

Habilitation à diriger des recherches

Paul CLAVIER

Ex nihilo : enquête sur la thèse philosophique de la création du monde

Jury : Olivier Boulnois (EPHE), Philippe Hoffmann (EPHE), Ruedi Imbach (univ. Paris IV), Jean-Luc Marion (univ. Paris IV), Cyrille Michon (univ. Nantes), Richard Swinburne (Oriental College, Oxford)

Date de présentation des travaux : 13/11/2009.

Résumé de la Première Partie

Aux dires de Schopenhauer, la « philosophie-de-professeurs » aurait été largement soumise à l'obligation d'adopter et de justifier rationnellement la thèse de la création *ex nihilo*. De fait, on retrouve mainte trace de cette « obligation professionnelle » dans la production philosophique des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Survivance de l'esprit scholastique ? Mise sous tutelle religieuse de l'investigation philosophique ? Ou bien doctrine assumée de plein gré ? Pour le vérifier, il faut pouvoir décrypter les formules de révérence ironique, repérer les stratégies de contournement de la censure, discerner les revendications de bonne ou de mauvaise foi. Plusieurs questions se posaient d'emblée : 1°) la doctrine de la création est-elle seulement révélable, ou est-elle accessible à la lumière naturelle de la raison humaine ? ; 2°) implique-t-elle l'unicité du principe créateur ? ; 3°) exige-t-elle un commencement du temps et des créatures ? ; 4°) que signifie créer *ex nihilo* (ou, selon une variante fréquente, *de nihilo*) ? ; enfin : 5°) ce qui existe tire-t-il son existence de la volonté et de la bonté divines (la création est-elle une opération libre ou un processus nécessaire) ?

Le chapitre 1, en proposant un cahier des charges du concept de création, se proposait de préciser le contenu de « l'obligation » à laquelle auraient été soumis, selon Schopenhauer, les philosophes « officiels ». Le concept de création peut être défini en termes d'opération, en termes d'événement, ou en termes de relation. Conçue comme une opération, la création pose plusieurs problèmes : à partir de quoi et sur quoi opère le créateur ? La création n'est tout de même pas une opération interne, comme penser ou vouloir. Alors sur quoi s'exerce-t-elle ? Dans le concept de création *ex nihilo*, il faut répondre : sur rien (sinon il s'agit d'une simple création *ex materia*, c'est-à-dire d'un arrangement d'une mise en ordre, d'une *diakosmèsis*, et non d'une *génésis* absolue ou *ktisis*). Cela rend difficile, voire impossible la description d'une telle opération. Si on tente de concevoir la création, non plus du côté de l'agent, mais du côté du produit, les choses ne se présentent pas mieux, car le produit en question (la créature) n'est pas le résultat d'une transformation ou d'un changement. Si l'on veut échapper aux apories de l'agent qui n'opère sur rien, ou du produit auquel il n'arrive rien, on peut vouloir décrire la création en termes d'événement. Mais cette nouvelle description présuppose l'existence d'un état de choses antérieur au sein duquel un changement est censé se produire[1]. On peut donc, à la limite, décrire des créations partielles (le monde ne comprenait pas x avant t : à t , x est créé). Cette création par addition a même eu les honneurs d'une théorie physique (celle d'Hermann Bondi, Thomas Gold et Fred Hoyle en 1948). Mais la création du monde (compris comme totalité des états de choses) continue d'échapper à la description, à moins de concevoir la création comme modification interne de l'être créateur. En outre, la description de la création de x en termes de modification au sein d'un état de choses préalablement réalisé privilégie une conception de la création en termes de succession chronologique (l'état de

choses où x n'existe pas précède l'état de chose où x existe). Bref, concevoir la création comme modification d'un état de choses ne permet de concevoir de création que partielle et dans le temps. Pour pallier ces inconvénients, un troisième concept de création était disponible. C'est le concept d'une dépendance de tout l'existant par rapport à un agent créateur, dont l'opération n'est pas un mouvement ni un changement. Cette alternative libère le concept de création de ses traditionnelles objections (que faisait Dieu avant de créer ? pourquoi pas plus tôt ? comment le néant peut-il précéder l'existant, et celui-ci provenir de celui-là ?). Mais elle prive également le concept de création de toute analogie avec des concepts familiers.

Le chapitre 2 proposait un inventaire raisonné des figures du concept de création. Les figures inventoriées tournaient autour de cinq problèmes : A. Création et commencement ; B. Création et arrangement ; C. Avoir l'existence à partir de soi ou d'un autre (*a se* ou *ab alio*); D. Création et conservation ; E. Création *ex nihilo/ex materia*. Afin de présenter les cas de figure possibles, on a recouru à des combinaisons d'options binaires sur le modèle des *complexiones* du « carré ontologique » inspirées de l'incipit des *Catégories* d'Aristote (et présentes jusque dans les *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume, Onzième Partie, pour former quatre hypothèses au sujet des premières causes de l'univers). L'application de cette méthode de relèvement des figures possibles du concept de création donne par exemple :

Les choses existantes	Nécessitent d'être conservées dans l'existence (C)	N'ont pas besoin d'être conservées dans l'existence (non-C)
dépendent d'un Fiat créateur (F) <i>fieri ab alio</i>	l' « action » par laquelle elles sont faites = celle par laquelle elles sont conservées ?	« principe d'inertie existentielle » : <i>res perserverant in esse de se</i>
ne dépendent pas d'un Fiat créateur (non-F) <i>non fieri ab alio</i>	existent d'elles-mêmes ou n'ont pas besoin d'une cause pour exister, mais ne durent pas d'elles mêmes	besoin de rien : totale indépendance métaphysique (<i>non indigent ulla re ad existendum</i>)

Il ne faut sans doute pas exagérer la valeur heuristique de ces tableaux, qui souvent ne font que donner un cadre à des options déjà bien attestées, ou au contraire mettent en évidence des combinaisons totalement infructueuses, des croisements conceptuels stériles. En l'occurrence, le précédent tableau fait apparaître une case très douteuse, la case sud-ouest (C & non-F). Mais justement, l'explicitation des raisons qui, le cas échéant, excluent telle ou telle combinaison, s'avérerait intéressante pour mesurer et comprendre les relations de compatibilité entre les déterminations conceptuelles des autres cas décrits dans les autres cases.

Dans le chapitre 3, nous présentions et commençons à discuter le « scénario standard » : c'est-à-dire le scénario habituellement retenu, qui fait de la création *ex nihilo* une proposition strictement théologique, un « théologoumène » hébraïque perdu au milieu des philosophèmes hellénistiques, tel un éléphant dans un magasin de céramiques grecques. Nous dénonçons la fragilité de l'antithèse classique entre Athènes et Jérusalem, entre l'immanentisme et la transcendance, entre l'idéalisme grec et le réalisme judéo-chrétien, entre le cosmos éternel et l'irruption du Béréchit...

Le chapitre 4 décrivait les différentes conceptions hébergées par l'expression *ex nihilo*. Cette locution traduit, dans la Vulgate, une locution (*ouk ex ontôn*) du *Second Livre des Maccabées*, souvent considéré comme apocryphe. Il s'agit du récit du supplice de sept frères, que leur mère exhorte et reconforte en faisant valoir que Dieu a créé toutes choses à partir de rien. *Ex nihilo* : une métaphysique pour martyres ? L'expression indique une création sans aucun matériau préexistant, sans substrat matériel préalable. On parle aussi de *productio rei ex nihilo sui et subjecti* : création qui ne suppose rien de la nature et rien de la matière de la réalité créée, mais concerne la substance dans sa totalité. Certaines conceptions tentent de donner une sorte de positivité au *nihil* dont est tiré le monde, *ex nihilo* signifie alors *ex non aliquo*, et non *non ex aliquo*.

Après ces considérations, il s'agissait de décrire plusieurs entrées en scène de la thèse de la création *ex nihilo*. Le commencement d'argumentation proposé par Philon d'Alexandrie (ch. 5), les apories développées par Théophile d'Antioche, Athénagoras et le Pseudo-Justin (ch. 6), les instances des deux Cléments (de Rome ou d'Alexandrie) et les arguments de Tertullien (ch. 7), les mises au point d'Irénée de Lyon et de Lactance (ch. 8), la revendication rationnelle d'Eusèbe de Césarée (ch. 9), et la réfutation augustinienne du manichéisme (ch. 10) nous avaient permis de retracer l'effort de justification argumentative dont la création *ex nihilo* fait l'objet, de la part d'auteurs répertoriés comme apologètes dénués de scrupules philosophiques et prompts à dégainer l'anathème. Non que ce jugement soit toujours erroné : il est toutefois incomplet. Parmi les apologètes et les Pères du début de l'ère chrétienne, il n'y a pas d'un côté les fanatiques intransigeants, et de l'autre les promoteurs d'une plate-forme commune avec l'Académie ou avec le Portique, voire avec le Lycée. Ce sont souvent les mêmes (Théophile d'Antioche, Tertullien, Irénée, Lactance, Eusèbe, Augustin) qui usent alternativement du bâton de l'imprécation et de la carotte de l'argument : nous avons affaire à des registres (polémique, apologétique, argumentatif, parénétiq...) plutôt qu'à des positions d'un seul tenant.

Une opération délicate consiste à situer la thèse de la création *ex nihilo* par rapport aux doctrines gnostiques et/ou dualistes, dont elle prend le contrepied, puisqu'elle écarte à la fois l'hypothèse d'un créateur confronté à un principe matériel indépendant, et l'hypothèse que la nature créée n'est qu'une forme déchue ou dégénérée de la nature du principe créateur. Le

problème est que ces traditions nous sont majoritairement connues par leurs détracteurs (Tertullien contre Marcion, Irénée contre les hérésies, Augustin contre les Manichéens...). Augustin nous est apparu en retrait sur le plan de la justification argumentative de la création *ex nihilo*. Ce retrait était d'autant plus étonnant qu'Augustin sait, à l'occasion, déployer des trésors d'imagination sémantique pour rendre conceptuellement lisibles des vérités de foi. Arrivé à ce point, il était légitime de s'interroger sur un autre élément du scénario standard : l'opposition traditionnelle des concepts de création et d'émanation. Augustin ne représentait-il pas la rupture de la « philosophie » chrétienne avec le médio-platonisme ? Son ralliement au christianisme ne l'a-t-il pas conduit à dégager le concept de création de sa gangue gnostique ? En explorant trois figures majeures du « néoplatonisme » (complétées par de nombreuses indications comme celles offertes, par exemple, par Marius Victorinus ou Damascius), les chapitres 11 à 13 tentaient de corriger ce qu'a d'excessif l'opposition entre un concept biblique et un concept « grec » de création. L'une des surprises de ce travail a été de rencontrer jusque dans la tradition néoplatonicienne une véritable argumentation en faveur de la création. L'idée était déjà celle-ci : il y a une coordination des êtres dans l'univers, donc il y a un premier principe unique, non seulement de leur organisation, mais de leur existence. Chez Proclus, l'argument était formulé de manière indirecte : s'il y avait plusieurs principes, il n'y aurait nulle coordination à trouver dans la nature, mais une parataxe universelle. « Si donc il y a une multitude de premiers principes sans affinité les uns avec les autres, rien de ce qui existe ne proviendra de l'ensemble des principes et ils ne seront pas non plus les principes que toutes choses ont en commun, mais chacun d'eux produira (*poièsei*) individuellement »[2]. Dès lors, quelle anarchie ! Or, si ce qui existe présente suffisamment d'homogénéité, de spécification, de régularité, de légalité, il est plus probable que l'ensemble soit non seulement régi, mais produit par un seul principe.

Après ces trois plongées dans les océans du néoplatonisme athénien ou alexandrin, nous avons pris un nouveau départ et sommes allés pêcher sans transition avec Anselme en eaux médiévales (ch. 14). Ce n'était pas tout à fait passer du coq à l'âne, puisque l'argumentation du *Monologion* d'Anselme repose largement sur un théorème des *Eléments de théologie* de Proclus. En suite de quoi, l'investigation du rôle joué (et du problème posé) par la distinction de l'*esse* et de l'*essentia* dans la création nous a permis de souligner l'immense dette de Thomas à l'égard d'Avicenne sur cette question de la création *ex nihilo* (ch. 15). En contrepoint, on a voulu faire apparaître, de manière plus narrative, comment le cas singulier de Maïmonide illustre, malgré tout, la progression du concept de création vers le concept d'une relation atemporelle de dépendance métaphysique, plus profondément que vers le concept d'un événement (ch. 16). Or la « désévénementialisation » du concept de création (ou au moins le caractère subsidiaire de son événementialisation, au sens où la nouveauté du monde serait seulement révétable) invitait à considérer de près les relations entre création et conservation.

Le bloc des cinq chapitres suivants abordait le thème classique mais délicat des rapports entre conservation et création (ch. 17 à 21). La persistance d'un débat philosophique, que l'on pouvait croire épuisé par la seconde scolastique et les compilations interminables auxquelles se livre Suarez, et dont Descartes, Leibniz et Malebranche auraient recueilli le dernier souffle, signale un point important. Si les réalités n'ont pas la propriété d'exister par soi, et si elles ne peuvent l'acquérir, de sorte que leur existence est une création continuée, que reste-t-il de l'autonomie du créé ?

Une justification argumentée de la création *ex nihilo* pointe son nez là où on l'attend peut-être le moins, par exemple chez Bacon ou chez Bayle (ch. 22). Là encore, tout en essayant d'être

sensible aux éventuels effets de censure ou d'ironie, nous nous sommes davantage intéressés à la robustesse des arguments qu'aux procès d'intention. A cette occasion, « l'examen de la Philosophie de Bacon » par Joseph de Maistre nous a procuré l'occasion assez pittoresque et réjouissante de mesurer les dégâts provoqués par la pratique systématique du dénigrement, du soupçon et de l'anathème. La verve comminatoire et les imprécations inquisitoriales de Maistre l'ont, semble-t-il, rendu aveugle à la justesse d'un certain nombre de remarques baconiennes. Selon Maistre, tout devient, sous la plume de Bacon, une « maxime impie », même ce principe de clôture épistémologique qui veut que, dans l'étude de la nature, le physicien adopte l'axiome *ex nihilo nihil fit*. Nous n'excluons pas, bien entendu, qu'à la faveur d'une profession de foi épistémologique, tel philosophe ne sous-entende que telle règle (par exemple un principe de clôture causale) vaut également en métaphysique, ou n'appelle secrètement de ses vœux son extrapolation. Les concepts de *Selbsterhaltung* et de *Sebstbeharrung* (auto-conservation et auto-permanence, si l'on peut dire), en débordant le domaine de l'étude des phénomènes de la nature, où ils jouent le rôle de principe, seraient devenus, comme l'affirme Hans Blumenberg, les principes d'une métaphysique « sécularisée ». C'est possible. Encore faut-il prendre garde à cette expression. Qu'un philosophe ou un savant souhaite « se passer de Dieu dans toute sa philosophie » (comme Pascal en impute la volonté secrète à Descartes), c'est une chose. Que toute métaphysique théiste soit strictement confessionnelle, et nécessairement soumise à une *regula fidei* (d'où, un jour ou l'autre, son inévitable « sécularisation »), c'est une autre affaire. Tout notre travail s'efforce de justifier le contraire : la métaphysique théiste n'est pas toujours ni essentiellement liée à une obédience religieuse. La plus « sécularisée » des philosophies doit être capable de se prononcer, en toute indépendance d'esprit, sur la plausibilité d'une cause de l'existence du monde. Tel était justement l'objet des deux chapitres suivants, qui mettaient en parallèle deux théologies naturelles contemporaines, l'une anti-innéiste (celle de Locke, ch. 23), l'autre plutôt déductiviste et procédant par démonstrations a priori (celle de Clarke, à laquelle s'en prendra Hume dans les *Dialogues sur la religion naturelle*). Si Locke ouvre la voie à une apologétique empiriste, qu'il appuie sur son commentaire de l'*Epître aux Romains*, et dispute ainsi au rationalisme innéiste le monopole du théisme et de l'affirmation de la création, on aurait tort de ne voir en Samuel Clarke qu'un nostalgique des conclusions nécessaires et des déductions infaillibles. La construction assez pesante de l'argumentation « cosmologique » chez Clarke s'accommode parfaitement d'indications et de compléments argumentatifs plus souples et, m'a-t-il semblé, moins vulnérables aux critiques humiennes, comme on pourra le vérifier dans ce volume (ch. 11).

Dans un dernier chapitre de la Première Partie (ch. 25 : « Sauts d'obstacles épistémologiques »), nous avons examiné si la thèse de la création *ex nihilo* enfreint ou non l'axiome *ex nihilo nihil fit*, infraction dont on l'a souvent chargée, faute de bien distinguer entre causes physiques et causes métaphysiques. Il nous a semblé intéressant d'insister sur la présence d'un autre obstacle épistémologique réputé barrer l'accès à un concept rationnel de création. Loin d'avoir été ignoré, cet obstacle (qui consiste dans l'absence totale d'analogie de la création *ex nihilo* avec quelque opération qui nous soit coutumière) a été clairement identifié. Les auteurs pratiquant l'enquête métaphysique sur un mode non-déductiviste ne se sont pas émus qu'on puisse proposer comme explication à l'existence du monde et de ses lois une hypothèse dont la probabilité intrinsèque nous paraît faible. Tout ce qu'ils attendaient de cette hypothèse, c'est qu'aussi improbable qu'elle fût intrinsèquement, elle ne soit pas contradictoire et revête, en contrepartie de ce défaut de familiarité, un pouvoir explicatif particulièrement fort. Clarke, Bayle, Bossuet, recourant à l'argument pour nourrir son apologétique, Formey, Voltaire, Condillac, Kant (malgré le sentiment de Rousseau sur la

question), Brentano : tous concluent à l'improbabilité d'un dualisme où le démiurge tenterait d'ordonner une matière qu'il n'a pas faite.

[1] Sertillanges résume très bien la situation : « Creation, even when attached to the notion of beginning, cannot be regarded as an historical event. It is not an event at all because there is no stage at which this 'event' could be enacted; because nothing takes place, because no change is produced. There was no reality before the first instant of the world's existence, though there are subsequent realities and events » (*Foundations of Thomistic Philosophy*, London, Sands & co., St. Louis, Mo., B. Herder book co., 1931, p. 102).

[2] Proclus, *Théologie platonicienne*, Paris, Les Belles Lettres, Livre II, ch. 2, p. 15, lignes 10-12. Ce second chapitre est une suite de réductions à l'absurde, qui permet de placer « la cause de tout ce qui existe au-dessus de l'être pris dans sa totalité » (p. 23, lignes 9-10). Ce chapitre recèle également un bon nombre de raisonnements qui feront carrière, comme par exemple : « si le premier principe disparaît, ni lui-même ne pourra jamais naître (*gênésétai*) à partir de quelque chose, ni autre chose à partir de lui ».

Résumé de la Deuxième partie

La thèse philosophique de la création du monde a été poussée vers la porte de sortie (ou précipitée dans les oubliettes de l'histoire de la philosophie):

1°) au moyen d'un amalgame entre création et « nouveauté » (*i.e.* commencement temporel) du monde.

2°) par l'invocation d'une régression à l'infini dans la série des causes d'existence.

3°) à cause d'une présentation déductive des inférences qui vont du monde physique à un créateur.

4°) par la disqualification des concepts cosmologiques : si nous ne pouvons accéder par la raison théorique à un monde (en soi) alors, *a fortiori* il n'y a pas non plus de création du monde.

5°) par la limitation des inférences causales à l'intérieur du champ de l'expérience phénoménale : nos concepts de cause, d'existence etc. sont opératoires dans le monde, mais pas sur le monde.

6°) en montrant que le rôle jusqu'ici imparti au créateur (la production volontaire d'un monde ordonné) est parfaitement assumé soit par une nature auto-existante (naturalisme intégral ou naturalisme « théomorphique » comme dans le spinozisme), soit par l'entendement humain « auteur de l'expérience » (stratégie idéaliste).

7°) par l'affirmation que l'acte libre humain est « la seule création ex nihilo qu'on puisse concevoir ».

8°) en disqualifiant la question de la création, soit en retraçant la généalogie anthropologique de ce concept (Feuerbach), soit en la déclarant contraire au point de vue de la genèse de l'homme par le travail humain (stratégie marxiste), ou comme contraire aux intérêts moraux de l'humanité (revendiquer l'existence comme mon affaire : revendication de la *Selbstständigkeit*, de Fichte à Sartre).

9°) en déclarant le langage humain incapable de désigner univoquement sous le terme d'être le créateur et le créé, et en affirmant que la création *ex nihilo* est seulement « révétable » (Luther, Pascal, Heidegger, Barth...).

10°) en déclarant incompatible l'affirmation de l'existence autonome des réalités naturelles avec leur dépendance vis-à-vis d'une cause surnaturelle. Comment concevoir la participation du créé au créateur sans « tomber » dans un système de l'inhérence du créé au créateur ?

Tout au long de notre enquête, nous avons tenu à montrer les limites, voire l'illégitimité de ces procédés, et tenté de montrer que, considérée comme le résultat d'une inférence inductive, la thèse de la création *ex nihilo* avait encore droit de cité dans le cadre d'une enquête métaphysique. En effet :

1°) l'amalgame de la création et du commencement temporel n'est pas fatal : si, dans la plupart des conceptions, *esse post non esse* \neq *esse ab alio*, l'implication converse n'est pas vraie.

2°) l'affirmation d'un point d'arrêt définitif à la demande d'explication causale de l'existence de l'univers ne s'impose pas, mais le critère de simplicité de l'hypothèse plaide en sa faveur, et d'ailleurs même l'hypothèse d'une série indéfinie d'antécédents causaux pourrait être admise comme une forme de métaphysique théiste.

3°) il est possible de reformuler des arguments cosmologiques et téléologiques sous forme d'une inférence à la meilleure explication (comme l'ont esquissé entre autres Philon, Tertullien, Lactance, Irénée, Eusèbe, Thomas d'Aquin, Suarez, Bacon, Bayle, Bossuet, Condillac, Kant, Jacobi, Maxwell, Brentano et comme l'a systématiquement proposé Richard Swinburne).

4°) la disqualification des concepts cosmologiques repose sur le dispositif de *l'Antinomie de la raison pure*, lequel révèle des failles compromettantes.

5°) le programme de limitation de nos inférences causales au monde phénoménal ou au cadre linguistique est une fin de non-recevoir à toute enquête métaphysique. En outre, ce programme s'est révélé intenable : il stérilise la philosophie de la nature elle-même.

6°) La relève du créateur par un Dieu cause immanente et non transitive de toutes choses, ou par le sujet constituant la connaissance, pose un problème de description (définir la nature ou l'univers comme une seule et unique substance) ; ou un problème de cohérence (Dieu est cause des choses en soi, qui sont les antécédents des phénomènes, au moins quant à la matière, mais Dieu n'est pas cause des phénomènes).

7°) L'existence d'agents libres fournit au théisme une base analogique en même temps qu'une donnée à expliquer. L'hypothèse théiste ne consiste pas à présupposer l'existence d'un ordre final dans l'univers, mais propose une explication des données par la supposition d'un agent personnel bon et tout-puissant, produisant un univers offrant de grandes régularités structurelles et dispositionnelles, dans l'intention que des actes libres et moralement responsables puissent s'y produire.

8°) La force des hypothèses généalogiques expliquant l'émergence du théisme est impressionnante (l'idée de création serait la projection d'un surmoi social, d'une angoisse devant le néant, d'un désir de domination patriarcal etc.), mais elle doit être comparée à la justification du théisme par les arguments qui le supportent.

9°) Dire que la création est une vérité seulement révétable présuppose l'autorité d'une révélation. Or la révélation n'est possible, donc acceptable, que si celui qui se révèle peut intervenir dans la trame des événements naturels et mentaux. L'agent le mieux placé pour être l'auteur d'une révélation surnaturelle, c'est l'auteur de la nature. Il devient alors difficile de soutenir : « je ne sais pas s'il y a un créateur mais je crois qu'il s'est révélé à moi comme tel ».

10°) le fait que nous ne concevions pas *comment* une cause permanente d'existence peut conférer à son effet une autonomie (notamment l'autonomie d'un agent libre) ne suffit pas à

écarter cette cause d'existence, si par ailleurs elle s'avère une hypothèse supérieure à l'auto-existence de toutes les réalités. C'est seulement si nous étions en mesure de déclarer contradictoire la création de réalités douées d'autonomie qu'on serait contraint d'abandonner l'hypothèse théiste.