

LA NOTION D'ESPACE COSMIQUE ET DES ORIGINES DE L'UNIVERS

Il y a différents concepts de l'espace, trop souvent confondus: l'espace géométrique purement abstrait et immobile; l'espace humain, ou espace perceptif, qui est celui où l'homme peut se mouvoir; l'espace imaginaire empli de mobiles, inaccessibles et fascinants, qu'analyse Gaston Bachelard dans *L'air et les songes*, puis dans *La poétique de l'espace*. L'espace cosmique tient de cet espace imaginaire par le fait de son immensité lointaine et inaccessible; le plus souvent il est assimilé au Tout. Mais il y a Tout et Tout; il y a la somme de partie qui donne un premier Tout; l'espace cosmique n'est pas de cette nature, puisqu'il est impossible de faire la somme de ses parties. Le Tout cosmique désigne une totalité absolue, non empirique, indifférente au processus de totalisation. Le problème fondamental est dès lors le rapport du Tout cosmique au Tout métaphysique. Car métaphysiquement parlant, le Tout précède les parties; il est l'Être, antérieur logiquement à toute détermination. Cosmologiquement, le Tout n'est pas objet d'expérience; il est l'unité inaccessible du peu que nous pouvons observer et calculer.

On observe dans la pensée actuelle une incontestable fascination de l'homme pour l'astrophysique, et les récentes découvertes faites depuis les quarks, grâce à la brillante vulgarisation qu'a pu en présenter Hubert Reeves. Cette fascination est liée à ce présupposé que la connaissance de l'univers dans son immensité peut nous donner la clé explicative de toutes choses. Autrement dit, connaître le grand Tout permettrait de connaître tout, au sens indéfini de quoi que ce soit. Et en particulier, connaître le Tout nous donnerait la clé de la connaissance de notre âme. De plus, il y a quelque chose de fascinant dans les chiffres "astronomiques", où l'on jongle avec les milliards d'années-lumière; c'est un dépaysement total, qui relativise profondément nos repères quotidiens. En ces deux sens, l'astrophysique fait rêver.

La question énorme qui va alors se poser est celle des origines de l'espace cosmique: le monde a-t-il commencé? question qui a une résonance théologique dans la croyance religieuse chrétienne à une création du monde par Dieu *ex nihilo*. Ces deux questions sont souvent comprises comme renvoyant à un commencement absolu, c'est-à-dire sans rien avant. Or c'est là une idée contradictoire: un commencement est toujours le commencement de quelque chose, toujours relatif. Un commencement est une rupture, un départ; il présuppose un avant. C'est de

cette contradiction que naissent les antinomies de la raison sur l'éternité du monde ou sur son origine, que ce soit chez saint Thomas, chez Pascal ou chez Kant. Pascal résume l'antinomie d'une formule admirable: "Incompréhensible que le monde soit créé, incompréhensible qu'il ne le soit pas". La raison est donc vouée à l'indécision sur l'origine du monde.

Il importe de bien faire la distinction conceptuelle entre origine, émergence et commencement. Émergence et commencement sont observables empiriquement; ils désignent des phénomènes différents de la trame de la phénoménalité ordinaire. Origine est un concept métaphysique, qui pose la question: "D'où vient le monde?". Et ce n'est pas seulement un point temporel, mais une question de raison: "Quelle est la raison d'être du monde?". Et l'idée de création intervient alors nécessairement. Cette idée même est d'une complexité infinie. Il y a d'abord l'opposition traditionnelle entre créateur et créature, au sens où la théologie médiévale souligne la dépendance du créé et la transcendance de Dieu. Cette opposition est une opposition de nature, entre l'essence du créé et celle du créant, qui sont réputées exclusives l'une de l'autre et définies par cette exclusion même. L'acte créateur lui-même n'est pas expliqué; il est représenté d'une façon imagée; dans le second récit de la *Genèse*, cette représentation est purement anthropomorphique, Dieu étant comme un jardinier dans le jardin d'Eden. Du point de vue explicatif, on peut dire que la création est une idée obscure en elle-même mais que c'est un mystère qui éclaire tout; mais quand on parle de création *ex nihilo*, on présuppose une conception substantialiste de la réalité, le *nihil* s'opposant à la *substantia* comme un couple de termes antithétiques dialectiquement indissociables. Malheureusement, la connaissance actuelle, surtout physique, n'est plus du tout substantialiste. On peut aussi reprocher à cette conception de présupposer l'existence préalable du néant, hypothèse totalement invérifiable en elle-même. La création *ex nihilo* est une manière de répondre à la question: "Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?". Or cette question n'a aucun sens, puisqu'elle présuppose qu'en droit le rien est plus légitime que le "quelque chose".

La réponse la plus rationnelle au problème de la justification d'une existence qui n'est pas absolue est certainement l'idée de l'émanation, retenue par saint Thomas qui, prudemment, dit "*creatio sive emanatio*"; dans ce schéma émanatiste, chaque être créé, séparé de Dieu, est une théophanie, une manifestation de Dieu, à proportion de son rang dans l'échelle des êtres. Il est de l'essence de Dieu de se manifester. Concevoir le rapport d'une existence finie à l'infini, voilà bien ce qui nous importe, dans la mesure où l'Absolu autosuffisant n'existe pas seul, bien qu'il soit la seule existence à avoir en elle-même sa propre justification. A ce sujet, Louis Lavelle écrit: «La création, c'est l'existence infinie et parfaite, comme Dieu est l'activité infinie et parfaite. Cette création est donc l'expression de l'Acte Universel. Il faut que le fini y trouve place, faute de quoi l'être total serait une idée sans réalité. Il manquerait à la fois de richesse et d'objectivité. Il faut de plus que



l'unité de l'acte essentiel se trouve entièrement réalisée dans chaque élément. Ce passage de Dieu à la création, c'est le problème de l'existence du fini, et l'infinité du fini, c'est la richesse de Dieu».

Nous n'avons pas d'idée adéquate de la création, mais des images qui peuvent nous aider à réfléchir sur les origines de l'espace cosmique. L'image artisanale de la fabrication est la même chez Platon et dans la Bible. Mais dans le *Timée* de Platon, ce n'est pas le Bien lui-même —c'est-à-dire l'équivalent platonicien de Dieu— mais le démiurge aidé de petits démiurges, à savoir un être divin subordonné. En effet, le Bien suprême est trop parfait pour créer. De même chez Plotin, seule l'âme est créatrice, l'Un étant surabondant, mais supérieur à tout être créé, réputé indigne d'entrer dans le moindre contact avec lui. En second lieu, le démiurge ne crée pas *ex nihilo*; il part d'éléments préexistants, qu'il mélange avec difficulté. L'image artisanale est donc parfaitement filée par Platon, mais elle suppose la création comme dégradation.

L'insuffisance de l'image biblique est bien admise par saint Thomas, qui souligne que la création est article de foi, et non objet de connaissance: "*Mundum incœpisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile*". Ce ne sont que des images que nous pouvons tenter d'en avoir: artisanale, rêveuse ou artistique. Ces images sont combinables: ainsi Pierre Emmanuel, dans son grand recueil *Cosmogonie* combine l'image biblique et l'image hindoue du Dieu qui rêve le monde et le crée en le rêvant. Ou encore, Lamennais, qui instaure un intéressant rapport entre création divine et création esthétique: "L'art est pour l'homme ce qu'est en Dieu la puissance créatrice: d'où le mot de poésie dans la plénitude de sa primitive acception". La comparaison esthétique, quoiqu'anthropomorphique, est riche d'enseignement, puisqu'elle met en évidence le fait que l'œuvre est le résultat d'un long cheminement intérieur qui s'inscrit dans le résultat lui-même. C'est pourquoi Goethe refusait le terme de composition pour la création d'un poème; on peut composer à partir d'éléments différents, tandis que créer suppose un élan unique, souterrain, longuement mûri, avant d'aboutir.

La question capitale des origines de l'espace cosmique n'est donc pas l'idée d'un point originel, serait-ce le Big-Bang; c'est la question: pourquoi l'absolu n'existe-t-il pas seul? Ici l'on peut suivre toute la démarche de Schelling, qui a continuellement réfléchi sur la création.

En un premier temps, la création est conçue par lui sur le schème platonicien de la chute: c'est l'*Ein-bildung* ou in-formation, mise en forme par l'imagination créatrice ou *Ein-bildungskraft*. Il s'agit pour le philosophe de lire l'absolu dans tous les phénomènes, en remontant la pente de cette chute des produits à la force dont ils proviennent. Le rapport de la copie à son modèle est superposé au schème de la chute, et renvoie aussi au platonisme: il s'agit du rapport du Dieu-

archétype au monde anti-type, qui ne s'exprime pas exactement dans les termes de Platon mais reprend l'idée d'un modèle divin du monde.

Le second temps de l'analyse de Schelling renvoie à la théorie kabbaliste d'Isaac Louria, à savoir la conception de la création comme retrait divin. Cette conception originale a eu de célèbres adeptes: c'est celle de Victor Hugo dans "*Ce que dit la bouche d'ombre*"; pour faire place à la création, Dieu se serait contracté sur lui-même; avant l'acte créateur, il occupait toute l'étendue de l'espace; pour créer, il se rétracte quelque peu. Cette fameuse théorie est, non plus anthropocentrique, mais spatiocentrique, ce qui n'est guère plus satisfaisant. Mais l'idée de la création comme renoncement de Dieu se retrouve dans la théorie de l'exinanition divine, qui est à la fois extériorisation (*Entäusserung*) et abdication (*Herablassung*); Schelling écrit: "L'Éternel donne irrévocablement la préséance à l'amour, il abdique sa force; il l'enfonce dans l'inconscient, elle qui est la force de la conscience suprême afin qu'elle soit commencement d'existence". C'est donc qu'en Dieu même l'amour l'emporte sur la toute-puissance; la force sera l'inconscient divin, tandis que l'amour est la manifestation divine.

La dernière étape de la pensée schellingienne de la création se trouve dans les cours sur le monothéisme, dont Schelling a inlassablement rédigé des brouillons, qu'on peut lire aux Archives de l'Académie des Sciences de Berlin. C'est la conception de la création comme acte libre; cet acte n'est concevable que comme l'initiative d'un Dieu unique. Il est, pleinement, une initiative spirituelle. La liberté divine exige un Dieu unique, que Schelling a eu beaucoup de difficulté à situer dans sa démarche philosophique, où le polythéisme semblait avoir droit de cité. Mais, du début à la fin de sa réflexion, Schelling a maintenu une conception de la création comme acte, et non pas comme donnée; jamais la différence créateur/créature ne prend le pas sur l'acte créateur, qu'il s'agit d'abord de comprendre. En ce sens, Schelling est exemplaire de toutes les modalités par lesquelles on peut concevoir cet acte.

Le problème des origines de l'espace cosmique impose au philosophe une nécessaire et fructueuse confrontation avec le panthéisme. C'est à tort qu'on a, d'un point de vue théologique, assimilé panthéisme et athéisme. Car, s'il y a un risque dans le panthéisme de dissoudre Dieu dans la totalité des étants, et par conséquent de tomber dans l'athéisme, il y a également un risque de rejeter Dieu dans la pure irrationalité de foi, dans le pur fidéisme, si l'on élimine d'emblée la valeur propre du panthéisme. Il faut commencer par distinguer les deux sens du mot *Tout*, qui peut signifier totalité absolue, mais aussi, en son sens indéfini, "tout, c'est-à-dire n'importe quoi". Hegel disait, contre ceux qui lui reprochaient son soi-disant panthéisme, que personne n'avait jamais pu penser que Dieu fût n'importe quelle chose. Il est même impensable d'assimiler Dieu et la totalité des étants, pour la raison que cette totalité est toujours totalisation, et n'est jamais



donnée. En revanche, on peut parfaitement concevoir Dieu comme l'être, non pas tel ou tel étant, mais l'être en soi; "*Deus est esse; esse est Deus*", dit la tradition du platonisme chrétien, en particulier Jean Scot Erigène et Maître Eckhart. C'est là un vrai problème, et Lavelle souligne que c'est une étape nécessaire de la pensée: "On ne peut pas être philosophe si l'on n'a pas mesuré une fois l'abîme du panthéisme". Le fait de rattacher tout être particulier à un principe universel est une position qui tient du panthéisme. Affirmer la présence de l'Absolu dans tout élément particulier de l'espace cosmique, c'est risquer le panthéisme; mais si la particularité de l'objet est une particularité réelle et non une pure apparence, le panthéisme est esquivé. L'importance extrême du problème de l'individualité est repérable ici, car c'est seulement si l'individualité reçoit un statut ontologique qu'elle peut être pensée comme théophanie. Car Dieu n'est pas identique à sa manifestation, quoiqu'il y soit présent. L'espace cosmique n'est donc pas le Tout divin.

Laissons, une fois encore, la parole à Lavelle pour conclure: "Il n'y a pas d'existence diminuée ou bâtarde puisque l'existence de chaque objet (et de chacun de nous), c'est la présence en lui de l'acte divin sans lequel il ne serait rien". (*De l'Etre*, Paris, Aubier, p.45).

Jean-Louis VIEILLARD-BARON
(Université de Poitiers)

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΙΚΟΥ ΧΩΡΟΥ ΚΑΙ ΟΙ ΑΠΑΡΧΕΣ ΤΟΥ ΣΥΜΠΑΝΤΟΣ

Περίληψη

Ἡ ἔννοια τοῦ κοσμικοῦ χώρου δὲν εἶναι ἀνάλογη μὲ τὴν ἔννοια τοῦ γεωμετρικοῦ χώρου ὁ ὁποῖος εἶναι καθαρὰ διανοητικός, οὔτε μὲ ἐκείνη τοῦ ζῶντος χώρου ποὺ εἶναι καθαρὰ ἀντιληπτικός. Πρόκειται γιὰ ἓνα χῶρο ποὺ ὑπερβαίνει τὰ μέτρα τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὁ ὁποῖος ἐλκύει τὸν ἄνθρωπο, χωρὶς ὅμως αὐτὸς νὰ μπορεῖ νὰ τὸν ἐνατενίσει, νὰ κινηθεῖ μέσα σ' αὐτὸν ἢ νὰ καταμετρήσει τὰ ὄριά του. Τὸ ἐρώτημα ποὺ ἐμπεριέχεται στὴν ἔννοια τοῦ κοσμικοῦ χώρου ἀφορᾷ στὴν καταγωγή τοῦ ἀστρικοῦ κόσμου. Ἡ μὴ καταμετρήσιμη ἀπειρότητα τοῦ κοσμικοῦ χώρου μᾶς θέτει τὸ ἐρώτημα: εἶναι ὁ κοσμικὸς χῶρος κάτι τὸ δημιουργημένο ἢ ὄχι; Ἀναλογίζεται κανεὶς ἐδῶ τὶς ἀρχικὲς παραστάσεις περὶ κατασκευῆς τοῦ κόσμου (μὲ βάση ἓνα τεχνικὸ πρότυπο), περὶ βαθμιαίας ἐλάττωσης τῆς ἀρχῆς σὲ μιὰ πολλαπλότητα ποὺ φθάνει ὡς τὴν ὕλη (ὅπως συμβαίνει στὸν Πλωτῖνο): τὸ χριστιανικὸ πρότυπο περὶ τῆς δημιουργίας ἐκ τοῦ μηδενὸς δὲν εἶναι ἐπίσης περισσό-

τερο ικανοποιητικό. Στην πραγματικότητα, ή δημιουργία δέν μπορεί νά συλληφθεῖ παρά ως πορεία και ὄχι ως αἰφνίδια λάμψη, παρά ως ἐξωτερίκευση τοῦ θεοῦ, ή ὁποία ταυτόχρονα εἶναι και ἀπόσυρση πού γίνεται γιά νά δώσει θέση στά δημιουργήματα. Κι αὐτή ή ἐνέργεια φανέρωσης ὑπονοεῖ ὅτι κάθε δημιουργημένη πραγματικότητα θά μπορούσε νά κατανοηθεῖ ως σημάδι τοῦ Θεοῦ, τόσο τὸ ἀπείρως μικρὸ ὅσο και τὸ ἀπείρως μεγάλο τοῦ κοσμικοῦ χώρου.

Jean-Louis VIEILLARD-BARON
(Ἑλλ. μτφρ. Α. ΚΟΥΚΗΣ)

