

INTRODUCTION

La science constitue, sans conteste, un des axes structurants de l'identité occidentale moderne. Non contente de marquer notre vie quotidienne par ses réalisations techniques, elle influence aussi profondément notre manière de concevoir le monde et la place que l'homme y occupe. Cette omniprésence de la science peut nous faire oublier qu'il s'agit d'un phénomène culturel de date relativement récente : malgré une certaine continuité avec la philosophie naturelle grecque et médiévale, la science moderne ne remonte, dans sa forme propre, qu'au XVII^e siècle de notre ère. La prise de conscience de ce fait historique suscite naturellement une interrogation sur les interactions entre la science moderne et les autres pratiques humaines. Car la science ne va pas « de soi », elle n'est pas un donné inconditionné, qui serait indépendant de tout facteur extérieur.

Au cours des dernières décennies, l'épistémologie est devenue sensible, de plus en plus nettement, à l'enracinement socioculturel de la science. Le livre vedette de Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*¹, publié pour la première fois en 1962, est devenu le symbole d'une conception holistique de la science, qui reconnaît le rôle que jouent dans cette pratique des facteurs plus contextuels que le simple cumul de résultats expérimentaux de plus en plus sophistiqués. Cette prise de conscience se nourrit également des problèmes d'interprétation que soulève la physique contemporaine. Il est très difficile de parler de relativité, et encore plus de mécanique quantique, sans rencontrer, à un moment ou un autre, des questions de nature méta-théorique, voire métaphysique. Le désaccord persistant sur le célèbre problème de mesure en mécanique quantique n'est qu'un des signes de la pertinence d'interrogations proprement philosophiques jusque dans les sciences les plus « dures ».

La prise en compte du contexte socioculturel dans lequel s'inscrit la pratique de la science, livre différents axes à notre examen : parmi ceux-ci se trouve aussi la religion. Alors que le monde anglo-saxon a connu, depuis une quarantaine d'années, une recrudescence des études mettant en rapport science et religion, l'épistémologie francophone est restée plus en retrait. La laïcité à la française, qui tend à reléguer la foi au domaine privé, a sans aucun doute alimenté une réticence à explorer le rôle de la religion. Il n'empêche que les croyances constituent un facteur puissant dans la façon de penser et d'agir, tant individuelle que communautaire ; on ne peut donc pas écarter *a priori* la possibilité d'influences religieuses sur la science.

Dans la culture occidentale — celle qui a vu naître la science —, le fait religieux se présente d'abord sous sa forme chrétienne. Malgré la présence d'autres traditions religieuses en Occident — depuis les cultes gréco-romains jusqu'à l'attrait qu'exercent aujourd'hui les spiritualités orientales, en passant par les contacts multiples avec la civilisation musulmane —, il est indéniable que la vision chrétienne du monde, plongeant ses

¹ Trad. de l'américain par Laure MEYER, 1983.

racines dans la révélation biblique, a constitué dans la formation de l'identité occidentale le facteur religieux individuel le plus puissant. Les églises de nos villes et de nos villages, de pierre ou de béton, restent les témoins de cette influence du christianisme, dans le paysage de l'Europe entière.

Une fois reconnue la force des influences exercées d'une part par la religion chrétienne et d'autre part par la science, on comprend qu'on ne peut imaginer qu'elles se soient simplement côtoyées sans jamais se croiser. L'affaire Galilée n'est de fait rien d'autre que l'incident le plus célèbre qui exprime cette interaction, laquelle n'est pas moins réelle du fait que l'on doit la juger regrettable. D'aucuns ont voulu en conclure une « guerre² » perpétuelle entre science et christianisme ; mais la vérité historique se montre, bien entendu, plus complexe que de tels clichés. Des études historiques se sont donné pour but de préciser l'impact du christianisme sur la science moderne. Bien que le débat sur les contours exacts de cette influence soit loin d'être clos³, un consensus existe pour reconnaître dans le christianisme un facteur culturel qui a contribué positivement à la naissance de la science moderne. La présente étude, prenant appui sur ce constat, visera à aller au-delà de l'enquête historique. Son attention portera sur le débat d'idées, point focal de toute réflexion proprement philosophique. Sans se désintéresser des considérations historiques, qui éclairent souvent utilement l'examen conceptuel, elle ne mettra pas au premier plan l'interrogation sur la façon dont christianisme et science ont interagi *de fait*. Il s'agira bien davantage d'explorer les rapports *de droit* entre ces deux approches du réel. Ainsi, l'étude ne se contentera pas de constater (ou de récuser) l'apport du christianisme dans le passé ; elle posera la question de la pertinence de la vision chrétienne pour la pratique de la science aujourd'hui.

Un angle d'attaque spécifique est nécessaire pour guider notre réflexion. Car l'étude des rapports entre *la* science et *le* christianisme ne risque pas seulement de constituer un projet beaucoup trop ambitieux, mais son traitement même serait mis en péril si l'on cédait à l'illusion qui considérerait les deux domaines à mettre en relation comme des entités monolithiques, que l'on pourrait comparer telles quelles. Il convient, pour éviter cet écueil, de focaliser l'attention sur un aspect particulièrement fécond des rapports possibles entre foi et science. La présente étude sélectionne, comme lieu d'enquête, l'ordre naturel que constatent (ou font émerger ?) les sciences. Car bien qu'il soit habituel d'assigner aux sciences la tâche de découvrir et de décrire les « lois de la nature », le concept même d'un ordre donné dans

² Par ex. Andrew D. WHITE, *A history of the warfare of science with theology in Christendom*, 1896.

³ Cf. les discussions que continuent à engendrer deux comptes rendus plus anciens : Robert K. MERTON, « Puritanism, pietism and science », *Sociological Review (première série)* XXVIII, 1, 1936, repris dans *Science and religious belief: a selection of recent historical studies*, sous dir. C.A. RUSSELL, 1973, p. 20-54, avait établi un lien entre puritanisme et science moderne. L'ouvrage de Russell contient également des réponses critiques à sa thèse ; cf. de même John MORGAN, « The Puritan thesis revisited », *Evangelicals and science in historical perspective*, sous dir. D.N. LIVINGSTONE, D.G. HART, M.A. NOLL, 1999, p. 43-74. Dans une série d'articles, publiés dans *Mind*, Michael FOSTER avait souligné le lien entre plusieurs thèmes de la théologie chrétienne et des présupposés centraux de la science moderne (« The Christian doctrine of creation and the rise of modern natural science », *Mind* XLIII, 1934, p. 446-468 ; « Christian theology and modern science of nature », *Mind* XLIV, 1935, p. 439-466, et XLV, 1936, p. 1-27). Cameron WYBROW (dir.), *Creation, nature and political order in the philosophy of Michael Foster (1903-1959) : the classic Mind articles and others, with modern critical essays*, 1992, retrace l'histoire du débat auquel ses articles ont donné lieu ; cf. également E.B. DAVIS, « Christianity and early modern science : the Foster thesis reconsidered », dans LIVINGSTONE, HART, NOLL (dir.), 1999, p. 75-95.

la nature continue à susciter débat. Déjà la critique kantienne considérait que l'ordre de la « nature » reflétait les structures de l'esprit humain ; et jusqu'à l'époque la plus récente, les épistémologues se disputent pour savoir si et sous quelle forme on peut parler de lois de la nature⁴. Ce désaccord même invite à choisir la légalité naturelle comme lieu d'investigation, puisqu'il montre que cette notion centrale de la méthodologie scientifique continue à poser *problème*. On peut alors espérer que la réflexion entreprise à partir d'une perspective interdisciplinaire — entre épistémologie, philosophie et théologie — fera apparaître la problématique sous un jour nouveau et contribuera ainsi à en éclairer les enjeux. En retour, l'enquête menée sur les lois de la nature, à partir de ce point de vue spécifique, constituera une étude de cas qui permettra de mieux apprécier les croisements possibles entre démarche religieuse et pratique scientifique.

Bien entendu, le choix de l'étude des rapports entre vision chrétienne et ordre décrit par les sciences ne présuppose nullement d'explication monocausale de l'origine de la science moderne, comme si tout ce qui distingue celle-ci d'autres paradigmes plus anciens provenait de la seule religion. Il n'est pas non plus question de confondre les catégories et de penser que la vision chrétienne du monde donnerait une réponse définitive à toutes les questions que l'on peut se poser, en épistémologie, par rapport à l'ordre naturel. Vu les interactions multiples et complexes mises au jour par les études historiques entre religion, science et épistémologie⁵, on doit pourtant s'attendre à ce que des rapprochements existent et à ce que la foi chrétienne favorise certaines approches du concept de loi et qu'elle en mette d'autres à mal. Le fait que les rapports existants n'ont pas toujours la force de contraintes logiques, n'empêche pas que la vision chrétienne du monde puisse avoir une pertinence pour la pensée philosophique.

De même qu'il convient de sélectionner une problématique épistémologique précise, pour donner un caractère plus incisif à notre enquête, il est indispensable de se situer au sein de la diversité des traditions qui se situent à l'intérieur du christianisme. Rendre compte de cette complexité requerrait une étude historico-descriptive, que le présent ouvrage ne tente pas d'accomplir. L'approche philosophico-normative entreprise ici ne peut pas non plus se contenter ni de la somme, ni du plus grand dénominateur commun, des diverses conceptions qui se disent chrétiennes. Certes, certaines constantes unissent les différentes formes du christianisme entre elles. La notion de création, en particulier, jouera un rôle pivot dans notre réflexion ; celle-ci structure la pensée chrétienne sur le monde, depuis les débuts de celle-ci, et fait ainsi partie de l'héritage commun à toute la chrétienté. Déjà Irénée de Lyon, au II^e siècle, fait de la création le premier article de la foi chrétienne :

Et voici la règle de notre foi, le fondement de l'édifice et ce qui donne fermeté à notre conduite :

⁴ Bas C. VAN FRAASSEN , *Lois et symétrie*, trad. C. CHEVALLEY, Paris, Vrin, 1994, offre une introduction commode à ce débat.

⁵ Les travaux historiographiques de John Brooke en fournissent un aperçu méticuleux ; p. ex. *Science and religion : some historical perspectives*, 1991, *passim*, et « Religious belief and the natural sciences : mapping the historical landscape », dans *Facets of faith and science*, sous dir. J.M. VAN DER MEER, 1996, vol. I, p. 1-26.

Dieu Père, incréé, qui n'est pas contenu, invisible, un Dieu, le créateur de l'univers ; tel (est) le tout premier article de notre foi⁶.

Toutes les grandes confessions de foi de la chrétienté confirment la centralité de la doctrine de la création, en commençant par le Symbole dit des Apôtres, qui s'ouvre sur l'affirmation célèbre : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre. »

Il n'en reste pas moins vrai qu'il existe une diversité certaine au sein du christianisme quant à la compréhension exacte de la création⁷. La rigueur de la réflexion épistémologique nous impose dès lors d'opter pour une version suffisamment précise de cette doctrine, susceptible de servir d'arrière-fond pertinent à la discussion de l'ordre naturel. Le traitement de la création proposé ici fait le choix de s'inscrire dans la tradition augustinienne prolongée par le calvinisme. De la souveraineté divine, intuition fondamentale de Calvin, découle un traitement spécifique de la relation entre le Créateur et la créature, qui correspond à une compréhension particulièrement radicale de leur distinction — l'exposé qui suit précisera le sens de cette affirmation laconique⁸. À l'intérieur du calvinisme, le renouveau néo-calviniste, né aux Pays-Bas à la fin du XIX^e siècle, propose une compréhension particulièrement aiguisée de la création et de la connaissance que l'homme peut en avoir. De ce fait, les penseurs néo-calvinistes ont été parmi les premiers à faire de « l'exploration de la religion en tant que force qui façonne la connaissance » un programme de recherche influent⁹, conformément à leur conviction selon laquelle la foi joue un rôle proprement fondamental dans toute entreprise cognitive. Partant de l'intuition calviniste de la différence radicale entre le Créateur et la création, ces penseurs ont cherché à élaborer une vision chrétienne qui englobe l'ensemble de l'expérience humaine, y compris la science, de sorte qu'une réflexion sur la notion de loi de la nature ne peut se priver de leurs apports. Les penseurs phares de cette école se rencontreront à divers endroits stratégiques de l'étude : le théologien et homme d'État Abraham Kuyper (1837-1920), le théologien Herman Bavinck (1854-1921), le juriste et philosophe Herman Dooyeweerd (1894-1977) et l'apologète Cornelius Van Til (1895-1987), pour n'en nommer que quatre. Pourtant, leurs oeuvres ne sont que des sources d'inspiration par rapport auxquelles il convient de garder une entière liberté ; elles ne constituent pas une autorité pour la réflexion philosophique. Un tel usage de leurs travaux serait de fait contraire aux intentions même de ces auteurs, qui n'ont cherché qu'à ordonner l'enseignement biblique et à l'appliquer aux questions que la vie nous pose.

⁶ *Démonstration de la prédication apostolique* 6, trad. de l'arménien par L.M. FROIDEVAUX, coll. « Sources chrétiennes », p. 39, cité par Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, 1961, p. 102.

⁷ John H. GAY, « Four medieval views of creation », *Harvard Theological Review* LVI, 1963, p. 243-273, discute quatre conceptions différentes de la création (Augustin, pseudo-Denys, Thomas, Nicolas de Cues). Eugene M. KLAAREN, *Religious origins of modern science : belief in creation in seventeenth-century thought*, 1985, p. 46 ss, 54 ss, distingue trois grands types de conceptions (volontariste, ontologique, spiritualiste), à l'œuvre au moment de la naissance de la science moderne.

⁸ Pour un résumé des traits spécifiques du calvinisme, cf. H. Richard NIEBUHR, *Christ and culture*, 1956, p. 190-196 ; Albert WOLTERS, « Dutch neo-Calvinism : worldview, philosophy and rationality », dans *Rationality in the calvinian tradition*, sous dir. H. HART, J. VAN DER HOEVEN, N. WOLTERSTORFF, 1983, p. 121 s.

⁹ Jitse VAN DER MEER, « The role of metaphysical and religious beliefs in science », dans *Studies in Science and Theology : Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology*, sous dir. N.H. GREGERSEN, U. GÖRMANN, C. WASSERMANN, Aarhus (DK), vol. V/1997, 1999, p. 248. On doit, à ce propos, surtout signaler l'œuvre de l'historien des sciences Reijer Hooykaas (1906-1994), p. ex. *Natural law and divine miracle : a historical-critical study of the principle of uniformity in geology, biology and theology*, 1959 ; *Religion and the rise of modern science*, 1972 ; *Fact, faith and fiction in the development of science*, 1977.

En accord avec la problématique qui nous occupe, la posture religieuse est assumée en tant que cadre de pensée (et de vie) ; je ne chercherai pas à la construire, et encore moins à la démontrer. Il incombe au théologien systématiseur d'élaborer les idées maîtresses de la théologie (dont celle de la création), à partir des Écritures ; de même, la tâche de l'apologète est de chercher à rendre compte de la pertinence, voire de la justesse, de la vision adoptée. Ni l'un ni l'autre de ces efforts ne doit retenir ici le principal de notre attention, même s'il ne faut pas lire dans ce silence (relatif) l'aveu qu'ils seraient impossibles à accomplir¹⁰. Dans le contexte de la réflexion épistémologique, il est plus opportun de « mettre en œuvre » la vision religieuse adoptée, de montrer comment les questions autour de l'ordre naturel se présentent sur cette toile de fond. C'est après-coup que l'on pourra voir la cohérence et la fécondité de cette démarche laquelle, bien entendu, ne se substitue pas à l'argumentation serrée : elle en constitue le cadre sans lequel la pensée tournerait à vide.

Le style adopté est dès lors volontairement engagé. Il s'agit d'examiner l'ordre naturel et la connaissance que les sciences en proposent, à la lumière de la foi chrétienne : Quelle est la pertinence de la vision chrétienne pour la notion de loi ? Quelle « couleur » spécifique les arguments échangés prennent-ils, quand on y réfléchit sur cet arrière-fond ? Si l'enquête apparaissait trop partielle, compte tenu la perspective religieuse consciemment assumée, on peut se rappeler que l'exigence de neutralité est illusoire en philosophie : la perspective de nulle part n'existe pas. Toute recherche rationnelle est située, et il convient de rendre aussi explicites que possible les présupposés sur lesquels s'appuie la réflexion. Prétendre que l'on n'en a pas rend d'autant plus vulnérable à en subir l'influence inopportune, dans la mesure où cela revient à préférer ignorer sa dépendance à leur égard. De fait, la proximité entre les convictions du philosophe et le paradigme qu'il explore — ici la vision chrétienne — permet justement un examen approfondi et nuancé, à condition que le caractère situé de la réflexion soit reconnu comme tel et que les perspectives adverses soient suffisamment prises en compte.

Notons que la posture religieuse assumée ici ne se cantonne pas à une certaine conception du divin et de la relation entre lui et le monde ; car loin de se limiter à un contenu conceptuel, la vision chrétienne est une forme de vie qui ne peut se réaliser qu'au prix d'une immersion personnelle. La teneur de l'analyse se distinguera alors d'un certain nombre d'écrits contemporains, dans la tradition de la philosophie (analytique) des religions. Il ne peut suffire de formuler quelques concepts, dans le domaine de la religion, et d'élaborer, à partir d'eux, une argumentation rationnelle, supposée être neutre. Le résultat en ressemble trop souvent à un « matérialisme-plus-esprits-plus-Dieu¹¹ », qui n'a pas pris toute la mesure de la distance qui sépare le théisme trinitaire d'autres conceptions.

¹⁰ J'ai tenté ailleurs d'y contribuer : en ce qui concerne la preuve biblique de la doctrine de la création, cf. *Pour une philosophie chrétienne des sciences*, p. 41-50 ; pour la méthodologie apologétique, cf. « Dieu comme seule source de la connaissance — l'apologétique de Cornelius van Til », *Théologie Évangélique* 1, 3, 2002, p. 27-46.

¹¹ Tom SETTLE, « Stones that the builder rejected : an essay recommending the critical approach in both science and religion », dans *Facets of faith and science*, sous dir. J. VAN DER MEER, 1996, vol. I, p. 331, n. 17.

Il s'ensuit que la Bible, éclairée par les apports de différentes traditions théologiques, constitue l'univers narratif dans lequel la compréhension de l'ordre naturel s'élaborera. Alors que la plupart des études interdisciplinaires, entre science, épistémologie et théologie, se limitent à faire interagir les produits finis de ces différentes activités (sous forme de théories scientifiques, d'analyses épistémologiques et de systèmes théologiques)¹², il faut oser retourner en deçà et tirer profit de toute la richesse vivante des données bibliques, pour la réflexion chrétienne sur des notions épistémologiques. Bien entendu, il ne s'agit pas de prétendre que la Bible enseigne une certaine théorie philosophique. Il faut en particulier prendre garde de ne pas commettre l'erreur de vouloir déduire une vision du monde à partir des *mots* employés dans le texte biblique¹³. Mais les idées maîtresses du récit biblique ne peuvent que vibrer au contact des problématiques philosophiques. Comme l'exprime Étienne Gilson, « la Bible contenait une foule de notions sur Dieu et le gouvernement divin, qui, sans avoir de caractère proprement philosophique, n'attendaient qu'un terrain favorable pour s'y expliciter en conséquences philosophiques¹⁴ ». Il s'ensuivait que la réflexion sur la structure du monde n'était pas réservée aux seuls intellectuels ; la foi de tout croyant en impliquait une vision spécifique. La preuve en est que l'on n'a pas manqué de reprocher aux chrétiens la démocratisation de la philosophie, et ceci dès la fin du II^e siècle : « La prétention, insupportable aux philosophes, qu'une humble *vetula* [c'est-à-dire vieille] en sache plus long sur le monde que Platon et Aristote, [...] est partie intégrante de la tradition chrétienne¹⁵. » La présente étude cherche alors à faire porter l'ossature de la vision biblique sur la question de l'ordre naturel et à construire un concept de loi de la nature, qui corresponde au cadre de vie et de pensée qu'est la foi chrétienne.

¹² C. John COLLINS, *The God of miracles : an exegetical examination of God's action in the world*, 2000, en constitue une des rares exceptions, en ce qu'il réussit à faire interagir exégèse biblique, théologie systématique et philosophie, sur la notion de causalité ; cf. surtout p. 51-53, sur la question de la pertinence philosophique de la Bible.

¹³ James BARR, *Biblical words for time : studies in biblical theology*, 1969², p. 138-141.

¹⁴ *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932, vol. I, p. 12.

¹⁵ *Ibid.*, p. 222, n. 14.

CHAPITRE 1.

L'IDÉE DE CRÉATION

Il n'est pas question de choisir entre mysticisme et rationalité. Il est question de choisir entre mysticisme et folie. Car le mysticisme, et lui seul, a empêché les hommes de devenir fous depuis l'origine du monde. Toutes les routes linéaires de la logique ont conduit à l'asile, à l'anarchie ou à une obéissance passive, à considérer l'univers comme de la matière organisée sur le modèle d'un mécanisme d'horloge ou bien comme une illusion de l'esprit. Il n'y a que le mystique, l'homme qui accepte les contradictions, qui puisse rire en parcourant le monde sans peine.

Cela vous étonne-t-il que la civilisation qui croyait en la Trinité ait également découvert la vapeur ?

G.K. CHESTERTON, « Pourquoi je crois au christianisme ».

1. La création comme notion première de la vision chrétienne

Le canon biblique s'ouvre sur l'affirmation majestueuse de la création¹⁶ : « Au commencement Dieu créa les cieux et la terre » (Gn 1.1)¹⁷. Plutôt que de spéculer sur l'existence du divin ou de proposer une réflexion abstraite sur le caractère du monde, l'Écriture pose, dès le départ, la création comme le cadre à l'intérieur duquel tout ce qui suit se déroule. L'acte créateur est ainsi premier et précède ce que la foi biblique peut dire sur le monde.

Concevoir le monde comme création divine implique de faire coexister deux vérités. D'un côté, tout ce qui existe a reçu son être de Dieu et reste, même une fois l'acte créateur posé, totalement dépendant de Lui. Le monothéisme biblique ne souffre pas de demi-mesures : à part Dieu lui-même, tout est créé. Rien ni personne ne peut revendiquer son indépendance vis-à-vis du Créateur, aucun être ne se trouve à mi-chemin, en partie divin, en partie dépendant du Créateur. De l'autre côté, les créatures ont une existence réelle, distincte du Créateur :

En accordant une vie propre à sa création, le Créateur pose sur elle, pour ainsi dire, un sceau de confirmation et l'élève, au-dessus d'une œuvre éphémère sans valeur, à l'être durable. La création n'est alors pas simplement un jeu d'humeur, qui pourrait tout aussi bien disparaître, sans laisser de traces, un jeu de la fantaisie divine, ce qui caractérise le concept indien de création, mais elle porte en elle le droit à l'existence, garanti par Dieu¹⁸.

Le début de la Genèse enseigne avec force ces deux vérités — dépendance radicale et existence distincte. La dépendance de la créature découle du strict monothéisme du texte. Rien n'existe indépendamment de l'acte créateur de Dieu, et rien ni personne ne s'oppose à

¹⁶ Le terme de créationnisme (et l'adjectif créationniste) désigne la vision qui considère le monde comme créé, sans y inclure de précisions sur le déroulement de la création. Il n'implique donc pas de compréhension littérale des six jours de la création, contrairement à l'usage plus restreint outre-Atlantique.

¹⁷ Je suis la compréhension traditionnelle du texte, qui y trouve le commencement absolu — contre l'interprétation de certains modernes, qui voient dans la construction syntaxique du premier verset de la Bible un commencement relatif (« en un commencement ») ou encore une subordonnée temporelle des versets qui suivent (« lorsque Dieu commença la création du ciel et de la terre » : ALLIANCE BIBLIQUE UNIVERSELLE, *La Bible : traduction œcuménique*, édition intégrale, 1989³, p. 51). La deuxième proposition est invalidée par le fait qu'on ne trouve nulle part dans la Bible hébraïque le mot ouvrant le premier verset de la Genèse avec le sens « commencer à » suivi d'un verbe. Un synonyme est parfois employé dans ce sens, mais le verbe se trouve alors à l'infinitif construit (2 R 17.25 ; Os 1.2 [?]). En ce qui concerne la première proposition, il est vrai que l'article défini manque (au moins d'après la vocalisation des massorètes), mais des expressions temporelles l'omettent régulièrement (cf. És 46.10).

¹⁸ Walter EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, 1961⁴, vol. II/III, p. 105.

l'exécution de son plan. La création se fait sur la parole divine, qui ne rencontre aucune résistance : « D'un combat quelconque on n'entend pas, dans le texte, l'écho le plus infime¹⁹. » L'appréciation que Dieu porte sur la création (Gn 1.31) en présuppose en même temps l'existence réelle. Le tableau dressé fait place à une certaine autonomie interne de la création : la parole divine confère à la terre la possibilité de produire des plantes (v. 11-12) ; les plantes et les animaux sont créés avec la faculté de se reproduire (v. 12, 22, 28). C'est plus particulièrement le repos du septième jour qui fait ressortir l'existence propre de la création (Gn 2.1-3 ; Ex 20.11 ; 31.17). Il exprime la « *constance de la volonté divine face à sa création*²⁰ ».

De cette manière, le créationnisme introduit une asymétrie radicale dans sa conception de la réalité : la création, qui a une consistance propre, se trouve face à son Créateur, dont tout dépend et qui ne dépend de rien. Ainsi sont exclues, dès le départ, d'autres visions qui n'admettent pas cette discontinuité. Non seulement le monde n'est pas une illusion, mais il n'est pas non plus une émanation de la nature divine, qui prolongerait son être²¹. De même, rien ne préexiste à l'œuvre de la création, qui pourrait en restreindre la portée. Ainsi, on assigne au monde une catégorie d'être qui lui est propre : le créé renvoie au divin, comme son Créateur, mais ne se confond pas avec lui :

L'ontologie chrétienne exige la séparation radicale de l'être entre le Créateur et la créature. Dieu n'est pas simplement la partie la plus élevée ou la plus parfaite du monde, comme dans tous les systèmes philosophiques de l'Antiquité. L'être du Dieu chrétien est incommensurable avec l'être du monde créé²².

Traditionnellement, la théologie chrétienne a exprimé la discontinuité entre le Créateur et le créé, par l'affirmation de la création *ex nihilo* : la création provient de « rien », au sens strict du terme. De la souveraine liberté de Dieu découle qu'il ne s'appuie sur rien ni personne, pour créer ; en même temps, il n'est pas contraint de créer, la création ne prolonge pas son essence. Comme le formule le pseudo-Justin : « Le Créateur [...] n'a besoin de rien d'autre, et c'est de sa propre puissance et volonté qu'il crée ce qui est créé ; tandis que le demiurge, c'est de la matière qu'il emprunte la possibilité de réaliser son œuvre²³. » La création *ex nihilo* exprime ainsi un double déni : la création n'implique pas plus de matière préexistante qu'elle ne relève de l'émanation divine. Comme l'exprime saint Augustin : « Tu as fait le ciel et la terre, et non pas de toi ; car il y aurait là un rapport d'égalité avec ton Fils unique [...]. Il n'existait, au surplus, de quoi les faire, nulle substance autre que toi, Dieu, Trinité une et Unité trine : c'est donc de rien que tu as fait [...] le ciel et la

¹⁹ Henri BLOCHER, *Révélation des origines : le début de la Genèse*, 1988², p. 56. Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Systematic theology*, 1994, vol. II, p. 12-14.

²⁰ EICHRODT, p. 105.

²¹ Un seul texte biblique pourrait suggérer une continuité entre la créature et le Créateur : les croyants sont appelés à devenir « des participants de la nature divine » (2 Pi 1.4). Non seulement ce verset est isolé dans le corpus biblique, mais encore la suite montre que la participation doit se comprendre en termes éthiques et non ontologiques : il s'agit d'échapper « à la corruption de la convoitise ».

²² Marc SHERRINGHAM, *Introduction à la philosophie esthétique*, 1992, p. 105. Roy CLOUSER, *Knowing with the heart : religious experience and belief in God*, 1999, p. 197, n. 3, souligne que la Bible ne parle pas de la perfection divine, dans le sens grec du degré suprême d'une propriété.

²³ *Cohortatio ad graecos* 22, PG, VI, 281 B, cité par Claude TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, 1961, p. 118.

terre²⁴. » Seule la reconnaissance de la double face de la création *ex nihilo* permet de conjuguer la parfaite souveraineté du Créateur avec l'entière dépendance de la création, dans son existence *réelle*.

On aurait tort de conclure que la discontinuité dans la notion de l'être n'implique que la transcendance divine ; l'idée de création englobe et appelle l'immanence de Dieu. Certes, la création fonde la séparation radicale entre le divin et le créé. C'est le monothéisme même qui est en jeu : l'idole, c'est précisément la créature qui revendique un statut divin. Le Dieu biblique est un Dieu « jaloux » : « Moi — SEIGNEUR est mon nom —, je ne donnerai pas ma gloire à un autre, ni mon honneur aux idoles » (És 42.8). Mais le Dieu créateur n'est pas un Dieu lointain ; il est intimement présent à toute sa création, et ceci en tant que Créateur transcendant, dont toute chose tient son être. En fait, les deux aspects du rapport de Dieu avec le monde renvoient l'un à l'autre et sont incompréhensibles pris isolément. Comme le Créateur ne se situe pas sur un même plan que sa création, sa présence et son action n'entrent pas en concurrence avec la créature : « Dieu est tellement puissant que plus réellement il agit et plus la créature a de réalité dans son être, dans son action et dans sa liberté : "*Providentia Dei causas secundas non tollit sed ponit*"²⁵. » La dépendance ontologique de la création ne peut justement pas se concevoir dans toute sa radicalité, sans l'intime présence de Dieu à son œuvre. C'est en tant que Créateur radicalement distinct de sa créature que Dieu est plus présent qu'aucune créature ne pourrait l'être à elle-même. Comme le disait saint Augustin : « *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*²⁶. »

Le créationnisme amène à penser ensemble des vérités que d'autres systèmes considèrent antithétiques : immanence et transcendance divines, souveraineté absolue du Créateur et existence réelle de la créature, aséité de la divinité et son implication dans ce « bas monde » des changements et imperfections. Doit-on alors considérer que cette vision de la réalité cherche à réconcilier l'irréconciliable²⁷ ? Il est vrai que le créationnisme prend l'idée de création comme point de départ ; elle ne surgit pas à la fin d'une déduction rationnelle, supposée neutre, à partir de ce que l'on observe dans le monde. En ce sens, cette vision place explicitement un mystère, au centre de son interprétation de la réalité. Reconnaître le mystère de l'existence ne signifie pourtant pas que l'on abandonne toute réflexion responsable. N'est-ce pas plutôt le point d'appui nécessaire, sans lequel la pensée, livrée à elle-même, tournerait à vide ? Le choix porte seulement sur le type de mystère que

²⁴ AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions* XII, 7, trad. L. de MONDADON, 1982, p. 336.

²⁵ Auguste LECERF, *Introduction à la dogmatique réformée*, 1931, vol. I, p. 167. La citation latine provient de Johannes WOLLEB, repris par H. BAVINCK, *Gereformeerde Dogmatiek*, vol. II, p. 663 (« La providence de Dieu n'empêche pas les causes secondes, mais les fonde. »).

²⁶ « Mais toi, tu étais plus intime que l'intime de moi-même, et plus élevé que les cimes de moi-même » (*Œuvres de saint Augustin*, vol. XIII, *Confessions* III, 6, trad. E. TRÉHOREL, G. BOUÏSSOU, 1962, p. 382 s).

²⁷ La perspective trinitaire articule l'immanence et la transcendance : alors que la transcendance se rattache d'abord au Père, et l'immanence à l'Esprit, « le Fils [...] nous empêche de comprendre la transcendance et l'immanence en termes de dialectique » (Henri BLOCHER, « Immanence and transcendence in trinitarian theology », *The Trinity in a pluralistic age : theological essays on culture and religion*, sous dir. K.J. VANHOZER, 1997, p. 121-123). Colin GUNTON, *The triune Creator : a historical and systematic study*, 1998, p. 103 (en s'appuyant sur C.N. COCHRANE, *Christianity and classical culture*, Oxford University Press, 1944, p. 367 s), discerne une pensée similaire chez Athanase (328-373). Cf. chap. 2, sec. 2 ci-dessous.

l'on est prêt à admettre. Le créationnisme part du rapport constitutif entre Créateur et créature, au lieu d'avoir recours à une notion abstraite de l'être. Mais « accepter le caractère ultime de l'être est une pétition de principe ; c'est prendre un problème pour une solution. Ce n'est pas l'être mais le *mystère* de l'être, qui est la question suprême et ultime²⁸. »

La pertinence du point de départ choisi ne peut pas se démontrer dans un argument qui serait indépendant de lui. Elle se manifeste plutôt dans la fécondité de la perspective, en ce qu'elle nous éclaire et oriente dans notre approche de la réalité. D'ailleurs, comment prétendre saisir, de façon exhaustive, le rapport entre Dieu et le monde, vu que ce lien est, dans la perspective du créationnisme, *constitutif* de ce que nous sommes et ce, jusque dans notre rationalité ? Ainsi, il n'est que « logique » (vu du dedans de cette forme de vie) d'accepter le fait que

le point de départ, comme l'enseigne l'Écriture, est le rapport Créateur-créature. Nous ne pouvons nous élever plus haut pour dominer la structure constitutive, nous ne pouvons la subsumer sous une notion globale de l'être. [...] L'obéissance de la foi, quand elle reçoit cette orientation comme le principe de la pensée saine, ne se vante pas d'avoir résolu l'antinomie moniste-dualiste, mais elle la refuse humblement²⁹.

Faire de la création la notion première de la vision biblique n'implique pourtant pas que l'on doive chercher à en déduire toute la doctrine chrétienne. Un tel effort confondrait justement l'immersion dans une forme de vie religieuse avec la spéculation métaphysique. Nous ne pouvons pas nous passer de la révélation, pour apprendre toute l'ossature de la vision chrétienne³⁰. Bien que la notion de création soit centrale pour toute réflexion sur le monde, celle-ci doit faire appel à d'autres éléments essentiels de la vision chrétienne, comme la Trinité et la Rédemption. Mais telle est l'harmonie entre ces diverses doctrines que chacune d'entre elles renvoie, pour sa compréhension plénière, aux autres. Pour n'en citer qu'un exemple : l'Incarnation, pivot du *Credo*, « demeurerait rigoureusement impensable et complètement insensée », dans une ontologie qui concevait le divin dans la catégorie impersonnelle de l'être pur, parfaitement immobile et clos sur lui-même, sans ouverture effective sur le monde. Car, comment alors penser que le divin prend la forme d'« un individu humain historique³¹ » ? La doctrine des deux natures du Christ présuppose le créationnisme, comme seul cadre dans lequel elle prend sens.

Si la réflexion sur l'ordre naturel, entreprise ici, s'appuie avant tout sur la création et ne fait pas intervenir la rédemption comme une dimension distincte — contrairement à la perspective barthienne —, c'est que la rédemption est d'abord vue comme la restauration de la création³². Car la vision biblique résiste au dualisme manichéen : le mal n'y est pas une force indépendante, qui se dresserait face à la création, bonne, de Dieu. Il est plutôt la corruption du créé, et ainsi toujours parasite. La rédemption vise à restaurer l'ordre

²⁸ Abraham J. HESCHEL, *The Prophets II*, New York, Harper, 1975, p. 43, cité par Henri BLOCHER, « Divine immutability », dans *The power and weakness of God : impassibility and orthodoxy*, sous dir. N. M. de S. CAMERON, 1990, p. 15.

²⁹ BLOCHER, « Divine immutability », p. 16.

³⁰ Cornelius VAN TIL, *In defense of the Biblical Christianity*, vol. II, *A survey of Christian epistemology*, 1969, p. 20, souligne que Dieu n'est pas un « concept maître », à partir duquel le chrétien pourrait déduire tout le reste de sa vision.

³¹ SHERRINGHAM, p. 90 s.

³² Albert M. WOLTERS, *Creation regained : biblical basics for a reformational worldview*, 1996, p. 10, en suivant Bavinck.

créationnel perturbé, plutôt qu'elle ne le remplacerait. Cela n'empêche pas que l'espérance eschatologique dépasse, en gloire, l'état initial ; car la vision biblique rompt avec l'idée païenne de l'éternel retour, pour fonder une réelle perspective historique sur l'action divine du salut. Il est néanmoins possible de réfléchir au caractère créé du monde, sans élargir la perspective pour y inclure explicitement la rédemption, dans la mesure où le mal et le salut qui y apporte la solution ne relèvent pas de l'ordre créé.

2. La liberté de la création³³

Le face-à-face entre Dieu et le monde, fondamental au créationnisme, ne peut se concevoir que si la création est un acte libre et souverain. Le Nouveau Testament souligne que Dieu a tout créé « selon la décision de sa volonté » (Ép 1.11 ; 1 Co 15.38 ; Ap 4.11). La liberté de la création la distingue de toute théorie qui voit dans le monde une émanation divine, qui considère l'univers (ou l'une de ses parties) comme un prolongement de la nature divine. Il convient de distinguer entre nature et volonté divines, contrairement à une vision nécessitariste, qui affirme que « Dieu [...] agit par la seule nécessité de sa nature³⁴ ». Le majestueux « Au commencement Dieu créa » se dresse ainsi contre tout système empreint de panthéisme ; il s'oppose à toute philosophie qui voit dans le monde un moment de l'évolution de l'être divin.

La tradition chrétienne a toujours pris soin de distinguer la création de l'émanation : l'acte créateur relève de la volonté et non de la nature divine. Voici comment l'exprime Basile de Césarée au IV^e siècle, en commentant le début de la Genèse :

Parce que beaucoup de ceux qui se sont imaginé le monde existant avec Dieu de toute éternité, se refusent à croire qu'il soit son œuvre, mais (disent) qu'il lui fut spontanément présent comme l'ombre de sa puissance — ils reconnaissent certes que Dieu est la cause du monde, mais une cause involontaire, comme l'est, de l'ombre, le corps ; et de la clarté, le foyer lumineux —, le prophète, pour corriger une pareille erreur, a déclaré en toute rigueur de termes : *Au commencement Dieu créa*. Non que Dieu fût, par nécessité, cause de l'être, mais il créa, dans sa bonté, cette œuvre utile ; dans sa sagesse, cette œuvre très belle ; dans sa puissance, cette œuvre très grande³⁵.

C'est en particulier la réflexion trinitaire qui a obligé la théologie chrétienne à préciser la liberté de la création. Car il faut rendre compte de ce qui distingue la relation de Dieu au monde des relations intratrinitaires. Certes, les relations qu'entretiennent le Père, le Fils et l'Esprit entre eux, sont éternelles, alors que la relation au monde ne l'est pas. Mais la différenciation temporelle n'est guère suffisante pour formuler le propre de la création. Car étant omniscient, Dieu savait de toute éternité qu'il allait créer. Il convient donc d'avoir recours à la distinction plus forte entre nature et volonté, entre relations relevant de l'essence

³³ Cette section reprend certains éléments à L. JAEGER, « Le rapport entre la nature de Dieu et sa volonté dans l'*Institution chrétienne* », *Journal Européen de Théologie* XI, 2002, p. 109-118.

³⁴ Baruch SPINOZA, *Éthique*, 1677, 1^{re} partie, corollaire II de la proposition XVII, trad. C. APPUHN, 1965, p. 41.

³⁵ *Homélie sur l'Hexaéméron* I, B, trad. S. GIET, coll. « Sources chrétiennes », cité par TRESMONTANT, p. 194.

divine et décrets provenant de son choix, pour différencier la création des relations intratrinitaires³⁶.

Bien que la distinction entre nature et volonté divines soit centrale pour l'idée de création, il n'est pas facile de concevoir comment Dieu peut vouloir *librement* l'existence du monde distinct de Lui. Car comment comprendre que l'Être nécessaire appelle à l'existence ce qui est contingent, que la volonté de l'Éternel, « chez qui il n'y a ni changement, ni ombre due à la variation » (Jc 1.17), porte sur le temporel et le changeant ? Descartes a perçu la difficulté dans toute son acuité et y a répondu par l'absolutisation de la contingence. Non seulement il affirme la création des « vérités éternelles », c'est-à-dire mathématiques³⁷, mais encore il fait dépendre la nature même de Dieu de sa volonté. De cette manière, il prend le contre-pied de la tradition augustinienne, qui intègre les idées platoniciennes à la divinité ; « tout le système cartésien est suspendu à l'idée d'un Dieu tout-puissant, qui se crée en quelque sorte soi-même³⁸ ». La liberté divine signifie l'indifférence devant les choix à effectuer ; Descartes abolit ainsi toute détermination par les catégories du bien ou du vrai (même si on les comprend comme découlant de la nature divine) :

Il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. Et je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée³⁹.

L'absolutisation de la contingence qu'opère Descartes permet, certes, d'exalter (une certaine compréhension de) la liberté dans l'œuvre de création. Mais elle résout la difficulté, en absorbant l'un des deux pôles dans l'autre, c'est-à-dire en faisant dépendre la nature divine de sa volonté. En conséquence, la création prend l'allure d'un acte arbitraire. Le créationnisme vit pourtant des deux vérités : Dieu crée à la fois librement et avec sagesse. Même si la solution cartésienne a l'avantage d'être radicale, elle ne peut pas, dans son unilatéralité, faire justice à l'équilibre des données bibliques. Pour l'apôtre Paul, la puissance de Dieu se manifeste dans les œuvres de la création (Rm 1.20). De même, la création relève de la sagesse divine : la sagesse personnifiée du livre des Proverbes se dit « architecte », « maître d'œuvre » de la création divine (Pr 8.30)⁴⁰. Certes, il n'est pas facile de concevoir que Dieu crée à la fois librement et sans arbitraire. Mais nous ne saisissons le propre du concept de création que lorsque nous comprenons qu'elle relève de la liberté et de la sagesse divines.

³⁶ FOSTER, « Christian theology and modern science of nature (I) », *Mind* XLIV, 1935, p. 444 s ; Pierre GISEL, *La création : essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, 1987, p. 125.

³⁷ *Méditations métaphysiques*, 1641 (version française 1647), Cinquièmes réponses, éd. J.-M. et M. BEYSSADE, 1979, p. 410 s ; *Lettre à Mersenne*, 15 avril 1630, *Œuvres de Descartes*, éd. C. ADAM, P. TANNERY, 1956, vol. I, p. 145 ; *Lettre (à Mersenne ?)*, 27 mai 1630 (?), *ibid.*, p. 151 s.

³⁸ Étienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932, vol. I, p. 14.

³⁹ *Méditations métaphysiques*, Sixièmes réponses, section 6, p. 450.

⁴⁰ Sans changer les consonnes du texte hébreu, il est possible de lire *ʿemûn*, l'« enfant chéri » (*La Bible : traduction œcuménique*, p. 1556, note m ; Gerhard von RAD, *Israël et la sagesse*, 1971, p. 178). Malgré cette ambiguïté, le passage enseigne clairement l'idée de participation de la sagesse à la création (v. 27).

Il est instructif de comparer la solution de Descartes à la conception qu'adopte Calvin. Celui-ci récuse, en fait, le lien entre liberté et choix indifférent. Si la faculté de volonté présuppose la possibilité de choisir entre les deux termes d'une alternative, on ne peut pas admettre que Dieu *veuille* quelque chose alors que sa nature lui interdit de choisir l'autre option (à cause de sa bonté ou de sa sagesse, par exemple). Cependant, l'idée de création amène Calvin (et Augustin avant lui) à rompre avec une telle conception libertaire de la liberté, en ce qui concerne l'homme. Comme la créature dépend, jusque dans ses actes libres, du Créateur, on ne doit pas opposer souveraineté divine et liberté humaine ; la prédestination n'annule pas la responsabilité de l'homme, plutôt elle la fonde⁴¹. Il n'est alors que cohérent que Calvin refuse également de lier liberté *divine* et possibilité de choix : « Cela [...] n'empêche point la volonté de Dieu d'être libre en faisant bien, qu'il est nécessaire qu'il fasse bien » ; car il faut « distinguer entre *nécessité* et *contrainte* ». Dans la mesure où il « advient de sa bonté infinie qu'il ne peut mal faire, et non pas de contrainte violente⁴² », Dieu est libre en faisant le bien. Loin de remettre en question sa liberté, l'impossibilité de faire le mal est une expression de sa perfection.

Bien que cette conception rivale de la liberté lève toute contradiction entre action libre et œuvre guidée par la nature divine (sa sagesse et bonté), elle ne paraît pas suffisante pour donner à l'affirmation de la contingence du créé toute la force voulue. Presque sans exception, on a considéré, à travers les différentes époques de l'histoire de l'Église, que le caractère créé du monde implique le fait que celui-ci pourrait ne pas être, ou être différent. Affirmer le contraire équivaudrait à céder au panthéisme⁴³. Est-on alors ramené à la compréhension cartésienne qui fait dépendre la contingence du monde d'un choix arbitraire devant des options neutres ?

Quand Calvin répond à la question de savoir pourquoi Dieu n'a pas créé plus tôt, il semble effectivement mettre en œuvre une telle conception. Il établit un parallèle avec la finitude du cosmos, dans la mesure où celle-ci lui paraît universellement reçue. Peu importe l'étendue précise d'un univers fini, celui-ci est toujours entouré de « cent millions de fois plus d'espace vide » ; de même, « des siècles infinis » ont précédé la création du monde. La localisation du monde dans le temps et dans l'espace relève alors d'un choix arbitraire, et il doit nous suffire de savoir que Dieu l'a voulu ainsi : « S. AUGUSTIN se plaint aussi à bon droit qu'on fait injure à Dieu, cherchant une cause de ses œuvres, qui soit supérieure à sa volonté⁴⁴. » L'indifférence ne témoigne pas ici d'une volonté capricieuse, dans la mesure où les différentes options rivales sont équivalentes entre elles.

⁴¹ Descartes embrasse la même conception augustiniennne de la liberté humaine, quand il écrit : « Afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse » (*Méditations métaphysiques*, Méditation quatrième, p. 143).

⁴² *Institution de la religion chrétienne* II, III, 5, éd. J. CADIER, P. MARCEL, 1955, p. 59.

⁴³ Il y a débat sur la question de savoir si saint Thomas fait suffisamment droit à la contingence de la création ; cf. l'introduction de Cyrille MICHON qui s'oppose à Norman Kretzmann, dans *Somme contre les Gentils : livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, 1999, vol. II, p. 22, n. 22. Kretzmann voit la liberté divine limitée, chez Thomas d'Aquin, à la forme que prend la création ; le fait même qu'il y ait création est nécessaire. Michon considère que, pour Thomas, la création relève d'une convenance : « Il convenait à Dieu, à sa bonté, de créer, sans que cela introduise la moindre nécessité » (*ibid.*, p. 21). Cf. N. KRETZMANN, *The metaphysics of creation : Aquinas's natural theology in Summa contra gentiles II*, 1999, p. 137 ss.

Peut-on cependant élargir ce type d'indifférence à l'ensemble de l'action divine dans la création, la providence et le salut ? Calvin ne semble pas le penser ; car il maintient que la sagesse et la justice divines guident tous ses actes, même si notre infirmité actuelle nous empêche de le voir. Ainsi il considère que Dieu, dans sa providence, ordonne « toutes choses par la meilleure raison qu'il est possible de penser⁴⁵ » ; « l'issue finale montre assez que Dieu a toujours bonne raison en son conseil de faire ce qu'il fait⁴⁶. » Cela vaut même pour le mystère du mal ; il nous sera « donné de comprendre au dernier jour, comment il veut d'une façon admirable ce qui semble aujourd'hui être contraire à son vouloir⁴⁷ ». Ainsi il reste toujours à savoir comment réconcilier la liberté et la sagesse de Dieu, dans ses œuvres *ad extra*.

Une proposition assez spéculative (qui ne provient pas de Calvin) cherche la réponse dans une façon particulièrement précise de comprendre le monothéisme : c'est Dieu lui-même qui pose les termes de l'alternative, qui n'existerait pas sans lui, car Dieu seul possède l'aséité. Ainsi Dieu crée librement l'alternative face à laquelle sa volonté s'exerce. Même si la nature divine l'amène à choisir un terme plutôt que l'autre, la contingence de ce choix est maintenue dans la mesure où l'alternative même dépend de la volonté divine. Par rapport à Descartes, cette proposition fait reculer d'un cran l'indifférence divine. Au lieu de postuler que Dieu aurait pu choisir l'autre option, elle considère que Dieu aurait pu ne pas poser l'alternative. Cette proposition, qui peut d'abord paraître extravagante, présuppose que la modalité dépend de l'actualité : ce qui est possible n'est pas sans lien avec la base ontologique par rapport à laquelle on comprend la réalité. Il devient alors envisageable de postuler que la création ne s'exerce pas par rapport à un domaine de possibilités qui lui est antérieur, mais qu'elle donne elle-même naissance aux réseaux d'alternatives dans lesquels elle s'inscrit.

Voir dans la création *libre* une expression de la nature divine nous renvoie au caractère personnel de Dieu. Dans le seul cas où la réalité dernière est une *personne*, on peut comprendre comment la création peut à la fois être libre et relever de la sagesse divine. En comparaison avec la proposition cartésienne, il s'agit moins d'*abolir* l'antithèse que de la *refuser*. La nature divine n'est pas absorbée dans la volonté divine ; nature et volonté se trouvent plutôt en parfaite harmonie. Dieu est ce qu'il veut et veut ce qu'il est :

Pour Calvin, la volonté de Dieu n'est jamais arbitraire puisqu'elle est l'expression de la nature de Dieu, alors que l'on ne doit jamais identifier la nature de Dieu à une loi impersonnelle puisque la nature de Dieu n'est jamais considérée séparément de la volonté de Dieu. De la sorte, un *personnalisme parfait et ainsi une stabilité parfaite sont combinés*⁴⁸.

⁴⁴ *Institution chrétienne* I, XIV, 1, p. 112, en citant *De Genesi contra Manichaeos* 2, 29 (43). Ce passage est peut-être un témoignage indirect de l'impact des condamnations du système aristotélicien que prononça l'évêque de Paris en 1277. S'opposant à Aristote, l'article 34 de la déclaration affirma que Dieu pouvait créer des mondes multiples. Cette proposition amena la plupart des intellectuels à postuler un espace vide au-delà de notre monde, capable de recevoir les autres mondes, si Dieu décidait de les créer (Edward GRANT, « The condemnation of 1277, God's absolute power, and physical thought in the late Middle Ages », *Viator* X, 1979, p. 243 s).

⁴⁵ *Institution chrétienne* I, V, 8, p. 25.

⁴⁶ *Ibid.*, XVII, 1, p. 160.

⁴⁷ *Ibid.*, III, XXIV, 16, p. 455.

⁴⁸ VAN TIL, p. 100.

Ainsi la création amène à penser le divin en tant que Personne ; seul un choix libre, volontaire, permet de maintenir la distinction nécessaire entre création et engendrement, entre relation au monde et relations intratrinitaires. Le créationnisme implique une conception de Dieu aux antipodes de la philosophie grecque qui identifie le divin à « l'être pur, [à] la plénitude autosuffisante et close sur elle-même de l'être absolument stable et immobile⁴⁹ ». Seule une conception personnaliste du divin peut faire place à un monde contingent.

3. Le possible et le réel

En refusant toute confusion entre le divin et le monde, le créationnisme souligne la contingence de l'ordre naturel. Il devient alors possible de distinguer entre nécessité logique (ou métaphysique) et nécessité physique — distinction que le monde antique ignorait⁵⁰. L'argument qu'avance Spinoza contre les miracles est paradigmatique de la difficulté qu'a toute conception panthéiste à faire place à pareille distinction. Comme Spinoza ne marque pas la distance entre la nature et l'Être nécessaire, les lois de la nature relèvent, pour lui, directement de la nature divine : « Tout ce qui arrive, arrive par les seules lois de la nature infinie de Dieu et suit de la nécessité de son essence⁵¹. » Ainsi le déterminisme métaphysique le plus strict gouverne le monde : « *Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites*⁵². » Dans une telle perspective, il est aussi insensé de postuler des événements contraires à l'ordre légal, qu'il l'est d'imaginer que l'Être nécessaire change : « Si l'on admettait que Dieu agit contrairement aux lois de la Nature, on serait obligé d'admettre aussi qu'il agit contrairement à sa propre nature, et rien ne peut être plus absurde⁵³. » Si le créationnisme, au contraire, tient à la *possibilité* du miracle, c'est qu'en lui se cristallise la liberté du Créateur, fondamentale à cette vision du monde⁵⁴.

On peut rapprocher la contingence du monde créé de la démarche expérimentale, caractéristique de la science moderne quand on la compare à ses ancêtres, grecque et médiévale. Car la contingence de l'ordre naturel implique que l'on ne peut pas le connaître par la pure spéculation ; la différence entre nécessités logique et naturelle rend le recours à l'expérimentation indispensable⁵⁵. Ainsi il est presque certain que la condamnation publiée

⁴⁹ SHERRINGHAM, p. 91.

⁵⁰ Amos FUNKENSTEIN, *Théologie et imagination scientifique : du Moyen Âge au XVII^e siècle*, 1995, p. 139. La contingence de l'ordre créé est un concept clé de la théologie de la nature qu'a développée Wolfhart PANNENBERG (p. ex. « Contingency and natural law », *Toward a theology of nature : essays on science and faith*, 1993, p. 72-122, et « Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit », *Theologische Literaturzeitung*, 1994, p. 1049-1058). Cf. Robert J. RUSSELL, « Contingency in physics and cosmology : a critique of the theology of Wolfhart Pannenberg », *Zygon* XXIII, 1988, p. 23-43.

⁵¹ *Éthique*, 1^{re} partie, scolie de la proposition XV, p. 39.

⁵² *Ibid.*, prop. XXXIII, p. 56 ; cf. prop. XXIX, p. 52.

⁵³ *Traité theologico-politicus*, 1670, chap. 6, trad. C. APPUHN, 1965, p. 119.

⁵⁴ Claude TRESMONTANT, *Études de métaphysique biblique*, 1955, p. 225. Que le miracle soit *réel*, au-delà de sa possibilité, ne relève pas de la création, mais de l'histoire du salut.

⁵⁵ Thomas F. TORRANCE, « Ultimate and penultimate beliefs in science », dans *Facets of faith and science*, sous dir. J. VAN DER MEER, 1996, vol. I, p. 163.

en 1277 par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, a contribué à l'essor de la méthode expérimentale. Contre une vision aristotélicienne, empreinte de déterminisme et de rationalisme, la condamnation exalta la liberté du Créateur. Le rejet de la thèse selon laquelle Dieu ne peut pas agir contre l'ordre naturel y figure en bonne place⁵⁶.

La conviction que l'ordre naturel est contingent constitue le fondement de l'empirisme de Newton. Dans un de ses manuscrits non publiés, on peut lire : « Le monde aurait pu être différent de ce qu'il est [...]. Ce n'est donc pas par une détermination nécessaire, mais par une détermination volontaire et libre qu'il en est ainsi⁵⁷. » Il s'oppose ainsi à son rival Leibniz, qu'il juge trop rationaliste dans son approche de la nature. Roger Cotes, qui supervisa la publication de la deuxième édition des *Principia*, se fait le porte-parole de ce point de vue, quand il écrit, dans la préface, que l'on retrouve dans les lois de la nature, établies par la volonté de Dieu, « beaucoup de marques sensibles d'une intelligence suprême, sans jamais y découvrir le moindre trait qui puisse nous les faire regarder comme nécessaires. Nous ne devons donc pas chercher à les connaître par des conjectures incertaines, mais nous devons les apprendre par l'observation et l'expérience⁵⁸. » Celui qui a la prétention de déduire rationnellement la science « doit supposer soit que le monde existe nécessairement, et que les lois dont il s'agit s'ensuivent par la même nécessité ; soit, si l'ordre de la nature fut établi par la volonté divine, que lui, être aussi petit, aussi faible que l'homme, connaît avec évidence ce qu'il était le mieux adapté de faire⁵⁹. »

La distinction entre nécessités logique et naturelle, que demande le créationnisme, implique que le possible dépasse le réel. Ainsi, le texte biblique laisse entrevoir à plusieurs reprises que l'histoire n'épuise pas les possibilités accessibles à la toute-puissance divine (Mt 3.9 ; 19.26 ; 26.53 ; Lc 1.37). Alors que « Aristote identifie [...] l'être au réel, et fait corrélativement du possible un non-encore-réel⁶⁰ », la contingence du monde créé oblige à penser un possible qui ne se réalise jamais — le créationnisme ne fait pas bon ménage avec le « principe de plénitude » selon lequel tout ce qui est possible advient dans la réalité. Alors que ce principe (avec des variantes) a fourni un cadre de pensée influent, au moins depuis Aristote, en passant par Plotin, jusqu'à Spinoza⁶¹, une telle approche de la potentialité se révèle réductrice sur l'arrière-fond de la vision du monde comme création. Il devient alors

⁵⁶ Il s'agit de l'article 147 (David PICHÉ (éd.), *La condamnation parisienne de 1277 : nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*, 1999, p. 124 s).

⁵⁷ Cité par Edward B. DAVIS, « Newton's rejection of the "Newtonian world view" : the role of divine will in Newton's natural philosophy », *Science and Christian Belief* III, 1991, p. 117.

⁵⁸ R. COTES, 1713, dans I. NEWTON, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, éd. A. KOYRÉ, I.B. COHEN, 1972, vol. I, p. 33 (en corrigeant la trad. de la Marquise du CHASTELLE, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, 1759, vol. I, p. XXXVII, qui omet en particulier la dernière phrase citée).

⁵⁹ *Ibid.* (en retouchant également la traduction française publiée).

⁶⁰ GISEL, p. 247. Simo KNUUTTILA distingue trois modèles modaux chez Aristote : l'interprétation statistique de la possibilité, la compréhension de la possibilité comme puissance et (peut-être) la conception des « modalités diachroniques ». Dans aucune des trois conceptions, il n'existe de possibilités *synchroniques*, c'est-à-dire d'options rivales dont la réalisation simultanée s'exclue mutuellement, mais qui coexistent en tant que possibilités (*Modalities in medieval philosophy*, 1993, p. VII, p. 1 ss, 19 ss, 31 ss).

⁶¹ Arthur O. LOVEJOY, *The great chain of being : a study of the history of an idea*, William James lectures 1933, 1966. Chez Spinoza, ce principe découle directement de son déterminisme métaphysique. Comme il nie la liberté du Créateur, « de la souveraine puissance de Dieu, ou de sa nature infinie, une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire tout, a nécessairement découlé ou en suit » (*Éthique*, 1^{re} partie, scolie de la prop. XVII, p. 42).

important de trouver les ressources conceptuelles qui permettent d'exprimer cette « épaisseur » de potentialité qui entoure le monde créé, sans qu'il s'y identifie.

Les travaux de Simo Knuuttila ont mis en lumière l'apport original de la thèse de création au développement des théories modales. Chez saint Augustin s'amorce une conception nouvelle de la modalité, qui cherche à faire justice à la contingence du créé. Pour honorer la toute-puissance divine, dont la portée ne se limite pas à ce qui arrive effectivement, il faut pouvoir affirmer que quelque chose est possible, qui n'arrive de fait jamais. Dans l'ancienne conception de la modalité, qui identifie le possible à ce qui existe à un certain moment, pareille chose est impensable. À cette objection à la doctrine chrétienne, Augustin répond qu'une chose qui n'advient pas est néanmoins possible, si Dieu peut la faire⁶².

Par la suite, Duns Scot (vers 1268-1308) approfondit cette idée, pour mettre le plus possible en honneur la toute-puissance divine, que l'on ne doit pas limiter à ce que l'on voit advenir dans notre monde. La négation du principe de plénitude était devenue monnaie courante en théologie médiévale ; mais Duns Scot semble avoir été le premier à s'y appuyer pour développer une nouvelle théorie modale. Pour disposer d'un langage dans lequel exprimer la conviction que le possible dépasse le réel, il élabore une sémantique qui manifeste des similitudes frappantes avec le formalisme moderne des mondes possibles. En particulier, il aboutit à la notion, nouvelle dans la pensée occidentale, de possibilités *synchroniques* : des options rivales mutuellement exclusives coexistent en tant que référents de la pensée divine⁶³. Pour Duns Scot, les possibilités ne dépendent pas du choix divin, « le contenu infini de l'être intelligible serait le même pour tout intellect omniscient⁶⁴ ».

Nous constatons ainsi que le créationnisme a demandé l'élargissement de la perspective sur ce qui est possible. On doit pourtant se demander s'il suffit, pour rendre pleinement compte de la contingence du créé, de se représenter la création comme un choix parmi plusieurs possibilités préexistant au décret divin. Pour exprimer la contingence de l'ordre créé, la Bible n'utilise jamais, à ma connaissance, le langage des potentialités non réalisées ; elle ne dit pas que notre monde aurait pu être différent. Elle souligne plutôt la puissance souveraine du Créateur : rien ni personne ne peut s'opposer à son plan (És 14.27 ; 43.13 ; Qo 7.13) ; il réalise tout ce qu'il veut, selon son bon plaisir (És 46.10 ; Ps 115.3 ; 135.6) ; il n'a eu recours à aucun auxiliaire pour réaliser son œuvre (És 40.13 s ; 44.24 ; Jr 10.12 ; 27.5 ; 32.17). L'Écriture souligne, à maintes reprises, que Dieu peut bouleverser l'ordre naturel ; car il en garde la parfaite maîtrise, étant son Créateur (Jl 3.3-4 ; Am 8.9 ; Ps 97.5 ; Jb 26.11 ; 2 Pi 3.10-13). Mais même si des événements contraires à

⁶² KNUUTTILA, *Modalities...*, p. 67-69, et « Time and creation in Augustine », dans *The Cambridge companion to Augustine*, sous dir. E. STUMP, N. KRETZMANN, 2001, p. 107, qui citent *De spiritu et littera* 1-2, et *De civitate Dei* XXI, 5-8, et XXII, 4 et 11.

⁶³ KNUUTTILA, *Modalities...*, p. 138 ss, et « Time and modality in scholasticism », dans *Reforging the great chain of being : studies of the history of modal theories*, sous dir. S. KNUUTTILA, 1981, p. 236 ; Douglas C. LANGTON, « Scotus and possible worlds », dans *Knowledge and the sciences in medieval philosophy*, sous dir. S. KNUUTTILA, R. TYÖRINOJA, S. EBBESEN, 1990, vol. II, p. 241.

⁶⁴ KNUUTTILA, *Modalities...*, p. 142. Tous ne suivent pas Knuuttila sur ce point. Déjà Guillaume d'Occam pensait que Duns Scot défendait la création des possibilités par Dieu, et le critiquait sur cette idée (*ibid.*, p. 142, 145). Cf. Marilyn McCord ADAMS, *William Ockham*, 1987, p. 1075-1078, qui discute les subtilités de la position de Duns Scot et la réponse d'Occam.

l'ordre établi à la création sont possibles, les textes bibliques n'affirment pas explicitement que le cours ordinaire de la nature, en tant qu'ordinaire, puisse être différent. Si la toute-puissance divine dépasse le cours de l'histoire, notre monde reste pourtant le cadre dans lequel on évoque ces possibilités non réalisées.

Il n'est pas exclu qu'un lien existe entre la retenue biblique et le monothéisme : quand on pense la contingence de la création en termes de choix entre diverses potentialités, dont certaines ne sont pas réalisées, le polythéisme n'est peut-être pas loin. Même si les mondes, parmi lesquels Dieu aurait opéré un choix en créant, sont justement possibles et non réels, ils font surgir l'ombre de réalités indépendantes de Dieu et coéternelles avec lui⁶⁵. Mais comme le formule de façon lapidaire un opposant au christianisme (qui trouve là un argument contre une telle conception du divin) : « Si nous demandons ce qui existe en dehors d'un Dieu omnipotent, indépendamment de sa volonté, la réponse doit être : absolument rien. Il n'y a même pas la moindre possibilité. Il n'y a rien du tout⁶⁶. »

Pour honorer pleinement la création *ex nihilo*, il ne suffit pourtant pas de loger les mondes possibles à l'intérieur de Dieu. Certes, on évite ainsi de poser des entités éternelles en dehors de Dieu — mais au prix de voir se profiler le nécessitarisme. Car si on inclut tous les possibles dans la nature divine, on retrouve, sous une certaine forme, le principe de plénitude : cette fois-ci, ce n'est pas le monde créé qui réalise tous les possibles, mais la nature divine. Ni l'une ni l'autre conception ne rendent compte, avec toute la rigueur voulue, de la contingence de la création. Selon Étienne Gilson, la condamnation de 1277 fait justement preuve de lucidité quand elle discerne la racine des erreurs dans « l'identification aristotélicienne, admise par Avicenne et Averroès, entre la réalité, l'intelligibilité et la nécessité, et cela non seulement dans les choses, mais d'abord et surtout en Dieu⁶⁷ ».

Le créationnisme demande à maintenir distincts nature divine et décret libre de création, pour faire place à la contingence. Inclure le créé en Dieu — ne serait-ce que sous forme de pensée ou de potentialité — ne contribue guère à éclaircir cette distinction. En fin de compte, on se retrouve devant le mystère de la création : comment comprendre que le Dieu autosuffisant et immuable⁶⁸ appelle à l'existence (réelle et non illusoire !) ce qui ne participe pas de son éternité ? On n'avance pas vers la solution quand on situe la potentialité dans la nature divine. Il est plus satisfaisant (même si, bien entendu, le mystère n'en est pas aboli) de penser que l'acte créateur fait également surgir l'« épaisseur » modale qui

⁶⁵ Henri BLOCHER, communication privée, qui prolonge ici la réflexion de Cornelius Van Til, sur l'autosuffisance de Dieu. Cf. les débats médiévaux sur la question de savoir si quelque chose est (im)possible parce que Dieu (ne) peut (pas) le faire, ou si Dieu (ne) peut (pas) faire quelque chose parce que celle-ci est (im)possible : ADAMS, chap. 25, et Jean DUNS SCOT, *Ordinatio* II, dist. 1, qu. 2, vers 1300, dans THOMAS D'AQUIN, DIETRICH DE FREIBERG, *L'être et l'essence : le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, trad. A. de LIBERA, C. MICHON, 1996, p. 239-241.

⁶⁶ John McTaggart Ellis McTAGGART, *Some dogmas of religion*, 1909, sec. 169, p. 207 ; cf. sec. 170, p. 208, pour l'argument contre l'existence d'un tel Dieu.

⁶⁷ *La philosophie au Moyen Âge : des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, 1976, p. 560.

⁶⁸ Que l'immutabilité divine ne soit pas une idée étrangère à la pensée biblique, que l'on aurait importée en théologie chrétienne de la philosophie grecque, se voit dans des textes comme 1 Tm 6.15-16 ; Hb 1.11 s ; Jc 1.17. Il y a pourtant débat pour savoir dans quelle mesure la conception biblique de l'immutabilité divine se distingue de l'idée grecque de l'Être parfait : Henri BLOCHER, « Divine immutability », p. 1-22, et Paul HELM, « The impossibility of divine passibility », dans *The power and weakness of God : impassibility and orthodoxy*, sous dir. N. M. de S. CAMERON 1990, p. 119-140.

accompagne le réel. Plutôt que de penser la création comme un choix parmi des options préexistantes, elle pose le réseau des possibles par rapport auquel elle se comprend⁶⁹.

Cette proposition peut sembler, de prime abord, paradoxale. Elle devient pourtant intelligible si on accepte que le possible n'est pas indépendant de l'ontologie choisie. Non seulement nous apprenons bien souvent ce qui est possible, par la contemplation du réel ; mais encore les potentialités dépendent, d'une manière cruciale, de la base ontologique adoptée. Quand Quine inclut même le principe de contradiction dans le réseau des vérités établies *a posteriori*⁷⁰, on peut y lire une revanche tardive de la position de Descartes, qui englobait même les vérités mathématiques, dans l'acte créateur libre⁷¹. Une telle conception peut admettre aisément que le possible relève de la décision divine, et échappe ainsi au nécessitarisme rampant d'une vision qui loge la modalité en Dieu.

Notons une conséquence d'une telle approche des notions modales : c'est dans un sens très spécifique qu'elle permet de dire Dieu nécessaire. Il l'est dans la mesure où aucune attribution de modalité ne ferait sens, indépendamment de lui. Les preuves habituelles de l'existence divine s'en voient profondément modifiées : comme la notion de possibilité se fonde en Dieu lui-même, c'est un non-sens de demander s'il est possible, nécessaire ou probable que Dieu existe, au vu de tel ou tel fait. Aucun calcul de probabilité ne saurait se situer au-dessus de Dieu, source de toute modalité. Comme le souligne Cornelius Van Til : « Quand on commence à parler du possible, on commence à parler de Dieu. Ou bien Dieu est la source du possible, ou bien il est issu lui-même de la pure possibilité⁷². » Mais cette dernière conception revient à attribuer aux considérations modales une valeur indépendante, voire supérieure à Dieu lui-même, ce qui implique, de fait, un statut quasi divin pour la modalité⁷³.

4. Leibniz : un créationnisme rationaliste

Comment parler de la compréhension de la modalité, dans la vision chrétienne, sans faire mention de Leibniz ? Comme en témoigne la formule célèbre : « Tout est au mieux dans le meilleur des mondes possibles⁷⁴ », la notion de possibilité non actualisée joue un

⁶⁹ Cf. Roy A. CLOUSER, « On the general relation of religion, metaphysics and science », dans *Facets of faith and science*, sous dir. J. VAN DER MEER, 1996, vol. II, p. 67, et *The myth of religious neutrality : an essay on the hidden role of religious belief in theories*, 1991, chap. 10 (avec argumentaire biblique) ; James ROSS, « The crash of modal metaphysics », *Review of metaphysics* XLIII, 1989, p. 251-279.

⁷⁰ Willard Van Orman QUINE, « Deux dogmes de l'empirisme », 1951, trad. P. JACOB, S. LAUGIER, D. BONNAY, *Du point de vue logique : neuf essais logico-philosophiques*, 2003, p. 50-74. La réponse critique de Hilary PUTNAM, « There is at least one *a priori* truth », *Erkenntnis* XIII, 1978, p. 153-170, pour finir, ne tranche pas, malgré ce qu'en dit le titre.

⁷¹ Cf. p. 12 ci-dessus. La contingence éventuelle des lois logiques est un thème compliqué ; pour une comparaison de la position de Descartes avec celle de Calvin (qui maintient, semble-t-il, un certain lien entre le principe de contradiction et la nature divine) : JAEGER, « Le rapport entre la nature de Dieu et sa volonté dans l'*Institution chrétienne* », p. 111 s.

⁷² *A survey of Christian epistemology*, p. 107. Cf. *A Christian theory of knowledge*, 1969, p. 251. Une apologétique rationnelle reste possible, dans une perspective vantillienne, cf. JAEGER, « Dieu comme seule source de la connaissance — l'apologétique de Cornelius van Til ».

⁷³ Le chap. 5, ci-dessous, approfondira la question de savoir quel sens les preuves de l'existence de Dieu prennent dans une perspective créationniste.

⁷⁴ La formule est l'amalgame de deux expressions qui reviennent fréquemment dans le conte philosophique *Candide*, dans lequel Voltaire ridiculise (une caricature de) l'optimisme de Leibniz : « le meilleur des mondes possibles », et « tout est au

rôle important dans la pensée du philosophe allemand. C'est cette notion qui, d'après son propre témoignage, le retira de l'« abîme » spinoziste, qui consiste à considérer que tout arrive avec nécessité ; c'est elle qui permet de distinguer « l'infaillible, c'est-à-dire le vrai connu avec certitude, du nécessaire », alors que sa vision du monde exprime si fortement la fascination devant la force ordonnatrice de la raison⁷⁵.

Leibniz se montre philosophe — ou mieux théologien — rationaliste, quand il resserre le lien entre Dieu et les règles de la logique (et en particulier le principe de contradiction) : ces lois sont incluses dans l'essence divine. Il rejette expressément la conception cartésienne de la création des vérités nécessaires de la logique et de la géométrie. Celles-ci ne sont pas « des effets de la volonté de Dieu », mais bien plutôt (et exclusivement) « des suites de son entendement, qui assurément ne dépend point de sa volonté, non plus que son essence⁷⁶ ». Dire que l'entendement divin dépend de sa volonté « lui ôte sa sagesse et sa justice » et ne laisse « qu'une certaine puissance démesurée dont tout émane, qui mérite plutôt le nom de la nature que celui de Dieu⁷⁷ ». Il s'ensuit que la totalité des choses possibles ne dépend en aucune manière du choix de Dieu.

Pour ne pas quitter le champ ouvert à la pensée qui se veut théiste, Leibniz loge les principes de la logique, et avec eux les choses possibles, à l'intérieur de l'entendement divin. Il évite ainsi (au moins formellement) d'en faire un principe rival de Dieu. Dans la « Conversation avec Sténon sur la liberté », il parle de « la constitution des idées établies dans l'entendement divin, qui expriment la nature des choses possibles⁷⁸ ». Cette conception est fidèle à la reprise augustinienne du platonisme ; Leibniz n'hésite alors pas à affirmer que « la sainte écriture [*sic*] et les Pères [...] ont toujours été plutôt pour Platon que pour Aristote⁷⁹ ». De fait, il va jusqu'à identifier les *possibilia* avec Dieu lui-même quand il écrit à Wedderkopf, en mai 1671 : « Les essences des choses sont comme les nombres, et contiennent la possibilité même des êtres, que Dieu ne fait pas, mais bien l'existence : puisque, plutôt, ces possibilités mêmes ou idées des choses coïncident avec Dieu lui-même⁸⁰. »

Pour Leibniz, l'essence d'un objet ne contient pas seulement ses caractéristiques invariables, mais encore elle englobe toute son histoire : « La notion parfaite d'une substance individuelle considérée par Dieu dans le simple état de possibilité, avant tout décret actuel d'existence, enferme déjà tout ce qui lui arrivera si elle existe, et même aussi la série entière des choses dont elle fait partie⁸¹. » Cette conception convient parfaitement à la

mieux dans ce monde ».

⁷⁵ « De la liberté, de la contingence et de la série des causes, de la providence », [1689 (?)], *Discours de métaphysique et autres textes 1663-1689*, trad. C. FRÉMONT, revue C. EUGÈNE, 2001, p. 327 (toutes les références ultérieures de Leibniz sont tirées de cet ouvrage).

⁷⁶ « Discours de métaphysique », [1686], § II, p. 207. Cf. § XIII, p. 221 : « Les vérités nécessaires sont fondées sur le principe de contradiction et sur la possibilité ou impossibilité des essences mêmes, sans avoir égard en cela à la volonté libre de Dieu ou des créatures. »

⁷⁷ « [De la philosophie cartésienne] », [1683-85], p. 180.

⁷⁸ 27 novembre 1677, p. 123. Cf. « [De la philosophie cartésienne] », p. 180 : « Les vérités des idées enfermées dans son essence » sont l'objet de l'entendement divin.

⁷⁹ « Discours de métaphysique », § XXVIII, p. 243.

⁸⁰ *Discours de métaphysique et autres textes 1663-1689*, p. 132, n. 10.

⁸¹ « Échantillon de découvertes sur les secrets admirables de la nature prise en général », 1688, p. 292 s.

doctrine des monades : grâce à l'acte créateur divin qui se prolonge, chaque substance ne fait que déployer, dans son évolution historique, ce qu'elle porte déjà en elle ; il n'y a pas d'interaction (au sens propre) entre deux créatures : « Chaque substance est comme un monde à part, indépendant de toute autre chose hors de Dieu⁸². »

Ainsi, pour un homme, tous ses actes sont déjà inscrits dans son essence. Il ne faut pas demander comment un certain individu peut faire telle ou telle chose, mais plutôt pourquoi une certaine essence, existant seulement comme possibilité dans l'entendement divin, est actualisée. Leibniz applique un tel raisonnement, en particulier au problème théologique du péché, exemplifié par l'homme pécheur paradigmatique qu'est Judas :

D'où vient que cet homme fera assurément ce péché ? La réponse est aisée, c'est qu'autrement ce ne serait pas cet homme. Car Dieu voit de tout temps qu'il y aura un certain Judas dont la notion ou idée que Dieu en a, contient cette action future libre. Il ne reste donc que cette question, pourquoi un tel Judas, le traître, qui n'est que possible dans l'idée de Dieu, existe actuellement⁸³.

Créer une certaine personne signifie donc, dans la compréhension de Leibniz : « Il a plu à Dieu de la choisir parmi une infinité d'autres personnes également possibles, pour exister actuellement⁸⁴. » De la création *ex nihilo*, Leibniz ne retient qu'une face : rien d'extérieur à Dieu ne sert de matériau à l'acte créateur. Comme il loge les potentialités en Dieu, il s'approche de l'idée d'émanation, qui lie le monde à l'essence divine. S'il ne franchit pas la limite du panthéisme, c'est que, pour lui, Dieu confère l'existence à l'essence qui n'était que dans son entendement, et donc n'existait pas *stricto sensu* (elle n'existait qu'en tant que possibilité non réalisée). Néanmoins, l'action créatrice intervient sur une toile de fond : celle de l'ensemble des choses possibles. La création relève d'un décret volontaire, ce qui permet d'éviter l'« abîme » du spinozisme, c'est-à-dire la nécessité englobante du panthéisme. Mais la toile de fond sur laquelle la création s'inscrit ne dépend pas de la *volonté*, mais seulement de l'*essence* divine.

Ce n'est pas seulement l'identification des *possibilia* à la divinité, qui menace la contingence de la création, dans le système leibnizien. Une autre difficulté provient de la place prépondérante que le principe de raison occupe dans sa construction philosophique. Le philosophe pour qui « le principe premier de tout raisonnement » est l'affirmation que « *de toute chose on peut rendre raison*⁸⁵ », ou encore « *rien n'est sans raison*⁸⁶ », peut-il faire place à la liberté du décret de l'acte créateur ? N'affirme-t-il pas qu'« il ne faut pas [...] s'imaginer des décrets absolus, qui n'aient aucun motif raisonnable⁸⁷ » — et ceci même par rapport à l'élection de certains au salut, alors que ce décret est souvent vu comme le paradigme d'une décision divine qui échappe à la détermination rationnelle ?

⁸² « Discours de métaphysique », § XIV, p. 222. Pour employer une image qui se trouve chez Leibniz lui-même : une monade n'a ni portes ni fenêtres (*ibid.*, § XXVI, p. 241, pour l'âme humaine).

⁸³ *Ibid.*, § XXX, p. 245. Selon Leibniz, « il n'y a point de réponse à attendre ici-bas », à la question posée. Il reste pourtant convaincu de l'explication valable « en général » que Dieu permet le péché parce qu'il « en tirera un plus grand bien » (*ibid.*, p. 245 s). Cf. *ibid.*, § XXXI, p. 248, pour l'expression similaire d'une limite de ce que l'entendement humain peut comprendre des raisons divines détaillées.

⁸⁴ *Ibid.*, § XXXI, p. 248 ; cf. « ... Sur les secrets admirables de la nature ... », p. 293.

⁸⁵ « Conversation avec Sténon sur la liberté », 27 novembre 1677, p. 125.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁷ « Discours de métaphysique », § XXXI, p. 247.

Les mondes possibles viennent au secours de Leibniz pour distinguer le nécessaire du contingent : Dieu choisit, certes, toujours le meilleur, et ainsi le domaine de la contingence historique connaît aussi son « principe de vérité » et ne doit pas être confondu avec le règne de l'arbitraire ou du hasard⁸⁸. Mais ce principe de vérité n'est justement pas le principe de contradiction ; le déroulement de l'histoire n'est pas fixé par la pure logique. Notre monde n'est qu'un des mondes possibles. Même si les autres mondes possibles ne sont pas actualisés, ils ne restent pas moins *possibles*. Rappelons que, pour Leibniz, les « décrets [de Dieu] ne changent point la possibilité des choses ». Ce qui empêche la réalisation des mondes possibles, rivaux du nôtre, n'est justement pas leur impossibilité, mais leur *imperfection*⁸⁹.

Insérer notre monde dans le vaste ensemble des mondes possibles permet au décret de création d'échapper à la détermination logique. Mais est-ce suffisant pour le considérer comme une décision *libre*, étant donné qu'il trouve sa raison dans la recherche du meilleur ? La question se pose, d'une manière aiguë, dans la mesure où, pour Leibniz, ce qui est meilleur ne relève pas de la volonté divine. Car il ne soustrait pas seulement « les vérités éternelles de la géométrie » au « choix libre [...] de la volonté de Dieu », mais également « les vérités éternelles [...] de la morale et par conséquent aussi les règles de la justice, bonté et beauté⁹⁰ ».

Pour maintenir la liberté divine en ce qui concerne l'acte créateur, Leibniz doit alors refuser de comprendre la liberté comme indifférence devant une alternative. Selon lui, il ne fait pas sens de parler (même pour Dieu) « d'un pur bon vouloir », c'est-à-dire d'un exercice de la volonté que n'animerait pas la recherche de quelque chose considéré comme bon en soi⁹¹. Car « la volonté n'agit jamais si ce n'est pour une fin. Or une fin est un bien apparent⁹² ». De cette manière, un acte n'a pas besoin d'être indéterminé pour être libre. Au contraire, il est déterminé par sa fin — un bien réel, quand il s'agit de Dieu, un bien qui peut n'être qu'apparent, quand il s'agit d'un agent humain, dans la mesure où le jugement humain est faillible⁹³. Alors que d'autres conceptions de la liberté misent sur l'indifférence face à une alternative, Leibniz considère qu'aucun exercice de la volonté n'est possible quand les deux éléments de l'alternative sont ressentis comme également bons : « Nous voulons davantage ce qui paraît meilleur, donc plus grande est l'égalité, moins nous voulons ceci plutôt que cela, et quand elle est totale, nous ne voulons rien⁹⁴. »

Sa conception de la liberté permet à Leibniz d'admettre qu'une raison est sous-jacente aux choses contingentes, sans qu'elles cessent d'être contingentes. En fait, elles trouvent leur détermination (sans nécessité logique) dans le bien que recherche l'agent libre. Ainsi la

⁸⁸ Cf. « De la contingence », [1689/90 (?)], p. 319.

⁸⁹ « Discours de métaphysique », § XIII, p. 221.

⁹⁰ « [De la philosophie cartésienne] », p. 180 ; cf. « Discours de métaphysique », § II, p. 207.

⁹¹ « De la contingence », p. 319. Cf. « [De la philosophie cartésienne] », p. 180 : « Comment [Dieu] peut-il avoir une volonté, qui n'a pas l'idée du bien pour son objet, mais pour son effet ? »

⁹² « Conversation avec Sténon », p. 120.

⁹³ Par cette affirmation, Leibniz minimise l'effet du péché sur la volonté humaine. Il ne semble pas contempler la possibilité d'une volonté corrompue, c'est-à-dire d'une volonté qui fasse consciemment le choix de ce qu'elle considère elle-même comme mauvais.

⁹⁴ « Conversation avec Sténon », p. 120.

rationalité préside même le domaine du contingent, sans le soumettre à la nécessité : ce n'est pas le principe de contradiction qui y règne (le choix contraire n'aurait pas été logiquement contradictoire), mais celui de la recherche du meilleur. Comme Leibniz refuse de faire du hasard une source supplémentaire de causalité, à côté des actes libres (de Dieu et des créatures rationnelles), son analyse de la liberté lui permet d'affirmer la distinction du contingent et du nécessaire, sans pour autant renoncer à la rationalité de l'ensemble de la réalité. Le prix que paie Leibniz pour soumettre le réel à la raison est pourtant élevé. De fait, il coupe la recherche du bien, présidant aux faits contingents, de la volonté divine, dans la mesure où il soustrait le bien de la détermination par Dieu. Certes, il affirme que le choix « de faire toujours ce qui est le plus parfait » est « le premier décret libre de Dieu » ; il constitue le fondement de tous les autres décrets libres de Dieu⁹⁵. Mais ce premier décret est-il sans raison ? Le principe de raison, si dominant dans la construction leibnizienne, ne souffre guère cette réponse. Le décret est-il alors motivé par la recherche du meilleur ? Mais alors il constitue son propre fondement. On voit difficilement quelle autre option pourrait s'offrir à Leibniz. Du coup, ce décret acquiert le statut d'aséité, ce qui lui confère un caractère divin. En toute logique, Leibniz devrait alors l'inclure dans l'essence divine — mais cela reviendrait à identifier nature divine et œuvres *ad extra*, et l'abîme spinoziste ressurgit.

Le créationnisme doit au contraire refuser la rupture qu'opère Leibniz entre volonté divine et principes moraux. Certes, la nature divine n'est pas amoral : la bonté fait partie des attributs classiques de Dieu. Mais cela n'implique pas pour autant que la volonté divine s'exerce par rapport à des distinctions morales qui la précéderaient ; au contraire, « Dieu [...] est loi à soi-même⁹⁶ ». Dans les décrets libres (de création, de rédemption...) s'exprime, certes, le caractère de Dieu, mais il serait faux de penser sa volonté soumise à une loi morale échappant à son contrôle — fût-elle intérieure à l'essence divine. Nous retrouvons ainsi une conception radicalement personaliste de Dieu, qui seule permet de refuser tout nécessitarisme. Dieu est ce qu'il veut, et il veut ce qu'il est ; comment il peut, dans ses décrets libres, vouloir une créature *distincte* de lui, est le mystère de la création, que l'on ne doit pas résoudre en soumettant la volonté divine au principe de raison.

On voit jusqu'où Leibniz pousse la soumission du réel à la raison quand il dit que toutes les propositions vraies le sont *a priori*. Affirmation (relativement) banale dans le domaine des mathématiques, elle surprend par rapport aux propositions contingentes, qui relèvent des sciences naturelles et de l'histoire. De fait, l'extension du domaine de l'*a priori* vrai découle directement de sa doctrine des monades : tout ce qui arrive à une créature et tout ce qu'elle fait se trouve inscrit dans son essence. L'essence prescrit ainsi toute l'histoire d'un étant. De nouveau, on pourrait penser que Leibniz n'évite pas le spinozisme, qui soumet le réel à la nécessité mathématique. S'il y échappe (ou espère y échapper), c'est par un recours ingénieux aux mathématiques et à leurs méthodes de preuve. Pour lui, des événements nous apparaissent contingents quand nous, êtres finis, ne pouvons les déduire

⁹⁵ « Discours de métaphysique », § XIII, p. 220 ; cf. « De la contingence », p. 318-321.

⁹⁶ *Institution chrétienne* III, XXIII, 2, p. 422 s.

de l'essence des choses, parce que le nombre d'étapes intermédiaires, dans la déduction, est infini. En revanche, tout est nécessaire du point de vue de Dieu ; car il est capable de parcourir « la série infinie d'un seul coup⁹⁷ ».

Cette idée ingénieuse permet-elle d'affirmer la contingence de la création, avec toute sa force voulue ? Certes, la distinction qu'établit Leibniz n'est pas simplement épistémique : le fait que l'on peut prouver une proposition en un nombre fini d'étapes est une vérité *logique* ; celle-ci ne dépend que de la proposition et non de nos capacités intellectuelles⁹⁸. Néanmoins, il s'agit au mieux d'une version ramollie de la contingence, qui n'explique que l'*apparence* de contingence. Car la distinction établie ne semble d'aucune importance pour un intellect infini. Pourtant, c'est bien le regard de Dieu qui saisit les choses dans ce qu'elles sont vraiment. Si pour lui, tout est nécessaire, tout est nécessaire. Le caractère fini de notre entendement ne peut pas légiférer sur la réalité, tant que la raison humaine ne remplace pas le Créateur.

Quand on réfléchit aux idées clés de la philosophie leibnizienne, dans lesquelles se cristallise le déni de la pleine contingence du créé, on se rappelle d'abord l'absolutisation du possible que Leibniz opère en incluant les mondes possibles dans l'essence divine. Ensuite, on peut souligner le règne sans faille du principe de raison, et corrélativement l'indépendance de l'idée du bien, par rapport à la volonté divine. Un troisième lieu ressort du traitement de la différence entre les propositions nécessaires et contingentes, toutes *a priori* vraies : Leibniz comprend essentiellement la contingence comme un degré moindre de nécessité. Comme les propositions contingentes ne se distinguent des propositions nécessaires que par le nombre (infini) des étapes demandées par leur preuve, elles se situent essentiellement sur le même plan que les propositions nécessaires. Une telle conception, quantitative et non qualitative, de la contingence, revient à négliger la discontinuité radicale entre le créé et l'incréé, dans la mesure où Leibniz a identifié le divin au nécessaire. Ainsi la vision leibnizienne, qui impressionne par l'ampleur de la systématisation tentée, ne permet pas de faire justice à la contingence de la vision créationniste. Même si le chrétien Leibniz veut maintenir la distinction entre l'entendement et les décrets libres de Dieu⁹⁹, le philosophe Leibniz finit par englober la liberté divine dans l'effort de rationalisation.

⁹⁷ « De la contingence », p. 318 ; « ... Sur les secrets admirables de la nature prise ... », p. 289 s. Robert M. ADAMS, *Leibniz : determinist, theist, idealist*, 1994, p. 23-42, retrace les tâtonnements qui ont finalement amené Leibniz à privilégier cette approche pour rendre compte de la contingence ; il discute également les difficultés qui subsistent dans la pensée du philosophe, par rapport à la prise en compte de la contingence.

⁹⁸ Robert M. ADAMS, p. 28.

⁹⁹ « Discours de métaphysique », § XIII, p. 219.