



Voltaire avec Pangloss

Xavier Bonnier

► To cite this version:

Xavier Bonnier. Voltaire avec Pangloss. Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 1995, 332, pp.27-59. hal-03622562

HAL Id: hal-03622562

<https://normandie-univ.hal.science/hal-03622562>

Submitted on 1 Apr 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

OFFPRINT

STUDIES ON VOLTAIRE
AND THE EIGHTEENTH CENTURY

332

XAVIER BONNIER

Voltaire avec Pangloss



THE VOLTAIRE FOUNDATION

1995

XAVIER BONNIER

Voltaire avec Pangloss*

Quelqu'un lui dit: 'Tu ne sais rien, et tu fais le philosophe.' 'Mais, dit-il, simuler la sagesse, c'est encore être philosophe.'

Diogène Laërce, 'Vie de Diogène', in *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*.

FAUX intellectuel, précepteur à la manque, mercenaire du savoir, écolâtre sclérosé, métaphysicien douteux, perroquet de l'harmonie préétablie, courtisan veule et débauché, cuistre borné et vaniteux, songe-creux borgne et vérolé, tels sont les titres de noblesse qu'a raflés l'inénarrable Pangloss depuis la parution de *Candide*. C'est beaucoup pour un seul homme, et pourtant ce n'est là qu'une liste synthétique des griefs que lui font depuis deux siècles les lecteurs du conte, à commencer par les maîtres – les vrais, cette fois: curieux, profonds, humbles, cohérents, exempts de ces tares irrémédiables; bref, les enseignants de lettres.

Si nombreux sont même ces reproches, au fil des rééditions sérieuses, scolaires ou érudites, qu'il peut paraître suicidaire de rouvrir le dossier, et que les plus charitables des commentateurs, entre deux accès d'hilarité, ne pourraient qu'engager le malheureux qui en manifesterait le désir à invoquer ardemment saint Jude, patron des causes perdues. Pourtant, un motif au moins existe pour étudier de plus près, au-delà de l'avalanche des sarcasmes, ce cas désespéré: s'il est vrai que la bêtise et la méchanceté sont plus souvent contradictoires que compatibles (ne précise-t-on pas 'plus bête que vraiment méchant' en parlant d'un individu justiciable, à première vue, des deux qualificatifs?), une joyeuse cacophonie perturbe le discours anti-Pangloss, qui bute sur l'alternative suivante: ou bien le précepteur de *Candide* est d'abord un imbécile, qui ne sait ni raisonner correctement ni tenir compte des assauts du réel contre son discours, auquel cas il faut admettre que Leibniz lui-même, esprit supérieur trahi par un mauvais disciple, n'était pas spécialement visé

* Toutes les références au texte de *Candide* signalées par les notes ci-dessous se rapportent à l'édition donnée par René Pomeau pour les *Œuvres complètes* de Voltaire 48 (Oxford 1980). Signalons toutefois qu'à de menus détails près (de ponctuation notamment), les éditions françaises les plus courantes et les plus abordables respectent le même texte, et que l'indication des chapitres, en raison de la relative brièveté de ces derniers, peut suffire pour s'y reporter.

derrière le personnage, et donc renoncer aux commentaires qui font de *Candide* une anti-*Théodicée*; ou bien il s'agit d'un fripon qui n'est pas dupe de son propre discours, s'arrange pour avoir (presque) toujours le dernier mot et berne son entourage sans le moindre scrupule pour son seul confort, auquel cas ses défaillances logiques apparentes doivent, comme autant de ruses odysseennes, décharger le pédant de Thunder-ten-tronckh du poids accablant de la bêtise.

Certes, l'alternative n'est pas si contraignante: il est possible d'imaginer, comme une bêtise teintée de méchanceté, un Pangloss qui, tout en percevant confusément le caractère intenable de son discours, n'a pas un esprit assez élevé pour comprendre son ridicule et le réformer; ou qui, malgré un attachement peut-être sincère à son disciple – jamais démenti en tout cas par le récit – a le cœur trop étroit pour lui faire entendre que ses leçons, où il y a à boire et à manger, lui servent d'abord à lui, le maître, pour boire et pour manger. En mêlant les médiocrités intellectuelle et morale, l'honnête homme peut sauvegarder une bonne partie de ses sarcasmes envers Pangloss, avant de l'expédier, le dossier bouclé, au purgatoire des ratés.

Il paraît plus sain, toutefois, d'examiner systématiquement les différents chefs d'accusation, ne serait-ce que pour décider de quel côté (sottise ou friponnerie) devrait pencher la balance critique, et éviter tel ou tel contre-exemple, qui perturberait l'impression d'ensemble.

Le premier, et le moins discuté des reproches faits à Pangloss, porte évidemment sur sa logique: dès les premières pages, en effet, le lecteur de *Candide* rit de ses mauvais raisonnements. Les leçons données au jeune héros sont un festival de paralogismes, à commencer par le finalisme: 'les nez ont été faits pour porter des lunettes, aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées, et nous avons des chausses. Les pierres ont été formées pour être taillées, et pour en faire des châteaux, aussi monseigneur a un très beau château.'¹ Ce que devient une chose, ou ce qui s'y adjoint au bout d'un certain temps, est réputé la raison d'être, la cause finale de cette chose. Même pour un biologiste anti-darwinien (espèce qui, paraît-il, n'a pas totalement disparu), prendre l'après pour la cause et la justification de l'avant ruine la démarche rationnelle et se heurte à trop de démentis, pour autant, du moins, que l'on postule l'existence de lois naturelles, en écartant du fonctionnement de la *physis* toute puissance miraculeuse.

Dans le même passage, Pangloss fait une autre erreur; les exemples précités n'étaient destinés qu'à illustrer une formule générale finaliste, bien sûr, mais entachée d'un défaut supplémentaire: 'tout étant fait pour une fin, tout est

1. *Candide*, ch. premier, p. 119-20.

nécessairement pour la meilleure fin' (p.119). Pourquoi le but assigné à une chose serait-il forcément le meilleur des buts envisageables? Pangloss répondrait peut-être que seule la meilleure des fins peut être choisie par Dieu, dès lors du moins que l'on admet son existence. Mais, d'une part, cette existence n'a rien d'évident sur le plan rationnel, et depuis le camouflet de Kant à l'argument de saint Anselme, plus grand-chose n'a été fait pour démontrer l'existence de Dieu par la seule logique; et, d'autre part, une fois même admise, par la pure croyance, cette existence d'une divinité, celle-ci peut être postulée double, bonne et mauvaise, ou même purement mauvaise: pour ne prendre qu'un exemple, les hérésiarques cathares, qui croyaient à un Dieu bon, croyaient aussi que ce monde-ci n'était cependant gouverné que par le Malin, parce que rien n'y était bon et que l'épître de Jacques le Mineur défend de l'aimer.² Si donc, se faisant albigeois l'espace d'un instant, et en l'absence de toute démonstration rationnelle de l'existence de Dieu, le lecteur veut répliquer correctement à Pangloss, il pourra se contenter d'objecter que la fin d'une chose peut tout aussi bien être la pire possible. Donc, au finalisme s'ajoute une qualification subreptice du lien de cause à effet, qui a d'ailleurs son pendant quantitatif dans le dernier des exemples de la série: 'les cochons étant faits pour être mangés, nous mangeons du porc toute l'année' (p.120). La participiale de cause ne peut à elle seule impliquer la principale, puisque celle-ci comporte un élément quantitatif dont la condition de réalisation n'est pas contenue dans ladite participiale, qui n'énonce qu'un postulat de finalité.

De pareilles aberrations reviennent dans la suite du récit, et, comme autant de commentaires involontairement grotesques d'une actualité qui fracasse sans arrêt ses présupposés, la parole panglossienne fournit une bonne part du comique de l'œuvre. Deux occurrences de tels paralogismes suffiront à montrer l'efficacité démonstrative du récit: lorsque Jacques, le bon anabaptiste, se noie en rade de Lisbonne devant Candide et Pangloss, celui-ci, au lieu de laisser son élève secourir leur commun bienfaiteur, 'l'en empêche, en lui prouvant que la rade de Lisbonne avait été formée exprès pour que cet anabaptiste s'y noyât'.³ A l'improbabilité du paralogisme de base (strictement semblable à celui touchant le nez et les lunettes, puisqu'un accident devient une essence et le devenir une cause finale) s'ajoute la disproportion spatiale et temporelle entre des siècles d'inutilité d'un immense espace et le bref instant de la noyade d'un individu. L'autre occurrence conclut le chapitre 28, pratiquement au

2. 'Adultères, ne savez-vous pas que l'amitié pour le monde est inimitié contre Dieu? Qui veut donc être ami du monde, se rend ennemi de Dieu' (Epître de saint Jacques iv.4, *La Bible de Jérusalem*, Paris 1981). Ce n'était là, bien entendu, que l'un des très nombreux arguments scripturaires mobilisés par une théologie cathare par ailleurs assez complexe.

3. Ch. 5, p.134.

terme des souffrances de Candide: en réponse à son élève, qui lui demande si, durant ses nombreux tourments, il a 'toujours pensé que tout allait le mieux du monde', Pangloss reste imperturbable: 'Je suis toujours de mon premier sentiment [...], car enfin je suis philosophe: il ne me convient pas de me dédire, Leibnitz ne pouvant avoir tort, et l'harmonie préétablie étant d'ailleurs la plus belle chose du monde, aussi bien que le plein et la matière subtile.'⁴ L'aplomb du précepteur, déjà comique en regard des désastres essuyés, se double ici d'un paralogisme complexe digne des précédents: en présupposant tout d'abord que la beauté d'un système, critère déjà fort subjectif, impose que l'on s'y attache, puis que Leibniz ne peut avoir tort, et enfin qu'un philosophe doit s'interdire de réviser ses jugements, Pangloss contrevient non seulement aux lois de la logique (le Vrai n'est pas nécessairement de l'ordre du Beau, une pensée ne saurait être décrétée par principe impeccable), mais aussi aux habitudes de l'héritage culturel gréco-latin (la philosophie n'est rien sans l'esprit de remise en question, et ne consiste peut-être qu'en cela). Bref, Pangloss accumule les pires justifications théoriques d'une persistance d'opinion déjà rendue paradoxale par son expérience, et se campe en anti-philosophe professionnel, cramponné à ses pétitions de principe.

Deux derniers passages illustreront la fragilité de la logique panglossienne: immédiatement après les arguments finalistes déballés par le maître, Voltaire fait sentir les dégâts produits dans l'esprit de l'élève, en montrant que Candide, qui 'écoutait attentivement, et croyait innocemment', juge comme un bonheur appréciable, quoique placé en dernière position dans une hiérarchie décroissante hétéroclite, 'd'entendre maître Pangloss, le plus grand philosophe de la province, et par conséquent de toute la terre'.⁵ On ne saurait contrevenir de façon plus flagrante au contrat minimal du syllogisme, qui interdit toute implication de la partie sur le tout, ou du particulier à l'universel. Pour que la déduction de Candide soit juste, il aurait fallu que fût préalablement établie la représentativité de cette province par rapport au reste de la terre, ou la supériorité de tout ce qui s'y trouve. Bref, au lieu de démontrer que Socrate est mortel parce que tous les hommes le sont, Candide pose que tous les hommes sont mortels parce que Socrate est mort. Qui lui a appris à raisonner ainsi, sinon le bénéficiaire de sa déduction abusive?

A l'autre bout de l'ouvrage, en revanche, Candide ne semble plus prêter qu'une oreille distraite au discours finaliste de son ancien précepteur, et, par son fameux mot de la fin ('Cela est bien dit [...], mais il faut cultiver notre jardin'), signe son autonomie de jugement. Le lecteur aura cependant noté, en

4. p.251. L'orthographe *Leibnitz* est bien de Voltaire.

5. Ch. premier, p.120; c'est nous qui soulignons.

un contraste qu'accentue la différence de longueur des propos, la rémanence des parallogismes chez Pangloss, désireux de s'approprier ce même 'mot de la fin':

Tous les événements sont enchaînés dans le meilleur des mondes possibles; car enfin, si vous n'aviez pas été chassé d'un beau château à grands coups de pied dans le derrière, pour l'amour de Mlle Cunégonde, si vous n'aviez pas été mis à l'Inquisition, si vous n'aviez pas couru l'Amérique à pied, si vous n'aviez pas donné un bon coup d'épée au baron, si vous n'aviez pas perdu tous vos moutons du beau pays d'Eldorado, vous ne mangeriez pas ici des cédrats confits et des pistaches.⁶

C'est de la pure illusion téléologique, de l'interprétation rétrospective, et une variante savoureuse du *post hoc ergo propter hoc* à la sauce providentialiste. Encore une fois, Pangloss confond accident et finalité, succession et causalité, en y ajoutant l'arrêt arbitraire du parcours existentiel au *hic et nunc*, dans la mesure même où, marqué par un relatif bonheur, il permet de justifier *a posteriori* la somme des infortunes antérieures.⁷ Pangloss se signale donc par un maniement pour le moins cavalier de la logique argumentative, qui autorise la forgerie sarcastique par laquelle Voltaire baptise le système du précepteur: 'métaphysico-théologo-cosmolonigologie'.⁸

La deuxième série de chefs d'accusation est d'ordre moral: non seulement sa présence à Thunder-ten-tronckh relève d'une dépendance quasi servile, puisqu'il n'hésite pas à flatter basement son aristocratique employeur ('il prouvait admirablement [...] que, dans ce meilleur des mondes possibles, le château de monseigneur le baron était le plus beau des châteaux et madame la meilleure des baronnes possibles'), mais elle se double d'une luxure éhontée (p.120):

Un jour, Cunégonde, en se promenant auprès du château, dans le petit bois qu'on appelait *parc*, vit entre des broussailles le docteur Pangloss qui donnait une leçon de physique expérimentale à la femme de chambre de sa mère, petite brune très jolie et très docile. Comme Mlle Cunégonde avait beaucoup de disposition pour les sciences, elle observa, sans souffler, les expériences réitérées dont elle fut témoin [...] et s'en retourna [...] toute remplie du désir d'être savante, songeant qu'elle pourrait bien être la raison suffisante du jeune Candide, qui pouvait aussi être la sienne.

6. Ch. 30, dernier paragraphe, p.260.

7. Cf: 'dans une vie terminée, c'est la fin qu'on tient pour la vérité du commencement. [...] Cela n'était nulle part déclaré mais tout suggérait que l'enchaînement des causes couvre un ordre inverse et secret' (J.-P. Sartre, *Les Mots*, Paris 1964, rééd. 1975, p.169). L'auteur illustre 'cette erreur d'optique' par un savoureux exemple au sujet de Robespierre.

8. A noter qu'à tous ces parallogismes devrait s'ajouter la curieuse conception que se fait Pangloss du parcours philosophique: il refuse non pas de se 'renier', ou de se 'ravisier', mais de se 'dédire', exactement comme s'il avait pris un engagement envers Leibniz, et qu'il eût une dette financière ou morale dont il aurait scrupule à s'exciper.

9. *Candide*, ch. premier, p.119.

De manière très significative, l'auteur souligne, par une incise anodine en apparence ('le petit bois qu'on appelait *parc*'), la distorsion entre le paraître d'honorabilité et la réalité animale, voire sauvage, du petit monde de Thunder-ten-tronckh: rien de tel qu'un vernis verbal culturel (un '*parc*' implique au moins une clôture totale, donc la marque de l'humanité) pour masquer le donné brut de la *physis* laissée à son anarchique prolifération (un '*bois*', simple '*espace de terrain couvert d'arbres*',¹⁰ n'implique aucunement un *boisement*, surtout s'il est hérissé de '*broussailles*'). Le lecteur ne peut également passer sur l'adjectif '*docile*' qualifiant Paquette, et qui aggrave le cas du luxurieux précepteur en laissant entendre que cette simple soubrette ne pouvait se permettre d'éconduire 'l'oracle de la maison'.

Mais l'essentiel est au-delà de ces détails: s'il ne vit pas exactement en parasite, dans la mesure où sa subsistance au château rétribue une charge d'enseignement – aussi catastrophique soit-il – Pangloss n'honore guère son titre de philosophe par son goût des nourritures terrestres. Et peu importe au fond que l'auteur ne lui donne pas d'épouse bafouée, qu'un philosophe n'ait pas les obligations d'un carme déchaux, ou que Paquette soit plutôt consentante: la nature sarcastique du passage, et le fait même qu'il succède brutalement à l'exposé de la doctrine métaphysique du précepteur, suffisent à déconsidérer sur le plan moral un personnage censé défendre et entretenir, jusque par son exemple, une certaine dignité de comportement. On sait du reste que sa paillardise est indirectement la cause du bannissement de Candide, puisque son oaristys ancillaire a appris la saveur de l'interdit à Cunégonde, témoin fortuit de la leçon, qui s'est empressée d'en esquisser avec Candide une application rudement sanctionnée par le maître des lieux. Et l'ironie voltaïrienne est au plus pur de son effet lorsque la scène érotique des broussailles est désignée par l'euphémisme périphrastique de '*leçon de physique expérimentale*': il y a bien '*leçon*', mais involontaire de la part de Pangloss en ce qui concerne Cunégonde; il y a bien expérience physique, mais pas expérience *de* physique; et il y a bien expérience, mais elle satisfait bien plus la *libido sentiendi*, voire la *libido dominandi*, que la *libido sciendi*; enfin, la formule prise globalement n'a pas seulement pour effet de montrer un revers ou une face cachée du philosophe Pangloss, elle déconsidère par contrecoup, par avance et de manière inévitable, tout ce qui, à partir de là, sera formulé de façon analogue, en termes savants ou élevés. Autrement dit, l'ironie aboutit moins à une compensation qu'à une disqualification des prétentions philosophiques du précepteur.

Parler de '*prétentions*' n'est d'ailleurs pas exagéré, puisque, dans le moment de flottement qui ouvre le dernier chapitre, où chaque membre de la petite

10. *Le Petit Robert* (Paris 1993).

communauté ronge son frein ou maudit sa destinée malgré la levée des derniers obstacles au bonheur, Pangloss, aussi maussade que ses compagnons, est 'au désespoir de ne pas briller dans quelque université d'Allemagne'.¹¹ Le simple fait qu'il envisage pareille position avec un bagage aussi mince et un système aussi peu rigoureux a quelque chose de grotesque. Certes, le lecteur peut toujours légitimer le vœu de Pangloss en interprétant la formule comme une critique implicite des philosophes allemands de l'époque, aussi ou plus bornés que le précepteur de Candide: après tout, celui-ci est borgne, et, au pays des aveugles... Mais cette hypothèse n'enlève rien à l'impression immédiate que le contexte impose au lecteur: en s'estimant capable de 'briller' ailleurs que dans la métairie des faubourgs de Constantinople, Pangloss n'est pas si loin des fantaisies de triomphe du bovarysme. Une existence morne et sans but peut expliquer certaines rêveries radieuses dans l'ordre amoureux ou social, mais le lecteur est en droit de lire le processus à l'envers, et d'estimer que c'est l'incapacité même de ces êtres à construire un bonheur dans le réel qui leur rend le quotidien si fade, où qu'ils vivent et en quelque compagnie que ce soit – après tout, la scène se passe dans un lieu exotique, dans cet Orient dont rêve l'Europe classique, l'indépendance financière acquise, et l'insatisfaction de la petite troupe est une démystification de plus.

Cette vanité se traduit également par une bonne dose d'égoïsme, ou à tout le moins un manque de charité: l'épisode de la noyade de l'anabaptiste Jacques, déjà accablant pour Pangloss sur le plan de la rigueur intellectuelle (cf. ci-dessus), l'est évidemment encore plus sur le plan moral: non seulement le précepteur ne plonge pas au secours de son bienfaiteur (il faut se souvenir que Jacques l'a embauché par charité, et que le trio est en voyage d'affaires), mais il ne laisse même pas Candide le faire; son discours sur le caractère nécessaire de cette noyade fait perdre les précieuses secondes que Candide eût mises à profit pour l'éviter. Ce qui, dans un autre contexte, pourrait paraître un simple rejet de toute action au nom d'une sagesse méprisant les contingences matérielles, ne peut ici être lu que comme un trait de lâcheté ou de passivité scélérate.

Et Pangloss d'aggraver son cas à la page suivante, lorsque, supplié par Candide agonisant, 'étendu dans la rue et couvert de débris', il lui fournit, en lieu et place du vin et de l'huile réclamés, un beau discours sur les causes probables du tremblement de terre. Et ce n'est que lorsque Candide s'évanouit, désespéré de n'être pas secouru, que Pangloss va lui chercher 'un peu d'eau d'une fontaine voisine'.¹² Ces deux incidents, dont la gravité peut paraître bien

11. *Candide*, ch. 30, p.255.

12. Ch. 5, p.136. A noter le contraste déceptif entre les deux liquides réclamés et celui qui est fourni: culture et saveur d'un côté, nature et insipidité de l'autre. La connotation religieuse du vin et de l'huile (éléments sacramentels ici justifiés par les rôles d'un Candide *in articulo mortis*,

différente, ne font que moduler une idée absolument identique: que son discours fasse obstacle à l'action ou la diffère, Pangloss est un spécialiste de la non-assistance à personne en danger.

Ces redoutables négligences sont-elles du moins compensées par une ingénuité qui lui en ôterait la responsabilité? A parler d'«inconscience» pour désigner cette absence d'engagement, ne faut-il pas simplement lui reprocher un aveuglement quant au réel pour le décharger de plus lourds griefs? Mais Voltaire semble avoir *in extremis* verrouillé cette issue, lorsqu'il fait apprécier l'existence humaine à Martin, Candide et Pangloss: si, pour le premier, l'homme est «né pour vivre dans les convulsions de l'inquiétude, ou dans la léthargie de l'ennui», et si le deuxième reste perplexe, Pangloss, lui, «avouait qu'il avait toujours horriblement souffert; mais ayant soutenu une fois que tout allait à merveille, il le soutenait toujours, et *n'en croyait rien*».¹³ L'effet dévastateur de cette fin de phrase – à mi-chemin de l'hyperbate et du bathos, et typique de l'*in cauda venenum* voltairien – reflue sur les vingt-neuf chapitres précédents, et oblige à diagnostiquer une «langue de bois» soigneusement entretenue par un pédant plus hypocrite qu'imbécile. Sa doctrine monolithique ne serait alors qu'un moyen de vivre aux crochets de protecteurs successifs – car Pangloss passe d'un maître à l'autre: le baron d'abord, puis Candide, et Jacques, et le barbier portugais qui le recueille après l'autodafé, et le chevalier de Malte désargenté auquel il le confie, et le marchand vénitien en partance pour Constantinople, et Candide à nouveau... On reste rêveur devant ce chapelet de dépendances, qui ne sera interrompu, ironie suprême, que par l'ancien élève, maître de sa fortune comme de sa pensée, rachetant le maître devenu galérien. La «métaphysico-théologo-cosmolonigologie», si elle ne fait pas vraiment recette, resterait une poudre aux yeux efficace à Thunder-ten-tronckh, puis monnayée tant bien que mal au fil des avanies ultérieures, sauf à s'effacer sous des dehors naïfs ou résignés propres à garantir la survie dans un monde aussi absurde qu'elle. En tout cas, la monstrueuse formule désignant le système panglossien peut désormais être lue différemment: l'infixe «nigo», qui renvoie évidemment au substantif «nigaud», et qui, contaminant les affixes savants circonvoisins, laisse à penser que ce système est une philosophie de nigaud, permet maintenant d'y voir une philosophie *pour* les nigauds, une sagesse suprême fondant la subsistance sur l'étude (cf. le radical en facteur commun «logie»), et donc l'exploitation, de la bêtise humaine.¹⁴ Si Pangloss

et évoquant l'extrême-onction) atténue par avance l'image de l'eau comme source de vie, en la privant de transcendance. Le Christ, lui, transformait l'eau en vin. Avec Pangloss, pas de miracle, ou des miracles à l'envers!

13. Ch. 30, p.256. Nous soulignons.

14. Il est curieux que cette traduction de la formule n'ait jusqu'ici, sauf erreur ou omission,

avoue *in fine* qu'il ne croit pas un mot de ce qu'il déblatère à longueur de journée, c'est peut-être qu'il a trouvé la plus efficace des rhétoriques: aux plus crédules, il en impose par son jargon de barbacole; aux avisés, il laisse croire qu'ils lui sont supérieurs pour avoir dégonflé sa baudruche verbale, et obtient d'eux ce que, dans la vaniteuse euphorie de leur démystification supposée, ils sauront le moins lui refuser: leur protection sourde et condescendante.

Or, à ce point, le cas Pangloss s'obscurcit autant qu'il ne s'aggrave: comment concilier la sottise manifeste de ses propos théoriques avec la malice que paraît à présent dégager le personnage? L'option d'un *distinguo inter sedem et sedentem*, entre un rôle et un acteur, devrait faire renoncer aux accusations d'imbécillité, tout en faisant bon marché d'une donnée extérieure aux propos de Pangloss (mais qui se répercute sur eux et sur lui), à savoir la suite de sanctions spectaculaires qu'y infligent les catastrophes durant les trente chapitres du conte. D'autre part, on voit mal pourquoi, avec toute son intelligence au service d'un tenace instinct de survie, Pangloss irait se fourrer dans les chausse-trappes de l'Inquisition, ou dans celle des coutumes musulmanes en contant fleurette dans une mosquée... Enfin, et c'est peut-être le plus terrible, le lecteur rit de Pangloss et de ses mésaventures, et Voltaire ne fait rien pour qu'il y voie un esprit profond mais persécuté parce qu'incompris.

Cette ambiguïté ne peut être levée qu'au prix d'un nouvel examen du système panglossien dans ce qu'il a de plus absurde et de plus comique à la fois, non seulement parce qu'il explique le sous-titre 'ou l'optimisme', mais parce qu'aucun système de rechange ne se dégage nettement des ricanements qu'il suscite (cf. les gloses assez diverses sur l'opinion finale de Candide et la métaphore du jardin).

Sur le plan de la pure syllogistique, Pangloss paraît indéfendable: présupposés finalistes, prémisses douteuses et déductions abusives sont au menu. La preuve la plus flagrante en est bien cette série de raisonnements aberrants (analysée ci-dessus) par laquelle il paraît justifier le dérisoire état des choses à Thunder-ten-tronckh. Or, à y regarder de plus près, et sans abandonner aucun des principes de la logique aristotélicienne, il est possible de démontrer que ses propos sont au contraire très sensés, pour autant du moins que ne soient pas exclus deux paramètres de lecture trop souvent escamotés: d'une part, la

jamais été adoptée; tout se passe comme si la rigueur de la transcription analytique, jouant normalement pour les trois premiers préfixes du mot (métaphysique + théologie + cosmologie, comme *objets* d'étude mis en facteur avec le 'logie' final), s'évanouissait tout à coup à la rencontre d'un terme incongru, qui n'en doit pas moins subir le même traitement que les autres. C'est une illustration du *wishful thinking* typique de toute argumentation systématique (cf. Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation - la nouvelle rhétorique*, 4^e éd., Bruxelles 1983, p.628).

composante *théologique* du discours (Voltaire nous y contraint lui-même en forgeant l'étiquette cocasse de la doctrine du précepteur: ce qu'il a donné pour faire rire, il ne peut le reprendre pour empêcher de réfléchir). Pangloss parle en tant qu'homme, mais tâche d'adopter un point de vue extra-humain.¹⁵ D'autre part, l'absence de protocole de lecture explicite, autrement dit l'impasse de l'auteur sur le statut précis de l'énoncé panglossien; celui-ci n'est jamais lu autrement que selon le sens littéral, et la raison en est fort simple: l'auteur entend d'abord faire rire, et à tout prix, de Pangloss;¹⁶ or, s'il n'est pas impossible de ridiculiser un personnage intelligent, il est tout à fait exclu de le faire *au moment précis où éclate la preuve de son intelligence*.¹⁷ Or, en raison de nombreux facteurs (atmosphère de dérision jouant sur la crête des conventions du conte, présentation du personnage dans la foulée de celle des maîtres, antipathiques ou grotesques à l'exception, peut-être, de Cunégonde, nom 'transparent' dénonçant par avance une probable logorrhée), le discours de Pangloss ne peut être accueilli que comme une nouvelle occasion de moquerie – donc, s'agissant de philosophie, que comme un discours à prendre 'au pied de la lettre'. Implicitement prévenu qu'il doit en rire, le lecteur abdicue par avance et pour son confort de ses capacités d'interprétation, c'est-à-dire de l'ouverture à deux ou plusieurs niveaux de déchiffrement.

Deux types au moins de lecture autre que littérale peuvent légitimer les propos du précepteur: le premier est celui de la lecture figurale, ou allégorique. Dire que 'les nez ont été faits pour porter des lunettes', 'les jambes [...] pour être chaussées', 'les pierres [...] pour être taillées', et 'les cochons [...] pour être mangés', c'est exprimer quatre fois, et selon le seul régime de l'illustration, une proposition que Pangloss laisse implicite, mais nécessairement déductible comme le facteur commun de ces quatre exemples: la Nature n'a d'autre but que son utilisation et sa maîtrise par la Culture. Un nez, une jambe, une pierre, un cochon, autrement dit le donné de la *physis*, trouve sa plus haute justification ('la meilleure fin') dans le port des lunettes, celui des chausses, la construction

15. C'est, par définition, impossible, mais l'attitude qui tend à faire abstraction de l'anthropocentrisme a toujours été un signe de santé du jugement, revendiqué par ceux-là mêmes qui luttèrent contre les illusions de la *doxa* au nom d'une vérité froide et souvent peu flatteuse pour notre espèce (cf. le combat contre le créationnisme): que l'homme soit seul à tenir un *logos* sur le monde ne l'autorise pas à s'en croire le centre ou le propriétaire...

16. En maniant l'ellipse et l'ironie (fort peu de choses sur le ton des paroles ou les sentiments des interlocuteurs, en dehors de superlatifs conventionnels), Voltaire parie sur un lecteur intelligent et le flatte d'un mutisme de connivence. Mais le procédé est à double tranchant.

17. Alceste est intelligent, mais il est ridicule. C'est que le rire n'a que faire de l'essence d'un être et de la longue durée. Une situation précise le commande, n'importe qui peut s'y trouver impliqué. Pour la même raison, on ne rit pas de l'*avarice* d'Harpagon ou de Gêronte, mais de leur prise en défaut momentanée. Shylock et Grandet font peur...

de châteaux, la cuisine, bref dans une *praxis* (spécifiquement humaine) qui leur donne un sens et, dans certains cas, les transforme directement. Répliquer que les nez sont là pour respirer, identifier les odeurs et filtrer l'air en l'échauffant plus ou moins selon sa forme ne sert pas à grand-chose: d'une part parce que Pangloss ne le nie pas (sa tournure est 'ont été faits pour', et non 'n'ont été faits que pour'), il se contente de subordonner implicitement ces fonctions vitales à des usages apparemment secondaires; d'autre part parce que l'on risque de retomber dans un autre finalisme, plus dangereux que celui de Pangloss car il paraît se borner à un constat purement biologique: on respire par le nez, soit, mais la fonction du nez ne lui préexiste pas, pas plus que les girafes n'ont reçu un long cou *pour pouvoir* se nourrir de feuillages situés trop haut pour un cou normal... Bref, Pangloss pose certes un finalisme, mais celui-ci n'exclut pas les autres, et revient à dire que la Nature trouve son être dans la domination que lui impose la Culture.

Voilà revenu, bien entendu, l'anthropocentrisme que Pangloss paraissait éviter en tâchant d'adopter un regard non-humain sur ce monde. C'est en cela que la lecture figurale est incompatible avec la prise en compte d'une dimension proprement théologique de son discours; mais il ne s'agit pas pour autant de choisir dès à présent, en fonction de sa pertinence ou de sa conformité avec la lecture 'au premier degré' – qui présuppose, elle, un refus dudit anthropocentrisme – celle des deux interprétations qui mérite d'être retenue. Qu'il suffise de saisir que Pangloss serait bien moins ridicule si, au lieu de parler par accumulation d'exemples tirés du quotidien, il énonçait plus théoriquement ce que signifient néanmoins ces exemples: que l'Etre dépourvu de sens n'est rien, et que la plus conséquente des manières de faire signifier cet Etre consiste à le croire destiné au Faire, ou que, pour user d'une antique triade, la *physis*, sommée par l'*épistémé* de dire ce qui l'a amenée sous son regard, ne parle que par le truchement de la *praxis*. Il y a donc toujours, si l'on veut, confusion sophistique entre l'accident et la cause finale, entre le devenir contingent et la raison d'être. Mais dans le cas présent, elle revient à assumer une confusion de principe, beaucoup plus profonde et commune à de nombreux courants de pensée occidentaux, celle qui fait de l'univers le jardin de l'homme, ou à tout le moins une chose qui prend sens par rapport à l'homme; et l'on appréciera particulièrement que le fameux Martin, compagnon de voyage réaliste et désabusé de Candide, si souvent loué par les commentateurs pour avoir fourni au héros l'antidote du discours panglossien, ne fait que reprendre ce principe de 'signification forcée' de la Nature lorsqu'à la question de Candide: 'Mais à quelle fin ce monde a-t-il donc été formé?', il répond: 'Pour nous faire enrager.'¹⁸ Pourquoi le lecteur ne rit-il pas à ce moment là de Martin, mais en

18. *Candide*, ch.21, p.206.

quelque sorte avec lui? Parce que la réplique est un mot d'esprit, déçoit l'attente de Candide et fait éclater l'intelligence du locuteur. Sa brièveté fait le reste (plus un discours est long, comme celui de Pangloss, plus il est vulnérable). Mais, fondamentalement, c'est la même confusion qui est à l'œuvre, puisque l'effet (accidentel) d'une chose est prise pour sa finalité.

Il resterait bien une dernière objection à ce rapprochement: chez Martin, c'est une boutade, une 'façon de parler', un raccourci qui doit bénéficier de ces 'clauses de style' que le lecteur, on ne sait trop pourquoi, peut libéralement accorder, par-ci par-là, aux personnages qui ont sa faveur. Or, outre que le discours de Martin reste en continuelle conformité avec sa réponse (pour lui, le pire est toujours sûr, cf. ci-dessous), donnant ainsi la consistance d'un postulat métaphysique à ce qui pourrait n'être qu'une saillie, le discours de Pangloss, de son côté, pourrait tout aussi bien être lu à un deuxième degré, non comme un discours ridicule, mais comme un discours ridiculisant.

Et c'est ici le lieu de préciser le deuxième type de lecture 'autre que littérale', susceptible de justifier le discours du précepteur: en un flot d'assertions aussi illogiques les unes que les autres, Pangloss donnerait à son élève le miroir le plus fidèle qui soit du microcosme trouble de Thunder-ten-tronckh. Ce qui autorise une telle lecture, curieusement, c'est l'objection même qu'il est tentant de lui opposer aussitôt, à savoir le poids du 'contexte': rien ne sert en effet de décomposer le discours de Pangloss si, pris dans sa globalité, et mis à la suite des portraits-charge du baron et de sa famille, il constitue le bouquet verbal d'un feu d'artifice des ridicules. Certes; mais un contexte n'est pas une nuée flottante, il est la somme d'indications partielles qui autorisent ou imposent, le moment venu, la mise en perspective d'un détail. Si donc il faut tenir compte du 'contexte', que ce soit jusqu'au bout. Par exemple en relevant l'expression qui qualifie d'emblée le précepteur: 'l'oracle de la maison'. Elle signifie sans doute que ses discours sont aveuglément reçus, car le terme d'oracle prend ici son acception figurée de 'personne qui parle avec autorité ou compétence'.¹⁹ Mais il restera toujours suffisamment du sens originel²⁰ pour lui conserver un caractère de mystère ou d'ambiguïté (cf. les corrélats implicites de la notion d'oracle, et leurs connotations: 'une réponse sibylline', Apollon 'l'oblique' (*loxias*), ou l'oracle œdipien, piégé parce qu'il teste la capacité de distinguer paternité biologique et paternité symbolique, etc.). Conséquence: Pangloss délivre un message qui s'écarte de la logique courante, et qui, en apparence, se saborde lui-même.²¹ A l'élève d'y lire, non la justifica-

19. *Le Petit Robert*.

20. Ce n'est pas là un fait isolé (cf. les analyses de M. Riffaterre sur la rémanence du contexte originel: *La Production du texte*, Paris 1979, p.101-104).

21. L'auto-contradiction apparente n'est pas rare dans le discours oraculaire; à Zénon de

tion, mais la condamnation sans appel d'un 'meilleur des mondes possibles'. Car c'est cela, soit dit en passant, que la tradition critique oublie soigneusement de prendre en compte: loin de surgir *ex nihilo*, le discours aberrant de Pangloss se veut d'abord une démonstration de ces prix d'excellence indéfendables, il leur est directement lié; et comment mieux montrer leur caractère antiphrastique, lorsqu'il faut rester prudent, qu'en maniant l'éloge excessif et généralisé, qu'en les soutenant avec la plus maladroite des bonnes volontés, en s'échinant à empiler des raisonnements en apparence aussi sincères que fragiles?

Comme le lecteur, Pangloss ne peut pas ne pas trouver minable l'ersatz édénique de Thunder-ten-tronckh ('une porte et des fenêtres', une dérisoire 'tapisserie' dans la grande salle, pas de meute pour la chasse, et plus loin, un bois 'qu'on appelait parc'), gouverné par un tyran vaniteux (il veut chasser sans en avoir les moyens, se fait appeler Monseigneur, médit devant ses gens en les forçant visiblement à rire), dont la femme est obèse, la sœur démesurément exigeante sur l'ascendance nobiliaire des partis (elle se refuse à épouser le 'bon et honnête gentilhomme du voisinage [...] parce qu'il n'[a] pu prouver que soixante et onze quartiers'), la fille 'haute en couleur' à défaut d'être belle, et le fils 'en tout digne de son père'.²² Pangloss sait bien qu'il ne peut rafler, pour sa subsistance, que les miettes de Thunder-ten-tronckh, ce croûton délaissé au bas bout de la vaste table du monde, et sa consolation, peut-être assortie d'un vague espoir de salut, sera d'instruire avec toutes les apparences d'une sottise inoffensive un jeune homme qui pourra un jour, qui sait, le tirer de là et l'inviter à de plus substantielles agapes. Or, si ce jeune homme a 'le jugement assez droit', il a également 'l'esprit le plus simple', et pourrait vendre la mèche à son insu, en répétant une parole malheureuse. À ce disciple que sa bâtardise rapproche de sa propre roture, le précepteur lucide ouvrira son cœur en fermant sa raison, en accumulant des paralogismes si ébouriffants *ad maiorem (dominorum) gloriam*²³ que, sauf imprévu (et ce sera la scène du paravent), la logique fera son chemin sans que, pour autant, les maîtres reçoivent jamais l'écho d'un sarcasme explicite du philosophe. Ce mélange d'épanchement et de prudence expliquerait d'ailleurs la dernière aberration de la tirade panglossienne: en disant que 'les cochons étant faits pour être mangés, [ils mangent] du porc toute l'année', Pangloss trouve le moyen de se plaindre de

Kition, cherchant 'ce qu'il doit faire pour vivre le mieux', l'oracle pythique répond: 'S'il peut fondre son teint dans celui des cadavres'. Le consultant en déduira, sans s'arrêter au paradoxe, la nécessité pour lui de bien connaître les œuvres des Anciens (*Les Oracles de Delphes*, choix et traduction de J.-P. Savignac, Paris 1989, p.104).

22. Ch. premier, p.118-19.

23. Ou, après tout, *dei*, puisque le baron joue bel et bien le rôle du Père éternel courroucé lors de la scène du paravent.

l'ordinaire en toute sécurité, et même en paraissant se réjouir de sa qualité (l'éloge de la fréquence du porc dissimule un regret de la rareté du gibier). Là aussi, le fameux 'contexte' s'avère un atout: le lecteur sait depuis le début qu'il y a loin de ce château de troisième classe aux délices de Capoue, et que le vernis de l'orgueil nobiliaire cache mal une certaine gêne. Bref, l'ironie pourrait bien se trouver du côté que l'on soupçonnait le moins, et c'est ce qui expliquerait l'exception embarrassante que constitue, à la règle d'un précepteur inepte, son aveu qu'il 'n[e] croyait rien' de ce qu'il avait toujours enseigné.

Une objection toutefois: si le discours optimiste n'est que le masque nécessaire à Pangloss dans une baronnie sous haute surveillance, comment se fait-il qu'il le tienne encore hors du château, et même en des circonstances qui exigeraient le dévoilement de sa véritable conception des choses? Car, lorsque Candide le recueille, *in articulo mortis*, en Hollande, Pangloss n'a plus rien à perdre, et les châtelains gisent en petits morceaux dans leur château rasé par les soudards bulgares; or, la vérole dont il se meurt 'était une chose indispensable dans le meilleur des mondes, un ingrédient nécessaire'; et d'expliquer que, si Colomb n'avait pas contracté cette maladie en Amérique, 'nous n'aurions ni le chocolat ni la cochenille'.²⁴ Étonnante constance dans l'aberration! La réponse est double: d'une part, au point où il en est, Pangloss a peut-être finalement fait sienne une vision des choses qu'il n'avait adoptée au départ que pour des raisons tactiques: si l'on est certain de mourir, autant se convaincre que cette mort a un sens, et qu'elle est au moins un rouage de la grande machinerie de l'Histoire humaine. Et tant mieux si, au passage, l'opinion formulée *in extremis* devient un baroud d'honneur métaphysique, si l'ironie de naguère est versée au crâne détachement des *famous last words*.

D'autre part, tout mourant qu'il soit, Pangloss ne peut pas passer aussi vite que le lecteur sur le véritable miracle qu'il est en train de vivre: un hasard extraordinaire lui a fait recevoir l'aumône de l'être le plus proche de lui, mais séparé de lui depuis longtemps, et dans des circonstances littéralement invraisemblables. L'immaculé Candide sera son sauveur. Mais Candide a peut-être changé, il n'a peut-être aucune compassion pour le maître déchu, et prendrait alors plus mal une supplication due à la lâcheté des derniers instants qu'une persistance dans le délire sophistique qui, après tout, le rendrait touchant de niaiserie – et vérifierait une nouvelle fois la force de la faiblesse: qui n'a rêvé de tirer du ruisseau son professeur? Le maintien du discours optimiste, en cet instant crucial, serait la meilleure garantie de survie, parce qu'il est une perche tendue au démenti du fatalisme. Pangloss, en effet, déclare

24. Ch. 4, p. 131.

avoir perdu tout espoir, et cela en raison même de son système.²⁵ Quelle plus belle occasion, pour Candide, de montrer qu'affranchi de la fable optimiste, il peut doublement se grandir en sauvant son ancien précepteur et en lui démontrant qu'il avait tort? De l'utilité de la nigologie...

Telles sont donc les deux lectures non littérales (figurale et ironique) qui exploitent seulement le vide laissé par l'auteur sur le statut exact, et donc sur les règles de réception, du discours panglossien. Une troisième lecture reste à envisager, qui, elle, assume de bout en bout ce credo délirant, mais parce qu'il se situe, cette fois, sur un plan théologique absolument dépourvu d'état d'âme et de concession à la sensibilité mondaine. Lorsque Pangloss affirme que 'les nez ont été faits pour porter des lunettes', il a assurément tort sur le plan de la logique – mais de quelle logique? Celle qui distingue accident et finalité, devenir objectif et destination, cas particulier et règle générale. Or, cette série de distinctions superposables, fondatrice avec quelques autres, de la démarche philosophique moderne en Occident, est au moins autant au service du vraisemblable qu'à celui d'une (hypothétique) vérité. Et si sa force réside dans ses applications universalistes (cf. le bel exemple de rigueur syllogistique donné par Montesquieu dans son discours antiphrastique sur l'esclavage des nègres²⁶), sa faiblesse vient de ce que ses utilisateurs l'ignorent comme *représentation*, c'est-à-dire comme projection, historiquement datée, d'un besoin humain de signification du réel sur un mode qui ne serait plus analogique – mais qui, pour autant, ne serait pas devenu le seul possible. Et, puisqu'il y a beau temps que la lutte contre les préjugés et la superstition n'apparaît plus seulement comme un heureux effet de ce besoin de rationalité, mais aussi comme l'alibi qu'a toujours su trouver l'Occident pour faire disparaître toutes les autres représentations du monde (senties à chaque fois, bien entendu, comme dangereuses pour le genre humain), pourquoi ne pas voir dans le discours de Pangloss un amusant résidu de l'âge magique rapporté par l'ethnographie voltairienne? Or, dans cette perspective, on ne voit pas pourquoi Dieu n'aurait pas formé les nez pour que les hommes inventent les lunettes, les jambes pour qu'ils les chaussent, etc. C'est sans doute aberrant pour la biologie, l'histoire comparée des civilisations et le simple bon sens, mais Dieu n'est ni biologiste, ni historien, ni monsieur Prudhomme. Ce qui est cohérent pour le Créateur n'a pas à l'être pour ses créatures – et a d'autant moins à l'être, d'ailleurs, que plus les décisions de l'un s'accorderont au besoin de rationalité des autres, plus la

25. 'Je n'ai pas le sou, mon ami; et, dans toute l'étendue de ce globe, on ne peut ni se faire saigner ni prendre un lavement, sans payer, ou sans qu'il y ait quelqu'un qui paie pour nous. Suivez son regard' (p.132).

26. *De l'esprit des lois*, xv, 5.

divinité ressemblera à l'humanité, dénonçant ainsi son origine purement projective et sa nature fantasmagique.

Que le genre humain pourvu d'un nez ait traversé des millénaires sans porter de lunettes, que les jambes se soient longtemps passées de chausses et que l'âge de la pierre taillée soit nettement postérieur à l'apparition de l'homme ne prouve absolument pas que, du point de vue de Dieu, c'est-à-dire d'un être omniscient, omnipotent et indépendant de toute notion de durée, ce que l'homme prend pour un accident sur la ligne de ses progrès ne puisse être une fin pour qui n'a aucun compte à lui rendre. *Credo quia absurdum*, s'il faut en venir là, et aussi: 'les voies du Seigneur sont impénétrables', que devrait tempérer le subtil distinguo de l'apologétique jésuite: 'Dieu est incompréhensible, mais non inconnaissable.' C'est cette dernière notion qui permet à Pangloss de bâtir ses justifications du 'meilleur des mondes possibles'; et le fait qu'il les paie par le ridicule est quasiment une garantie que son choix théologique est le bon: Pangloss veut un Dieu qui ressemble à un Dieu, et le moins possible à l'homme, et cela lui permet au moins d'éviter le piège anthropocentriste dans lequel tombent justement la plupart de ceux qui, partant d'un Dieu supérieurement intelligent, ne cessent cependant d'exiger de lui qu'il se montre raisonnable. Voltaire lui-même avait bien repéré cet écueil d'un Dieu trop humain; mais ne voulant pas non plus, pour l'éviter, sombrer dans le tourbillon du Dieu lisible (mais aberrant pour l'homme) de Pangloss, il s'est inventé une fuite sur le radeau du déisme, sur lequel personne n'a d'ailleurs voulu s'embarquer:²⁷ un Dieu-horloger, ni méchant ni bon, et qui se soucie de nous comme de sa première pendule, tellement lointain et incompréhensible qu'on ne peut rien en dire (cf. la métaphore des souris dans la cale du navire).

Pour Pangloss, plus franchement que pour Voltaire, Dieu est responsable, de bout en bout, de ce qui se passe en ce bas monde. Mais son 'optimisme', en dépit de la *lectio facilius* traditionnelle, n'a rien de béat, il est à prendre au sens le plus neutre du terme: le 'mieux' n'est pas à entendre du point de vue humain, mais, pour être conséquent avec une démarche plutôt *fataliste*, du seul point de vue du Créateur. Non seulement, en effet, Pangloss ne prononce jamais lui-même le terme d'optimisme pour désigner son système,²⁸ mais son discours peut fort bien recéler, sans aucune contradiction, un mécontentement ou une insatisfaction devant l'état de la Création: le paralogisme supplémentaire

27. Cf. 'les athées ne se jettent plus aux pieds des déistes, qui n'existent d'ailleurs plus' (R. Barthes, *Le Dernier des écrivains heureux*, Paris 1964, rééd. in *Essais critiques*, Paris 1981, p.94).

28. Candide, lui, le fait, mais à tort: à Cacambo qui lui en demande la définition parce qu'il vient d'employer le terme, il répond: 'c'est la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal' (ch. 19, p.196). Pangloss avait pourtant prévenu: 'ceux qui ont avancé que tout est bien ont dit une sottise; il fallait dire que tout est au mieux' (ch. premier, p.120).

à propos des cochons est une preuve de la distinction soigneuse qu'opère le précepteur entre la perfection intrinsèque des plans divins et leur résultat éventuellement préjudiciable à l'être humain. En clair, si Pangloss mange du porc du 1^{er} janvier à la Saint-Sylvestre, c'est que Dieu l'a voulu; mais le désagrément qui en résulte est mitigé par la certitude que le fait est lié, *sub specie aeternitatis*, à la prédestination de la race porcine. Il y a bien là de quoi rire, sans doute, et Pangloss doit en rire lui-même – mais plus discrètement que le lecteur, parce qu'il sait, lui, que c'est Dieu qui rit toujours le dernier.

Un dernier point de son grotesque argumentaire conforte cette interprétation théologique: dans le mouvement naturel de la lecture, il est évident que la déduction finale de Pangloss²⁹ est un comble, un couronnement qui passe les limites du discutable. C'est que, dans ce fameux 'contexte', le 'mieux' est compris dans le sens de 'plus que bien'. Or, ce n'est là qu'une illusion: 'mieux' ne peut être séparé, sous peine de contresens, de l'article contracté 'au' qui le rend idiomatique; en disant que 'tout est au mieux', Pangloss dit très exactement que l'état des choses, quelque désastreux qu'il soit, est le meilleur possible pour le Créateur, et pourrait être encore pire pour la créature. 'Bien' n'est donc pas un degré au-dessous de 'mieux', ici, mais un degré au-dessus de 'au mieux' (cf. l'opposition des deux énoncés: 'agissez bien' / 'agissez au mieux': ce deuxième énoncé présuppose l'existence de faiblesses chez le destinataire). En conséquence, la remarque finale de Pangloss atteste une acceptation rien moins que béate de la vie à Thunder-ten-tronckh, et permet *a posteriori* de comprendre que tout le discours précédent exprime, en un seul et même mouvement, la piètre idée qu'il se fait du château et la certitude qu'il pourrait souffrir davantage – la suite du récit lui donnera raison sur l'un et l'autre point.

Plus généralement, d'ailleurs, le scénario du conte est à verser à l'actif de la métaphysique panglossienne: s'il est toujours du meilleur effet de faire remarquer que c'est au moment où Pangloss démontre à Candide 'que plus il y a de malheurs particuliers, et plus tout est bien'³⁰ qu'éclate une tempête qui fracasse le bateau en arrivant à Lisbonne, d'où l'on conclut invariablement que le réel apporte un démenti spectaculaire aux illusions du pédant, il n'en demeure pas moins vrai, et il en est même encore plus vrai, que cette catastrophe, pas plus que celles qui suivront (tremblement de terre, condamnation par l'Inquisition, etc.) ne peut avoir aucune prise *réelle* sur la probabilité de la doctrine, le 'bien' évoqué par Pangloss ne s'appliquant pas aux affaires humaines sur le plan individuel. Dans ce système, essentiellement consolateur, chaque chose, heu-

29. Voir note précédente.

30. Le caractère proportionnel, donc relatif, de la formule, interdit évidemment d'y voir un 'tout est bien' tout pur. Citation du ch. 4, p.133.

reuse ou malheureuse, est interprétée comme le moyen d'une autre plus vaste et qui l'englobe, de même que toute proposition contient en puissance ses présupposés – et de même qu'il n'existe pas d'énoncé qui ne présuppose rien. Simplement, le lecteur a du mal à débarrasser les formules 'plus tout est bien' et 'le bien général' de leur caractère absolu et eudémoniste: une fois pour toutes, Pangloss n'entend pas par là que la somme des misères particulières constitue le bonheur de l'ensemble de l'humanité – cette notion-là n'a aucun sens, et le précepteur n'a jamais prétendu que la planète entière devait un jour baigner dans la félicité; il entend que ce qui paraît injuste pour chacun constitue, en son heure et en son lieu, l'infime condition de réalisation d'un vaste dessein supra-humain parfaitement justifié dans et par la logique divine; et ce vaste dessein ne peut être que bon, dès lors que l'on pose une divinité qui sait ce qu'elle veut et a les moyens d'y parvenir – donc, dès que l'on est monothéiste.

Mais, en admettant même la douteuse notion de 'bonheur global' (de l'humanité ou, pourquoi pas, d'un être humain à l'échelle de sa vie entière), à charge pour le lecteur de calculer la moyenne des existences en 'équivalent-bonheur' (pierre d'achoppement grotesque des conversations de comptoir), et en considérant le scénario du conte, force est de reconnaître que Voltaire a plutôt multiplié, *volens nolens*, les arguments événementiels en faveur de la thèse de Pangloss: Candide est chassé d'un château, mais celui-ci, qui d'abord ne vaut pas grand-chose, est saccagé peu après, et il finit propriétaire grâce à l'argent qui lui reste d'Eldorado. Cunégonde meurt, mais elle ressuscite quelques chapitres plus loin, et, toute laide et acariâtre qu'elle soit, parvient à se faire épouser par Candide (l'obstacle du baron n'a plus grand sens), ce qu'elle avait toujours désiré; Martin, dès Surinam, en a fini avec la série noire de ses avanies, et peut même se payer le luxe de pester contre la Création sans être aussitôt ramené à la misère; même chose, *mutatis mutandis*, pour la vieille – on rétorquera qu'elle était, à l'origine, fille de pape, ce qui n'est pas rien; mais on remarquera que tout le monde meurt autour d'elle alors qu'elle en réchappe, ce qui est un peu plus... Cacambo, qui n'était qu'un laquais débrouillard, est pratiquement sur un pied d'égalité avec Candide au dernier chapitre, vu les liens d'amitié qui se sont tissés entre eux; Pangloss, enfin, est miraculeusement secouru par Candide en Hollande, meurt sous l'Inquisition mais ressuscite sous le scalpel du barbier portugais, se fait racheter par Candide sur la galère (où sa présence ne résultait pas d'une erreur judiciaire), et accède lui aussi à l'autonomie du jardin. Ce n'est pas si mal pour un monde absurde et barbare évoqué par un auteur censé casser l'optimisme à grands coups de catastrophes.

Surtout si l'on examine la personnalité des vrais 'perdants' du récit dans la gamme actantielle: le baron, la baronne, et leur insupportable fils. Voltaire les

évoque à chaque fois de telle sorte que le lecteur ne puisse regretter leur disparition. La seule exception véritable est Jacques; sans doute pèse-t-elle dans la balance, mais pas assez au regard des destins des autres personnages positifs. Quant aux infortunes collectives (la guerre des Bulgares contre les Abares, le tremblement de terre de Lisbonne, les vicissitudes politiques en Turquie), elles peuvent toujours être vues, aussi cynique que paraisse le procédé, comme les régions douloureuses d'un monde qui, par ailleurs et partout ailleurs, persiste paisiblement dans son être. Si l'on ne fait pas de grands titres sur les trains qui arrivent à l'heure, on ne fait pas davantage de contes sur un ordre non perturbé. Tout concourt donc à indiquer que c'est dans les moyens mêmes employés par Voltaire pour démolir la doctrine panglossienne (l'usage, jusqu'à saturation, de coïncidences invraisemblables), que résident paradoxalement les meilleurs arguments de ladite doctrine: pour ridiculiser la notion de Providence, Voltaire construit un récit dont les articulations majeures sont providentielles. Comment expliquer que la logique narrative desserve à ce point ses intérêts philosophiques, sinon en remarquant que tout auteur, même – et peut-être surtout – quand il veut écarter Dieu de l'action, a inconsciemment tendance à s'y substituer? En prenant le problème sous un autre angle, il suffit d'observer que la meilleure manière de ruiner l'optimisme de Pangloss (du moins dans sa version 'interventionniste') aurait été non pas d'accumuler les 'anti-miracles' – ce qui fait encore le jeu du providentialisme – mais d'éliminer l'invraisemblance en jouant jusqu'au bout la carte du hasard, et surtout pas dans ses combinaisons les plus spectaculaires. Car, lorsqu'une tempête 'sanctionne' le discours de Pangloss, et que le lecteur la prend pour un démenti, donc une *punition*, Dieu y gagne forcément davantage que la notion d'absurde. Pris au piège du nécessaire agrément diégétique et de sa position démiurgique, l'auteur accumule des coïncidences – et une coïncidence, en littérature plus qu'ailleurs, prend toujours un sens, devient la preuve d'une trame symbolique, et laisse deviner une intention supérieure, bref, une transcendance.

Si Pangloss est donc fondé à distinguer le sentiment individuel du bien d'une satisfaction purement divine qui sert de consolation aux frustrations du premier, il reste à voir ce que deviennent les griefs d'ordre moral qui pèsent sur lui (cf. ci-dessus), au regard des diverses possibilités de lecture de son discours (figurale, ironique, théologique). Son premier travers – une flatterie éhontée des maîtres de Thunder-ten-tronckh – ne peut guère être récusé ou excusé si l'interprétation privilégie un discours figural, certes, mais sincère: dans ce cas, en effet, Pangloss n'est qu'un benêt frileux et idéaliste qui, sommé de se justifier, tenterait d'établir que les châtelains ont été institués pour être loués, et que, etc. Dans l'hypothèse d'un propos ironique, au contraire,

cette flagornerie gagne en cohérence et apporte la preuve de la subtilité du personnage, tout en justifiant par avance l'aveu tardif d'insincérité du précepteur. Pangloss serait ici dans la position, déjà évoquée, du véritable intellectuel enserré dans un carcan totalitaire et qui affiche une collaboration de façade, une soumission factice aux oukases du tyran exécré. Dans le cas, enfin, d'un discours sérieux et littéral mais avant tout théologique, cette courtoisie, ni lâche ni stratégique, est tout simplement dépourvue d'intérêt et de pertinence. Le baron sourcilieux, la baronne obèse, et la sempiternelle alimentation porcine devenant autant de décrets divins, peu importe qu'il faille s'en réjouir ou s'en affliger du point de vue humain, le tout est de se féliciter de ce qu'ils *signifient*: entre le parti-pris du libre-arbitre qui laisse à l'homme une part de responsabilité dans l'état des choses et celui d'une détermination absolue de ses désirs et de ses actes, Pangloss peut se permettre d'osciller suivant son humeur (à Lisbonne, il défendra même la compatibilité des deux options face au familier de l'Inquisition), et son discours se résume à un rejet de l'absurde. Ajoutons enfin que, peut-être conscient de son néant social et de ses modestes capacités philosophiques (au ch.28, il clame sa *soumission* à Leibniz, sans jamais se prétendre son égal), il n'énonce ces éloges que pour se dire heureux de son sort, lui qui pourrait crever de faim sans la protection du baron. Dieu a voulu sa subsistance, et a pris le baron comme instrument: celui-ci peut bien bénéficier de quelques hyperboles.

Sa luxure pose encore moins de problèmes. Sa mésaventure dans la mosquée de Constantinople n'a rien d'infamant si l'on s'en tient aux faits rapportés: la jeune dévote a la gorge 'toute découverte' et en laisse tomber le joli bouquet de fleurs qui, très étymologiquement, s'y nichait; chez un Occidental, ce serait un trait de goujaterie que de ne pas le ramasser pour le lui remettre. Il est probable que, si Pangloss s'attarde alors, ce n'est pas seulement parce que le bouquet est complexe (six sortes de fleurs, tout de même!), mais parce que lui est offerte une occasion qui, il faut en convenir, n'aurait laissés froids que les acharnés de la mortification des sens. Du reste, si l'imam crie aussitôt au scandale, la jeune dévote, elle, n'en fait rien – et sa toilette est singulière dans une mosquée...

Quant à Paquette, elle avoue elle-même plus tard³¹ qu'un cordelier l'avait séduite, et c'est ce qui explique la vérole de Pangloss. Les amateurs de justice immanente se réjouiront donc de constater que la luxure du précepteur est aussitôt punie – mais par un châtement démesuré, puisque la maladie qui accable ce satyre démontre qu'il ne s'en prenait pas à une rosière. Ajoutons que, pas rancunier pour un sou, Pangloss ne tient pas rigueur à Paquette de

31. Ch. 24, p.227.

sa redoutable contagion vénérienne: 'Ah, ah! dit Pangloss à Paquette, le Ciel vous ramène donc ici parmi nous, ma pauvre enfant! Savez-vous bien que vous m'avez coûté le bout du nez, un œil et une oreille? Comme vous voilà faite! Eh! qu'est-ce que ce monde!'³² Marqué dans sa chair, le 'docteur borgne' sait cependant s'incliner devant plus malheureux que lui, fût-il naguère son bourreau.

Plus sérieuse est la question de sa passivité devant le danger que courent les autres. Comme pour le grief de luxure, deux occurrences sont ici à considérer: la noyade de l'anabaptiste Jacques, et l'agonie de Candide lors du tremblement de terre de Lisbonne. Ce deuxième incident n'est pas aussi accablant qu'il y paraît: 'quelques éclats de pierre avait blessé Candide'.³³ A aucun moment Voltaire ne laisse penser au lecteur que ses jours sont en danger, d'autant que seule la victime, ce qui se conçoit aisément, croit sa dernière heure venue (Pangloss aussi avait dit 'je me meurs' sur le trottoir batave, et lui ne souffrait pas de simples égratignures); il n'est donc pas scandaleux, mais plutôt désopilant, que le pédant tarde à secourir son élève, en se lançant dans un cours de sismologie improvisée; dès que les choses prennent un tour plus grave (Candide s'évanouit), il va chercher de l'eau pour ranimer son élève. Et le récit reprend sans qu'il soit question de quelconques séquelles: 'Le lendemain, ayant trouvé quelques provisions de bouche en se glissant à travers des décombres, ils réparèrent un peu leurs forces.'

Y a-t-il vraiment non-assistance à personne en danger pour le bon Jacques? Pas davantage, car le texte dit précisément ceci: 'de l'effort qu'il fit [Jacques] est précipité dans la mer à la vue du matelot,³⁴ qui le laisse périr sans daigner seulement le regarder. Candide approche, voit son bienfaiteur qui réparait un moment et qui est englouti pour jamais. Il veut se jeter après lui dans la mer; le philosophe Pangloss l'en empêche, en lui prouvant que la rade de Lisbonne avait été formée exprès pour que cet anabaptiste s'y noyât' (p. 134). Le caractère ridicule du sophisme panglossien – qui peut lui-même faire l'objet d'une réhabilitation théologique, cf. ci-dessus – ne doit pas brouiller la scène, et ne saurait modifier le scénario: cet accident n'est pas une preuve d'inhumanité de Pangloss, ou de généreux dévouement pour Candide, mais de sang-froid et de réalisme pour le premier, et d'inexpérience pour le second. Jacques est en effet réputé perdu *avant même* que Candide ne veuille le secourir ('le laisse périr', 'englouti pour jamais'). Est-il bien sûr, d'ailleurs, qu'il s'agisse de porter

32. Ch. 30, p. 256.

33. Ch. 5, p. 136.

34. Il s'agit d'un matelot hollandais brutal et ingrat, que Jacques vient à peine de sauver des flots au péril de sa vie.

secours? Candide 'veut se jeter après lui dans la mer': par son laconisme, Voltaire autorise l'hypothèse d'une tentative de suicide par désespoir, une protestation sacrificielle contre l'injustice du sort. Dans le premier cas, il n'a pas compris qu'il assistait à la scène de noyade typique et irréversible (le corps remonte à la surface, puis sombre à nouveau, mais cette fois définitivement): il croit encore possible un sauvetage que Pangloss, lui, sait maintenant exclu, et qu'il fait donc bien d'empêcher. Dans le deuxième cas, Candide a bien interprété la brève réapparition de son bienfaiteur, et envisage de le rejoindre dans la mort: Pangloss serait cette fois criminel s'il permettait ce suicide, qui ne ramènerait pas Jacques à la vie. Là encore, Pangloss a parfaitement raison de réfréner l'*impetus iuvenilis* de son élève, d'autant que celui-ci ne tarde guère à retrouver sa combativité et ses chances de bonheur.

Quant à la vanité du précepteur, perceptible 'au désespoir de ne pas briller dans quelque université d'Allemagne', il faut d'abord remarquer qu'elle est au diapason de la jérémiade collective qui succède à l'installation dans la métairie: le ménage Candide-Cunégonde baigne dans l'aigreur, Cacambo sue sang et eau pour vendre les légumes, seul Martin 'pren[d] les choses en patience' - mais seulement parce qu'il est 'fermement persuadé qu'on est également mal partout'.³⁵ L'atmosphère sera morose jusqu'à la rencontre du vieillard qui convertira la compagnie aux vertus du travail. C'est l'heure des bilans et des vagues rêveries, et l'insatisfaction générale de ces miracles, sur le principe même de laquelle il serait plus légitime de s'interroger, n'est pas la moindre des excuses de l'ambition disproportionnée de Pangloss. En second lieu, cette vanité ne prend sens, il faut le rappeler, que mise en rapport avec les deux options majeures possibles dans l'interprétation du personnage: est-elle à mettre du côté de la sottise ou de celui de l'hypocrisie? Si elle n'aide pas à trancher entre les deux, il est inutile de la relever (dans ce conte, seul Jacques est exempt de défaut; sa prompte disparition signifierait-elle son *invraisemblance*?). Les trois lectures qui ont été proposées du discours panglossien (figurale, ironique et théologique) ne mettent pas en perspective cette vanité de la même manière: dans le premier cas, Pangloss postule pour une orientation finaliste de la *physis* tout à fait courante mais énoncée chez lui maladroitement; aussi peu lucide sur ses propres compétences que sur la radicale absurdité de l'univers, le personnage serait ainsi présomptueux par imbecillité; mais si ce caractère est cohérent, il se heurte au spectaculaire 'il n'en croyait rien' du dernier chapitre, d'autant plus cruel qu'il n'a rien de résultatif, mais fait figure de vérité durable (Voltaire n'écrit ni 'il n'en croyait plus rien', qui aurait attesté la leçon de l'expérience, ni 'il n'en avait jamais rien

35. Ch. 30, p.255.

cru', qui aurait tout à fait interdit l'hypothèse de la sottise). Il faut donc se contenter d'admettre que le regret carriériste de Pangloss, en soi compatible avec un finalisme sincère, ne fait bloc avec lui que pour buter, de façon extrinsèque, sur les indices de son hypocrisie.

Dans le deuxième cas, tout est parfaitement clair: le précepteur disant le contraire de ce qu'il pense, et assurant même son existence par des sophismes, il peut légitimement, sans vanité aucune, souhaiter 'briller' du haut d'une chaire de métaphysique – hypothèse séduisante, mais qui elle aussi achoppe, cette fois sur les funestes imprudences du personnage (un Pangloss odysséen aurait sagement tenu sa langue devant le familier de l'Inquisition).

La troisième option se révèle, de loin, la plus satisfaisante: Pangloss dispense non seulement un savoir (tout a sa raison d'être, le hasard n'existe pas, l'existence humaine est intégrée au projet divin, tout est au mieux à défaut d'être parfait), mais aussi la sagesse qui en découle (se consoler des aberrations terrestres par la certitude d'une Raison céleste). Quelque simplificateur, voire caricatural, que paraisse l'énoncé de sa doctrine, le précepteur se rapproche ici de la figure d'un authentique philosophe comme Leibniz, et sa prétention à jouer les maîtres à penser n'a plus grand-chose de vaniteux, compte tenu par ailleurs de la sclérose doctrinale qui, s'il faut en croire les écrivains des Lumières, affectait alors le monde universitaire. Ni sot ni hypocrite, le Pangloss théologien manie simplement le paradoxe et la tautologie pour contraindre l'élève à dépasser le besoin spécifiquement humain de vraisemblance. Cette stratégie littéralement *provocatrice* peut d'ailleurs rendre compte, au passage, du 'n'en croyait rien' qui embarrasse la première interprétation, puisque tout énoncé finaliste ponctuel peut, au nom justement du principe théologique qui le motive, être remplacé par un autre, ni plus ni moins probant au regard de la logique commune.

Face à Pangloss se trouve cependant un personnage qui garde les pieds sur terre et administre au pédant de spectaculaires volées de bois vert. Considéré généralement comme l'antidote idéologique à l'imbuvable mixture optimiste, Martin paraît avoir dépassé toute fierté mal placée, fait son deuil de la foi en l'homme et rangé l'illusion métaphysique au rayon des invendus. Recruté sur concours à Surinam, où Candide souhaitait payer le retour vers l'Ancien Monde au plus malheureux des humains, ce personnage désabusé, 'volé par sa femme, battu par son fils, [...] abandonné par sa fille [...], privé d'un petit emploi duquel il subsistait'³⁶ et persécuté à Surinam pour socinianisme, n'emporte d'ailleurs la préférence du héros que parce que son statut de savant laisse espérer à celui-ci un voyage instructif et distrayant. Il est donc tentant

36. Ch. 19, p. 200.

d'accréditer le micro-système actanciel qui oppose depuis longtemps le 'tout va mal' de Martin au 'tout est au mieux' de Pangloss, le réalisme misanthropique du premier à l'idéalisme tragiquement confiant du second, le laconisme du savant pauvre à la logorrhée joviale du ratiocineur. Tout en reconnaissant que le pessimisme de Martin pêche parfois par excès, la tradition critique ne balance pas à lui donner l'avantage sur Pangloss, avec plusieurs excuses objectives: la symbolique du passage au Nouveau Monde, source majeure de vérité loin d'un maître censé avoir péri dans l'Ancien, le fait que Martin résiste aux séductions de la syllogistique doctrinale, ou encore qu'il évite des positions ridicules dans lesquelles, au contraire, l'auteur précipite Pangloss (des buissons de Thunder-ten-tronckh à la galère ottomane, en passant par la mendicité en Hollande).

Or, s'il est mené plus avant, le parallèle cesse d'être aussi accablant pour le maître de Candide: tout d'abord, comme pour interdire au lecteur un manichéisme qui n'aurait d'égal que celui de Martin, Voltaire fait trébucher le parti-pris du 'tout va mal' en au moins deux occasions. D'une part, celle de la visite de Candide en Eldorado, pays qui n'est une utopie que dans la mesure où, atteint par hasard, il reste en principe inaccessible; Martin veut bien admettre l'existence de cette oasis de bonheur, mais affirme aussitôt son inutilité en répliquant que 'personne ne p[eu]t [y] aller':³⁷ adressée justement à celui qui y est allé, la remarque relève du *filibuster* et signe sa mauvaise foi.³⁸ D'autre part, celle de sa prédiction erronée, selon laquelle Cacambo disparaîtra avec l'argent que lui a confié Candide, au lieu d'aller fidèlement retrouver celui-ci en Europe avec Cunégonde: 'Vous êtes bien simple, en vérité, de vous figurer qu'un valet métis, qui a cinq ou six millions dans ses poches, ira chercher votre maîtresse au bout du monde et vous l'amènera à Venise. Il la prendra pour lui s'il la trouve. S'il ne la trouve pas, il en prendra une autre: je vous conseille d'oublier votre valet Cacambo et votre maîtresse Cunégonde.'³⁹ Le lecteur passera peut-être avec indulgence sur la haute idée que se fait Martin des gens de couleur – tout en notant qu'*a contrario* Pangloss ne tient, lui, aucun discours de ce type; mais il appréciera en tout cas le cinglant démenti

37. Ch. 24, p.226.

38. Elle est aussi l'application sauvage d'un *esse est percipi* des plus contestables dès lors que l'on débat du bonheur de l'humanité, i.e., de l'ensemble *réel* du genre humain. Martin ne se gêne d'ailleurs pas, lorsque cela l'arrange, pour faire prévaloir l'exception concrète sur la vraisemblance ou l'importance du nombre: 'la vérité [...] est que je suis manichéen. – Vous vous moquez de moi, dit Candide, il n'y a plus de manichéens dans le monde. – Il y a moi, dit Martin; je ne sais qu'y faire, mais je ne peux penser autrement' (ch. 20, p.201-202). Sur le *filibuster*, 'où ne subsiste aucun désir de faire illusion sur la portée des interventions', cf. Ch. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, p.642.

39. Ch. 24, p.225.

que le chapitre 26 inflige à cette pessimiste prédiction: un soir, à Venise, 'un homme à visage couleur de suie l'aborda [Candide] par-derrière, et, le prenant par le bras, lui dit: "Soyez prêt à partir avec nous, n'y manquez pas." Il se retourne et voit Cacambo.' Et Candide, 'sur le point de devenir fou de joie', rachète aussitôt 'son agent fidèle', devenu entre-temps l'esclave d'un sultan détrôné, non sans avoir fait auparavant le maximum pour ramener Cunégonde. Bref, Candide a bien fait de s'obstiner à attendre celui en qui Martin s'échinait à lui faire perdre toute confiance. Et ce retournement est à mettre d'autant plus à l'actif de la doctrine panglossienne qu'il déjoue toute vraisemblance – et cautionne l'hypothèse théologique d'un Dieu qui distribue les biens à sa guise, par les voies les plus inattendues ou aberrantes.

Mais ce phénomène de sanction narratologique est significatif d'une autre différence, plus générale et radicale, entre Pangloss et Martin: celui-ci prévoit et se trompe, mais, si celui-là ne se trompe pas dans ses prédictions, c'est simplement parce qu'il n'en fait aucune. Sur les trente chapitres du conte, en effet, le lecteur ne peut jamais saisir Pangloss en flagrant délit de prévision, de promesse ou de prophétisme, malgré les innombrables situations qui l'y pousseraient. Comment expliquer ce trait actantiel, sinon en y voyant un corollaire capital de sa métaphysique? Pour Pangloss, en effet, le seul discours valable de la part d'un philosophe consiste à commenter ce qui est et ce qui a été, pour en déduire ce qu'il fallait qu'il advienne. Son affaire est de lire, pour s'en accommoder, le passé et le présent, et non de déchiffrer un futur dont, par définition, Dieu seul détient la clé. Bien sûr, cette orientation vers l'accompli met Pangloss à l'abri du ridicule qui guette les paroles en l'air quant à l'avenir. Mais elle explique aussi, et c'est là le point capital, la surprenante 'longévité' du personnage dans le récit: présent *de jure* du premier au dernier chapitre, ayant survécu à la vérole, au saccage du château par les Bulgares, au tremblement de terre puis à son exécution capitale à Lisbonne, et enfin aux coups de nerf de bœuf récoltés sur la galère turque, Pangloss est incontestablement doté d'une santé à toute épreuve, et s'affirme en professionnel de la résurrection. Mais pourquoi cette survie continuellement miraculeuse? Pourquoi Voltaire, réputé l'ennemi juré de l'optimisme, s'acharne-t-il à faire sans cesse ressurgir sa grotesque 'tête de Turc'? Après tout, le genre du conte présente une symbolique *sui generis*, et, dès lors, la disparition d'un personnage peut être interprétée comme une sanction: lorsque l'auteur a tiré ce qu'il voulait d'un personnage, ou souhaite évacuer ce qu'il figure, il a toute liberté pour l'expédier dans le néant: par sa noyade, Jacques paie la démonstration de la rareté et de la fugacité du Bien en ce monde, et de l'absence de justice immanente; et le baron-jésuite, frère de Cunégonde, qui pourrait être classé avec Pangloss parmi les indésirables, est revendu au 'levanti patron', sans

accéder à la scène finale. Il faut donc supposer que Voltaire, qui aurait pu 'tuer' le personnage dès les premiers chapitres (montrant ainsi symboliquement que l'optimisme était mort, et que Candide tournait la page), tenait absolument à le conserver *pour une autre raison*.

L'a-t-il fait pour contredire Pangloss plus cruellement, en lui faisant vivre et constater jusqu'à saturation les preuves de l'ineptie de son système? C'est peu probable, car l'architecture du récit, et en particulier les conditions de réunion des personnages, sont plutôt susceptibles de conforter ce système que de le fragiliser, et parce que le lecteur peut voir dans le jardin final un moindre mal (c'est-à-dire un devenir 'au mieux' à défaut d'une *happy end*).

D'où l'hypothèse suivante: si Voltaire conserve Pangloss jusqu'à la métairie, c'est que le personnage remplit une fonction impérieuse qu'il est le seul à assumer, et dont l'auteur ne peut, malgré qu'il en ait, faire l'économie: cette fonction, c'est la mémoire, le rappel, la réflexion sur le passé, le commentaire historico-philosophique. Si le docteur borgne est toujours là, c'est qu'il est le seul à se livrer, dès qu'un fait nouveau change le cours des existences, à une récapitulation systématique; ainsi, à plusieurs reprises, fait-il un résumé des événements pour en déduire son fameux 'enchaînement des causes' jusqu'au moment de l'énonciation; ainsi, également, son goût pour la généalogie (cf. l'explication qu'il donne de sa contamination par Paquette, en remontant jusqu'à un compagnon de Christophe Colomb), la hiérarchie (cf. son évidente influence sur l'échelle des bonheurs selon Candide), la continuité, fût-elle spatiale et non temporelle (cf. son hypothèse de 'la traînée de soufre depuis Lima jusqu'à Lisbonne'). Pour Pangloss, en effet, comprendre consiste à tisser des liens entre les choses – mais qui, sur ce point, lui donnerait tort? Et Pangloss se charge seul, au prix du ridicule – car lesdits liens sont chez lui invraisemblables – de cette tâche de raccommodage du réel. Ainsi investi, tacitement et peut-être inconsciemment, de cette fonction essentielle qu'est la recension, ou l'enregistrement explicite, d'un passé souvent diffus et d'apparence absurde, il gagne sa place dans le jardin final: à traduire la petite troupe des rescapés comme un concentré représentatif de l'humanité dans la moins mauvaise société possible, il faut supposer que Voltaire ne concevait pas que celle-ci pût se passer d'un être de mémoire et de reconstruction verbale. Sans Pangloss, sans ce qu'il représente, le microcosme ne connaîtrait que le travail et l'existence au présent. Certes, Candide et Martin ont eux aussi leur métaphysique, mais elle se borne à évaluer, selon leur humeur, ce qu'il faudrait appeler le 'degré constant d'infortune' de la condition humaine. Or, Voltaire lui-même exige quelque chose de plus, en l'occurrence une mise en perspective historique de cette condition humaine.

Comment ne pas relever ici l'ambiguïté du catalogue chronologique établi

par Pangloss à l'appui de l'idée que 'les grandeurs sont fort dangereuses', à quelques lignes de la fin? D'une part, son interminable inventaire des rois déchus relève en soi du pédantisme le plus grotesque, et Candide le sanctionne en l'interrompant: 'Je sais aussi, dit-il, qu'il faut cultiver notre jardin.' Bref, assez causé, le travail attend. Incorrigible Pangloss! est-il drôle, etc. Mais, d'autre part, sur des thèmes semblables, Voltaire n'a jamais résisté au plaisir de l'étalage érudit, ne serait-ce que dans sa fameuse lettre à Rousseau du 30 août 1755, où il énumère les martyrs de la science et de la pensée persécutés par l'obscurantisme.⁴⁰ Il ne faut pas s'y tromper: l'auteur pourrait fort bien reprendre à son compte la litanie du précepteur, qui ne fait ici sourire que par son caractère inopportun et boursoufflé. Martin, qui ne craint peut-être rien tant que le ridicule, préfère se cantonner dans la maxime lapidaire et désabusée, mais logiquement intenable parce qu'excessive – ce qu'a fort bien signalé Voltaire, du reste, en parlant de ses 'détestables principes'.⁴¹ En un mot, Pangloss doit rester jusqu'au bout parce qu'il est un être de discours, et que son discours donne l'indispensable dimension mémorielle à un présent qui, sans elle, se rapprocherait dangereusement de l'éternel présent animal. D'une certaine manière, la présence de Martin n'en est donc pas l'antidote, puisque Candide et Cacambo peuvent à eux seuls opposer le Faire au Dire, le travail à la parole, et que Candide ne tient plus grand compte du discours de son ancien maître.⁴²

40. Défilent successivement les noms du Tasse, de Galilée, puis, après son propre exemple, ceux de Pope, Descartes, Bayle, Camoens. Voltaire est encore plus panglossien dans le ch. 15 du *Traité sur la tolérance*, sèche mais impressionnante liste de vingt et une citations de sources différentes à l'appui de la tolérance religieuse. Même souci d'érudition doxographique dans l'article 'Bien (tout est)' de son *Dictionnaire philosophique*: l'auteur convoque aussi bien la cosmogonie gnostique de Basilide que le mythe de Pandore, pour concentrer finalement son examen sur le trio optimiste Bolingbroke-Shaftesbury-Pope, dont la doctrine lui paraît creuse et vaine. Pangloss est bien sûr indirectement visé, et Voltaire conclut sans ambages: 'Loin donc que l'opinion du meilleur des mondes possibles console, elle est désespérante pour les philosophes qui l'embrassent. La question du bien et du mal demeure un chaos indébrouillable pour ceux qui cherchent de bonne foi; c'est un jeu d'esprit pour ceux qui disputent: ils sont des forçats qui jouent avec leurs chaînes' (Paris 1964, p. 67-72). En présence de cette objection de fond, rappelons: 1. qu'elle n'enlève rien au rapprochement partiel qui vient d'être établi entre Voltaire et Pangloss sur le plan discursif; 2. que le présent article tâche d'abord de faire entrevoir la spécificité du personnage de Pangloss dans l'économie intrinsèque du conte, sans du tout le considérer *a priori* comme le représentant fictif idéal de l'optimisme; 3. qu'à tout prendre, l'assimilation de Pangloss avec un forçat qui jouerait avec ses chaînes serait, à condition de bien interpréter l'image, un progrès considérable par rapport à la tradition critique, qui n'a jamais envisagé la moindre dimension ludique dans ce personnage...

41. Ch. 30, p. 256.

42. Martin éclaire d'ailleurs lui-même le lecteur, avec une franchise presque cynique, sur sa présence durable auprès du héros: 'on dit que Venise n'est bonne que pour les nobles Vénitiens, mais que cependant on y reçoit bien les étrangers quand ils ont beaucoup d'argent; je n'en ai point; vous en avez, je vous suivrai partout' (ch. 21, p. 206).

Il serait donc temps d'en finir avec la fable du 'triomphe de Martin' (qui s'appuie essentiellement sur l'ingratitude et la déchéance avérées de Paquette et de Giroflée, dont Candide croyait faire le bonheur en les secourant financièrement: c'est une prédiction juste contre une fausse au sujet de Cacambo), et d'aborder Pangloss sur le plan fonctionnel, symbolique, en examinant moins le contenu précis de son discours que sa nature, sa vocation, sa place parmi les autres. Et, à cet égard, ce n'est plus seulement à Martin qu'il faut l'opposer, mais à un personnage qui, lui aussi, est traditionnellement donné comme un antidote spectaculaire et triomphant au discours de Pangloss: le derviche que va consulter le petit groupe, Pangloss en tête, pour apprendre de lui 'pourquoi un aussi étrange animal que l'homme a été formé'. La scène est fameuse: le précepteur et son ancien disciple se font fraîchement accueillir et vertement rabrouer, et il est de bon ton de rappeler le 'De quoi te mêles-tu?', et la porte claquée au nez du pédant par le derviche. La leçon, en apparence, est claire et saine: la sagesse consiste à cesser les ratiocinations métaphysiques, et à prendre son parti d'une divinité ni plus ni moins sensible aux malheurs des hommes que ne l'est le sultan à l'inconfort des souris qui trottent dans les vaisseaux de sa flotte. Voilà Pangloss 'mouché'. Mais l'honnête homme ne devrait pas se réjouir aussi vite, et aussi naïvement, de cette fin de non-recevoir: d'abord, parce qu'elle sanctionne aussi bien Candide que Pangloss, donc celui qui doute que celui qui avance un système; ensuite, parce que la deuxième réplique foudroyante du derviche à Pangloss ('Te taire') ne répondait pas à une question qui eût paru naturelle chez le précepteur (quelque chose comme 'que faut-il donc penser?' ou 'que faut-il donc croire?'), mais à une interrogation d'ordre pragmatique: 'que faut-il donc *faire*?', demande Pangloss. Pour une fois que le pédant consentait à entrevoir autre chose qu'un simple affinement conceptuel! La réplique est à dégoûter de toute morale pratique... enfin, et c'est le plus important, parce que le présupposé des réponses du derviche est que l'homme n'a pas à se poser de questions sur l'existence. A Candide qui lui objecte, pour justifier son inquiétude, qu' 'il y a horriblement de mal sur la terre', le sage réplique: 'qu'importe [...] qu'il y ait du mal ou du bien?'⁴³ C'est très bien dit mais, pour la plupart des êtres humains, qui n'ont pas pour autant la tête métaphysique, il n'est pas sans importance qu'il y ait du mal sur la terre – et surtout pas pour quelqu'un comme Voltaire, qui a consacré un long poème au *désastre de Lisbonne* (catastrophe naturelle), et une bonne partie de sa vie à combattre les erreurs judiciaires (catastrophes humaines). Ce n'est certes pas avec des derviches de cette sorte que les Calas, Sirven et Lally-Tollendal auraient été réhabilités. Sa porte claquée au nez de la petite troupe

43. Ch. 30, p.257.

est tout simplement insultante pour la plupart des courants de pensée occidentaux, et réduit la sagesse à un individualisme érémitique et hautain. En approuvant, parce qu'elle est comique, la brutale répartie du derviche, le lecteur se tromperait d'ennemi, et devrait jeter Descartes et Aristote sur le même bûcher que Pangloss.

Aussi bien Voltaire a-t-il aussitôt mis en place une deuxième consultation pour mitiger le refus de la métaphysique: en retournant à la métairie, les rescapés rencontrent 'un bon vieillard' qui les accueille avec civilité, et, tout en déclarant ne jamais s'informer de l'actualité politique (sur laquelle l'interroge Pangloss), leur fait les honneurs de sa maison, les régale d'une savoureuse collation, et fait parfumer les barbes de Candide, Pangloss et Martin. Sa philosophie, moins rêche que le mutisme du derviche, consiste en une sorte d'ergothérapie préventive: 'le travail éloigne de nous trois grands maux: l'ennui, le vice et le besoin' (p.258). Voilà au moins un conseil précis, pratique et applicable, et qui sera d'autant mieux écouté que celui qui les donne accumule les caractéristiques positives: il cultive sa propre terre, a des enfants (il a donc joué le jeu de la responsabilité pour autrui), et semble croire en quelque chose (c'est un 'bon musulman') sans imposer quoi que ce soit. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce qu'il soit présenté comme un pendant humain et tolérant au misanthropique, célibataire et improductif derviche. Mais qu'en tirent les trois personnages?

Pour Candide, 'qu'il faut cultiver [leur] jardin' – en quoi, du reste, Pangloss opine, citation biblique à l'appui; pour Martin, quelque chose d'un peu plus exclusif: 'Travaillons sans raisonner [...], c'est le seul moyen de rendre la vie supportable' – maxime aussitôt approuvée par l'auteur ('toute la petite société entra dans ce *louable dessein*'). Et le tout dernier paragraphe du conte paraît définitivement sanctionner Pangloss, dont l'ultime raisonnement finaliste est suivi par le célèbre 'Cela est bien dit, mais il faut cultiver notre jardin' de son ancien élève. En examinant ces propos sous l'angle d'un argumentaire idéologique, le lecteur remarquera d'abord que Pangloss n'est pas contredit de la même façon par Martin et par Candide: le premier lui interdit implicitement de philosopher ('Travaillons sans raisonner'), tandis que le deuxième lui oppose simplement la *priorité* (relative, forcément) du travail sur la spéculation intellectuelle, et du Faire sur le Dire. À considérer ces deux résolutions comme des applications de la morale de référence qui est celle du 'bon vieillard', il faut constater ensuite que c'est celle de Candide qui est la plus fidèle, le vieillard n'ayant pas proscrit *a priori* (contrairement au derviche) la réflexion philosophique. À supposer, enfin, que c'est Martin qu'il faille suivre contre Pangloss, le lecteur devrait conclure que l'existence humaine idéale consiste à vivre comme les fourmis ou les abeilles: la fourmilière ou la ruche, voilà l'exacte

traduction de 'Travaillons sans raisonner'. Faut-il donner tort à Pangloss de ratiociner jusque dans le jardin de la Propontide? Faut-il l'écarter, comme toute une tradition critique le rabâche à plaisir, de l'accession à la lucidité, sous prétexte qu'il 'n'évolue pas', contrairement à Martin? Mais évoluer pour quoi? Pour le plaisir de se croire plus subtil? Cela ne sert pas à grand-chose, et il faudrait bien plutôt, dans ce cas, rendre hommage au statisme obstiné du précepteur, qui se refuse à 'évoluer' vers une condition humaine strictement utilitariste. Depuis quand l'honneur de l'être humain consiste-t-il à mettre sous le boisseau ce qui fait aussi bien sa valeur que sa misère? Pangloss a parfaitement flairé le danger, et c'est pourquoi, faisant fi de la réplique de Martin, il revient à la charge pour signifier à Candide que lui, du moins, n'abdiquera pas de son discours, si contestable soit-il.

Le message est d'ailleurs reçu par l'ancien élève, dont l'ironie indulgente ('Cela est bien dit, mais') laisse plutôt Martin que Pangloss sur la touche. Cette reconnaissance d'une *place* de la spéculation au sein de la communauté laborieuse définit ainsi une précieuse symétrie: que Martin travaille sans raisonner, grand bien lui fasse; Pangloss, lui, a choisi de raisonner sans travailler. Cunégonde 'devint une excellente pâtissière; Paquette broda; la vieille eut soin du linge. Il n'y eut pas jusqu'à frère Giroflée qui ne rendît service; il fut un très bon menuisier' Mais, au moment d'évoquer l'activité du précepteur, Voltaire écrit: 'et Pangloss *disait* quelquefois à Candide' (p.260). Ce n'est pas un hasard si Pangloss n'est pas campé une bêche à la main; son talent à lui ('chacun se mit à exercer ses talents', est-il écrit) reste purement intellectuel et verbal. Sa production, c'est du discours, sur n'importe quel sujet, ce qui ne fait du reste que réaliser la destinée inscrite dans son nom: qu'il faille entendre 'Pan-gloss' au sens de 'Tout-langue' donc au sens de 'ce personnage n'est que parole', soit; mais comment ne pas comprendre également la première racine comme l'objet, le point d'application de la seconde, en sorte que Pangloss, littéralement 'langage-sur-tout', soit vu comme celui qui ne se résigne jamais à laisser une chose vierge de commentaire, convaincu que tout ce qui est n'a de réalité qu'en tant qu'il devient objet de discours? 'L'homme donna un nom à tous les animaux.'⁴⁴ C'est là sa seule supériorité, et moins son discours obéit aux exigences de sa survie biologique, plus il est homme. En un seul et même mouvement, et justement surtout lorsqu'il ratiocine à grands coups de sophismes, Pangloss affirme l'impérieuse nécessité de la symbolique, du rire, de l'art, et de la transcendance. Peu importe, dès lors, qu'il soit ou non 'sincère' dans ses inepties et ses paralogismes: qu'il choisisse naïvement l'expression la plus maladroite d'une conviction théologique par ailleurs très

44. Genèse, ii.20.

défendable (cf. ci-dessus), ou qu'il berne tout son petit monde par une 'nigologie' consommée, Pangloss figure pour nous le principe même de la spéculation gratuite, qui peut bien être menacée, bafouée, persécutée (on pourrait aussi lire 'Pend-gloss', car l'Inquisition portugaise va pendre celui qui parle trop, et, de surcroît, au moment où il défend l'idée de libre-arbitre), mais jamais éradiquée dans l'espèce humaine. Voilà pourquoi il faut qu'il reste dans le jardin, et pourquoi Voltaire n'a pas pu, ou voulu, l'en écarter; d'une certaine manière, l'auteur est piégé par son personnage: l'homme au quinze mille lettres, le bavard spirituel et le mondain impénitent, le métaphysicien de l'*Essai sur les mœurs* et de l'*Histoire de Jenni* ne devait pas rayer de ses papiers celui qu'il avait pourtant institué en repoussoir.

Il le pouvait d'autant moins qu'une dernière anecdote du conte montre à la fois le revers du comique mis en œuvre contre Pangloss, la supériorité de celui-ci sur Martin, et le lien qui unit le métaphysicien à l'auteur: lorsque le baron 'réchappé des galères' grâce à Candide persiste à s'opposer au mariage de celui-ci avec Cunégonde, Cacambo conseille de le revendre au 'levanti patron' avant de le renvoyer à Rome (ce sera la solution adoptée). Or, Candide a pris aussi l'avis de Pangloss et de Martin: le premier 'fit un beau mémoire par lequel il prouvait que le baron n'avait nul droit sur sa sœur, et qu'elle pouvait, selon toutes les lois de l'Empire, épouser Candide de la main gauche. Martin conclut à jeter le baron dans la mer' (p.254). Encore une fois, la lecture traditionnelle relève l'incorrigible logorrhée de Pangloss, et l'efficacité comique du contraste avec le conseil franc et massif de Martin. Il est vrai que ce baron est insupportable, et que la tentation est grande d'écouter le savant manichéen. Le seul ennui, c'est que Voltaire, qui fait rire de Pangloss, aurait fait la même chose que lui, en se situant du côté de la réflexion, de l'étude patiente du dossier, de la solution écrite, bref, du côté du *droit positif*. Le reste, c'est-à-dire le conseil de Martin, s'appelle le lynchage, et relève d'un état social si dégradé, ou si peu perfectionné, que la force y tient lieu de justice. Depuis quand l'adversaire acharné de la torture, des lettres de cachet, du délit d'opinion et de la justice expéditive trouverait-il risible ou superflu d'*examiner* le cas d'un accusé, si détestable fût-il? C'est ce que fait calmement Pangloss, pendant que Martin appelle au meurtre, sans d'ailleurs se proposer pour l'accomplir.

Indispensable et ridicule Pangloss... C'est peut-être l'ambiguïté de ce personnage qui a fait dire à Voltaire, plus ou moins à contrecœur, que *Candide* n'était qu'une 'coïonnerie': gêné, troublé, et peut-être agacé par ce pantin qui n'a de cohérence que dans l'articulation (au sens physique) de son discours, Voltaire ne pouvait ni l'approuver ni l'éliminer, exactement comme s'il y découvrait, travaillant sans répit sous les joyeuses semailles de l'ironie, sa *mauvaise conscience*. S'explique alors un 'trou noir' du récit, l'une des très rares

ellipses narratives qui déjouent les comptes rendus consciencieux que donnent les personnages de leurs malheurs successifs: de manière très significative, Voltaire 'oublie' d'expliquer par quel miracle Pangloss a pu survivre au massacre de Thunder-ten-tronckh et s'en échapper; pour tous les autres personnages (y compris Paquette, expulsée du château avant l'arrivée des Bulgares), le lecteur obtient des éclaircissements, fussent-ils rocambolesques. Pour Pangloss, rien. Ne serait-ce pas une preuve supplémentaire que la vraisemblance 'charnelle' du précepteur compte moins que sa fonction? En tant que double gênant et cathartique de Voltaire, Pangloss ne peut mourir, justement parce qu'il n'est *que* parole: les hommes périssent plus facilement que les discours, et les discours disparaissent plus vite que la rage d'en tenir un.⁴⁵

Il n'est donc plus vraiment nécessaire, pour revenir à la problématique initiale, de trancher entre un précepteur imbécile et un profiteuse qui joue les sots. A tous les sens et sous-entendus de l'adjectif, Pangloss figure une pauvre humanité, celle qui ne renonce pas à s'interroger sous prétexte que ses réponses peuvent être fausses, celle qui ne trouve et ne prouve jamais tant sa grandeur que dans sa misère, et qui, surtout, se garde de confondre croyance et raison. 'Ayant prétendu une fois que tout allait à merveille, il le soutenait toujours, et n'en croyait rien.' Cet aveu d'insincérité, considéré jusqu'ici comme un obstacle à l'hypothèse d'un Pangloss imbécile et réellement théologien, ne doit plus paraître aussi embarrassant: est-il interdit d'opposer un 'sentir', une conviction née de l'expérience – mais pas pour autant fondée en raison – à la théorie qui, par ailleurs, nous paraît la seule à satisfaire un questionnement logique sur la base de l'existence de Dieu? Pangloss ne croit pas ce qu'il pense (et qu'il dit), un peu à la manière de ces astronomes de la Renaissance qui ne pouvaient prêter foi aux résultats effarants, mais véridiques, de leurs calculs impeccables. Faut-il renoncer aux théories irrespirables? En conservant Pangloss perclus d'infirmités, Voltaire a répondu, tout comme il a répondu au derviche et à Martin: entre le silence ('Te taire', 'sans raisonner') et le sophisme, l'humanité choisit le sophisme, parce que le sophisme suppose au moins l'humanité: *Male cogito, ergo cogito*, et l'on connaît la suite.

Dans la belle lumière dorée qui baigne le Bosphore, au soir de cette odyssée

45. Si Pangloss ne meurt pas, aussi bien ne naît-il pas non plus: Voltaire ne lui donne aucune ascendance, aucune histoire antérieure à son préceptorat, aucun état-civil; le contraste est frappant avec Martin, dont on sait au moins qu'il est hollandais, qu'il fut marié, qu'il est père d'un garçon et d'une fille, et qu'il a travaillé dix ans pour les libraires d'Amsterdam. Son nom est du reste un patronyme vraisemblable et plus que courant. Rien de tel avec le très irréal 'Pangloss', surgi de nulle part, sans attache nationale ni familiale, sans épaisseur biographique, fantôme échappant à l'"Etre-pour-la-mort". S'aviserait-on de contredire un spectre?

Voltaire avec Pangloss

des éclopés, le docteur borgne peut savourer les cédrats confits dont il n'osait même pas rêver dans la grise et glauque Westphalie: il regarde les autres cultiver le jardin, les encourage de son bricolage métaphysique, et songe, en se lissant la barbe, aux bienfaits de la nigologie. Personne ne l'écoute, ou tout le monde rit de ses fadaïses. N'importe: ce n'est pas demain qu'on l'empêchera de parler.