

LES OREILLES DU COMTE DE CHESTERFIELD OU L'IMPASSE DU TRAITEMENT GÉNÉRIQUE

Pierre Cambou

Lycée Saint-Sernin, DAM, Université Toulouse II

Les Oreilles du comte de Chesterfield est un conte de vieillesse. L'énergie s'y dégrade en ressassement, l'ironie en cynisme, avec son résidu d'amertume. Critiques fondées, par rapport au goût, et au goût voltairien lui-même. Beaucoup moins par rapport à une poétique du conte qui, à force d'être pratiquée, se crispe mais se stylise aussi et révèle des constantes. Il se pourrait même que l'humeur, la hâte ou la peur d'en finir, le relâchement du propos, libèrent des virtualités narratives jusqu'alors contenues, et les portent à un degré d'incandescence jamais atteint. C'est ainsi que ce texte subvertit non seulement le conte classique, mais aussi le traitement qu'en donne habituellement Voltaire, en une sorte de surdétermination parodique qui se donne à lire, très clairement, dans la progression linéaire du récit. La narration y est peut-être moins celle d'une déception intellectuelle et morale que d'un dérèglement de la pratique voltairienne du conte, un exercice ultime et exaspéré d'autocritique qui mettrait à l'épreuve et dramatiserait le renouvellement philosophique du genre.

SITUATION INITIALE OU CONTE EN RACCOURCI ? (CHAP. 1)

La formule augurale, « La fatalité gouverne irrémisiblement toutes les choses de ce monde¹ », programme la narration, comme dans la scène des dons. Le mandateur est le comte de Chesterfield qui « avait promis de [...] faire du bien » au héros, mais sa surdité l'en empêche, et sa mort compromet

1 *Contes en vers et en prose*, éd. S. Menant, Paris, Bordas, coll. « Classiques Garnier », 1992, t. II, p. 421-422 pour les citations du chapitre 1.

la réparation explicitement annoncée² : « Ayant appris mon désastre et sa méprise, [il] me promet de tout réparer. Mais il mourut deux jours après », déplore le héros. En un demi-chapitre, Voltaire expédie et rend inopérants les schémas narratif et actantiel des contes traditionnels.

Une double parodie – sommaire et échec de la quête – qui fait beaucoup plus fort que *Candide*, par exemple, dans lequel la recherche de Cunégonde et l'impératif providentialiste mettent plus de vingt chapitres à échouer, ou que *L'Ingénu*, dont le héros brille de tous ses feux pendant neuf chapitres, avant d'être mis au placard. Le début des *Oreilles du comte de Chesterfield* forme un conte en raccourci, un coup d'essai et un raté qui ouvre la voie au traitement voltairien : faute de rétablir un sens préexistant, la quête en recherche un. C'est pourquoi un « conte » de formation prend le relais, qui adopte la forme du dialogue, et remplace le mandateur par le maître à penser, ici le chirurgien Sidrac.

290

Comme on s'y attend, ces modifications générique et actantielle sont de nature philosophique, ce que confirme le nouvel objet de la quête : Goudman étudiera « la nature », selon des méthodes sensualistes que précisera le second chapitre. Dans ces conditions, le maître à penser ne sera pas métaphysicien, comme Pangloss, ou prêtre, comme l'abbé de Saint-Yves qui voulait brider la nature impétueuse de l'Ingénu, mais un chirurgien, un homme plus habitué à sonder les vessies que les cœurs, un « savant » qui observe l'humanité par le petit bout de la canule, qui est à Sidrac ce que le microscope était à Micromégas.

Mais Sidrac n'a pas l'enthousiasme philosophique de son jeune devancier, ni la merveilleuse stature qui en était le signe ostentatoire. Il y a en lui du docte : il lui « fit voir clair comme le jour » que son protecteur devait mourir conformément à sa science ; il « prouva » les causes de sa surdité... et ce jusqu'à l'esprit de système, puisqu'il se propose de rendre son élève « plus sourd qu'aucun pair du royaume ». L'âme de Pangloss ne survit-elle pas en lui, au point de faire douter de ses compétences philosophiques ? S'ajoutent de troublantes ressemblances : l'aide que Sidrac se propose d'apporter à Goudman – le rendre parfaitement sourd – ne rappelle-t-elle pas les causes de ses déconvenues ? Chez le maître comme chez le protecteur, tout dépendrait de l'oreille, comme le titre du conte, paradoxalement, le programme ; et il ne serait pas impossible que la quête de remplacement s'ouvre, plus discrètement il est vrai, sous les mêmes auspices que la quête initiale.

2 « Le décrochement par rapport à l'univers normal, par le seul effet de la référence au surnaturel, impose la réparation du méfait comme certitude implicite, explicitée par seul effet de redondance » (Raymonde Robert, *Le Conte de fées littéraire en France, de la fin du XVII^e à la fin du XVIII^e siècle*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1981, p. 35).

En somme, l'étude de la nature n'est qu'une consolation³, et non la réparation promise et non tenue : « Je me résolus donc à étudier la nature sous sa direction, pour me consoler de la perte de ma cure et de ma maîtresse ».

Ainsi, la situation initiale des *Oreilles du comte de Chesterfield* constitue une parodie non seulement du conte traditionnel, dont la structure ne figure plus un ordre providentiel, qu'il soit social ou moral, mais aussi du traitement philosophique voltairien lui-même, puisque la quête de substitution semble d'emblée compromise par les inconséquences d'un maître à penser qui répètent, au plan intellectuel, celles dont le protecteur se rendait coupable au plan matériel.

Mais ce ne sont encore que des signes avant-coureurs. Laissons à Goudman ses illusions et respectons la dynamique apparente du conte.

LE DIALOGUE ET L'ÉMANCIPATION DU SUJET PENSANT (CHAP. 2)

L'expression *sujet pensant* est à rapprocher de la « faculté pensante » par laquelle Sidrac lancera le débat sur l'âme, au chapitre 4⁴. Elle suppose que le héros philosophique ne saurait être celui du conte traditionnel, qui remplit la mission qu'on lui assigne. Au contraire, il entretient avec son maître à penser une relation duelle, qui tend à les mettre sur un pied d'égalité. Le chapitre 2 met « en dialogue » ce rééquilibrage des fonctions actantielles de mandateur et de sujet, rendu possible par la mort prématurée et sans doute symbolique du premier.

Il se fait sur des bases appropriées qui donnent au sujet les moyens de sa liberté : « observations sur la nature », directe, avec « lunettes », « microscopes » et à l'aide des « cinq sens ». Il y a bien un patronage, mais lockien, et il présente la particularité, grâce à la démarche empiriste et expérimentale, de rendre l'initiative à l'observateur qui retrouve, ni plus ni moins, les vérités inventées par Newton : « le carré des révolutions de chaque planète [est] toujours proportionnel à la racine du cube de leur distance à leur centre ». Il pénètre même dans le fascinant « laboratoire de chimie » de la création où tout « paraît arrangé avec poids, mesure, nombre... ». Bref, le disciple peut

3 La consolation en guise de réparation est une constante du traitement voltairien du conte et une substitution générique proportionnée au degré d'optimisme philosophique. L'emblème en est le conte *Les Deux Consolés* dans lequel le dialogue égrène des *exempla* (autre substitution), sans effet sur la douleur de l'intéressée. Elle ne sera d'ailleurs consolée que par le malheur exemplaire du consolateur. La disqualification du dialogue est ainsi surdéterminée par les parodies cumulées et enchâssées de deux modes d'expression consacrés de la morale traditionnelle. Voir « Pleureuses ou personnages ? » dans notre étude *Le Traitement voltairien du conte*, Paris, Champion, 2000, p. 458-467.

4 Éd. cit., p. 425.

induire de ces observations qu'« il n'y a point de nature, [que] tout est art⁵ », la méthode suivie lui donnant une merveilleuse autonomie⁶. Du moins est-ce l'impression laissée par le sommaire narratif qui résume toute la recherche et lève tous les obstacles, en deux lignes.

La question se pose alors de savoir si la démarche intellectuelle n'agit pas sur la conduite du dialogue.

C'est en effet le disciple qui commence à parler, d'abondance, et tout frémissant de l'ardeur du néophyte. Le maître à penser, au début, se contente de lui donner « raison », l'élève accouchant dans une sorte de transe scientifique des vérités qu'il a lui-même conçues. On pense évidemment à la maïeutique platonicienne, mais elle est ici beaucoup moins ironique. Le maître, pour reprendre un mot de Montaigne, met son élève « sur la montre », le fait « trotter devant lui », et observe avec humour, moins dans l'attente de l'erreur qu'avec le plaisir de voir s'affermir une démarche, de noter les faux pas, l'orientation générale étant bonne, et l'accord presque acquis. Sidrac, pour citer encore Montaigne, respecte une « proportion⁷ », apprécie un degré de pertinence, régule plus le dialogue qu'il ne le conduit.

292

Aussi se contente-t-il de pondérer l'enthousiasme – ou la prétention – de Goudman en rendant à Voltaire ce qui est à Voltaire : « Vous avez raison [...] mais vous n'en avez pas les gants, cela a déjà été dit par un rêveur delà la Manche [...] », à propos de la conception artistique de la nature, ou encore : « Ce que vous me dites a encore été dit, et tant mieux ; c'est une probabilité que vous pensez juste », à propos de l'infaillibilité de la reproduction des espèces ; et, s'il le reprend sur l'uniformité de la nature, l'erreur est excusable puisque Newton l'a commise. Goudman, du reste, se repent aussitôt, et reporte la faute sur ses anciens maîtres en théologie : « On ne se défait pas tout d'un coup de ses habitudes ».

Cette réplique, qui est aussi la chute du chapitre, montre bien que l'élève a vite fait ses classes voltairiennes. On sourit du climat consensuel, de l'absence de dialectique ; mais l'important n'est-il pas dans le remplacement des maîtres en théologie par un maître tolérant et pertinent, dans la rapide promotion du disciple et dans l'accord sur l'essentiel, qui élimine tout dogmatisme et toute controverse ?

5 *Ibid.*, p. 423-425, pour les chapitres 2 et 3.

6 La parodie du merveilleux est, ici, constructive, et découle d'un optimisme scientifique qui remplace celui de la féerie, de la religion ou de l'Orient.

7 « Il est bon que [le précepteur] fasse trotter [son disciple] devant lui pour juger de son train, et juger jusques à quel point il se doit ravalier pour s'accommoder à sa force. À faute de cette proportion, nous gâtons tout » (*Essais*, I, 26, « De l'institution des enfants »).

En conclusion, on dira que l'alternative philosophique au conte traditionnel, le dialogue, semble capable de construire un sens et de produire des esprits assez libres pour échapper au déterminisme ou au hasard, que la maxime initiale posait en principe « irrémissible ». Pour apprécier le chemin parcouru, on rappellera avec quel zèle les héroïnes de Perrault se conforment au devoir d'« honnêteté » qui était attaché à la condition féminine⁸, ou encore, chez Voltaire lui-même, avec quelles difficultés Candide se sépare de ses principes providentialistes. Et encore ne leur oppose-t-il qu'un « pourtant⁹ ».

Mais la philosophie n'est qu'une embellie. Goudman perd miss Fidler et ne peut, avec elle, participer au « miracle continué » de la reproduction. Pire encore, au chapitre 3, son insatisfaction s'aggrave et devient amertume : au passage du carrosse de l'évêque de Gloucester, qui n'est qu'« un pédant bavard et un insolent », « la vésicule du fiel » – un organe que Sidrac ne sait pas sonder et pour lequel la science ne peut rien – se met à le travailler, et il réalise la difficulté d'entrer dans la prêtrise « sans aucune protection ». Du coup, l'étude perd de son lustre et, si l'anatomiste Sidrac donne à son disciple le conseil de se faire philosophe « pour vivre libre et pour penser », ce privilège n'est plus qu'un « grand amusement », et le dialogue dont il faisait si grand cas devient une simple causerie : « Votre faculté pensante aura le plaisir de se communiquer à la mienne par le moyen de la parole : ce qui est une chose merveilleuse que les hommes n'admirent pas assez ».

La quête de remplacement, censée réparer la perte de la femme et de la cure, est bien une consolation, comme suggéré à la fin du premier chapitre. Une disqualification qui en appelle une autre, celle du dialogue en conversation¹⁰, divertissante, sans doute, mais au sens pascalien du terme, qui donne à l'étude des airs de parenthèse.

L'AUTRE DISCOURS DE LA MÉTHODE (CHAP. 4)

L'impression de relâchement est d'autant plus grande que le nouveau sujet de conversation – la métaphysique après le monde physique, l'âme après la nature – échappe aux prises du sujet pensant. La difficulté est telle qu'elle appelle des précautions méthodologiques, une rigueur inattendue qui tranchent sur la bonhomie du propos. Le ton et l'argumentation évoluent en raison inverse l'un de l'autre, comme s'il fallait se prémunir contre le risque

8 Charles Perrault, *Les Fées*, dans *Contes*, éd. Jean-Pierre Collinet, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1981.

9 « Voilà pourtant, dit Candide, un pays qui vaut mieux que la Westphalie » (*Contes en vers et en prose*, éd. cit., t. I, p. 270).

10 Voir notre article, « Le piège dialogique », *Revue Voltaire*, 5 (2005), p. 90.

de dérive. Les devisants seront d'autant plus logiques que l'illogisme, voire le paralogisme, menacent. Équilibre instable, symptomatique du traitement philosophique voltairien, plus fragile encore en ce conte du grand âge.

Conformément à la conduite du dialogue, au chapitre 2, l'échange reposera sur un pacte : accord sur le langage le plus approprié, la finalité du débat, les présupposés, les limites de l'argumentation. Autant de conditions qui garantissent la rigueur du raisonnement, mais qui assurent aussi – et les deux idées sont liées – le partage du savoir. Voltaire défend une philosophie d'usage, pour reprendre l'expression de Callicrate dans les *Dialogues d'Évhémère*¹¹. Il n'y a de philosophie que recevable, ce qui suppose un étiage assez bas de la réflexion qui permette à la fois de s'entendre et d'être entendu. Le rééquilibrage de la relation du maître et du disciple a pour corollaire un savoir à hauteur d'homme, plus réaliste, objectif, circonscrit, progressif, qui suppose une démarche expérimentale que le dialogue de formation est justement en train de mettre en place.

294

La définition d'un langage pertinent constitue le premier point d'accord.

La façon dont elle est introduite n'est pas indifférente : elle porte sur une expression, « faculté pensante », que Sidrac a utilisée, à la fin du chapitre précédent, pour inviter Goudman au plaisir de la conversation philosophique. L'expression a surpris le disciple qui demande les raisons de ce qui est, manifestement, un parti pris linguistique. C'est l'amorce du dialogue : « Pourquoi dites-vous toujours *ma faculté pensante* ? Que ne dites-vous *mon âme* tout court ? [...] je vous entendrais tout aussi bien¹² ». Et l'autre de répondre : « Et moi, je ne m'entendrais pas ». Sidrac, en effet, ne peut que « sentir » en lui une aptitude et non un « être qu'on appelle âme ». C'est ce qu'il appelle, lui, « s'entendre », être en prise avec les données immédiates de la conscience et non se fier à un être qui serait en lui et que d'autres, de surcroît, se chargent de nommer. Il choisira donc la simplicité, pour échapper à cette sorte de dédoublement et de dépossession intellectuelle, en recourant à une périphrase de type sensualiste, qui enregistre une activité psychique en train d'opérer, ce que suggère l'aspect du présent, « pensante », employé comme adjectif.

L'opération vise surtout le langage métaphorique. Les devisants prennent pour exemple la notion d'âme, qui était la « vie » pour les peuples orientaux, puis « vie de l'animal » ou *anima* pour les Latins, « respiration » ou « souffle » pour les Grecs... autant de vocables qui désignent, empiriquement et

11 *Dialogues et anecdotes philosophiques*, éd. R. Naves, Paris, Garnier Frères, « Onzième dialogue », p. 457.

12 Éd. cit., p. 425-431, pour le chapitre 4.

approximativement, une manifestation vitale et vérifiable. Puis tout se brouille avec la traduction de *souffle* par *spiritus*, qui donne naissance à « *esprit* chez presque toutes les nations modernes ». C'est ici qu'apparaît l'abus verbal et le saut de l'expérience à la métaphysique et de l'analogie à l'abstraction : « Comme personne n'a jamais vu ce souffle, cet esprit, on en a fait un être que personne ne peut voir ni toucher¹³ ». La traduction et la tradition opèrent comme facteurs de déphasage progressif de la raison commençante¹⁴, le langage existant dans l'histoire, mais surtout de l'Église, insidieusement accusée d'avoir détourné à son profit l'instrument même du savoir.

Ce n'est donc pas un hasard si, à ce moment-là de l'échange, Goudman rejoint Locke pour dire que « tous nos discours ont été fondés sur des équivoques ». L'accord de principe sur le sens des mots à utiliser était bien fondateur du dialogue voltairien dont le but est de lutter contre le « chaos » dans lequel les « équivoques de toutes les langues avaient plongé la raison humaine ».

Tel est l'objet du second accord passé entre nos devisants que de tendre vers la vérité : « Nous cherchons le vrai de bonne foi », dit Sidrac qui conclut, après avoir critiqué la scolastique et renoué avec la critique platonicienne des sophistes : « Nous sommes dans un siècle de raison ; nous trouvons aisément ce qui nous paraît la vérité, et nous osons la dire ». La précision du vocabulaire exclut le sens équivoqué à la faveur duquel se déploient les controverses de « l'école ». Langage, rationalité et pratique consensuelle du dialogue vont ensemble.

Mais pour que la raison soit rassembleuse, il faut qu'elle soit à la portée de tous. C'est l'objet du troisième accord qui se fait encore sur des bases lockiennes ; l'*Essai sur l'entendement humain* est la référence explicite ; le nom de Locke est cité, mais il ne constitue pas un argument d'autorité. L'auteur s'efface au contraire et laisse parler la raison : « seul livre de métaphysique raisonnable qu'on ait jamais écrit », commente Goudman. Raison, Locke, Sidrac, Goudman... la raison est un bien que l'on se passe de main en main, et que personne ne saurait s'approprier, en un processus de délégation qui évite toute captation de pouvoir intellectuel et qui permet que chacun, en dialogue

13 Cette phrase ressortit à une question de philosophie du langage. À propos des mots abstraits, tels « Trinité, essence... », Voltaire estime qu'ils sont « absolument vides de sens puisqu'ils n'ont dans la nature aucun être réel représentatif[...] » (*Dictionnaire philosophique*, éd. Ch. Mervaud, art. « Antitrinitaires », dans *Les Œuvres complètes de Voltaire* [désormais OCV], Oxford, Voltaire Foundation, t. 35, 1994, p. 354).

14 L'expression est utilisée par Voltaire à propos des premiers noms donnés à Dieu « *le Maître, le Seigneur* [...] », noms génériques et, par conséquent, universels, par lesquels il prétend justifier philologiquement le déisme (*La Philosophie de l'histoire*, éd. J. H. Brumfitt, OCV, t. 59, 1969, p. 101).

voltairien, s'entende, qu'il y ait accord, jusqu'à la complicité jubilatoire entre maître et élève faussement étonnés du phénomène : « Nous voilà donc déjà d'accord sur une chose qui a été un objet de dispute pendant tant de siècles », dit Sidrac, et Goudman d'enclamer : « Et j'admire que nous soyons d'accord ». Le sage frotte le sage.

Le sensualisme est bien une pratique, plus qu'une doctrine. Il formule une théorie de la connaissance qui est un apprentissage, ce qui tend à mettre de plain pied – même s'il s'agit d'un artifice pédagogique – maître et disciple. N'est-ce pas Goudman qui énonce la référence lockienne, et non Sidrac, dont ce serait le rôle ?

C'est pourquoi l'accord ultime se fait sur le devoir d'ignorance, qui n'est qu'un paradoxe, évidemment, et une façon de délimiter le champ du savoir possible. « Mais en métaphysique, qu'avons-nous trouvé ? Notre ignorance », déplore Goudman, et Sidrac de *repandre* le mot, et de demander : « n'est-ce rien ? ». L'ignorance qui vient d'être réhabilitée d'un point de vue empirique, devient un critère discriminant qui réduit la part et les prétentions de la métaphysique. Elle trace une ligne de partage entre elle et les sciences de la nature, mais aussi, dans la métaphysique, entre ce qui est intelligible et ce qui ne l'est pas. C'est le cas, ici, de Dieu, et il est remarquable que Voltaire utilise les mêmes critères sensualistes que pour l'âme, puisque c'est à nouveau la « faculté de sentir et de penser » qui est invoquée pour fonder son existence : Dieu n'est pas la « faculté de penser » en voie de réalisation, mais sa cause, la faculté en soi ; c'est pourquoi Dieu est le « grand être », ontologiquement, alors que l'homme n'existe qu'empiriquement.

Le dialogue est bien le lieu philosophique où s'expérimente l'intelligence humaine, et les précautions méthodologiques dont les devisants s'entourent témoignent de son ambition limitée, de ce que Voltaire nomme « ignorance », non sans fausse modestie, et qui passe par les réglages délicats du langage, des présupposés, de la finalité du débat, et de ses domaines d'applications. Mais le dialogue n'opérerait pas sans un autre lieu commun, la volonté consensuelle, qui implique une autre relation entre le maître et l'élève, dont on a vu qu'elle était pratiquement mise au point au chapitre second et qui est ici mise dans son contexte philosophique.

Sidrac, en effet, pratique une maïeutique active qui incite Goudman à entrer dans ses vues, mais en accomplissant ses propres virtualités. Ce rapport de délicate et provisoire subordination n'est d'ailleurs pas sans rappeler, dans la conduite du dialogue, ce que Voltaire dit de l'intelligence humaine, qui ne se distingue de celle de Dieu que par son degré d'achèvement. Ainsi, on a vu qu'un mot lâché incidemment, « faculté pensante », laissait à Goudman

l'initiative de la parole. C'est lui qui pose la problématique. Artifice, mais vertueux, car il table sur la curiosité du disciple et sa sensibilité aux nuances du discours. Socrate qui posait à peu de choses près la même question à Théétète était autrement directif : « Appelles-tu penser ce que j'appelle de ce nom ? », et l'autre de se faire l'écho du maître : « Qu'appelles-tu de ce nom ? ». Puis Socrate fait sa leçon : « Un discours que l'âme se tient tout au long à elle-même [...] »¹⁵. La question est quasiment oratoire, et l'élève n'est là que pour relayer le maître, qui ne demande qu'à développer sa pensée, alors que chez Voltaire c'est Goudman qui s'en charge, au prix d'un retour critique sur sa pratique habituelle : « Vraiment, quand j'y réfléchis, je vois que je n'en sais rien non plus, et que j'ai été longtemps assez hardi pour croire le savoir ». Et il se lance dans l'histoire du mot « âme » au travers des âges et des civilisations.

Mais cette histoire, qui est celle d'une erreur et d'une errance (« Que n'a-t-on pas dit ? », s'exclame Goudman), était à l'instant la sienne, lorsqu'il se disait : « Quand j'y réfléchis, je vois que je n'en sais rien non plus [...] ». Le dialogue met donc l'élève dans une situation plus générale, qui est celle du devenir de l'esprit humain ; il refait en quelques instants le chemin accompli par l'humanité, grâce au maître qui pose les questions appropriées pour diligenter ses progrès, accélérer les prises de conscience. Le maître est un catalyseur ou un facilitateur de tâche, tout au plus un médiateur, ce qui peut expliquer son déclasserment futur en thésard illuminé, au chapitre septième, puis, au chapitre huitième, en donneur de coups de sonde, ou de conseils, « dans l'occasion ». Ce statut révisable est dans l'esprit d'une quête qui est une expérimentation plus qu'une initiation à un ordre préétabli, et qui émancipe le plus possible le sujet pensant.

Pour l'heure, ces jeux de rôles favorisent la complicité de Sidrac et de Goudman, fraternelle et goguenarde. Ne s'étonnent-ils pas de leur accord ? L'humour suppose que les personnages sortent de leur fonction et la commentent, en prenant un recul aussi soudain qu'inattendu. Cette analyse du dialogue, au moment même où il se fait, est sans doute à mettre à l'actif du traitement voltairien qui explore et expérimente de nouvelles méthodes. Son caractère réflexif montre que l'ingérence du dialogue, et de ce dialogue-là, dans le conte, fait sens : Voltaire innove, et ses personnages le disent assez, non seulement en mettant du débat dans un genre qui se caractérise par sa forme close¹⁶ et réparatrice, mais aussi en nivelant les fonctions actantielles,

15 Platon, *Théétète*, trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 229.

16 Assurance explicite de la réparation du méfait, destin exemplaire, ordre féérique exclusif rendent compte « du phénomène de *clôture* qu'opère l'écriture féérique. Multipliant les signes, les promesses et les certitudes, le conte de fées littéraire n'en finit pas de replier sur lui-même une signification dont la modalité essentielle est l'insistance » (R. Robert, *Le Conte de fées littéraire en France*, op. cit., p. 37).

en l'occurrence celle de maître à penser ravalé au rang de simple adjuvant. Dès lors le dialogue n'est plus une lutte, mais une contribution à la vérité, à laquelle tout autre intérêt est sacrifié, et il avance par surenchères. Ainsi, lorsque Goudman, en objectant l'ignorance en métaphysique, met un bémol à l'optimisme rationaliste de Sidrac, ce dernier réplique par un énergique : « Et n'est-ce rien ? » ; puis il argumente à sa place et fait le trajet qu'aurait dû faire l'élève, mais avec les moyens de l'élève – en particulier la « faculté de sentir et de penser » –, et pour les mêmes conclusions.

Il s'agit, en somme, d'un échange de bons offices, Sidrac relayant Goudman, à propos de métaphysique, comme Goudman, au début du chapitre, découvrait le raisonnement laissé en pointillés par Sidrac, à propos de la même « faculté pensante ».

On parlera donc d'une régulation du dialogue qui s'efforce d'intégrer ou de neutraliser les contraires grâce à une approche expérimentale et sensualiste qui circonscrit le champ de la réflexion et abaisse son niveau, pour une contribution efficace des devisants, moins soucieux de maîtrise du savoir et de prise de pouvoir. On pense, au plan de l'action, à la petite société de Propontide sur laquelle Candide ne règne pas, mais qu'il anime, en mettant à contribution les qualités de chacun, après avoir fait taire, en Pangloss, la voix du dogme et de la controverse.

Mais si la démarche dialogale est bonne, elle n'en montre pas moins ses limites. Elle est même victime de sa méthode, et en particulier de ses qualités discriminantes, de la séparation des plans de la Providence et de l'expérience, puisque Dieu est « esclave de sa volonté », et qu'il ne saurait changer la destinée pour rendre miss Fidler au héros. La métaphysique, même rationalisée, comme l'étude de la nature au chapitre 2, achoppe sur la pratique : « Il est fort plaisant que deux êtres en produisent un troisième ; mais cela n'est pas vrai de tous les êtres », tel est le constat amer de Goudman, privé d'une participation logique au grand œuvre de la nature, qui compromet insidieusement les vertus du dialogue et explique sa disqualification soudaine : « Nous examinons si nous avons une âme, s'il y a un Dieu, s'il peut changer, si nous sommes destinés à deux vies, si... [...] Il faut que j'approfondisse ces choses nécessaires et sublimes puisque je n'ai rien à faire ».

En somme, la question métaphysique, même corrigée par le déisme voltairien, rejoint les difficultés laissées en suspens par la démarche empiriste, et toutes les ruses méthodologiques ne sauraient tourner le manque initial. De sorte que le dialogue ne sert, paradoxalement, que si l'on n'a « rien à faire ».

DU DIALOGUE À L'UTOPIE (CHAP. 5-6)

Aussi change-t-il de cap et part-il à la découverte du monde. Le coup de barre correspond à l'arrivée du docteur Grou, voyageur et médecin. Autre amalgame générique. La relation de voyage vient en renfort d'un dialogue qui tombe dans la discussion à bâtons rompus, et le nouveau venu, scrutateur du monde et des corps, offre une bonne alternative à la métaphysique : le conte s'ouvre sur une réelle diversité humaine.

Tout commence, en effet, par un tour d'horizon critique, une somme « de toutes les sottises, de toutes les horreurs qui affligent le genre animal¹⁷ », au nombre desquelles quelques perles brillent de tous leurs feux superstitieux, acéphales et monocules de saint Augustin, double baptême des juifs. « On se divertit à parler de toutes [ces] misères [...] », avec un goût du paradoxe qui serait du cynisme si l'on n'était pas « un peu plus gais sur la fin du repas, selon la coutume des philosophes qui dînent ». L'orientation générale du propos est d'esprit voltairien, expéditif ; et, dans cette chasse aux fables, le nouveau sujet de discussion, la religion « la plus agréable », semble éviter les écueils sur lesquels la barque des devisants a laissé jusqu'alors tant de bois, à savoir le malheur et l'abstraction.

L'idéal otaïcien se lève sur ce fond renouvelé, et résulte, de prime abord, du désir de voir simple et de sortir, enfin, des apories dans lesquelles le dialogue philosophique lui-même s'enferme.

La question de l'agrément et, plus précisément encore, celle du plaisir en matière de religion entrent dans cette logique simplificatrice : la consommation publique du mariage, comme rite religieux, ne serait que du métaphysique présenté sous le jour séduisant d'une idéale sensualité, laquelle ne serait à son tour qu'une sublimation du sensualisme. C'est pourquoi l'exemple otaïtien fonctionne comme mythe philosophique, c'est-à-dire comme humble utopie, à hauteur d'homme, expérimentale de surcroît, car attestée par « Banks, Solander, Cook et cent autres » et considérée sous un angle comparatiste.

Otaïti vaut en effet par rapport à l'Angleterre, un exemple déjà modélisé par la philosophie voltairienne, et sur lequel le mythe insulaire enchérit : la princesse Obéïra reçoit les voyageurs avec une « politesse digne d'une reine d'Angleterre¹⁸ ». Le rapprochement esquisse à lui seul un étalonnage des valeurs : Obéïra prend place dans la liste des femmes politiques vantées par Voltaire, elle éclipse la tolérance anglaise. On est bien dans le régime ironique voltairien, dans le renversement de perspective d'usage, lorsque l'ailleurs

17 Éd. cit., p. 431-433, pour le chapitre 5.

18 *Ibid.*, p. 433-436, pour le chapitre 6.

rivalise avec l'ici. Et si Obéira désire assister d'abord à l'office anglican, « pompeusement » célébré, c'est pour faire ressortir la naïve et native simplicité du culte otaitien :

Une jeune fille très jolie, simplement parée d'un déshabillé galant, était couchée sur une estrade qui servait d'autel. La reine Obéira ordonna à un beau garçon d'environ vingt ans d'aller sacrifier [...].

Sa retenue, proche de la pose, est critique. On pense au magister étonné de voir Candide se prosterner devant les gueux d'Eldorado, à Shastasid laissant mortes les lettres d'Amabed séduit par les missionnaires... comme eux la reine mythique est une image du héros transporté dans un ailleurs moral, idéalement revenu de ses erreurs. C'est pourquoi elle ne joue pas les donneuses de leçon, mais donne à voir et à penser, comme le faisait si bien Sidrac, aux chapitres 2 et 4.

300

Son nom allégorise ce rapport décalé au dogme et à l'autorité : Obéira est une désignation ironique qui dit le pour et le contre. La reine « ordonne » au jeune homme et « enseigne » à la jeune fille le meilleur moyen de consommer le mariage, mais elle obéit aussi à la nature, dont elle assure le ministère en aidant les jeunes gens à satisfaire le besoin « doux », « universel », « naturel » qu'elle enjoint. Elle est l'ordonnatrice de la cérémonie, mais aussi l'instrument de la nature et l'adjuvant de ceux qu'elle élève au rang d'adultes, comme Sidrac aidant son élève à accéder au libre arbitre. L'action d'Obéira exemplarise une forme de régulation dont il est facile de trouver l'application en politique ou en dialectique, dans la petite société de la fin de *Candide* ou dans l'*Histoire de Jenni*, lors de la dispute « réglée » avec le matérialiste Birton.

Aussi fait-elle l'unanimité : accord entre le garçon et la fille, entre le public et le couple, mais aussi, dans le public, entre autochtones et matelots dont aucun rire indécent ne trouble la cérémonie, accord enfin entre Dieu et tous les assistants ou participants qui continuent la création en travaillant « à faire naître une créature raisonnable ». Tel est le véritable sens de « religion » que de relier les êtres entre eux et à l'Être qui les transcende, mais au dessein et à l'intelligence duquel ils participent modestement et activement. C'est pourquoi elle impose le respect, terme répété deux fois.

Le mythe acquiert ainsi, *a contrario*, un redoutable pouvoir polémique. La cérémonie du mariage est l'exact contrepoint du sacrifice de la messe. Que le ministre du culte soit une femme est déjà une provocation pour des lecteurs catholiques et français, destinataires du conte. Mais la consommation amoureuse fait mieux : elle centre la religion sur le sexe que le christianisme a marqué au sceau du péché. Il devient l'argument principal de l'apologie religieuse après en avoir été l'objection majeure, et néanmoins nécessaire. Sous

ses airs compassés, la reine est une militante, et son geste sacrilège, qui exhibe et cultive l'interdit chrétien. Avec elle, le libre arbitre voltairien va jusqu'au point de rupture, comme avec les filles de Minée qui, dans *Le Dimanche*, se livrent à des variations parodiques et scabreuses sur le Nouveau Testament. Ici, même jeu : la consommation du mariage recouvre le sacrifice du corps et du sang du Christ.

Le culte s'organise autour de cette parodie : pas d'église ; l'office se déroule en pleine nature. Pas de transposition symbolique ; l'union est réelle. Pas de clergé non plus ; c'est même le politique, en la personne de la reine, qui contrôle le religieux ! Une autorité, du reste, toute relative, puisqu'elle est pédagogique et de suggestion. Quant au public, il fait « demi-cercle », en une disposition spontanée, qui ne s'explique que par l'intérêt passionné. Rien à voir avec la dissipation des offices religieux décrits dans *Le Monde comme il va*¹⁹.

L'allusion au christianisme devient beaucoup plus nette dans le commentaire qui suit la description : pour expliquer une religion aussi libre, Voltaire affirme qu'un culte ne saurait être impur en ses commencements ; et il rappelle que les premières agapes chrétiennes « dans lesquelles les garçons et les filles se baisaient modestement sur la bouche ne dégénèrent qu'assez tard ». C'est placer aux sources du christianisme des amours innocentes, et suggérer qu'il n'a pas su les empêcher de se corrompre... contrairement à Otaïti.

Dans cette logique le christianisme est une religion dévoyée, ce que devrait confirmer, dans la foulée, l'histoire enjouée des rites de la génération : Lingam des premiers Indiens, Phallus des anciens Égyptiens, Priape des Grecs²⁰. Mais qu'ont à voir les émois des premiers chrétiens et ceux des jeunes Otaïtiens avec l'ithyphallique cortège ? L'aile du ridicule, soudain, frôle le mythe qui se radicalise et tombe dans le dithyrambe – l'union des deux êtres n'est rien moins que « la plus noble et la plus sainte des religions » – ou suscite l'amertume, dont le fond remonte : Goudman est privé de ce plaisir. Voltaire sacrifie le modèle (ou la modélisation) et son instrumentalisation polémique au scepticisme. Car, si l'utopie a un certain degré de réalité géographique et

19 « [Babouc] crut être dans un marché où l'on vendait des chaises de pailles ; mais bientôt, voyant que plusieurs femmes se mettaient à genoux, en faisant semblant de regarder fixement devant elles, et en regardant les hommes de côté, il s'aperçut qu'il était dans un temple » (*Contes en vers et en prose*, éd. cit., t. II, p. 92).

20 « Travailler à faire naître une créature raisonnable est l'action la plus noble et la plus sainte. C'est ainsi que pensaient les premiers Indiens, qui révèrent le Lingam, symbole de la génération ; les anciens Égyptiens, qui portaient en procession le Phallus ; les Grecs, qui érigèrent des temples à Priape. S'il est permis de citer la misérable petite nation juive, grossière imitatrice de tous ses voisins, il est dit dans ses livres que ce peuple adore Priape [...] » (éd. cit., t. II, p. 434).

historique, elle n'est qu'un mythe, opératoire sans doute, puisqu'il répond au besoin le plus partagé et qu'il en tire un pouvoir extraordinaire de persuasion et d'intégration, mais il vient de l'autre bout du monde. Victime de son décentrage et de la poésie philosophique qui l'habite²¹, il inspire en définitive des sentiments contradictoires.

Goudman, en effet, vient de couper la parole au maître et de tomber dans l'esprit de système, en se disant « persuadé que c'est la première fête que les hommes aient jamais célébrée [...] ». Puis il personnalise le débat : « Et plutôt à Dieu que je puisse sacrifier avec miss Fidler devant la reine Obéira en tout bien et en tout honneur ! Ce serait assurément le plus beau jour et la plus belle action de ma vie ». Tous les défauts que le dialogue était censé éviter reviennent en force, en une sorte d'accès qui n'a d'égal que la frustration laissée par le manque initial. Le lecteur se souvient qu'au chapitre 2 Goudman était attendri jusqu'aux larmes par le « beau miracle continu » qui voulait « qu'un rossignol fasse un rossignolet à sa rossignole [...] », et qu'au chapitre 5 il faisait une timide objection à Dieu : « Il est vrai qu'il pouvait me rendre heureux »... Tout se passe comme si le dialogue retombait une troisième fois sur la question pratique du devenir personnel. Pire, le mariage otaïtien, par comparaison, la réactive et la rend plus douloureuse.

La situation se dégrade franchement lorsque Sidrac abonde dans le sens du disciple et présente l'objection majeure et délétère : « Est-il vrai, M. Grou, que le capitaine Wallis, qui mouilla dans cette île avant vous, y porta les deux plus horribles fléaux de la terre, les deux véroles ? ».

Le dialogue, qui devait apporter une « réparation » de rechange aux malheurs du héros, est rattrapé par eux. La vérole – dont on remarque qu'elle est redoublée – renchérit sur la surdité du comte de Chesterfield. Elle figure le hasard, dans ce qu'il a de plus arbitraire, puisqu'elle succède, dans l'ordre du récit, au mariage otaïtien, au bonheur le plus grand dont elle compromettait déjà la qualité, sans qu'on le sût, puisque la reine en était infectée lorsqu'il s'accomplissait. Le culte d'Otaïti est foncièrement ironique ; il dit le pour et le contre²², confirmant en cela le doute que soulevait la formule inaugurale du conte : « La fatalité gouverne irrémisiblement toutes les choses de ce monde ». Quelle fatalité ? Il semble qu'il s'agisse de l'irrationnel à l'œuvre déjà dans le malentendu initial, apparemment corrigé par l'exigeante régulation du dialogue, mais remis à l'ordre du jour par l'intrusion de la vérole et la

21 Sur l'alliance de la poésie et de la philosophie, voir J. Dagen, *La Muse philosophe*, Paris, Desjonquères, 2000, et notre recension *Revue Voltaire*, 5 (2005).

22 Ironie « à deux coups », comme il se doit chez Voltaire. L'équivoque du nom « Obéira » se retrouve ici, mais privée des prometteuses inversions de rôles et de valeurs que la narration n'a cessé de semer en avançant, avant de les faire disparaître.

destruction du modèle otaitien. Elle impose sa loi même au maître à penser, et en dépit de ses protestations vertueuses : « Je dois à cette vérole la plus grande partie de ma fortune ; mais je ne la déteste pas moins [...] ».

L'échec du mythe otaitien est celui d'un imaginaire philosophique que le conte voltairien essayait de construire, et il redouble, ou complète celui du dialogue qui tentait de boucler, sur un autre plan que le conte traditionnel, un schéma réparateur. Pensons au mythe du jardin, dans *Candide*, qui relaie celui du château, mais si tard et à peine esquissé ; aux parts d'ombre de la royauté philosophique de Zadig ; à l'éducation de l'Ingénu auprès du triste Gordon, au prix qu'il paie pour la gloire ; au bon œil de Mesrou, qui lui fait regretter l'autre... si fragile est le projet philosophique dans le conte voltairien.

Goudman l'a bien compris, et s'en accommode, comme Sidrac, d'ailleurs, qui se demande s'il ne doit pas « remercier la Providence de n'avoir pas épousé [sa] chère miss Fidler ». Ce disant « il semblait prévoir sa destinée ». Le terme « prévoir » est moins ironique qu'il n'y paraît. Ou d'une ironie seconde et redoublée. Il montre que Goudman entre cyniquement dans la logique paradoxale qui, au début, présidait à sa vie de candidat à la prêtrise, lorsque son protecteur, croyant faire son bien, le remettait entre les mains d'un chirurgien. À la fin du chapitre 6, *tout conte fait*, Goudman renoue de lui-même avec ce projet incongru : « En tout cas, M. Sidrac, vous m'avez promis votre aide dans tout ce qui concernait ma vessie [...] », dit-il, non sans raison, puisqu'il aura besoin de lui pour réparer les dégâts occasionnés par la vérole de miss Fidler que la destinée lui rendra enfin comme simple maîtresse. Ironie du sort dont les voies insondables passent par quelques coups de sonde opportuns. Des deux propositions qui sous-tendaient l'ensemble de la narration, hasard ou destin, c'est bien la mineure qui l'emporte, au mépris du dialogue philosophique.

LE SYNDROME DU THÉSARD (CHAP. 7)

L'éloge de la chaise percée, au chapitre 7, précipite le mouvement dépressif qui entraîne le dialogue vers un dénouement cynique. Mais il se contente de le précipiter puisqu'il n'est que le négatif d'un exercice de modélisation qui hésitait entre le meilleur et le pire, et qui, par là même, l'annonçait ou l'impliquait. Seule une nuance anatomique le sépare de l'éloge des amours exotiques. Et dans les deux cas, Voltaire cultive le paradoxe, tourne un interdit, exhibe ou étale ce que l'on cache, à la connotation morale près, la sublimation et l'abjection étant déjà comprises dans la terrible équivoque qui faisait de l'amour et de la vérole l'endroit et l'envers de la scène du mariage.

C'est ce jeu des contraires, et des limites, qui radicalise désormais le dialogue et l'enferme dans une argumentation schématique, placée sous le signe d'une altérité obsessionnelle et absolue.

Lecture faite, la reine Obéira était, sous les ors insulaires, l'ordonnatrice d'une thèse qui brillait de tous les feux que le pauvre Goudman ne connaîtrait jamais. Elle figurait l'envers lumineux d'une vie terne et solitaire, et c'est la raison pour laquelle elle appelait sa propre antithèse, celle de la chaise percée qui capitalise en un sommaire hallucinant toutes les phobies voltairiennes, celles de la vérole, des affections prostatiques, de la vie commençante cachée « dans une membrane puante entre de l'urine et des excréments²³ ».

L'éloge de la chaise percée fait apparaître clairement les défauts que recouvraient l'exotisme et l'optimisme du mythe, à savoir le désir d'exhaustivité et l'esprit de système. Le choix du sujet de conversation est éloquent : « Quel est le premier mobile de toutes les actions des hommes²⁴ ? ». Autant dire la clef du comportement humain, l'équivalent, en argumentation, d'un Sésame. Quant au mobile choisi, « la chaise percée », il ajoute à la généralisation abusive la pire des réductions argumentatives, un paradoxe intellectuel qui donne le plus grand effet à la plus petite cause possible, et qu'aggrave la complaisance suspecte dans le stercoraire, en une stupéfiante régression vers la prime enfance.

Du point de vue narratif, le syndrome du thésard est d'autant plus net que Sidrac, après un rapide tour d'horizon, profite de l'effet produit par l'incongruité de son idée pour s'emparer de la parole et la monopoliser : aux seuls mots de « chaise percée », « les deux convives demeurèrent tout étonnés ». Le paradoxe est, à lui seul, un argument. La surprise qu'il provoque – avant même tout raisonnement – permet un coup de force argumentatif qui est dans l'esprit de l'éloge paradoxal et inaugure le paralogisme de la suite du discours.

Celui-ci repose sur une double entorse à la logique, à savoir un raisonnement inductif, mais expédié en trois lignes, dont les conclusions fournissent les prémisses d'un raisonnement déductif : « J'ai toujours observé que toutes les affaires de ce monde dépendaient de l'opinion et de la volonté d'un principal personnage », et de ses esprits animaux. On sait que la démarche déductive n'a pas la faveur de Voltaire pour qui elle fonde, le plus souvent, le discours d'autorité. Ici, son défaut est plus grave, car elle détourne à son profit la démarche inductive, qui fonde la philosophie expérimentale. Pire encore, elle tire de la science ses arguments fallacieux : « ces esprits animaux dépendent de

23 Éd. cit., chapitre 4, p. 427.

24 Éd. cit., p. 436-439, pour le chapitre 7.

la formation du sang ; ce sang dépend de la formation du chyle [...] » – une rigueur de l'observation simplement affectée, puisqu'elle est verbale et repose sur une reprise de termes, qui tient lieu de lien de cause à conséquence. En effet, qu'est-ce qui permet à l'anatomiste Sidrac d'affirmer que « les éléments les plus ténus [...] de sa merde [...] inonde[nt] les parenchymes, les vaisseaux et les glandes d'un atrabilaire », sinon la comparaison de la matière avec un « crible » ? Qu'est-ce qui l'autorise à induire, de cette perméabilité, des effets sur l'esprit, sinon la fameuse théorie des humeurs ? Or, on sait que le raisonnement analogique et, en médecine, le psychosomatisme n'ont rien de démonstratif ni de démontré, qu'il s'agit de raccourcis ou de pis-aller pédagogiques.

La thèse, en somme, construit une représentation cohérente, mais verbale, qui se superpose à la réalité. « Des mots pour des choses²⁵ », dit le *Dictionnaire philosophique*, un système d'autant plus spécieux que l'histoire des Cromwell, Henri III, Charles IX... semble le cautionner, et qu'il fonctionne dans tous les sens, à l'envers comme à l'endroit, les selles aisées rendant affable et les autres acariâtre, ou qu'il se décline, la dysenterie rendant pusillanime.

Mais les exemples, si nombreux soient-ils, ne sauraient faire une logique, ni la systématisation une vérité. Sidrac en est si conscient qu'il multiplie les procédés de persuasion pour soutenir une argumentation si défaillante.

De nombreuses modalisations trahissent l'inquiétude et le désir de valider le discours : « Ceci est plus important qu'on ne pense [...]. Mon grand-père, qui est mort centenaire [...] m'a conté souvent [...] Tous les gens un peu instruits des affaires du continent savent [...] On ne sait que trop [...] ». Commentaire valorisant, pour remédier au scepticisme de l'auditoire, recours aux témoignages directs – chers à l'historien Voltaire – à l'argument d'autorité, à l'opinion générale... tant de zèle suppose entre le locuteur et ses propos une distance qu'il essaie de combler par des artifices rhétoriques, surprenants dans un diagnostic médical.

Il met aussi la littérature à contribution et tire un effet de réel redoutable de la dramatisation du mal : « Si cette rosée inonde les parenchymes, les vaisseaux et les glandes d'un atrabilaire, sa mauvaise humeur devient férocité ; le blanc de ses yeux est d'un sombre ardent, ses lèvres sont collées l'une sur l'autre ». Le sommaire rapproche les moments de l'action, les oxymores mettent en contact les contraires – qui sont aussi des extrêmes –, l'absence de liaisons fait se télescoper les propositions et donne un rythme heurté ; la crispation

25 Art. « Antitrinitaires », voir ci-dessus, n. 13. C'est aussi le cas des *Dialogues d'Évhémère* : « Nous avons la faculté de donner ainsi des noms généraux et abstraits aux choses que nous ne pouvons définir ». R. Naves ajoute que Voltaire est « franchement nominaliste » (*Dialogues et anecdotes philosophiques*, éd. cit., p. 409 et 526, n. 297).

psychologique soude les lèvres. Ce ne sont qu'entrechocs, discordance, violence, qui miment l'irrépressible syndrome... dont la vérité ne tient qu'à l'illusion stylistique.

La tension dramatique apparaît aussi dans les exemples historiques, où elle n'est pas davantage de mise. On sait que Voltaire a entouré le genre historique de garanties minimales d'objectivité²⁶. Ici, l'accumulation de témoignages est, déjà, un argument subjectif, parce qu'ils résultent d'un choix, et que leur nombre impressionne. Mais la mauvaise foi se glisse aussi dans la gradation qui sous-tend l'énumération : Cromwell défèque laborieusement ; Henri III, en revanche, « avec une difficulté extrême » ; quant à Charles IX, c'était « l'homme le plus constipé du royaume ». D'un roi à l'autre, l'inflation verbale est telle qu'il faut « qu'à la fin le sang jailli[sse] par [l]es pores ». Il s'agit moins de l'affection de Charles IX que d'un formidable effort collectif et, plus précisément, des effets conjugués des exemples cités.

306

Sidrac est bien travaillé par le démon de la persuasion. Son but n'est pas la vérité, mais l'action oratoire sur un public qui devient clairement le destinataire d'un morceau de bravoure, d'une gageure. Aussi l'interpelle-t-il. Mieux, il le rend présent par les questions oratoires qu'il lui pose : « Qu'arrive-t-il donc à un homme constipé ? », sans qu'on sache, au juste, qui est désigné : Grou et Goudman, ou le destinataire virtuel que suscite l'énonciation ? à moins que ce ne soient les deux à la fois. Mieux encore, il les fait participer et les expose aux effets délétères de l'horrible contagion : « Il semble qu'il vous menace : ne l'approchez pas, et, si c'est un ministre d'État, gardez-vous de lui présenter une requête ».

Tous ces procédés, et en particulier le dernier, visent à emporter l'adhésion du lecteur par contagion émotionnelle, et effet mimétique. Sidrac pratique bien un coup de force argumentatif permanent qui culmine dans la maxime ou dans l'injonction, et qui donne à son propos une ombre d'autorité.

Avec la thèse stercoraire s'exacerbe un travers philosophique qui affleurerait déjà dans la dérive conversationnelle ou, à l'inverse, dans le modèle otaitien, trop abstrait, à force d'unanimité. Sidrac cumule les deux défauts, celui de la systématisation et celui du paralogisme, du raidissement et du relâchement, qui grippent définitivement le dialogue voltairien. C'est pourquoi le chapitre se termine sur un accès d'hypocondrie : le maître à penser est revenu de tout ; il ne lit plus que l'histoire naturelle à condition toutefois que les Burnet,

26 « On exige des historiens modernes plus de détails, des faits plus constatés, des dates précises, des autorités, plus d'attention aux usages, aux lois, aux mœurs, au commerce, à la finance, à l'agriculture, à la population ; il en est de l'histoire comme des mathématiques et de la physique » (cité par J. Goulemot, *Inventaire Voltaire*, Paris, Gallimard, 1995, p. 645).

Whiston et Woodward ne l'« ennuient plus avec leurs maudits systèmes ». Contradiction plaisante chez qui vient de livrer tant d'assauts rhétoriques. Il en est d'ailleurs plus ou moins conscient, puisqu'il se rabat sur une morale minimaliste : « Buvez chaud quand il gèle, buvez frais dans la canicule [...] digérez, dormez [...] ». Qu'opposer à cela ? Le physiologique ne serait-il pas une alternative au philosophique ?

UN ORDRE PAR DÉFAUT (CHAP. 8)

L'aporie est telle que la solution « finale » ne viendra pas du dialogue mais, contre toute attente, du conte initial qui avait tourné court et que le dialogue, justement, devait relayer. Au lieu du philosophique, triomphera une sorte de merveilleux, propre au genre, mais équivoque.

De prime abord, en effet, l'histoire se termine bien, dans la logique réparatrice du féérique : le comte de Chesterfield fait un retour inespéré et salvateur. Il est mort, dira-t-on. Qu'à cela ne tienne ! Il opérera par le biais de son intendant qui vient trouver Goudman « en carrosse » pour lui faire une « proposition²⁷ ». Ce type de véhicule qui avait fait couler le « fiel » du héros, au chapitre 3, parce qu'il transportait l'arrogant et imbécile évêque de Gloucester, et qui maintenant se gare à sa porte, signale bien le retournement de situation.

Pour qui allait à pied et regardait passer les puissants et les occasions, la chose est miraculeuse. C'est un coup de baguette magique, un Sésame, dont l'attitude du héros lui-même donne la mesure : ne court-il pas « recevoir les ordres » ? Ne prie-t-il pas l'intendant de monter ? Il est si étonné qu'il doit en référer à ses amis pour se déterminer. Bref, le schéma narratif se referme sur lui-même, en rétablissant une cohérence. Celui des personnages, quant à lui, redevient fonctionnel : le comte, quoique de manière indirecte et différée, destine bien le sujet de la quête au bonheur matériel et moral ; Sidrac apporte aide et conseils ; quant à l'objet de la quête, miss Fidler, il garde son pouvoir attractif et apporte avec lui les satisfactions plus concrètes de la cure, et les plaisirs de l'amour.

On pourrait même se demander si le dénouement de l'histoire ne réussit pas une revanche : le rival de Goudman avait obtenu la cure et la fille, mais le couple qu'ils formaient n'a pas tenu. Ils se sont même battus et séparés « le surlendemain » du mariage. Quel échec, qui montre, *a posteriori*, et comme son nom le suggère, que Goudman était le « bon » candidat, l'« homme » de la situation. De façon plus paradoxale, n'est-ce pas le mal, la vérole, qui lui

27 Éd. cit., p. 439-440, pour le chapitre 8.

rend le bien qui lui avait été ravi ? Voltaire est coutumier de ces morales en demi-teintes : « Un petit mal pour un grand bien », dans *Cosi sancta* ; « Mais il avait l'œil qui voit le bon côté des choses », dans *Le Crocheteur borgne* ; « À quelque chose près malheur est bon » dans *L'Ingénu*... morales apparemment conformes à l'argument providentialiste, qui intégrait et résolvait l'objection du mal particulier.

Mais on sait que ce type d'argument est d'un maniement délicat et qu'il peut s'inverser. C'est le cas ici, puisque le dénouement ne corrige pas un mal par un bien mais ajoute du mal au mal. Goudman verse tout d'un coup dans un cynisme absolu : il saute sur l'occasion, prend la cure et laisse la fille à l'intendant.

L'encanaillement du héros correspond à une dégradation des fonctions actantielles : les « conseillers » Sidrac et Grou, en gestionnaires avisés, soufflent à l'oreille de Goudman qu'avec l'argent de la cure il aura « toutes les filles de la paroisse », outre miss Fidler. Un calcul qui fait de la réparation une aubaine financière, conforme au pragmatisme ambiant, la formation du héros consistant, en somme, à saisir l'occasion au bond.

Le dénouement transporte le lecteur en pleine relativité. Le héros s'accommode du désordre et compose avec lui, au prix de compromis et de compromissions multiples. De là des arrangements et des cotes mal taillées : l'intendant troque la cure contre la fille, mais à condition que Goudman puisse en jouir « dans l'occasion » et « par-dessus le marché », l'adultère s'avérant, en définitive, « bien plus doux²⁸ » que le mariage... Le tout en dépit ou à cause de la vérole. On apprend, en effet, que miss Fidler en était atteinte, qu'elle avait divorcé à cause d'elle, de sorte qu'elle pouvait épouser Goudman, qu'elle aimait. Mais ce dernier la cédait à l'intendant qui acceptait le risque vénérien, comme lui d'ailleurs, bien que ce fût incidemment et parce qu'il pouvait se faire soigner par son compère, le chirurgien Sidrac, lequel avait pourtant été contaminé par sa femme, quoi qu'elle en dise...

Tout un implicite surgit soudain, qui parodie un enchaînement providentiel dont le mobile principal et constant serait la vérole. Il est d'autant plus délétère qu'il renchérit sur la théorie de la chaise percée, c'est-à-dire sur l'échec du dialogue philosophique, et sur les malentendus qui faisaient capoter le conte initial. Dans cette optique, l'opportunisme de Goudman n'est pas un paradoxe de plus, mais la somme des paradoxes accumulés.

Et l'image finale qui en fait l'« un des plus terribles prêtres d'Angleterre », figure le plus cynique des dénouements qui soit, puisqu'en guise de synthèse des « mobiles » laissés en suspens par le premier et le second contes, à savoir

28 « Il eut miss Fidler en secret, ce qui était bien plus doux que de l'avoir pour femme ».

l'amour, l'ambition, l'argent et la chaise percée²⁹, il se contente d'amalgamer l'amour et la vénalité, l'ambition et le despotisme³⁰. La « destinée » résulte de cette alchimie, et la « sagesse » de la prise de conscience de sa paradoxale vertu, puisqu'elle rend au héros, miraculeusement, l'objet de sa quête.

Conte traditionnel et conte voltairien sont, par conséquent, enveloppés dans le même déni, une destinée aveugle sublimant les thèses les plus folles, et l'intelligence donnant raison au désordre du réel. Et c'est la joie féroce, « terrible », du prêtre Goudman, philosophe par antiphrase, véritablement infâme, qui ravale l'esprit au rang du pragmatisme le plus vil. D'où ce résidu d'amertume, une fois passée l'ironie dévastatrice.

En conclusion, on dira que cette œuvre de vieillesse radicalise et met à l'épreuve le traitement voltairien du genre, parce qu'elle parodie non seulement la logique et la magie réparatrices du conte traditionnel mais aussi sa mutation philosophique. C'est la raison pour laquelle le premier chapitre est un conte expéditif et raté, avec manque initial, promesse explicite de réparation, mandateur, objet de quête... remplacé par un dialogue qui propose, en guise de consolation (ou de réparation du conte lui-même, symbole d'un ordre *a priori*, et qui serait alors le manque philosophique suprême), une quête du savoir et une réflexion sur le savoir. Mais ce conte de substitution échoue lui aussi et rappelle que le « premier mobile » voltairien est philosophique et qu'il repose sur une problématique de la connaissance, douloureuse et inexhaustive.

29 Chacun des devisants cherche le principal mobile des actions humaines, et y va de sa thèse : « Goudman, qui avait toujours sur le cœur la perte de son bénéfice et de sa bien-aimée, dit que le principe de tout était l'amour et l'ambition. Grou, qui avait vu plus de pays, dit que c'était l'argent ; et le grand anatomiste Sidrac dit que c'était la chaise percée » (éd. cit., t. II, p. 436).

30 Les selles difficiles des rois cités aboutissent en général à des meurtres.