

Hasard et Providence dans *Zadig*, *Candide* et *L'Ingénu*

Olivier Ferret

§I

Se rencontre-t-on forcément « par hasard, comme tout le monde » ? Est-ce que les « bonnes et mauvaises aventures » amenées par tel événement « se tiennent ni plus ni moins que les chaînons d'une gourmette » ? Tout est-il donc toujours déjà « écrit là-haut » ? On aura reconnu certaines des questions soulevées dans les premières pages de *Jacques le Fataliste*¹, texte souvent rapproché de certains des contes de Voltaire, à commencer par *Candide*, pour rendre compte des interrogations qu'ils suscitent sur le mode de fonctionnement de la fiction et sur les enjeux philosophiques qu'ils soulèvent². Si le hasard est occasionnellement invoqué dans le texte de Diderot, on ne s'étonnera pas trop de ne pas y relever une seule occurrence du mot *Providence*.

¹ Diderot, *Jacques le Fataliste et son maître*, éd. P. Chartier, Paris, LGF, coll. « Le Livre de poche », 2000, p. 43-44.

² Voir Jean Goldzink, « Roman et idéologie dans *Candide* » (1969-1970), repris dans *La plume et l'idée ou l'intelligence des Lumières*, Paris, Le Manuscrit, 2008, p. 52-54 ; Bernard Croquette, « *Candide* ou la forme contre la signification », C. Jacot Grapat, N. Jacques-Lefèvre, Y. Séité (dir.), *Le travail des Lumières : pour Georges Benrekassa*, Paris, H. Champion, 2002, p. 225-228.

§2 D'après le *Dictionnaire de l'Académie française* (éd. 1762), les deux termes désignent un mode particulier de surgissement des événements, l'un sur le mode « fortuit », l'autre à l'inverse orienté par « la suprême sagesse avec laquelle Dieu conduit toutes choses ». Tout en confirmant l'ancrage religieux du mot *Providence*, « terme de théologie » évoquant « la puissance que Dieu déploie dans la conservation du monde, et dans l'administration de toutes choses », le *Dictionnaire de Trévoux* (éd. 1752) précise cependant que le hasard est « ce qui arrive sans cause apparente, ou nécessaire », avec cette indication qui constitue aussi une restriction : « On marque seulement par là, qu'il n'est intervenu aucune cause qui ait produit nécessairement un certain effet ; mais par ignorance on attribue au hasard des effets qui ont une cause déterminée et nécessaire. »

§3 Au sein d'une réflexion sur la manière dont « le monde est régi », l'opposition entre hasard et Providence repose ainsi sur la question centrale des causes. Mais si le hasard n'a pas été le produit nécessaire d'une cause, ce à quoi il s'oppose est peut-être moins la Providence que le déterminisme. Pour les chrétiens, tout ce qui est nécessaire est certes subsumé par la Providence, mais dans un cadre de pensée différent, la Providence peut aussi apparaître comme un cas parmi d'autres de déterminisme, la distinction étant corrélée à une conception de l'organisation du monde : sur le mode de la « conservation » et de l'« administration » qui est la marque de la « puissance » divine orientée par une « suprême sagesse », aux antipodes, par exemple, d'une conception matérialiste qui ne considère que les interactions entre des éléments de la matière, sans dessein supérieur ou prémédité.

§4 En tant que les textes de fiction construisent une certaine représentation du monde, comment le mode de surgissement des événements vient-il valider – ou invalider – une interprétation de l'ordre du monde gouverné par le hasard (il n'y aurait alors que désordre, voire chaos), la nécessité, voire la Providence ? On se souvient des critiques que Sartre adresse à Mauriac, accusé de se comporter comme Dieu vis-à-vis de ses personnages³. Mais si Mauriac est un romancier chrétien, tel n'est pas le cas de Voltaire dont, comme l'a souligné René Pomeau, le positionnement sur la question de la Providence, en particulier, est pour le moins fluctuant et à bien des égards tributaire d'enjeux polémiques variables en fonction des circonstances et des adversaires⁴. La question peut du reste sembler biaisée par le fait que – l'analyse narratologique l'a bien établi – rien n'est vraiment

³ Sartre, « M. François Mauriac et la liberté » (1939), repris dans *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 33-52.

⁴ R. Pomeau, *La religion de Voltaire* (1956), nouvelle éd., Paris, Nizet, 1969, p. 363 : les idées de Voltaire en matière de religion répondent bien à une « philosophie religieuse » mais en même temps et indissociablement elles « alimentent une propagande ».

dû au hasard dans les textes de fiction : on pense à l'article, qui a fait date, dans lequel Gérard Genette explique comment, dans le récit, la motivation, qui est un phénomène discursif, conduit à la mise en place de causalités dont la raison d'être est de dissimuler ce qui demeure une « donnée fondamentale » : l'arbitraire du récit, nécessairement organisé par un créateur omniscient et omnipotent⁵. La question devient alors : quel est le *discours du récit* à propos du hasard et de la Providence ? Et ce discours est-il le même dans les trois textes, *Zadig* (1748), *Candide* (1759) et *L'Ingénu* (1767), qui font l'objet de cette étude⁶ ?

§5 En régime de fiction romanesque, sous la régie d'une instance narrative omnisciente et omnipotente, le jeu du hasard et de la Providence est à l'évidence truqué. On cherchera à mettre en évidence la présence sous-jacente non seulement d'une réflexion métafictionnelle mais aussi d'un discours philosophique sur le *monde comme il va*, entre contingence et nécessité, dont il faudra aussi mesurer les enjeux et peut-être les limites. Après avoir examiné la manière dont l'orchestration des discours tenus par les personnages réduit à la portion congrue la question du hasard au profit d'un discours providentialiste envahissant, on verra que la « chaîne des événements » qui constitue le récit se développe selon une loi de nécessité qui exclut le hasard mais exhibe l'arbitraire de ce récit. On s'attachera alors à montrer que le finalisme qui oriente la fiction romanesque révèle l'omniprésence d'un auteur qui, par rapport à ses créations et à ses créatures, fait figure de grand horloger de l'univers fictionnel.

HASARD ET DISCOURS PROVIDENTIALISTE

§6 Le discours sur le hasard est non seulement peu présent dans le corpus (le terme n'apparaît pas dans *L'Ingénu*), mais il fait l'objet d'une réduction. Il intervient fréquemment dans un contexte de retrouvailles inopinées. Ainsi, dans *Candide*, des circonstances dans lesquelles Candide et Cacambo, s'embarquant sur une galère pour aller chercher Cunégonde, retrouvent côte à côte le frère de Cunégonde et Pangloss : « Et comment ne vous

⁵ G. Genette, « Vraisemblance et motivation », *Figures II*, Paris, Le Seuil, 1969, rééd. coll. « Points », p. 92. Voir encore : « La motivation est donc l'apparence et l'alibi causaliste que se donne la détermination finaliste qui est la règle de la fiction : le *parce que* chargé de faire oublier le *pour quoi* ? – et donc de naturaliser, ou de *réaliser* (au sens de : faire passer pour réelle) la fiction en dissimulant ce qu'elle a [...] d'artificiel : bref, de fictif. » (p. 97)

⁶ Les références seront données dans les éditions de J. Goldzink : *Zadig ou la destinée*, dans *Zadig et autres contes orientaux*, Paris, Pocket, coll. « Pocket classiques », 1990 [désormais Z] ; *Candide ou l'optimisme*, Paris, Flammarion, coll. « GF Flammarion », 2007 [désormais C] ; *L'Ingénu*, Paris, Flammarion, coll. « GF Flammarion », 2009 [désormais I].

ai-je pas tué, mon cher baron ? et mon cher Pangloss, comment êtes-vous en vie après avoir été pendu ? et pourquoi êtes-vous tous deux aux galères en Turquie ? » (chap. 27, p. 131) Au chapitre suivant, le baron reformule en ces termes l'une de ces questions, que les lecteurs et lectrices peuvent aussi légitimement se poser : « mais, puisque vous voulez savoir par quel hasard vous m'avez vu aux galères, je vous dirai que... » (p. 132). Étrange coïncidence : le « hasard » fait décidément bien les choses. Dans une scène similaire de *Zadig*, le héros retrouve Astarté au bord d'un ruisseau, traçant les lettres de son nom dans le sable – « aventure⁷ » qualifiée d'« étonnante » par Zadig : « elle l'interrogeait sur le hasard qui les rassemblait ». Mais en amont Zadig avait suggéré une autre interprétation possible de cet événement, qui devrait d'autant moins au « hasard » qu'il invoquait les « puissances immortelles [...] qui présid[ent] aux destins des faibles humains » (« Le basilic », p. 74). La réduction maximale s'observe cependant, dans l'épisode de « l'ermite », au terme de la mise en scène de l'action de la Providence, par l'ermite-ange Jesrad interposé : « Les hommes pensent que cet enfant qui vient de périr, est tombé dans l'eau par hasard, que c'est par un même hasard que cette maison est brûlée : mais il n'y a point de hasard ; tout est épreuve, ou punition, ou récompense, ou prévoyance. » (p. 90)

§7

C'est que les textes sont saturés par un discours providentialiste qui prend différentes formes. Si, dans *L'Ingénu*, il est seulement fait mention d'une conversation entre le Huron et Gordon qui « roula sur la Providence », dont le contenu n'est pas livré (chap. 10, p. 87), le discours de l'ermite est de loin le plus construit : dans le passage précédemment cité, l'ermite reprend, dans un effet de chiasme, le commentaire, effectué peu avant, de deux des épisodes constituant le scénario dont *Zadig*, prié de ne s'étonner de rien, a été le témoin : « apprenez que sous les ruines de cette maison où la Providence a mis le feu, le maître a trouvé un trésor immense ; apprenez que ce jeune homme dont la Providence a tordu le cou, aurait assassiné sa tante dans un an, et vous dans deux. » (Z, « L'ermite », p. 88-89) De là, une première caractéristique de la Providence, conforme à l'étymologie (*providentia*, dérivé de *providere*, « voir en avant, prévoir, pourvoir à ») : Jesrad parle à juste titre de « prévoyance » (p. 90) – et *Zadig* rappelle le « livre des destinées » dans lequel l'ermite aurait « lu cet événement » (p. 89), sur le fond d'une opposition entre la vue restreinte des hommes, leur ignorance (« les hommes pensent que... »), et l'omniscience divine qui, par l'ordonnancement des causalités, pourvoit à tout.

§8

Car – seconde caractéristique – la Providence, qui est l'expression d'une sagesse, repose sur un calcul, orienté vers ce qui est le mieux, dont le résultat est l'instauration du

⁷ Le *Dictionnaire de l'Académie française* (éd. 1762) définit une « aventure » comme un « accident, ce qui arrive inopinément », un « accident » étant un « cas fortuit », « ce qui arrive par hasard ».

« meilleur des mondes possibles », selon l'expression panglossienne, qui renvoie à la théorie leibnizienne de la *Théodicée*. À ce niveau, il importerait d'effectuer la distinction entre « providence générale » et « providence particulière » : la pensée du tout l'emporte sur celle du particulier et, comme le dit l'ermite, « les hommes [ont] tort de juger d'un tout dont ils n'aper[çoivent] que la plus petite partie » (p. 87).

§9

Ces acceptions sont conformes à la définition et aux exemples fournis par le *Dictionnaire de Trévoux* (éd. 1752), qui signale aussi une confusion fréquente entre Fortune et Providence. Une citation de Saint-Évremond indique l'opposition entre « Providence sage » et « aveugle Fortune », dans un contexte de « mis[e] en balance » de la manière dont « le monde est régi », issue d'un constat d'expérience : on voit « la vertu opprimée, et les scélérats dans la prospérité ». Lorsqu'il se plaint de son « infortune », dans le contexte païen de Babylone que l'on n'a pas de mal à transposer en contexte français et chrétien, Zadig effectue le même constat : « Si j'eusse été méchant comme tant d'autres, je serais heureux comme eux » (« La jalousie », p. 50). Et, dans l'épisode du « brigand », mettant en regard les situations respectives d'Arbogad et d'Astarté : « ô fortune ! ô destinée ! un voleur est heureux, et ce que la nature a fait de plus aimable a péri peut-être d'une manière affreuse, ou vit dans un état pire que la mort » (p. 68-69). Du reste, à l'issue de l'épisode des « combats », c'est bien contre « la Providence » qu'il lui échappe de « murmurer » : Zadig l'accuse « en secret » de le « persécut[er] toujours » (p. 84).

§10

Dans une autre citation rapportée par le *Trévoux*, Saint-Évremond évoque encore les « philosophes » qui ont « contesté l'existence » de la Providence « à cause de la distribution, injuste en apparence, des biens et des maux, qui semblent tomber indifféremment sur les bons et les mauvais » : « Cette conduite extérieure de la Providence leur a fait juger que tout roule à l'aventure » – autrement dit, au hasard. Mais l'idée d'« apparence », qui suggère celle d'un ordre caché, rappelle encore la mise en scène de l'action de la Providence, en apparence criminelle mais qui, après la métamorphose de l'ermite en ange Jesrad, se révèle être le fruit d'un calcul prévoyant : « il n'y a point de mal dont il ne naisse un bien » (« L'ermite », p. 89).

§11

Ce sens religieux explique que le terme se rencontre avec prédilection dans le discours du baron jésuite (« La Providence vous envoie ici pour nous seconder », *C*, chap. 15, p. 78) ou du janséniste Gordon : « Adorons la Providence qui nous y a conduits [à la Bastille] » (*I*, chap. 10, p. 86) ; « nous sommes les machines de la Providence » (p. 87). Mais on le trouve aussi dans le discours de Candide, marque de la prégnance de la théologie panglossienne, lorsqu'il s'embarque avec Cacambo sur une « petite barque » avec la perspective de se laisser « aller au courant » (« recommandons-nous à la Providence »,

chap. 17, p. 85), ou dans celui des Bas-Bretons, au moment de la révélation de l'identité des parents de l'Ingénu : « Ils admiraient tous la Providence et l'enchaînement des événements de ce monde. » (chap. 2, p. 54) La disproportion entre les hommes et la divinité engendre non seulement adoration mais soumission : après le rappel de la parabole « du grain de sable devenu diamant », la reine et Zadig « adorèrent la Providence » (« Les énigmes », p. 93) ; au terme du discours de l'ange, « Zadig à genoux adora la Providence, et se soumit » (« L'ermite », p. 90). De la même manière, le quatrième et le cinquième des six rois – tous deux catholiques polonais – avec lesquels Candide soupe à Venise se « résign[ent] à la Providence » (C, chap. 26, p. 127).

§12

Se pose alors la question de la liberté consentie aux hommes dans cette grille de lecture du monde, d'autant que l'affirmation de cette liberté est rendue problématique par les circonstances mêmes du récit où elle intervient : si Gordon regarde « la liberté » comme « le bien le plus précieux des hommes », il s'agit peut-être d'une illusion puisque, comme il le rappelle justement, il a été emprisonné sur ordre du roi (I, chap. 10, p. 88). Plus loin, de manière symétrique, c'est l'Ingénu qui se dit « né libre comme l'air », mais rappelle aussitôt qu'on lui a « ôté » cette « liberté » (chap. 14, p. 107). Si le roi de l'Eldorado déclare que « les hommes sont libres » et qu'il n'a pas « le droit de retenir des étrangers », le contexte est celui d'une utopie : d'ailleurs, ses « sujets ont fait vœu de ne jamais sortir de leur enceinte ». Le départ de Candide et de Cacambo peut-il même être reconnu comme la marque de leur liberté dès lors que, dans le raisonnement qu'expose le premier, il fait état de l'emprise des passions : l'amour d'une « maîtresse », l'ambition de se distinguer des autres par ses richesses (C, chap. 18, p. 92-93) ? On était du reste averti dès le début, au moment où Candide est en situation de devoir choisir entre être fustigé ou exécuté : « Il eut beau dire que les volontés sont libres ; et qu'il ne voulait ni l'un ni l'autre, il fallut faire un choix. » L'instance narrative poursuit – et commente – : « il se détermina, en vertu du don de Dieu qu'on nomme *liberté*, à passer trente-six fois par les baguettes » (chap. 2, p. 42).

§13

La liberté fait par ailleurs l'objet de discours mais qui sont la plupart du temps escamotés, ou dont la vanité est soulignée. Alors que Candide et Martin « raisonnent » sur la permanence du caractère des hommes, Candide, que la comparaison faite par Martin avec les animaux indigne, veut objecter qu'« il y a bien de la différence, car le libre arbitre... », la conversation s'interrompt là : « ils arrivèrent à Bordeaux. » (C, chap. 21, p. 103) Gordon demande au Huron ce qu'il « pense », entre autres, du « libre arbitre » : « Rien, lui répartit l'Ingénu » (I, chap. 10, p. 89). Indice de sa propre évolution, Gordon en arrive par la suite à reconnaître qu'il a « consumé [s]es jours à raisonner sur la liberté de Dieu et du genre humain » : « mais j'ai perdu la mienne », ajoute-t-il (chap. 14,

p. 107) – et il a sans doute aussi perdu son temps.

§14

La question n'est pourtant pas sans implications théologiques comme le suggèrent les propos malencontreux qui échappent à Pangloss au cours de sa conversation avec le « familier de l'Inquisition » : si « tout est au mieux », Pangloss « ne croit pas au péché originel » ; mais si, au contraire, « la chute et la malédiction entraînent nécessairement dans le meilleur des mondes possibles », Pangloss « ne croit donc pas à la liberté » ; mais si, au contraire, « la liberté peut subsister avec la nécessité absolue ; car il était nécessaire que nous fussions libres ; car enfin la volonté déterminée... », Pangloss n'a pas le temps d'achever et se retrouve dans les geôles de l'Inquisition. Liberté et nécessité : si Pangloss s'enferme dans son raisonnement, c'est qu'il s'efforce en vain de concilier les incompatibles. On conclura donc à l'absence de liberté et au règne de la nécessité, ce qui rejoint le terme des échanges entretenus, au cours des années 1740, entre Voltaire et Frédéric⁸. L'opposition centrale devient alors celle de la nécessité et du hasard.

NÉCESSITÉ ROMANESQUE ET ARBITRAIRE DU RÉCIT

§15

En admettant, avec Gérard Genette, que tout est rendu nécessaire dans l'ordonnement de la fiction, on constate néanmoins que, dans les trois textes, la « chaîne des événements » est concaténée de manière différente, jouant conjointement de la juxtaposition des épisodes et de leur enchaînement.

§16

Les structures de *Zadig* et de *Candide* sont globalement similaires et procèdent de la loi de l'accumulation avec enchaînement assez lâche des épisodes. Dans le compte rendu qu'il effectue, La Porte présente *Zadig* comme un « roman » constitué de « petites histoires ramassées de côtés et d'autres », certes « unies avec art, et qui n'en forment qu'une seule⁹ », mais des maillons de la chaîne peuvent semble-t-il être ajoutés ou retranchés. Pour preuve, les deux chapitres (« La danse », « Les yeux bleus »), retrouvés dans les papiers de Voltaire et publiés après sa mort par les éditeurs de Kehl, que l'on peut intercaler entre l'épisode des « rendez-vous » et celui du « brigand ». Pour re-

⁸ Voir, par exemple, la lettre de Voltaire à Frédéric II du 26 janvier 1749 : « J'avais grande envie que nous fussions libres. J'ai fait tout ce que j'ai pu pour le croire. L'expérience et la raison me convainquent que nous sommes des machines faites pour aller un certain temps, et comme il plaît à Dieu. » (D3856) Position réaffirmée en 1766 dans *Le Philosophe ignorant* (Doute XIII, « Suis-je libre ? ») : « Il n'y a point de milieu entre la nécessité et le hasard : et vous savez qu'il n'y a point de hasard : donc tout ce qui arrive est nécessaire. [...] L'ignorant qui pense ainsi, n'a pas toujours pensé de même [voir, par exemple, le *Traité de métaphysique* (1734-1737), chap. 7], mais il est enfin contraint de se rendre. » (éd. R. Mortier, *Œuvres complètes*, t. 62, Oxford, Voltaire Foundation, 1987, p. 46-47)

⁹ *Observations sur la littérature moderne*, La Haye, 1749, p. 8.

prendre la qualification dépréciative du Père Bougeant, un tel texte a été manufacturé dans le « quartier des *Enfileurs*¹⁰ ». Mais la composition de *Candide* n'est pas foncièrement différente, si l'on veut bien considérer, avec Jean Goldzink, que cette œuvre, tout comme *Zadig*, ne présente pas d'intrigue¹¹, et que les épisodes se succèdent au gré d'un parcours géographique qui comporte une large part d'arbitraire. C'est alors la forme du discours de récapitulation, par les personnages, de leurs « aventures » qui, dans les deux textes, construit rhétoriquement une trajectoire.

§17 De ce point de vue, *L'Ingénu* obéit à une tout autre logique : une dynamique intégrative se fait jour, sans doute liée à l'émergence d'un engrenage tragique, sur lequel on reviendra. On observe cependant que le fil directeur n'est alors pas noué autour du personnage de l'Ingénu mais de celui de Mlle de Saint-Yves : la dynamique du récit semble procéder des « conséquences » – présentées comme « fatales » (chap. 4, p. 64) – du choix d'être la marraine de l'Ingénu. Le dispositif fabrique une nécessité romanesque fondée sur l'irréversibilité de la décision du personnage.

§18 La motivation de la « chaîne des événements » est parfois implicite et permet de mettre au jour un mode de composition à rebours du texte, la présence de tel détail, en apparence anodin, s'expliquant *a posteriori* par les besoins de la narration. Ainsi, pourquoi, alors que l'Ingénu, à son arrivée à Versailles, demande à voir le roi et qu'il en vient aux mains avec les porteurs de chaise qui « lui rient au nez », reçoit-il l'aide d'un « garde du corps » qui, est-il précisé, est un « gentilhomme breton » ? Certes, parce que cela ménage au « neveu de monsieur le prieur de Notre-Dame de la Montagne » la bienveillance d'un homme « de sa province » (*I*, chap. 9, p. 81-82). Mais c'est aussi pour permettre plus tard aux Bas-Bretons, sans nouvelles du Huron, de savoir où il se trouve : « monsieur et mademoiselle de Kerkabon apprirent, par une ancienne lettre qu'un garde du corps du roi avait écrite en Bretagne, qu'un jeune homme semblable à l'Ingénu était arrivé un soir à Versailles, mais qu'il avait été enlevé pendant la nuit, et que depuis ce temps personne n'en avait entendu parler. » (chap. 13, p. 100) De là, la relance de l'intrigue avec le départ pour la capitale du frère et de la sœur, mais aussi de « la belle Saint-Yves », qui « se souvenait de la lettre qu'un garde du corps avait écrite en Basse-Bretagne, et dont on avait parlé dans la province » (p. 102).

§19 Des procédés de motivation explicite contribuent aussi à la fabrique de la nécessité, tant au niveau global que local : on prêtera en particulier attention à ceux qui mettent

¹⁰ Guillaume-Hyacinthe Bougeant, *Voyage merveilleux du prince Fan-Férédin dans la Romancie* (1735), chap. XII, « Des ouvriers, métiers et manufactures de la Romancie », éd. J. Sgard et G. Sheridan, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1992, p. 99.

¹¹ J. Goldzink, « Roman et idéologie dans *Candide* », art. cit., p. 52.

en jeu le hasard et la Providence. D'un point de vue global, le discours providentialiste est censé garantir la nécessité de la séquence narrative : s'il en était allé autrement, « l'enchaînement des événements serait un autre ordre de sagesse », déclare l'ermite de *Zadig* (« L'ermite », p. 89) ; « tout est enchaîné nécessairement, et arrangé pour le mieux », dit *Candide*¹² (C, chap. 3, p. 44) ; les Bas-Bretons « admiraient la Providence et l'enchaînement des événements de ce monde » (I, chap. 2, p. 54).

§20

À un niveau plus local, l'enchaînement des épisodes est occasionnellement motivé par le recours à une maxime : lorsqu'ils se dirigent vers Cayenne et sont confrontés à « de terribles obstacles », Cacambo suggère à *Candide* de se laisser « aller au courant » car « une rivière mène toujours à quelque endroit habité », ce qui est évidemment une pétition de principe, l'invitation de *Candide* à se recommander « à la Providence » (C, chap. 17, p. 85) le souligne discrètement. Ailleurs, une donnée du récit vient faire office de motivation : c'est parce que Jacques est « obligé d'aller à Lisbonne pour les affaires de son commerce » qu'il mène « dans son vaisseau ses deux philosophes » (chap. 4, p. 48) et se noie pendant la tempête. Une explication de type finaliste est explicitement fournie par Pangloss : « la rade de Lisbonne avait été formée exprès pour que cet anabaptiste s'y noyât » (chap. 5, p. 50). La loi du récit est tout autre : il fallait que les personnages arrivent à Lisbonne au moment du tremblement de terre et Jacques ayant fait son office, il n'est plus nécessaire. Ailleurs encore, une cause psychologique est invoquée pour justifier, pour peu qu'on la prenne au sérieux, le détour par l'Angleterre : « Ce n'était pas le chemin de Venise ; mais *Candide* croyait être délivré de l'enfer, et il comptait bien reprendre la route de Venise à la première occasion » (chap. 22, p. 113).

§21

Au fond, la motivation par le « hasard » ou par la « Providence » s'avère indifférente au niveau de la fabrication d'une nécessité romanesque, comme on peut s'en rendre compte à l'examen du même motif des retrouvailles de *Candide* et du frère de *Cunégonde* dans les épisodes précédemment mentionnés : c'est « la Providence » qui amène *Candide* dans la mission jésuite du Paraguay (C, chap. 15, p. 78) ; c'est par un « hasard » que *Candide* l'a « vu aux galères » (chap. 28, p. 132). Certes, on sait que *Candide*, sous la conduite de Cacambo, se dirige vers Constantinople pour retrouver *Cunégonde*, mais ce que *Candide allait faire dans cette galère*, le récit ne l'explique pas. Plus exactement, on devra à nouveau se contenter de l'explication providentialiste de Pangloss : « l'enchaî-

¹² Dans le dernier chapitre, Pangloss, qui n'a rien appris, répète encore que « tous les événements sont enchaînés dans le meilleur des mondes possibles » (p. 140). Sur le paradoxe de *Candide*, dans lequel Voltaire use et abuse des facilités offertes par le mode de fonctionnement du texte romanesque décrit par Gérard Genette tout en tournant en dérision le finalisme de Pangloss, voir B. Croquette, « *Candide* ou la forme contre la signification », art. cit.

nement des événements de cet univers vous a conduit dans notre galère. » (p. 134) Par ailleurs, alors que le texte souligne avec insistance la coïncidence, aucune explication n'est fournie pour justifier que le baron et Pangloss *se trouvent* non seulement au même endroit mais côte à côte : Pangloss indique qu'il a été « enchaîné précisément dans la même galère et au même banc que monsieur le baron » (p. 134) – un *enchaînement* somme toute aussi providentiel qu'ironique dans sa formulation.

§22

Se trouver : tel est le tour impersonnel, récurrent dans les textes, qui tout à la fois occulte et désigne implicitement la main du fabricant, ainsi que l'arbitraire du récit. Alors que Candide s'évanouit à l'annonce, par Pangloss, de la mort de Cunégonde, il recouvre ses esprits grâce à « un peu de mauvais vinaigre qui se trouva par hasard dans l'étable » de l'anabaptiste Jacques (*C*, chap. 4, p. 46). Lorsque Candide et Cacambo s'enfuient du pays des Oreillons, « ils se trouvèrent enfin auprès d'une petite rivière », la « petite barque » (« j'aperçois un canot vide sur le rivage ») et les cocos étant opportunément mis à leur disposition pour leur servir de véhicule et de nourriture (chap. 17, p. 85). Dans *Zadig*, l'épisode du « pêcheur » n'est pas introduit autrement : « À quelques lieues du château d'Arbogad, il se trouva au bord d'une petite rivière [...]. Il vit un pêcheur couché sur la rive » (p. 69). De même que, au moment des retrouvailles avec Astarté, déjà évoqué, la reine lui demande « par quelle aventure il se trouvait dans cette prairie » (« Le basilic », p. 74). Il en est encore de même des livres « qui occupaient le loisir des deux captifs », dans le chapitre qui rapporte « ce que l'Ingénu pense des pièces de théâtre » : « il se trouva des poésies, des traductions de tragédies grecques, quelques pièces du théâtre français. » L'instance narrative souligne en outre qu'« il était bien extraordinaire qu'une prison » soit le « terrain » de l'épanouissement intellectuel du Huron (*I*, chap. 12, p. 97).

§23

Les textes problématisent ainsi le jeu de l'ordinaire et de l'extraordinaire. Alors que Candide présente l'épisode vénitien des six rois détrônés comme « une aventure bien peu vraisemblable », Martin renchérit : « ce n'est pas plus extraordinaire que la plupart des choses qui nous sont arrivées », et du reste « il est très commun que des rois soient détrônés » (*C*, chap. 27, p. 129). Au chapitre suivant, après que Pangloss a rapporté les circonstances qui l'ont amené sur la galère, ce sont les autres passagers qui déclarent que « de pareilles aventures arrivaient tous les jours » (chap. 28, p. 134¹³). Dans la continuité du récit de la disparition de la chienne de la reine Astarté, celui de la disparition du cheval, « précisément dans le même temps », est introduit par une formule dont le caractère

¹³ Martin déclarait précédemment : « J'ai tant vu de choses extraordinaires, qu'il n'y a plus rien d'extraordinaire. » (chap. 21, p. 103)

oxymorique fait sourire : « par une bizarrerie ordinaire de la fortune » (Z, « Le chien et le cheval », p. 31).

§24

On le voit, cette manière de dissimuler, par la motivation, l'arbitraire du récit est aussi une manière de l'exhiber et d'engager par là même une réflexion de nature métafictionnelle¹⁴ : ceci est bien une fiction. Le point culminant de la provocation est peut-être atteint au cours de l'épisode de la feuille portant les « vers impromptus » que Zadig déchire en deux morceaux : non seulement, alors qu'« on les chercha inutilement », l'envieux en retrouve une moitié¹⁵, mais elle « se trouv[e] » constituer un texte formellement régulier et, de surcroît, « par un hasard encore plus étrange », « former un sens » (« L'envieux », p. 36-37). Bien avant le « hasard objectif » des surréalistes, on appréciera le paradoxe du hasard qui produit du sens.

LE FINALISME AUCTORIAL

§25

Si une providence est à l'œuvre dans ces récits, il s'agit par conséquent davantage d'une providence d'auteur dont il faut interroger l'orientation. Si le jeu des « effets » et des « causes », en régime de fiction, est truqué, comme le rappelle Gérard Genette, la question est sans doute moins celle du *parce que* que celle du *pour quoi ?* De même que l'invocation de la Providence produit du sens, quel serait celui, dans les trois textes, construit par cette providence d'auteur ?

§26

On connaît, dans le processus de mise en crise du providentialisme, la place déterminante qu'occupe le tremblement de terre de Lisbonne, dont Voltaire tire les conséquences dans une lettre à Sébastien Dupont du 2 décembre [1755], souvent citée : « Le *tout est bien* et l'optimisme en ont dans l'aile » (D6610). Si ces propos entrent directement en résonance avec le projet de *Candide*, le questionnement du providentialisme était cependant déjà à l'œuvre dès *Zadig*.

§27

Candide est, c'est évident, une machine de guerre contre le discours « optimiste » de Pangloss qui n'est en réalité qu'une version caricaturale du discours providentialiste. Dire que tout est arrangé, c'est exprimer un principe de nécessité. Mais dire que tout est arrangé « au mieux », c'est postuler l'action bienfaisante de Dieu sur l'organisation du

¹⁴ Voir Jean-Paul Sermain, *Métafictions (1670-1730). La réflexivité dans la littérature d'imagination*, Paris, H. Champion, 2002, p. 16 : « la métafiction consiste à faire prendre conscience au lecteur du travail et du statut spécifique de l'écriture narrative pour mettre en évidence les pouvoirs leurrants du roman en général ou de ses diverses traditions. »

¹⁵ L'événement est motivé par la persévérance de l'envieux, en particulier sa rage de nuire à Zadig : « il chercha tant, qu'il trouva un morceau de la feuille. »

monde (sa « conservation », son « administration », pour reprendre les termes du Trévoux), donc une cause finale. Or ce que le récit orchestre, c'est le démenti permanent infligé par les faits à ce qui est renvoyé à une construction intellectuelle, qui n'est qu'un point de vue constitué en système, une idéologie, voire un préjugé. À ce titre, *Candide* met en évidence l'im-pertinence de cette grille d'interprétation et procède en quelque sorte à la déconstruction de ce qui avait été construit dans *Zadig* : les « réflexions » de Zadig, dont on a donné un aperçu, orchestrent le débat « entre les philosophes » sur la Providence qu'évoquent les exemples du Trévoux. Alors que Zadig en vient, au terme de l'épisode des « combats », à « accus[er] en secret la Providence, qui le persécutait toujours » (p. 84), le point de bascule intervient à l'épisode suivant au cours duquel l'ermite, « sout[enant] toujours qu'on ne connaissait pas les voies de la Providence » (« L'ermite », p. 87), contribue à mettre en scène une providence en acte, dont l'ermite-ange Jesrad est à la fois l'agent et la caution. Si *Candide* se déprend d'un endoctrinement, *Zadig* du moins « ador[e] la Providence, et se soum[et] » (p. 90).

§28

Mais dans *Zadig* même, le récit problématise le discours de l'ermite-ange Jesrad. L'émergence du discours providentialiste que tient ce personnage advient dans des conditions assez suspectes dans l'ordre de la fiction – après la métamorphose de l'ermite en ange, dans un texte qui répugne au merveilleux – et tourne rapidement court : l'envol de l'ange « vers la dixième sphère » laisse sans réponse le dernier « mais » de *Zadig* (p. 90) – envol d'autant plus *énigmatique* que l'épisode suivant célèbre la manière dont il résout les « énigmes cousues de fil blanc¹⁶ » du « grand mage ». La véritable énigme – celle de la Providence – reste littéralement sans réponse en dehors d'un pur et simple acte de foi.

§29

Dans *L'Ingénu*, toute trace de discours providentialiste n'est certes pas absente. Gordon adresse à l'Ingénu, lors de leur première rencontre, un discours sans ambiguïté : « Il faut, dit le janséniste au Huron, que Dieu ait de grands desseins sur vous, puisqu'il vous a conduit du lac Ontario en Angleterre et en France, qu'il vous a fait baptiser en Basse-Bretagne, et qu'il vous a mis ici pour votre salut. » (chap. 10, p. 86) Au moment du dénouement, bien que Gordon se *dé-jansénise* (« Le bon Gordon vécut avec l'Ingénu jusqu'à sa mort dans la plus intime amitié ; il eut un bénéfice aussi [comme l'abbé de Saint-Yves et le prieur], et oublia pour jamais la grâce efficace¹⁷ et le concours concomitant »), il n'en professe pas moins toujours un semblable discours, emblématisé par

¹⁶ Voir Jean-François Perrin, *L'Orientale allégorie. Le conte oriental au XVIII^e siècle en France (1704-1774)*, chap. 3, « Voltaire et les “Mille et un” », Paris, H. Champion, 2015, p. 112.

¹⁷ Lors de leur rencontre, alors que l'Ingénu lui demande la cause de son emprisonnement, Gordon répond : « Par la grâce efficace [...] ; je passe pour janséniste : j'ai connu Arnaud et Nicole ; les jésuites nous ont persécutés. » (chap. 10, p. 88)

la « devise » qu'il adopte – « *malheur est bon à quelque chose* » (chap. 20, p. 138) – qui fait assez directement écho à celle de l'ermite dans *Zadig* : « il n'y a point de mal dont il ne naisse un bien¹⁸ » (« L'ermite », p. 89). Pourtant ces deux énoncés font l'objet d'une mise en débat explicite. Au discours de Gordon, qui arguait des « desseins » de Dieu le concernant, le Huron rétorque : « Ma foi, répondit l'Ingénu, je crois que le diable s'est mêlé seul de ma destinée. » (*I*, chap. 10, p. 86) À la fin de *L'Ingénu*, sitôt rapportée la « devise » de Gordon, c'est l'instance narrative qui prend en charge une ultime correction (ce sont les derniers mots du texte) : « Combien d'honnêtes gens dans le monde ont pu dire : *malheur n'est bon à rien !* » (p. 140) C'est que dans la relecture des événements qu'il propose, et au sein d'un dénouement qui indique, d'une manière peut-être exagérément insistante, que tout est bien qui finit bien pour les personnages, Gordon tend à *faire bon marché* de la mort de Mlle de Saint-Yves qui constitue un reste non intégrable du calcul providentialiste sous-tendu par sa « devise ». Or c'est à une tout autre logique, qui ressortit à un principe de nécessité, qu'obéit la « destinée » de Mlle de Saint-Yves, dont le modèle tragique est susceptible de rendre compte.

§30

Les seules occurrences de l'adjectif *fatal* au sein des trois textes, toutes présentes dans *L'Ingénu* et rapportées de près ou de loin au même personnage, marquent en effet autant de jalons de la trajectoire de Mlle de Saint-Yves, sous-tendue par un fil tragique : dès lors qu'elle accepte l'« honneur » d'être la marraine de l'Ingénu « sans en connaître les fatales conséquences » (chap. 4, p. 64), leur mariage est impossible, sauf dispenses et dépenses (n. 1). La sortie de prison du Huron suppose l'intercession du « sous-ministre » Saint-Pouange, dont sa dévote confidente lui conseille d'accepter l'invitation au « petit souper » proposé aux « deux amies pour le soir » : « n'ayant en vue que son amant, vaincue, entraînée, ne sachant où on la mène, elle se laisse conduire au souper fatal. » (chap. 17, p. 116) La révélation de la nature de son sacrifice à son amant, qui ignore les causes de son élargissement, est faite par cette « fatale amie » : « vous m'avez perdue ! vous me donnez la mort ! » (chap. 19, p. 125) La mort de Mlle de Saint-Yves est enfin présentée comme « le moment fatal¹⁹ » (chap. 20, p. 135).

¹⁸ C'était déjà, en 1714-1716, le discours tenu dans l'entrée en matière de *Cosi-Sancta*, « nouvelle africaine », dont le sous-titre et les derniers mots sont « Un petit mal pour un grand bien » : « C'est une maxime faussement établie, qu'il n'est pas permis de faire un petit mal dont un plus grand bien pourrait résulter. » (*Romans et contes I*, éd. F. Deloffre et J. Van den Heuvel, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », p. 33) Discours qui reçoit l'adhésion pleine et entière de saint Augustin lui-même, l'« aventure » rapportée étant dite « arrivée dans son diocèse sous le proconsulat de Septimius Acindynus, et rapportée dans le livre de *La Cité de Dieu* » – ce qui n'est pas tout à fait exact (n. 1, p. 407).

¹⁹ Dans la livraison du 1^{er} septembre 1767 de la *Correspondance littéraire*, Grimm évoque la « mort tragique » de « cette incomparable personne » (éd. M. Tourneux, Paris, Garnier, t. VII, 1879, p. 409).

§31

Alors que la lecture de Gordon tend à en atténuer la portée au nom d'un calcul effectué à la hâte, mettre l'accent sur l'existence, parallèlement à celle retraçant le devenir du Huron, d'une intrigue ayant pour centre Mlle de Saint-Yves conduit à une autre lecture du texte, qui justifierait l'attribution sans doute fantaisiste au Père Quesnel : dans une certaine mesure, *L'Ingénu* n'est-il pas une sorte de roman janséniste, au sein duquel le modèle (mis à distance, sinon totalement écarté) de la Providence coexiste avec celui de la destinée d'une héroïne à laquelle la « grâce efficace » aurait été refusée, destinée dont le modèle tragique serait susceptible de donner forme ? Avant même que, au sein de la suite des chapitres évoquant les conversations de l'Ingénu et de Gordon à la Bastille, ne s'intercale le récit du départ de Mlle de Saint-Yves pour Versailles, une réflexion du Huron formule sans qu'il en ait pleinement conscience la loi du développement ultérieur de l'histoire de son amante : « Il semble que l'histoire ne plaise que comme la tragédie, qui languit si elle n'est animée par les passions, les forfaits, et les grandes infortunes. Il faut armer Clio du poignard, comme Melpomène. » (chap. 10, p. 91) N'est-ce pas, par une sorte d'ironie tragique, désigner par avance quel sera le principe directeur de l'« histoire véritable », envisagée du côté de Saint-Yves, à partir du chapitre 13 ?

§32

Pour autant coexistence ne signifie pas prévalence, et la remarque vaut aussi bien pour la « devise » providentialiste de Gordon que pour le modèle tragique jansénisant qui, selon cette interprétation, sous-tendrait la trajectoire de Mlle de Saint-Yves. L'oubli final, par Gordon, de la « grâce efficace » et la réaction du Huron, qui ne pense « rien » « de l'âme, de la manière dont nous recevons nos idées, de notre volonté, de la grâce, du libre arbitre » (chap. 10, p. 89), indiquent sans doute que la perspective janséniste n'a pas plus de valeur que la perspective jésuite. En avançant une fin de non-recevoir aux questions de Gordon, l'Ingénu ajoute pourtant, sur le mode hypothétique, le contenu de ce qu'il pense : « c'est que nous sommes sous la puissance de l'Être éternel comme les astres et les éléments ; qu'il fait tout en nous, que nous sommes de petites roues de la machine immense dont il est l'âme ; qu'il agit par des lois générales, et non par des vues particulières : cela seul me paraît intelligible ; tout le reste est pour moi un abîme de ténèbres. » (p. 89-90) C'est revenir aux fondamentaux du déisme, avec lesquels la méditation de Zadig sur les « vastes globes de lumière²⁰ » pourrait à la rigueur s'accorder. En somme,

²⁰ « Son âme s'élançait jusque dans l'infini, et contemplant, détachée de ses sens, l'ordre immuable de l'univers. » (« La femme battue », p. 50-51) La suite indique cependant que ce n'est là qu'un mouvement de pensée qui, lorsque les « sens » se réveillent, connaît un reflux immédiat : « Mais lorsque ensuite, rendu à lui-même et rentrant dans son cœur, il pensait qu'Astarté était peut-être morte pour lui, l'univers disparaissait à ses yeux, et il ne voyait dans la nature entière qu'Astarté mourante et Zadig infortuné. » (p. 51)

entre le Dieu bienfaisant de la Providence et le Dieu cruel des jansénistes, on retrouverait le Dieu indifférent figuré par la parabole du derviche dans *Candide* : « Qu'importe [...] qu'il y ait du mal ou du bien ? Quand Sa Hautesse envoie un vaisseau en Égypte, s'embarrasse-t-elle si les souris qui sont dans le vaisseau sont à leur aise ou non²¹ ? »

§33

Car s'il met à mal la doctrine « optimiste », *Candide* met aussi en évidence l'impertinence de la grille d'interprétation inverse : celle, pessimiste, que professe Martin²². Le *tout va pour le pire* constitue à ce titre le contre-discours mécaniquement opposé au *tout est au mieux*, et le choc des deux doctrines, mis en scène à partir des revirements de Candide lorsque, après la rencontre de Martin (chap. 19), il oscille entre adhésion à son pessimisme et retour à la doctrine panglossienne, est aussi la mise en évidence d'une impasse²³. Comme l'indique Jean Goldzink, on ne sort de cette impasse que dans la « conclusion », par un déplacement des questions qui va de pair avec le dépassement de la métaphysique, conformément à la philosophie de Locke, au profit de la morale du jardin. À ce titre, la « conclusion » de *Candide* constitue un prolongement de la seule véritable énigme de *Zadig*, celle de la Providence : le « travaillons sans raisonner » de Martin (chap. 30, p. 140), qui exprime aussi la conversion d'un personnage jusque-là volontiers raisonneur, ne s'entend pas comme renoncement à l'activité de la raison mais à l'exercice de la raison sur des objets insondables qui dépassent l'entendement humain.

§34

La négation du providentialisme ne débouche pourtant pas sur le déterminisme du matérialisme athée que la narration finalisée serait aussi susceptible d'exprimer. Il faut sans doute invoquer les répercussions de la visite à Ferney de Damilaville en 1765 au cours de laquelle, selon René Pomeau, Voltaire prend conscience des progrès effectués par l'athéisme parmi les « philosophes » parisiens²⁴. Outre la profession de foi déiste

²¹ La suite est connue : « — Que faut-il donc faire ? dit Pangloss. — Te taire, dit le derviche », qui ne tarde pas à fermer sa porte au nez de la compagnie (chap. 30, p. 138).

²² Dans le compte rendu fort ironique qu'il publie dans *L'Année littéraire* le 6 avril 1759, Fréron déclare que l'opinion de Leibniz et Malebranche, selon laquelle « Dieu a fait les choses suivant la perfection de ses idées », « est renversée dans *Candide* » : « on lui substitue un système absolument contraire, et l'horrible conséquence qu'on tire de cet écrit, c'est que ce monde-ci est le pire des mondes possibles ; en un mot, au lieu de l'optimisme, c'est le pessimisme, si je puis parler ainsi. » (Année 1759, t. II, p. 204-205) Ce jugement est précisément discutable.

²³ On ne s'explique pas la critique émise par Grimm dans le compte rendu de *Candide* diffusé dans la livraison de la *Correspondance littéraire* du 1^{er} mars 1759, lorsqu'il regrette que Pangloss soit absent du récit jusqu'au chapitre 27. Au contraire, pourrait-on dire, il *fallait* que Pangloss soit absent pour que sa place soit structurellement occupée par Martin (donc que leurs doctrines puissent *in fine* être renvoyées dos à dos) et pour que Candide puisse apporter la contradiction à Martin en revenant à l'optimisme panglossien. On reprend ici les analyses de Jean Goldzink, « Roman et idéologie dans *Candide* », art. cit.

²⁴ R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, op. cit., p. 393.

placée dans la bouche de l'Ingénu en 1767, se pose alors la question du sens – s'il doit y en avoir un – de la mort de Mlle de Saint-Yves. Il n'est à ce niveau pas sûr que l'orientation tragique dont on a vu la mise en place constitue pour autant une explication tenable.

§35

Le modèle tragique qui paraît donner forme à l'histoire de Mlle de Saint-Yves ne relève-t-il pas du trompe-l'œil ? Outre l'incompétence des médecins, qui fournit l'occasion de décocher quelques traits de satire convenus, l'aggravation de la maladie qui la ronge est « encore plus » imputable au personnage lui-même : « Son âme tuait son corps. La foule des pensées qui l'agitaient portait dans ses veines un poison plus dangereux que celui de la fièvre la plus brûlante. » (*I*, chap. 19, p. 130) De là, une « réflexion » sur « la mécanique incompréhensible » soumettant « les organes au sentiment et à la pensée » qui se rapproche des positions matérialistes : ne suffit-il pas, pour introduire des éléments de compréhension dans une telle mécanique, de déclarer l'âme matérielle – ce que n'excluait pas, en 1734, la treizième des *Lettres philosophiques* ? Pourtant, d'une part, ces réflexions dangereuses, qui paraissent d'abord émaner de l'instance narrative, sont, après un temps de latence, explicitement rapportées à Gordon (« C'était là ce que disait le bon Gordon ») ; d'autre part, leur décalage avec le pathétique de la situation est réduit par la mention de la sensibilité du personnage : Gordon n'est pas un philosophe « insensible » (chap. 20, p. 130-131).

§36

Qu'en est-il alors de cette autre mécanique qui définit le phénomène tragique comme engrenage nécessaire et irréversible ? N'était-il pas possible de faire autrement ? Le texte paraît suggérer deux réponses au moins qui, au sein du régime de la fiction, ouvrent sur un *jeu des possibles* que la matière romanesque est susceptible d'explorer. La mort de Mlle de Saint-Yves n'était pas inévitable. Le rapprochement avec d'autres personnages invite du moins à le penser. On apprend incidemment que la « bonne amie » de Versailles a consenti au même sacrifice pour faciliter l'avancement de son mari : la « situation » de Mlle de Saint-Yves est « bien plus intéressante » ; « on [l']applaudira », « on dira qu[']elle ne s'est] permis une faiblesse que par un excès de vertu. » (chap. 17, p. 115) Dans une « situation » comparable, Cosi-Sancta a été « canonisée pour avoir fait trois infidélités à [son] mari²⁵ ». Un peu plus tard, dans *Les Lettres d'Amabed* (1769), le double viol d'Adaté et de sa suivante Déra par le père dominicain Fa tutto ne donne pas lieu à un développement aussi funeste ; il suscite même la compassion d'Amabed. Influencée par son éducation catholique, Mlle de Saint-Yves a peut-être intégré trop consciencieusement la survalorisation de ce qu'est la vertu. Et si elle peut être dite avoir « succombé par vertu » (chap. 17), elle paraît ignorer, contrairement aux héroïnes malheureuses des

²⁵ *Romans et contes I*, éd. cit., p. 34.

Lettres d'Amabed, que céder n'est pas consentir.

§37

Selon une autre lecture, cette mort ne fait sens que dans la perspective – celle de l'auteur – d'une dénonciation de la corruption des figures d'autorité, tant religieuses (le jésuite Tout-à-tous) que politiques (le « sous-ministre » Saint-Pouange), qui poussent les femmes (Saint-Yves après sa « bonne amie », ainsi que leur ancêtre Cosi-Sancta) à la prostitution. Alors que le Huron fait *in fine* carrière dans ce bas monde, Mlle de Saint-Yves fait encore figure de *laissée pour compte*. À ce niveau également, il était peut-être possible qu'il en aille autrement – du moins si l'on croit à la sincérité du « repentir » de Saint-Pouange (chap. 20, p. 137)...

§38

Rien n'est donc dû au hasard dans le monde de la fiction, gouverné par la nécessité romanesque et orienté par le projet d'un auteur omniscient et omnipotent. Si M. de Voltaire agit comme Dieu sur sa création et ses créatures – qu'on a souvent présentées comme des marionnettes –, il ne le fait cependant pas selon les mêmes présupposés idéologiques qu'un Mauriac. Bien que le positionnement voltairien par rapport à la question de la Providence demeure foncièrement ambigu, on peut conclure au rejet, à partir de *Candide* et probablement dès *Zadig*, d'un discours providentialiste qui constitue la version caricaturale de l'optimisme que professe Pangloss. Ce rejet ne conduit toutefois pas à un pessimisme, qui en serait le symétrique inverse, ni à l'adhésion à une forme de fatalisme. L'affirmation d'un déisme de réaction, d'abord au discours chrétien puis au discours athée, exprime alors peut-être sinon les impasses, du moins les limites d'un discours de l'entre-deux que ne manquent pas de pointer à la fois les tenants de l'orthodoxie chrétienne et certains des « frères » philosophes acquis au matérialisme. Entre refus de s'abandonner béatement à la Providence, par un acte de foi opposé à l'évidence des faits, et refus de tirer toutes les conséquences d'un ordre problématique du monde que peine à garantir un Dieu distant – qui s'est peut-être absenté –, le déisme sert au fond de caution à une « espérance²⁶ » à laquelle Voltaire ne renonce pas. De là, un ultime paradoxe qui consiste à ménager, dans un cadre régi par la nécessité, une ouverture sur le jeu des possibles qui donne sens à l'action contre la résignation, même si le dénouement de *L'Ingénu* fait entendre une tonalité quelque peu désabusée.

²⁶ G. Benrekassa, « L'espérance voltairienne », *Raison présente*, n° 112, 4^e trimestre 1994, p. 49-65. L'article est principalement consacré au *Traité sur la tolérance*.

Quelques mots à propos de : Olivier Ferret

Olivier Ferret est professeur à l'Université Lumière Lyon 2 et membre de l'UMR 5317 IHRIM. Ses travaux portent sur la littérature polémique du XVIII^e siècle, la diffusion du discours philosophique des Lumières et les Humanités numériques. Membre du comité scientifique des *Œuvres complètes* de Voltaire (Oxford, Voltaire Foundation), il a effectué plusieurs éditions critiques dans cette collection. Il a notamment publié *Voltaire dans l'Encyclopédie*, Paris, Société Diderot, 2016.

Pour citer cet article

Olivier Ferret, « Hasard et Providence dans *Zadig*, *Candide* et *L'Ingénu* », *Op. cit., revue des littératures et des arts* [En ligne], « Agrégation 2020 », n° 20, automne 2019, mis à jour le : 16/12/2019, URL : <https://revues.univ-pau.fr/opcit/534>.