux. L'intérêt personnel, l'amour-propre, la vanité : autant d'éléments appelés à pervertir le sens de la sociabilité dans la mesure où ceux-ci deviennent le mobile profond de la conversation et du rapport à autrui, voire même son ressort secret. Au terme de cette entreprise de dénonciation, il demeure toutefois impossible de statuer et la réflexion reste en suspens. Comment concilier sociabilité et égoïsme, vertu et droit naturel? L'on reconnaît la nécessité de maîtriser les arts de la conversation, idéal suprême de la sociabilité, mais dans le vil dessein de servir une morale égoïste. Le bonheur social étant menacé par les intérêts particuliers, peut-être s'agirait-il, dans la foulée du discours de Madame Florence, de légitimer les vices et de les transformer, par le biais d'un discours accommodant, en vertus? Quoi qu'il en soit, le véritable travail du moraliste consiste à prendre en compte la pluralité des voies, quitte à n'opter pour aucun point de vue en particulier et, tout comme le fait Margot, à servir ses propres intérêts, ce qui mène, au bout du compte, à contempler, d'un œil critique, le beau spectacle de son triomphe.

De tous les possibles que renferme le texte, Fougeret ne choisit pas. La quête du plaisir, d'où Margot tire sa morale individualiste, bien que l'on sache qu'elle porte en germe la promotion des vices exacerbés de la morale d'un Sade, n'annonce pas pour autant les outrances de ce dernier. Si la sociabilité devient pratiquement impensable de par la nature même de l'homme, corrompu socialement par sa soif d'estime publique, Fougeret n'en appelle pas, à la façon de Rousseau, à la figure d'une humanité primitive. Si le discours résonne encore celui de la retraite, chère aux moralistes du XVII<sup>e</sup> siècle, avec en sourdine une ouverture sur l'effusion sentimentale à venir, Fougeret reste pourtant à mi-chemin entre ces deux possibles. Il ne tire aucun système de ces voies qu'offre le texte et, à ce titre, se maintient dans une sorte de scepticisme cynique dont la vérité se trouve dans l'acte d'énonciation et de dénonciation. Comment Fougeret aurait-il pu prétendre à une quelconque solution absolue, quand lui-même le cherchait en vain? D'un ton cynique et sceptique, ne lance-t-il pas cette question qui aurait, à coup sûr, détoné dans un salon mondain occupé par des honnêtes gens s'évertuant à pratiquer avec art la conversation et la sociabilité : «Connaissez-vous la bonne façon de vivre parmi la maudite race humaine<sup>190?</sup>».

Sans doute les choses sont-elles plus complexes. Depuis le siècle précédent, où l'on tend à se retirer «du monde et du bruit» — cette distance permettrait, selon Bernard Beugnot, «de reconstruire le moi disloqué par la succession de ses déguisements<sup>191</sup>» — jusqu'à Rousseau, pour qui le bonheur se trouve dans cette façon de «se rapprocher de soi», la fuite loin de la société en séduit plus d'un. Mais au beau milieu d'un siècle attiré sans remords vers les plaisirs, la retraite ascétique n'est plus de mise. Les Lumières semblent avoir trouvé une forme de compromis, de la même façon que, dans les salons mondains, on assiste, dans bon nombre de récits, à la formation de microcosmes sociaux, avec pour chacun une morale et des règles qui leur sont propres. Il suffit alors de réunir un petit groupe d'individus dont les compétences et les intérêts particuliers se trouvent conciliables dans un mutualisme parfait. Une mère chargée des affaires domestiques et dispensant une tendre affection, quelques laquais interchangeables : voilà ce qui fait le bonheur de Margot. Irréalisable à grande échelle, tout se passe comme si l'idéal de sociabilité des Lumières, encore au stade expérimental, ne pouvait prendre forme que dans une éprouvette.

<sup>1</sup> Marc Fumaroli, «De l'âge de l'éloquence à l'âge de la conversation : la conversion de la rhétorique humaniste dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle», *Art de la lettre, Art de la conversation à l'époque classique en France*, Mayenne, Klincksieck, 1995, pp. 25-45.

<sup>2</sup> Christoph Strosetzki, *Rhétorique de la conversation*, Paris-Seattle-Tübingen, PFSCS, Biblio 17, 1984.

<sup>3</sup> Fougeret de Monbron, *Le cosmopolite ou le citoyen du monde, suivi de La capitale des Gaules ou la Nouvelle Babylone*, 1750; Bordeaux, Éditions Duclos, 1970

<sup>4</sup> Voir l'édition critique par J. Fabre du *Neveu de Rameau*, Genève, 1950.

<sup>5</sup> Sur cette question, il faut consulter l'article de J.H. Broome, «Voltaire and Fougeret de Monbron. A «Candide» problem reconsidered», *Modern Language Review*, LV, 1960, pp. 509-518.

<sup>6</sup> J.H. Broome, «Byron et Fougeret de Monbron», *Revue de littérature comparée*, XXXIV, 1960, pp. 337-353.

<sup>7</sup> Au sujet de la vie de Fougeret de Monbron voir J.H. BROOME, «L'homme au cœur velu» : *the turbulent career of Fougeret de Monbron*, *Studies on Voltaire and The Eighteenth Century*, volume XXIII, p. 179-211, Genève, Institut et musée Voltaire, 1963.

<sup>8</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, Paris, Chez Jean-Jacques Pauvert, Collection des tuileries, 1958.

<sup>9</sup> Montaigne, *Les Essais*, Paris, Louis Conard, 1924, Livre I, Chapitre I, p. 11.

<sup>10</sup> Bérengère Parmentier, *Le siècle des moralistes de Montaigne à La Bruyère*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 42.

<sup>11</sup> Pascal, *Pensées*, L 532, S 457.

<sup>12</sup> André Morellet, *De la conversation*, [1812], Paris, Rivages poche, 1995, p. 69.

<sup>13</sup> Fougeret de Monbron, *Le cosmopolite ou le citoyen du monde, suivi de La capitale des Gaules ou la Nouvelle Babylone*, 1750; Bordeaux, Éditions Duclos, 1970, p. 45.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 61-62.

<sup>16</sup> Soulignons l'opposition métaphysique de l'être et du paraître à laquelle renvoie cette expression baroque. Le monde réel y est comparé à un théâtre, «un spectacle si beau, si naturel, qui paraît animé et agir de soi-même» ; pourtant, on retrouve dans les coulisses «les poids, les roues, les cordages, qui font les vols et les machines» ; La Bruyère, «Des biens de fortune», *Caractères*, Paris, Nelson Éditeurs, 1948, p. 216.

<sup>17</sup> Pour un examen des traités de l'époque consacrés à l'art de la conversation, voir Christoph Strosetzki, *Rhétorique de la conversation*, Paris-Seattle-Tübingen, PFSCS, Biblio 17, 1984. L'art de plaire dans la conversation est régi par des règles, des lois. On voit donc se multiplier les manuels de bienséance sociale qui sont aussi des arts de bien parler.

<sup>18</sup> Bérengère Parmentier, *Le siècle des moralistes de Montaigne à La Bruyère*, ouv. cité, p. 188.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>20</sup> Fougeret de Monbron, *Le cosmopolite*, ouv. cité, p. 61.

<sup>21</sup> Jean-Paul Sermain, «La conversation au dix-huitième siècle: un théâtre pour les Lumières?», *Convivialité et politesse. Du gigot, des mots et autres savoir-vivre*. Études rassemblées par Alain Montandon, Faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université Blaise-Pascal, fascicule 39, Clermont-Ferrand, 1993, p. 105.

<sup>22</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 41.

- <sup>23</sup> Louis-Sébastien Mercier, «Ton du grand monde» (1781), *Tableau de Paris* dans ANTHOLOGIE, *L'art de la conversation*, Paris, Dunod, coll. «Classiques Garnier», 1997, p. 382.
- <sup>24</sup> Voir à ce sujet, Nicolas Faret, *L'honnête homme, ou l'art de plaire à la cour*, 1630.
- <sup>25</sup> Alain Viala, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 147.
- <sup>26</sup> Voir Méré, *De la vraie honnêteté*, 1675.
- <sup>27</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 43.
- <sup>28</sup> Fougeret de Monbron, *Le cosmopolite ou le citoyen du monde*, ouv. cité, p. 59.
- <sup>29</sup> Charles Pinot Duclos, *Considérations sur les mœurs de ce siècle*, dans une anthologie des *Moralistes français*, Paris, Firmin Didot frères et cie, 1836, p. 675.
- <sup>30</sup> Dominique Picard, «Corps», *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre du moyen âge à nos jours*. Sous la direction d'Alain Montandon, Paris, Seuil, 1995, p. 172.
- <sup>31</sup> Jean-Jacques Courtine, Claudine Haroche, *Histoire du visage*, Paris, Éditions Rivages, 1988, p. 264.
- <sup>32</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 18-19.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 19.
- <sup>34</sup> Mme de Staël, *De l'Allemagne*, Paris, Garnier-Flammarion, t.I, 1968, p. 101.
- <sup>35</sup> Marc Fumaroli, «De l'âge de l'éloquence à l'âge de la conversation : la conversion de la rhétorique humaniste dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle», ouv. cité, p. 26.
- <sup>36</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 77.
- <sup>37</sup> Voir l'introduction de Maurice Croiset aux *Œuvres complètes* de Platon, Paris, Les Belles Lettres, 1920, p. 5.
- <sup>38</sup> Que l'on songe ici aux *Nuits Attiques* d'Aullu-Gelle, aux *Dialogues* de Lucien et aux *Moralia* de Plutarque.
- <sup>39</sup> Marc Fumaroli, «De l'âge de l'éloquence à l'âge de la conversation», art. cité, p. 29.
- <sup>40</sup> *Ibid.*, p. 29.
- <sup>41</sup> «Il existe deux formes de la parole (ratio orationis), disait Cicéron, dont l'une est celle de la conversation (sermo) l'autre celle de l'éloquence (concentio)» Cicéron, *Traité des devoirs*, dans «Œuvres complètes de Cicéron», tome 32, Paris, C.L.F. Panckoucke, 1830, p. 185.
- <sup>42</sup> Marc Fumaroli, «De l'âge de l'éloquence à l'âge de la conversation», art. cité, p. 41.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, p. 36.
- <sup>44</sup> Pour une définition de l'honnête homme, je me reporte à celle de Bérengère Parmentier dans *Le siècle des moralistes* : «c'est un individu qui n'a pas suivi le cursus universitaire, et à qui, cependant, ses ressources financières permettent d'une part, de fréquenter une société choisie, et, d'autre part, de se procurer des livres sur des sujets divers, sans spécialisation, pour recueillir les bribes de ce savoir universel auquel avaient rêvé, longtemps auparavant, les humanistes», p. 186.
- <sup>45</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 99.
- <sup>46</sup> Marc Fumaroli, *Trois institutions littéraires*, Paris, Gallimard, coll. «Folio histoire», p. 127.
- <sup>47</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 15.
- <sup>48</sup> *Ibid.*, p. 123.

- <sup>49</sup> La Bruyère, «Des jugements», *Caractères*, Londres, Édinburgh et New-York, Nelson Éditeurs, 1948, p. 401.
- <sup>50</sup> Au sujet de cette transformation qu'opère la conversation sur le langage de l'amour, voir Philip Stewart, *Le masque et la parole. Le langage de l'amour au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Librairie José Corti, 1973.
- <sup>51</sup> Voir à ce sujet Georges Benrekassa, *Fables de la personne. Pour une histoire de la subjectivité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985. Dans cet ouvrage, l'auteur livre une judicieuse analyse de *La vie de Marianne*, insistant sur le fait que ce roman-discours intègre de multiples codes de communication sociale, p. 31.
- <sup>52</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 15.
- <sup>53</sup> Raymond Trousson, *Préface. Les romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, ouv. cité, p. 673.
- <sup>54</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 19.
- <sup>55</sup> *Ibid.*, p. 60.
- <sup>56</sup> *Ibid.*, p. 75-77.
- <sup>57</sup> *Ibid.*, p. 83.
- <sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 30-32.
- <sup>59</sup> Antoine Gombaud chevalier de Méré, «De la Conversation» dans *Œuvres Complètes*, (éd. Boudhors), Vol. 2, Les Discours, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 107.
- <sup>60</sup> Morvan de Bellegarde, *Rélexions sur le ridicule*, cité par Alain Montandon, «Conversation», *Dictionnaire raisonné de la politesse et du savoir-vivre*, ouv. cité, p. 138.
- <sup>61</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 130.
- <sup>62</sup> Vincent Kaufmann, «Relations épistolaires. De Flaubert à Artaud», *Poétique*, 68, novembre 1986, p. 387-400 ; cité par Bernard Beugnot, «Les voix de l'autre», *Art de la lettre, Art de la conversation à l'époque classique en France*, ouv. cité, p. 50.
- <sup>63</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 55.
- <sup>64</sup> *Ibid.*, p. 55-56.
- <sup>65</sup> *Ibid.*, p. 36.
- <sup>66</sup> *Ibid.*, p. 37.
- <sup>67</sup> Baldassar Castiglione, *Le livre du courtisan*, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 51.
- <sup>68</sup> *Ibid.*, p. 54.
- <sup>69</sup> La Rochefoucauld, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales*, 1961, Éditions Garnier Frères, Paris, p. 4.
- <sup>70</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 33.
- <sup>71</sup> *Ibid.*, p. 73.
- <sup>72</sup> *Ibid.*, p. 112.
- <sup>73</sup> *Ibid.*, p. 66.
- <sup>74</sup> *Ibid.*, p. 135.
- <sup>75</sup> *Ibid.*, p. 135.
- <sup>76</sup> Raymond Trousson, *Préface. Les romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, ouv. cité, pp. I-LXVIII.
- <sup>77</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 76.
- <sup>78</sup> Comme le fait remarquer à juste titre Michel Delon dans la préface de *Margot la Ravaudeuse*, Mayenne, Zulma, coll. «Dix-Huit», 1992, p. 17.
- <sup>79</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 7.
- <sup>80</sup> *Ibid.*, p. 56.



- <sup>81</sup> Antoine Gombaud, chevalier de Méré, «Des Agrémens» dans *Œuvres Complètes*. Éditions Boudhors, Vol.2. Les Discours. Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 14.
- <sup>82</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 7.
- <sup>83</sup> *Ibid.*, p. 77-89.
- <sup>84</sup> *Ibid.*, p. 142.
- <sup>85</sup> *Ibid.*, p. 123.
- <sup>86</sup> Jacqueline Plantié, *La mode du portrait littéraire en France (1641-1681)*, Paris, Éditions Champion, 1994, p. 359.
- <sup>87</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 95.
- <sup>88</sup> *Ibid.*, p. 73.
- <sup>89</sup> Stéphane Pujol, «Conversation», *Dictionnaire européen des Lumières*, p. 259. sq. Les citations de Kant et de Hume sont tirées à même cet article : pour Kant, voir *Anthropologie du point de vue pragmatique* et, pour Hume, voir *De la liberté civile*.
- <sup>90</sup> Jean-Paul Sermain, «La conversation au dix-huitième siècle : un théâtre pour les Lumières ?», art. cité, p. 107.
- <sup>91</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 125.
- <sup>92</sup> Jean-Paul Sermain, «La conversation au dix-huitième siècle : un théâtre pour les Lumières ?», art. cité, p. 119.
- <sup>93</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 59.
- <sup>94</sup> Baldassar Castiglione, *Le livre du courtisan*, Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 19.
- <sup>95</sup> Bérengère Parmentier, *Le siècle des moralistes*, ouv. cité, p. 16.
- <sup>96</sup> Stéphanne Pujol, «Conversation», *Dictionnaire européen des Lumières*, art. cité, p. 261.
- <sup>97</sup> *Ibid.*, p. 262.
- <sup>98</sup> *Ibid.*, p. 262.
- <sup>99</sup> *Ibid.*, p. 262.
- <sup>100</sup> *Ibid.*, p. 263.
- <sup>101</sup> Marc André Bernier, «Cosmopolitisme», *Dictionnaire historique et sociologique de la littérature*, Paris, PUF, sous presse.
- <sup>102</sup> Fougeret de Monbron, *Le Cosmopolite*, ouv. cité, p. 35.
- <sup>103</sup> *Ibid.*, p. 130.
- <sup>104</sup> Cette expression est de Diderot. Il aurait rencontré, à l'Opéra, cet homme «au teint jaune, aux sourcils noirs et touffus, à l'œil féroce et couvert» qui refusait de partager le transport et l'ivresse de Diderot pour la musique jouée ce soir-là : «Convenez, Monsieur que cela est beau», lance Diderot en saisissant Fougeret par le bras. «Je ne sens pas cela», lui répond ce dernier. —Vous ne sentez pas cela? —Non, j'ai le cœur velu. Et Diderot de conclure : «Je frissonne, je m'éloigne du tigre à deux pieds». Voir *Satire I sur les mots de caractère, de profession, etc.*, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, «La pléiade», p. 1218-1219.
- <sup>105</sup> Mirabeau, *Ami des hommes*, 1756, t.II, p. 219.
- <sup>106</sup> La Bruyère, *Les caractères*, ouv. cité, p. 96.
- <sup>107</sup> *Ibid.*, p. 89.
- <sup>108</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 104.
- <sup>109</sup> *Ibid.*, p. 89.
- <sup>110</sup> *Ibid.*, p. 84.
- <sup>111</sup> La Rochefoucauld, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales*, Paris, Garnier Frères, 1961, (maxime 146), p. 43.
- <sup>112</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 122.

- 
- 113 *Ibid.*, p. 89.
- 114 *Ibid.*, p. 84.
- 115 *Ibid.*, p. 90.
- 116 *Ibid.*, p. 115.
- 117 *Ibid.*, p. 112.
- 118 *Ibid.*, p. 114.
- 119 *Ibid.*, p. 135-136.
- 120 *Ibid.*, p. 137-138.
- 121 La Bruyère, *Les Caractères*, ouv. cité, p. 208.
- 122 Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 72.
- 123 *Ibid.*, p. 94.
- 124 Jean Starobinski, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, coll. «NRF essais», 1989, p. 61.
- 125 Méré, *Le commerce du Monde*, éd. Boudhors, p. 141. Pour Méré «être habile honnête homme» consiste à trouver le bonheur de la vie en se faisant aimer des personnes qui nous sont chères. «Rien ne peut tant y contribuer, que de paraître honnête homme, en toute rencontre; et pour le paraître, il faut l'être en effet; car les apparences du dehors ne sont que les images des actions intérieures».
- 126 Helvétius, *De l'esprit*, Éditions Gérard & C°, Verviers (Belgique), coll. «Marabout université», 1973, p. 45.
- 127 *Ibid.*, p. 45.
- 128 *Ibid.*, p. 27.
- 129 *Ibid.*, p. 95.
- 130 *Ibid.*, p. 49.
- 131 *Ibid.*, p. 99.
- 132 Helvétius, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Ouvrage publié par le prince Galitzin, 1773, p. 124.
- 133 *Ibid.*, p. 42.
- 134 Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 4-5.
- 135 *Ibid.*, p. 4-5.
- 136 *Ibid.*, p. 52.
- 137 *Ibid.*, p. 37.
- 138 Helvétius, *De l'homme*, ouv. cité, p. 4.
- 139 Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 52.
- 140 *Ibid.*, p. 16.
- 141 *Ibid.*, p. 25.
- 142 *Ibid.*, p. 121.
- 143 La Mettrie, *Anti-Sénèque ou Discours sur le bonheur*, in *Œuvres*, Berlin, 1796, t.II, p. 182. Cité par J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Tome I, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963, p. 391.
- 144 Helvétius, *De l'homme*, ouv. cité, p. 118.
- 145 La Mettrie, *Anti-Sénèque ou le souverain bien*, Paris, Desjonquères, 1996, p. 63.
- 146 *Ibid.*, p. 63.
- 147 Raymond Trousson, *Les romans libertins du XVIIIe siècle*, préface de *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 671.
- 148 Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 75.
- 149 Lucien Carrive, Paulette Carrive, «Introduction des traducteurs», *La fable des abeilles*, Paris, J. Vrin, 1974, p. 9.

- 
- <sup>150</sup> Voir Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Éditions Contemporaines Boivin & Cie, 1935, p. 302.
- <sup>151</sup> Bernard Mandeville, *La fable des abeilles ou les vices privés font le bien public*, [1714], Paris, J. Vrin, 1974, p. 39.
- <sup>152</sup> Bernard Mandeville, «Préface» (de l'auteur), *La fable des abeilles*, ouv. cité, p. 24.
- <sup>153</sup> Bernard Mandeville, «La ruche mécontente», *La fables des abeilles*, ouv. cité, p. 40.
- <sup>154</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 21-22.
- <sup>155</sup> *Ibid.*, p. 14.
- <sup>156</sup> *Ibid.*, p. 65.
- <sup>157</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 30.
- <sup>158</sup> Helvétius, *De l'homme*, ouv. cité, p. 5.
- <sup>159</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 37.
- <sup>160</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 43.
- <sup>161</sup> *Ibid.*, p. 49.
- <sup>162</sup> Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, ouv. cité, p. 295.
- <sup>163</sup> Pierre Bayle, *Pensées et réflexions diverses sur la Comète*, Paris, E. Cornély et Cie, 1911.
- <sup>164</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 107.
- <sup>165</sup> *Ibid.*, p. 111.
- <sup>166</sup> Emmanuel Bury, *Littérature et politesse*, ouv. cité, p. 195.
- <sup>167</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 55.
- <sup>168</sup> *Ibid.*, p. 58.
- <sup>169</sup> *Ibid.*, p. 65.
- <sup>170</sup> Duclos, *Considérations sur les mœurs*, ouv. cité, p. 676.
- <sup>171</sup> *Ibid.*, p. 675.
- <sup>172</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 35.
- <sup>173</sup> Buffier, *Traité de la société civile*, Paris, Giffart, 1726, p. 15; cité par J. Ehrard, ouv. cité, p. 339.
- <sup>174</sup> Duclos, *Considérations sur les mœurs*, ouv. cité, p. 683.
- <sup>175</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 82.
- <sup>176</sup> *Ibid.*, p. 96-97.
- <sup>177</sup> Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*, coll. «Folio essais», Paris, Gallimard, 1969, p. 99.
- <sup>178</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 81-82.
- <sup>179</sup> *Ibid.*, p. 105.
- <sup>180</sup> *Ibid.*, p. 106.
- <sup>181</sup> *Ibid.*, p. 83.
- <sup>182</sup> *Ibid.*, p. 140.
- <sup>183</sup> *Ibid.*, p. 141.
- <sup>184</sup> *Ibid.*, p. 143.
- <sup>185</sup> *Ibid.*, p. 143.
- <sup>186</sup> *Ibid.*, p. 146.
- <sup>187</sup> Bernard Beugnot, *Le discours de la retraite au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 10.
- <sup>188</sup> Fougeret de Monbron, *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 146.
- <sup>189</sup> *Ibid.*, p. 146.

---

<sup>190</sup> Il s'agit d'une réplique adressée à son frère l'abbé Dequan qui lui reprochait son air misanthropique ; Maurice Saillet rapporte la scène dans la *Postface* de *Margot la Ravaudeuse*, ouv. cité, p. 164.

<sup>191</sup> Bernard Beugnot, *Le discours de la retraite au XVII<sup>e</sup> siècle*, ouv. cité, p. 10.

## BIBLIOGRAPHIE

*Nouveau Dictionnaire Historique, ou Histoire abrégée*, Caen, chez G. Le Roy, 1779, tome IV.

ADAM, Antoine, *Les libertins du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Buchet/Chastel, coll. «Le vrai savoir», 1964.

ANTHOLOGIE, *L'art de la conversation*, Paris, Dunod, coll. «Classiques Garnier», 1997.

ARGENS, Jean-Baptiste de Boyer, marquis d', *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de Mlle Eradice*, Saint-Amand-Montrond, Actes Sud, coll. «Babel», 1992.

ARIÈS, Philippe, DUBY, Georges, dir., *Histoire de la vie privée. De la Renaissance aux Lumières.*, tome 3, Paris, Seuil, 1985-1987.

BACZKO, Bronislaw, Rousseau. Solitude et communauté, Paris, École Pratique des Hautes Études et Mouton & Co, coll. «Civilisation et société» n° 30, 1974.

BAYLE, Pierre, *Œuvres diverses*, Paris, Éditions sociales, coll. «Les classiques du peuple», 1971.

BECQ, Annie, «Rhétoriques et littérature d'art en France à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle : le concept de couleur», *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, Paris, mai 1972, N° 24, p. 215-232.

MORVAN DE BELLEGARDE, Jean-Baptiste, *L'art de plaire dans la conversation*, La Haye, Chez Antoine van Dole, 1743.

BENREKASSA, Georges, *Fables de la personne. Pour une histoire de la subjectivité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

BEUGNOT, Bernard, *L'entretien au XVII<sup>e</sup> siècle, Leçon inaugurale*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971.

BEUGNOT, Bernard, *Le discours de la retraite au XVII<sup>e</sup> siècle. Loin du monde et loin du bruit*, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Perspectives littéraires», 1996.

BOUDIER DE VILLEMERT, Pierre-Joseph, *Apologie de la frivolité. Lettre à un Anglois*, Paris, chez Prault père, 1750.

BOUHOURS, Dominique, S. J., *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène*, Paris, Éditions Bossard, 1920.

BOUHOURS, Dominique, S. J., *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, Paris, Florentin Delaulne, [1687] 1705; reprint, avec introduction et notes de Suzanne Guellouz, Toulouse, Université de Toulouse-Le-Mirail, 1988.

BRAUDY, Léo, «Fanny Hill and Materialism», *Eighteenth-Century Studies*, vol. 4, n° 1, 1970-1971.

BRAY, Bernard, «Le dialogue comme forme littéraire au XVII<sup>e</sup> siècle», *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, Paris, mai 1972, N° 24, p. 9-29.

BRIOT, Frédéric, *Usage du monde, usage de soi : enquête sur les mémorialistes de l'Ancien Régime*, Paris, Seuil, 1994.

BROOME, J.H., «Autour d'un épigraphe. Byron et Fougeret de Monbron», *Revue de littérature comparée*, 34, 1960.

BROOME, J.H., «L'homme au cœur velu» : *the turbulent career of Fougeret de Monbron*, *Studies on Voltaire and The Eighteenth Century*, volume XXIII, p. 179-211, Genève, Institut et musée Voltaire, 1963.

BURY, Emmanuel, *Littérature et politesse. L'invention de l'honnête homme 1580-1750*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

CARRIVE, Paulette, *Bernard Mandeville. Passions, Vices, Vertus*, Paris, J. Vrin, 1980.

CASTIGLIONE, Baldassar, *Le livre du courtisan*, Paris, Flammarion, [1580], 1991.

CHAUSSIGNAN-NOGARET, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Editions Complexe, 1984.

CHESNEAU DU MARSAIS, C., *Le philosophe : Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, 1743.

CLELAND, John, *Fanny Hill, la fille de joie. Récit quintessencié de l'anglais par Fougeret de Monbron*, Arles, Actes Sud, coll. «Babel», 1993.

COURTINE, Jean-Jacques et Claudine HAROCHE, *Histoire du visage/Exprimer et taire ses émotions XVI<sup>e</sup>-début XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, éditions Rivages, coll. «Rivages/Histoire», 1988.

CRÉBILLON FILS, *La nuit et le moment suivi de Le hasard du coin du feu*, Paris, Flammarion, 1993.

CRÉBILLON FILS, *Le sofa*, Paris-Genève, Editions Slatkine, coll. «Fleuron», 1996.

CRÉBILLON FILS, *Les égarements du cœur et de l'esprit*, Besançon, Armand Colin, coll. «Bibliothèque de Cluny», 1961.

DAINVILLE, François de, S. J., «L'évolution de l'enseignement de la rhétorique au XVII<sup>e</sup> siècle», *XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1968, n° 80-81, p. 19-43.

D'ALEMBERT, «Discours préliminaire», *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Garnier-Flammarion, 1986, p.75-184.

DARNTON, Robert, *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, coll. «NRF essais», 1991.

DELON, Michel, «La marquise et le philosophe», *Revue des sciences humaines*, tome LIV, no 182, avril-juin, 1981, pp. 65-78.

DELON, Michel, «De Thérèse philosophe à la philosophie dans le boudoir, la place de la philosophie», *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, Heidelberg, 1983, p. 76-88.

DELON, Michel, *Préface. Margot la Ravaudeuse*, Mayenne, Zulma, coll. «Dix-Huit», 1992.

DÉMORIS, René, *Le roman à la première personne : du classicisme aux lumières*, Paris, A. Colin, 1975.

DIDEROT, Denis, *Les bijoux indiscrets*, Paris, Bookking International, coll. «Classiques Français», 1996.

DIDEROT, Denis, «Satire I sur les mots de caractères» dans *Oeuvres*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1982.

DIDEROT, Denis, *Le neveu de Rameau*, Paris, Librio, 1995.

DINOUART, Abbé, *L'art de se taire (1771)*, Paris, Jérôme MILLION, coll. «Atopia», 1987.

DUCLOS, Charles, *Considération sur les mœurs de ce siècle*, Paris, Firmin-Didot, 1878.

DU PRAT, Abbé, *Vénus dans le cloître ou La Religieuse en chemise*, Arles, Actes Sud, coll. «Babel», 1994.

EHRARD, Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N. , 1963.

FONTENELLE, Bernard Le Bovier de, *Entretiens sur la pluralité des mondes*, Marseille, Editions de l'Aube, coll. «L'Aube poche», 1990.

FOUGERET DE MONBRON, *Le cosmopolite ou le citoyen du monde, suivi de La capitale des Gaules ou la Nouvelle Babylone*, 1750; Bordeaux, Éditions Duclos, 1970.

FOUGERET DE MONBRON, *Margot la Ravaudeuse*, Paris, Chez Jean-Jacques Pauvert, Collection des tuileries, 1958.

FUMAROLI, Marc, *Trois institutions littéraires*, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Folio histoire», 1994.

FUMAROLI, Marc, «La «conversation» au XVII<sup>e</sup> siècle : le témoignage de Fortin de la Hoguette», *L'Esprit et la Lettre. Mélanges offerts à Jules Brody*, Tübingen, Louis van Delft, 1991, p. 93-105.

FUMAROLI, Marc, «De l'Age de l'éloquence à l'Age de la conversation : la conversion de la rhétorique humaniste dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle», *Art de la lettre, Art de la conversation à l'époque classique en France*, Mayenne, Klincksieck, 1995, p. 25-45.

FUMAROLI, Marc, *La diplomatie de l'esprit. De Montaigne à La Fontaine*, Paris, Hermann, coll. «Savoir : Lettres», 1994.

FUMAROLI, Marc, «Otium, convivium, sermo : la conversation comme «lieu commun» des lettrés», *Le Loisir lettré à l'âge classique, Travaux du Grand Siècle*, N° IV, Genève, Droz S.A., 1996, p. 29-52.



FUMAROLI, Marc, «Otium, convivium, sermo : la conversation comme «lieu commun» des lettrés», *Le Loisir lettré à l'âge classique, Travaux du Grand Siècle*, N° IV, Genève, Droz S.A., 1996, p. 29-52.

GOULEMOT, Jean Marie, « Tensions et contradictions de l'intime dans la pratique des Lumières », in : *L'invention de l'intimité au Siècle des Lumières*, études réunies et présentées par Benoît Mélançon, *Littérales*, no 17, 1995, p.13-21.

GOULEMOT, Jean-Marie, *Ces livres qu'on ne lit que d'une main. Lecture et lecteurs de livres pornographiques au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Minerve, 1994.

HAZARD, Paul, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin & Cie, 1935.

HELVETIUS, *De l'esprit*, Verviers, Gérard & C°, coll. «Marabout université», 1973.

HELVÉTIUS, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Ouvrage oublié par le prince Galitzin, 1773.

KAPP, Volker, «L'art de la conversation dans les manuels oratoires de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle», », *Art de la lettre, Art de la conversation à l'époque classique en France*, Mayenne, Klincksieck, 1995, p. 115-129.

LA BRUYÈRE, *Les Caractères*, Monaco, Éditions Du Rocher, coll. «Les Grands Classiques», 1996.

LA METTRIE, Julien Offray de, *L'homme-machine*, Paris, Denoël/Gonthier, «Bibliothèque Méditations», 1981.

LA METTRIE, Julien Offray de, *De la volupté : Anti-Sénèque ou le souverain bien, l'École de la volupté, d'Épicure*, Paris, Éditions Desjonquères, 1996.

LARRÈRE, Catherine, *L'invention de l'économie au XVIII<sup>e</sup> siècle : du droit naturel à la physiocratie*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

LAUNAY, Michel, MAILHOS, Georges, *Introduction à la vie littéraire du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bordas, 1984.

LUMANN, Niklas, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Paris, Aubier, coll. «Présence et pensée», 1990.

LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou Sentences et Maximes morales*, Paris, Garnier Frères, 1961.

MANDEVILLE, Bernard, *La fable des abeilles ou les vices privés font le bien public*, [1714], Paris, J.Vrin, 1974.

MARIVAUX, *Le paysan parvenu*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1981.

MARIVAUX, *Le jeu de l'amour et du hasard*, Paris, Gallimard, coll. «Folio théâtre», 1994.

MARIVAUX, *La double inconstance*, Paris, Larousse, coll. «Classiques Larousse», 1955.

MAUZI, Robert, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1965.

MAUZI, Robert, *Précis de littérature françaises du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

MELANÇON, Benoît, «Avant-propos», *L'invention de l'intime au XVIII<sup>e</sup> siècle, Littérales*, no 17, 1995, p. 6-12.

MÉRÉ, Antoine Gombaud, chevalier de, «De la Conversation» ds *Œuvres Complètes*. (éd. Boudhors). Vol. 2. Les Discours. Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 97-132.

MÉRÉ, Antoine Gombaud, chevalier de, «De l'Éloquence et de l'Entretien» ds *Œuvres complètes* (éd. Boudhors). Vol. 3 : Les Aventures [sic]de Renaud et d'Armide. Œuvres Posthumes. Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 103-120.

MOLIÈRE, *Les précieuses ridicules*, Paris, Gallimard, coll. «Folio théâtre», 1998.

MONTANDON, Alain, «Les bienséances de la conversation», », *Art de la lettre, Art de la conversation à l'époque classique en France*, Mayenne, Klincksieck, 1995, p. 61-79.

MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1973.

MORTIER, Roland, «Libertinage littéraire et tensions sociales dans la littérature de l'ancien régime : de la «picara» à la «fille de joie», *Revue de littérature comparée*, 46, 1972, pp. 35-45.

NAGY, Péter, *Libertinage et révolution*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1975.

PARMENTIER, Bérengère, *Le siècle des moralistes. De Montaigne à La Bruyère*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

PLANTIÉ, Jacqueline, *La mode du portrait littéraire en France (1641-1681)*, Paris, Éditions Champion, 1994.

PLATON, *Gorgias*, Paris, Garnier-Flammarion, 1987.

PRÉVOST, Abbé, *Manon Lescaut*, Paris, Librairie Charpentier, coll. «Ouvrages de poche», 1962.

PUJOL, Stéphane, «Conversation», *Dictionnaire Européen des Lumières*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 259-263.

PUJOL, Stéphane, «De la conversation à l'entretien littéraire», *Du goût, de la conversation et des femmes. Études rassemblées et présentées par Alain Montandon*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1994, p. 131-147.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Gallimard, coll. «Folio essais», 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Gallimard, coll. «Folio essais», 1969.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

RUSTIN, Jacques, *Le vice à la mode. Étude sur le roman français du XVIII<sup>e</sup> siècle de Manon Lescaut à l'apparition de La nouvelle Héloïse (1731-1761)*, Paris, Éditions Ophrys, 1979.

SAINT-AMANT, Pierre, *Les lois de l'hostilité. La politique à l'âge des Lumières*, Paris, Seuil, 1992.

SERMAIN, Jean-Paul, «La conversation au dix-huitième siècle : un théâtre pour les lumières?», *Convivialité et politesse. Du gigot, des mots et autres savoir-vivre*, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, Fascicule 39, 1993, p. 105-130.

SERMAIN, Jean-Paul, *Rhétorique et roman au dix-huitième siècle. L'exemple de Prévost et de Marivaux (1728-1742)*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1985.

STAEL, Germaine de, *De l'Allemagne*, Paris, Garnier-Flammarion, 1968.

STAROBINSKI, Jean, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, coll. «NRF essais», 1989.

STAROBINSKI, Jean, *L'invention de la liberté 1700-1789*, Genève, Skira, 1964.

STAROBINSKI, Jean, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1971.

STEWART, Philip, *Le masque et la parole. Le langage de l'amour au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Librairie José Corti, 1973.

STROSETZKI, Christoph, «La place de la théorie de la conversation au XVIII<sup>e</sup> siècle», », *Art de la lettre, Art de la conversation à l'époque classique en France*, Mayenne, Klincksieck, 1995, p. 145-163.

*Traité des trois imposteurs*, Paris-Bibliothèque Nationale, Manuscrit Fr. 25290.

TROUSSON, Raymond, *Préface. Les romans libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1993, p. I-LXVIII.

VIALA, Alain, *Naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature à l'âge classique*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.

VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

VOLTAIRE, *Candide et autres contes*, Paris, Gallimard, coll. «Folio classique», 1992.

VOLTAIRE, *Romans et contes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.