

LUMIÈRES ÉLECTRONIQUES :
« CRÉATION » ET « ORIGINE »
DANS LA CORRESPONDANCE DE VOLTAIRE

Jean Dagen
Université Paris-Sorbonne

Dans l'éternité il n'y a ni *quand*, ni *avant*, ni *après* ; il suit donc de là, c'est-à-dire de la seule perfection de Dieu, que Dieu ne peut ni n'a pu décréter autre chose ; en d'autres termes que Dieu n'existe pas antérieurement à ses décrets et ne peut exister sans eux.

(Spinoza, *Éthique*, Proposition XXXIII, Scolie II)

La plupart, cher Phèdre, raisonnent sur des notions qui, non seulement sont « toutes faites », mais encore que personne n'a faites. Nul n'en est responsable, et donc elles servent mal tout le monde.

(Valéry, *Eupalinos*)

Point d'auteur... [...] C'est pourquoi je rejette aux besoins enfantins de l'esprit des mortels la logique ingénue qui veut trouver en tout un artiste et son but, bien distincts de l'ouvrage. L'Homme naïf devant toute chose qu'il voit, sur terre ou dans les cieux, astres, bêtes, saisons, apparences de règles, semblants de prévoyance heureuse ou d'harmonie, interroge : *Qui fit ceci ? Qui l'a voulu ?* Croyant qu'il doit comparer à ces quelques objets qui sortent de nos mains : nos vases, nos outils, nos demeures, nos armes, tous ces composés de matière et d'esprit qu'enfantent nos besoins.

(Valéry, *Dialogue de l'arbre*)

Supposerait-on que je n'ai pas choisi les mots de « création » et d'« origine » sans avoir à l'esprit l'usage qu'en font les « fondamentalistes » de tous bords, aux États-Unis et ailleurs, entêtés à nier l'évolutionnisme, ardents à entretenir superstition et irrationalisme, à développer le climat d'intolérance guerrière au sein duquel nous semblons condamnés à vivre et, si possible, à penser : on n'aurait pas tort de me prêter une pareille intention. Il m'intéresse d'imaginer, documents à l'appui, comment, devant le déchaînement des fanatismes et la lâcheté de tant de consciences supposées libres, réagirait l'ennemi déclaré de la superstition, apôtre actif de la tolérance. La réponse n'est pas aussi simple qu'on le croirait d'abord, même si pour l'essentiel le doute n'est pas permis. Voltaire ne disposait pas des connaissances qui aujourd'hui devraient confondre les néo-créationnistes : un newtonien n'était guère informé de l'histoire de l'univers, de la formation du système solaire et de la Terre (puisque Newton lui-même en était encore à la lettre de la Genèse), de la tectonique des plaques (tardivement admise en France), de la dérive des continents et de la surrection des montagnes – sujet fort débattu aux XVII^e et XVIII^e siècles – ; le philosophe ne pouvait étayer le rejet des hypothèses à ses yeux fantaisistes de contemporains ingénieux, ni tirer aucun renfort de l'histoire de l'homme, alors qu'on n'imaginait aucunement la longue genèse de l'espèce. Le XVIII^e siècle n'a cessé de buter sur les questions de géologie et de géomorphologie, sur l'idée d'origine et celle d'évolution de l'homme, interrogeant la relation qu'on ne manquait pas d'apercevoir entre les deux ordres de difficultés, mais sans jamais se résoudre à envisager, ainsi qu'il fait pour l'histoire des sciences, une perspective réellement génétique. Ce n'est pas le moindre mérite des penseurs de ce temps, « philosophes » ou non, que de comprendre que, n'y fût-on pas mentalement et scientifiquement assez préparé, il faut soumettre à l'historicité ce qui s'y refuse encore et relève toujours de visions géocentriques et anthropocentriques. C'est au regard de cette carence scientifique et de la vive conscience qu'il en a qu'il convient d'apprécier les polémiques de Voltaire à l'encontre de théories sans preuves, qu'il convient d'examiner la signification que reçoivent dans sa correspondance les termes de « création » et d'« origine » et de se demander ce qui de sa pensée résisterait aux avancées de la science des XIX^e et XX^e siècles. Le lecteur moderne ne se trouve pas réduit à des spéculations : contraint de compter avec les mots et notions de ses contemporains, mais pour les soumettre à l'examen critique, Voltaire répond assez clairement lui-même.

On ne saurait douter de l'intérêt qu'à cet égard il y a à mener une enquête méthodique dans sa correspondance. On ne saurait non plus concevoir une enquête exhaustive sans recourir à l'outil électronique. Un premier avantage

de l'opération est de mettre en regard les emplois d'un même mot dans des contextes et avec des significations différents, de confronter en particulier l'usage qui en est fait dans le langage courant aux valeurs qu'il reçoit dans l'idiome des philosophes ou des théologiens. On doit admettre que dans la langue d'un même écrivain les distinctions d'usage et de sens n'empêchent pas correspondances et contaminations d'un registre à l'autre. Un autre avantage du listage informatique est qu'il permet de mesurer la fréquence relative d'un mot dans un intervalle chronologique déterminé, ce qui incite à chercher les motifs des variations observées dans les préoccupations et la production intellectuelle du moment. On parvient ainsi à repérer des constantes autant que des phénomènes évolutifs. Par exemple, « création » et « origine » apparaissent plus souvent sous la plume de Voltaire à l'époque des *Éléments de la philosophie de Newton* ; le même constat s'impose pour les dernières années, à partir de 1766, quand Voltaire rédige ses ultimes essais et dialogues philosophiques.

Faut-il faire silence sur les risques encourus à abuser de l'électronique ? risques de la facilité, tentations de la paresse : un index ne répond avec pertinence qu'à des questions pertinentes, un mot ne compte pas du seul fait qu'il est répété, il ne prend son sens qu'en raison du contexte, et du contexte élargi à la dimension de l'œuvre où il figure. Rien de plus aléatoire que d'élaborer un commentaire, voire une thèse, à partir d'un taux de fréquence. Cette exigence de précision, gage d'honnêteté, se vérifie de manière exemplaire quand le même mot, accompagné de ses dérivés et de ses synonymes, devient occasion et point d'achoppement d'un échange suivi de lettres : entre 1764 et 1766, Mme du Deffand et Voltaire entretiennent une correspondance croisée sur la légitimité de la recherche philosophique, appliquée notamment aux concepts de création et d'origine (j'y reviendrai) ; de même, la correspondance avec D'Alembert ou Frédéric s'organise en séries homogènes. Le recours au listage permet de circonscrire ces séries, il ouvre l'enquête qui en justifiera l'usage. Ce sont là remarques banales d'un médiocre usager de l'informatique, heureux d'avoir répondu à l'invitation amicale d'Huguette Krief et d'Henri Coulet et profité des recettes gracieusement fournies par Nicholas Cronk et la Voltaire Foundation : l'expérience est, à mes yeux du moins, assez probante.

Ce que manifeste d'emblée l'enquête informatique, c'est, chez Voltaire, ce qu'on peut appeler le scrupule linguistique. Je désigne par là, sans plus, le souci du mot juste, par conséquent la sévérité de l'écrivain envers toute impropiété, toute irrégularité grammaticale, toute expression hasardée : images saugrenues, détournements de sens, derrière toute négligence et toute

licence, il voit poindre verbalisme et logomachie. Corneille et Rousseau, entre autres, ont fait les frais de ce rigorisme : faut-il dire rigorisme alors que le poète Voltaire suspend la qualité du vers à celle de la langue ? La prose de ses lettres ne dément pas ce goût essentiel de la propriété des termes. « Création » n'y a presque jamais de signification plate, je veux dire incolore, inoffensive. Son emploi implique une charge réflexive ajustée au propos. Ainsi, parler de « création » donne à entendre une allusion à ce qu'il peut y avoir d'obscur, de magique peut-être, dans le « faire », allusion à un pouvoir mal défini, celui par exemple de « faire » quelque chose de rien. Même quand l'intention est de louer, le mot, nimbé d'ignorance, n'est pas sans introduire une inquiétude et susciter, comme par réflexe, une pointe, plus ou moins acérée, d'ironie. Cela se perçoit dans le jugement porté sur la « création » de nouveaux parlements ; six occurrences dont celle-ci, transparente : l'entreprise est difficile, « c'est un chaos qui demande plus de six jours pour en faire un ouvrage régulier¹ » ; la création du monde a demandé, selon Zoroastre, beaucoup plus de temps, encore n'a-t-on pas « un ouvrage exempt de défauts ». La part de l'éloge l'emporte sur celle de la moquerie – moquerie néanmoins attachée au mot même, perçu comme emphatique – quand il s'agit, à douze reprises au moins, de célébrer la « nouvelle création » de Catherine fabriquant une autre Russie ; la répétition suffit à conférer à l'expression une nuance de gracieuse raillerie. La restriction mentale ne paraît pas douteuse lorsque Voltaire s'assigne de peindre « la création des arts, des mœurs, des lois, de la discipline militaire, du commerce, de la marine, de la police, etc.² » (« etc. » est de lui), bien que l'historien ne se risque pas à divulguer ce que la prudence ou le parti pris oblige à taire : faisons du Tite-Live, non du Suétone. Dans le même esprit, mais sans retenue puisqu'il se met en cause, il écrit à sa nièce : « C'est une terrible affaire que la création », et de nommer tous ceux qui créent à Ferney, avec Mme Denis et lui-même, à l'instar de la cousine de Polyeucte et de Cinna qui contribue à faire de la tapisserie un des beaux-arts, art inférieur seulement à celui du tailleur, car le premier tailleur ce fut Dieu qui fit « des culottes pour Adam quand il le chassa du paradis terrestre à coups de pied au cul³ ». Il fallait s'y attendre, c'est au sujet de sa propre création littéraire que Voltaire se compare à l'Ouvrier de la Genèse. Il se plaît à dire de sa tragédie d'*Olympie* qu'elle est « l'ouvrage de six jours⁴ », quitte à admettre ensuite qu'elle est devenue un « ouvrage d'un an ». *Les Scythes* manquent à la norme

1 À Dompierre d'Hornoy, 5 septembre 1774 (D 1911).

2 À Shuvalov, 17 juillet 1758 (D 7792).

3 À Mme de Fontaine, 27 février 1761 (D 9655).

4 À d'Argental, 25 octobre 1762 (D 10777).

biblique : cette pièce, « ce que j'ai fait de mieux », présente la bizarrerie d'être une « création de dix jours⁵ ».

En galvaudant le terme de « création », en l'utilisant comme figure, Voltaire confère moins de dignité aux activités qu'il qualifie ainsi qu'il n'en ôte au modèle, l'action supposée du Dieu Créateur. Il appelle la suspicion sur toute forme de pouvoir prétendument absolu. Fût-ce avec une déférence de façade, il demande comment un être tout intelligence et puissance peut se montrer incapable d'ordonner un chaos qui, chose incompréhensible, lui préexisterait, de faire de rien un univers, et forcément le meilleur des univers possibles. Il sait se contenter de traduire ce mystère en un dilemme insoluble : de même que nous ne pouvons savoir ni si la matière pense, ni comment la pensée se joint à la matière, et que nous devons choisir entre ces deux hypothèses indécidables, de même qu'il faut, sans que nous sachions trancher, que la matière soit divisible ou indivisible, de même « la création et l'éternité de la matière sont inintelligibles, et cependant il faut que l'une des deux soit admise⁶ ». Pourquoi faut-il ? Déplacer le litige en fait ressortir l'absurdité.

Qu'en est-il d'« origine » ? Comme « création », « origine » a rarement un sens anodin. C'est chose sérieuse et légitime de chercher l'origine s'il s'agit de l'étymologie d'un mot, « politique » par exemple dans une lettre à Frédéric⁷, ou quand Voltaire déplore les imperfections du vocabulaire français parce que les mots se sont par trop éloignés de leur origine⁸, ou quand, à la surprise de son correspondant, il lui réclame les *Contes de ma mère l'oye* pour y chercher « les origines de plusieurs façons de parler et même des superstitions qui sont encore en usage chez nous⁹ ». La recherche de l'origine ne fait ici que confirmer l'amour de la langue et le culte du meilleur usage, le bien écrire accréditant le règne de la raison¹⁰.

Quel qu'en soit l'objet, le discours des origines inspire à Voltaire grande circonspection. En homme qui se refuse à donner un sens à l'histoire et qui ne traite de « la philosophie de l'histoire » que pour s'interdire les spéculations hasardeuses, il observe que « le cours de chaque chose [se révèle] différent de son origine ». Quant à imaginer la naissance des arts, il ne s'y prête pas sans prudence ni intention masquée : l'origine des romans, par exemple,

5 À d'Argental, 22 novembre 1766 (D 13685).

6 À Formont, 13 décembre 1735 (D 960).

7 À Frédéric II, 25 avril 1739 (D 1991).

8 À Guyot de Merville, 7 août 1767 (D 14340).

9 À Costard, 18 octobre 1775 (D 19801) et 18 décembre (D 19801).

10 Une lettre à Wagnière du 10 mai 1778 (D 21181) témoigne de la permanence des convictions de Voltaire à cet égard.

il propose de la « chercher peut-être chez les premiers brahmanes et les premiers Persans¹¹ », hypothèses qui ont le mérite d'en éliminer d'autres et d'ancrer dans un passé reculé l'histoire de l'esprit et de la civilisation. Fonder autoritairement le savoir sur un principe originel revient nécessairement à entériner le mythe des commencements, dans l'intention d'y lire l'essence des choses, de dérouler ensuite, comme dans une fable, l'enchaînement irréfutable des phénomènes. Cohérence confortable, source d'un dogmatisme que Voltaire dénonce : comment prétendre, ainsi qu'il est dit dans Maccabées (I, 12, 21), que Lacédémoniens et Juifs « venaient d'une même origine¹² » ? Est-il par ailleurs raisonnable de justifier les droits du Parlement par ce qu'on croit savoir des origines de l'institution ? Étranger aux revendications de castes, Voltaire se déclare « assez de l'avis d'un Anglais qui disait que toutes les origines, tous les droits, tous les établissements ressemblent au *plum-pudding* : le premier n'y mit que de la farine, un second y ajouta des œufs, un troisième du sucre, un quatrième des raisins, et ainsi se forma le *plum-pudding*¹³ ». Voilà qui annule avec humour la garantie d'origine authentique autant que la vision d'une histoire prédéterminée. Le partenaire d'Émilie n'ignorait sûrement pas qu'il rencontrait et démentait de la sorte la métaphysique de Leibniz. S'il n'avait pas lu le *De rerum originatione radicali* (à traduire de préférence, malgré le barbarisme, par « De l'originement radical des choses », plus conforme au latin et à la thèse, mieux accordé à notre sujet que « De la causation originelle »), il connaissait la *Théodicée*.

Avec Leibniz et ladite « causation originelle », nous voici conduits à la signification principale d'« origine » chez Voltaire : à une vingtaine de reprises dans la correspondance, la question de l'origine est posée par l'emploi de l'adjectif « originel », accolé toujours à « péché ». Voltaire ne se lasse pas de faire référence au « péché originel ». Il date volontiers à partir de la faute d'Adam, comme il le fait également à partir de la Création, un événement ou une idée, une erreur de préférence. Il n'est pas que facétieux d'observer que l'habitude de ne reconnaître qu'à leur mort le mérite des gens résulte d'une règle instituée « dans le monde depuis le péché originel¹⁴ » : cette « loi de l'envie et de la malignité » est tenue pour toute chrétienne. À l'occasion d'un bilan de ses lectures récentes, il compare Clarke (le meilleur sophiste), Malebranche (le romancier le plus subtil), Locke (l'homme le plus sage), et résume ainsi la doctrine du second : « Malebranche commence par établir le péché originel, et part de là pour la moitié de son ouvrage ; il suppose que nos

11 À la *Bibliothèque universelle des romans*, 15 août 1775 (D 19605).

12 À d'Argence, 11 octobre 1763 (D 11453).

13 À La Chalotais, 11 juillet 1762 (D 10580).

14 Au duc de Richelieu, 27 mai 1767 (D 14202).

sens sont toujours trompeurs et de là il part pour l'autre moitié¹⁵ ». Il se réjouit de voir l'abbé du Resnel traduire l'*Essai sur l'homme* de Pope : « Cela est bien pis que les réponses à Pascal. Le péché originel ne trouve pas son compte dans cet ouvrage¹⁶ ». Ces remarques caustiques sont confirmées dans l'article « Originel (Péché) » des *Questions sur l'Encyclopédie*, dont il annonce l'envoi à Cramer en mai 1773¹⁷ : Voltaire y démontre que cette étrange idée est due à l'étrange Augustin et qu'elle fait le « triomphe des Sociniens » qui la récusent comme un « outrage à Dieu¹⁸ ». On ne saurait ignorer les allusions répétées à l'opéra *Pandore*, jamais représenté faute de musique, mais auquel le poète marque son attachement. Il le nomme affectueusement son « péché originel ». « Il s'agit », écrit-il au musicien Laborde, « de l'origine du mal moral et du mal physique », mais traitée dans un « opéra philosophique », genre original qui mérite pour spectateurs Bayle et Diderot, contée comme une fable mythologique : il y tourne – comme il se plaît à le faire – la vraisemblance de la mythologie antique contre l'absurdité de la fiction chrétienne. Les amours de Prométhée et Pandore suffisent à expliquer l'apparition du mal sur Terre : cela fait un livret point indigne de Quinault, avec une histoire qui non seulement infirme le dogme central du christianisme, mais répond plaisamment au besoin artificiel de donner à toute chose une origine et à l'histoire de l'espèce humaine une cohérence.

Spéculer sur « création » et « origine » revient à nier que le réel puisse n'être que ce qu'il paraît être, c'est vouloir qu'en deçà de la chose observée se cache un principe, une cause qui lui confère sa pleine réalité. Comme l'écrit Valéry, « le métaphysicien cherche à voir ce qu'on ne voit pas. Il cherche d'autres Êtres, d'autres relations : ce qui est ne se suffit pas et il lui pose des questions dont la réponse ne peut se trouver dans les choses observables¹⁹ ». Voltaire imagine et fait imaginer le regard entendu de celui qui se targue de déchiffrer les apparences. Notons que le philosophe capable de se priver du regard divinateur du métaphysicien et des conjectures qu'il paraît autoriser, n'a même plus besoin de Locke pour se libérer de l'innéisme cartésien et des idées de Platon. Il est dans la logique de cette ascèse intellectuelle de penser ce que Voltaire pense des deux notions qui nous occupent.

15 À Formont, 15 août 1733 (D 646).

16 À Formont, 22 septembre 1735 (D 916).

17 À Cramer, mai 1773 (D 18371).

18 Même plaisanterie sur les sociniens qui jugent le monde le meilleur possible et contredisent la « doctrine du péché originel » dans une lettre au *Journal encyclopédique* du 1^{er} avril 1759 (D 8239). Voltaire souligne que le premier péché est essentiel au dogme.

19 Paul Valéry, *Cahiers*, éd. Judith Robinson, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. 1, 1973, p. 538.

Même quand est en question l'origine d'institutions humaines, Voltaire ne veut pas qu'on en majore la portée, c'est-à-dire qu'on la falsifie. Dans une lettre au président Hénault à propos des *Annales de l'Empire*, il remarque que la papauté ne préserve son prestige qu'en embellissant ou masquant ses commencements : « La cour de Rome fait comme les grandes maisons qui cachent autant qu'elles peuvent leur première origine ; cependant, en dépit de Boulainvilliers, toute origine est petite, et le Capitole fut d'abord une chaumière²⁰ ». En écho aux réflexions de son maître de philosophie, Frédéric loue Voltaire de penser net, sans superstition, à la différence des « antiquaires à capuchon²¹ ». À La Chalotais dont l'historien souhaite lire le *Mémoire touchant l'origine et l'autorité du parlement de France*, il confie ses doutes : il ne croit pas qu'on puisse avoir de cette origine des « notions assez justes », « car à commencer par l'origine du monde, je n'en vois aucune bien claire²² ». Du fabuleux partout.

178

« À commencer par l'origine du monde », écrit Voltaire ; à poursuivre, ajouterait-il, avec l'origine de l'homme et la question de la double nature : celle-ci, il proposait de la résoudre en prêtant à la matière la capacité de produire la pensée, hypothèse venue de Locke et qui valut condamnation à l'auteur des *Lettres philosophiques*. À la suite de quoi, il écrit, bon apôtre, à La Condamine en 1734 : « Je crois le péché originel quand la religion me l'a révélé. [...] Qu'ai-je donc fait autre chose que de mettre la sainte Écriture au-dessus de la raison ?²³ ». Quand Voltaire affecte ainsi l'orthodoxie, faut-il nécessairement lui prêter une hypocrisie retorse et un double langage ? De la même encre, il écrit à La Condamine qu'il a eu « besoin de la sainte Écriture » pour croire ce dont la raison ne pouvait le persuader et il propose au Père Tournemine de concilier, de le tenter au moins, l'hypothèse rationnelle et le dogme. En clair, il demande au théologien s'il « était impossible à Dieu de communiquer la pensée à la matière ». Longue réponse du père jésuite, passablement scandalisé et que sa conviction empêche de comprendre pourquoi son ancien disciple le soumet à pareille épreuve. Voltaire continuera par la suite de professer l'hypothèse, dogmatiquement réfutée, d'une capacité de penser inhérente à la substance humaine, mais, pour autant, faut-il tenir pour avéré qu'il n'y avait que malice et perversité dans sa consultation de Tournemine ? Ne pourrait-on y discerner la volonté de concevoir un *modus dicendi* qui favoriserait un *modus vivendi* ? De la même manière, Spinoza, dans le *Tractatus theologico-politicus*, conserve le vocabulaire de la tradition sans en

20 À Hénault, 12 mai 1754 (D 5810).

21 Frédéric II à Voltaire, 6 juillet 1737 (D 1350). Frédéric vise les moines bénédictins.

22 À La Chalotais, 21 mars 1763 (D 1117).

23 À La Condamine, Lettre du 22 juin 1734 (D 759).

conserver les articles de foi. Dans le même sens, Voltaire peut d'une part se moquer avec Damilaville de l'auteur du *Pyrrhonisme raisonnable*, un certain comte d'Autrey « qui croit prouver géométriquement le péché originel²⁴ », et d'autre part expliquer à 'S-Gravesande, le philosophe de Leyde, que « le fond de [ses] petites notes sur les pensées de Pascal, c'est qu'il faut croire au péché originel puisque la foi l'ordonne et qu'il faut y croire d'autant plus que la raison est absolument impuissante à nous apprendre que la nature humaine est déchue²⁵ » ; il ajoute que Leibniz n'en sait pas plus que Locke sur la nature de l'âme et sur la matière, que son système fait moins que *La Henriade* en faveur de l'immortalité de l'âme. Sans s'attarder sur cette lettre, d'un intérêt particulier, retenons que la raison voltairienne ne peut évidemment approuver que la logique mathématique du newtonien hollandais et les principes moraux du poète historien qu'il est lui-même, mais qu'enfin dire qu'on croit un dogme (la syntaxe transitive est de Voltaire) tel que le péché originel, c'est s'accorder formellement avec un régime de conventions, garder respect envers une sorte de code civil. Chaque fois qu'il emploie transitivement le verbe « croire », Voltaire donne, semble-t-il, à entendre non pas qu'il croit ce que la raison ne confirme pas, mais qu'il accomplit un geste politique, démontrant par cette concession verbale qu'il se refuse à violer l'ordre moral et social. Ce signe d'une sagesse qu'on qualifiera de politique ou de conformiste, voire de cynique, n'est pas sans conséquence pour qui tâche d'interpréter aussi bien les doctrine et littérature exotériques de Voltaire que l'histoire et l'évolution éventuelle de sa pensée, voire pour éclairer la difficulté qu'il peut éprouver à préserver la cohérence de sa stratégie.

Interrogeons encore la correspondance afin de comprendre pourquoi Voltaire philosophe autour de l'idée de création alors qu'il est résolu à n'y reconnaître qu'un article de foi. Il ne me paraît pas illégitime de partir d'une lettre de Mme du Châtelet à Maupertuis du 9 mai 1738 (D 1496). Traitant de la liberté et de l'origine du mouvement, et tout en admettant qu'elle ignore les modalités selon lesquelles agit la volonté humaine, elle ajoute : « La création qu'il faut bien admettre quand on admet un Dieu, n'est-elle pas dans ce cas-là ? ». Autrement dit, j'ignore comment Dieu a créé l'univers, mais si j'admets l'existence de Dieu, je ne puis me dispenser d'admettre une création. Formuler le problème en ces termes c'est suggérer la possibilité de renverser le raisonnement : si je refuse l'idée de création, je peux faire abstraction de Dieu. Je ne sais pas si Émilie avait assez claire conscience du caractère hypothétique

24 À Damilaville, 15 mars 1765 (D 12462).

25 à 'S-Gravesande, août 1741 (D 2519).

de sa proposition, au point de concevoir la logique d'une double dénégation. Il est sûr, en revanche, que Voltaire ne pouvait s'empêcher de considérer le problème sous ses deux faces.

La preuve s'en trouve, en particulier, dans l'admirable échange que Mme du Deffand, en quelque manière, lui imposa dans les années 1765 et 1766²⁶. Le 28 décembre 1765 (D 13070), elle s'étonne : « Vous combattez et détruisez toutes les erreurs : mais que mettez-vous à leur place ? Existe-t-il quelque chose de réel ? [...] La recherche de la vérité est pour vous la médecine universelle, [...] vous croyez l'avoir trouvée, et moi, je crois qu'elle est introuvable ». Voltaire, le 19 février 1766 (D 13179), allègue la curiosité, le plaisir d'échapper dans la recherche aux intérêts du monde et à l'oisiveté, puis demande : « Ne méditez-vous pas aussi ? Madame, ne vous vient-il pas quelquefois cent idées sur l'éternité du monde, sur la matière, sur la pensée, sur l'espace, sur l'infini ? ». Dans le vide des passions, on fait comme Mathieu Garo, on se demande pourquoi les citrouilles ne poussent pas au haut des chênes. Manifestement peu satisfaite de ces faux-fuyants, Mme du Deffand, le 28 février (D 13188), insiste : « Vous croyez donc qu'il y a des vérités que vous ne connaissez pas et qu'il est important de connaître ? Vous pensez donc qu'il ne suffit pas de savoir ce qui n'est pas, puisque vous cherchez à savoir ce qui est ? Vous pensez apparemment que cela est possible, pensez-vous que cela soit nécessaire ? [...] Dites-moi très clairement quel penchant ou quel motif vous entraîne aux recherches qui vous occupent ». Voltaire en convient le 12 mars, il faut se tenir dans sa recherche au critère de nécessité, c'est-à-dire d'utilité, et il renchérit sur ce thème. Puis, sentant sans doute qu'il élude l'essentiel, il se risque prudemment : « Les philosophes n'ont pas tant de tort d'examiner si par leur seule raison ils peuvent concevoir la création, si l'univers est éternel, si la pensée peut être jointe à la matière, comment il y a du mal dans le monde, et vingt autres petites bagatelles de cette espèce ». Bagatelles dont la dame sait aussi bien que son correspondant, qui biaise en feignant le dilettantisme et se défaussant de sa responsabilité personnelle, qu'il n'a cessé de s'en embarrasser.

Les raisons de Voltaire ne sont peut-être pas aussi factices qu'il semblerait d'abord. De même qu'il a dit du péché originel qu'il prétendait le croire, c'est-à-dire affecter de croire ce que tout le monde croit ou croit croire, de même il admet qu'on ne saurait philosopher en faisant fi de ce dont s'occupe la pensée contemporaine, de ce que ses contemporains tiennent pour vrais problèmes.

26 Il faut reconstituer le dialogue à partir de D 13207 de Voltaire (12 mars 1766) répondant à D 13188 de Mme du Deffand, remonter jusqu'aux lettres de Mme du Deffand du 28 décembre 1765 et du 14 janvier 1766 (D 13111) auxquelles Voltaire répondait le 19 février 1766.

On ne raisonne pas dans l'abstrait, comme étranger au monde, on ne peut se dispenser d'affronter les sujets du moment. Libre à un esprit totalement affranchi de toute obligation de renvoyer, comme Mme du Deffand, les bons esprits à leur ignorance et le peuple à ses préjugés. À Voltaire, en revanche, il n'est pas indifférent que les gens aient telle ou telle idée de la création et du péché originel, qu'ils adhèrent à telle doctrine, restent prisonniers aveugles des théologiens. Il y a donc lieu de concevoir la stratégie de leur affranchissement progressif.

L'argument de Voltaire prend tout son sens rapporté à l'histoire de sa pensée et Mme du Deffand pouvait au moins le soupçonner, attentive qu'elle était à éplucher la littérature de son correspondant et auteur de prédilection. Elle devait entrevoir qu'en ces années 1765-1766 où elle le somme de s'expliquer, dès avant sans doute, mais maintenant surtout, quand paraît *Le Philosophe ignorant*, livre important dont elle accuse alors réception, Voltaire était en train de réviser, voire de corriger ses opinions philosophiques. Ce qui mobilise alors son esprit, c'est notamment la responsabilité de Dieu dans la création, l'ordre de la nature et le cours de l'histoire, dans l'apparition de l'homme, qu'il crée à son image, et dans les maux dont souffre l'humanité. Il cite justement ces sujets en répondant à Mme du Deffand. Or, nous le voyons dans ses écrits des quelque quinze dernières années, il reprend alors ses enquêtes et, au-delà de la proposition qu'Émilie opposait à Maupertuis, s'oblige à repenser Dieu, autant et plus que la création même. Il ne laisse pas ignorer combien il lui est difficile de concevoir Dieu et son rapport avec le monde. Des essais et dialogues dans la ligne du *Philosophe ignorant* éclairent autant qu'il est possible le point de vue voltairien ; mais il ne m'appartient pas de les aborder ici.

Contentons-nous des données de l'informatique. Les occurrences de « création » et « origine » dans la correspondance montrent un Voltaire non seulement ancré dans son scepticisme, mais radicalement hostile à toute hypothèse scientifique, dès lors que la preuve rationnelle fait défaut. Toujours rétif aux innovations, très suspects il est vrai, il écrit à D'Alembert : « plus j'y pense et plus j'ose trouver que le calcul de la densité des planètes, la comète deux mille fois plus chaude que le fer rouge, l'élasticité d'une matière déliée qui serait la cause de la gravitation, la *création* expliquée en rendant l'espace solide, et les commentaires sur l'Apocalypse sont à peu près de même espèce²⁷ ». Une lettre à Bailly surtout, en réponse à une lettre infinie de l'auteur de *l'Histoire de l'astronomie ancienne*, n'est pas moins ironique et de fait péremptoire. Bailly voulait démontrer que l'histoire de l'humanité et de

27 À D'Alembert, 14 juillet 1773 (D 18473).

la civilisation dépend de la formation du globe terrestre : la vie, l'homme, la pensée seraient apparus dans la zone la première refroidie d'une planète à l'origine incandescente ; le feu primitif retiré au cœur de la planète, l'humanité pouvait s'installer et ses talents éclore du côté de la Nouvelle-Zemble et d'Oulan-Bator. Voltaire réplique : « pardonnez-moi si la faiblesse de mes organes ne m'avait pas permis de croire que l'astronomie eût pu naître chez les Usbeks [Ouzbeks] et chez les Kalcas [Khalkhas ou Mongols]²⁸ ». Après Mairan et son feu central, il raille Buffon coupable de se laisser séduire par les thèses de Bailly. Pareille hostilité privait Voltaire d'ouvertures sur l'histoire, en cours d'élaboration, de la Terre et de la vie, le réduisait à se satisfaire de critiques toutes négatives, lui interdisait de se dispenser, comme va le faire Laplace, de l'existence d'un Dieu créateur. Il est curieux de le voir se défier, à force de raison et de logique, du progrès des sciences et de ses conséquences ; il pouvait en déduire l'achèvement de sa philosophie, si c'est du moins ce qu'il visait.

182

Comparons pour finir les vues de Rousseau et de Voltaire sur les notions en cause. Faute de disposer d'un index électronique de la correspondance de Rousseau, j'ai pu recourir à l'édition de Jean-François Perrin des *Lettres philosophiques de Rousseau*, en parallèle avec les textes relatifs aux deux notions de « création » et d'« origine ». Il apparaît aussitôt que le concept d'« origine » hante la pensée de l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité* et de l'*Essai sur l'origine des langues*. Le mot même d'« origine » revient avec insistance dans ces œuvres qui traitent en effet systématiquement de l'origine et de la genèse des activités, mœurs et institutions humaines. À vrai dire, la réflexion de Rousseau, essentiellement régressive, a constamment besoin de se donner un commencement absolu, démarche corrélative de la recherche d'un modèle premier. Or comment penser un commencement sans rencontrer l'idée de « création » ? La *Lettre à Christophe de Beaumont* l'évoque en effet, mais pour juger incompréhensible l'action d'un créateur et refuser le récit de la Genèse. Rousseau esquisse une solution : « la coexistence des deux principes [matière et esprit] semble expliquer mieux la constitution de l'univers et lever les difficultés qu'on a peine à résoudre sans elle, comme entre autres de l'origine du mal ». Il donne dans la *Lettre à M. de Franquières* cette hypothèse pour une conviction personnelle et ancienne, ce qui lui permet de traiter les rapports de Dieu avec sa créature non comme des faits impliquant une dépendance, mais comme les figures d'une connivence spirituelle à la faveur de laquelle se manifestent les valeurs morales fondamentales, ordre et vertu. Ainsi la genèse

28 À Bailly, 9 février 1776 (D 19912).

historique du phénomène humain devient explicable et se trouve pourtant compensée par la relation ascendante qui conduit du « sentiment intérieur » à l'idée d'une double nature, à l'être actif qui organise la matière et juge les êtres pourvus de liberté, à l'Être suprême : itinéraire spirituel qui, de l'aveu de l'auteur et avec son assentiment, doit tout à l'affectivité et à l'imagination, le concours de l'entendement se bornant aux preuves de son impuissance. La doctrine se dispose selon un double mouvement, chute dans le temps et quête de l'origine, dont Rousseau possède en lui-même le modèle, dans son essence et son expérience biographique. Il reste, c'était inévitable, que sa pensée est trop attachée à l'idée d'« origine » pour qu'elle ne soit pas réduite à ruser avec l'idée de « création » ; ainsi dans le passage souvent épingle du *Discours sur l'origine de l'inégalité* : « Celui qui voulut que l'homme fût sociable toucha du doigt l'axe du globe et l'inclina sur l'axe de l'univers ».

On mesure à quel point la philosophie de Rousseau se montre tributaire de l'histoire, une histoire dont le cours est irréversible, qu'il faut comprendre à la lumière des « origines », qu'il faut s'efforcer de ralentir, faute de pouvoir l'arrêter ou d'en inverser le sens. Voltaire s'applique à substituer à l'historique du rationnel, à développer *hic et nunc* une réflexion utile, indépendante même du progrès scientifique (l'essentiel en ce domaine étant considéré comme acquis depuis Newton). À la lumière de leurs conceptions respectives de la « création » et de l'« origine », l'historicisme est du côté de Rousseau, Voltaire niant le sens de l'histoire, ne se fiant même qu'à demi à une histoire de l'esprit humain, si sujette à stagnation et régression. Quant au créationnisme, Rousseau, quoiqu'il s'en défende, y reste plus exposé que Voltaire, lequel déplore avec constance le poids des origines, se refuse absolument à concevoir quelque chose comme un commencement, tend de plus en plus dans ses derniers écrits à privilégier la thèse d'une éternité du monde, l'éternité de Dieu finissant par se confondre avec l'éternité de la Nature. Sans aucun doute l'enquête informatique permet de vérifier ce diagnostic : elle était plus nécessaire pour fixer la pensée mobile de Voltaire qu'elle ne le serait, semble-t-il, pour Rousseau mieux installé dans son « système ».