

1. 11. - LA CREATION

1. 11. 1.

Les sections précédentes nous ont conduits à saisir l'absolu sous une idée particulière, celle de la Création. Une idée qu'on devine immédiatement aussi incontournable qu'impensable et que les philosophes n'appréhendent d'ailleurs qu'assez rarement en tant que telle.

L'idée de Création, pourtant, appelle le discours et ceci à travers toute une série de questions paraissant inévitablement naïves : pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien ? Quelle est l'origine du monde et qu'y avait-il à sa place lorsqu'il n'était pas ? Que faisait Dieu avant de le créer et pourquoi ne l'a-t-il pas créé une heure plus tôt ? De telles questions paraissent enfantines. Elles n'en sont pas moins relativement tardives dans l'histoire des idées. Elles traduisent en effet un point de vue sur le monde que l'Antiquité n'a guère rencontré et que d'autres cultures ont pu assez largement ignorer.

S'il s'agit là de questions naïves, c'est que d'emblée aucune réponse ne semble pouvoir leur être apportée. Comment envisager en effet un commencement de l'espace et du temps ? Pourtant, ce ne sont pas là des questions gratuites. Elles supposent une vision particulière du monde qui frappe celui-ci de contingence. Demander pourquoi est ce monde-ci et non un autre ou rien, c'est dire que le monde ne se suffit pas. C'est dire aussi bien que sa vérité l'excède et est comme au-delà de lui. Avec l'idée de Création, telle que l'ont promue les pensées juives et chrétiennes, l'absolu a cessé d'être du monde. L'absolu est ailleurs et le monde, en regard, peut paraître n'être rien.

Nous allons l'envisager en nous plaçant tout d'abord I) au commencement du monde, pour appréhender ensuite II) l'impensable Création.

I - AU COMMENCEMENT DU MONDE

1. 11. 2.

Parler de "Création", c'est dire que le monde n'a pas sa raison d'être en lui-même et ce n'est que cela. Toutes les idées d'un temps-zéro, d'un commencement premier, qu'évoque inévitablement l'idée de Création, ne permettent guère d'en préciser le sens. Elles n'en représentent qu'autant de métaphores.

L'idée de Création est apparue, selon deux modèles distincts, à la fois chez les Grecs et dans la tradition judéo-chrétienne. Pour cette dernière, la Création est totale. Le monde est né de rien. C'est-à-dire qu'il est tout entier suspendu à une volonté divine qui le dépasse et l'engendre. Chez les Grecs, en revanche, un Démonstrateur n'a fait qu'arranger le monde. Il rend compte de son ordre, de son intelligibilité mais non pas proprement de son existence. C'est pourquoi les Grecs n'ont pas parlé de "création". Les dieux, pour eux, faisaient partie du monde.

Ces deux modèles ont en commun, il convient d'y insister d'emblée, de désigner comme Création ou comme mise en forme du monde une précession ontologique et non pas historique. Quand Platon raconte la naissance du monde, ce n'est que pour les besoins de l'exposition qu'il décrit celle-ci étape par étape et attribue ainsi au monde un devenir, explique Plotin. Ce n'est que pour mieux exposer l'ordre causal de ses éléments et non parce que cela s'est effectivement déroulé ainsi (Ennéades, V 1, 6¹). C'est que le commencement temporel du monde est impensable.

*

L'idée de création invite inévitablement à penser le néant. Sous une forme naïve, ce dernier est le rien qui a précédé le monde. Et l'on n'est inévitablement conduit à faire de ce rien une chose, à lui prêter des qualités ; ainsi Valéry : « l'univers n'est qu'un défaut dans la pureté du non-être ». Certes, il s'agit là de quelque chose d'impensable mais que l'on ne peut pourtant écarter purement et simplement. Le néant tient à l'idée de création même, en ce que celle-ci revient à mettre l'être du monde en perspective, c'est-à-dire à envisager sa négation pure et simple. Demander pourquoi le monde est ainsi, c'est forcément envisager qu'il

¹ trad. fr. en 7 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1989.

pourrait ne pas être ainsi et ne pas être du tout. Sous une forme conceptuellement plus élaborée, le néant peut ainsi signifier l'absolu, soit ce qui, parce qu'au delà de tout ce qui est et supérieur à lui, ne saurait recevoir de détermination positive. Le néant alors est l'Etre mais envisagé d'un point de vue absolu. Sous ce jour, néanmoins, il n'y a pas encore de Création. Le monde n'est pas assez radicalement nié.

L'idée de création nous oblige à considérer le néant en tant que tel. C'est là sans doute un objet conceptuel impensable mais qui n'en marque pas moins la transcendance de Dieu par rapport au monde. La logique de l'idée d'une création du monde, nous conduit à envisager positivement ce néant naïf qui est une sorte de non-être réel au commencement du monde, c'est-à-dire au-delà des limites de l'espace et du temps.

Ci-après, nous irons ainsi A) du chaos à la création, pour aboutir B) au néant.

A) Du chaos à la Création

1. 11. 3.

Les cosmogonies antiques.

L'Antiquité n'a pensé la naissance du monde que comme la mise en ordre d'une matière informe ; c'est-à-dire comme l'*arrangement*, par un D^émiurge, d'un chaos primitif. Cela, Grecs et Romains l'ont exprimé sous la forme de plusieurs mythes². Ainsi, dans la *Théogonie* d'Hésiode (fin VIII^e - début VII^e av. JC ; v. 116 et sq.³) le chaos est Abîme, béance sans fond où surgissent (et non *dont* surgissent) la Terre et l'Amour, créateurs de toute vie, du monde et des dieux. Abîme génère la Nuit et la Terre le Ciel. Puis la lutte des dieux entre eux et celle de Zeus contre les Titans, ont pour conséquence l'ordonnement régulier des astres et du monde. A l'aube des temps, il n'y a donc qu'une masse de matières informe et confuse, un entassement d'éléments en conflit.

Différents artistes ont tenté de représenter ce magma. Musicalement, Jean Fery Rebel a voulu en rendre les dissonances au début de ses *Eléments* (1738 ; réunissant toutes les notes de la gamme de ré mineur, l'accord initial est un "cluster" au sens moderne), tandis que le peintre Edmondo Bacci a pris pour thème l'origine de la matière, le processus de genèse et de destruction cosmique, dans *Événement n° 247* (1956⁴).



Quant à Paul Klee, il parlait du "point gris", le point mathématique amené au visible en faisant appel au gris, comme point fatidique entre ce qui devient et ce qui meurt. Le lieu de cosmogénèse, un point non-dimensionnel d'où l'ordre de l'univers va jaillir (*Note sur le point gris*, 1956⁵). Dans certaines théosophies, le point primordial est le symbole du passage du Néant à l'Etre. Ainsi les kabbalistes de Gérone se servaient-ils de

² Hors de cette sphère culturelle, voir S. Anthonioz *Premiers récits de la Création*, Paris, Cerf, 2020.

³ trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1928.

⁴ À la collection P. Guggenheim, Venise.

⁵ in *Théorie de l'art moderne*, 1956, trad. fr. Paris, Denoël, 1985.

la comparaison du point mathématique, dont le mouvement crée la ligne et la surface, pour illustrer le processus de l'émanation à partir de la Cause cachée⁶.

Un Dieu, "quel qu'il fut", "avec l'aide de la nature en progrès", mit fin à la lutte des premiers éléments. Il sépara la terre et le ciel, la terre et les eaux, explique Ovide dans les premières pages de ses *Métamorphoses* (8 ap. JC⁷).

Ovide suit Platon. Dans son récit, à la différence de celui d'Hésiode, un seul Dieu, un Démon, s'est occupé de façonner le monde. L'homme naît d'un germe divin, formé par le Démon ou issu de la Terre - Ovide ne tranche pas - et le monde connut d'abord l'âge d'or d'un printemps éternel. Alors que la terre donnait tout d'elle-même, les hommes vécurent dans un doux loisir, sans répression ni lois. Dans sa *Création* (1798), Joseph Haydn, qui venait de rencontrer l'astronome William Herschel, auprès duquel il avait pris connaissance des théories de Kant sur l'origine de l'univers (voir 2. 5. 16.), Haydn a voulu chanter ce monde d'innocence.

Les cosmogonies d'Hésiode et d'Ovide furent jugées compatibles avec la doctrine chrétienne de la Création par les Pères de l'Eglise puis par les Réformateurs. Chaos et Nuit apparaissent ainsi, notamment, au livre II du *Paradis perdu* (1667⁸) de Milton.

*

Platon. Le Timée.

Dans *Timée ou Sur la nature*⁹, Platon a défini, après Hésiode, le modèle achevé des cosmogonies antiques et a formulé bon nombre des questions avec lesquelles se débat encore la cosmologie moderne : le monde a-t-il toujours été ou est-il devenu ? A-t-il eu un commencement ? etc.

Fortune littéraire du Timée et de l'Atlantide.

Platon présente d'emblée ce dialogue comme un mythe ; comme une construction seulement fondée sur des conjectures probables, sur des opinions qui, bien qu'éclairées, ne peuvent prétendre au titre de connaissances - et certains ont pu aller jusqu'à dire que les idées du *Timée* n'ont rien à

⁶ Voir G. G. Scholem *Les grands courants de la mystique juive*, 1946, trad. fr. Paris, Payot Rivages, 1994, p. 234.

⁷ trad. fr. en 3 volumes, Les Belles Lettres, 1966.

⁸ trad. fr. Paris, Gallimard, 1995.

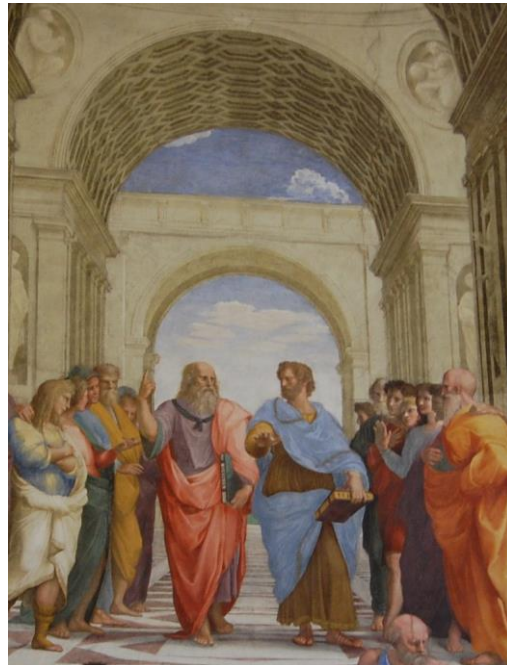
⁹ *Oeuvres complètes*, trad. fr. en 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1950.

voir avec celles de Platon ; que ce sont celles d'Eudoxe, que Platon aurait en fait pris plaisir à brocarder¹⁰.

L'Antiquité considérera pourtant le *Timée* comme un texte ésotérique et les interprétations seront nombreuses qui tenteront d'en déchiffrer les secrets. Pendant tout le Moyen Age - on ne connaissait plus alors que la moitié du texte environ - il sera considéré comme l'œuvre capitale de Platon, certaines écoles, comme l'Ecole de Chartres, s'appliquant à concilier ses indications sur la formation de l'univers avec le récit biblique de la Création, selon l'exemple qu'avait déjà donné Basile de Césarée dans sa *Première Homélie sur l'Hexaméron* (après 360¹¹). Guillaume de Conches, notamment, en tira l'idée d'une âme et d'un ordre naturel du monde dont il faut chercher la raison – la raison de toute chose – y compris pour comprendre le récit de la Création¹².

On admettait alors que Platon avait dû se servir d'images pour expliquer des notions trop hautes pour ne pas se dérober à l'exposé conceptuel et on considérait le dialogue comme un mythe en ce sens ou *involucrum*. On trouve par exemple cette interprétation chez Abélard (*De l'unité et de la trinité divines*, première moitié du XII^e siècle, Livre I, chap. V¹³).

A la Renaissance, cette faveur de l'ouvrage ne se démentira pas. Dans sa fameuse fresque de *L'Ecole d'Athènes*, Raphaël figure Platon tenant à la main le *Timée*. Les aristotéliens, en effet, s'opposaient à toute idée de création du monde¹⁴.



¹⁰ Voir A. Kojève *L'origine chrétienne de la science moderne* in (collectif) *Mélange A. Koyré*, 2 volumes, Paris, Hermann, 1964, II.

¹¹ trad. fr. Paris, Cerf, 1968. Hexaméron = commentaire du récit biblique des six jours de la Création.

¹² Voir *Théologie et cosmologie au XII^e siècle : Bernard de Chartres, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres*, Guillaume de Saint-Thierry, trad. fr. de textes, Paris, Vrin, 2004.

¹³ trad. fr. Paris, Vrin, 2001.

¹⁴ Leurs arguments sont rapportés par Philon d'Alexandrie dans son *De l'éternité du monde* (I^{er} siècle, trad. fr. Paris, Cerf, 1969), ce qui a pu faire croire que Philon les partageait, alors que le texte est probablement incomplet.

Qu'importe que ce dialogue soit l'un des plus obscurs que nous ait transmis l'Antiquité. Cette obscurité même a sans doute davantage fait pour sa diffusion que l'intérêt intrinsèque des doctrines qu'il contient. On a longtemps cru qu'y était contenue, en effet, l'expression d'une sagesse mystérieuse, fille de la sagesse perdue des Pythagoriciens¹⁵. Tout comme certains, jusqu'à notre époque, s'attacheront à retrouver cette Atlantide que Platon décrit dans le *Critias*, le dialogue annexé au *Timée*. On sait que mythe simple et donc facilement appropriable, l'Atlantide a été située en d'innombrables endroits, chacun pouvant la loger à sa porte – jusque dans la mer baltique, par exemple, avec le Suédois Olof Rudbeck (*Atlantica*, 1679-1702¹⁶).

Il faut enfin rapporter à l'influence directe ou indirecte du *Timée*, sans doute, la production, au moins jusqu'au *Secret du monde* (1591¹⁷) de Kepler, d'un certain nombre d'ouvrages traitant de la Création dans un style excessivement obscur et soulignant l'importance des nombres dans la formation des créatures¹⁸. Dans la tradition juive, on peut notamment citer le *Sefer Yesirah ou Livre de la création* (II^e/IV^e siècle ?¹⁹), dont on attribua la rédaction à Abraham lui-même et qui exerça une forte influence, notamment chez Abraham Aboulafia (1240-vers 1290). Faisant des lettres de l'alphabet hébreu le fondement et l'architecture spirituelle du monde, il favorisa directement le développement de la Kabbale - notamment chez les Hasidim rhénans, qui influenceront Maître Eckhart (voir 1. 4. 9.) – jusqu'à la publication du *Sefer Ha-Zohar* (Livre de la Splendeur) par son auteur présumé Moïse de Léon (2^e moitié du XIII^e siècle).

L'ensemble des opinions cosmologiques émises dans le *Timée* se laisse facilement classer en une série d'axiomes ou propositions²⁰. La réalité comprend deux domaines distincts : les Idées, formes intelligibles pures, éternelles et immuables, et les choses sensibles. Le Monde en lui-même est sensible : il est visible, tangible. Or, s'il est sensible, le monde est de l'ordre du devenir. Et tout ce qui devient, devient sous l'effet d'une cause distincte de lui. Donc le monde a sa raison d'être hors de lui. Il est à l'image de quelque chose d'autre que lui-même. Or seul un dieu, sans doute, pouvait le fabriquer. Et ce Démon, affirme Platon, était bon. Il a voulu que toutes choses, autant que possible, devinssent à peu près comme lui.

Le Démon, cependant, n'a pas créé le monde. Il l'a simplement organisé. Au sens propre, il a *informé* le monde²¹. Il a fait que les Idées rencontrent la matière. Car les formes

¹⁵ Voir A. Rivaud Préface au *Timée*, édition Les Belles Lettres, 1925. Voir également L. Brisson *La «khora» dans le Timée de Platon* in F. Monnoyeur (Dir) *Qu'est-ce que la matière ?* Paris, Le Livre de poche, 2000.

¹⁶ Voir B. Roling & al (Ed) *Apotheosis of the North: the Swedish appropriation of classical antiquity around the Baltic Sea and beyond (1650 to 1800)*, Berlin, De Gruyter, 2017.

¹⁷ trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1984.

¹⁸ Voir D. Lemler *Création du monde et limites du langage. Sur l'art d'écrire des philosophes juifs médiévaux*, Paris, Vrin, 2020.

¹⁹ trad. fr. Paris, Payot & Rivages, 2002.

²⁰ Voir L. Brisson & F. W. Meyerstein *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, pp. 24-36.

²¹ Voir V. Brochard *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1954, Paris, Vrin, 1974 *Le devenir dans la philosophie de Platon*.

intelligibles existaient indépendamment de lui et, pour *fabriquer* le monde, le D miurge a trouvé une sorte d'espace et de matériau préexistant que Platon nomme la *kh ra*.

La kh ra.

La *kh ra* est   la fois ce en quoi se trouvent les choses sensibles (l'espace, le lieu) et ce de quoi elles sont faites²². Platon la désigne comme une forme intermédiaire de réalité, entre les formes (l'être) et le sensible (le devenir). Ce troisième genre, "difficile et obscur" Platon le reconnaît, est un pur "ceci". Une mat re « gisante et inerte », dit Sénèque dans sa *Lettre 65*²³. Aucune détermination ne peut lui être attribué ; aucune qualité. Il n'est pas même mat re, laquelle n'existe qu'en regard d'une forme (voir 2. 4. 4.). Sorte de réceptacle, de place, pour le devenir, la *kh ra* n'est saisissable que par le raisonnement. C'est un concept plus qu'une réalité. Quelque chose de tangible peut néanmoins en être issu, qui se marque par le fait que les choses sensibles ne sont pas comme leur modèle intelligible²⁴. Ce qui ne doit pas étonner - la "mat re" n'était pas loin d'être tout "immatérielle" pour les Grecs (voir 2. 4.).

Un monde défini et infini.

Le monde des choses sensibles est constitué de quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre. Avant l'intervention du D miurge, ces éléments "se remuaient sans concert et sans ordre" en un chaos dans lequel rien ne pouvait être nommé, car tout était sans ordre mais qui définissait pourtant bien une nécessité (*anangk *) tout   fait particulière : une "cause errante". Le monde est ainsi l'union de l'intelligence et de la nécessité, au sens où il n'est pas né de rien et ne trouve pas non plus sa raison d'être en lui-même. Le D miurge a dû s'arranger des éléments d'un chaos indocile pour en faire la mat re d'un monde organisé.

Le D miurge a défini un modèle parfait et s'est attaché   en fabriquer la copie. Toutes choses se trouvant en désordre, il a introduit en chacune par rapport   elle-même et par rapport aux autres des proportions ; c'est- -dire un ordre intelligible. Ainsi, par la Providence de Dieu, est né le monde ; un vivant - il s'agit là d'une idée pythagoricienne ; on a dit que Platon aurait composé son *Timée*   partir de livres que le pythagoricien Philolaos lui aurait vendu - un vivant doué d' me et d'intelligence. Il n'y a qu'un monde et c'est   l'intérieur de lui et de par lui-même que s'accomplit tout ce dont il est le patient et l'agent²⁵. Le monde n'a pas

²² Voir J-F. Mattéi *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, 1996, p. 203 et sq.

²³ *Lettres   Lucilius*, trad. fr. en 5 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1956-1964.

²⁴ Voir L. Brisson « A quelles conditions peut-on parler de « mat re » dans le *Timée* de Platon ? » *Revue de métaphysique et de morale*, né 1, 2003, pp. 5-21.

²⁵ Voir C. Mugler « Les dimensions de l'univers platonicien d'après *Timée* 32B » *Revue des études grecques* T. LXVI, 1953, pp. 56-88.

d'autre. Il n'y a rien en dehors de lui. De sorte qu'il ne peut être soumis à aucune corruption. Le temps existe en lui. Mais le monde n'est pas dans le temps pour vieillir. *Platon a donc l'idée d'un monde tout à la fois défini - qui a un centre, une forme, celle d'une sphère - et infini, au sens où rien d'autre que lui, ni espace ni temps, n'est là pour le limiter.*

Après avoir formé les âmes et avoir confié aux dieux le soin de constituer les mortels, le Démonstrateur est rentré dans le repos, qui est la condition conforme à son genre d'être.

*

1. 11. 4.

La Création pour les pensées juives et chrétiennes.

La question du pourquoi du *fait* du monde n'est donc pas posée par Platon mais seulement celle de son ordonnancement régulier. Le Démonstrateur est à l'origine de l'ordre et de la forme du monde. Mais il n'est pas la cause de son être. Le Démonstrateur et le Monde appartiennent à un même système nécessaire et éternel. Grecs et Romains n'ont pas pensé la *transcendance* radicale du Créateur ou, ce qui revient au même, n'ont pas perçu la *contingence* du monde (voir 2. 6.). « Nous qui distinguons Dieu de la matière », écrit Athénagore d'Athènes pour caractériser le point de vue chrétien (*Supplique au sujet des chrétiens*, 177 ²⁶). Ainsi a-t-on pu juger – c'est un thème que l'on trouve notamment chez Emmanuel Lévinas²⁷ – que le paganisme est radicalement impuissant à sortir d'un monde qu'il conçoit éternel.

Il n'y a de véritable pensée de la Création que pour les pensées juives, chrétiennes et musulmanes, lesquelles insistent sur la dépendance radicale de tout ce qui est à l'égard de Dieu et soulignent l'incommensurabilité entre le Créateur et sa Création²⁸. Le monde, selon elles, n'est pas une émanation *substantielle* de la divinité, ce qui signifie qu'en aucun cas les créatures ne participent de la substance créatrice qui leur donne l'être. Mythiquement, le monde naît ainsi d'une simple parole de Dieu. Dieu, comme le rapporte la *Genèse*, prononce quelques mots et les choses sont²⁹. Voilà tout. Dieu, à l'origine du monde, ne s'est donné aucune peine. Il n'a pas lutté contre la matière ou le chaos. Il a créé tout comme en se jouant, sans modèle. Cela signifie que Dieu est vraiment hors du monde et n'est inclus en rien dans sa

²⁶ in *Premiers écrits chrétiens*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2016.

²⁷ Voir C. Chalié Lévinas. *L'utopie de l'humain*, Paris, A. Michel, 1993.

²⁸ Voir P. Tillich *Religion biblique et ontologie*, 1955, trad. fr. Paris, PUF, 1960.

²⁹ En fait, on trouve encore dans la *Genèse* une vision du monde d'avant la Création comme un désert que Dieu aurait animé. La vision biblique s'est développée progressivement. Voir J. Bottero *Naissance de Dieu*, Paris, Gallimard, 1986, p. 155 et sq.

Création. Pour autant, celle-ci a une cause personnelle. Dieu n'a pas créé pour rien. Elle est le commencement d'une histoire.

Les premiers chapitres de la *Genèse* ont probablement reçus leur forme définitive peu après le retour des Hébreux de leur captivité babylonienne. Pour certains exégètes, ces écrits porteraient ainsi les traces manifestes d'une expérience de libération : ils mettent en scène un Dieu libre, disposant parfaitement de lui-même et n'étant soumis à aucune nécessité, cette souveraineté justifiant d'ailleurs que l'on parle de lui comme d'un être personnel, car tout se rapporte à sa volonté³⁰.

Au sens strict, la Création désigne donc l'effet du pouvoir absolu par lequel Dieu promet à l'existence, hors de lui, une réalité qui ne préexistait en aucune manière.

Les scolastiques distinguaient ainsi la *creatio activa* ou acte créateur ; la *creatio passiva*, conséquence de cet acte : le monde ; la *creatio principative*, c'est-à-dire le principe et la cause de la Création et la *creatio terminative* : la créature.

Différence avec les perspectives antiques.

En regard, il ne s'agit pas de dire que les Grecs ont manqué ou ne sont pas allés au bout de l'idée de Création. Pour eux, l'interrogation sur le monde tenait entièrement à la question du rapport entre l'intelligible et le sensible. Pourquoi une matière a-t-elle telle forme ? D'où cette dernière peut-elle lui venir ? Ils ne pouvaient en revanche se demander pourquoi, à part des dieux, existe un monde sensible car, au sein du Cosmos, dieux et mortels vivaient selon eux en communauté et partageaient un même monde. Le Démonstrateur de Platon, ainsi, agit sur le sensible, qu'il informe. Il n'agit pas hors du monde. C'est seulement lorsque l'absolu sera pensé comme radicalement transcendant - chez Plotin ainsi, nous le verrons, ou dans les pensées juives et chrétiennes - que le monde conduira à poser la question de son pourquoi.

Le monde allait jusqu'aux dieux chez les Grecs – pour Anaximandre, d'ailleurs, à ce que nous rapporte Cicéron, issus de la matière, les dieux naissaient et mourraient avec les mondes³¹. De sorte que, pour eux, demander "pourquoi y a-t-il quelque chose - un monde - plutôt que rien" - question qui, pour nous, invite inévitablement à faire intervenir Dieu - aurait eu aussi peu de sens que pour nous, si nous demandions : d'où vient Dieu ? Et qu'y avait-il avant lui ? C'est d'ailleurs la question que posera le lettré japonais Arai Hakuseki

³⁰ Voir A. Ganoczy *Homme créateur. Dieu créateur*, 1976, trad. fr. Paris, Cerf, 1979, p. 118 et sq. Sur les influences proches-orientales sur les textes bibliques, voir N. Vray *Les mythes fondateurs de Gilgamesh à Noé*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012. Sur l'évolution de la pensée biblique de la Création, voir S. Anthonioz *Premiers récits de la création*, Paris, Cerf, 2020.

³¹ Cicéron *De la nature des dieux*, 77, trad. fr. Bruxelles, Latomus, 1970-1986, I, X, 25.

(1657-1725) en découvrant la doctrine chrétienne (laquelle lui parut avoir des soubassements bouddhistes)³².

Pour autant, c'est sans doute la pensée grecque, avec le néoplatonisme, qui a fourni le cadre philosophique pour penser le créationnisme juif et chrétien. C'est avec Plotin, en effet, souligne Gwenaëlle Aubry, que le divin va commencer à être pensé en termes de puissance, ce qui n'était pas le cas chez Aristote (*Dieu sans la puissance. Dunamis et Energeia chez Aristote et chez Plotin*, 2006³³ & *Genèse du Dieu souverain*, 2018³⁴).

Les Grecs évitaient en revanche une évidente difficulté que nous ne pouvons résoudre : si le monde a été entièrement créé, que pouvait-il bien y avoir avant lui ? Les Grecs évitèrent de penser l'abîme du Néant.

*

1. 11. 5.

B) Le néant

Si l'on pense la Création comme le commencement du monde, on est inévitablement conduit à penser le néant au sein duquel elle a surgi et qui a en quelque sorte meublé le temps avant elle. Ainsi, dans la mesure où elle se donne comme commencement, c'est-à-dire comme fait, comme *événement*, la Création nous désigne son "avant", lequel est impensable, sauf à donner de l'être à ce qui n'est rien : le néant.

Un carré tout noir, dont les côtés portent la formule "*Et sic in infinitum...*" ("et ainsi à l'infini"), c'est ainsi que Robert Fludd tentait de représenter le néant (*Utriusque cosmi*, 1617³⁵). Mais pourquoi le néant serait-il tout noir ? Dans le vaste espace du repos cosmique, disait Malevitch, j'ai atteint le monde blanc de l'absence d'objets qui est la manifestation du rien dévoilé³⁶. De manière assez hasardeuse, on a rapproché ces formules de Schopenhauer et de Heidegger. On pourrait davantage songer à l'ontologie du blafard chez Melville (voir 1. 10. 10.).

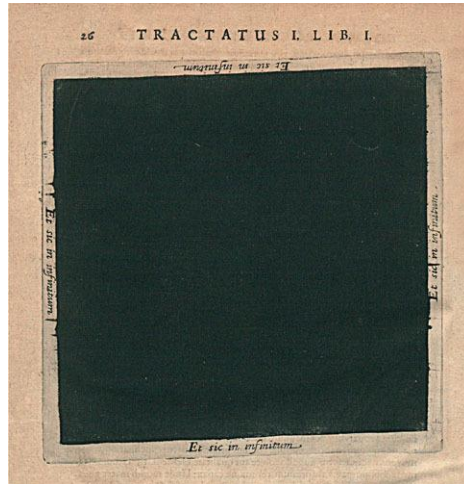
³² Voir H. Nakagawa *Présentation et réfutation du christianisme par Hakuseki Arai* in H. Nakagawa *Actes du colloque international Problèmes de la traduisibilité des cultures*, Kyôto, Institut international des Hautes Etudes, 1994.

³³ Paris, Vrin, 2006.

³⁴ Paris, Vrin, 2018.

³⁵ 2 volumes, Francofurti, impensis J. T. de Bry, 1617-1626.

³⁶ Cité in D. Vallier *L'art abstrait*, Paris, Pluriel LGF, 1980, p. 141.



Bergson. Le néant impossible.

Penser l'absence d'une chose, écrit Henri Bergson, n'est possible que par la représentation plus ou moins explicite de la présence d'autre chose à sa place. Il y a plus ainsi dans l'idée qu'un objet n'existe pas que dans l'idée de ce même objet conçu comme existant, souligne Bergson. C'est en effet la même idée plus l'exclusion de l'objet absent par la réalité actuelle prise en bloc.

Zéro.

Pour l'enfant ainsi, souligne un auteur, zéro n'est pas rien. Il est un vide que l'enfant a tendance à remplir ou au moins à réifier. Il est *une chose* vide. Zéro ne devient rien que plus tard, dans le cadre de calculs et au titre de pur symbole formel, soit dès lors qu'il est possible d'abstraire véritablement, c'est-à-dire de considérer un concept en lui-même et non en tant qu'il est un reflet des choses³⁷.

Les mathématiques grecques ignoraient le zéro, qui n'apparut que vers le III^e siècle ap. JC chez les Indiens pour indiquer l'absence de valeur et non comme un chiffre autonome. Désigné comme *sunya* (vide) ou *kha* (trou), son symbole était le point ou le cercle.

Dans ces conditions, souligne Bergson, l'abolition du Monde est une absurdité, car il n'y a rien à penser à sa place. Le néant n'est qu'un mot vide et l'idée de Création qui lui est suspendue est proprement absurde (*L'Evolution créatrice*, 1907³⁸). C'est un non-sens de dire que je m'étonne de l'existence du monde, note également Ludwig Wittgenstein, parce que je ne peux m'imaginer qu'il n'existe pas (*Leçons et conversations*, posthume 1966, pp. 149-

³⁷ Voir A. Michelot *La notion de zéro chez l'enfant*, Paris, Vrin, 1966.

150³⁹). Le non-être absolu, le néant, est impossible et impensable, montrait déjà Parménide (voir 1. 2.). Et cela restera un acquis de la pensée antique. Parler de création *ex nihilo*, c'est ne rien dire puisque de "rien", rien ne peut surgir ni être dit. Dès lors, la question : "pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?" n'a pas de sens. Elle revient à faire de rien quelque chose.

Cela ne veut pas dire cependant que l'idée de néant ne puisse avoir de signification. Zéro est un concept que l'on peut user dans un calcul même si le rien qu'il représente est insaisissable en tant que tel. L'idée de néant, de même est indispensable à la pensée technique, a-t-on noté, à la pensée fabricante, qui a besoin de faire le vide autour d'elle pour opérer, pour créer⁴⁰. Mais l'idée de Création risque de confondre l'idée de néant et sa représentation. Elle chosifie le néant et le place comme au bord du monde. Elle fait d'une idée un être. De fait, on ne pense jamais réellement l'abolition d'un objet mais seulement son remplacement par une réalité différente qui ne le contient plus. Un certain Frédégise (mort en 834) a ainsi soutenu que le néant désigne effectivement une chose et n'est pas seulement un nom⁴¹. Dans l'un de ses plus beaux textes, également, Martin Heidegger a voulu montrer que le néant n'est pas seulement une négation mais possède une réalité positive (*Qu'est-ce que la métaphysique ?* 1929⁴²).

*

Heidegger. L'expérience du néant comme recul de l'être.

Qu'est-ce que le néant ? demande Heidegger. S'il n'est rien, on ne peut en toute logique ni répondre à cette question, ni même la poser. Ce serait faire du néant une chose. Si la pensée est toujours pensée de quelque chose, elle agit là, en tant que pensée du néant, à l'encontre de son essence propre. Cependant, la pensée conceptuelle n'est peut-être pas l'unique façon d'appréhender le néant.

Le néant n'est-il simplement que négation ou n'y a-t-il négation que parce qu'il y a d'abord néant ? demande encore Heidegger. Si le néant est la négation radicale de tout ce qui existe, il faut se demander comment nous pouvons appréhender, pour le nier, l'ensemble de l'existant dans sa totalité et la remarque de Bergson joue à plein, car, de fait, il est tout à fait impossible de *saisir* conceptuellement ce tout qui est rien, comme le souligne Heidegger⁴³. En

³⁸ *Œuvres*, Paris, PUF, 1959.

³⁹ trad. fr. Paris, Gallimard, 1971.

⁴⁰ Voir V. Jankélévitch *Bergson*, Paris, Alcan, 1931, chap. V.

⁴¹ Voir (collectif) *Histoire de la philosophie I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1969, pp. 1242-1243.

⁴² trad. fr. Paris, Gallimard, 1951.

⁴³ Voir J. Grenier *Absolu et choix*, Paris, PUF, 1961, pp. 13-14.

revanche, nous pouvons *sentir* que nous sommes au milieu de l'existant pris dans son ensemble. Cela arrive même assez souvent. L'ennui profond, ainsi, qui donne *tout* dans une indifférenciation étonnante, nous révèle l'existant dans son ensemble. De même, la joie que suscite la présence d'un être cher nous accorde à la totalité du monde. L'existant dans son ensemble se donne alors selon une certaine tonalité globale, une humeur (ou *Stimmung*, voir 1. 2. 16.).

Or, selon Heidegger, nous pouvons de la même façon faire l'expérience du néant. Cela a lieu notamment dans l'angoisse, peur sans objet ou dont l'objet plutôt est indéterminé et à travers laquelle tout s'abîme dans une sorte d'indifférence oppressante (voir 3. 3. II. 3.). Dans l'angoisse, on n'assiste pas à la *disparition* de tout ce qui existe mais à son *recul* par rapport à nous. Il ne nous reste *rien* comme appui. Le néant, ainsi, n'est pas saisi comme un être mais se révèle comme *à côté* de l'existant dès lors que celui-ci, dans son ensemble, nous échappe. Avant d'être négation, le néant est essentiellement ce recul de l'être lui-même que nous pouvons appréhender à travers une expérience comme celle de l'angoisse. L'essence du néant est le *néantissement* (*Nichtung*). Le néant néantise l'existant, c'est-à-dire le révèle comme à distance dans son étrangeté. Il en révèle *l'étance*, le pur fait d'être "Dans la nuit claire du Néant de l'angoisse se montre enfin la manifestation originelle de l'existant comme tel : à savoir qu'il y ait de l'existant - et non pas Rien". Ce "non pas Rien", précise Heidegger, n'est nullement une explication de l'existant mais la condition préalable qui rend seule possible la manifestation d'un existant en tant qu'*existant*. Sans le néant, en d'autres termes, nous n'aurions pas conscience de l'être comme tel, comme sans la mort nous ne prendrions pas conscience de la vie.

Pas d'être sans néant.

Cela signifie que l'essence même de l'Etre comporte dès l'origine le néant. *Le néant ne doit donc pas être pensé comme le concept antithétique de l'existant mais comme la possibilité de sa mise en perspective en tant qu'être.* Etre et néant se composent réciproquement, écrit Heidegger, "non parce que tous deux, comme le dit Hegel [voir 1. 2. 21.], concordent dans leur indétermination mais parce que l'Etre lui-même est fini dans son essence et ne se révèle que dans la transcendance du Dasein".

Le néant, ainsi, nous révèle nous-mêmes comme transcendance, liberté, dans la possibilité de nous déprendre de tout objet⁴⁴. Dans l'étonnement, dans notre capacité à nous ouvrir au monde, le néantissement est la condition d'un *pourquoi* ; la condition même de la science qui fait de l'existant l'objet de sa recherche. C'est à ce titre que l'on peut concevoir l'être comme issu du néant. Non pas que l'être vienne du néant mais parce qu'il n'y a d'être qu'en regard de la perspective de sa propre disparition. On ne comprend vraiment le sens d'être qu'en concevant l'être comme néant. Ce dernier, ainsi, est un autre terme pour dire la transcendance de l'être, au sens où penser le néant revient à poser la question de l'être de ce qui est. Heidegger retrouve là d'antiques traditions de pensée.

*

1. 11. 6.

Jean Scot Erigène.

Nous sommes ici fort proches, en effet, de la théologie négative (voir 1. 2. 5.), laquelle n'invite pas à penser le néant comme privation mais comme ce qui excède tout ce qui existe, comme le marque Jean Scot Erigène (*De la division de la nature*, 864-866, Livre III, p. 177 et sq.⁴⁵).

Pour une théologie négative - et selon une direction de pensée qui n'est pas celle, précisons-le, des analyses de Martin Heidegger - le néant connote la suressentialité, la supranaturalité. Il est à ce titre ce dont tout est né et non ce sur le fond de quoi tout a été créé. On peut dire qu'il est Dieu, car "la valeur de la négation l'emporte sur celle de l'affirmation lorsqu'il s'agit de scruter la transcendance de la Nature divine". C'est que la privation suppose la possession, note Jean Scot Erigène, de sorte que nous ne pouvons penser le rien dont le monde serait issu que par rapport à ce dernier et nous ne pouvons que reconnaître dès lors que si le monde était néant avant d'être créé, il comportait pourtant forcément une certaine disposition à être ce qu'il est. Au-delà de tout ce qui est, il n'est plus de désignation possible. Ce qui est riche de tous les possibles est néant. Lequel est, pour nous, la seule expression concevable, quoique négative, de la transcendance du monde. Laquelle, il convient de le souligner, peut aussi bien cependant être divine, comme pour les religions juive, chrétienne et musulmane, que signifier que le monde n'a pas d'au-delà. C'est là le propre du bouddhisme, comme l'ont exprimé au XX^e siècle certains philosophes japonais.

⁴⁴ Voir R. Regvald « Heidegger : le problème du néant et l'appropriation de la métaphysique » *Revue de métaphysique et de morale* n° 1, 1986, pp. 47-62.

⁴⁵ trad. fr. en 2 volumes, Paris, PUF, 1995.

Nishida Kitarô.

Nishida Kitarô, ainsi, parle d'un néant qui englobe l'opposition de l'être et du non-être et la fonde, fournissant la puissance nécessaire pour asseoir la position propre à l'être (*Ce qui agit*, 1925⁴⁶ ; *Logique du lieu et vision religieuse du monde*, posthume 1946⁴⁷). Le néant n'est pas opposé à l'être mais l'enveloppe. Non pas au sens d'une effectivité encore non manifestée (le néant alors serait chose) mais de ce qui a infiniment transcendé ce qui doit se manifester. Ce néant « absolu » est ce qui permet à l'être d'être, de gagner son lieu. Il est aussi bien ce qui est au fond de notre conscience. Il s'efface pour laisser toutes choses se refléter en lui dans leur immédiateté.

Ces formules absconses – mais proches de celles de Heidegger - s'éclairent si l'on considère qu'elles renvoient à un élément essentiel dans la culture japonaise, pour laquelle il n'existe – pour le dire très rapidement - que des phénomènes (à ce point que le mot lui-même n'existait pas avant qu'il n'entre dans la langue avec les traductions de la philosophie occidentale). Pour la culture japonaise, s'attacher à découvrir la substance des choses éloigne de la réalité. Il convient plutôt de découvrir, à travers une contemplation, « l'ainsité » des choses et de réaliser qu'elles ne peuvent être simplement ce qu'elles sont sans une certaine néantisation, puisqu'elles sont promises à disparaître. De là, dans le zen, l'importance accordée à la patine (*sabi*), à l'usure des choses. Saisir la réalité des êtres, c'est saisir leur manque même. C'est atteindre leur transcendance, qui est néant. Mieux vaudrait dire qu'elles n'ont pas de transcendance, au sens d'une volonté, d'une création divine. Nous avons là une pensée non pas a-religieuse mais non-crétionniste. La réalité ultime est vacuité – et non divinité comme dans la perspective chrétienne. Comme les dieux grecs, les dieux japonais sont du monde. Lequel n'est qu'un flux, une dynamique de phénomènes. Dès lors tout y disparaît et son fonds, ainsi, est néant. Ce qui signifie qu'il n'y a rien au-delà du monde. Sous une perspective bouddhiste, toutefois, saisir la vacuité du monde conduit non au désespoir mais à la compassion. Le néant, ainsi, est nommé Amour par Tanabe Hajime, en référence à l'*agapè* chrétienne (voir 1. 3. 13.) et parce qu'il se nie pour laisser place aux êtres, auxquels il permet d'être, comme l'illustre la figure du bodhisattva ; l'éclairé qui retarde sa propre

⁴⁶ trad. fr. in M. Dalissier, S. Nagai & Y. Sugimura (dir) *Philosophie japonaise*, Paris, Vrin, 2013, p. 247 et sq. Voir M. Dalissier *Anfractuosité et unification. La philosophie de Nishida Kitarô*, Paris, Droz, 2009 & R. E. Carter *The nothingness beyond God. An introduction to the philosophy of Nishida Kitarô*, Continuum, 1998.

⁴⁷ trad. fr. Paris, Ed ; Osiris, 1999.

illumination pour aider les autres à atteindre l'éveil (*Ontologie de la vie ou dialectique de la mort*⁴⁸).

*

Deux sortes de néant.

Par définition, ce qu'il y a avant le monde ou au-delà de lui ne peut posséder aucun des caractères que possède le monde, sans quoi il serait encore le monde, lequel n'aurait pas véritablement de commencement. Puisque le monde est Tout, il ne peut qu'être issu de rien mais cela non pas tant au sens d'un événement qu'au sens d'un "rien" possédant un mode d'existence antérieur - c'est-à-dire supérieur à l'être. Au total, nous sommes ainsi conduits à *distinguer deux sortes de néant : celui qui est la négation de l'être, comme nous l'avons d'abord considéré et celui qui en est comme le fondement*. Nous l'avons vu, le néant dans le premier cas souligne la transcendance du divin par rapport au monde. Tandis qu'il marque que, flux de phénomènes, le monde n'a pas d'autre dans le second cas.

Seulement, sitôt qu'on essaie de déterminer le néant par la pensée, on en fait un être et il ne peut plus être origine puisqu'il faut demander d'où il tire lui-même son être. Réciproquement, si on laisse le néant indéterminé, il ne diffère en rien du pur non être et, sans la moindre consistance, ne peut pas davantage être le fondement de l'être. Nous ne sommes ainsi renvoyés, à travers l'idée de néant, qu'à une insaisissable transcendance. Le néoplatonisme tentera de résoudre ce dilemme en parlant de *procession* plutôt que de création⁴⁹.

Plotin. La procession.

Pour Plotin, l'engendrement du monde est une procession (*proodos*) à partir de l'Un (voir 1. 2. 5.), lequel, dans sa surabondance produit une chose différente de lui. Cette procession est une *émanation*, c'est-à-dire que l'Un tire de sa propre substance, à titre de réalité séparée, une substance à la fois distincte de lui-même (il peut être sans elle) et indistincte (elle ne peut être sans lui). Selon ce modèle, tous les êtres produisent d'ailleurs autour d'eux une réalité, image d'eux-mêmes, qui dépend de leur pouvoir actuel ; ainsi la lumière naît-elle du soleil immobile. Ainsi le reflet d'une chose n'est pas cette chose, tout en étant inséparable d'elle. On pourrait donc dire que si, dans la tradition judéo-chrétienne, Dieu

⁴⁸ trad. fr. in *Philosophie japonaise*, op. cit. Voir également Tanabe Hajime *Philosophy as metanoetics*, trad. anglaise Berkeley, University of California Press, 1986.

est au-delà du monde, il n'est pour Plotin pas d'au-delà de Dieu. Pour Plotin, le néant ne marque que l'insaisissabilité conceptuelle de l'Un, sans mystère puisque le monde est son reflet. Le néant et l'Etre ne sont que deux manières de penser une même totalité.

Les idées de Plotin influenceront la tradition cabalistique juive, qui assimilera la relation qui unit les créatures à leur créateur au rapport des mots à leur sens. Les créatures passeront ainsi pour être comme les marques ou caractères du Créateur, plongé en leur fonds, ainsi qu'est le Sens dans l'Ecriture. Ces idées, à leur tour, favoriseront un occultisme des langues, usant de l'onomancie et de l'anagrammatisme notamment pour rechercher les présages inscrits dans le nom des êtres, ainsi que dans les éléments phoniques ou graphiques qui les composent⁵⁰.

Le modèle de la procession-émanation invite à penser une création sans rupture entre ce qui crée et ce qui est créé.

Créer, c'est poser du fini à part de soi, c'est donner à des choses une part d'être limitée, tandis que l'expansion de l'Un est une diffusion qui fait de chaque être une modalité de l'Un sans être lui (la procession plotinienne n'est pas un panthéisme, voir ci-après). L'Un est source de tout sans être diminué : il surabonde, il ne donne rien de lui-même. Différent de tout, il n'est pas l'essence des choses mais la puissance dont elles tirent leur être par émanation. *La procession plotinienne ne fait pas intervenir l'idée de cause pour rendre compte du monde – idée de cause qui est en revanche inséparable de celle de création.*

Dire que toute chose procède de l'Un, c'est dire que toute chose est, sans être lui et sans être hors de lui. Toutes choses sont comme une unique vie qui s'étend en ligne droite : chaque point de cette ligne est particulier mais la ligne est continue (*Ennéades*, V, 2⁵¹). Tout vient de l'Un, qui n'est lui-même contenu en aucune forme, en rien (*Ennéades*, V, 1). L'Un est un Néant riche de tout le devenir et dont toute détermination est issue sans qu'il puisse, pour cette raison, être lui-même déterminé par aucune. Le monde a donc bien une transcendance mais elle n'est pas au-delà de lui – c'est la différence avec les perspectives à la fois chrétienne et bouddhiste que nous avons vues ci-dessus. Alors que dans un schéma de création, l'être a besoin d'autre chose qui le fait être – d'un autre être plus réel que lui et qui est sa cause - dans le schéma de la procession il n'y a finalement que l'être, quoique chaque être soit insuffisant. De sorte qu'il faut monter au Tout, lequel n'est plus désignable mais n'est pas vide puisqu'il est l'Etre.

⁴⁹ Voir E. Bréhier « L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec » *Revue de métaphysique et de morale* T. XXVI n° 4, 1919.

⁵⁰ Voir C-G. Dubois *Mythe et langage au XVI^e siècle*, Bordeaux, Ducros, 1970.

⁵¹ trad. fr. en 7 volumes, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1989.

Pour rendre compte de l'existence du multiple, Plotin parle, comme Platon - comme saint Augustin plus tard (*Confessions*, vers 400, XIII⁵²) - de l'effet de la bonté de l'Un, qui engendre par sa perfection même comme en un rayonnement, une émanation de lui-même⁵³. Le monde, dès lors, n'est en rien distinct de lui mais l'Un n'est pas le monde. Il est plus que le monde. En ceci, cependant, il ne saurait par définition avoir d'attributs positifs. On ne peut le qualifier que comme néant. L'Etre ne s'ajoute pas à lui mais *émane* de lui. Il est sa surabondance même. L'univers n'a pas de créateur, au sens où il aurait été imaginé, réfléchi, puis créé. L'univers, saisi comme Tout, n'est rien. Il n'est notamment pas le multiple qu'on serait tenté d'opposer à l'Un puisque le multiple est fait d'êtres qui tous renvoient à l'Un. Le modèle de la procession s'applique à chaque degré de réalité : il n'y a multiplicité qu'en regard d'une unité. La procession plotinienne est une mise en perspective de chaque réalité par une sorte de passage à la limite, c'est-à-dire envisagée du point de vue d'un Tout.

L'Un est en toute chose sa propre révélation, tout en étant toujours au-delà d'elle et cet au-delà le désigne comme néant, marquant ainsi sa surdétermination. L'Un surabonde et sa surabondance produit une chose différente de lui qui est Etre par rapport à lui et Intelligence en tant que *conversion*, c'est-à-dire comme regard tourné vers lui et trouvant la raison de son être en lui (*Ennéades*, V, 2). C'est par l'âme, ainsi, que les êtres sensibles sont et sont solidaires à travers leurs rapports intelligibles. L'âme peut être piégée par son propre rayonnement dans les choses sensibles. Elle est ainsi attachée à un corps (*Ennéades*, IV, 3). Mais, hypostasiée, cette multiplicité disparaît : l'âme est la même dans chaque être.

C'est une même chose qui, en regard de l'Un, est Intelligence parce qu'elle pense et Etre parce qu'elle est pensée – l'essence de Dieu est la pensée elle-même. Et ce qui émane de l'Un, au total, est Vie en tant qu'émanation (il n'est rien d'inanimé dans l'univers), c'est-à-dire puissance multiplicative produisant les *hypostases* de l'Un : l'Ame, le Monde et les êtres individuels. Toutes choses ainsi *émanent* substantiellement de l'Un qui en lui-même est Néant puisqu'au-delà de tout ce qui est comme source d'émanation. Le Néant, ainsi, est au fondement du monde dans la mesure où celui-ci est un Tout. On pourrait ainsi tout simplement dire qu'il n'y a Rien au-delà de Tout.

Un monde sans causes premières.

Dans le monde de Plotin, il n'y a pas de causes premières car il n'y a pas de hiérarchie ontologique mais seulement différentes facettes d'une même réalité. Il y a des différences

⁵² *Oeuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998.

dans l'univers mais chaque âme contient tout l'univers à sa façon (*Ennéades*, III, 8). Ce qu'on retrouvera chez Leibniz (voir 3. 4.).

Si Plotin affirme que chaque chose ici-bas vient de là-bas, du monde intelligible et ceci sans intermédiaire - cela signifie qu'elle est aussi là-bas ; qui n'est autre qu'ici sous la perspective de tout ce qui est. Il n'y a pas de monde au-delà du monde. A la descente (*katabase*) dans l'être que représente la procession correspond la montée (*anabase*) de la conversion, laquelle est essentiellement une conversion du regard. Procession et Participation sont inséparables⁵⁴. Elles invitent à comprendre les choses non pas selon différents degrés mais selon différents plans de réalité. C'est pourquoi la création, écrit Plotin, se fait sans fatigue et ne rencontre pas d'obstacle. Elle ne représente pas un acte, une volonté particulière. De sorte que l'on peut bien tenter d'expliquer les phénomènes célestes et terrestres - pourquoi la terre est sphérique et pourquoi l'écliptique est ainsi disposé, par exemple - mais cela ne nous explique en rien la raison de l'univers. Car, "là-bas, ce n'est pas parce qu'il fallait que les choses fussent ainsi qu'on s'est décidé, après délibération, à les faire ainsi mais c'est parce qu'elles sont comme elles sont, qu'elles sont bien... ici rien ne vient d'une conséquence logique, d'une réflexion" (*Ennéades*, V, 8, 7).

*

L'idée de procession est très subtile et très riche. A cet égard, elle aura été peu développée sans doute et, même si beaucoup auront été tentés de l'utiliser, nous allons le voir, elle est de nos jours pratiquement oubliée.

Par procession, Plotin veut penser le rapport de réalités distinctes comme rapport d'une multiplicité à une unité, c'est-à-dire *sans relation de causalité mais seulement en termes de reflets, de distinctions conceptuelles*. Dans le monde de Plotin, il n'y a pas de rupture entre les êtres. Tous sont Un mais tous sont pourtant distincts et rien ne se confond. Comment penser cela ? En disant que chaque réalité produit non pas quelque chose d'autre mais elle-même sous un autre regard. Elle existe sous différentes réalités.

Une multiplicité d'êtres est d'abord une multiplicité de visions. Dieu est partout (*Ennéades*, VI, 4 & 5). Dieu est tous les êtres mais les êtres ne sont pas Dieu puisqu'ils ne se savent pas l'être (*Ennéades*, VI, 9) et, s'ils le découvrent, ils ne sont plus des êtres mais accèdent à l'Intelligence qui permet de rattacher toutes les réalités à une Unité qui, d'elle-

⁵³ Voir E. Bréhier *La philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 1922.

même, n'est rien, est néant. Les êtres ne sont qu'un alors mais c'est Dieu, comme être, qui fait maintenant défaut. Le logos est commun, pourtant la multitude vit comme si chacun avait sa propre intelligence, disait Héraclite (*Fragment n°2⁵⁵*).

Il n'y a ainsi rien à comprendre en termes de causes, lesquelles ne nous donnent que le comment des phénomènes mais non leur pourquoi. Comprendre la procession plotinienne, c'est comprendre que l'Être exclue le pourquoi. *S'il est, le monde est sans pourquoi*. On ne peut le comprendre mais seulement le contempler en termes d'expressions de réalités. C'est là ce qu'exprime sa qualification comme Néant.

Plotin, sans doute, est allé au bout de l'idée de néant. Au départ, ce dernier paraît être l'autre de l'être, totalement distinct de lui et par là impensable. Avec Plotin, le néant marque bien une semblable transcendance mais il n'est pas la transcendance de quelque chose. Il est chaque être dès lors que ce dernier trouve sa détermination en lui-même – puisqu'on ne peut le qualifier que par rapprochements et distinctions avec d'autres. Dès lors, il n'y a pas de Création. Il y a bien transcendance mais l'Être n'a pas d'extériorité ; à rebours d'un schéma de création, qui force à reconnaître que le monde n'est pas véritablement. En lui-même, l'Être ne peut donc être qualifié. Cela explique que cette tentative exemplaire pour conjuguer le cosmos grec et le sens judéo-chrétien de la transcendance divine n'aura pas véritablement eu de postérité.

Influence sur la théologie chrétienne et la mystique judaïque.

La théologie chrétienne ne pouvait qu'échouer à reprendre à son propre compte le modèle de la procession plotinienne, notamment pour l'éclaircir les relations trinitaires : le Père/Un s'actualisant comme Vie dans une seconde hypostase - un second Un - le Fils et comme Intelligence/Saint Esprit en tant que cette Vie se retourne vers la puissance qu'elle actualise - point de vue que partage Abélard qui compare le rapport du Fils au Père à celui de l'espèce au genre et finit par parler d'une "procession de l'esprit" (*De l'unité et de la trinité divines*, première moitié du XII^e siècle, II-1 & III-3⁵⁶). De fait, le dogme de la Trinité n'est nullement assimilable à une procession puisqu'une *même* nature est *tout entière* le partage des trois Personnes divines (voir 1. 5. 17.). Il y a trois personnes et non pas deux émanations d'une même personne. Interpréter la Trinité comme une procession conduit à verser dans le modalisme (voir 1. 5. 17.).

Pourtant, le *Credo* emploie une terminologie assez plotinienne, plus sensible en latin qu'en français. Le fils est bien distinct du Père en tant que né de lui (« *Ex Patre natum* ») mais il est ainsi

⁵⁴ Voir J. Laurent *Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin*, Paris, Vrin, 1992, p. 228 et sq.

⁵⁵ *Fragments* (numérotation de Diels-Kranz), trad. fr. Paris, Aubier, 1977.

⁵⁶ trad. fr. Paris, Vrin, 2001.

engendré et non pas créé comme quelque chose d'autre (« *Genitum, non factum* »). Il est consubstantiel.

Pourtant Thomas d'Aquin maintiendra l'idée de procession dans la pensée chrétienne⁵⁷. La connaissance est procession, parce que la chose connue est dans le connaissant. L'amour est procession car l'aimé est dans l'aimant. Or tout ce qui est en Dieu est Dieu. Par procession, il faut donc entendre, selon Thomas, que le créateur alimente ses créatures de son être, donc de sa perfection, selon une immense hiérarchie descendante des êtres, au sein de laquelle chacun d'eux trouve sa place marquée dans l'harmonie divine. La procession, selon son sens plotinien, exprime une participation et non un rapport de cause à effet. Thomas ajustera ainsi au dogme de la Création l'idée d'un fonds que les créatures partagent avec leur créateur (et parlera à ce titre "d'émanation", comme nous le verrons) mais qui n'est, en raison de l'imperfection du créé, qu'un reflet du divin en elles, suivant deux rayons : le Verbe et l'amour (*Somme théologique*, 1266-1273, I, Question 27, art. 3⁵⁸). Cette distinction entre reflet et émanation réintroduit toutefois une distance ontologique entre les créatures et leur Créateur assez étrangère à la procession plotinienne. Thomas veut ainsi conjuguer procession et création, loin d'abandonner ce dernier concept.

Il en allait de même chez le philosophe juif Avicébron (Ibn Gabirol ou Ben Gebirol), qui pose un enchâssement de substances, dont de nombreuses intermédiaires, entre la multitude des êtres qui est dans la matière universelle des formes sensibles (la substance qui porte les neuf prédicaments, dit Avicébron, c'est-à-dire les neuf catégories d'Aristote autres que celle de substance, voir 1. 2. 11.) et l'Un véritable (*La source de vie*, première moitié du XI^e siècle, livre III⁵⁹). Toutes les formes sont une dans la substance simple mais c'est que les choses sensibles appartiennent à différentes substances en lesquelles elles existent de manière corporelle, spirituelle, essentielle (pp. 140-141). Entre elles, les substances se portent et se connaissent, comme nos âmes portent nos corps. On conçoit donc que l'âme universelle porte le monde corporel tout entier. Mais cela même suppose une nette hiérarchie entre les différents plans de réalité : entre la matière corporelle qui porte les qualités sensibles, la matière spirituelle qui porte la forme substantielle du corps, la matière de substances spirituelles ou âmes, la matière des substances simples ou intelligences et la matière universelle enfin. Entre toutes ces substances, il y a une communication d'action et de forme qui marque leur distinction et il y a une différence substantielle de rang qui n'est guère plotinienne. Entre les substances, il n'y a pas procession mais émanation (chap. 53). Avicébron sera cependant une source importante du néo-platonisme médiéval.

Finalement, c'est dans la Kabbale qu'on verra revenir véritablement les idées plotiniennes. Car la création y prend place en Dieu. Elle est une autorévélation, qui transforme Dieu, l'*en-sof*, la plénitude ineffable, en néant – lequel, comme chez Plotin, marque que l'être n'est pas véritablement. Pour plusieurs Kabbalistes, comme Rabbi Joseph ben Shalom de Barcelone (vers 1300), l'abîme du néant, émanation du divin, est – magnifique idée ! – visible pendant un instant

⁵⁷ Voir J. Duranetel *Saint-Thomas et le Pseudo-Denys*, Paris, Alcan, 1919, p. 247 et sq.

⁵⁸ trad. fr. en 4 volumes, Paris, Cerf, 1981-1984.

⁵⁹ trad. fr. Paris, Vrin, 1950.

mystique passager dans chaque changement dans la réalité⁶⁰. Les philosophes japonais que nous avons présentés ne disent pas autre chose mais ils ne parlent pas de divin. *Dans le néant des choses on peut voir, au sens propre, Dieu ou seulement et simplement les choses.*

*

Le néant nécessaire à l'idée de Création.

Si le monde ne trouve pas sa cause hors de lui-même, s'il est tout, il est néant, invite à comprendre Plotin. S'il est tout, on ne lui trouvera pas de raison première, rien qui permette de le caractériser comme Tout. Le monde est, simplement. Il n'y a, ultimement, *rien* de plus à dire. Réciproquement, si le monde a été créé, il a une cause et l'idée de Création oblige à penser un autre de l'être, avant lui, qui ne peut être également qu'un néant impensable. L'Etre, ainsi, paraît ne pouvoir reposer que sur le non-être, comme écrit Charles de Bovelles (*Le livre du néant*, 1511⁶¹). Il a le néant pour réceptacle et soutien. Penser la Création revient ainsi inévitablement et problématiquement à réaliser le néant ; à en faire, selon les termes de Bovelles, un "non-être infini en acte". L'Etre, alors, paraît reçu dans le non-être comme en son lieu. Comme si, en créant, Dieu avait repoussé le néant et mis à sa place quelque chose.

Nous l'avons vu, même si l'on veut faire du néant un simple principe et non un être, pour affirmer que l'être n'est rien de lui-même et désigner ainsi sa transcendance, soit ce qui le dépasse et est à même ainsi d'en rendre raison, en marquant l'absolue discontinuité entre le Créateur et ses créatures, le néant ne cesse pas d'être un mystère. Car dès lors qu'on se trouve dans un schéma causal, comme celui de la création, il faut bien remonter d'êtres en êtres jusqu'à un être premier, issu de rien, ce qui est impensable. Le néant est un concept tout aussi indispensable qu'indéfinissable et il ne reste donc qu'à prendre le Néant pour un mystère insondable en tant que tel, témoignant d'un manque nécessaire de représentation de la créature par rapport à son Créateur.

Charles de Bovelles se sert à ce propos du concept "d'assurrection". Tandis que l'analogie compare des êtres comparables, l'assurrection correspond à l'intuition d'un ordre auquel ne peut s'appliquer aucune échelle de mesure. Elle marque une transcendance absolue.

Toutefois, penser le monde comme créé c'est le nier. C'est l'envisager comme n'existant pas, ce qui revient à poser un néant avant lui comme réceptacle et un néant au-

⁶⁰ Voir G. Scholem *Les grands courants de la mystique juive*, 1946, trad. fr. Paris, Payot & Rivages, 1994, p. 233.

⁶¹ trad. fr. Paris, Vrin, 1983.

dessus de lui qui est la marque d'une surdétermination, au sens où par rapport à tout ce qui est, ce qui est tout paraît n'être rien. De sorte qu'au bout d'une pensée créationniste, le monde autour de nous devient un mystère : d'où vient-il ? Comment s'est-il formé ? Comment peut-il continuer à être ? Et pourquoi, finalement, y a-t-il quelque chose et non pas rien !? Voilà les questions qu'amène à poser une idée de Création qui est impensable.

* *

II - L'IMPENSABLE CREATION

1. 11. 7.

Ci-après, nous traiterons successivement A) de l'antinomie de la Création, B) de la création au vu de la cosmologie contemporaine, pour finir par envisager C) Création et transcendance. Cet ordre d'exposition appelle les éclaircissements suivants.

Dès lors qu'elle s'efforce de penser les limites du monde, la pensée tombe dans une antinomie. Autant d'arguments valables se présentent pour dire que le monde est fini ou infini et aucun ne permet d'en décider. Ces réflexions ne paraissent pas pour autant totalement vaines. L'absolu en effet paraît à travers elles presque saisissable, se tenant comme au bord de réalités comme l'univers, que la science est à même d'étudier. Rien d'étonnant donc si, de nos jours, les idées cosmologiques rencontrent un succès public certain, sans que les pures spéculations en la matière soient toujours bien distinguées des observations et sans que l'imagination soit toujours suffisamment avertie quant à l'acception de certains termes ambigus qu'elle est à même d'y rencontrer, tel que celui de "vide" quantique. C'est que, bien que très vague, l'idée de Création fait immédiatement sens.

De ce que l'expansion de l'univers est effectivement repérable dans l'éloignement relatif des objets célestes, la cosmologie nous aura appris à considérer que l'univers peut être fini, au sens où il aura eu un commencement et aura peut-être une fin. Mais, en fait de création, il ne s'agit là que des premiers commencements de l'univers sous sa forme actuelle. Pour le reste, l'hypothèse du Big Bang ne nous apprend rien sur la Création. Elle ne va pas au-delà du monde.

Au-delà des phénomènes, l'idée de Création a trait en effet non à leur organisation ou même à leur origine physique mais à ce qui peut être considéré comme absolu au-delà d'eux. C'est pourquoi cette idée peut en fait s'accommoder de n'importe quelle cosmologie physique. L'idée de Création parle proprement d'une dépendance de tout ce qui est. Et parce que pour elle, ainsi, le monde ne

trouve pas son fondement en lui-même, cette dépendance est aussi bien une espérance que l'homme n'est pas définitivement enclos dans ce monde-ci. Le premier sens de la Création est celui d'une libération. C'est celui d'une relation qui saisit l'absolu dans les créatures. Il est de nombreuses pensées religieuses qui n'ont pas rencontré en tant que telle l'idée de Création mais il n'est pas d'idée plus religieuse sans doute que celle de Création. Non qu'elle se prononce sur Dieu en lui-même mais en ce qu'elle montre comment l'idée d'un Dieu peut logiquement être nécessaire.

A) L'antinomie de la Création

1. 11. 8.

Il semble que voulant penser la création du monde, la raison se jette inévitablement dans un dilemme, dont Emmanuel Kant dira qu'il est à la fois inévitable et insoluble (*Critique de la raison pure*, 1781, Dialectique transcendantale, chap. II⁶²). La Création ne se laisse penser qu'à travers une antinomie.

Kant et le commencement du monde.

Dira-t-on que le monde a eu un commencement dans le temps et est donc enfermé dans des limites ? Rien n'est plus vrai, dit Kant, car si le monde n'a pas eu de commencement, on ne peut même pas le concevoir comme "monde", c'est-à-dire comme la série des états successifs des choses qu'il contient. Pour qu'une série puisse synthétiquement être *conçue*, il faut qu'elle soit achevable. Or elle est au contraire infinie si le monde n'a ni commencement ni fin. Ce raisonnement s'applique également à l'espace qu'occupe le monde : sans limite, pas de monde. Nous ne pouvons considérer comme un tout ce qui n'est pas enclos dans certaines limites. L'infini est trop grand pour le concept de "monde".

Pourtant, soutiendra-t-on malgré tout que le monde n'a ni commencement ni limite, qu'il est infini dans le temps et l'espace ? On aura parfaitement raison, dit toujours Kant. L'idée de commencement implique celle d'une existence précédée d'un temps vide ; d'un temps d'avant le temps. De même, si le monde est spatialement fini, il se trouve dans un espace vide. Or ce temps et cet espace vides ne sont rien et ne peuvent donc limiter le monde. Il n'y a de sens à parler de limite qu'en rapport à quelque chose. Si le monde est fini il ne sera limité par rien, puisqu'il est Tout. Un monde fini est trop petit pour le concept de "monde". Il ne recouvre alors pas tout le temps et l'espace que nous pouvons imaginer.

Pensera-t-on que l'une de ces deux thèses est forcément vraie, bien qu'il nous soit impossible de découvrir laquelle ? Tomberons-nous dans le scepticisme ou, au contraire, dans le dogmatisme, en nous entêtant à soutenir une assertion tout en refusant d'entendre les raisons de l'assertion contraire ?

Une idée transcendantale.

⁶² *Oeuvres philosophiques*, trad. fr. en 3 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1980-1986.

Dans l'idée de commencement du monde, nous avons affaire à ce que Kant nomme une "idée transcendantale", c'est-à-dire à une idée qui porte sur la synthèse de la totalité des phénomènes. Cette totalité, sur laquelle nous asseyons le concept du Monde pris comme un tout, n'est qu'une "idée" ; c'est-à-dire, dans le vocabulaire kantien, un concept auquel aucun objet ne peut être trouvé dans l'expérience qui lui corresponde et qui ne détermine donc aucune connaissance véritable. Au contraire, souligne Kant, lorsque nous nous risquons à étendre nos concepts au-delà de l'expérience il en résulte des thèses "sophistiques" qui n'ont ni confirmation à espérer ni contradiction à craindre. Chacune paraît nécessaire selon les critères de la raison. Le seul problème, c'est que la thèse contraire est tout aussi valable. Il y a là une antinomie, un conflit logique propre à la raison.

Dans l'expérience, tous les phénomènes nous sont donnés comme conditionnés, c'est-à-dire qu'ils dépendent d'autre chose qu'eux-mêmes quant à leur origine. De là, nous concevons tout naturellement le monde comme la somme de toutes les conditions et donc comme *l'inconditionné* absolu. En ce sens, l'espace est également assimilable à une série. Chacune de ses parties est limitée par les autres et paraît ainsi conditionnée par un autre espace et nous pensons inévitablement l'espace comme absolu, c'est-à-dire illimité.

Dans l'idée de Monde, en d'autres termes, nous poursuivons la synthèse des conditions empiriques au-delà de ce qui nous est donné.

Le monde n'est pas.

L'inconditionné, dès lors, peut être conçu de deux manières :

- il est la série totale des conditions et la régression est infinie, jamais achevée. C'est contre cette idée que nous avons exposé le premier terme de l'antinomie ;
- il est une partie de la série qui n'est soumise à aucune condition : il est son commencement et sa limite. Ce que réfute le second terme de l'antinomie.

Faut-il donc choisir entre l'une ou l'autre ? Quand deux jugements opposés supposent tous les deux une prémisse irrecevable, ils tombent tous les deux, écrit Kant (qui nomme ce type de jugement "dialectique"). En l'occurrence, le monde n'est ni fini ni infini, ainsi que le supposent les deux termes de l'antinomie, parce qu'il n'est pas déterminé en soi quant à sa grandeur. *"Le monde" n'est pas un objet particulier. Il n'est que l'idée de la régression empirique que nous pouvons mener à partir des phénomènes.* De sorte que si l'on ne peut résoudre l'antinomie, on peut néanmoins y échapper, en posant comme principe régulateur de

la raison qu'il nous faut accepter le principe d'une régression empirique sans anticiper sur ce qui pourrait être donné au terme de cette régression.

Finalement, tout ce que l'on peut dire, selon Kant, du commencement du monde, c'est qu'on ne peut imaginer, selon le principe d'une régression empirique, aucune *expérience* d'une limite absolue, car cela reviendrait, nous l'avons vu, à limiter un phénomène par rien. Par là, Kant a très précisément défini le cadre dans lequel évolue la cosmologie contemporaine, nous le verrons.

Il nous faut donc parler de régression *indéfinie* (ce dont nous ne pouvons déterminer les limites) et non pas infinie (sans limite), pour ne pas anticiper et déterminer ce dont nous n'avons pas de représentation : le monde. Il faut renoncer à qualifier la grandeur absolue d'un "monde en soi" qui nous échappe totalement. L'inconditionné ne nous est jamais donné, "sinon comme tâche", écrit Kant.

Le concept de "monde" est sans objet. Mais c'est une illusion que la raison humaine doit nécessairement rencontrer, souligne également Kant. Même lorsqu'on n'en est plus abusé, "le monde" fait encore illusion. C'est une illusion logique qu'on ne peut détruire.

Ne peut-on donc échapper à la problématique de la Création ou de la formation du monde ? Un auteur, François Jullien, soutient le contraire, prenant pour exemple la pensée de quelques lettrés chinois (*Procès ou création*, 1989⁶³). Dans la tradition occidentale, de même, on pourrait songer notamment à Epicure (voir 2. 6. 13.).

*

1. 11. 9.

La Création, un concept incontournable ? Le Ying et le Yang.

Il ne s'agit pas de dire que la culture chinoise a ignoré toute cosmogonie⁶⁴. Mais F. Jullien note que, dans la tradition confucéenne des lettrés - et particulièrement chez l'un deux, Wang Fuzhi - les mises en scènes cosmogoniques relatives à la naissance des hommes ou de l'univers ont été rejetées et ce, d'ailleurs, par opposition tant au taoïsme qu'au bouddhisme – ou plutôt aux éléments hindouistes conservés par le bouddhisme faudrait-il plus exactement dire car nous allons retrouver ici des éléments très proches de la vacuité du monde dont parlent, sous une perspective fondamentalement bouddhiste, les philosophes japonais que nous avons présentés ci-dessus.

⁶³ Paris, Seuil, 1989.

⁶⁴ Voir, pour le taoïsme, I. Robinet *Lao Zi et le Tao*, Paris, Bayard, 1996, p. 66 et sq.

Le monde, dans la tradition chinoise considérée, ne relève pas d'un acte créateur mais est simplement le cours d'un procès continu qui embrasse toutes les manifestations et toutes les contradictions de la réalité. Ce procès n'advient qu'en lui-même, dans le jeu du *ying* et du *yang*, deux instances opposées qui fonctionnent toujours à parité l'une de l'autre (la symbolique même du *ying* et du *yang* signifie que chaque chose contient en germe son opposé) et qui s'engendrent ainsi l'une l'autre, sans réel changement, mouvement ni dépense.

La Création provient d'un Souffle primordial, le Tao, qui est Esprit et Unité, comme en témoigne la nature harmonieuse du monde et qui se manifeste en se divisant en deux souffles vitaux complémentaires : le *ying* et le *yang*, qui par leur interaction engendrent les 10 000 êtres. Et Marcel Granet de noter que le mot chinois *yi* (mutation) exclut l'idée de tout travail. Ce ne sont pas les choses qui changent d'elles-mêmes mais le cours du *ying* et du *yang* qui leur impose son rythme de variation (*La pensée chinoise*, 1950, p. 328⁶⁵). Tel est le cours du monde, dont le rythme fondamental est l'alternance, sans début ni fin, qui réconcilie toutes les oppositions. Ce qui associe le *ying* et le *yang* est le Vide, troisième manifestation du souffle.

Cette pensée se rattache particulièrement au *Livre des mutations*, le *Yi-Jing* (ou *Yi-king*, IV^e siècle av. JC⁶⁶), un ouvrage composé de 64 figures de six lignes appelées "hexagrammes", combinant deux types de lignes droites (-) et brisées (- -) et servant à la divination - Leibniz n'y voyait que le premier exposé d'arithmétique binaire dont le sens s'était perdu, suscitant toutes sortes d'interprétations symboliques (*Lettre à M. de Rémond*, 1716, IV⁶⁷). Ultérieurement, s'y ajouteront un ensemble de textes et de commentaires dont le *Xici*, qui est l'un des exposés les plus complets de la métaphysique de la Chine antique. Sous une perspective cosmologique, on peut notamment citer les commentateurs Tcheou Touen-yi (1017-1073), Chao Yong (1011-1077) et Tchang Tsai (1020-1077). En fait de divination, l'esprit du *Yi-Jing* est de saisir les potentialités dans une conjoncture donnée pour agir selon la propension des choses, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu ci-dessus, du Tao.

Le vide comme principe.

Tout s'organise ainsi au niveau du procès lui-même et il n'y a nulle nécessité d'en appeler à une instance extérieure à lui. Le procès est aveugle, au sens où il ne veut ni ne choisit rien. Il se contente de faire advenir - le trait du peintre, capable d'infinies variations, en donne comme une traduction visuelle⁶⁸. Il n'y a donc pas de hiérarchie des êtres selon leur proximité au Créateur et le monde ne relève pas d'une Création. Il n'y a que des stades alternés d'actualisation. Cette pensée, note F. Jullien, s'organise non pas à partir de la

⁶⁵ Paris, Albin Michel, 1950.

⁶⁶ trad. fr. Orsay, Ed. Médicis-Entrelacs, 1973.

⁶⁷ in *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Paris, L'Herne, 1987. Dans le cadre de la Querelle des rites (voir 1. 14. 27.), Leibniz jugeait la pensée religieuse chinoise foncièrement créationniste.

distinction être/néant mais repose sur la distinction du manifeste et du latent. Tout nous renvoie à l'unique réalité et il n'est pas de néant. Le vide est plein de tout ce qui est à venir. Le vide est fécond : au sein de l'essieu, il est ce qui permet à la roue de tourner. Au sein du vase, il permet de contenir. Ce qui est, est la possibilité de toute chose. Ce qui n'est pas : la fonction de toute chose, dit le *Tao-tö King* (XI⁶⁹).

Le Ciel est vide de toute actualisation particulière - c'est-à-dire plein de toute actualisation possible - mais, comme l'Un-néant plotinien, il n'est pas au-delà du monde et de son fonctionnement. Le Sage, lui-aussi, est vide. Vide d'une réserve d'être contre toute individuation égoïste née de la partialité d'un désir ou d'un point de vue. Cette disponibilité, la condition même de l'adaptabilité, est caractérisée comme fateur (voir 1. 4. 7.).

Une telle pensée non-crétionniste n'a rien d'original, sinon dans le détail. Ce qui était néant, c'est-à-dire négation – une détermination conceptuelle – chez Plotin, prend ici une connotation réaliste comme « vide ». Dès lors, comme le chaos des Grecs, elle permet une cosmogonie. On trouve notamment dans la somme taoïste de Liu An, le *Huainan Zi* (II^e siècle av. JC⁷⁰), des schémas de formation (mais non de création pure) du monde – on y traite même du moment où « il y eut ce qui précède ce qui n'était pas encore le non-être » (chap. II & III). Pour autant, les « dix mille êtres » appartiennent à une seule et même structure qu'enveloppe le Tao – qui lui-même ne crée rien, quoique tout se crée et se transforme à travers lui. Qui est au-delà en même temps qu'au plus intime de tout être. Qui fait advenir les êtres à partir de l'Un, le « sans forme » (chap. I). Malebranche n'avait pas tout à fait tort de rapprocher Spinoza « des Chinois » (*Lettres à Dortous de Mairan*, 1713⁷¹).

*

Une telle philosophie - tout de même que celle d'Epicure, qui parle de la formation contingente et éternelle des mondes (voir 2. 6. 13.) - suggère qu'une pensée non-crétionniste n'est pas tant une pensée qui pose l'éternité du monde qu'une pensée sans transcendance, n'appelant aucun surcroît de sens en plus de son évidence donnée. C'est une pensée sans un extérieur, forcément lointain et obscur, auquel le monde puisse renvoyer et sans lequel il paraît ne pouvoir se soutenir. Non pas une pensée sans dieu(x) mais sans absolu. Néanmoins,

⁶⁸ Voir F. Cheng Shitao. *La saveur du monde*, Paris, Phébus, 1998.

⁶⁹ *Philosophes taoïstes I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1980.

⁷⁰ *Philosophes taoïstes II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2003.

⁷¹ *Œuvres II*, Paris, Pléiade Gallimard, 1992.

de telles doctrines n'évitent pas la question de l'origine du monde, comme si celle-ci était effectivement première et inévitable, relevant d'une nécessité de la raison, comme disait Kant.

*

On a écrit qu'avec Kant un "interdit" a surgi à la source même du rationalisme moderne concernant la cosmologie ; toute pensée quant à l'origine de l'univers se révélant antinomique a priori⁷². Les questions cosmologiques ultimes, ainsi, seraient aussi insolubles qu'illusoires. Pourtant, Kant ne conduit nullement à condamner les recherches cosmologiques, dès lors que celles-ci demeurent empiriques. Lui-même, d'ailleurs, publiera en 1785 un essai *Sur les volcans de la Lune* où il réaffirmera les hypothèses cosmogoniques qu'il avait déjà formulées dans sa *Théorie du ciel* (1755⁷³)⁷⁴. De là, la question est de savoir si la cosmologie moderne est à même d'apporter quelque éclairage à l'idée de création du monde et si pour elle, notamment, le caractère fini ou infini du monde est devenu scientifiquement décidable.

*

B) La Création et la cosmologie contemporaine

1. 11. 10.

Naissance de la cosmologie moderne.

Le terme de "cosmologie" - ou science de l'univers "dans la mesure où celui-ci est un être composé et modifiable" - a été formé par Christian Wolff (*Cosmologia generalis*, 1731⁷⁵) et repris en français par Maupertuis (*Essai de cosmologie*, 1751⁷⁶). Une confusion - qui n'est toujours pas pleinement dissipée - s'est attachée dès sa naissance à la cosmologie. Une confusion qu'exprimait D'Alembert dans l'article "Cosmologie" de l'*Encyclopédie* (1752⁷⁷) lorsqu'il réduisait l'objet de cette science à savoir si l'on peut trouver Dieu dans la nature.

En fait, loin de chercher à prouver l'existence de Dieu, la cosmologie est née en tant que science dès lors que la physique newtonienne, suggérant une évolution propre de

⁷² Voir J. Merleau-Ponty *Cosmologie du XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1965.

⁷³ trad. fr. Paris, Vrin, 1984.

⁷⁴ Voir P. Clavier *Kant. Les idées cosmologiques*, Paris, PUF, 1997.

⁷⁵ *Gesammelte Werke. Lateinische Schriften*, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1960.

⁷⁶ Paris, Vrin, 1984.

⁷⁷ Reprint en 35 volumes Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1988.

l'univers, permit d'étudier celui-ci indépendamment de toute intervention divine. Et Wolff pouvait ainsi marquer d'emblée qu'au-delà la Création *en elle-même* nous est inconcevable.

Newton.

Cette condition de pouvoir étudier l'univers à part de toute considération des volontés divines n'était pourtant pas remplie chez Newton lui-même. Dans son modèle d'univers, en effet, l'inertie des corps jouait le rôle d'un facteur permanent de désagrégation face auquel l'attraction universelle ne pouvait contribuer à la stabilité de l'ensemble que de façon précaire. Force était donc pour Newton d'envisager la possibilité d'interventions divines ponctuelles pour empêcher l'équilibre global de se rompre (sur tout ceci, voir 2. 2. et 2. 4.). La cosmologie de Newton demeurait une théologie naturelle pour laquelle les conditions initiales de la naissance de l'univers n'auraient pu être mathématiquement déductibles, comme le note Newton dans ses *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* (1687, Scholie général⁷⁸).

Le hasard seul, en tous cas, ne pouvait avoir présidé à l'organisation du système solaire, pour Newton. Seule une intelligence ordonnatrice avait pu placer le soleil et ses planètes à une distance telle que la gravité ne les précipite pas les unes sur les autres. Et seules des interventions périodiques du Créateur pouvaient maintenir cette stabilité du système en évitant que les petites perturbations induites par les trajectoires relatives des planètes ne finissent par détraquer l'ensemble.

Idée d'une histoire du Ciel.

Cependant, si la stabilité céleste pouvait ainsi paraître mécaniquement précaire, l'idée d'un destin purement physique des masses célestes pouvait aussi bien être soutenue. Avec sa *Théorie du ciel* (1755⁷⁹), Kant fut l'un des premiers à le faire ; tentant notamment de rendre compte de la constitution des corps célestes par l'accrétion de poussières cosmiques et définissant les éléments d'une histoire et d'un destin de l'univers (voir 2. 5. 16.).

En 1785, l'astronome William Herschel, convaincu que les nébuleuses étaient composées d'étoiles et cherchant à expliquer leur réunion sous cette forme, émit l'hypothèse que les étoiles, d'abord dispersées sur une grande échelle, se regroupaient lentement sous l'effet de l'attraction et de la gravité. Henri-Simon de Laplace formula à son tour l'idée que le système solaire provenait de la dissipation centrifuge d'une étoile géante primitive, animée

⁷⁸ trad. fr. Paris, C. Bourgeois Ed., 1985.

d'un mouvement de rotation sur elle-même et projetant autour d'elle, à des distances variées, des anneaux gazeux qui, se condensant, formèrent les planètes (*Exposition du système du monde*, 1796⁸⁰).

Cette théorie est toujours d'actualité mais a été mise en question à travers la découverte de planètes extrasolaires dont l'orbite est rétrograde (elles tournent dans le sens inverse de celui de la rotation de leur étoile), ce que la théorie ne permet guère d'expliquer.

*

La pluralité des mondes.

En fait, si elle était à même d'être fondée avec Newton sur des principes mathématiques, l'idée d'une évolution des mondes célestes n'était pas vraiment nouvelle. Dès lors qu'avec Copernic puis Galilée le géocentrisme fut réfuté et que la Terre parut ne plus être le centre de l'univers, on se mit en effet volontiers à parler de la pluralité des mondes (voir 2. 5. 12. & 15.).

Les cartésiens imaginèrent que les tourbillons qui occupaient selon eux l'univers (voir 2. 4. 19.) pouvaient avoir créé d'autres mondes que le nôtre. Fontenelle évoquait le sort des habitants de "ces tourbillons dont le soleil vient à s'éteindre et qui demeurent dans une nuit éternelle" (*Entretien sur la pluralité des mondes*, 1686, 5^e soir⁸¹). Ce destin sera peut-être le nôtre, écrit Fontenelle, car les taches de notre soleil sont des écumes ou des brouillards qui pourraient s'épaissir jusqu'à l'entourer d'une croûte. Il faut du temps pour ruiner un monde. Mais il ne faut que du temps, écrit-il. Les Anciens ont vu des étoiles fixes que nous ne voyons plus. Dès qu'il y a du mouvement quelque part, il faut des changements. Les mondes ne sont que comme les roses d'un jardin et si des étoiles disparaissent, il en paraît de nouvelles. Il faut que l'espèce se répare.

Dans cette veine, d'aucuns imaginèrent non pas la fin mais la naissance de l'univers lui-même. Un certain Charles François Tiphaigne de la Roche écrivit ainsi, en une sorte de conte philosophique, que la multitude des soleils, des tourbillons et des terres qui composent le vaste univers, a d'abord été contenue dans un grain dont la grosseur égalait à peine celle d'un pois et dont le développement n'est pas encore terminé, bien des mondes ne commençant qu'à germer. La Voie lactée elle-même n'est qu'un amas de petits mondes n'étant sortis de leur coque que depuis 60 ou 80 siècles (*Amilec, ou la graine d'hommes qui sert à peupler les*

⁷⁹ trad. fr. Paris, Vrin, 1984.

⁸⁰ Paris, Corpus Fayard, 1984.

planètes, 1754, pp. 22-23⁸²). Cela n'était que fiction mais s'accordait finalement au cadre newtonien.

En 1895-1896, indépendamment, Hugo Von Seeliger et Carl Neumann soulignèrent la nécessité d'expansion de l'univers, défini, selon le modèle newtonien, comme un milieu uniforme s'étendant à l'infini. Car, sauf à se dilater, l'univers ne pourrait que s'effondrer sous son propre poids. Pour ne pas s'effondrer, il faut donc que l'univers *devienne* infini.

Cependant, pour pousser à leur terme les notations "évolutives" que pouvaient comporter la statique céleste newtonienne, il fallait oser imaginer un univers fini, étudiable comme un objet, c'est-à-dire, aussi bien, remettre en cause les absolus newtoniens (le temps, l'espace, le mouvement) ; une possibilité que, de fait, seule la théorie de la Relativité ouvrit.

*

1. 11. 11.

Premiers modèles d'univers en expansion.

En 1917, Albert Einstein proposa le premier modèle d'univers fini (*Considérations cosmologiques*⁸³). Cette possibilité de la finitude de l'univers était une révolution conceptuelle considérable qui marqua une véritable renaissance de la cosmologie.

Mais le modèle d'univers d'Einstein était statique et n'évoluait pas (il comportait à cet effet une "constante cosmologique" dont nous reparlerons ci-après), ce que rejetèrent les nouveaux modèles cosmologiques qui, peu à peu, se développèrent et qui furent ceux d'Alexander Friedmann (1924), de Georges Lemaître (1927), puis de Howard Robertson et A. Walker (1935). Tous présentaient un univers en évolution, au sens où son expansion variait au cours du temps cosmique⁸⁴.

Ces modèles s'appuyaient sur un fait d'expérience : l'éloignement par rapport à la terre de plusieurs galaxies que l'on venait de mettre en évidence. Sachant que l'un des principes fondamentaux de la cosmologie, formulé pour la première fois explicitement par Einstein, affirme que l'univers est spatialement homogène et isotrope : il possède les mêmes propriétés partout. Ce qui revient à dire que nous n'occupons pas une position privilégiée en son sein.

La loi de Hubble.

⁸¹ Verviers, Marabout Université, 1973.

⁸² Paris, Lambert, 1754.

⁸³ *Sur le problème cosmologique*, trad. fr. Paris, Gauthier-Villars, 1951.

⁸⁴ Voir J-P. Luminet *L'invention du Big Bang*, Paris, Seuil, 2004.

En 1929, Edwin Hubble put établir une relation linéaire entre la distance des corps célestes par rapport à la terre (distance déterminée au moyen d'indicateurs) et leur vitesse d'éloignement (vitesse de récession) : les rayons lumineux issus des galaxies lointaines ont une fréquence plus faible que ceux venant des galaxies proches.

Les fréquences discrètes (ou "raies"), caractéristiques d'éléments tels que l'hydrogène, dans la lumière des galaxies qu'Hubble étudiait ne présentaient pas les mêmes valeurs qu'en laboratoire mais étaient légèrement inférieures, c'est-à-dire "déplacées vers le rouge", ce qui fut interprété comme un effet de type Doppler. Le physicien Christian Doppler avait en effet découvert en 1842 que la fréquence d'une onde dépend de la vitesse relative de sa source par rapport à l'observateur. A mesure qu'un objet s'éloigne, les ondes qu'il émet semblent étirées pour l'observateur qui les reçoit. Leur longueur d'onde s'accroît car, au fur et à mesure que l'objet s'éloigne, l'intervalle à franchir entre les deux crêtes définissant la fréquence de l'onde est de plus en plus long. C'est ainsi qu'une sirène qui s'éloigne paraît moins aiguë qu'une sirène qui s'approche. Pour la lumière, l'effet Doppler se traduit par un décalage vers la partie rouge du spectre. Dès 1912, l'astrophysicien Vesto Slipher avait décelé un mouvement radial de l'ordre de 300 km/s de la galaxie Andromède en mesurant son spectre lumineux. Par la suite, il étendit ses mesures à quarante et une galaxies. Trente-six d'entre elles présentaient un décalage vers la partie rouge du spectre. Depuis lors, on a pu mesurer des vitesses d'éloignement de plus de 90% de la vitesse de la lumière pour les objets célestes les plus lointains (radiogalaxies, quasars).

Tout ceci ne doit pas laisser croire, néanmoins, que ce sont les objets célestes qui se déplacent loin les uns des autres, comme dans l'effet Doppler. Car c'est en l'occurrence l'espace qui enfle. Dans un univers en expansion, les distances entre objets augmentent sans que ceux-ci soient en mouvement. Par ailleurs, la loi de Hubble rend compte du comportement moyen des galaxies, non de toutes. Notre voisine Andromède, par exemple, se rapproche de nous.

De là, Hubble formula la loi qui porte son nom et qui établit que la vitesse de récession d'une galaxie est égale au produit de sa distance par une constante.

La *loi de Hubble* précise que la vitesse v d'éloignement est égale au produit du décalage z de la longueur d'onde du rayonnement reçu par la vitesse c de la lumière et égale à la distance d pondérée d'une constante h .

$$v = cz = hd.$$

$$\text{Avec } z = v/c.$$

La détermination de la constante h , dite "constante de Hubble" soulève encore des controverses (liées essentiellement aux indicateurs de distance retenus). Sa valeur actuelle est généralement située entre 60 et 80 km par seconde et par mégaparsec⁸⁵.

Il semble que Georges Lemaître avait découvert la loi de Hubble un peu avant ce dernier⁸⁶.

⁸⁵ Petit exercice de calcul : 1 parsec = 3×10^{16} mètres (parsec : "parallaxe d'une seconde").

⁸⁶ Voir M. Livio "Mystery of the missing text solved" *Nature* vol. 479, 2011, pp. 171-173.

Or, si la vitesse d'éloignement est proportionnelle à la distance, cela revient à dire que les distances se dilatent au cours du temps. Hubble venait d'établir formellement que l'univers est en expansion (quoique Hubble n'ait pas soutenu cette thèse lui-même).

L'inverse $1/h$ de la constante de Hubble correspond au temps nécessaire pour atteindre la distance considérée (à condition que v soit toujours demeurée constante). Elle fournit donc une valeur approchée de l'âge de l'univers : 10 milliards d'années pour les uns ; de 15 à 18 milliards d'années pour les autres.

Mais cela ne permettait pas encore de savoir si l'univers était ouvert (expansion infinie) ou clos (effondrement final sur lui-même).

*

Le "Big Bang".

Tous les modèles cités postulaient l'existence d'une *singularité*⁸⁷ à l'origine de l'univers : celui-ci aurait d'abord été comprimé en un point mathématique avant "d'exploser". En 1950, le physicien Fred Hoyle qualifia cet état de "Big Bang". Le terme devait faire fortune. Il n'est pourtant pas très heureux dans la mesure où il suggère infailliblement une explosion. Avant le Big Bang, il ne pouvait pourtant rien y avoir au sein de quoi l'univers puisse exploser. Tout comme il n'y a rien, après le Big Bang, dans quoi l'univers s'étend. L'augmentation des distances entre les galaxies n'a pas lieu dans l'espace ou le temps. Elle est l'espace et le temps. Enfin, il n'y a pas eu une explosion en un endroit particulier, qui serait le centre de l'univers.

Quoi qu'il en soit, si l'on suit le modèle du Big Bang, dans l'histoire cosmique davantage de bouleversements sont intervenus au cours des premières minutes de l'univers que dans les dix ou quinze milliards d'années qui se sont écoulées par la suite.

Les premières minutes de l'univers.

On trouvera dans de nombreux ouvrages la description des étapes de la formation de l'univers⁸⁸ : "l'ère quantique" (de 0 à 10^{-43} seconde) ; "l'ère hadronique" (jusqu'à un dix-millième de seconde) qui a sans doute permis l'apparition de la matière ; "l'ère leptonique" (jusqu'à 10 secondes) ; la nucléosynthèse cosmologique (entre 3 et 15 minutes), puis la "phase de découplage" ou période

⁸⁷ Singularité : désigne un point mathématique où toutes les dimensions et volumes tendent vers 0 tandis que d'autres quantités deviennent infinies (la température, la densité d'énergie, la courbure, etc.).

"matérielle" (lorsque l'univers est vieux d'un million d'années). Apparaissent alors les galaxies peuplées d'une première génération d'étoiles massives et d'une vie brève qui, dans les dernières phases agitées de leur vie, répandent dans l'univers interstellaire des débris enrichis en éléments lourds, donnant ainsi naissance à une nouvelle génération d'étoiles comme le soleil.

On distingue encore bien d'autres étapes intermédiaires dans ce processus, dont particulièrement l'une à 10^{-35} seconde, qui aurait été celle de l'inflation cosmique, nous y reviendrons. Il convient de souligner qu'il ne s'agit là que d'autant d'hypothèses qui n'ont pas encore été vérifiées, sinon partiellement. En 2000, des physiciens du CERN, pensaient avoir ainsi observé un état où quarks et gluons ne sont pas confinés dans les neutrons et les protons mais forment un état de la matière dit "plasma de quarks-gluons" ou "quagma" décrit par la théorie comme ayant été un état originel. Au gré des recherches, tout ce que nous venons d'indiquer est susceptible d'être rapidement corrigé. Retenons-en donc surtout l'esprit général, plus que le détail.

Dans tous les modèles que nous avons évoqués, l'expansion de l'univers n'est pas constante. Elle décélère au fur et à mesure que celui-ci acquiert plus de matière et donc plus de gravité. Toute expansion pourrait même ainsi cesser et l'univers finir par s'effondrer sous son propre poids en un dernier point singulier ("Big Crunch"). On a donc tenté d'estimer un paramètre de décélération q de l'expansion de l'univers, en le reliant notamment à une grandeur p en principe observable : la densité matérielle actuelle de l'univers. Mais ici intervient l'un des grands problèmes de l'astrophysique contemporaine, celui de la "masse manquante" ou "matière noire" de l'univers⁸⁹.

*

La masse manquante de l'univers.

Certains phénomènes comme la stabilité inexplicable (au vu de leur masse visible) des amas galactiques ou les mirages gravitationnels (nous voyons plusieurs fois une même galaxie) conduisent à considérer que la densité moyenne mesurable de l'univers - c'est-à-dire celle de la seule matière que nous connaissions (*i.e.* : tout ce qui émet ou absorbe directement ou indirectement un rayonnement électromagnétique et est donc "visible", voir 2. 4. 8. et sq.) - que cette densité moyenne est d'une valeur inférieure de près d'un facteur 100 à ce qu'elle devrait être. *Nous ne savons donc pas de quoi en majeure partie est fait l'univers. En fait de matière, nous ne connaissons qu'une écume.*

⁸⁸ Voir par exemple S. Weinberg *Les trois premières minutes de l'univers*, 1977, trad. fr. Paris, Seuil, 1978 ou E. Schatzman *L'expansion de l'univers*, Paris, Hachette, 1989.

⁸⁹ Voir A. Bouquet & E. Monnier *Matière noire et autres cachotteries de l'Univers*, Paris, Dunod, 2003.

Certaines galaxies se regroupent en amas, lesquels se déplacent en bloc. Or, au sein de ses amas, les galaxies ont des vitesses internes dues à la gravité engendrée par la matière qui se trouve dans l'amas lui-même et, dès la découverte du premier de ces amas (amas de Coma), l'astrophysicien Fritz Zwicky (1933) remarqua que la masse totale de l'amas devait, pour expliquer les vitesses internes observées dans le cadre de la théorie newtonienne, être cent fois plus grande que celle due aux seules étoiles. Cette découverte fut oubliée jusqu'aux années 70, où des observations semblables furent réalisées pour la rotation des galaxies spirales. En 2006, l'analyse d'une collision de galaxies dans l'amas du Boulet a pu être présentée comme une première preuve de l'existence de la matière noire.

Beaucoup de masse est donc manquante ou "noire" (puisque'on ne l'observe pas). On parle ainsi de corps non lumineux ou Machos (*Massive compact halo objects*) et l'on s'entend à considérer qu'il y a de la matière noire partout où il y a de la matière visible. Elle en suivrait, de manière étonnante, la distribution irrégulière au sein de l'espace. On a pu suggérer qu'il s'agirait là d'un gaz de particules inconnues massives, baptisées *Wimps*, qui n'émettraient pas de rayonnement. Elles représenteraient autant de doublons des particules connues, comme le "photino" par rapport au photon. Les détecteurs de *Wimps*, comme LUX, dans le Dakota, n'ont cependant encore enregistré aucun résultat positif.

Par définition, la matière noire ne saurait être observée mais elle devrait pouvoir être repérée, notamment en ce qu'elle dévie les rayons lumineux des galaxies les plus éloignées (effet de « lentille gravitationnelle »⁹⁰). Ces observations semblent néanmoins ne pas rallier tous les spécialistes et certains n'hésitent pas à soupçonner la « matière noire » de n'être qu'une manière commode de sauver les phénomènes et de ne pas avoir à revenir sur les lois de la Relativité générale notamment.

*

Si l'univers est très dense, il s'effondrera finalement sur lui-même. Sinon, il se dilatera indéfiniment tout en se refroidissant progressivement.

Selon le second principe de la thermodynamique ; dont il n'est pas du tout évident, néanmoins, qu'on puisse l'appliquer à l'univers comme si celui-ci formait un système isolé (voir 2. 2. 25.). Il semble néanmoins que l'univers s'éteint peu à peu. Une section d'univers produit aujourd'hui deux fois moins d'énergie qu'il y a 2 milliards d'années.

⁹⁰ On parle aussi « d'astigmatisme cosmique ». Voir L. Nottale *L'univers et la lumière*, Paris, Flammarion, 1994. La plus ancienne lentille gravitationnelle actuellement connue est située dans un amas de galaxies à 9,6 milliards d'années-lumière de la Terre.

Ce destin de l'univers détermine directement sa géométrie, laquelle, si elle semble euclidienne à une certaine échelle, serait sphérique si le rayon de courbure est positif et hyperbolique s'il est négatif. Ce sont là en effet les deux autres géométries non-euclidiennes possibles.

Dans un univers sphérique, comme à la surface de la Terre, les parallèles se coupent, la somme des angles d'un triangle peut atteindre 540 degrés et la circonférence d'un cercle est inférieure à $2\pi r$. Dans un univers hyperbolique, les parallèles divergent, la somme des angles d'un triangle est inférieure à 180 degrés et la circonférence d'un cercle supérieure à $2\pi r$ (voir 2. 2. 22.).

Un univers chiffonné.

Pour certains auteurs, cependant, il faudrait aller au delà de la mesure de la quantité de matière de l'univers pour déterminer si celui-ci est fini ou infini⁹¹. Car ce calcul n'a de sens que dans le cadre de la théorie de la Relativité générale, laquelle ne traite que des propriétés géométriques *locales* de l'univers. C'est seulement en usant du principe cosmologique que nous en étendons les résultats à l'univers entier. Pourtant, la topologie nous permet de penser bien d'autres modèles d'univers fini ou infinis, quel que soit leur rayon de courbure. Même si l'univers est euclidien, comme le suggère les observations, il peut être fini ou infini. En 1934, Werner Nowacki a démontré qu'il existe 18 variétés euclidiennes tridimensionnelles. Il semble que 10 d'entre elles pourraient convenir à notre univers⁹².

Un auteur fait ainsi par exemple état d'un modèle "chiffonné" de l'univers où la forme de l'espace créerait des mirages gravitationnels démultipliant les trajets de la lumière, chaque galaxie ayant ainsi des dizaines d'images fantômes nous faisant croire l'univers immense et même infini⁹³.

L'apparition récente de l'hypothèse "d'énergie sombre" est encore venue modifier les termes du débat, nous y reviendrons. A ce stade, retenons surtout que la cosmologie moderne nous a appris ceci de décisif que l'univers est peut-être fini. Au moins sous la forme qui est à présent la sienne, il a eu un commencement et aura peut-être une fin.

Cette conjecture paraît radicalement nouvelle. Pourtant, la nuit même est l'indice que l'univers a eu un commencement. C'est là en effet le sens du paradoxe d'Olbers, qui prend à rebours notre inclination naturelle à penser l'univers infini.

⁹¹ Voir R. Lehoucq *L'univers a-t-il une forme ?* Paris, Flammarion, 2002.

⁹² Voir C. Adams & J. Shapiro « Dix autres mondes sont possibles » *Pour la science* n° 308, juin 2003, pp. 50-55.

⁹³ Voir J-P. Luminet « Le débat cosmologique » *Pour la science* n° 206, décembre 1994, pp. 42-51 & *L'univers chiffonné*, Paris, Fayard, 2001.

Le paradoxe d'Olbers

Si l'univers était infini et uniformément rempli, nous devrions voir des étoiles partout. Dès lors, elles seraient assez nombreuses pour éclairer la nuit : le rayonnement reçu serait lui-même infini. En d'autres termes, si la densité de la matière est uniforme dans l'Univers et la luminosité des étoiles celle que l'on connaît, la luminosité d'ensemble du Ciel devrait être beaucoup plus élevée. Tel est le paradoxe d'Olbers, découvert en fait d'abord par Jean-Philippe Loys de Cheseaux en 1743, puis par Wilhelm Olbers en 1823⁹⁴, qui revient à dire que *le noir de la nuit élimine la moitié de l'éternité* - sauf à considérer que la finitude du rayonnement reçu s'explique du fait d'une répartition non-homogène des étoiles dans l'univers ; celles-ci, comme l'a soutenu le physicien Charlier (1922), se regroupant en galaxies, amas de galaxies, amas d'amas, etc. Mais ceci n'a pu être démontré pour l'univers dans son ensemble, quoi que son homogénéité non plus ne soit pas encore saisie dans ses structures les plus vastes. Une autre explication, défendue notamment par Lord Kelvin, consiste à dire que la nuit tient au fait que, la lumière ayant une vitesse finie, celle des étoiles les plus lointaines ne nous est pas encore parvenue.

Le paradoxe avait été pressenti par Kepler (voir 2. 5. 15.) et Edmund Halley. Pourtant, comme le note un auteur, il est assez surprenant que Newton et ses contemporains ne l'aient pas plus nettement formulé⁹⁵. La vitesse de la lumière avait été déterminée en 1676 et était bien connue de Newton. De plus, les dogmes religieux acceptaient à cette époque une Création récente de l'univers (4 004 ans av. JC, voir 3. 2. 8.). Il aurait donc été facile de dire qu'il ne pouvait y avoir d'étoiles visibles au-delà de 4 004 + 1700 années-lumière, définissant une sphère d'un rayon équivalent, évidemment trop petit pour contenir suffisamment d'étoiles pour faire briller la nuit... Mais les principes newtoniens, il est vrai, donnaient l'univers pour infini.

Difficultés à concevoir un univers infini.

Les débats sur le caractère fini ou infini de l'univers remontent à l'Antiquité (voir 2. 5. 7.). Concevoir un univers fini a toujours paru difficile car on ne voit évidemment pas ce qui pourrait le limiter. Pourtant, on est souvent moins sensible au fait que l'idée d'un univers infini ne soulève pas moins de difficultés conceptuelles, tenant au fait que tout processus physique qui s'y produit avec une probabilité non nulle devrait s'y produire une infinité de fois. Toute caractéristique de notre environnement, comme les étoiles (ou les hommes) devrait y être présente en un nombre infini d'exemplaires identiques. Comme l'indiquait Epicure : si les atomes sont en nombre infini, il en est de même de leurs combinaisons, y compris de celles aboutissant à créer des mondes et des êtres vivants (voir 2. 6. 13.). Chacun de nous a donc un

⁹⁴ Pour la démonstration et les explications contemporaines du paradoxe, voir A. Maeder *Un regard nouveau sur le paradoxe du ciel nocturne* in H. Andrillat et al. *La cosmologie moderne*, Paris, Masson, 1984. Sur son histoire, voir E. Harrison *Le noir de la nuit*, 1987, trad. fr. Paris, Points Seuil, 1990.

⁹⁵ Voir J. Gribbin *A la recherche du Big Bang*, 1988, trad. fr. Paris, Champs Flammarion, 1991.

nombre infini de doubles, ayant exactement la même histoire que lui. Ce que j'écris en ce moment dans un cachot du Fort du Taureau, je l'ai écrit et je l'écrirai pendant l'éternité sur une table, confie Auguste Blanqui. Tout existe à l'infini. Ce qui est, comme tout ce qui aurait pu être. Tout ce qu'on aurait pu être ici-bas, on l'est quelque part, ailleurs. Les Anglais ont perdu Waterloo sur bien des globes, écrit Blanqui (*L'éternité par les astres*, 1872, p. 88 sq.⁹⁶). Une telle idée représente l'étalement dans l'espace de l'éternel retour, que nous verrons plus loin⁹⁷.

Faire le monde infini, c'est l'égaliser au Créateur et confondre ce dernier avec la Nature. Dans l'infini, il n'y a place pour aucune histoire, aucune Création et l'homme y devient insignifiant.

*

Difficultés du Big Bang.

Le modèle standard du Big Bang est aujourd'hui le plus largement accepté pour expliquer la naissance de l'univers.

"Standard" signifie que des simplifications y sont introduites (quant à la constante cosmologique, quant aux complications topologiques de l'espace-temps, quant aux propriétés quantiques, etc.).

Ce modèle se heurte néanmoins à plusieurs difficultés, comme le "problème de l'horizon".

Le fonds du ciel.

Dans un univers en expansion, le champ d'observation de tout observateur est limité par un horizon qui désigne la distance au delà de laquelle des signaux lumineux ne peuvent encore l'avoir atteint. Ce qui revient à dire qu'observer l'espace, c'est remonter le temps. Ainsi, la galaxie la plus lointaine que nous connaissons, la 4C41 17, est à quinze milliards d'années-lumière de nous. En l'observant, nous pourrions bien observer l'univers lorsque celui-ci n'avait que le dixième de son âge actuel. De sorte que si les signaux les plus lointains qui peuvent nous parvenir sont ceux des débuts de l'univers, l'horizon trace autour de nous comme une sphère correspondant à la distance parcourue par la lumière depuis. Nous vivons au sein d'une

⁹⁶ Paris, Les impressions nouvelles, 2002.

⁹⁷ Voir C. Mugler *Deux thèmes de la cosmologie grecque : devenir cyclique et pluralité des mondes*, Paris, Klincksieck, 1953.

immense coquille de feu, dont l'expansion de l'univers a étiré la longueur d'onde des photons, abaissant la température apparente de ce mur de plasma de 3 000° à 3° au dessus du zéro absolu.

Dès 1946, George Gamow pouvait calculer que, selon les modèles d'évolution de l'univers, les vestiges d'un rayonnement initial devraient encore nous parvenir à une température de 5 K. Plus tard, essayant de mesurer le bruit radio émis par notre galaxie, Arnold Penzias et Robert Wilson (1965) obtinrent bien plus de bruit qu'on ne pouvait attendre ; un bruit constant, dont la distribution d'énergie en fonction des longueurs d'onde est celle d'un corps à 3 degré Kelvin (-270° C) et qui provient de toutes les directions.

On nomme ce bruit "rayonnement de fonds du ciel" ou CMB (*Cosmic Microwave Background*). Il paraît correspondre à une époque de l'évolution de l'univers où la température de celui-ci atteignait environ 3 000 K (au dessus de cette température, les photons interfèrent avec le milieu ionisé et ne peuvent laisser de trace), lorsque les atomes se sont formés, ce qui signifie que l'univers a été un jour plus chaud que le centre des étoiles. Le chemin qu'a parcouru ce rayonnement fossile jusqu'à nous a été si long que sa longueur d'onde s'est dilatée avec l'expansion de l'univers. Elle a été multipliée par 1 000 ou, ce qui revient au même, sa température a été divisée par 1 000 pour atteindre 3 K⁹⁸.

Selon certains modèles d'expansion, les neutrinos (particules élémentaires extrêmement difficiles à détecter, voir 2. 4. 18.) ont également connu un processus de découplage. On prédit donc l'existence d'un rayonnement du fond du ciel de neutrinos correspondant à une température d'environ 2 K et même la présence de 300 neutrinos par cm³ d'univers, à l'instar des 400 photons formant le fond de rayonnement cosmique qui s'y trouvent.

Deux régions de l'univers qui se trouvent hors de leur horizon respectif, ne sont encore jamais entrées en contact, même lumineux. Ainsi, si l'on évalue la taille de l'horizon à l'instant de la phase de découplage, on constate que des régions séparées par des angles de plus de deux degrés (1 milliard d'années-lumière) sur la sphère d'horizon n'ont encore jamais pu communiquer entre elles. Pourtant, du bord de notre horizon, le rayonnement "de fond du ciel" que nous recevons paraît extrêmement isotrope, son spectre thermique ne varie pas plus de 0,001% quelle que soit la direction d'observation. Or aucun mécanisme d'égalisation de la température n'a eu le temps d'opérer dans toutes ses parties depuis que l'univers existe. Comment expliquer que des régions qui n'ont jamais été en contact causal possèdent les mêmes propriétés physiques avec une telle précision ? Que les galaxies soient composées des mêmes éléments alors que leurs dimensions les situent hors du domaine causalement lié à l'époque de la formation des éléments ?

⁹⁸ On a pu étudier ce rayonnement en détail grâce aux satellites d'exploration COBE puis WMAP.

Le modèle standard postule l'isotropie de l'univers. *Il postule que l'Univers forme un tout.* Il ne l'explique pas. Pour en rendre compte, on a imaginé que l'évolution de l'univers a dû connaître une période "inflatoire", selon un modèle qui, faisant intervenir certaines propriétés du vide quantique, pourrait aussi bien rendre compte de l'éclosion de l'univers.

*

Le concept d'inflation cosmique.

Selon certains physiciens, comme E. Tryon (1973), l'univers aurait connu une période très précoce et brève (entre 10^{-38} et 10^{-33} secondes après le Big Bang) dite "inflationnaire", au cours de laquelle il aurait grossi exponentiellement, avant de poursuivre son évolution selon le modèle du Big Bang. Un champ cosmique ou "inflaton" aurait été le moteur de l'expansion de l'univers. On donne le nom de "Quintessence" à cet hypothétique champ.

La théorie inflatoire ne tente donc pas de se substituer au modèle standard mais cherche à rendre compte de plusieurs choses que celui-ci n'explique pas, comme l'isotropie de l'univers et la singularité initiale, c'est-à-dire la création même de l'univers à partir de rien. Car en physique quantique, en effet, la matière peut naître du vide. Le vide quantique n'est pas néant. S'il désigne bien un état - celui où le niveau d'énergie est le plus bas et où il n'existe pas de particule ou d'antiparticule - le vide quantique est pourtant vide de quelque chose⁹⁹.

L'effet Casimir.

Quand on calcule, selon les lois quantiques, l'énergie minimale d'un champ électromagnétique, on s'aperçoit que cette énergie n'est pas nulle. La valeur du champ fluctue aléatoirement autour de zéro et donne lieu à une certaine énergie appelée "énergie de point zéro" (dont la valeur est infinie). En 1948, le physicien Hendrick Casimir put ainsi prédire que deux plaques métalliques placées dans le vide s'attirent, la force d'attraction étant due aux fluctuations spontanées du champ (ou plutôt à la contrainte exercée sur ces fluctuations à l'intérieur de la cavité formée par les deux plaques).

Cela fut effectivement vérifié en 1958¹⁰⁰ et s'explique par le fait que le champ électrique qui lie un électron à un proton peut induire le jaillissement d'une paire d'électron-positon "virtuelle", c'est-à-dire qui disparaît presque aussitôt qu'apparue, après que l'électron ait repoussé l'électron virtuel et attiré à lui le positon. La paire virtuelle s'oriente donc par rapport à lui, créant une force attractive par unité d'espace que l'on nomme la polarisation du vide ou "effet Casimir". On prédit

⁹⁹ Voir M. Cassé *Du vide et de la création*, Paris, O. Jacob, 1993.

¹⁰⁰ On s'est aperçu depuis que la même force peut également être répulsive.

(mais l'on n'a pu encore vérifier) qu'un miroir vibrant dans le vide émet des photons. Cette énergie rayonnée ne pouvant provenir que du mouvement mécanique, il faut admettre que le miroir perd de l'énergie, ce qui revient à dire, très paradoxalement, que le vide s'oppose à son mouvement. Et ce qui est plus curieux encore, c'est que cela ne semble vrai que pour les mouvements accélérés non-uniformes et nullement pour les accélérations uniformes. Ce qui met en question le principe einsteinien de la relativité de tous les mouvements¹⁰¹.

*

La Création comme fluctuation du vide. Le monde comme une bulle de champagne.

Certains auteurs ont pu ainsi suggérer que la gravitation ne serait qu'un effet de la fluctuation du vide (Andrej Sakharov, 1968) ou que les trous noirs (voir 2. 4. 18.) émettent du rayonnement en diffusant les fluctuations du vide (Stephen Hawking, 1975). D'autres ont même émis l'hypothèse que la Création pourrait correspondre à une telle fluctuation du vide¹⁰².

A l'origine serait donc l'énergie sous forme de pur champ, soit un vide sans matière ni masse mais saturé d'énergie et plein de tout ce qui est à naître. Un vide si plein d'énergie qu'il ne pouvait que décroître en libérant de la matière. A l'échelle quantique, l'univers aurait ainsi été comme une sorte de "mousse" de petites fluctuations. Les particules élémentaires de notre environnement n'en seraient que des états excités, des nuages. Et ces particules une fois créées entraîneraient la création en cascade d'autres particules. Normalement, la densité de la matière décroît quand l'univers augmente. Mais, dans le cas de l'inflation, un germe microscopique d'espace élargit de manière inflatoire son volume sous l'effet gravifique de la pression négative du vide. Car l'une des plus étranges propriétés de ce vide est que sa pression est immense et produit des effets gravitationnels vertigineux, au point de courber l'univers jusqu'à une dimension infiniment petite. L'inflation aurait ainsi étiré quelques fluctuations d'énergie, conduisant à des fluctuations de densité dans l'univers servant de germes aux structures telles que les galaxies. L'inflation prend fin dès que les fluctuations atteignent un minimum d'énergie où leurs oscillations engendrent, par dilatation de leur longueur d'onde, des particules élémentaires. Mais certains imaginent que cette forme d'énergie attachée au vide, qui est non pas attractive mais répulsive, s'est maintenue dans l'univers et serait même en passe de l'emporter si, comme semble l'indiquer l'observation des supernovae, l'expansion de l'univers s'accélère¹⁰³.

¹⁰¹ Voir A. Lambrecht « Secouer le vide pour créer de la lumière » *La Recherche* n° 295, février 1997.

¹⁰² Voir L. M. Krauss *A Universe from Nothing*, Free Press, 2012.

¹⁰³ Voir J. Ostriker & P. Steinhardt « Le 5° élément cosmique » *Pour la science*, n°281, mars 2001, pp. 44-53.

Concurremment à l'idée d'inflation, qui suscite des controverses¹⁰⁴, d'autres auteurs ont proposé des théories nouvelles de la gravitation, laquelle, aux échelles cosmiques, pourrait être répulsive : "Modified Newtonian Dynamics" de Mordehai Milgrom, dans les années 80 ; "Théorie Tenseur-Vecteur-Scalaire" de Jacob Beckenstein, 2004.

La Quintessence comme constante cosmologique.

L'observation de supernovae de type Ia, résultant de l'explosion de naines blanches (elles-mêmes résidus d'étoiles ayant achevé leur phase de fusion nucléaire), a révélé que certaines d'entre elles étaient moins lumineuses, c'est-à-dire plus lointaines, que prévu. Exactement comme si l'univers s'était dilaté plus lentement dans le passé qu'aujourd'hui¹⁰⁵. Dès lors, on admet généralement aujourd'hui qu'au cours de ses sept premiers milliards d'année, l'expansion de l'univers a été moins forte qu'ensuite, jusqu'à nos jours.

Or les modèles cosmologiques, nous l'avons vu, ne prévoyaient en général guère que l'expansion actuelle de l'univers puisse s'accroître. Car compte tenu du fait qu'elle ne peut qu'être ralentie par le propre poids de l'Univers, quel moteur pourrait contrebalancer ce dernier effet et décider ainsi du destin de l'Univers à part de sa densité de matière ? Certains ont reparlé de la constante cosmologique einsteinienne à ce propos.

Afin que l'univers soit en équilibre, Einstein, aux forces attractives de gravitation courbant l'univers, associait en effet une constante liée à une force répulsive susceptible de contrebalancer les effets de la gravité. Et si l'on repart de la constante cosmologique, désormais, c'est au titre d'une source d'énergie ou Energie sombre, dépassant la gravité de la matière mais pour entretenir cette fois, tout à l'inverse du modèle einsteinien, l'expansion de l'univers¹⁰⁶. Cette énergie sombre, la plupart du temps assimilée à la Quintessence ou énergie du vide, représenterait jusqu'à 70% de toute l'énergie de l'Univers.

Dès 1934, George Lemaître avait eu l'idée d'interpréter la constante cosmologique comme énergie du vide.

*

1. 11. 12.

Le vide et la Création.

Les fluctuations quantiques de champ dans l'univers inflatoire sont comme des ondes qui se propagent dans toutes les directions puis se figent en s'accumulant. L'univers

¹⁰⁴ Voir *La Recherche* n° 528, octobre 2017.

¹⁰⁵ Voir C. Hogan, R. Kirshner & N. Suntzeff « Des supernovae pour sonder l'espace-temps » *Pour la science* n° 257, mars 1999, pp. 36-41.

¹⁰⁶ Voir N. Deruelle *Le besoin de vide en cosmologie* in E. Gunzig & S. Diner (Dir) *Le vide. Univers du tout et du rien*, Bruxelles, Complexe, 1997.

observable serait ainsi le résultat du gonflement d'une région extrêmement petite – soit notre univers observable : une sphère d'un rayon de 42 milliards d'années-lumière à partir de la Terre - dont toutes les parties ont eu le temps d'entrer en communication physique. Selon ce modèle, la Création aurait donc eu lieu à partir de presque rien : un milieu rempli de paires de particules et d'antiparticules se créant et se détruisant instantanément sans cesse. L'univers ne serait qu'une gigantesque fluctuation quantique du vide de très longue durée. Au-delà de notre horizon cosmologique, là d'où aucuns signaux n'ont eu le temps de se propager jusqu'à nous, d'autres univers auraient dès lors très bien pu être produits en d'autres points, chacun doté d'une distribution aléatoire de matière et de lois physiques, sans avoir pu exercer aucune influence sur le nôtre (ce qui exclut aussi qu'on puisse en apporter la moindre preuve directe). Il existerait non pas un mais un très grand nombre d'univers, voire une infinité, aux propriétés géométriques et physiques peut-être différentes des nôtres (dont l'ensemble formerait ce que l'on nomme « paysage » dans la théorie des cordes). L'univers réel serait en fait comme un champagne dont nous n'occuperions qu'une bulle. Ou bien, le mécanisme inflatoire ayant opéré au sein d'un même univers aurait fini par créer un véritable enchâssement d'univers. La seule réalité universelle serait le vide. L'univers, poursuivent certains en ce sens, serait une énorme mousse fractale qui se régénérerait en permanence, c'est-à-dire créerait sans cesse de nouvelles bulles se dilatant. Cet univers autoreproducteur serait "à la fois en expansion et stationnaire, comme s'ajustant à toutes les formes de vie qu'il peut contenir"¹⁰⁷.

Bien sûr, il ne s'agit là que d'hypothèses parfaitement invérifiables, sauf à ce que nous parvenions nous-mêmes à créer un jour un micro-univers ! Ou à trouver les traces d'une période d'inflation à travers l'observation des ondes gravitationnelles (voir 2. 4. 18.).

L'univers inflatoire semble s'organiser selon un modèle tout plotinien de procession : l'être émane de l'Un néant qui contient tout en puissance (voir ci-dessus). Car la création inflatoire de l'univers à partir du vide ne saurait être assimilée à une création *ex nihilo*. Au sens quantique, le vide est l'état de repos d'un champ et tout champ requiert l'existence préalable de l'espace et du temps. Le vide ne désigne donc que la différence entre l'espace et la matière. Telle est la principale modification qu'apporte au modèle standard l'univers inflatoire : temps, espace et matière n'apparaissent pas simultanément.

*

¹⁰⁷ Voir A. Linde « L'univers inflatoire autoreproducteur » *Pour la science* n° 207, janvier 1995, pp. 48-56.

Quand la science verse sous nos yeux dans la mythologie...

Quoique le modèle du Big Bang ait soulevé encore d'autres critiques, comme de ne pas rendre compte de la formation des éléments primordiaux¹⁰⁸, il n'en reste pas moins généralement admis et peu de modèles alternatifs lui auront été proposés.

Certains physiciens, comme Fred Hoyle, ont ainsi défini un modèle d'état stationnaire selon lequel l'univers, sans singularité initiale, est pourtant en devenir, la matière (l'hydrogène) se créant continûment elle-même, violant ainsi à la fois le principe de conservation de l'énergie et l'entropie (voir respectivement 2. 4. 14. & 2. 2. 23.)¹⁰⁹.

Rencontrant un succès "populaire" facilement compréhensible, les spéculations cosmologiques sont très présentes dans les revues scientifiques, ainsi que parmi les ouvrages de vulgarisation. Il est dès lors très étonnant qu'elles n'intéressent pratiquement pas les philosophes des sciences¹¹⁰, qui y trouveraient pourtant une excellente et vivante illustration de la manière dont les théories scientifiques sont formées. Il est étrange qu'on ne médite pas davantage sur les idées que nous venons de présenter, dont l'ingéniosité et la technicité sont souvent très élevées et qui toutes ensemble pourraient bien représenter... une vaste mythologie, un système digne des épicycles de Ptolémée (voir 2. 5. 13.).

Dans la mesure où elle repose sur un grand nombre d'hypothèses non vérifiées, en effet, certains mettent en doute la scientificité de la cosmologie moderne¹¹¹. Car il faut bien reconnaître que ce sont de bien étranges théories scientifiques qui ne savent pas sur quoi elles portent, sinon sur 5% de la matière ! Qui doivent, pour ne pas voir s'effondrer leurs fondements, postuler l'existence d'une matière noire et d'une énergie sombre, dont on ignore non seulement tout mais qui, de plus, violent la plupart des lois physiques connues ! Mais se passer de ce genre d'hypothèses impliquerait peut-être de renoncer à un principe encore plus fondamental, suggère un auteur, celui selon lequel nous n'occupons pas une position particulière dans l'univers ; l'expansion pouvant varier selon les lieux¹¹². Cette remarque souligne *une contrainte déterminante des réflexions cosmologiques : l'obligation de*

¹⁰⁸ Voir H. Alfven « La cosmologie : mythe ou science ? » *La Recherche* n° 69, juillet-août 1976.

¹⁰⁹ Bonne présentation in J. Merleau-Ponty *op. cit.* Voir F. Hoyle, G. Burbidge & J. V. Narlikar *A different approach to cosmology*, Cambridge University Press, 2000.

¹¹⁰ A quelques exceptions près, bien entendu, comme Jacques Merleau-Ponty (1916-2002). Voir J-F. Robredo *Le sens de l'univers*, Paris, PUF, 2010.

¹¹¹ Voir par exemple H. F. Goenner *What kind of science is Cosmology ?* in E. Rudolph & I-O. Stamatescu (Eds) *Philosophy, Mathematics and Modern Physics*, Berlin, Springer-Verlag, 1994. Voir également J. V. Narlikar *Faits et spéculations en cosmologie* Leçon inaugurale du Collège de France, Paris, Fayard, 2004.

¹¹² Voir T. Clifton & P. Ferreira « La cosmologie hétérogène » *Pour la science*, n° 382, août 2009.

considérer le monde comme un tout ; faute de ne pouvoir envisager véritablement autre chose, sinon plusieurs univers. Faute de pouvoir appréhender le multiple sans l'Un.

Le constatant, nous ne poursuivrons pas davantage la présentation d'autres idées encore plus ingénieuses et difficiles - comme certains développements de la théorie des cordes (voir 2. 4. 18.), selon lesquels l'inflation résulterait de la collision de notre univers avec d'autres au sein d'un monde plus vaste, un "multivers"¹¹³. Notre univers serait ainsi une brane tridimensionnelle, une D3-brane plongée dans un espace à neuf dimensions¹¹⁴. Malgré leur beauté intrinsèque, il ne nous paraît pas certain que de telles idées – par ailleurs fort difficiles à saisir pour les non spécialistes - apportent grand chose à notre présent propos.

*

Le Big Bang ne nous apprend rien sur la Création.

Bien entendu, si la cosmologie intéresse un public beaucoup plus large que celui des astrophysiciens, c'est qu'elle n'est pas exempte d'attendus idéologiques : accepte-t-on ou non l'idée même de création et ce qu'elle semble inclure d'intervention divine ? Très peu de savants, pourtant, ont explicitement supposé que la singularité initiale corresponde à la Création.

Même le chanoine Lemaître déclara finalement que sa théorie de l'atome primitif (*i.e.* : le monde est né de la désintégration radioactive d'un atome) était étrangère à toute visée métaphysique, après que le pape Pie XII ait cru voir dans cette théorie le *fiat lux* originel et la preuve de l'existence de Dieu (Lemaître demanda une audience au pape en septembre 1953 et celui-ci tint ensuite un autre discours)¹¹⁵.

C'est que le Big Bang ne nous renseigne finalement en rien sur la Création. Il marque au contraire l'impossibilité de remonter indéfiniment vers le passé à l'aide des lois de la physique actuelle. Le début de l'univers échappe à la description scientifique. Le modèle standard ne rend compte que d'un fait : l'apparente irréversibilité du devenir cosmique. Pour autant, la singularité initiale ne peut passer pour un événement historique. Elle n'est qu'une limite à la compréhension du début de l'univers. En elle, les lois physiques ne sont plus valables, ni même les concepts d'espace et de temps (avant elle, il n'y a pas de temps dans lequel l'enregistrer ; pas d'espace où loger son expansion).

¹¹³ Voir A. Barrau et al. *Multivers. Mondes possibles de l'astrophysique, de la philosophie et de l'imaginaire*, Paris, Ed. La ville brûle, 2010.

¹¹⁴ Voir C. Burgess & F. Quevedo « L'origine de l'inflation cosmique » *Pour la science* n° 363, janvier 2008, pp. 40-47.

Que s'est-il donc passé dans l'infime fraction de seconde précédant l'époque où le modèle standard entre en piste ? On peut aussi bien deviner là une chiquenaude divine que soupçonner un espace-temps fini mais sans bord, comme l'imaginait Georges Lemaître (*L'hypothèse de l'atome primitif*, 1946, pp. 149-151¹¹⁶). Comme sur la surface d'une sphère on peut se déplacer indéfiniment sans jamais rencontrer de limite, tout en demeurant dans un espace clos, l'univers se contiendrait ainsi entièrement lui-même. Il commencerait au pôle, grossirait, pour atteindre sa taille maximale à l'équateur et se contracter ensuite jusqu'à atteindre le pôle opposé. Mais les deux pôles - commencement et fin du temps - seraient des points réguliers et lisses de l'espace-temps et non des singularités échappant aux lois physiques et suggérant l'idée de bords - donc d'un temps et d'un espace au delà, où il s'agirait de situer l'univers en tant que création. De là, l'idée de Lemaître d'un univers cyclique, qui meurt et renaît au gré de phases de contraction et d'expansion¹¹⁷ ; ce que les Anciens nommaient l'Eternel Retour.

L'Eternel Retour

Le mythe.

Le sens général du mythe de l'éternel retour est celui d'un temps cyclique et répétitif : ce qui s'est fait se refera. Au bout d'un temps suffisamment long, l'univers reprendra exactement son état initial et ceci indéfiniment. Les mêmes choses, les mêmes êtres reviendront comme ils sont à présent. Nous-mêmes, nous revivrons à l'identique. L'univers est un être périodique. A la fin des temps, il reprendra son état initial et recommencera à vivre une seconde phase identique à la première.

Les sociétés traditionnelles sont d'autant plus portées à penser une vie cyclique du monde qu'elles conçoivent le temps comme circulaire et non pas linéaire ou historique. Dans le détail de son comportement, l'homme ne connaît aucun acte qui n'ait été posé et vécu antérieurement par un autre homme, un héros ou un Dieu. Ce qu'il fait a déjà été fait. Sa vie est la répétition ininterrompue de gestes inaugurés par d'autres. Nulle surprise, donc, si le mythe de l'Eternel Retour est propre à d'innombrables civilisations et semble en particulier s'être développé de très bonne heure en Inde et chez les Chaldéens¹¹⁸. Il est inséparable d'autres mythes relatifs à des cataclysmes cosmiques, lesquels sont eux aussi extrêmement répandus, notamment sous la forme du Déluge (un mythe qui est cependant très rare en Afrique). Ils expriment une fatigue cosmique,

¹¹⁵ Voir D. Lambert *Un atome d'univers. La vie et l'œuvre de Georges Lemaître*, Lessius, 2011.

¹¹⁶ Neufchâtel, Ed. du Griffon, 1946. Voir aussi S. Hawking *Une brève histoire du temps*, 1988, trad. fr. Paris, Flammarion, 1989.

¹¹⁷ L'idée a été récemment reprise par M. Bojowald, qui imagine cependant que l'univers d'avant était inversé par rapport au nôtre (*L'univers en rebond. Avant le Big Bang*, 2009, trad. fr. Paris, A. Michel, 2010).

¹¹⁸ Voir M. Eliade *Le mythe de l'éternel retour*, 1947, trad. fr. Paris, Gallimard, 1949.

un désir de repos et de mort de toute la nature. A la fin du monde, le cataclysme final est comme la conséquence de la vieillesse et de la lassitude de celui-ci, avant sa renaissance.

Chez les Grecs.

Chez les Grecs, on trouve l'idée de l'Eternel Retour chez Anaximandre, les Pythagoriciens, ainsi que chez Héraclite, dont l'image d'une conflagration finale du monde dans le feu (*Fragment 66*¹¹⁹), suivie de sa régénération, sera reprise par les Stoïciens¹²⁰. De telles idées effrayeront les chrétiens : le Calvaire doit-il ainsi se reproduire indéfiniment ? Saint Augustin s'opposera aux retours cycliques (*La cité de Dieu*, 410-426, XII, XIV & XVIII & XXI¹²¹).

Le monde, comme le Phénix, renaît de ses cendres. Le cycle de sa naissance et de sa mort - la Grande Année dont parle le *Timée* - qui ramène tous les astres au même point du ciel tous les 7 000, 28 000 ou 36 000 ans, c'est selon (cela paraissait de toute façon inimaginablement long à l'époque), ce cycle correspond au rythme de la vie de Zeus. La fin du monde a donc déjà eu lieu et doit se reproduire. Mais certains, comme les Pythagoriciens, soutenaient que les choses dont un monde est composé sont strictement identiques à celles qui subsistaient au sein du monde précédent. Tandis que d'autres, comme Empédocle, admettaient plutôt que les choses périssent sans retour. Dans le monde suivant reparaissent des choses de même espèce, semblables mais non identiques à celles qui ont disparu.

*

Nietzsche. Une intuition existentielle.

On a peine à comprendre le sens et l'intérêt d'une telle pensée. "Faute d'un archange préposé qui en tienne le compte, que signifie que nous traversons le treize mille cinq cent quatorzième cycle et non le premier de la série, ou le trois cent vingt-deuxième à la puissance deux mille ? Rien pour la pratique - ce qui importe peu au penseur. Rien pour l'intelligence, ce qui est plus grave", écrit Jorge-Luis Borges (*Histoire de l'éternité*, 1934, p. 220¹²²).

L'idée n'est pourtant pas sans puissance et Friedrich Nietzsche y verra le thème d'une intuition existentielle¹²³. "Si, un jour ou une nuit, un démon venait se glisser dans ta suprême solitude et te disait : "cette existence, telle que tu la mènes, et l'as menée jusqu'ici, il te faudra la recommencer et la recommencer sans cesse ; sans rien de nouveau, tout au contraire !" ... Si cette pensée prenais barre sur toi, elle te transformerait peut-être... tu te demanderais à propos de tout : "veux-tu cela ?... à l'infini ?" et cette question pèserait sur toi d'un poids décisif et terrible ! Comme il faudrait

¹¹⁹ *Fragments*, trad. fr. Paris, Aubier, 1977.

¹²⁰ Voir P. Duhem *Le système du monde*, 10 volumes, Paris, Hermann, 1913, T. I, pp. 66-85.

¹²¹ *Œuvres II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2000.

¹²² *Histoire de l'infamie. Histoire de l'éternité*, trad. fr. Paris, 10/18, 1951.

¹²³ Voir M. Blanchot *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 406 et sq.

que tu aimes la vie pour ne plus désirer autre chose que cette suprême et éternelle confirmation" (*Le Gai Savoir*, 1883-1887, § 341¹²⁴).

Dans l'idée de l'Eternel Retour, les Stoïciens voyaient comme une métaphore de la constance de la volonté de la Providence qui mène le monde. Les Pythagoriciens étaient eux attentifs au fait que l'identité des périodes cosmiques successives était si rigoureuse qu'on ne pouvait plus les distinguer les unes des autres. On ne pouvait les placer à des époques différentes, ni même leur attribuer une succession. Les temps relatifs à toutes ces périodes ne formaient en vérité qu'un seul temps¹²⁵. L'idée d'une répétition éternelle du même nous condamne en effet, paradoxalement, à l'instant présent, sans échappatoire possible vers un sens au-delà de lui, situé dans le passé ou l'avenir, qui l'explique, le justifie ou l'abolit. La réalité apparaît ainsi sous son jour le plus cru et réclame dès lors pour être admise "la forme la plus haute d'acquiescement qui puisse être atteinte", note Nietzsche en rapportant dans quelles circonstances cette idée lui vint en août 1881 (*Ecce Homo*, 1888, p. 105¹²⁶).

*

En somme, la cosmologie moderne ne nous permet pas d'échapper au cercle vicieux qui rend impensable l'idée même de Création : si la matière apparaît, c'est dans l'espace et le temps. Mais l'espace et le temps n'ont pas de sens à exister sans la matière. On ne peut décider cette alternative et, en même temps, l'esprit peine à concevoir la coexistence parfaite de la matière et du temps, comme si l'univers était sa propre et unique référence. Même si l'univers est circulaire, il doit y avoir un moment de vraie création¹²⁷.

C'est qu'en fait, *l'idée de création est indépendante de toute modalité temporelle* : un univers créé peut très bien être éternel ou avoir historiquement commencé. Nous l'avons dit, l'idée de création ne désigne pas tant le commencement du monde que la transcendance qui, au-delà de lui, rend compte de son être. C'est ainsi que le discours chrétien de la Création n'a jamais eu vraiment trait au commencement du monde. Il n'exprime que la dépendance radicale du monde vis-à-vis de Dieu.

* *

¹²⁴ trad. fr. Paris, Idées Gallimard, 1950. Voir G. Deleuze, pour qui l'éternel retour nietzschéen est « sélectif » (*Nietzsche*, 1965, Paris, PUF, 2008, p. 36 et sq.).

¹²⁵ Voir P. Duhem *op. cit.* pp. 79-80.

¹²⁶ trad. fr. Paris, Gallimard, 1974.

¹²⁷ Voir P. W. Atkins *Comment créer le monde*, 1992, trad. fr. Paris, Seuil, 1993.

C) Création et transcendance

1. 11. 13.

La Création, au sens chrétien, ne désigne pas un événement. Cela, cependant, ne sera véritablement formulé qu'avec Thomas d'Aquin, lequel cherchait à concilier le dogme de la Création et Aristote, pour lequel le monde est éternel. La découverte des écrits d'Aristote, en effet, avait engagé les théologiens dans des difficultés paraissant si insurmontables que d'aucuns n'hésitèrent pas à conclure que ce qui est vrai selon la foi peut ne pas l'être aux yeux de la science. Contre une telle attitude, l'évêque de Paris, en 1277, interdit d'opposer la raison à la foi. Il interdit de soutenir l'éternité du monde. Longtemps, l'idée d'un monde infini troublera les croyants. Reprise d'Epicure (voir 2. 6. 13.) et chère aux libertins (voir 2. 4. 5.), elle sera synonyme d'athéisme.

Thomas d'Aquin.

Thomas accorde le dogme et l'enseignement d'Aristote. Tous deux ne se confondent pas, affirme-t-il, car Aristote parle de l'existence physique du monde tandis qu'être créé selon le dogme ne signifie pas avoir eu un commencement mais dépendre d'un autre dans son être. Dieu, ainsi, crée de manière éternelle et non pas successive. La cause première du monde n'est pas d'un autre âge mais d'un autre ordre. Il n'y a pas deux temps, l'un avant et l'autre après la Création. Dieu précède sa Création de sa propre éternité. Et l'éternité ne dure pas (voir 2. 2. 16.). La Création n'est pas le *moment* assignable d'une initiative divine. Quant à savoir si le monde a effectivement eu un commencement ou non, Thomas enseignait que la raison à cet égard ne saurait apporter que des arguments probables et non la certitude que seule est à même de donner la foi.

Le discours chrétien de la Création appuyé sur la philosophie de Thomas d'Aquin est particulièrement bien exposé par A-D. Sertillanges (*L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, 1945¹²⁸). Les textes de Thomas parmi les plus importants concernant la Création sont dans la *Somme théologique* (1266-1273, I, Questions 45 & 46¹²⁹).

Ainsi était résolu le problème du néant. Les êtres "viennent" du néant mais celui-ci, souligne Thomas d'Aquin, n'est pas leur cause. Ils viennent *après* le néant, au sens d'une simple succession qui n'est pas temporelle mais ontologique. L'action de Dieu n'est pas soumise au temps, de sorte qu'il n'y a pas en Dieu de distinction entre réalisation et réalité.

¹²⁸ Paris, Aubier, 1945.

¹²⁹ trad. fr. en 4 volumes, Paris, Cerf, 1981-1984.

Création n'est pas changement, écrit Thomas. Même si nous ne pouvons autrement la concevoir et sommes obligés de penser que créer, c'est faire quelque chose de rien, comme s'il devait y avoir une étape intermédiaire entre néant et être (Question 45, art. 2).

Il est donc absurde, soulignait déjà saint Augustin, de demander ce que faisait Dieu avant la Création et si un mouvement ou une volonté nouvelle sont apparus en lui dès lors qu'il a créé le monde (*Les Confessions*, vers 400, livre IX¹³⁰). Dieu ne change pas. Dans l'éternité, tout est présent. Le Verbe est prononcé éternellement. Ce n'est pas une suite de paroles. Il n'y a en lui ni passage ni succession ; même si les créatures, soumises au temps, n'arrivent pas toutes en même temps ni de toute éternité. Demander pourquoi le monde n'a pas été créé plus tôt, c'est parler d'un monde avant le monde et d'un temps avant le temps. Mais seul le mouvement peut faire naître le temps, sans quoi rien ne peut le déterminer (*La cité de Dieu*, XI, 5 et sq.¹³¹).

C'est pourquoi l'idée de Création, souligne A-D. Sertillanges, ne s'oppose pas à celle d'évolution. Elles sont à deux plans différents. Les lois de la nature ne sauraient être du même ordre que l'action de Dieu. Dieu n'est pas un élément du monde. Si Dieu est créateur et par là supérieur à sa création, cela signifie que l'univers ne saurait faire apparaître quoi que ce soit de la réalité divine dans une évidence matérielle. La Création ne désigne pas un changement physique mais la dépendance même de l'être créé par rapport à son principe, disait Thomas d'Aquin. L'être des créatures *émane* de Dieu (Question 45, art. 1). Il est *de* Dieu. Les êtres ont besoin d'être créés parce qu'ils n'ont pas en eux-mêmes la raison de leur position dans l'être.

Dans le vocabulaire scolastique, une chose peut commencer à être sous l'action d'une autre par émanation (elle tire d'elle son être même), par génération (elle reçoit d'elle une nature identique) ou par transformation (changement d'une matière préexistante).

Mais il n'y a pas émanation au sens d'un transfert d'être comme en une procession, au sens plotinien (voir ci-dessus). Désignant l'infinie transcendance du Créateur en regard de ses créatures, le sens de la Création ne peut s'accommoder d'aucun panthéisme.

Le panthéisme

Le *panthéisme* désigne une doctrine selon laquelle tout est Dieu (du grec *pan* : tout et *théos* : Dieu). Au début du XIII^e siècle, Amaury de Bène et les Amauriciens enseignaient que nous

¹³⁰ *Oeuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1998.

¹³¹ *Œuvres II*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2000.

existons en Dieu, que Dieu fait donc tout et non l'homme, de sorte que, quoi que nous fassions, nous ne saurions mal agir. Ils furent pourchassés¹³².

Par la suite, le terme semble avoir été employé en Angleterre, d'abord comme un argument pour rejeter l'autorité de l'Eglise, ainsi avec Gerrard Winstanley¹³³, puis de manière plus élaborée avec Joseph Raphson, un disciple de Henry More (*De spatio reali*, 1697¹³⁴) et surtout John Toland (*Socinianism Truly Stated, by a pantheist*, 1705¹³⁵ & *Pantheisticon*, 1720¹³⁶). Ce panthéisme, qui semble avoir été largement défendu par l'ésotérisme maçonnique du temps, s'inspirait de Giordano Bruno (voir 2. 5. 13.) et de Spinoza¹³⁷. Il s'opposait lui-même au matérialisme, car il concevait la matière et l'univers entier vivants.

Selon cette doctrine, Dieu absorbe tout et ne se distingue nullement de ce qui émane de lui. Mais le sens du terme est ambigu : il peut aussi bien vouloir dire que tout, selon une logique immanentiste, est Dieu et donc que Dieu n'est rien en propre - l'âme du monde pouvant ainsi être identifiée à la Nature, comme chez Toland¹³⁸ - ou, à l'inverse, que rien n'est que Dieu (on parle alors parfois "d'acosmisme" ou de "panthéisme", comme Kant ou Hegel à propos de la doctrine de Spinoza). Dans les deux cas, cependant, parce qu'il n'amène pas à concevoir une Dieu distinct de sa Création, le panthéisme est, en regard des religions monothéistes, un athéisme. Il ne conçoit pas un Dieu personnel mais immanent et identifié à sa Création. En d'autres termes, Dieu, n'étant plus distinct du monde, n'est plus Dieu. C'est là une conséquence que la Kabbale, notamment, a été soucieuse d'éviter¹³⁹. Et c'est à ce titre que la philosophie de Spinoza fut généralement condamnée.

*

Le panthéisme de Spinoza.

Dans l'*Ethique* (1677¹⁴⁰), il n'est qu'une unique Substance, qui est en soi et qui est tout. Cette Substance est Dieu. Tout ce que nous savons de la nature de cette Substance est donc tout ce que nous savons du monde, qui nous est accessible sous deux attributs : l'étendue (tout ce qui occupe de l'espace) et la pensée. Infinie, puisqu'il n'est absolument rien d'autre qu'elle, la Substance a une infinité d'attributs. Tout ce qui est et nous-mêmes n'est donc, saisi comme matière ou pensée, qu'un aspect ou un mode de la Substance. Celle-ci est donc une infinité de choses, une infinité de modes. Rien ne se distingue donc que modalement et n'est qu'un aspect de Dieu. Rien n'existe en

¹³² Voir G. C. Capelle *Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel*, Paris, Vrin, 1932.

¹³³ Voir J. Rogers *The Matter of Revolution. Science, Poetry & Politics in the Age of Milton*, London, Cornell University Press, 1996.

¹³⁴ in *Analysis aequationum universalis*, Londini, J. Taylor, 1697.

¹³⁵ Nous n'avons pu consulter cette référence.

¹³⁶ trad. fr. Paris, La luminade et le bord de l'eau, 2006.

¹³⁷ Voir P. Lurbe *Le spinozisme de John Toland* in O. Bloch (dir) *Spinoza au XVIII^e siècle*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987.

¹³⁸ Voir J. Seidengardt « L'infinisme panthéiste de John Toland et ses relations avec la pensée de Giordano Bruno » *Revue de synthèse* IV^e s. n° 2-3, avril-septembre 1995, pp. 315-342.

¹³⁹ Voir G. G. Scholem *Les grands courants de la mystique juive*, 1946, trad. fr. Paris, Payot Rivages, 1994, p. 232 et sq.

soi. Toute la Nature est un seul individu et la connaissance de soi est donc la connaissance de Dieu – ce qui revient à se saisir sous l’aspect de l’éternité (voir 2. 2. 16.).

Si Dieu est tout, il n’est pas à un autre étage du monde, distinct de nous. Il n’est pas transcendant. Il ne représente pas une volonté propre, séparée du monde : il ne peut rien vouloir qui n’est pas lui. Il ne peut rien vouloir : cela supposerait qu’il ne soit pas tout ou qu’il soit distinct de ce qui est. Il n’est donc pas libre d’empêcher une chose d’arriver (I, prop. 17, scolie). Etant toute chose, il est la cause immanente de toute chose. Le monde n’a pas de finalité. Si les choses pouvaient être autrement qu’elles sont, il y aurait plusieurs Dieu (I, prop. 33). Rien ne permet donc de croire que nous sommes à part dans la Nature, formant comme un empire dans un empire. Nous ne sommes qu’un effet : il n’est aucune volonté libre en nous. Elle supposerait une rupture dans la chaîne universelle des causes, ce qui voudrait dire que Dieu s’oppose à lui-même, ce qui est absurde. De plus, s’il n’est qu’une réalité, pensées et corps sont strictement les mêmes choses sous deux attributs différents. Notre corps ne détermine pas plus notre esprit à penser que notre pensée ne dirige directement notre corps. La pensée n’est que le reflet de ce qui se trame dans le corps et réciproquement.

Néanmoins, concevoir ces choses a une vertu libératrice en nous délivrant des passions. Pensant, nous sommes actifs plutôt que passifs. Nous sommes à même d’échapper à l’aveuglement dans lequel nous jette notre limitation spatiale et temporelle, d’échapper au jeu des passions, qui force à ce que Dieu modifié en Allemands tue Dieu modifié en Turcs, comme disait Pierre Bayle de manière ironique. Nous pouvons agir de manière libre en raison.

*

Même si la manière géométrique qui sert à l’exposer ne le fait pas forcément sentir, le panthéisme de Spinoza est essentiellement simple. C’est certainement l’une des philosophies qui fait le moins appel à autre chose qu’à ce que nous devons reconnaître au minimum être : des entités spatiales et temporelles, des pensées et nous qui ne sommes qu’une petite partie de tout cela. Voilà Dieu !

Peu de philosophies auront été plus difficiles à entendre cependant et auront paru accumuler autant de contradictions. Dès le départ, ainsi, puisqu’un attribut est défini comme ce que l’entendement perçoit de la substance comme constituant son essence, comment peut-on dire que Dieu possède une infinité d’attributs que nous sommes incapables de percevoir ? Cela a fait dire que nous ne connaissons qu’une infime partie de tout ce qui est, ce qui est tout à fait erroné puisque c’est la même substance qui existe sous différents attributs, de sorte qu’un seul saisit bien tout ce qui est à sa façon. Pour beaucoup de commentateurs, de même, il est impossible, dans le spinozisme, d’ôter au Dieu de Spinoza une certaine transcendance. Les attributs n’ont rien de commun, note ainsi Ferdinand Alquié. Ils sont irréductibles les uns aux autres. Il faut donc bien concevoir, au-delà d’eux, un Tout distinct d’eux qui les rassemble (*Le rationalisme de Spinoza*,

¹⁴⁰ *Œuvres complètes*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1954.

1981, chap. VIII¹⁴¹). Mais parce qu'un cercle a différentes propriétés, cela fait-il des cercles différents et cela oblige-t-il à concevoir un cercle qui les englobe tous ?

S'il n'y a pas de volonté libre en nous, comment pouvons-nous agir en nous libérant de l'emprise des passions ? C'est que comprendre Dieu comme y invite l'Ethique nous libère du simple plan des phénomènes et, loin de nous faire échapper à leur déterminisme, nous en fait comprendre la nécessité. Nous pouvons dès lors discerner ce qui doit arriver pour le mieux, du point de vue de Dieu. En quoi, malgré tout ce qu'on en a dit, Spinoza n'est pas athée (le terme n'a guère de sens dans son système) et ne rejette pas non plus les commandements religieux (voir 1. 5. 21.). Mais il n'y a pas à deviner les volontés divines. La raison est l'ordre du monde. Le spinozisme est un mysticisme (identification à Dieu) hyper-rationaliste. Le Dieu de Spinoza est totalement immanent. Et puisque le monde n'a pas de transcendance, notre situation est absolutisée. Le panthéisme de Spinoza ramène Dieu à notre réalité et notre réalité à Dieu.

1. 11. 14.

Un discernement de l'absolu et non un concept.

Si la Création, le monde, l'univers ne sont pas Dieu, ne sont pas soustraits de son être et ne viennent pas non plus d'autre chose, d'un néant qui ne peut rien fournir, d'où viennent-ils ? Si le discours de la Création n'a d'autre fonction que de faire concevoir Dieu hors du monde, cette absolue transcendance ainsi posée soulève, sans pouvoir y répondre, aussi bien le mystère de l'être de la Création que celui de son pourquoi. *L'idée de Création désigne un discernement de l'absolu, un sens immédiat et ne correspond nullement à un concept. Elle ne rend pas compte d'elle-même en tant qu'idée. Elle se fonde sur le mystère. Elle se donne d'emblée pour vraie et impensable à la fois.*

Le plus paradoxal – et cela est effectivement difficile à saisir – tient à ce que si l'idée de Création doit affirmer la dépendance absolue du monde par rapport à Dieu, cela oblige à envisager que Dieu s'implique dans sa création en lui fixant une fin – ce que le Dieu immanent de Spinoza évite, nous venons de le voir. Car soit Dieu délaisse sa création. Cela ôterait toute dimension morale à cette dernière et aucune religion ne l'acceptera. Soit il s'en préoccupe mais seulement pour lui donner une direction générale, un sens, non pour en régler le cours dans le détail, ce qui tendrait à identifier Dieu au monde, à rebours de l'idée de Création. Pour une pensée créationniste, l'invocation d'une Providence paraît ainsi inévitable quoique, paradoxalement, pour exonérer Dieu des affaires du monde et affirmer son absolue transcendance ! (voir 3. 3. 4.). Cette orientation est particulièrement présente chez Malebranche : Dieu est la cause véritable de tout ce qui se fait dans le monde mais il

¹⁴¹ Paris, PUF, 1981.

n'intervient pas au niveau des causes occasionnelles et naturelles (*Méditations chrétiennes*, 1683, V¹⁴²). Dieu fait tomber les ruines d'une maison sur le juste comme sur le scélérat. Il permet le mal comme suite nécessaire des lois de la nature mais il ne l'a pas voulu. Si les mêmes lois avaient pu faire son ouvrage plus parfait, il les aurait faites telles. De toute façon, il suffit qu'il donne la grâce aux justes qu'une vie nouvelle attend après celle-ci (VIII, IV). On ne peut donc demander à Dieu le succès d'une affaire (III). La piété de ceux qui prétendent être sous la protection particulière de Dieu n'est qu'amour-propre et orgueil (XIV). Si tu veux qu'il te protège, soumets-toi à ses lois. Ne lui demande pas ce qu'il ne t'est pas permis d'aimer ni de regarder comme ton bien (IX). Malebranche concède toutefois que Jésus a des désirs passagers qui influent sur la grâce actuelle, lorsqu'on l'invoque avec foi (XVI).

En regard, concevoir la Création comme un acte de pure gratuité divine, d'une générosité pure n'attendant pas de retour - la beauté du monde étant à la fois la manifestation purement festive et l'hommage à la grâce gratuite de son origine¹⁴³ - tend à identifier le monde et Dieu et, aux yeux des religions créationnistes, verse dans l'hérésie. Ainsi, vis-à-vis de l'islam, le mystique Al Hallaj, pour lequel la Création était amour et les créatures le regard de cet amour, Dieu n'étant ni plus ni moins glorieux du fait de ce déversement d'amour, ne pouvant aimer que lui-même (voir 1. 5. 17.).

Finalement, pour marquer l'absolue transcendance de Dieu par rapport à sa Création, il faut donc envisager une Providence ou, comme Descartes, affirmer que Dieu décide de sa création à chaque instant.

La création continuée

Descartes. Dieu crée et maintient dans l'être jusqu'aux essences.

A la limite, si l'on veut souligner l'infinie et mystérieuse liberté divine en regard de sa Création, il faut, avec Descartes, aller jusqu'à soutenir que les vérités logiques et mathématiques mêmes sont créées par Dieu. Thomas d'Aquin et les scolastiques ne l'acceptaient pas. Thomas, nous l'avons vu, pouvait parler d'une création continuée mais, pour lui, les vérités éternelles n'étaient pas vraies parce que connues de Dieu mais le contraire. Pour Thomas, Dieu a créé les existences mais les essences, les principes, font partie de sa propre vérité intelligible, dont elles partagent les attributs : elles sont universelles et éternelles. A contrario, pour Jean Duns Scot, l'ordre de la nature ne peut en aucun cas contraindre Dieu, lequel agit en toute liberté. Pour Descartes, mêmes les vérités mathématiques ont été établies par Dieu et en dépendent entièrement, comme le reste des

¹⁴² *Œuvres II*, Paris, Pléiade Gallimard, 1992.

créatures. Les lois de la nature résultent de son libre décret. Dieu pourrait les changer, si sa volonté pouvait changer. Il pourrait faire ce que nous ne pouvons pas comprendre. Cela revient à dire que Dieu est au-delà du monde ; c'est-à-dire *au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir*. Dès le IX^e siècle, en ce sens, Pierre Damien affirmait que la toute puissance divine n'est pas soumise au principe de contradiction et voulait ôter tout pouvoir à la logique en théologie. Plus tard, les théologiens protestants diront volontiers que les décrets divins sont justes uniquement parce qu'ils sont l'expression d'une puissance souveraine¹⁴⁴.

L'assertion cartésienne est toute hyperbolique : Dieu pourrait donc faire que la partie soit plus grande que le tout et que le cercle soit carré !? Descartes reconnaît quelque part qu'il y a de la sorte des contradictions qui sont si évidentes que nous ne pouvons nous les représenter sans les juger entièrement impossibles, comme celle qui tendrait à dire que Dieu aurait pu faire que les créatures ne soit point dépendantes de lui - qu'il aurait pu créer des créatures incréées donc ! (*Lettre à Mesland*, le 2 mai 1644¹⁴⁵). Plus grave encore, objectera-t-on, n'est-ce pas rendre Dieu indifférent au mal ? Les choses n'ont-elles aucune valeur intrinsèque ? N'y a-t-il aucune nécessité morale ?

Mais il serait téméraire de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance, dit Descartes. L'important est de ne pas parler de Dieu comme "d'un Jupiter", assujéti à quelque nécessité mondaine et temporelle. En ce sens, toute autre conception qu'une création continuée nous interdit, selon Descartes, de le penser comme véritablement infini et fait de lui une sorte de chose (*A Mersenne*, le 15 avril 1630). Elle lui assigne une fonction précise dans l'économie du monde. En regard, Descartes veut avant tout souligner que Dieu, dans sa Création, nous est incompréhensible. Nous ne connaissons que sa grandeur. Dieu a créé toute chose comme cause efficiente et totale. Les existences, comme les essences. Lesquelles "n'émanent pas de lui comme les rayons du soleil", écrit Descartes contre Thomas d'Aquin et les scolastiques (*A Mersenne*, le 27 mai 1630).

Dès lors, tout tient si fort à l'acte créateur, selon Descartes, qu'il est nécessaire que Dieu conserve en permanence sa Création. Les créatures n'ont aucune autonomie. En fait, nous devrions beaucoup plus nous étonner de voir persévérer dans l'être des réalités qui n'ont pas en elles-mêmes leur raison d'être et dont nous ne savons pas pourquoi elles sont. Il n'y a pas de force en nous par laquelle nous puissions subsister ou nous conserver un seul moment (voir 3. 3. I. 1.). Les créatures tendent au néant et ont un perpétuel besoin que Dieu les en relève. La Création doit être continuée. Car il n'est pas nécessaire que nous soyons un moment après si Dieu ne continue à nous produire, c'est-à-dire ne nous conserve pas (*Principes de la philosophie*, 1644, I, 21). Dieu est la première cause du mouvement et en conserve toujours une quantité égale dans l'univers (*ibid.* II, 36).

En fait, comme l'a souligné Jean Wahl, il ne s'agit pas là d'une véritable création continuée. Car il n'y a pas destruction continue. Dieu ne refait pas le monde à chaque instant mais conserve chaque chose telle qu'elle est à chaque instant (*Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de*

¹⁴³ Voir G. Vahanian *Dieu et l'utopie. L'Eglise et la technique*, Paris, Cerf, 1977.

¹⁴⁴ Voir J. Laporte *La doctrine de Port-Royal*, 2 volumes, Paris, PUF, 1923, II, p. 168 et sq.

¹⁴⁵ *Oeuvres philosophiques*, 3 volumes, Paris, Garnier, 1988.

(Descartes, 1920¹⁴⁶). C'est là, note J. Wahl, une sorte de mythe que Descartes maintient au centre de sa philosophie pour signifier la toute-puissance de Dieu et l'indépendance des instants. Un mythe qui, à ce titre, fonde à la fois la théologie et la mécanique cartésiennes.

*

Thomas d'Aquin.

En regard, Thomas d'Aquin concevait plutôt une réelle autonomie ontologique des créatures. Création et conservation, pourtant, n'étaient pour lui qu'une seule chose : toute créature par rapport à Dieu est comme l'air face au soleil qui l'éclaire. Il est lumineux en participant de sa lumière sans pour autant participer de sa nature puisqu'il cesse d'être lumineux quand cesse l'action du soleil. Toute créature est être par participation du fait qu'exister n'appartient pas à son essence (voir 4. 1. II.). À tout moment, l'univers est suspendu au Dieu qui l'a créé ; mais les créatures assurent leur propre continuation. L'être est de soi consécutif à la forme de la créature, écrit Thomas, à condition que l'on pose l'intervention de Dieu. De même la lumière est une conséquence de la diaphanéité de l'air mais demande l'intervention du soleil (*Somme théologique*, I, Question 104, art. 1). La Création se combine avec un concours des agents créés au nom de leur nature propre. Car le paradoxe est qu'à trop souligner, comme Descartes, la transcendance divine, on l'oblige à intervenir directement dans la Création. On manque ainsi le sens même de sa transcendance, laquelle n'a pleinement de sens qu'à être pensée en un contraste, une relation. L'idée de création ne quitte jamais le paradoxe !

Si la création pose quelque chose dans l'être créé, c'est donc seulement selon une relation, écrit Thomas (Question 45, art. 3). La création, nous l'avons dit, n'est pas changement. Un être est dit créé non du fait qu'il est tel être mais du fait qu'il est un être. *La Création, souligne ainsi Thomas d'Aquin - et ceci n'a pas été assez relevé - ne concerne pas les accidents qui affectent les créatures. Elle n'est, dans la créature, rien d'autre que la relation à son créateur en tant que ce dernier est principe de son être. L'idée de Création dédouane Dieu des affaires du monde.*

*

Création et liberté humaine.

Nous l'avons vu, la perspective du néant souligne que tout est radicalement dépendant de Dieu puisqu'il est *entièrement* créé par lui. En même temps, qu'il soit tiré du néant marque que le monde n'est rien de Dieu. C'est pourquoi il n'a rien de sacré mais est un matériau pour la puissance créatrice de l'homme, explique Karl Rahner. Qui ajoute que l'homme ne saurait en conséquence tirer sa condition de créature de ses limites dans le monde mais en lui-même, par rapport à ce qui est au-delà du monde et de lui : Dieu (*Traité fondamental de la foi*,

¹⁴⁶ Paris, Alcan, 1920.

1976¹⁴⁷). La Création est un acte de liberté dont profitent les créatures. Le "bon usage de la doctrine de la Création", écrit-on ainsi, est de soustraire l'homme à l'enchaînement cosmique, au nom d'une liberté divine elle-même instauratrice d'une liberté humaine correspondant à son image¹⁴⁸. La doctrine de la Création a partie liée avec la contingence de la liberté humaine et c'est à ce titre qu'elle s'oppose à une vision déterministe de l'homme dans l'univers.

Elle peut également prendre le sens d'un discours de l'altérité du monde face à l'homme¹⁴⁹.

Inséparable de l'absolue transcendance divine, il y a le projet cartésien de rendre l'homme maître et possesseur de la nature. En somme, *tout l'enjeu du concept de création est là. Dans un monde non-crée, Dieu est immanent et la liberté humaine consiste, comme chez Plotin ou comme chez Spinoza, à se hisser par la raison jusqu'au point de vue du Tout. Tandis que si Dieu est transcendant par rapport au monde qu'il a créé, celui-ci permet l'affirmation d'une liberté proprement humaine. Mais cela ne peut se concevoir sans antinomies et ne peut donc se dire que sous la forme d'un mythe.*

La Création, en effet, rend les créatures autonomes, d'une liberté qui s'élance au devant de l'acte qui les pose. Car si la Création est une *relation* et nullement une *oeuvre*, il est indispensable que les choses soient antérieures dans l'être à leur création ; à titre de *sujets* de la Création. Pour qu'une créature soit en rapport avec Dieu, il faut d'abord qu'elle existe. *La créature ne peut que précéder son rapport à son créateur.* Si ce fut par des paroles sonores et passagères que Dieu créa le monde, c'est qu'il y avait déjà une créature pour vibrer dans le temps, notait ainsi saint Augustin (*Confessions*, XI, VII).

Un mystère logique.

Cela est tout aussi indispensable que réellement impensable. Car une relation ne peut préexister en tant que relation aux termes qu'elle unit. De plus, comment Dieu pourrait-il ne pas être concerné par sa création ? Qu'en est-il de sa révélation dans ce monde et quelle est la réalité d'un monde qui n'affecte pas son créateur ? Le discours théologique de la Création ne sait pas vraiment trancher ces inlassables questions. Il se contente souvent de les poser¹⁵⁰. Il peut en appeler à une nouvelle théologie du cosmos, à la lumière des découvertes

¹⁴⁷ trad. fr. Paris, Le Centurion, 1983.

¹⁴⁸ Voir A. Dumas *Nommer Dieu*, Paris, Cerf, 1980, p. 284 et sq.

¹⁴⁹ Voir P. Gisel *La création*, Genève, Labor & Fides, 1980.

¹⁵⁰ Voir par exemple M. Kesteman « La création et ses enjeux » *Revue théologique de Louvain* fasc. 3, 1981, pp. 347-356.

cosmologiques contemporaines¹⁵¹. Mais au fond il n'a pas vraiment vocation à répondre à ces questions.

La Création est une idée à la fois inévitable et incompréhensible, qui soulève à chaque pas des contradictions insurmontables mais qui traduit une intuition suffisamment forte - la transcendance de l'acte créateur et la contingence du monde, où doit s'affirmer la liberté humaine - pour avoir été constituée en dogme. Comme dans le cas de la Trinité (voir 1. 5. 17.), il y a là un *mystère logique*, c'est-à-dire un dogme rationnel dans ses fondements mais insondable dans ses conclusions. "La foi seule, écrit Thomas, établit que le monde n'a pas toujours existé, et l'on ne peut en fournir de preuve par manière de démonstration, comme nous l'avons déjà dit pour le mystère de la Trinité" (Question 46, art. 2, rép.). Mais, au-delà du dogme, l'idée de création ne cesse de nous interpeller, nous poussant – sans doute faussement – à interpréter la cosmologie scientifique.

Platon, le premier sans doute, a eu l'idée de partir du monde pour aller à l'absolu. Mais il n'est pas allé jusqu'à mettre l'être à la pointe du néant, demandant pourquoi il y a quelque chose et non pas rien. Pourtant, tout le discours de la Création s'enracine dans le *Timée*. Le monde, en effet, y devient quelque chose d'*exemplaire* et permet de discerner l'Absolu. Qu'importe alors qu'on se heurte à l'inconcevable, au mystère. Ces attributs ne déparent pas Dieu. La Création ne relève pas d'un discours explicatif mais d'une parole qui fut d'abord vouée à rendre l'intuition de la transcendance divine puis celle de la liberté humaine. C'est une parole de respect, source de sublime, nous l'avons vu (voir 1. 10. II.). En ce sens, elle n'est énonçable que sous la forme du mythe. Seul le *mythe* en effet peut dire ce qui est au-delà et à l'origine du monde. Le mythe est le discours propre de l'absolu.

*

* *

¹⁵¹ Voir A. Gesché « La création : cosmologie et anthropologie » *Revue théologique de Louvain* 114, 1983, pp. 147-166.