Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 33 (1973)

Artikel: Création et émanation : fragment de philosophie comparée

Autor: Brunner, Fernand

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883237

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Création et émanation
Fragment de philosophie comparée

par Fernand Brunner

I.

Si l'on s'interroge sur les différentes doctrines de l'origine du monde professées au cours des temps, les mythes religieux fournissent une première leçon, car ils constituent la source des symboles dont usent plus tard les philosophes et les théologiens. On peut fonder une classification sommaire de ces mythes sur les types de représentation dont ils se servent pour décrire la venue du monde à l'existence: on distinguera par exemple les représentations physiques, les représentations biologiques et les représentations proprement humaines. Ces types sont le plus souvent enchevêtrés dans les faits, mais leur distinction ne s'en impose pas moins.

Dans le premier groupe, on placera les récits qui font intervenir les astres, les phénomènes météorologiques, les faits de géographie physique, etc. Dans le second, on rangera la génération et la croissance des plantes et des animaux, l'androgynie et la hiérogamie, la production du fil par l'araignée, du cocon par le ver à soie, etc. Le contenu du troisième groupe est très varié: on y observe le combat, l'immolation, la cuisine, les activités de l'artisan, la danse, le jeu, l'ascèse, l'art, la parole, l'écriture, la pensée, la volonté, le commandement ou l'amour. Il n'est guère d'aspect de l'expérience, si humble ou si noble qu'il soit, qui n'ait fourni à l'homme un langage pour exprimer le mystère de son origine et de celle du monde: «C'est le quotidien qui rend l'originel intelligible en fournissant des modèles pour comprendre comment le monde s'est formé et ordonné[1].»

En simplifiant, on peut dire que le foisonnement des mythes a fourni au théologien et au philosophe le langage symbolique suivant: 1. celui du rayonnement, de l'émanation, de l'émergence et

---

[1] P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962, p. 97.

de l'extériorisation; 2. celui de l'unité première, de l'union, de la semence, de l'œuf, de la naissance; 3. enfin le langage varié relatif à l'action humaine.

Les mythes de l'origine du monde sont implicitement rationnels en ce sens qu'ils supposent la position d'un problème et apportent des éléments pour sa solution. Entre le mythe et le symbole, il n'y a pas seulement le rapport du complexe au simple: dans le mythe, au début des civilisations, la pensée n'explicite pas la rationalité qu'elle vise, alors que, dans le symbole, elle saisit le sens qu'il est apte à produire. Il est probable que l'homme pense d'abord *dans* les images, pour penser ensuite *par* les images.

Aux symboles dont nous venons de donner une liste sommaire, correspond-il autant de doctrines différentes de l'origine du monde? Non sans doute, car un même symbole peut être interprété de façons diverses et on ne connaît son sens qu'après l'élaboration qu'un penseur donné en propose. Mais cette liste ne laisse pas d'être instructive, car elle suggère déjà un éventail de solutions rationnelles. Le monde a un seul principe ou davantage, ce principe est impersonnel ou il est un agent; l'agent émet le monde hors de soi ou travaille une matière, ou encore produit le monde par le moyen d'une parole, d'une pensée ou d'une volonté; le monde a la même nature que son principe ou en a une autre; il est précontenu en lui ou il ne l'est pas; il procède de lui dans le temps ou éternellement, nécessairement ou librement, et ainsi de suite. Enfin, on est amené à se demander si ces solutions s'ordonnent en un système, si elles se succèdent en une évolution continue ou encore s'il faut se contenter de la juxtaposition d'une pluralité irréductible de types.

Il est évident que le passage du mythe au symbole ne se fait pas toujours d'un coup: l'image peut désigner encore la réalité sensible tout en étant chargée déjà d'un sens symbolique. C'est le cas, par exemple, de l'eau, de l'air ou du feu chez les présocratiques ou les stoïciens, puisque les éléments, par leur ubiquité et leur puissance, sont propres à représenter le divin.

D'autres doctrines de l'origine du monde n'ont aucun sens symbolique: ainsi, l'atomisme grec et le matérialisme indien (*Cārvāka-darśana*) invoquent la composition de principes corporels pour expliquer l'univers. L'intelligibilité est contenue immédiatement dans cette représentation qui ne renvoie à rien au-delà d'elle-même. Il en va de même dans les cosmogonies occidentales modernes depuis

Descartes. Il n'y a pas plus de symbolisme, en principe, dans les philosophies qui rendent compte du monde, non du point de vue de la chose – par des déplacements ou des transformations matérielles – mais du point de vue du sujet, par la projection de la pensée (les *Vijñānavādin*), par l'autolimitation du Moi (Fichte), etc.

II.

Nous allons considérer ici deux systèmes – l'émanatisme et le créationnisme – qui s'expriment par symboles pour rendre compte de l'origine du monde: «émaner» veut dire «s'écouler», et «créer» veut dire «faire». Dans un cas, il s'agit de ce que nous appelions une représentation physique, et dans l'autre, d'un symbolisme humain. L'émanatisme – qui n'est pas lié au symbole de l'écoulement, mais se sert encore d'autres images physiques et même d'images biologiques – appartient, en Occident, à la Grèce et à ceux qui ont subi son influence[2]; le créationnisme appartient au christianisme, au judaïsme et à l'islam.

L'histoire porte d'abord à croire que le créationnisme constitue un progrès sur l'émanatisme: les théologiens n'ont-ils pas corrigé la pensée grecque? N'ont-ils pas critiqué le gnosticisme et la pensée musulmane d'inspiration grecque? La réflexion tend à confirmer ces vues, puisque l'émanatisme paraît affecter de mutabilité le principe émanant, introduire la confusion du principe et de l'effet et réduire la représentation du divin à un niveau humiliant pour lui, celui de la nécessité physique. Nous montrerons que ce sont là des préjugés. Les trois griefs que nous venons de citer nous retiendront d'abord.

Sur le premier point, il est remarquable que Hegel conçoive l'émanation comme un péril pour l'absoluité du divin: «Le concret, écrit-il, est l'universel qui se particularise, et qui, dans ce particulier, dans cette finitisation, demeure cependant en soi infini. Au contraire, dans le panthéisme, il y a un fondement universel, une substance universelle, qui se finitise et par là déchoit. C'est le caractère de l'émanation que l'universel en se particularisant, Dieu en créant le monde, se dégradent du fait du particulier, se posent une limite, se finitisent;

---

[2] Sur l'histoire de l'émanatisme, consulter le *Reallexicon für Antike und Christentum*, t. IV, Stuttgart, 1959, s. v. «Emanatio».

et cette finitisation est sans retour sur soi-même[3].» En somme, si le monde ne vient pas de rien, mais de Dieu, Dieu, qui s'écoule en lui, se transforme en lui.

Dans son beau commentaire des *Eléments de théologie* de Proclus, Dodds note qu'en effet la notion d'émanation peut suggérer que la cause s'épuise en se dissipant dans ses effets; c'est pourquoi Zeller, H. F. Müller, Arnou, refusent d'appeler le néoplatonisme «émanatiste», malgré l'usage constant de ce symbolisme. Mais, ajoute Dodds, la loi de l'émanation est déterminée, en néoplatonisme, par une seconde loi, à savoir qu'en faisant surgir son effet, la cause ne souffre ni diminution ni altération. Le commentateur relève encore que cette doctrine remonte au-delà de Plotin, puisque le Démiurge platonicien demeure en son état (*Timée*, 42 e), et que l'Idée ne subit pas d'altération pour être participée. La thèse de la manence du principe semble être née dans le moyen stoïcisme et on la retrouve dans le néoplatonisme chrétien, en particulier chez Clément, Augustin et Denys[4].

Il faut donc se garder de se représenter l'émanatisme comme un écoulement au sens propre, ou comme une simple extension physique du principe. L'eau ou la lumière, certes, s'échappent de leur source et s'en éloignent plus ou moins, mais leur source est inépuisable et demeure par conséquent inaffectée en sa nature propre par l'écoulement ou le rayonnement qui procède d'elle. Ainsi la naissance ou la destruction des choses belles, chez Platon, ne produit rien, ni en plus ni en moins, dans la Beauté en soi qui n'en ressent aucun contre-coup[5]. Ainsi, pour Plotin, la génération, qui est l'œuvre de l'être parvenu à sa perfection, n'altère pas cette perfection, mais l'exprime, et quand un être a un effet hors de soi, c'est parce que, loin de se perdre hors de soi, il se possède lui-même en sa plénitude. Décrivant le pouvoir créateur de l'Un, le fondateur du néoplatonisme enseigne que, pour produire, l'Un n'a pas à se mouvoir, sinon le mouvement viendrait au deuxième rang, et ce qui succède à l'Un succéderait au mouvement. Comme la lumière resplendit autour du soleil malgré la manence du soleil en soi, comme la chaleur procède du feu, le froid de la neige, l'odeur des fleurs, quoique

[3] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, éd. Glockner, t. III, p. 11–12, Stuttgart 1928.

[4] Proclus, *The Elements of Theology*, 2e; éd., Oxford 1963, p. 213–214.

[5] Cf. *Banquet*, 211 b, trad. Robin, 2e éd., Paris 1938.

le feu, la neige et les fleurs demeurent en eux-mêmes, ainsi une seconde réalité procède de l'Un malgré l'immobilité de l'Un[6]. Bref, ce qui est plein déborde sans cesser d'être plein.

Proclus, de son côté, voit en tout principe un aspect d'imparticipabilité et il écrit que «toute cause qui produit autre qu'elle-même produit ses dérivés et ce qui les suit en demeurant en elle-même». «Les producteurs demeurent nets de tout amoindrissement, poursuit-il, quand ils produisent leurs dérivés. Car ce qui subit la moindre diminution ne peut rester tel qu'il est[7].» Le Diadoque retrouve donc le thème plotinien de la productivité propre au parfait et celui de l'effet par surabondance. Produire par surabondance signifie produire sans diminution du principe.

Dans le néoplatonisme arabe, la doctrine garde la même fermeté. L'Etre nécessaire d'al-Fārābī ou d'Ibn Sīnā n'est pas susceptible de changement: il est éternel et ne dépend ni n'a besoin de rien. Sa science est la cause nécessitante de l'existence des choses. Dans ces conditions, l'émanation n'implique en l'Etre nécessaire ni changement ni diminution.

Chez les philosophes juifs comme chez les philosophes musulmans, on observe d'intéressants efforts pour exprimer par des images et malgré le langage aristotélicien les rapports particuliers du principe et de ses effets. Isaac Israéli soutient ainsi que les lumières des substances spirituelles ne sont ni augmentées ni diminuées par la sortie de ce qui dérive de ces substances, car le dérivé vient de l'ombre de leur lumière et non pas de leur lumière elle-même, prise dans son essence et sa substantialité[8]. La même thèse se rencontre chez Ibn Gabirol pour qui les essences des substances supérieures ne diminuent point en donnant naissance aux substances inférieures; car le dérivé ne vient point du principe comme l'essence de l'essence, mais comme la force de la chose forte. La chose forte en effet ne perd pas sa force en l'exerçant, pas plus que le feu ne perd sa chaleur en chauffant et le soleil sa lumière en éclairant[9].

---

[6] Cf. *Enn.*, V, 1, 7. Remarquer dans III, 8, le thème de la contemplation créatrice.

[7] *Eléments de théologie*, prop. 26, trad. J. Trouillard Paris 1965. Cf. J. Trouillard, *La* μονή *selon Proclos*, dans *Le néoplatonisme*, Paris 1972, p. 229 et suiv.

[8] Cf. *Livre des définitions*, § 6, *Isaac Israeli...*, trad. A. Altmann and S. M. Stern, Oxford 1958, p. 46.

[9] Cf. *La source de vie*, livre III, 54, trad. F. Brunner, Paris 1950, p. 164.

Considérons maintenant la deuxième conception erronée qu'on se fait de l'émanation: elle consiste à supposer que l'émanation entraîne la confusion du principe et du dérivé, puisque le dérivé ne vient pas de rien, mais s'écoule ou rayonne du principe. Mais si le principe, comme nous l'avons vu, demeure en lui-même pendant l'émanation, sans subir aucune diminution, c'est que son produit n'est pas une partie de sa substance, qui sortirait de lui et se confondrait avec lui.

Comme la thèse de l'immutabilité, celle de la distinction remonte au néoplatonisme grec. En reprenant le traité de Plotin cité tout à l'heure, nous verrions au chapitre 3, à propos du rapport de l'Intelligence avec l'Ame, que l'image diffère du modèle, le verbe proféré du verbe intérieur, la chaleur produite au-dehors de la chaleur du feu, bref, que l'Intelligence, qui ne s'écoule pas, mais reste en elle-même, diffère aussi de l'Ame, qui a son existence en soi. Avec sa clarté coutumière, Proclus écrit: «Le produit n'est pas... une fragmentation du producteur... Il n'est pas davantage une transmutation du producteur. Car celui-ci ne devient pas à la manière de l'être qui procède. Le producteur, en effet, demeure tel qu'il est, et le produit est autre que lui[10].» Dans le christianisme, Denys, qui doit tant à Proclus, a affirmé avec la même force la transcendance divine, l'antériorité de Dieu à toutes choses et à toute connaissance.

Interrogé sur l'émanation, Gazālī répondit: «Il ne faut pas prendre ici ce terme dans le sens de l'écoulement de l'eau d'un vase sur la main. Car, dans ce cas, écoulement veut dire qu'une particule de l'eau se dégage du vase et atteint la main. Il faut plutôt penser à la diffusion de la lumière du soleil sur une paroi. Ici aussi, quelques-uns ont supposé d'une manière erronée que les rayons se dégagent du corps du soleil, atteignent la paroi et s'y répandent. C'est une erreur[11].» On ne peut dire, continue Gazālī, que l'image d'une chose réfléchie dans un miroir se soit dégagée de cette chose. Ainsi la force, la chaleur et la lumière ne sont pas, à proprement parler, la force, la chaleur et la lumière de leur source. C'est ce que soutient aussi Ibn Gabirol dans le passage suivant: «La chaleur du feu ne diminue pas et ne le quitte pas, quoique le feu produise la chaleur qui est dans l'air autour de lui, et cette chaleur n'est pas celle du

---

[10] *Eléments de théol.*, prop. 27, trad. J. Trouillard.

[11] A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazzālī*, Paris 1940, p. 61.

feu, car le feu peut être écarté pendant que la chaleur reste dans l'air; de plus, les deux sujets sont différents, et la chaleur que reçoit l'air diffère en force de celle qui est dans le feu. De même, quand la lumière du soleil se répand sur la terre, la lumière qui est portée par l'essence du soleil ne subit pas de diminution, quoique la première en émane, et la lumière qui se répand sur la terre n'est pas la lumière même que porte l'essence du soleil; la preuve en est la différence des sujets et la différence des lumières en force et en faiblesse[12].»

Il suit qu'en émanatisme, l'effet, venu de la cause, ne se confond nullement avec elle; il n'est pas quelque chose de la cause; il n'est pas la cause répandue hors de soi. Ce qui est hors du principe ne saurait être le principe. Cela est si vrai que, selon les kabbalistes de Gérone, l'émanation ne pouvait exprimer le rapport de Dieu et des *sefīrōt* sans menacer la pureté de la doctrine, puisque les *sefīrōt* ne pouvaient être en dehors de Dieu. C'est pourquoi Nahmanide interprétait *aṣilut* (émanation) à la lumière de *'eṣel* (auprès), pour remplacer l'idée de sortie de Dieu par celle de présence auprès de lui[13].

On a donc tort de penser que l'émanation entraîne un changement dans le principe et la confusion de celui-ci avec le dérivé. Cependant, il ne faut pas imaginer que le principe et le dérivé soient simplement juxtaposés dans un rapport d'absolue altérité, car dans ces conditions ni le principe ne serait le principe ni le dérivé le dérivé. Il nous faut examiner un instant cet aspect de la problématique de l'émanation.

Le dérivé n'est tel que parce qu'il entretient un rapport d'altérité et d'identité avec son principe. Il est autre que lui, puisqu'il n'est pas lui, mais il lui est identique, puisqu'il dépend de lui. Le dérivé est donc altérité et identité relatives par rapport à son principe, en tant que reflet, image, dégradation du principe. Quant au principe, on peut le considérer comme dégradé dans son effet et dire qu'il est devenu autre que lui-même, dans la mesure où c'est encore lui qui réside dans l'effet pour le constituer dans son être. Mais en réalité, il n'est pas sorti de lui-même pour se dégrader dans l'effet, et dans la mesure où, restant en soi, il s'affirmait lui-même, il a rayonné son image qui n'est pas lui-même, mais qui, lui devant

---

[12] Ibn Gabirol (Avicembron), *La source de vie, Livre III*, 54, trad. citée, p. 164–165.

[13] Cf. G. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, Paris 1966, p. 472.

tout, est pourtant lui-même. Le principe résorbe donc en quelque manière l'effet en lui, sans qu'en un autre sens l'effet ne cesse de lui demeurer extérieur. De son côté, l'effet est à la fois même et autre que le principe et, considéré sans sa seule dépendance par rapport à lui, ne fait qu'un avec lui: la lumière du soleil ici-bas n'est pas celle du soleil, mais elle est encore lumière, et puisque cette lumière, en tant que telle, n'a absolument rien en elle qui ne vienne du soleil, elle ne fait qu'un avec sa source: «Les rayons du soleil ne sont pas le soleil, mais ils ne sont aussi rien d'autre que le soleil[14].»

Tels sont les rapports qui caractérisent la participation: le participant n'est pas ce dont il participe, et pourtant il l'est; son altérité est une identité imparfaite. Le principe dont il participe demeure en lui-même et pourtant, en quelque manière, il sort de lui-même pour constituer la réalité du participant. Comme le remarque Proclus, le verbe «sortir» n'est donc pas à sa place ici: «Car le divin n'est séparé de rien, il est également présent à tout ce qui est. C'est pourquoi, dusses-tu prendre le plus extrême du réel, tu y trouveras le divin encore présent. Car l'Un est partout, dans la mesure où chacun des êtres tient son existence des dieux, et où, alors même qu'ils ont tous fait procession à partir des dieux, ils n'en sont point ‹sortis›, mais sont enracinés en eux. Où, de fait, pourraient-ils même ‹sortir›, quand les dieux ont tout embrassé et saisi d'avance et qu'ils tiennent tout en eux-mêmes[15].» En un mot, ce qui procède d'un principe demeure dans ce principe[16].

Ainsi, la totale transcendance va de pair avec la totale immanence: c'est au pur transcendant qu'il appartient d'être en même temps partout. Denys exprime la même pensée quand il montre comment Dieu «se multiplie» sans cesser d'être l'Un, comment «la bonté propre à la Déité totalement transcendante pénètre toute essence, des plus hautes et des plus anciennes jusqu'aux dernières, bien qu'elle demeure elle-même au-delà des essences...»[17].

L'immanence du principe n'implique donc nullement la confusion du principe avec le dérivé. Les hypostases spirituelles dérivées,

---

[14] S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines...*, Cambridge, Mass., 1964, p. 202 (à propos d'Ibn Sīnā).

[15] *Commentaire sur le Timée*, Livre II, 209, trad. A. J. Festugière, Paris 1967, t. II, p. 30.

[16] Cf. *Eléments de théol.*, prop. 30.

[17] *Noms divins* IV, 4, 697c, trad. M. de Gandillac, Paris 1943, p. 97.

chez Plotin, loin d'être de simples extensions du principe, ont à conquérir leur être; elles constituent elles-mêmes leur monde intelligible intérieur, puisque la transcendance du principe l'élève au-dessus de toute intelligibilité. A partir du Premier, surgit une altérité, un mouvement, une matière, c'est-à-dire la réceptivité primitive face à l'Un[18]. Cet effet de la surabondance de l'Un est la première production de l'Un et n'est autre que le sujet de la connaissance de l'Un. Mais ce sujet ne peut saisir l'Un ineffable qu'en engendrant en soi la pluralité des Idées, et c'est ainsi que l'Intelligence se constitue comme réalité achevée. L'Ame fait de même à son niveau propre. On retrouve cette autocréation de l'esprit par sa conversion vers Dieu chez saint Augustin[19], et Proclus la défend aussi en élaborant un système dominé par l'opposition de l'Illimité et de la Limite, doubles principes antérieurs à tout et issus de Dieu, dont les hypostases spirituelles assument la nature pour se faire ce qu'elles doivent être[20].

Le troisième grief contre l'émanatisme est plus facile à écarter. On dit que cette doctrine impose au divin une nécessité incompatible avec sa grandeur. C'est plutôt l'inverse qui est vrai. L'erreur que l'on commet ici tient au fait que le créationnisme se représente le principe d'après ce qu'il y a de plus noble ici-bas, la conscience humaine, douée d'entendement et de vouloir. Mais l'émanatisme considère le principe comme exorbitant de toute désignation relative au monde; la délibération, le choix et n'importe quel trait du comportement humain lui paraissent entachés d'imperfection: le principe serait plus parfait de n'avoir pas à délibérer et à choisir. Il recourt donc, pour se représenter les rapports du principe et du dérivé, à un symbolisme qui exclut le choix et il le trouve dans le rayonnement, dans l'écoulement et dans toute diffusion physique d'une qualité, par exemple de la chaleur. Ce n'est pas que l'émanatisme subordonne l'homme au feu et à l'eau et préfère l'impersonnel au personnel, c'est plutôt qu'il se sert de ce qu'il y a de plus bas dans l'échelle

---

[18] Cf. *Enn.*, II, 4, 5.

[19] Cf. E. Zum Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin...*, Paris 1969, p. 88–90; *La dialectique du «magis esse» et du «minus esse» chez saint Augustin*, dans *Le néoplatonisme*, Paris 1971, p. 377 et suiv.

[20] Cf. *Commentaire sur le Timée*, l. II, 385, trad. A. J. Festugière, t. 2, Paris 1967, p. 248–249; *Eléments de théologie*, prop. 89–92 et le commentaire de Dodds; J. Trouillard, *L'Un et l'Ame selon Proclos*, Paris 1972, p. 69 et suiv.

des êtres – au-dessous de l'entendement et de la sensibilité – pour représenter ce qu'il y a de plus élevé, c'est-à-dire le principe même de l'être et de l'homme, dont la perfection ne souffre aucun anthropomorphisme. Cette conjonction des extrêmes est celle du signe et du sens: la transcendance par rapport à l'homme s'exprime normalement par ce qui diffère de l'homme: l'eau, le soleil, le feu. Parler ici d'abaissement du divin, c'est donc commettre un contresens pur et simple. En usant d'un vocabulaire emprunté à l'objet, la pensée désigne une réalité supérieure non seulement à l'objet, mais encore au sujet humain. Quand elle pense cette transcendance, elle se dépasse en s'accomplissant dans un au-delà qu'elle est encore en quelque manière.

Mais en répondant aux trois accusations mentionnées plus haut, nous n'avons pas levé toutes les difficultés propres à l'émanatisme. Il en reste au moins une qui est fondamentale: comment l'Un n'est-il pas resté en lui-même? La réponse consiste sans doute à évoquer le dynamisme de l'Un, tel que les différents symboles de l'émanatisme peuvent en donner l'idée. En méditant ces images, la pensée peut comme apercevoir la naissance du multiple et sa coexistence avec l'Un: le multiple ne limite pas l'Un, puisque la transcendance souveraine est en même temps l'immanence totale. Mais dès qu'elle tente d'analyser rationnellement ces relations, elle bute sur des difficultés insurmontables. Si l'Un est déjà la plénitude hypostatique, pourquoi les autres hypostases? L'Un est *δύναμις πάντων* en ce sens qu'il fait tout, et non point parce qu'il se ferait en tout, car en soi il est déjà plénitude. Comment donc ce tout doit-il être si la plénitude est déjà? La dégradation de l'Un ne peut résider ni en dehors de l'Un ni au-dedans de l'Un: en dehors, il n'y a nulle place pour elle; au-dedans elle dégraderait l'Un. Et si elle est en lui en tant qu'Un et non en tant que dégradation, c'est elle alors qui est détruite. Faut-il supposer dans l'émanatisme une métathéorie selon laquelle la réalité n'est complète qu'avec les degrés inférieurs à l'Un et procédant de lui? Faut-il que l'Un porte en son cœur, en vertu même de son infinité, la négation qui permet à celle-ci de s'accomplir[21]? Mais, nous l'avons vu, la théorie veut que l'Un soit complet en lui-même.

---

[21] Cf. Georges Vallin, *La perspective métaphysique*, Paris 1959, p. 59, 147–148, 160.

L'univers procédé de l'Un n'est pas l'Un lui-même, pourtant la procession, tout en procédant, ne peut sortir de l'Un. Il y a un dehors métaphysique qui est en même temps un dedans, car le dehors absolu est le néant absolu. Ce dehors relatif n'ajoute rien au-dedans – pas plus que le reflet n'ajoute à la lumière – sans être un néant pur et simple. Le mot *ἀπόρροια*, émanation, désigne en effet, plutôt qu'un large écoulement, une goutte très petite[22]. Mais il est évident que, si petite qu'elle soit, cette goutte fait difficulté. Bref, le principe est immuable, même si tout vient de lui; le dérivé diffère de lui, même si le principe lui est immanent. L'émanation ne consiste donc ni à tirer d'une substance une autre substance (émanatisme substantiel), ni à produire en soi une manière d'être nouvelle (émanatisme accidentel)[23], car rien ne sort du principe et pourtant quelque chose de distinct vient de lui. Cela est très clair, mais incompréhensible.

III.

Nous allons tenter d'éprouver à son tour l'intelligibilité du créationnisme. Cette doctrine, nous le savons, n'use pas de représentations physiques ou biologiques. Elle est sortie, sans doute, d'une réflexion sur le symbolisme de l'artisan: d'où vient, s'est-on demandé, la matière sur laquelle travaille l'Artisan divin? Si elle existe de toute éternité, comme semble l'admettre Platon dans le *Timée*, alors il faut dire avec Origène que Dieu a eu beaucoup de chance de trouver là ce qu'il lui fallait pour produire le monde.

Mais on ne peut regarder le créationnisme comme la suite naturelle du platonisme. En particulier, le non-être que les platoniciens voyaient dans la matière n'est pas le *nihil* de la création de rien. La similitude terminologique met l'historien en danger de confusion, de sorte qu'il est difficile de savoir où et quand le créationnisme apparaît[24].

Il faut sans doute invoquer l'usage d'autres symboles aussi, tels ceux de la pensée, de la parole et de la volonté.

---

[22] Cf. Heinrich Dörrie, *Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken*, dans *Parusia...*, Frankfurt a./M. 1965, p. 119, 128.

[23] *Dictionnaire de théologie catholique*, s. v. «création», col. 2034–2035.

[24] Cf. Schwabl, *Weltschöpfung*, dans Pauly-Wyssowa, *Realencyclopädie*, Suppl. IX, Stuttgart 1962, col. 1576–1577.

Mais le recours au symbolisme anthropomorphique ne suffit pas à expliquer l'apparition du créationnisme, car en Inde également on s'est demandé d'où venait l'argile du potier divin. On n'a jamais répondu pourtant que le potier l'avait produite de rien. Dans la même sphère de civilisation, on mentionne souvent le pouvoir créateur de la pensée ou de la parole, sans aboutir non plus à la création *ex nihilo*.

Pour former la doctrine de la création, il a fallu penser le monde d'une façon nouvelle, non plus en dehors de Dieu, quoique sur fond divin, mais en dehors de Dieu sur fond de néant. Ainsi s'opposait avec vigueur le monde créé au monde éternel et divin, et la toute-puissance de l'Artisan était mise en relief. Cette antithèse une fois conçue, se maintiendra avec une belle constance. Au Xe siècle, par exemple, Saadia Gaon recourt occasionnellement à des arguments venus d'Aristote, mais il n'en pense pas moins que le ciel aussi bien que la terre a commencé, puisqu'il est fini comme elle[25]. Les musulmans, de leur côté, ont cultivé avec prédilection une forme extrême de la doctrine de la création, la création continuée, selon laquelle à un continuel anéantissement succède un continuel renouvellement[26]. Dans cette perspective, l'acte unique de la création ne cesse de se répercuter en nous, et la dépendance de la créature est soulignée d'une manière exemplaire. D'ailleurs, les Pères n'ont pas ignoré la doctrine de la conservation du monde par Dieu, et le thème de la création continuée a passé chez les Latins et se rencontre jusqu'à l'époque moderne[27].

Notre intention n'est pas de nous arrêter aux nombreuses questions que suggère le créationnisme. Nous ne nous demanderons pas quel est le but de la création et quel est son moment, si elle est éternelle ou si elle a commencé, ce que Dieu faisait avant de créer, si la création a eu lieu avec intermédiaire ou sans intermédiaire, s'il a fallu six jours ou un instant, s'il y eut deux créations ou une seule, si Dieu pouvait ne créer que des esprits, s'il a créé le mal, comment la matière, qui n'est pas un être, peut venir à l'être. Nous ne chercherons pas davantage ce que devient, en créationnisme, la forme

---

[25] Cf. M. VENTURA, *La philosophie de Saadia Gaon*, Paris 1934, p. 95–96.

[26] Cf. TITUS BURCKHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam*, Alger, Lyon 1955, p. 67–68.

[27] JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, éd. B. Kotter, Berlin 1973, 3, 38 et suiv. et *passim*. – DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, III, A. T., t. IX, p. 38–39.

aristotélicienne dont la fonction était de donner l'être, ni comment l'essence se distingue de l'existence. Plusieurs de ces questions ne se posent pas dans le cadre de l'émanatisme: puisqu'il est étranger au symbolisme anthropomorphique, il ne connaît pas les problèmes relatifs à la motivation, au moment et à la durée de la création.

Nous ne reviendrons pas non plus sur le fait que l'émanation est une genèse nécessaire, tandis que la création est un acte libre qui met en œuvre l'entendement, la volonté et la puissance de Dieu. Cette différence, qui tient au symbolisme utilisé, est fondamentale sans doute, au plan du système comme au plan du sentiment, mais son importante diminue quand on observe, comme nous l'avons fait, que l'émanatisme n'abaisse pas Dieu, mais le situe au contraire dans une transcendance radicale par rapport à l'homme. Dans ces conditions, le créationnisme n'est plus à l'émanatisme comme une doctrine attentive à la dignité de Dieu est à une doctrine aveugle sur ce point: les deux théories se préoccupent, quoique autrement, de se faire de Dieu une idée digne de lui.

Sans tenir compte de la différence signalée ci-dessus, nous examinerons le rapport que le créationnisme établit entre l'absolu et le relatif quand il enseigne que le monde a été produit *ex nihilo*. Nous nous demanderons ce qu'est ce rien dont les êtres sont tirés.

La différence entre l'émanatisme et le créationnisme ne réside pas dans le fait que pour l'un le monde vient de Dieu, tandis que pour l'autre il surgit du néant, puisque le monde ne procède pas du rien au même sens où il procède de Dieu; il ne procède pas du rien comme d'une cause. Le rien n'est cause en aucun sens de ce mot, même pas cause matérielle, puisqu'il n'est rien; s'il était quelque chose, la doctrine implique qu'il devrait à son tour être créé de rien. Bien entendu, cela ne signifie pas que le monde n'ait pas de cause, puisqu'on veut dire justement qu'il a une cause efficiente radicale, capable de le faire surgir du néant.

Dans ses belles analyses, préparées par celles d'Augustin et des philosophes musulmans, Thomas d'Aquin a montré avec force que la création se distingue justement des autres modes de production en ce quelle n'est pas la transformation de quelque chose, comme le sont les changements de formes accidentelles, qui transforment une substance, et les changements de formes substantielles, qui transforment une matière. La création produit la substance entière de la chose, sa forme et sa matière; il n'y a donc pas de support à cette

opération, et la création n'ayant pas lieu dans un sujet, n'est pas un changement[28]. Dans *ex nihilo*, la préposition pourrait être remplacée par *post*, comme dans la phrase: *ex mane fit meridies*. Ou, si l'on tient à introduire l'idée de cause matérielle, il faut entendre *fieri ex nihilo* au sens de *non fieri ex aliquo*[29].

Il n'y a donc pas de matière dont le monde soit tiré, pas plus en Dieu qu'en dehors de Dieu: Dieu est la cause exemplaire et la cause finale du monde, mais non point sa cause formelle ni sa cause matérielle; le monde n'est pas tiré de la substance de Dieu. Le monde procède *ex nihilo sui et subjecti* par un pur acte de volonté et de puissance divines. A cet égard, l'opposition avec l'émanatisme est évidente: quoique en un sens, selon l'émanatisme, le principe demeure en soi et que rien ne sorte de lui, le dérivé ne laisse pas d'être tiré de son principe.

On peut donc conclure de ce qui précède que la création requiert: «a) un principe extérieur, le créateur; b) un terme qui n'existe pas de lui-même; c) un influx qui le fait passer du non-être à l'être et sans le tirer de l'agent le constitue comme une réalité distincte en dehors de lui[30].» «*La notion de création ex nihilo est donc intelligible*, puisqu'elle contient quelques idées simples très claires: être cause – de quelque chose hors de soi – sans rien de préexistant hors de soi, etc.[31].» La création est «l'apparition première, de par la volonté toute-puissante de Dieu, au lieu et place du néant, si l'on peut dire, de quelque chose de nouveau, distinct de Dieu même[32].»

Hélas! Cette intelligibilité n'est qu'apparente. Il suffit pour s'en apercevoir de se demander où se situe pour Dieu cette extériorité à soi, ce rien auquel se substitue le quelque chose. La créature apparaît «au lieu et place du néant, si l'on peut dire»: mais justement, peut-on dire que le néant ait un lieu et une place? Si la création est l'opération divine *ad extra*, comment concevoir cette relation de l'absolu à un impossible «en dehors»? A qui l'être peut-il être

---

[28] Cf. *Somme théologique*, I, q. 44 et 45; *Contre les Gentils*, II, ch. 17.

[29] Cf. *Som. théol.*, I, q. 45, a. 1, ad 3m. Cf. H. A. Wolfson, *The Meaning of «ex nihilo» in the Church Father, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas*, dans *Mediaeval Studies in honor of Jeremiah Denis Matthias Ford*, Cambridge, Mass., p. 359–365.

[30] *Dictionnaire de théologie catholique*, s. v. «création», col. 2035.

[31] *Ibid.*, col. 2036.

[32] *Ibid.*, col. 2085.

donné? Par qui peut-il être reçu[33]? Avant l'existence, peut-il y avoir une négation de l'existence, un rien qu'elle viendrait remplir[34]? Et le rien une fois comblé par le quelque chose, comprend-on mieux comment ce quelque chose peut cohabiter avec le Tout? Certes, le créationnisme peut indiquer la raison d'être de la création en invoquant, comme Augustin par exemple, l'acte libre de Dieu qui suscite du temporel pour en faire de l'éternel[35]. Mais le fait même de la création reste dans l'ombre, et d'abord la simple possibilité pour le relatif d'exister à côté de Dieu. Car de deux choses l'une: ou bien il y a du fini à côté de l'infini, et on ne comprend pas la possibilité de ce dualisme; ou bien ce dualisme est supprimé, et la créature avec lui[36].

Dans ces conditions, le créationnisme n'est pas en meilleure position que l'émanatisme devant l'intelligence. Il faut ajouter qu'à le creuser, on voit son originalité se dissoudre et l'on retrouve l'émanatisme auquel on l'opposait: le monde, qui est en dehors de Dieu, ne peut l'être absolument; sa substance, par conséquent est de Dieu, et Dieu ne crée rien qu'il ne soit en quelque façon. Pour la naïveté de certains historiens, l'émanatisme affirme l'unité de l'émanant et de l'émané, tandis que le créationnisme situe le monde en dehors de Dieu. En vérité, l'inverse se dit aussi bien: l'émané est en dehors de l'émanant, et le créé est en Dieu. Ce qui signifie que les deux doctrines se rejoignent. Dans l'une et dans l'autre, on entend que le dérivé, tout en n'ajoutant rien au principe, donc en subsistant en lui, subsiste en dehors de lui.

IV.

Une courte enquête va nous montrer qu'en effet la tradition créationniste est plus nuancée qu'on ne le croit souvent et qu'on n'y rencontre guère l'exclusion réciproque de Dieu et de la créature qui semble la caractériser.

---

[33] Cf. É. Gilson, *Le thomisme...*, 5e éd. Paris 1944, p. 176.

[34] Cf. Ph. Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, Oxford 1959, p. 136.

[35] Cf. É. Gilson, *Philosophie et incarnation selon saint Augustin*, Montréal 1947, p. 45.

[36] Noter les justes remarques du *Dictionnaire de théologie catholique* sur le fait que le mystère subsiste: s. v. «création», col. 2089.

Grégoire de Nysse rejoint la tradition de la participation quand il écrit par exemple: «... Aucune des choses qui tombent sous les sens ou qui sont contemplées par l'intelligence ne subsiste réellement, mais seulement l'être transcendant et créateur de l'univers à qui tout est suspendu. Quels que soient en effet, en dehors de lui, les êtres vers lesquels l'intelligence se tourne, elle ne trouve pas en eux cette suffisance qui leur permettrait d'exister en dehors de la participation à l'être (*δίχα τῆς μετουσίας του ὄντος*)[37].»

De son côté, Grégoire Palamas, par sa théorie de l'Essence et des Energies, sauvegarde la transcendance et l'immanence de Dieu. La création est pour lui une participation qui ne peut se rattacher immédiatement à l'imparticipabilité de Dieu en soi, mais qui peut l'être à Dieu hors de soi, dans ses Energies[38].

Augustin, en Occident, enseigne qu'il n'y a qu'un seul être digne de ce nom, qui soit vraiment, à savoir Dieu. Comparée à lui, la créature n'est pas, bien qu'elle soit cependant en tant qu'elle est par lui[39].

Anselme énonce la même thèse[40] et, refusant que le monde ait sa cause matérielle en Dieu[41], il s'exprime cependant comme suit: «Là où l'Essence suprême n'est pas, rien n'est. Elle est donc partout, à travers tout et en tout. Comme il est absurde que rien de créé puisse échapper à l'immensité du Créant et du Vivifiant, ni le Créant et le Vivifiant abandonner jamais l'universalité des créatures, il est clair que l'Essence suprême porte et domine tout, l'enferme et le pénètre[42].»

Au siècle suivant, saint Bernard enseigne aussi que Dieu est cause efficiente (*ex quo omnia*) et non pas matérielle (*de quo*), et il ajoute: «De cette manière sublime et ineffable qui est la sienne, de même que toutes choses sont en lui, de même il est lui-même en toutes choses[43].» Un peu plus haut, fidèle à Augustin, Bernard avait écrit

---

[37] *La vie de Moïse*, II, 24–25, trad. J. Daniélou, 3e éd., Paris 1968, p. 121.

[38] Cf. Vl. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, p. 46 et suiv.

[39] Cf. *En. in Psalm.*, 84, *Patr. lat.*, t. 37, col. 1741.

[40] Cf. *Monologion*, 28, *sub finem*, *Op. omn.*, ed. F. S. Schmitt, t. I, Seeccovii 1938, p. 46.

[41] Cf. *Ibid.*, 9, p. 24.

[42] *Ibid.*, 14, p. 27. Trad. P. Rousseau, Paris 1945 (retouchée).

[43] *De consideratione*, V, 6, 14. *Opera*, vol. III, éd. J. Leclercq et H. M. Rochais, Rome 1963, p. 478.

ceci: «Qu'est-ce que Dieu? Ce sans quoi rien n'est. Rien ne peut être sans lui, comme lui-même ne peut être sans lui même: il est pour soi, il est pour toutes choses, et par là d'une certaine façon il est seul, lui dont l'être est le sien et celui de toutes choses[44].»

L'omniprésence divine s'est exprimée avec autant de force dans l'Ecole de Chartres par la formule souvent mal comprise: *Deus forma essendi omnium.* Elle signifie, comme l'indique Thierry, que c'est à la présence de la divinité que toute chose doit d'exister[45]. Quand Thomas d'Aquin observera que l'être des choses est propre aux choses et qu'il n'est pas Dieu, il devra bien reconnaître qu'en un autre sens, l'être des choses peut se dire d'elles à partir de Dieu, pourvu que cela n'implique ni composition ni mélange de l'être de Dieu avec celui des choses[46]. Et quand de nos jours des critiques scrupuleux observeront que le langage de la participation marque bien la présence divine, mais pas assez la dépendance de la créature, et qu'il ne suffit pas que le Bien suprême se diffuse dans les choses bonnes, mais qu'il doit encore les créer[47], demandons-leur ce que veut dire créer pour Dieu, si ce n'est étendre sa présence à d'autres, c'est-à-dire les inclure de quelque façon en soi...

Comme le P. Gardeil et Etienne Gilson l'ont souligné, Thomas d'Aquin professe, à propos du monde, une ontologie de l'existence pure et simple et non pas, à la manière d'Augustin, une ontologie de l'être plus ou moins digne de ce nom: exister, pour une chose, c'est trancher sur le néant plutôt qu'être et ne pas être. La raison de cette différence réside dans le néoplatonisme d'Augustin d'une part, et l'aristotélisme de Thomas de l'autre. En effet, le néoplatonisme se préoccupe de la production du monde, de sorte que le créationnisme peut s'allier avec lui en expliquant, à sa manière propre, l'apparition des formes inférieures. Au contraire, l'aristotélisme est statiste en ce sens que le monde, selon lui, est là depuis toujours et pour toujours. Dans ce cas, le créationnisme impose l'adjonction de l'existence à ce monde dont Aristote explique ce qu'il est, mais non pas qu'il soit. L'ontologie thomiste, dans sa différence par

---

[44] *Ibid.*, V, 6, 13, p. 477.

[45] Cf. *Tractatus*, 32, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», t. XXII, Paris 1956, p. 195.

[46] Cf. *Som. théol.*, I, q. 3, a. 8.

[47] Cf. A. Forest, dans *Le mouvement doctrinal du IX*e au *XIV*e *siècle*, Paris 1951, p. 174; Domet de Vorges, *Saint Anselme*, Paris 1901, p. 231.

rapport à celle d'Augustin, résulte donc de l'impact des religions du Livre sur le substantialisme aristotélicien, c'est-à-dire de l'influence, sur le XIIIe siècle latin, de la philosophie musulmane qui avait eu à résoudre avant lui les mêmes problèmes.

Mais il serait faux de penser que le thomisme, fidèle à la causalité créatrice, ignore la participation. «Dieu, écrit Thomas d'Aquin, est l'être lui-même subsistant; d'où il suit qu'il contient en soi la perfection totale de l'être. Il est évident en effet que, ...si la chaleur était subsistante par soi, il ne pourrait lui manquer quelque chose de la vertu de chaleur[48].» Voilà pourquoi, dans le créationnisme thomiste comme dans l'émanatisme, Dieu, plus la créature, ne sont pas quelque chose de meilleur ou de plus grand que Dieu seul; la créature n'ajoute rien au créateur: «Dans les biens particuliers, deux biens sont meilleurs qu'un seul; mais à ce qui est bon par essence, il ne peut s'ajouter aucune bonté[49].» Dieu, qui contient tous les êtres en lui, peut donc être appelé métaphoriquement leur lieu[50].

Il ne s'agit pas ici d'oublier l'épistémologie empiriste de Thomas d'Aquin ni la doctrine de l'analogie de l'être qui en résulte. Tout en maintenant scrupuleusement l'originalité du thomisme, le P. Geiger a montré que les notions de création et de participation chez Thomas d'Aquin se complètent l'une l'autre: «La création, écrit-il, en tant qu'elle est l'action causale de l'Absolu à l'égard des êtres finis en tout ce qu'ils sont, appelle nécessairement la participation. La relation de dépendance, propre à la création, doit nécessairement se compléter par la relation de similitude déficiente, qui est l'essence de la participation et qui comprend déjà elle-même une relation de dépendance[51].»

Avec une vigueur spéculative exceptionnelle, un autre dominicain, Maître Eckhart, au déclin du XIIIe siècle et à l'aube du XIVe, a affronté la même question de l'origine du monde en se situant franchement dans la perspective platonisante du réalisme des transcendantaux. Il observe qu'«il ne faut pas imaginer faussement que

---

[48] *Som. théol.*, I, q. 4, a. 2.

[49] *Ibid.*, p. 103, a. 3, ad 3^m.

[50] Cf. L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, 2e éd., Paris 1953, p. 226. – La distinction du lieu au sens propre et du lieu au sens métaphorique vient d'Ibn Gabirol (*Fons vitae*, II, 14).

[51] *Loc. cit.*, p. 383, note.

Dieu a projeté les créatures en dehors de soi dans un certain infini ou un certain vide. Car le rien ne reçoit rien et ne peut être le sujet de l'être ni la fin d'une action. Si l'on admet que quelque chose est reçu dans le néant ou se termine en lui, cette chose n'est pas un être, mais le néant. Dieu créa donc toutes choses non pas pour qu'elles se tiennent en dehors de lui, ou à côté de lui et sans lui, comme le font les artisans, mais il les appela du néant, c'est-à-dire du non-être, à l'être qu'elles trouveraient et recevraient en lui. Car il est l'être[52].»

On a fondé souvent sur l'affirmation de cette identité de l'être et de Dieu une interprétation panthéiste de la pensée de Maître Eckhart, alors qu'il s'agit là encore de participation: l'*ens* ou le *quod est* doit l'être à l'*esse*. Tout ce que l'étant a d'être vient de l'être de Dieu, sans lui rien ajouter. Donc il est bien vrai que l'être est Dieu.

Quand il dénomme les créatures à partir de Dieu, Eckhart voit Dieu en elles: leur être est celui de Dieu comme la justice du juste est la justice divine elle-même[53]. Ainsi la créature est Dieu. Mais aussi bien la créature est néant, puisqu'elle n'est rien par elle-même.

La théorie de la participation, qui est susceptible de ces lectures extrêmes, l'est encore d'une autre, intermédiaire entre les deux: le créé en effet «descend» de Dieu; il se situe par rapport à lui dans l'extériorité d'un degré inférieur de perfection[54], et voilà qui nous fait revenir à des formulations connues et communes, mais aussi, nous le savons, instables, puisqu'il ne saurait y avoir d'extériorité pure par rapport à Dieu.

V.

Quand le créationnisme se rapproche de l'émanatisme, il adopte le thème de la participation, mais il peut différer de l'émanatisme en concevant l'être participé comme produit de rien par Dieu et non comme émané de lui. Il peut en différer encore par la référence à la liberté de Dieu, qui semble essentielle au christianisme depuis les Pères.

---

[52] *Prologue général*, 17, trad. F. Brunner, *Maître Eckhart*, Paris 1969, p. 99.

[53] Cf. *Livre de la consolation divine*, I, *Deutsche Schr.*, t. V, éd. J. Quint, Stuttgart 1963, p. 9 et suiv.; et très souvent ailleurs.

[54] V. g. *Expositio libri Exodi*, 101, *Lat. Schr.*, t. II, p. 103.

Il est remarquable que ces deux différences disparaissent chez Ibn Sīnā qui, sans abandonner la création de rien, enseigne l'émanatisme et le nécessitarisme. Il est évident en effet que même en émanatisme les choses sont après n'avoir pas été. Cette antériorité est temporelle ou de principe; elle est toujours cependant présupposée par l'existence que la créature reçoit de Dieu. Avant l'émanation, la chose n'est pas quant à ce qu'elle est maintenant. Elle est donc non-être et sera tirée de rien, même si elle est le résultat d'une émanation, puisqu'elle n'était pas dans l'émanant ce qu'elle est maintenant en elle-même. Encore une fois, que cette doctrine diffère du créationnisme en ce que la création ne s'origine pas dans la liberté de Dieu; qu'elle en diffère aussi par l'introduction de médiations entre le Premier et les choses d'ici-bas – le Premier Causé étant seul créé immédiatement – c'est chose entendue. Mais il reste qu'Ibn Sīnā défend, avec son émanatisme, une doctrine de la création de rien, puisque les êtres, en des sens différents selon leur situation dans la hiérarchie universelle, passent de la non-existence à l'existence[55].

La doctrine des juifs Isaac Israéli et Ibn Gabirol n'est guère différente: Dieu crée d'abord la matière et la forme dont se compose l'Intelligence universelle, puis, par le moyen de celle-ci, tous les êtres composés aussi de matière et de forme, mais à un niveau inférieur. Isaac Israéli et Ibn Gabirol défendent cependant une théorie de la volonté divine créatrice, qui infléchit l'émanatisme dans le sens du personnalisme religieux. C'est ainsi que la pensée d'Isaac a fait le désaccord des interprètes: est-elle un créationnisme, Dieu étant l'agent et non la source du créé (Neumark)? Est-elle un émanatisme, les mots «de rien» ne désignant que l'absence de tout modèle de la créature en Dieu (Jacob Guttmann)? Faut-il dire que seules la matière et la forme constitutives de l'Intelligence sont créées de rien, tandis que les substances inférieures à l'Intelligence sont produites par émanation (Altmann)? H. A. Wolfson, qui rapporte cette querelle, pense qu'Isaac identifie création et émanation et qu'il faut distinguer deux sortes d'émanations, l'une issue directement de Dieu, et l'autre, par intermédiaires. Et Wolfson d'appuyer sa thèse en mentionnant Jean Scot, al-Fārābī, Ibn Miskawayh, le Séfer Yeṣīra, Ibn Gabirol et les kabbalistes tardifs. L'introduction des mots «créé

---

[55] Sur ces différents sens, voir A.-M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paris 1937, p. 257.

de rien» dans cet émanatisme signifie le refus de poser comme condition de la production divine quelque chose d'extérieur à Dieu, en particulier une matière éternelle[56].

La fusion du créationnisme et de l'émanatisme explique une autre forme remarquable du créationnisme: la création à partir du néant divin. Cette conception a son origine dans le transcendantalisme néoplatonicien. En effet, pour Plotin, Porphyre et les autres philosophes de cette école, Dieu étant au-delà de tout ce qui est, au-delà de toute connaissance et de toute parole, n'est rien de ce qui est, de ce qui est pensable et dicible. Or, c'est de ce rien, selon l'émanatisme, que tout doit venir. La création à partir du néant de la chose créée devient ainsi la création à partir du néant divin, et le rien dont nous disions qu'en créationnisme il n'est cause en aucune façon, est maintenant la cause par excellence. Une fois de plus, l'adage «rien ne naît de rien» est bafoué, mais il l'est en un tout autre sens, puisqu'il n'est plus question du surgissement des choses de rien par la magie de la volonté et de la puissance divines, mais de leur sortie de la réalité divine elle-même.

G. G. Scholem note que cette réinterprétation du créationnisme s'est produite presque en même temps dans les trois religions monothéistes. Il cite Jean Scot du côté chrétien, Maïmonide et Isaac Israéli chez les juifs et, du côté de l'islam, les Ismaélites[57].

Jean Scot écrit en effet: «De la superessentialité de sa nature, dans laquelle il est dit non-être, descendant d'abord, (Dieu) se crée par lui-même dans les causes primordiales et devient le principe de toute essence, de toute vie...[58]» Il descend ensuite et se crée dans les effets des Causes primordiales et dans les corps. «Dieu se crée»: cette expression étrange ne signifie pas que Dieu ait à se produire lui-même, qu'il ait besoin des Causes primordiales, de leurs effets et des corps pour être lui-même, mais qu'il se manifeste dans les

---

[56] *The Meaning of «ex nihilo» in Isaac Israeli*, dans «Jewish Quarterly Review», vol. 50, 1958–1960, p. 1–12.

[57] *Les origines de la Kabbale*, Paris 1966, p. 445–446. Cf. du même auteur, *Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, «Eranos-Jahrbuch», 1956, Zurich 1957, p. 100 et suiv. – G. Vajda, *Le commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des cantiques*, Paris 1969, p. 18, 26, 28, etc.

[58] *De divisione naturae*, III, 20, *Patr. lat.*, 122, col. 683 A. Cf. *ibid.*, 19: *In suis theophaniis incipiens apparere, veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere.* – Nous ne savons sur quel texte Scholem s'appuie pour parler de *Hinabsteigen in sein eigenes Nichts* (*loc. cit.*, p. 104).

Causes et dans l'univers en prenant leur forme en quelque manière, tout en demeurant en soi. Dans les Causes transcendantes et dans l'univers qui dépendent de lui radicalement, Dieu s'étend sans sortir de soi, le néant devient quelque chose sans cesser d'être le néant, de sorte que Dieu demeure plus grand dans le néant que dans le quelque chose. Alors donc que dans la perspective habituelle, Dieu crée tout de rien, il est ici lui-même le rien dont tout est créé.

VI.

Si l'on fait exception de l'enseignement de Jean Scot, auquel nous reviendrons, les doctrines que nous avons retenues jusqu'ici au cours de cet excursus historique ne nous ont pas apporté de nouvelles lumières sur la question de savoir comment le relatif peut surgir à côté ou au sein de l'absolu. Au contraire, les théories d'Isaac Luria (1534–1574) vont nous instruire à ce sujet. Isaac se demande justement comment il peut y avoir une réalité en dehors de Dieu. Sa réponse est d'une audace et d'une originalité frappantes. Tant que Dieu est ce qu'il est, enseigne-t-il, il n'y a pas de place pour le monde. Pour que le monde puisse surgir, Dieu se concentre sur lui-même, et de ce point de concentration il produit le monde dans l'espace ainsi libéré. «Selon Luria, Dieu fut contraint de faire une place pour le monde, pour ainsi dire, en abandonnant une région à l'intérieur de lui-même, une sorte d'espace mystique duquel il se retira pour y retourner dans l'acte de la création et de la révélation[59].» Et encore: «Le premier acte n'est pas un acte de révélation, mais un acte de limitation. C'est seulement dans le second acte que Dieu envoie un rayon de sa lumière et commence sa révélation, ou plutôt son déploiement, comme Dieu créateur, dans l'espace primordial de sa propre création[60].» Chaque nouvel acte de manifestation est précédé par un acte de concentration et de rétractation. Concentration et expansion de Dieu sont donc les deux conditions de l'apparition des êtres.

Qu'il s'agisse ici d'une représentation spatiale, peu importe: l'esprit humain ne se passe pas d'images. Mais précisément c'est une image, c'est-à-dire un moyen d'exprimer autre chose. Isaac ne situe

---

[59] G. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris 1950, p. 278.
[60] *Ibid.*, p. 279.

pas dans l'espace le mystère de Dieu et celui de la création, mais se sert de l'extériorité spatiale pour penser l'altérité ontologique: Dieu se limite, pour qu'un monde autre que lui puisse exister. C'est la conception que Simone Weil reprend ou retrouve quand elle écrit: «En créant, Dieu renonce à être tout, il abandonne un peu d'être à ce qui est autre que Lui[61].» Ou encore: «Dieu a créé, c'est-à-dire non pas qu'il a produit quelque chose hors de soi, mais qu'il s'est retiré, permettant à une partie de l'être d'être autre que Dieu[62].»

Scholem rapporte qu'on a appelé cette doctrine de la concentration, si simple et si suggestive, «la seule tentative sérieuse qui ait jamais été faite pour donner un fond à l'idée de création *ex nihilo*[63]». Elle seule, en effet, rend compte du néant où le monde apparaît. Il faut avouer cependant qu'elle pose autant de problèmes qu'elle en résout. Pour éviter la confusion du monde avec Dieu et fonder la possibilité même du monde, elle porte atteinte à l'immutabilité de Dieu et donne du principe et de son action une représentation qui frise l'extravagance. Certes, on ne conçoit pas que le monde puisse limiter Dieu; mais conçoit-on davantage que Dieu se limite lui-même pour faire place au monde? Conçoit-on ce que peut être la limite de Dieu, même si c'est lui qui se la donne? On peut donc se demander si l'on est en présence ici d'une explication du mystère cosmogonique ou simplement d'un artifice qui ne peut fournir que l'illusion d'une explication.

VII.

Nous avons vu que l'émanatisme et le créationnisme présentaient une difficulté commune, tenant à la co-présence même du relatif et de l'absolu, difficulté sans doute plus grave pour le créationnisme dans la mesure où il souligne l'aspect d'altérité du relatif. Nous avons relevé aussi quelques formes différentes prises par le créationnisme, dans les religions du Livre, au contact de l'émanatisme. Au passage, on a signalé que l'Inde ne connaissait pas le créationnisme. En effet, même si les Veda enseignent que Varuna a fait

---

[61] *Intuitions préchrétiennes*, Paris 1951, p. 148.
[62] *Ibid.*, p. 161.
[63] *Les grands courants de la mystique juive*, p. 279.

le ciel et la terre, les penseurs indiens n'ont pas aménagé cette affirmation dans le sens d'une production de rien.

Il est d'autant plus intéressant, dans ces conditions, de signaler qu'un ouvrage récent, consacré au védantin Madhva (XIIIe siècle)[64], éclaire la doctrine de cet auteur en la rapprochant du créationnisme. Nous allons nous demander si ce rapprochement éclaire à son tour le créationnisme ou si nous nous trouvons toujours devant la même difficulté.

La doctrine de Madhva est très différente de celle de Śaṅkara qui nie la réalité du monde et explique celui-ci par un processus d'illusion. Śaṅkara supprime par là le problème du relatif, toute question sur l'illusion appartenant encore à l'illusion.

Mais le vedānta a encore d'autres formes. Pour Rāmānuja, par exemple, le monde est réel: il est le corps du Brahman, lequel est le Soi du monde. C'est un monisme qui distingue cependant – sans introduire de vraie altérité – le monde et Dieu. Reste à savoir comment Dieu peut changer. Rāmānuja répond à cette question en disant qu'il ne change pas en soi, mais secondairement, dans l'univers dont il est le Soi.

Madhva polémique contre un penseur dont l'enseignement est proche de celui de Rāmānuja: Bhāskara. Pour ce dernier en effet, Dieu est la cause matérielle du monde (*upādāna-kārana*) qui repose sur lui comme sur son support. «L'étoffe de l'univers est Dieu lui-même, identique en tous les êtres, comme la même argile est la matière de tous les objets façonnés par le potier. Le devenir du monde est manifestation successive de formes diverses qui retournent les unes après les autres à l'indifférenciation première, comme la cruche cassée redevient finalement terre[65].» Le monde, à la fois différent et non différent de Dieu, comme la cruche par rapport à l'argile, se manifeste ou se résorbe, le Brahman étant alternativement source et fin des êtres[66].

Madhva accuse le monisme de Bhāskara d'être contraire aux Upaniṣad, puisqu'il implique une modification ou une transformation de Dieu. Le lait ne devient caillé qu'en perdant certaines de ses qualités pour en acquérir d'autres. Comment cette concep-

---

[64] SUZANNE SIAUVE, *La doctrine de Madhva. Dvaita-vedanta*, Pondichéry, 1968. L'ouvrage comprend une bibliographie concernant les *darsána*.

[65] *Loc. cit.*, p. 299.

[66] Cf. *ibid.*, p. 300.

tion se concilie-t-elle avec l'affirmation scripturaire de l'immutabilité de Dieu[67]? Il est digne de remarque que, deux siècles plus tôt, saint Anselme invoque aussi l'immutabilité de Dieu pour réfuter ceux qui soutiendraient que le monde vient de Dieu *materialiter*[68].

Madhva écarte donc les interprétarions monistes des symboles de l'Ecriture, celui de l'araignée et du fil, par exemple. L'araignée, dit-il, ne se transforme pas dans sa toile[69], et Dieu ne devient pas le monde multiple, indigne de lui; «il déploie la diversité des êtres afin de se manifester en elle dans toute sa souveraineté»[70]. Omniprésent, il ne se perd pas cependant dans la multiplicité des existences que sa puissance a mise en branle[71].

L'étoffe de l'univers est donc une matière éternelle qui n'est pas Dieu. Non pas au sens du sāṅkhya, puisqu'elle aurait alors par elle-même le pouvoir de passer de son état d'indifférenciation première à l'état actuel. De plus, dans cette philosophie, le Puruṣa n'agit pas sur la matière, contrairement au Dieu de Madhva dont l'action s'exerce sur une matière qu'il n'est pas et qui n'a pas par elle-même le pouvoir de produire le monde. On songe de nouveau ici à un parallèle occidental: le Démiurge de Platon. Mais le Dieu de Madhva n'agit pas en consultant un Modèle intelligible; c'est la spontanéité de la joie et du jeu qui gouverne son action[72]. De plus, la matière sur laquelle il opère n'est pas un principe indépendant de lui. Dieu aurait pu créer «sans causes», écrit un disciple de Madhva. C'est dire que la «matière elle-même, quoique éternelle, tient tout ce qu'elle est, son existence et son éternité, du vouloir divin. Une dépendance si totale exprime une relation très proche de celle de création *ex nihilo*, bien que celle-ci ne soit jamais envisagée en contexte indien dans lequel le monde est considéré comme éternel[73]». Mlle Siauve, qui parle à ce propos d'«une sorte de création continuée *ab aeterno*»[74], accepterait-elle d'évoquer ici les noms de Boèce et de Thomas d'Aquin, dans la mesure où ces auteurs regar-

---

[67] Cf. *ibid.*, p. 300–301.
[68] Cf. *Monologion*, VII, *Op. omn.*, t. I, p. 20–22.
[69] Cf. S. Siauve, *La doctrine de Madhva*, p. 304.
[70] *Ibid.*, p. 305–306.
[71] Cf. *ibid.*, p. 306.
[72] Cf. *ibid.*, p. 333–334.
[73] *Ibid.*, p. 329.
[74] Cf. *ibid.*, p. 330.

dent tous deux comme possible la thèse d'un univers sans commencement, quoique dépendant ontologiquement de Dieu en tout temps et depuis toujours?

En tout cas, la doctrine indienne qu'elle expose est proche effet de la pensée occidentale. Elle l'est jusque dans ses défauts, puisqu'elle se heurte, semble-t-il, à la difficulté propre au créationnisme occidental: comment la cause absolue peut-elle être «totalement différente de ses produits»[75], sans qu'il en résulte pour elle aucune limitation? «Dieu est la source de tout être, écrit Mlle Siauve, et c'est pourquoi aucune existence ne saurait limiter son être et sa puissance[76].» Dans ces conditions, la donation d'être par Dieu doit être en même temps la création en Dieu de l'être donné, et on ne voit pas comment le dualisme propre à toute doctrine de la création peut se maintenir.

VIII.

Notre conclusion sera d'abord un résumé. La doctrine de l'émanation n'est pas une représentation grossière, calquée sur le sensible, des rapports du principe et du dérivé. Elle n'implique ni changement dans le principe ni confusion du principe et du dérivé, encore qu'elle exclue tout vrai dualisme, puisque le dérivé est la dégradation du principe et n'est donc en un sens rien d'autre que lui.

La doctrine de la création *ex nihilo* est certainement une des plus grandes qui aient jamais été conçues en l'honneur de Dieu: la pensée y saisit le principe dans sa réalité propre, son autonomie et sa puissance. Cependant, dès qu'on tente de l'approfondir, la difficulté qu'elle comporte saute aux yeux: le dualisme de l'absolu et du relatif ne peut tenir, et l'extériorité par rapport à Dieu se transforme en intériorité. Du créationnisme, on se trouve ainsi rejeté vers l'émanatisme, dont nous venons de rappeler la dimension d'immanence. De là les différents modes d'union entre le créationnisme et l'émanatisme, que l'histoire rapporte.

Mais l'émanatisme n'est pas sans difficulté non plus, quoique cette difficulté soit peut-être moins vive: comment peut-il y avoir

---

[75] *Ibid.*, p. 303.
[76] *Ibid.*, p. 330.

un dérivé si le principe le contient déjà? Comment l'abondance peut-elle encore surabonder? Si l'abondance n'ajoute rien à la surabondance, quel est donc son statut? Bref, il faut qu'à la fois le dérivé soit dans le principe et en dehors de lui, et l'entendement est au rouet.

L'auteur moderne qui a pris conscience de cette difficulté avec le plus d'acuité est sans contredit Hegel, champion de la raison spéculative au-delà de l'entendement. On peut se demander s'il n'a pas apporté la solution longtemps attendue et jamais possédée du problème des rapports de l'absolu et du relatif. Le philosophe explique en effet comment, étant donné le principe, le dérivé aussi peut être et même doit être, et comment le principe assume le dérivé, Dieu le monde. Hegel reconnaît que le monde, quoiqu'il ne soit pas Dieu, ne peut résider ailleurs qu'en Dieu. Il retrouve ainsi la transcendance et l'immanence qui font partie de l'émanatisme: le monde, qui n'est pas Dieu, est pourtant Dieu. Mais il va plus loin en rendant compte de cette contradiction: ce que l'émanatisme et le créationnisme considèrent comme le principe et la fin, est le principe seulement, le sujet premier, encore en soi, qui doit devenir pour soi en s'assimilant l'objet dans lequel d'abord il se nie. Alors le commencement sera devenu la fin. En d'autres termes, le monde est un moment du devenir de Dieu. Dieu n'est Dieu qu'au moment où, s'étant opposé l'extériorité du monde, il surmonte cette opposition dans l'intériorité de l'Esprit.

La force de cette doctrine n'est pas tant dans la conception dynamique qu'elle se fait du principe, car on l'observe déjà *mutatis mutandis* dans l'émanatisme et le créationnisme; elle ne réside pas non plus dans le dépassement de l'acosmisme parménidien, puisque la difficulté propre au créationnisme et, à un moindre degré, à l'émanatisme, procède de la distinction qu'ils introduisent entre l'absolu et le relatif. Elle se trouve plutôt dans l'explication de la coexistence de l'absolu et du relatif. Nous ne sommes plus en présence d'une perfection principielle dont on ne voit pas comment elle laisse place à l'imperfection du dérivé: le principe, pour Hegel, n'est pas encore tout ce qu'il doit être, car il le deviendra en se niant dans le dérivé pour se réaffirmer ensuite par le moyen de cette négation elle-même. Le paradoxe de l'émanatisme et du créationnisme – Dieu plus le monde égalent Dieu – est donc surmonté. La formule de Hegel est la suivante: Dieu_1 plus le monde égalent Dieu_2.

Cette doctrine brillante explique cependant la possibilité et la nécessité du relatif au prix de nouveaux paradoxes. Le premier est la négation de soi que doit consentir le principe pour faire surgir le dérivé. Cette négation ne va pas sans rappeler la doctrine d'Isaac Luria, c'est-à-dire la concentration de Dieu sur soi, qui est la condition de l'apparition du cosmos. Chez Hegel comme chez Luria, Dieu s'impose une limite. Il est vrai que chez Hegel, plus clairement que chez Luria, cette limite est provisoire. Cependant, non seulement Dieu en a besoin pour que le monde soit, mais encore – et c'est le second paradoxe – il a besoin que le monde soit pour se réaliser lui-même.

Que cette doctrine, qui se veut purement spéculative, s'appuie en fait sur des représentations – le dédoublement, l'opposition, le conflit, la victoire sur l'obstacle, etc. – voilà qui ne fait pas de doute. La question est de savoir si ces représentations sont compatibles avec la perfection de Dieu. On pensera que non, malgré la lucidité de cette théologie magistrale, si l'on regarde ce drame du principe à la conquête de soi comme contraire à la tradition du Dieu plénitude, qui se suffit à lui-même et qui demeure immuable avant comme après la genèse du monde, parce qu'il produit le monde par surabondance hypostatique ou par surabondance d'amour.

Nous voilà donc de nouveau devant la question de savoir comment le même peut être autre en quelque façon. Il y a là peut-être une difficulté insurmontable pour la raison, dont seule peut triompher la méditation des symboles que propose l'émanatisme ou, dans un autre registre, la confiance dans le Dieu libre et bon. Cette difficulté se rencontre sans doute en toute doctrine de l'absolu et du relatif, excepté celles qui réduisent l'un des termes de l'opposition à l'autre. Mais elle comporte peut-être des degrés. Elle est au maximum dans le créationnisme qui pose le monde en dehors de Dieu; car comment peut exister cet autre qui lui est étranger? Elle est moindre dans l'émanatisme qui pose le monde dans la perspective de la participation; mais comment l'hypostase première peut-elle tolérer d'autres hypostases? Elle est vraisemblablement moindre encore dans les théophanies, car le monde y est le signe de Dieu; mais quelle est la consistance de ce signe et pour qui est-il?

Jean Scot, dont nous avons déjà rencontré le nom, a exposé le théophanisme dans cette page étonnante: «Nous ne devons pas concevoir Dieu et la créature comme deux choses séparées l'une de

l'autre, mais comme une seule et même chose (*unum et id ipsum*). En effet, la créature subsiste en Dieu et Dieu se crée dans la créature d'une manière admirable et ineffable, se manifestant soi-même, invisible se faisant visible, incompréhensible se faisant compréhensible, caché découvert, inconnu connu, dépourvu de forme et d'apparence doué de forme et d'apparence, suressentiel essentiel, surnaturel naturel, simple composé, libre d'accidents sujet d'accidents et accident, infini fini, incirconscrit circonscrit, supratemporel temporel, supralocal local, créant toutes choses créé en toutes choses, auteur de tout fait en tout, éternel commençant à être, immobile se mouvant en toutes choses et devenant toutes choses en toutes choses. Je ne dis pas cela de l'incarnation et de l'humanisation du Verbe, mais de la descente ineffable de la suprême bonté, qui est unité et trinité, dans les choses qui sont pour qu'elles soient – bien plus, pour qu'elle-même soit en toutes choses de haut en bas, toujours éternelle, toujours faite, par elle-même, en elle-même, éternelle par elle-même, faite en elle-même; et tandis qu'elle est éternelle, elle ne cesse pas d'être faite, et faite elle ne cesse pas d'être éternelle et elle se fait elle-même d'elle-même. Car elle n'a pas besoin d'une matière qu'elle ne soit pas, dans laquelle elle se fait; autrement, Dieu semblerait impuissant et imparfait en lui-même s'il recevait d'ailleurs l'auxiliaire de son apparition et de sa perfection. Il reçoit donc de lui-même les occasions de ses théophanies, c'est-à-dire des apparitions divines, puisque c'est de lui, par lui et en lui que sont toutes choses[77].»

Comme nous l'observions plus haut, Jean Scot n'enseigne pas que Dieu soit à la recherche de lui-même dans la créature. En soutenant que Dieu se crée en elle, il représente une thèse que nous connaissons bien: la créature n'est rien sans Dieu et, en ce sens, Dieu est le fond de la créature. Donc, Dieu a beau «se faire» dans le monde, il n'en reste pas moins ce qu'il est: dans le temps, il ne cesse pas d'être éternel. Que Dieu se crée dans le monde n'implique pas que Dieu ne crée pas le monde.

Le langage de la théophanie ne doit pas non plus nous égarer: la manifestation de Dieu dans l'univers, c'est la production de l'univers par Dieu en vertu de sa perfection surabondante. Cette manifestation de soi ne l'altère pas; cette expression de soi n'est pas un changement en lui. Dans la production de l'univers qu'est la mani-

---

[77] *De divisione naturae*, III, 17, *Patr. lat.*, t. 122, col. 678–679.

festation de soi, Dieu est, sans confusion, le sujet et l'objet de l'action: le sujet, parce qu'il est en soi l'origine de tout, et l'objet, parce qu'il est dans la créature qui lui doit tout et le rend visible. Les théophanies johanniques ne sont donc rien d'autre que les créatures dans lesquelles Dieu «descend» pour se faire connaître. Création, émanation et théophanisme se rejoignent, mais le langage de la théophanie marque mieux que les autres la dépendance ontologique directe de la créature par rapport à Dieu et le rôle gnoséologique qu'elle joue pour l'homme, et pour l'ange, qui connaissent Dieu non pas en soi, mais dans les êtres où il apparaît. L'altérité de la créature est mieux assumée en Dieu.

C'est pourquoi la notion de manifestation, que Jean Scot doit aux Pères grecs, convient au mystique et se retrouve ailleurs, parfois autrement. On passe du créationnisme ou de l'émanatisme au théophanisme en désignant la créature par un nom d'accident plutôt que par un nom de substance, lequel est réservé à Dieu. Le mystique use de ce langage sans porter atteinte à la perfection de Dieu auquel il imposerait par là changement et composition: l'accident indique non pas la confusion de la créature et du créateur, mais la dépendance et la gratuité de la créature. Si le mystique se sent parfois nécessaire à Dieu, c'est sans doute qu'il a renoncé à toute autonomie par rapport à lui.

Comme on le sait, le thème de la manifestation est représenté avec éclat dans l'islam ésotérique. Ibn 'Arabī cite cette parole d'Abu Sa'īd al-Kharrāz: «Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intérieur; il est l'essence de ce qui se manifeste et l'essence de ce qui reste caché lors de Sa manifestation. Il n'y a personne hormis Lui qui puisse Le voir, et personne à qui Il puisse se cacher; c'est Lui qui Se manifeste à Lui-même, et c'est Lui qui Se cache à Lui-même. C'est Lui qui S'appelle Abu Sa'īd al-Kharrāz et par d'autres noms d'êtres éphémères[78].» Opposant la pensée d'Ibn 'Arabī à celle des théologiens ordinaires de l'islam, Henry Corbin écrit: «Les Ash'arites ont le tort de ne pas voir quelle est la vraie réalité du monde: un ensemble d'accidents, d'‹apparitions›' qu'une même essence ‹essencifie›, l'Essence divine, seule subsistante par

---

[78] *La sagesse des prophètes*, trad. T. Burckhardt, Paris 1955, p. 63. Traduction du même texte dans R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921, repr. 1967, p. 152.

soi-même. Ils supposent encore une substance, sinon plusieurs substances, à côté de cette Essence (*dhât*), alors que ces prétendues substances ne pourraient être que dépourvues de toute substantialité. La ‹Face divine› (*wajh al-Haqq*) où est existencialisée la *multitude* des formes, ‹apparitions› et déterminations, leur reste voilée[79].»

Ainsi, les théophanies, qui étaient chez Jean Scot le substitut de la connaissance divine impossible, en sont ici la condition: la manifestation de Dieu, qui n'est pas Dieu, dévoilant son origine, révèle qu'elle est Dieu. La théophanie, objecte-t-on, ne suffit pas, parce qu'elle n'est pas une donation d'être. Mais, précisément, à qui peut-on donner l'être?

Nous n'en dirons pas davantage. Notre intention n'était pas d'indiquer la vraie doctrine de l'origine du monde, car nous croyons volontiers qu'elles sont nombreuses à être vraies. Ceux qui, en entendant réduire ou même nier la réalité propre du monde, sentent la terre vaciller sous leurs pieds – comme si elle ne vacillait pas en effet! – peuvent se rassurer: ils trouveront toujours des doctrines pour durcir les phénomènes à souhait. D'autres enseignements, plus éloignés du sens commun, offrent à l'esprit cette union du rationnel et du mystique où se trouve le terme indépassable de sa recherche. Beaucoup, sans doute, se désintéressent de la question de l'origine absolue du monde et, rabattant le monde sur lui-même, en étudient l'origine du point de vue de la science contemporaine. Mais quand ils sauront que l'univers résulte d'une explosion initiale et qu'il va se refroidissant, l'époque actuelle représentant la dernière phase de ce processus, les questions ultimes ne se poseront-elles pas de nouveau pour eux?

Notre intention était plutôt de montrer que la doctrine de la création n'a pas la simplicité qu'on lui attribue parfois et qu'elle ne s'oppose pas radicalement à l'émanatisme. Nous suggérions ainsi que les théories philosophiques ne sont pas incommensurables: un chemin va des unes aux autres par l'intérieur. C'est là peut-être une leçon de la philosophie comparée, qu'on peut opposer à la candeur et à l'exclusivisme de tous les dogmatiques. Le philosophe ou le théologien devrait se souvenir, en exprimant sa pensée, qu'il ne peut manquer d'en exister d'autres auxquelles elle conduit elle-même par des chemins secrets.

---

[79] *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris 1958, p. 152.