



HAL
open science

A. D. Sertillanges, philosophe thomiste de la création

Camille de Belloy

► **To cite this version:**

Camille de Belloy. A. D. Sertillanges, philosophe thomiste de la création. Revue des sciences philosophiques et théologiques, 2018, 102 (3), pp.467-507. hal-04407530

HAL Id: hal-04407530

<https://hal.science/hal-04407530>

Submitted on 20 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

A. D. SERTILLANGES, PHILOSOPHE THOMISTE DE LA CRÉATION

par Camille de BELLOY
CNRS, PSL, Laboratoire d'études sur les monothéismes

I. UNE APOLOGÉTIQUE PHILOSOPHIQUE À DOUBLE DÉTENTE

[...] [N]ous n'en sommes encore qu'aux préliminaires. Nous savons en partie ce que la création n'est pas : nous ne savons pas ce qu'elle est.

Elle n'est pas un simple arrangement à partir d'un chaos primitif, comme le crut l'Antiquité presque tout entière.

Elle n'implique pas essentiellement l'idée de commencement du temps, comme le croient une foule de chrétiens et de penseurs.

Elle n'a pas lieu à un moment donné d'une durée antérieure considérée comme vide ou comme étant l'éternité de Dieu.

Elle n'est pas une initiative divine inaugurant quoi que ce soit en ce qui concerne Dieu même, et impliquant de sa part une action succédant à une non-action.

Prise en soi, elle n'est pas un fait nouveau, ou ce qu'on appelle un événement. Il ne s'est rien passé. Que pouvait-il se passer hors de tout espace, de toute durée, de toute matière ou réalité quelconque susceptible de changement ?

La création n'est donc pas une venue à l'être. Ce n'est pas une fabrication, une production, un ouvrage. [...]

Tout cela est bien déconcertant !

Qu'est-ce donc que la création ?

Voilà comment le P. Antonin Dalmace Sertillanges (1863-1948) ouvrait le troisième chapitre de son maître ouvrage de 1945, *L'Idée de*

*création et ses retentissements en philosophie*¹. À vrai dire, il n'y a rien dans ces déclarations qui ne trouve son appui ou sa source dans la doctrine la plus explicite de saint Thomas d'Aquin. Mais, formulées en français, et sous la plume si vive et acérée de Sertillanges, elles gardent, aujourd'hui encore, leur force provocatrice, leur capacité à bousculer, voire à pulvériser les idées communément reçues et les représentations habituelles que tout un chacun, si savant soit-il, se fait de la création.

Et c'était bien là le but inlassablement poursuivi par le P. Sertillanges dès son annotation à la traduction du traité de la création de la *Somme de théologie* et les articles qui l'ont accompagnée dans les années vingt et trente², à travers maintes publications plus générales ou de circonstance³ et jusqu'à ce livre, *L'Idée de création*, qu'on peut dire non seulement de maturité, mais de vieillesse, et qui reste pour moi d'une étonnante jeunesse et actualité.

L'entreprise du P. Sertillanges n'a pas cependant que cet aspect négatif de démolition des idées reçues sur la notion de création. À la *pars destruens* de cette entreprise, qui occupe certes une place importante, succède toujours une *pars construens* où Sertillanges s'emploie à établir en vérité la conception thomiste de la création comme relation pure et à en développer les dernières conséquences, à en faire entendre tous les « retentissements » dans le concert de la réflexion philosophique de son temps à lui. Et, là encore, dans cette *pars construens* de son œuvre, le dominicain va loin, trop loin selon certains qui estiment qu'emporté par sa plume et trop friand de formules-choc, le P. Sertillanges a manqué de

1. A. D. SERTILLANGES, *L'Idée de création et ses retentissements en philosophie* [désormais *L'Idée de création*, sans mention du nom de l'auteur], Paris, Aubier Montaigne, 1945, p. 43.

2. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La Création* (I^a Pars, Questions 44-49), trad. française par A. D. SERTILLANGES, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie, 1927. Voir aussi A. D. SERTILLANGES, « La création », *Revue thomiste* 33 (1928), p. 97-115, et « La notion de création. À propos d'un article récent », *Revue thomiste* 35 (1930), p. 48-57.

3. Voir, entre autres, A. D. SERTILLANGES, *Les grandes Thèses de la philosophie thomiste*, Paris, Bloud & Gay (« Bibliothèque catholique de sciences religieuses »), 1928, chap. IV : « la création », p. 81-120 ; ID., « L'apport philosophique du christianisme, d'après M. Étienne Gilson », *La Vie intellectuelle*, mars 1932, p. 386-402 ; ID., « Questions à M. Bergson », *La Vie intellectuelle*, juin 1932, p. 356-385 ; ID., *Dieu ou rien ?*, t. I, Paris, Flammarion (« Bibliothèque des études catholiques et sociales »), 1933, chap. premier : « Dieu et le monde », p. 9-100 ; ID., *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, t. I, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Aubier Montaigne, 1940 (reprise de son *S. Thomas d'Aquin*, 2 vol., Paris, Alcan [« Les grands philosophes »], 1910, qui avait déjà connu de nombreuses rééditions chez cet éditeur), Livre III : « L'émanation des êtres », chap. premier : « Le "commencement" », p. 251-270.

nuance et qu'il « dépasse la pensée de saint Thomas jusqu'à s'en écarter⁴ », un peu comme on dépasse les bornes.

Il convient toutefois de bien saisir le sens de l'effort de pensée et d'écriture du P. Sertillanges. Philosophe thomiste, Sertillanges ne se contente pas en effet d'exposer et d'expliquer pour elle-même la doctrine de saint Thomas. C'est un *apologète*, au sens le plus noble, c'est-à-dire le plus antique du terme, un apologète du XX^e siècle, un Justin des temps modernes en quelque sorte. Ses écrits, même les plus spéculatifs, sont d'un prêcheur, sont donc toujours une parole adressée et visant à produire un effet sur le public auquel ils sont destinés. Or ce public est double. Le dominicain Sertillanges s'adresse à la fois à ceux du dehors, tout spécialement ses contemporains philosophes avec lesquels il n'a cessé de chercher à dialoguer, à commencer par son collègue et ami de l'Institut, Henri Bergson, et ceux du dedans, ses frères chrétiens, non pas à vrai dire les plus simples, qui n'ont nul besoin qu'on ébranle inutilement leurs représentations du Dieu créateur issues du catéchisme et de l'Écriture sainte elle-même, mais plutôt nombre de penseurs ou d'esprits cultivés, ces demi-habiles qui, faute d'être allés assez loin dans l'approfondissement de la doctrine chrétienne de la création, en restent à des « enfantillages⁵ », exposant cette doctrine à la « dérision des philosophes⁶ ».

4. Gilles EMERY, « La relation de création », *Nova et Vetera*, janvier-mars 2013, p. 27, note 62 ; repris dans ID., *Présence de Dieu et union à Dieu. Création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d'Aquin* [désormais *Présence de Dieu et union à Dieu*], s. l., Parole et Silence, 2017, chap. premier : « La relation de création », ici p. 33, note 69. Précisons que ce jugement porte sur une affirmation précise du P. Sertillanges que nous retrouverons plus loin, et non sur l'ensemble de son œuvre.

5. Le mot revient fréquemment sous la plume de Sertillanges. Voir A. D. SERTILLANGES, *L'Idée de création*, p. 27 (« nous n'en sommes plus à ces enfantillages »), p. 37 (« de purs enfantillages »), ou encore p. 37 (« philosophie puérole »), p. 38 (« science d'enfants »), p. 51 (« puéroles imaginations »), etc.

6. Voir A. D. SERTILLANGES, « La création », art. cité, p. 101. Parmi ces « philosophes », Sertillanges cite, comme il le fait souvent, Henri Bergson, Édouard Le Roy et Paul Valéry. Le souci de ne pas exposer la doctrine chrétienne de la création à la dérision des philosophes n'est pas sans rappeler – et Sertillanges s'y réfère lui-même explicitement (voir *L'Idée de création*, p. 7, p. 41) – celui de saint Thomas à l'égard des « infidèles » ; voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 46, a. 2, resp. : « [...] mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. – Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt [que le monde ait commencé, c'est là un objet de foi ; ce n'est pas un objet de démonstration ou de science. Et cette observation est utile à faire, dans la crainte qu'en prétendant démontrer les choses de la foi au moyen de raisons non nécessaires, on ne s'expose à la dérision des infidèles, leur donnant à penser que nous adhérons pour de telles raisons aux enseignements de la foi] » (trad. Sertillanges modifiée). Voir aussi *Cont. Gent.* I, 9 et IV, 1.

De même qu'il n'y a pas de *pars destruens* sans *pars construens*, ces deux « apologétiques », *ad extra* et *ad intra*, sont chez Sertillanges indissociables et se nourrissent réciproquement. Épurer la notion chrétienne de création, la débarrasser d'une imagerie naïve et illusoire, c'est déjà répondre aux critiques des philosophes du dehors et montrer que ces critiques portent à faux, n'entament en rien l'authentique pensée chrétienne sur la création. Inversement, écouter les interpellations qui lui venaient du dehors, prendre en compte des interrogations philosophiques, apparemment fort éloignées de l'univers scolastique, fut pour Sertillanges l'occasion et le moyen d'entrer plus avant dans la doctrine thomiste de la création, de la faire à nouveau parler et de la faire entendre, de tourner enfin le débat vers le mystère vital et plein qui commandait toute sa recherche et dont la création n'est qu'une participation, le mystère même de Dieu.

II. CRÉATION *EX NIHILO*. QUAND SERTILLANGES FAIT DIALOGUER THOMAS D'AQUIN ET HENRI BERGSON

L'un des éléments essentiels de cette doctrine chrétienne de la création, qui en est comme l'enseigne, c'est ce qu'il est convenu d'appeler la création *ex nihilo*. Ainsi, quand saint Thomas s'interroge sur le *quid sit* de la création, à l'article premier de la question 45 dans la *Prima pars* de la *Somme de théologie*, il s'emploie à justifier la définition qu'il dit reçue de la Glose : « créer c'est faire quelque chose de rien [*creare est aliquid ex nihilo facere*]⁷ », par laquelle la création divine se

7. THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 1, s. c : « Sed contra est quod super illud *Gen. I* : *In principio creavit Deus caelum etc.*, dicit Glossa quod *creare est aliquid ex nihilo facere*. » À vrai dire, la formule citée par Thomas ne se trouve pas dans la Glose. Elle est plus directement issue de PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, Lib. II, dist. 1, cap. 2, Grottaferrata, t. I/1, 1971, p. 330, l. 9-10 : « *creare proprie est de nihilo aliquid facere* ». La Glose ordinaire n'exposait pas encore la doctrine complète de la création *ex nihilo*, mais citait un texte attribué à Bède qui opérait une sorte de partage entre création à partir de rien et création à partir de la matière informe : « *Scriptura ait : Qui fecisti mundum de materia informi. Sed materia facta est de nihilo, mundi vero species de informi materia. [...] Itaque non omnia ex nihilo fecit Deus, sed quaedam ex nihilo, quaedam ex aliquo, condidit Deus. De nihilo mundum, et angelos, et animam ; ex aliquo, hominem et pecora, et caeteras creaturas* » (Ps.-BÈDE, *In Pentateuchum Commentarii – Expositio in primum librum Mosis*, cap. I, PL 91, 192 ; voir *Glossa ordinaria.*, super *Gen. I*, 1, in *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, Ed. princeps Adolf Rusch, 1480/81, t. I, repr. Brepols, Turnhout, 1992, [p. 9 a]). C'est bien cette conception d'un néant-réceptacle, considéré comme l'équivalent d'une matière absente et mis sur le même plan qu'elle, que Sertillanges qualifie de « puérile » et qu'il récuse. À noter que le Lombard (*loc. cit.*), tout en donnant la formule « pure » de la création *ex nihilo*, demeurait encore très dépendant des énoncés de la Glose : « *Hoc enim nomen [creator] soli Deo proprie*

trouve distinguée d'un processus, supposant toujours de quelque façon une matière préexistante, un *aliquid* antérieur : génération, transformation, fabrication, production particulière⁸. Mais cette notion essentielle défie tellement notre langage et nos conceptions humaines qu'elle est aussi la source de toutes les confusions, suscitant, selon Sertillanges, une « effroyable imagerie d'Épinal⁹ », dont il dresse le tableau dans ses « Notes doctrinales thomistes » en appendice de sa traduction du traité de la création de la *Somme* :

On trouve tout naturel de dire qu'avant la création il n'y avait rien, sauf Dieu, et ces paroles sont en effet légitimes à un certain point de vue ; mais il faut bien savoir que ce point de vue n'est pas celui de la raison, c'est celui de la pure imagination. [...] Avant la création il n'y a rien : qu'est-ce que cela, rationnellement, peut bien vouloir dire ? Comment concevoir un moment où il n'y ait rien ? Un moment, c'est une position du temps, et le temps est une mesure des choses existantes. Il y a donc contradiction formelle à supposer un moment où il n'y ait vraiment rien. L'erreur de cette position tient à ce qu'on se représente avant le monde – et par conséquent avant le temps – une sorte de durée vide, infinie, sans différenciation, tout prête pour recevoir l'être et sa durée à lui, désormais définie et consistante. Mais cela n'a aucun sens. Avant la durée qui mesure l'être, il n'y a aucune durée. [...]

En outre, quand on dit : Avant le monde il n'y a rien, c'est en vue de faire à ce néant succéder le monde. Or une succession dont un des deux termes est le rien est une absurdité manifeste. [...] En réalité le néant ne peut rien précéder, et au néant rien ne peut suivre.

En troisième lieu, ceux qui se figurent qu'avant le monde il y a une durée vide sur laquelle vient se poser le point initial de la création, doivent se figurer en conséquence, à ce moment-là, une action de Dieu qui n'avait pas lieu auparavant, et qui ouvre la scène du monde. [...] [Mais] Dieu n'agit pas *après* n'avoir point agi, puisqu'il est immuable. Dieu agit éternellement ; s'il crée, il crée éternellement, et l'on ne peut saisir un *moment* de cette action souveraine. [...] Et de même, par l'action de Dieu, le monde *ne devient* pas, puisque devenir c'est passer du non-être à l'être, et que pour réussir cette opération il faudrait être déjà d'une certaine façon, comme saint Thomas nous l'a fait comprendre (Art. 2, rép. 2)¹⁰.

congruit, qui et de nihilo quaedam, et de aliquo aliqua facit. Ipse est ergo creator et opifex et factor. »

8. Voir THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, sol.

9. *L'Idée de création*, p. 8.

10. A. D. SERTILLANGES, « Renseignements techniques. A. – Notes doctrinales thomistes » [désormais « Renseignements techniques »] dans SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La Création*, *op. cit.*, p. 243 et 244-245 (c'est Sertillanges qui souligne). Pour la référence finale, voir *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 2, ad 2, où Thomas montre que la création n'est pas un changement (*mutatio*) si ce n'est selon notre manière de concevoir (*modus intelligendi*) : « [...] in creatione per quam producitur tota substantia rerum, non

Que reste-t-il de la création *ex nihilo* après pareil traitement, après une telle cure d'amaigrissement ? Presque rien apparemment ! Cette épuration notionnelle avait certes été accomplie par saint Thomas en son temps, mais chez Sertillanges, elle me semble aussi avoir été commandée du dehors par la lecture, vingt ans avant ces notes doctrinales, de *L'Évolution créatrice* d'Henri Bergson, parue en 1907, et de la longue et fameuse critique de l'idée de néant qui s'y déploie au quatrième chapitre en prolongement de la critique de l'idée de désordre du troisième chapitre¹¹. Il s'agit là pour Bergson de deux illusions fondamentales, de « faux problèmes », comme il le rappellera en 1932 dans *Les deux Sources de la morale et de la religion*¹², qui ont empoisonné, selon lui, toute l'histoire de la métaphysique. Faisant succéder mentalement l'ordre au désordre et l'être au néant, on s'étonne qu'il y ait « quelque chose plutôt que rien », sans s'apercevoir qu'en réalité, il y a dans la pseudo-idée de désordre un ordre qu'on n'attendait pas ou qu'on refuse, et qu'il y a dans la pseudo-idée de néant beaucoup plus que dans l'idée d'être, puisque le néant, c'est de l'être, avec, *en plus*, la représentation subreptice de son exclusion¹³ !

Or il n'y a presque aucun écrit de Sertillanges où, ayant à traiter de la création, il ne se réfère, au moins par allusion, à la critique bergsonienne de l'idée de néant, non pour s'y opposer, car il l'a visiblement faite sienne, mais pour montrer que la doctrine chrétienne de la création, telle au moins que comprise par saint Thomas, échappe à

potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum ; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse [dans la création, par laquelle c'est toute la substance des choses qui est produite, il ne peut se trouver une même chose qui se présenterait autrement maintenant qu'auparavant, si ce n'est selon notre manière de penser, comme lorsqu'on pense qu'une chose, qui n'existait pas du tout auparavant, ensuite existe]. »

11. Sur « l'idée de désordre », voir Henri BERGSON, *L'Évolution créatrice*, chap. III, dans *Œuvres*, édition du Centenaire, Paris, Presses universitaires de France, 1959, p. 681-687 / 221-227 ; sur l'idée de néant, voir *ibid.*, chap. IV, *op. cit.*, p. 725-747 / 272-298 (pour la citations des œuvres de Bergson, la première pagination donnée est celle de l'édition dite du Centenaire, la seconde, celle des ouvrages édités en volumes séparés dans la collection « Quadrige » des Presses universitaires de France).

12. Voir H. BERGSON, *Les deux Sources de la morale et de la religion*, chap. III, dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1188-1189 / 266-267.

13. Il ne s'agit là que d'un résumé rapide des subtils développements de *L'Évolution créatrice*. Bergson cependant a lui-même pris soin, à chaque étape de son analyse, d'en proposer, en italique, des formulations synthétiques. Ainsi lit-on : « *il y a plus, et non pas moins, dans l'idée d'un objet conçu comme "n'existant pas" que dans l'idée de ce même objet conçu comme "existant", car l'idée de l'objet "n'existant pas" est nécessairement l'idée d'un objet "existant", avec, en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc* » (H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 737 / 286).

cette critique¹⁴. Sertillanges organise ainsi un débat fictif entre Henri Bergson, l'objectant, et Thomas d'Aquin, le répondant, débat fictif non seulement par l'écart temporel des deux protagonistes, mais aussi parce que Bergson, contrairement à ce que Sertillanges laisse entendre, ne s'en est jamais pris, dans sa critique de l'idée de néant, à la doctrine chrétienne de la création *ex nihilo* qui, à mon sens, n'était pas même dans son horizon de pensée¹⁵, la préoccupation du philosophe étant avant tout de déjouer les pièges où s'enferme l'intelligence humaine en philosophie de la connaissance et en métaphysique¹⁶.

14. Voir, par exemple, A. D. SERTILLANGES, « Renseignements techniques », *loc. cit.*, p. 247 : « Si nous cherchons à démontrer que le monde vient de rien comme d'un état antérieur d'où la Divinité l'aurait fait sortir ; ou que, actuellement, il repose sur le rien et en émerge, porté par Dieu comme sur un abîme, la dialectique bergsonienne aura beau jeu à nous montrer que ce sont là de pures imaginations, que le rien n'est rien et ne peut être présumé à rien, ni sous-jacent à rien ; que notre idée de néant est en réalité pleine d'être [...]. » Sertillanges entend aussi, et plus longuement ici, répondre aux critiques que Valéry adressait dans *Variété* à toute cosmogonie (idées de néant, de commencement, d'univers). Voir Paul VALÉRY, *Variété*, Paris, NRF-Gallimard, 1924 : « Au sujet d'*Eurêka* », p. 109-136 (repris dans *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard [« Bibliothèque de la Pléiade »], 1957, p. 854-867).

15. Sans vouloir reprendre les termes ni le ton de la célèbre critique ou demande d'éclaircissements qu'adressa le P. de Tonquédec à Henri Bergson à propos du Dieu de *L'Évolution créatrice* (voir Joseph de TONQUÉDEC, « Comment interpréter l'ordre du monde ? », *Études* t. CCXIV, 5 mars 1908, p. 577-597, et surtout « M. Bergson est-il moniste ? », *Études*, t. CXXX, 10 février 1912, avec un extrait d'une lettre de Bergson au P. de Tonquédec du 12 mai 1908 ; ces deux articles ont été repris dans J. de TONQUÉDEC, *Sur la philosophie bergsonienne*, Paris, Beauchesne, 1936, p. 13-44 et p. 45-61), j'estime que l'usage du terme et du concept de création chez Bergson est presque entièrement équivoque à celui qui en est fait en christianisme.

16. L'analyse de l'idée de néant procède chez Bergson d'une critique de nos représentations, et non d'une opposition à une doctrine particulière (voir H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 728 / 276). La présentation qu'en fait Sertillanges est donc inexacte lorsqu'il écrit : « Dans *L'Évolution créatrice*, M. Bergson, partant de ceci que l'idée traditionnelle de création paraît reposer sur l'idée d'un néant précédant le monde ou sous-jacent au monde, établit que l'idée de néant est une pseudo-idée [...] » (A. D. SERTILLANGES, « Renseignements techniques », *loc. cit.*, p. 247), ou encore : « M. Bergson croit [...] que nous faisons dériver le monde de Dieu "en passant par le néant". Cela sans doute parce que nous parlons de création *ex nihilo*, traitant ainsi, en apparence, le néant comme une matière, ou tout au moins comme un point de départ » (ID., « Questions à M. Bergson », art. cité, p. 375). Paul Valéry, lui, s'en prenait plus frontalement au « genre littéraire » de la cosmogonie et visait explicitement toutes les « Genèses », achevant son étude de *Variété* sur cette déclaration provocatrice : « Et quant à son origine [*i. e.*, celle de l'univers], – AU COMMENCEMENT ÉTAIT LA FABLE. Elle y sera toujours » (Paul VALÉRY, « Au sujet d'*Eurêka* », *Variété*, *op. cit.*, p. 136 ; *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 867 ; les capitales sont de Valéry).

Si la critique bergsonienne de l'idée de néant – qui, en réalité, est plus fondamentalement une critique de la négation¹⁷ – a pris une telle importance pour Sertillanges, c'est qu'elle lui a permis de saisir avec plus d'acuité le traitement thomasien de la création *ex nihilo*, une acuité, il est vrai, un peu sélective, puisque, là où saint Thomas, toujours, laisse place ou fait droit – en les rectifiant, en les nuanciant – aux manières communes de dire et de penser, Sertillanges, intraitable, ne retient et ne relève le plus souvent que les formulations en langage propre, ce qui l'amène à des affirmations tellement radicales qu'elles semblent renvoyer la création *ex nihilo* au royaume des rêves et des fantasmagories. Glanons quelques-unes de ces déclarations :

Nous ne faisons pas du néant une matière ou un point de départ, un contenant pour recevoir l'être, un abîme au-dessus duquel le monde serait suspendu par le divin pouvoir, et pas davantage nous ne lui accordons une primauté en quelque sorte juridique, attribuant à Dieu l'autorité de lever ce décret de mort. [...] Le monde est ce que Dieu le fait. Mais en tout cas, il ne repose pas sur un vide sans fond, ne va pas buter contre la borne d'un néant antérieur d'où il aurait été « tiré », comme si du rien, qui n'est rien, on pouvait tirer quelque chose¹⁸.

[...] [D]ire [que Dieu] a tiré le monde du néant, c'est faire du néant sinon une matière [...], du moins un point de départ, comme si le rien qui n'est rien pouvait fournir à l'être une frontière. Saint Thomas dit bien qu'en effet, dans l'expression *ex nihilo*, le néant est « conçu par l'esprit comme un point de départ » (q. 45, a. 1, ad 2)¹⁹ ; mais c'est une conception de

17. Je ne peux que renvoyer ici aux pages virtuoses qui achèvent la longue analyse de l'idée de néant dans *L'Évolution créatrice* et qui sont une réflexion d'une densité extrême, en logique et en philosophie de l'esprit, sur l'acte de jugement impliqué dans la négation : voir H. BERGSON, *L'Évolution créatrice*, op. cit., p. 737-747 / 286-298.

18. A. D. SERTILLANGES, « Questions à M. Bergson », art. cité, p. 375 et 379.

19. Référence donnée en note par Sertillanges (qui indique par erreur l'*ad tertium* au lieu de l'*ad secundum* de cet article). C'est la toute fin de la réponse à l'objection : « [...] creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod *intelligitur ut* terminus a quo, est simpliciter non ens [la création l'emporte en perfection et en priorité sur la génération et l'altération, car son terme d'arrivée est la substance totale de la chose. Tandis que ce qui *est conçu comme* son terme de départ est le non-être absolument] » (THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 1, ad 2 ; je souligne). Sertillanges a mis en relief dans son annotation de la Revue des Jeunes cet *intelligitur ut*, qu'il interprète – surinterprète, diront d'aucuns – comme suit : « Saint Thomas parle avec précaution ; il ne dit pas : Le point de départ de la création est le non-être absolu ; car le non-être absolu ne peut rien être, pas plus un point de départ qu'autre chose. Au vrai, la création n'a pas de point de départ, ainsi qu'on le montrera ; mais notre esprit, habitué au relatif, est aussi habitué au corrélatif ; concevant ce terme : l'être, qui est produit, il conçoit corrélativement un non-être antérieur, et, entre les deux, un devenir. Mais tout cela n'est que pure conception » (A. D. SERTILLANGES, « Notes explicatives », dans SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme*

l'esprit, et nous parlons de la réalité des choses²⁰. [...] Dieu n'a tiré le monde de rien du tout, pas plus du néant que d'autre chose, vu que le néant n'est rien et que la création n'est pas une extraction, n'est pas un événement, n'est pas une fabrication, n'est pas une chose *qui se passe*, dans le néant ou dans l'être, n'est pas un fait soi-disant nouveau supposant un antécédent, une précession, fût-elle entièrement vide²¹.

[...] [N]ous disons : Dieu a fait le monde de rien. Seulement, le rien n'étant rien, en disant : Dieu a fait de rien, on ne dit rien, rien dis-je à titre positif ; on souligne seulement l'absence de toute matière à laquelle s'appliquerait l'action créatrice. [...] Il en est de même quand on dit sous une autre forme : Dieu a tiré le monde du néant. Le néant n'est pas un réceptacle dont quelque chose puisse être tiré. On l'a cru ! [...] Tirer le monde du néant, c'est *ne pas* le tirer d'une chose qui le précède, mais la question de son origine ontologique reste intacte [...] ²².

« Tirer le monde du néant, c'est *ne pas* le tirer d'une chose qui le précède » : voilà bien, dans ce dernier extrait, un exemple de ce qu'on pourrait appeler l'exclusivisme tranchant du P. Sertillanges par rapport à la pensée plus compréhensive – à tous les sens du terme – de saint Thomas. À l'article premier, *ad tertium*, de la question 45 dans la *Prima*

théologique. La Création, op. cit., note [34], p. 183). Dans *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Sertillanges va plus loin, n'hésitant pas à remplacer le mot de conception (*intelligitur ut*) par celui d'imagination et à fournir une explication psychologique à teneur toute bergsonienne : « Et il n'y a pas non plus de point de départ, puisque c'est la seule *imagination* qui, *réalisant subrepticement le néant*, peut lui imposer ce rôle » (A. D. SERTILLANGES, *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, t. I, *op. cit.*, p. 263 ; je souligne).

20. Sertillanges se réfère ici en note à THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 2, ad 2, dont on peut citer cet extrait : « [...] Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est, creatio significatur per modum mutationis ; et propter hoc dicitur quod creare est ex nihilo aliquid facere [Mais puisque le mode de signification suit le mode de conception, comme on l'a dit, la création est signifiée à la manière d'un changement ; et c'est pourquoi l'on dit que créer c'est faire quelque chose à partir de rien]. » L'ad 4 de ce même article est plus éloquent encore, qui répond à une objection selon laquelle il ne peut y avoir de création à partir de rien, étant donné qu'il existe une distance infinie entre l'étant (*ens*) et le rien (*nihil*), et qu'une distance infinie ne saurait être franchie : « Ad quartum dicendum quod obiectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquod infinitum medium inter nihilum et ens : quod patet esse falsum. Procedit autem falsa haec imaginatio ex eo quod creatio significatur ut quaedam mutatio inter duos terminos existens [cette objection procède d'une fausse imagination, comme s'il y avait une sorte de milieu infini placé entre le rien et l'être, ce qui est évidemment faux. Cette fausse imagination procède du fait que la création est signifiée comme un certain changement entre deux termes existants] » (*Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 2, ad 4).

21. A. D. SERTILLANGES, « L'apport philosophique du christianisme, d'après M. Étienne Gilson », art. cité., p. 397-398 (c'est Sertillanges qui souligne)

22. *L'Idée de création*, p. 50-51 (souligné par Sertillanges).

pars de la *Somme de théologie*²³ Thomas explique en effet que l'expression *ex nihilo* ne saurait désigner une cause matérielle, comme le voulait l'objection : Dieu ne fait pas le monde à partir de/du rien (« *ex nihilo* ») comme un sculpteur fait une statue à partir de/du bronze (« *ex aere* »). La préposition *ex* ne marque selon Thomas qu'un certain ordre. Mais il précise aussitôt que cette préposition peut ou bien inclure la négation qu'exprime le mot *nihil*, ou bien être elle-même incluse dans cette négation. Dans le premier cas, un ordre reste affirmé, l'ordre de succession de l'être à un non-être qui le précède (« *ad non esse praecedens* »), comme lorsqu'on dit que le midi naît du matin (« *ex mane* »), pour dire qu'il vient après le matin (« *post mane* »). C'est ici, à la lettre et jusqu'à l'exemple donné, l'explication bonaventurienne du *ex nihilo* que le franciscain comprenait comme un *post nihil(um)* ou *post non-esse*, seule manière pour lui d'inscrire dans la notion même de création le donné révélé d'un commencement temporel absolu²⁴. Thomas fait ainsi place à une conception qu'il ne partage pas. Sans aller jusqu'à parler de succession temporelle (même s'il semble la suggérer en reprenant l'analogie topique du midi venant après le matin), et tout en se refusant à qualifier proprement la création de *mutatio* ou d'*inceptio* comme Bonaventure, il conserve l'idée d'ordre, ou plutôt reconnaît l'affirmation d'un certain ordre impliquée dans l'expression *ex nihilo aliquid facere/fieri*. Reste toutefois l'autre manière de comprendre l'expression, selon laquelle la négation du *nihil* s'étend jusqu'à la préposition *ex* pour l'inclure. Dans ce cas, l'ordre est nié, dit Thomas, et le sens de « être fait de rien » (« *fit ex nihilo* ») est seulement « n'être pas fait de quelque chose » (« *non fit ex aliquo* »), tout comme dire qu'untel « parle de rien » (« *iste loquitur de nihilo* ») revient à dire qu'il « ne parle pas de quelque chose » (« *non loquitur de aliquo* »). C'est ce sens que retient exclusivement le P. Sertillanges, et sans doute correspond-il à la conception la plus propre de saint Thomas, qui

23. Pour le développement qui suit, voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 1, arg. 3 et ad 3, que je reprends librement.

24. Voir les textes de saint Bonaventure, récemment cités et commentés par Luc SIGNORET dans son article, « La création passive dans le Commentaire des *Sentences* de saint Thomas d'Aquin (*In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2). Contribution à l'histoire d'un débat médiéval », *Rev. Sc. ph. th.* 102 (2018), p. 3-35, en particulier p. 19, note 35, à savoir BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, ad 6, dans *Opera omnia*, ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, t. II, Quaracchi, 1895, p. 18 b : « Unde cum dicitur, ex nihilo aliquid fieri, potest intelligi tripliciter : aut *materialiter*, ut ex ferro cultellus ; aut *causaliter*, ut ex patre filius ; aut *ordinaliter*, ut de mane fit meridies », et ID., *In II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, ad 7, *ibid.* p. 33 a-b : « [...] creatio est ex nihilo. Sed *ex* non potest dicere identitatem nec causalitatem, ergo ordinem : ergo *fieri ex nihilo* habet *esse* post nihil, et ita post *non-esse* : ergo aliquo modo se habet nunc, quo non se habebat prius ; et ideo necessario *mutatio* ponitur per productionem de nihilo, vel *inceptio*. »

cependant maintient, lui, comme à égalité, au moins sur le plan du langage, les deux significations de l'énoncé : « l'une et l'autre se vérifient lorsqu'on dit que quelque chose est fait de rien. Mais dans le premier cas, la préposition *de* [*ex*] implique un ordre, comme on l'a dit ; dans le second, elle implique un rapport à une cause matérielle, rapport qui est nié²⁵. »

C'est ainsi que, tout en s'adressant régulièrement aux philosophes du dehors, le P. Sertillanges entend aussi rectifier voire disqualifier, dans ses commentaires du texte de Thomas comme dans ses ouvrages plus généraux, certaines interprétations divergentes issues de la tradition chrétienne elle-même et contre lesquelles son tempérament combatif s'est exercé avec plus de fougue encore.

25. THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 1, ad 3 : « Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo, haec praepositio ex importat ordinem, ut dictum est : secundo modo, importat habitudinem causae materialis, quae negatur. » Dans la note qui accompagne sa traduction de cet *ad tertium*, Sertillanges s'emploie à balayer non seulement l'objection, mais aussi le premier sens que saint Thomas n'avait pas jugé nécessaire ici d'écarter dans sa réponse : « Évidemment le néant n'est pas une matière dont l'être soit fait, et l'esprit même ne conçoit pas ainsi les choses. Au contraire l'esprit conçoit que le néant soit un point de départ pour l'action qui donne tout, et cette conception gouverne le langage, bien qu'en réalité il n'en soit rien » (A. D. SERTILLANGES, « Notes explicatives », dans SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La Création*, op. cit., note [35], p. 184 ; je souligne). Il est vrai que Sertillanges pouvait s'autoriser des *Q. disp. de potentia*, q. 3, a. 2, resp., où saint Thomas se montre plus sévère et qualifie d'imaginaire (sans toutefois prétendre interdire à l'imagination de jouer) la vue qui fait succéder l'être au non-être, comme le plein midi succède au matin, dans un continuum temporel qui serait commun à chacun de ces deux « termes ». Reste que, dès son Commentaire des *Sentences*, et de manière moins elliptique que dans la *Somme*, Thomas tenait ensemble, comme constitutives de la raison de création, les deux acceptions du *ex nihilo* : 1) rien n'est présupposé ou ne préexiste à la chose créée ; 2) dans la chose créée, le non-être "précède" l'être, non d'une priorité temporelle, mais uniquement selon un ordre ou priorité de nature, la chose créée n'ayant pas l'être en elle-même. Voir l'exposé subtil, mais très clair de THOMAS D'AQUIN, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, sol., dont on peut retenir cette conclusion : « Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur esse ex nihilo. Tum ita quod negatio neget ordinem creationis importatum [*corr.* ; éd. : importatae] per hanc praepositionem "ex", ad aliquid praeexistens, ut dicatur esse ex nihilo, quia non ex aliquo praeexistenti ; et hoc quantum ad primum. Tum ita quod remaneat ordo creationis ad nihil praeexistens, natura affirmatus ; ut dicatur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse quam esse [Et c'est selon ces deux traits que la création est dite *de rien*. D'abord en telle façon que la négation nie l'ordre de la création, impliqué par cette préposition *de*, à quelque chose préexistant, et ainsi dit-on *de rien* au sens de *pas de quelque chose préexistant*. Voilà pour le premier sens. Mais c'est également en telle façon que demeure l'ordre de la création au rien préexistant, ordre affirmé en nature ; et ainsi dit-on que la création est *de rien* au sens que la réalité créée a par nature le non-être avant d'avoir l'être] ». Passage corrigé d'après le texte provisoire de l'édition Léonine préparé par P.-M. GILS et A. OLIVA.

III. CRÉATION *AB AETERNO*. QUAND SERTILLANGES S'EN PREND
À SAINT BONAVENTURE ET À ÉTIENNE GILSON

L'idée de création n'est pas essentiellement solidaire de l'idée de commencement, donc un monde créé n'est pas nécessairement ou par définition un monde « fini en arrière » : voilà ce que le thomiste A. D. Sertillanges, reprenant en plein XX^e siècle la controverse médiévale sur l'éternité du monde, s'applique avec ardeur à faire comprendre à ses contemporains. Et il n'a pas de mots assez durs contre la thèse répandue chez maints penseurs chrétiens, d'hier ou d'aujourd'hui, selon laquelle la conception antique d'un monde éternel (ou plutôt infini en durée, car il ne s'agit évidemment pas d'une éternité de perfection comme l'éternité divine, mais d'une extension indéterminée) serait en soi contradictoire et de toute façon incompatible avec la notion chrétienne de création à partir de rien : « faiblesse d'argumentation », « entraînement de l'imagination », « illusion », « imaginations pures », « aberration », « pétition de principe », « sophismes »²⁶. Or le premier auteur visé par Sertillanges sous ces aimables vocables n'est autre que saint Bonaventure !

L'argument essentiel, pour saint Bonaventure, part de ceci que Dieu a créé toutes choses *ex nihilo*, ce qui est admis de tous les chrétiens. Or, ajoute le penseur, dire que Dieu crée *ex nihilo*, c'est affirmer que le néant précède et que le monde suit. Donc la supposition d'un monde créé *ex nihilo* et cependant éternel, c'est-à-dire non précédé du néant, est contradictoire²⁷.

C'est toujours l'illusion dénoncée par Sertillanges : « On fait du néant un point de départ positif, au lieu d'une négation pure ; on le loge dans une durée qu'on dit antérieure, et il n'est pas étonnant dès lors qu'un temps fini doive suivre²⁸. » Cette illusion toutefois n'est pas

26. Voir *L'Idée de création*, p. 26, 27 et 28.

27. *L'Idée de création*, p. 26. Sertillanges ne donne aucune référence textuelle lorsqu'il "cite" saint Bonaventure, mais on s'aperçoit vite qu'il reprend, en les synthétisant ou reformulant à sa façon, des passages du Commentaire sur le Deuxième livre des *Sentences* du maître franciscain. Voir ici BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, ad oppos. 6, Quaracchi, t. II, p. 22 a : « Ultima ratio ad hoc est : impossibile est, quod habet esse post non-esse habere esse aeternum, quoniam hic est implicatio contradictionis ; sed mundus habet esse post non-esse : ergo impossibile est esse aeternum [...] », et *ibid.*, resp., p. 22 a-b : « Respondeo : Dicendum ponere, mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem, sicut ultima ratio probat ; et adeo contra rationem, ut nullum philosophorum quantumcumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse. Hoc enim implicat in se manifestam contradictionem. » Où l'on voit que saint Bonaventure pouvait être aussi vif de ton que le P. Sertillanges !

28. *L'Idée de création*, p. 26.

qu'une naïveté puérile ; elle se fait sophistique dès là qu'on prétend en donner des raisons démonstratives, ce qui provoque tantôt l'ire tantôt le rire du dominicain Sertillanges, sélectionnant et épinglant, sans toujours le dire, les arguments, réputés philosophiques et de pure raison naturelle²⁹, avancés par saint Bonaventure pour prouver que le monde ne peut être créé *ab aeterno*, mais seulement *ex tempore* :

On se figure [...] que si le passé remonte à l'infini, de ce lointain infini à aujourd'hui il y a un total de jours impossible à obtenir ; car l'infini actuel est contradictoire ; — un total, s'il existait, impossible à accroître, car un infini ne peut pas s'agrandir, — et un espace de durée intransmissible ; car l'infini ne se traverse pas, la course trouvant toujours devant soi de nouveaux et de nouveaux espaces³⁰.

La même tendance imaginative à réifier le néant pour concevoir la création *ex nihilo* conduit ici à substantiver l'infini afin de récuser toute idée de création *ab aeterno*. Mais, explique le P. Sertillanges, « l'expression à l'infini, si on l'admet, doit être prise adverbiallement, pour signifier une loi de régression sans arrêt, et non substantivement, pour désigner une position première. Là est le nid à sophismes³¹. » Et Sertillanges d'illustrer son propos d'un « exemple » :

Voici comment raisonne, par exemple, saint Bonaventure, un homme profond cependant. En partant du jour présent, dit-il, on doit pouvoir assigner un jour qui lui soit infiniment antérieur, sans quoi tous les jours antérieurs le précéderaient d'une durée finie, et ainsi la durée du monde aurait un commencement. Mais si l'on peut assigner un jour infiniment éloigné du jour présent, on demande si le jour immédiatement postérieur

29. Voir BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, Quaracchi, t. II, p. 20 b : « Sed ad oppositum sunt rationes ex propositionibus per se notis secundum rationem et philosophiam. » Après avoir énoncé six raisons des philosophes en faveur de l'éternité du monde, saint Bonaventure développe six arguments *ad oppositum*, qu'il entend n'emprunter également qu'à la philosophie, à partir de propositions évidentes. Les cinq premiers reprennent des principes lointainement inspirés d'Aristote, mais passés à l'état de lieux communs, sur l'infini : 1. « Impossible est infinito addi » ; 2. « Impossible est infinita ordinari » ; 3. « Impossible est infinita pertransiri » ; 4. « Impossible est infinita a virtute finita comprehendi » ; 5. « Impossible est infinita simul esse ». Le sixième et dernier argument, le plus décisif selon Bonaventure puisqu'il le reprend dans son *Respondeo*, manifeste la contradiction qu'il y aurait à poser un monde à la fois éternel et créé *ex nihilo* (voir note 27).

30. *L'Idée de création*, p. 28. Sertillanges opère ici une sorte de résumé-contraction des arguments de BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, ad oppos. 1 (« Impossible est infinito addi ») et ad oppos. 3 (« Impossible est infinita pertransiri »).

31. *L'Idée de création*, p. 28.

est aussi infiniment éloigné du jour actuel. S'il ne l'est pas, l'autre ne l'est pas non plus, puisque la distance entre eux est finie, etc.³². »

« Il est incroyable qu'un grand esprit se prenne à une pareille broussaille ! », s'exclame le P. Sertillanges. « Parler d'un jour immédiatement postérieur à un autre jour situé à l'infini est à la vérité risible. Un point à l'infini n'a pas de situation. Il n'y a pas de point à l'infini en ce sens-là. Il n'y a donc pas non plus de point immédiatement postérieur à ce point inexistant, et tout le raisonnement tombe³³. »

32. *Ibidem*. Voici dans son entier l'argument de BONAVENTURE, *In II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, ad oppos. 3, Quaracchi, t. II, p. 23 a-b : « Tertia propositio est ista. "Impossibile est infinita pertransiri" ; sed si mundus non coepit, infinitae revolutiones fuerunt ; ergo impossibile fuit devenire usque ad hanc. Si tu dicas, quod non sunt pertransita, quia nulla fuit prima, vel quod etiam bene possunt pertransiri in tempore infinito ; per hoc non evades. Quaeram enim a te, utrum aliqua revolutio praecesserit hodiernam in infinitum, an nulla. Si nulla : ergo omnes finite [corr. : éd. : finitae] distant ab haec, ergo sunt omnes finitae. Si aliqua in infinitum distat ; quaero de revolutione, quae immediate sequitur illam, utrum distet in infinitum. Si non : ergo nec illa distat, quoniam finita distantia est inter utramque. Si vero distat in infinitum, similiter quaero de tertia et de quarta et sic in infinitum : ergo non magis distat ab hac una quam ab alia : ergo una non est ante aliam : ergo omnes sunt simul. »

33. *L'Idée de création*, p. 28-29. Voir la réponse tranquille et lapidaire de saint Thomas à cet argument digne de Zénon d'Élée d'un premier jour situé à l'infini dans le passé qui rendrait impossible de rejoindre jamais le jour présent puisqu'un infini ne se traverse pas, THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 46, a. 2, ad 6 : « Ad sextum dicendum quod transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Obiectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita [trad. Sertillanges : une traversée s'entend toujours d'un terme à un autre terme. Or, quel que soit le jour passé que l'on désigne, de ce jour à aujourd'hui, il n'y a jamais qu'un nombre fini de jours, qui ont pu être traversés. L'objection procède au contraire comme si, deux termes étant posés, il y avait entre eux des moyens termes en nombre infini] », et la note de Sertillanges qui l'accompagne : « Entre deux termes positifs et actuels, il ne saurait y avoir un nombre infini de termes également actuels ; il peut seulement y avoir une possibilité indéfinie de multiplication. [...] L'objection entend remonter au premier jour du monde et suppose que ce jour est infiniment loin du jour actuel ; mais c'est là un pur sophisme ; car dans l'hypothèse de l'éternité du monde, ce premier jour n'existe pas » (A. D. SERTILLANGES, Notes explicatives, dans SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La Création, op. cit.*, note [107], p. 202). Ces arguments de Bonaventure, « nid à sophismes », « broussaille », selon Sertillanges, n'en ont pas moins gardé au XX^e siècle d'ardents défenseurs, même chez des thomistes. Ainsi Fernand Van Steenberghen les reprend-il avec application et dévotion, notamment cette troisième *ratio ad oppositum* qu'il qualifie de « particulièrement éclairante », avant de conclure : « Moins sensible [que Thomas d'Aquin] au prestige des philosophes, Bonaventure a perçu avec une lucidité parfaite les conséquences absurdes de l'hypothèse d'un passé éternel et des séries infinies d'événements qu'un tel passé comporterait » (voir Fernand VAN STEENBERGHEN, « Saint Bonaventure contre l'éternité du monde », dans *S. Bonaventura, 1274-1974. III. Philosophica*, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata [Roma], 1973, p. 259-278, ici p. 275 et p. 277-278).

Parmi ses propres contemporains, c'est l'universitaire Étienne Gilson, pourtant thomiste, mais de vingt ans son cadet, que Sertillanges tance à l'occasion d'une recension parue dans *La Vie intellectuelle*³⁴ de son ouvrage de 1932, *L'Esprit de la philosophie médiévale*³⁵. Laissant de côté ce qui ne lui paraît guère intéressant, à savoir les compliments et les simples redites sur l'ouvrage en question, le P. Sertillanges entend faire part des « réserves qui [lui] sont venues à l'esprit au cours de cette passionnante lecture³⁶ ». Il perçoit d'emblée que derrière le titre historiquement circonscrit, il est en réalité question « non de l'esprit particulier de la philosophie médiévale, mais de la philosophie chrétienne quant à sa possibilité, quant à sa notion, quant à ses sources, quant à son apport original au regard de la philosophie antique³⁷ ». « Très beau sujet », affirme Sertillanges, mais c'est précisément ce rapport du christianisme à la philosophie antique, celle de Platon, celle d'Aristote surtout – et sans doute, plus profondément, le rapport du christianisme à la philosophie tout court, donc le concept même de philosophie chrétienne – qui lui paraît inadéquatement mesuré par « l'éminent professeur » : « Pour faire honneur au christianisme – qui n'en a pas besoin, trouvant tout son honneur en lui-même – l'auteur diminue trop, à mon gré, la part de l'antiquité, peut-être par réaction contre ceux qui l'exagèrent³⁸. » Après avoir dénoncé un certain nombre de méprises commises à ses yeux par Gilson dans la conception du divin et la théologie naturelle que celui-ci prête à Aristote pour les mettre en contraste radical avec doctrine chrétienne de Dieu, Sertillanges en arrive à la question de la création :

M. Gilson constate qu'elle est absente chez Aristote, et sur ce point, il est difficile de le contredire [...]. D'une façon générale, il donne les vraies raisons de cette lacune³⁹ [...]. Mais pourquoi semble-t-il y mêler des

34. Il s'agit bien sûr de la revue créée par les dominicains des Éditions du Cerf en 1928, pour lutter contre l'influence de l'Action française sur la pensée chrétienne après sa condamnation par Pie XI en 1926, et non du célèbre petit ouvrage homonyme du même A. D. SERTILLANGES, *La Vie intellectuelle, son esprit, ses conditions, ses méthodes*, Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1921.

35. A. D. SERTILLANGES, « L'apport philosophique du christianisme, d'après M. Étienne Gilson » [désormais « L'apport philosophique du christianisme »], art. cité. Voir Étienne GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1960 [1932, 1943], rééd. 2008.

36. ID., « L'apport philosophique du christianisme », art. cité, p. 387.

37. *Ibid.*, p. 386.

38. *Ibid.*, p. 387.

39. Ces « vraies raisons » ont été rapidement évoquées par le P. Sertillanges un peu plus haut à propos du Dieu d'Aristote : « Un seul pas reste à franchir, d'importance il est vrai : c'est de faire de Dieu non seulement l'Être premier, indépendant, et de qui dépendent, d'une certaine façon, tous les autres, mais l'Être même subsistant, dont les

raisons étrangères [...] ? Beaucoup se figurent que si Aristote a méconnu la création, c'est-à-dire la dépendance totale du monde par rapport à Dieu – c'est à cause de sa conception d'un monde éternel. Si M. Gilson était de ceux-là, il serait en bonne compagnie ; des Pères de l'Église, des docteurs anciens et modernes s'offriraient à lui faire cortège ; mais j'ose dire qu'il n'en serait pas moins dans l'erreur. Erreur de vaste conséquence en raison des déviations qu'elle entraîne quant à une juste formulation philosophique des rapports de Dieu et du monde, qui importe aujourd'hui à un si haut point⁴⁰.

Thomiste, Étienne Gilson reconnaissait sans doute avec saint Thomas qu'« être créé » n'implique pas nécessairement « avoir un commencement temporel » et que c'est la foi seule qui fait admettre un commencement du monde, non pas une preuve démonstrative⁴¹. Mais, toujours aux aguets, Sertillanges le surprend à opposer sans même y prendre garde le monde éternel, celui d'Aristote, et le monde créé, celui de la « philosophie chrétienne » :

Ce qui m'inquiète, ce sont ces expressions qui reviennent sans cesse : « le monde d'Aristote, éternel et non créé... » Comment faut-il comprendre ? éternel et *aussi* non créé, ou bien : éternel et *par suite* non créé ? Dans le premier cas, il n'y a rien à dire ; on peut seulement regretter l'équivoque. Mais la répétition de ce couple : éternel, non créé, incline l'esprit vers le second sens⁴².

La charge ici menée par le P. Sertillanges à l'endroit d'Étienne Gilson est excessive, car on a beau scruter *L'Esprit de la philosophie médiévale*, on n'y trouve en tout et pour tout que deux occurrences – et encore, en note de bas de page – de ce couple « éternel-non créé » présenté comme revenant sans cesse sous la plume du médiéviste ! La première fois, c'est à propos de la distinction d'essence et d'existence, « étroitement liée au Christianisme, qui lui-même approfondit la tradition juive⁴³ » et que

autres dépendent *en tant qu'êtres*, c'est-à-dire en tout. Cela, ce serait la doctrine de la création, essentielle au christianisme, mais sans laquelle on peut cependant reconnaître un seul Dieu » (*ibid.*, p. 392 ; souligné par l'auteur).

40. *Ibid.*, p. 393. La dernière phrase de cet extrait laisse voir la perspective résolument contemporaine de l'entreprise « apologétique » et philosophique du P. Sertillanges. Nous la retrouverons un peu plus loin.

41. C'est le *sola fide* de saint Thomas ! Voir, parmi bien d'autres occurrences dans son œuvre, THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 46, a. 2, resp. : « Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest » (voir la fin de cette réponse, citée plus haut, note 6).

42. A. D. SERTILLANGES, « L'apport philosophique du christianisme », art. cité, p. 394 (c'est l'auteur qui souligne).

43. É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, *op. cit.*, chap. IV : « les êtres et leur contingence », p. 66, note 1.

saint Thomas, selon Gilson, n'a pas réussi, « malgré ses efforts⁴⁴ », à trouver chez Aristote. Et pour cause, explique-t-il :

Dans un monde éternel et non créé, comme celui du philosophe grec, l'essence est éternellement réalisée et ne saurait être conçue que comme réalisée. Il importe donc de comprendre que la distinction réelle d'essence et d'existence, si elle ne se formule nettement qu'à partir du XIII^e siècle, est alors une nouveauté philosophique dont on peut dire qu'elle était virtuellement présente dès le premier verset de la *Genèse*⁴⁵.

La seconde apparition du couple incriminé par Sertillanges se produit au chapitre VI de *L'Esprit de la philosophie médiévale*, « L'optimisme chrétien », où Gilson entreprend de montrer que c'est la doctrine biblique de la création par Dieu d'un monde *valde bonum* qui a préservé les « philosophes chrétiens », comme Augustin, de la tentation de lier le mal à la matière, ce que les philosophes païens (Platon, Plotin) n'ont su éviter, pas même Aristote, pourtant le moins suspect parmi eux de dualisme :

[...] [L]'univers éternel et non créé d'Aristote, avec sa matière qui oppose une éternelle résistance à la perfection de la forme, diffère profondément de l'univers créé des philosophes chrétiens, où la matière participe directement à la perfection de l'être divin, et, si modeste soit-elle, en est l'image⁴⁶.

L'excès de la critique du P. Sertillanges la rend-elle pour autant insignifiante ? Il me semble au contraire que le grossissement qu'il fait subir à ces deux cas d'association maladroite (« éternel et non créé ») révèle l'impensé et la fragilité de la construction gilsonienne sur la « philosophie chrétienne ». Car Gilson, tout en voulant manifester la nouveauté et surtout l'apport philosophique de la notion judéo-chrétienne de création, réduit en fait, quoiqu'il en ait, cette « idée de création » à l'idée de commencement dans le temps, de non-éternité du monde, ce qui reste extrinsèque au contenu proprement *philosophique* impliqué dans le donné biblique et théologique de la création. Qu'il s'agisse de la distinction de l'essence et de l'existence (donc de la contingence de tout être hormis Dieu et de sa dépendance radicale envers lui) ou de la déliaison du mal et de la matière, ces progrès de la pensée qui seraient dus au christianisme sont bien nominalement attribués par Gilson à la conception d'un monde créé, mais aussitôt ramenés en réalité à celle d'un univers temporellement limité en arrière par un commencement, en opposition à l'univers païen d'Aristote où

44. *Ibidem*.

45. *Ibid.*, p. 67.

46. *Ibid.*, chap. VI : « L'optimisme chrétien », p. 113-114, note 1 (ici p. 114).

« l'essence est *éternellement* réalisée » et où « la matière oppose une *éternelle* résistance à la perfection de la forme⁴⁷ ». Étienne Gilson passe ainsi à côté de ce qu'il entendait démontrer. S'il y a apport du christianisme à la philosophie, ce n'est pas d'avoir assigné une durée finie à toutes choses, mais de les avoir précisément pensées comme *créées*, avancée philosophique de tout autre portée, que l'on s'empêche de reconnaître en rabattant systématiquement ou inconsciemment l'une sur l'autre création (*passive dicta*, diraient les médiévaux) et finitude *a parte ante*. Le P. Sertillanges, si injuste en apparence dans sa lecture sélective et grossissante, a donc vu et visé juste quant au fond. Il relève au passage la même confusion, mais plus flagrante encore, chez son « cher confrère » le P. Lagrange, pourtant tout imprégné lui aussi de la pensée de saint Thomas, qui, dans un article sur l'évolution de la pensée religieuse d'Aristote, écrivait sans ambages : « On ne voit pas [...] qu'Aristote ait posé nettement la question [de la création]. Elle était résolue pour lui puisque le monde est éternel⁴⁸. » Sertillanges n'y tient plus :

Je ne cesserai de protester – en tout respect – contre les sous-entendus philosophiques que révèle une telle pensée. J'y vois un grave obstacle au rapprochement de notre philosophie avec ce qu'il y a de sain dans maintes philosophies modernes ou contemporaines⁴⁹.

47. Même s'il se réfère à la « malfaisance » (*to kakopoïon*) attribuée, de façon assez obscure, par ARISTOTE à la matière en *Physique* I, 9 (192 a 15), on voit mal où Gilson a pu trouver chez le Stagirite pareille dramatique de la matière opposant une « éternelle résistance » à la forme. Pour résister, il faut déjà avoir une consistance propre, donc une forme, être constitué en acte, ce qui va directement à l'encontre de la conception aristotélicienne de la matière comme potentialité.

48. Marie-Joseph LAGRANGE, « Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote, d'après un livre récent », *Revue thomiste* 31 (1926), p. 285-329, ici p. 303, cité par A. D. SERTILLANGES, « L'apport philosophique du christianisme », art. cité, p. 394. Le « livre récent » qui avait fourni au P. Lagrange l'occasion de cette étude est celui de Werner JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 1923. Gilson se réfère à cet article de Lagrange dans son *Esprit de la philosophie médiévale* (*op. cit.* p. 42-43, note 1), mais sur la question du polythéisme philosophique d'Aristote (unicité transcendante du Premier moteur ou pluralité de moteurs immobiles) et pour critiquer les positions de Lagrange, dont Sertillanges est en fait proche.

49. A. D. SERTILLANGES, « L'apport philosophique du christianisme », art. cité, p. 394. En réalité, loin de tout « sous-entendu philosophique », le P. Lagrange avouait benoîtement ses limites spéculatives : « Il est vrai, S. Thomas n'a pas vu une répugnance absolue entre ces deux propositions : le monde est créé, le monde est éternel. Dans ces hauteurs métaphysiques, les grands génies ont des lumières spéciales » (M.-J. LAGRANGE, « Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote », art. cité, p. 303).

On saisit ici, sur le point particulier de la juste compréhension à donner de l'idée de création, la visée propre de toute l'apologétique philosophique de Sertillanges : ce n'était pas pour lui qu'une défense sourcilleuse du thomisme contre d'autres écoles, ni même une démonstration de la supériorité éclatante de la doctrine chrétienne sur la philosophie ancienne, mais le moyen de faire se rencontrer et dialoguer « le christianisme et les philosophies », jusqu'aux plus contemporaines, selon le beau titre qu'il a donné lui-même à l'un de ses ouvrages⁵⁰. Et l'on discerne aussitôt qu'il y avait là une conception bien différente du rapport entre christianisme et philosophie(s) que celle engagée dans cette autre forme d'apologétique que fut « la philosophie chrétienne » d'Étienne Gilson.

« Je répète donc que la thèse de l'éternité du monde et la thèse de la création n'ont entre elles aucun rapport essentiel⁵¹ », martèle Sertillanges. Il y a même selon lui impropriété de terme et manque de rigueur philosophique à parler d'*éternité* à propos du monde d'Aristote en chargeant ce mot de toute la signification qu'il prend, notamment en christianisme, quand il s'agit de l'éternité divine. Celle-ci, explique-t-il est inépuisable, indivisible, simple, d'une perfection souveraine, tandis que l'éternité aristotélicienne, c'est-à-dire celle du monde, est une extension infinie, indéterminée, toujours divisible, dont l'image – car on est bien obligé de se faire des images – serait celle d'une ligne sans termes. L'image de l'éternité de Dieu, elle, serait plutôt celle d'un point, mais d'un point qui rayonnerait sur toute la ligne du créé. Or, que cette ligne soit finie ou infinie en durée ne change rien au fait de la création, le rayonnement créateur étant « parfaitement indifférent à l'alternative » :

Si le temps est fini, Dieu le crée fini ; s'il est infini, Dieu le crée infini ; et il n'y a pas moins besoin de création dans un cas que dans l'autre.

Le caractère fini ou infini de sa durée n'est pour le monde qu'une mesure intérieure [...]. Et ce n'est pas Aristote qui pouvait ignorer cela, qui fait du temps un attribut du mouvement, lui-même attribut immanent des choses⁵².

Ainsi donc, poursuit Sertillanges, même si l'on est chrétien et que l'on tient que le monde a une durée finie en arrière, il est nécessaire d'affirmer, en toute rigueur de termes, que *le monde a toujours existé*, puisqu'il n'y a pas de temps en dehors du monde lui-même, que l'un et l'autre sont strictement coextensifs. La création n'est pas comme un « butoir » qui viendrait limiter le temps en arrière et l'empêcher de

50. Voir A. D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies*, 2 t., Paris, Aubier (coll. « Les temps modernes »), 1939 et 1941.

51. ID., « L'apport philosophique du christianisme », art. cité, p. 394

52. *Ibid.*, p. 394-395.

courir rétroactivement à l'infini. « La création n'est ni en arrière ni en avant, mais *au-dessus*⁵³. » Avec cette formule un peu sibylline, nous touchons enfin à la réalité de la création et entrons du même coup dans la *pars construens* de l'œuvre du P. Sertillanges.

IV. LE VRAI VISAGE DE LA CRÉATION :

UNE RELATION ATEMPORELLE AU TRANSCENDANT

Pour mettre au jour ce qu'est la création en sa réalité nue, Sertillanges, à la suite de Thomas, fait subir à cette notion une sévère réduction. La création, explique-t-il⁵⁴, se présente à notre esprit comme une certaine espèce d'action. Or quels sont les éléments habituellement requis pour une action ? Il y faut : 1° un *sujet actif* ; 2° une *matière* sur laquelle s'exerce cette action ; 3° un *changement*, une évolution de cette matière vers le résultat recherché ; 4° ce résultat final lui-même, l'*effet* de l'action. Dans le cas de la création divine, il y a bien un sujet, Dieu lui-même, mais il n'y a pas de matière d'action, pas même un réceptacle vide qui s'appellerait le néant. En conséquence, il ne peut y avoir aucun changement, aucune mutation, aucun devenir, le devenir étant le passage d'un état à un autre d'une matière donnée. Il reste donc l'effet, le résultat, c'est-à-dire le monde créé existant, mais ce résultat est obtenu sans mutation, donc sans mouvement.

Or, disait saint Thomas lui-même, si l'on supprime le mouvement ou le changement dans une action/passion, il ne demeure qu'une *relation*, soit des rapports différenciés (*diversae habitudines*) du « patient », ici le monde créé, à « l'agent », Dieu créateur, et de l'agent au patient⁵⁵. Mais cette relation n'est pas du même ordre selon qu'on la considère du côté de l'agent ou du côté du patient. En Dieu, la création n'entraîne aucune modification de son absolue simplicité, n'ajoute rien à ce qu'il est en lui-même de façon immuable, elle ne le met pas en dépendance du créé. La relation de Dieu au créé est donc qualifiée par Thomas de relation de raison (*secundum rationem tantum*), tandis que la relation de la créature

53. *Ibid.*, p. 396.

54. Voir *L'Idée de création*, p. 45 sq. que je résume ici.

55. Voir THOMAS D'AQUIN, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 2, ad 2 : « [...] cum actio et passio convenient in substantia motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in III *Physic.*, oportet quod, subtracto motu, non remaneant nisi diversae habitudines in creante et creato. » Voir aussi, *ibid.*, q. 45, a. 3, resp. : « [...] quod creatur, non fit per motum vel mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti : quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium ; non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. »

à Dieu, elle, est réelle (*realis*) ; elle est bien « quelque chose » (*aliquid*) dans la créature⁵⁶. « Il reste que la création dans la créature n'est qu'une certaine relation au Créateur, comme au principe de son être⁵⁷ » et cette relation, dit encore saint Thomas dans la *Somme contre les Gentils*, c'est « la dépendance même de l'être créé envers le principe par lequel il est établi⁵⁸ ».

Le P. Sertillanges s'empare de ces formules déjà très fortes de Thomas d'Aquin et les radicalise encore : « Que reste-t-il dès lors entre nos mains ? — Une relation unilatérale de dépendance, et rien d'autre. C'est cela, la création, dans sa réalité effective⁵⁹. » Mais ne force-t-il pas à nouveau le trait, au risque de déformer la pensée de saint Thomas ? Est-il juste de qualifier d'*unilatérale* cette relation, comme si, du côté de Dieu, la relation « de raison » à la créature, n'était rien ? Dès 1926, le P. Lagrange en faisait l'objection à son confrère : « Il est vrai que S. Thomas a défini la création une relation, mais cette relation se fonde sur quelque chose, sur une action de Dieu, *Dei actio*. Sans cette action, pas de création⁶⁰. » Plus récemment, Gilles Emery a rappelé que la relation de la créature à Dieu est « fondée sur l'action divine » et que « l'action de Dieu est bien réelle : elle est réelle au point qu'elle s'identifie à l'essence et à l'être même de Dieu⁶¹ », ce qui invite selon lui à « nuancer l'affirmation du Père Sertillanges⁶² ». C'est pourtant, me semble-t-il, en raison même de cette identité de l'action divine avec l'être même de Dieu, nullement ignorée de lui, que Sertillanges usait d'une telle formule (« une relation unilatérale de dépendance, et rien d'autre »), afin d'éviter la représentation anthropomorphe d'une action de Dieu fondant

56. Voir *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 3, resp. : « Respondeo quod creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum » et *ibid.*, ad 1 : « [...] relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. Relatio vero creaturae ad Deum est relatio realis [...] ».

57. *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 3, resp. : « Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem ut ad principium sui esse [...] ».

58. THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.* II, 18 : « Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis. » Pour un exposé clair, équilibré et précis de la pensée de saint Thomas sur la création comme relation, et pour une comparaison avec d'autres approches médiévales de la question, voir G. EMERY, « La relation de création », art. cité, p. 9-43, repris dans *Présence de Dieu et union à Dieu*, *op. cit.*, p. 7-54.

59. *L'Idée de création*, p. 46.

60. M.-J. LAGRANGE, « Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote », art. cité, p. 303. Le P. Lagrange fait ici référence au début du chap. XVII du livre II de la *Somme contre les Gentils*.

61. G. EMERY, « La relation de création », art. cité, p. 25 ; *Présence de Dieu et union à Dieu*, *op. cit.*, p. 29 (les italiques sont de l'auteur).

62. ID., « La relation de création », art. cité, p. 25, note 52 ; *Présence de Dieu et union à Dieu*, *op. cit.*, p. 29, note 58.

la relation de créateur comme en tiers, à la manière d'un intermédiaire jeté entre le Créateur et la créature. Voici ce qu'il répondait lui-même au P. Lagrange :

Le malheur est que dans le passage du *Contra Gentes* auquel se réfère l'objectant (I. II, ch. XVII et XVIII), l'action de Dieu est présentée non comme le *fondement* de la relation-création, mais comme cette relation même⁶³, au nom de l'axiome : *actio est in passo*. À d'autres endroits saint Thomas considère la création du côté de Dieu, en Dieu ; mais alors il dit qu'elle est Dieu même⁶⁴. Et entre les deux, entre Dieu et la référence du monde à Dieu, appelée création, il déclare qu'il n'y a rien. Nulle « action » intermédiaire, nul « fondement » quelconque, sauf l'être des choses et l'être de Dieu⁶⁵.

Sertillanges, en fait, se tient au plus près des textes de Thomas sur la relation de création, sans rien atténuer de leur déconcertante âpreté métaphysique. Car l'Aquinat lui-même se soucie fort peu de trouver un « fondement » à cette relation, fût-ce l'action ou l'essence de Dieu. Il évite même l'usage d'un tel terme⁶⁶ qui véhicule, plus qu'un autre, une

63. Voir THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.* II, 17 : « [...] manifestum est quod Dei actio, quae est absque materia praeiacente et *creatio* vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo. » Après avoir montré que la création (qu'on la prenne au sens actif ou au sens passif) n'est pas une mutation, Thomas affirme, au chapitre suivant, *ibid.*, II, 18, qu'elle est la dépendance même de l'être créé à son principe (« ipas dependentia esse creati ad principium a quo statuitur ») et qu'elle est donc du genre de la relation (« Et sic est de genere relationis »).

64. Voir *Id.*, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 4 : « Si [creatio] sumatur active, cum creatio significet operationem divinam, quae est essentia ejus cum relatione quadam ; sic creatio est substantia divina. » ; *Q. disp. de potentia*, q. 3, a. 3, resp. : « Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est eius essentia, cum relatione ad creaturam ; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. » ; *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 3, ad 1 : « [...] creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. »

65. A. D. SERTILLANGES, « L'apport philosophique du christianisme », art. cité, p. 399 (les italiques sont de Sertillanges).

66. Qu'on lise *Cont. Gent.* II, 18, *Q. disp. de potentia*, q. 3, a. 3, *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 3, on n'y trouvera ni le substantif *fundamentum*, ni le verbe *fundare/fundari*. La seule occurrence se trouve en *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 5 : « quandocumque creatura refertur ad Creatorem, relatio realiter fundatur in creatura, et in Deo secundum rationem tantum : unde ipsa relatio importata in nomine creationis non ponit aliquid increatum [*corr.* ; éd. : in creatum / in Creatore], sed creatum tantum » (passage corrigé d'après le texte provisoire de l'édition Léonine). Mais, on le constate, le terme *fundatur* n'est employé ici que pour souligner la réalité de la relation de création dans le créé, et non pour faire de l'action divine le fondement de cette relation.

représentation, une *hypotypose* symbolique, comme dira Kant⁶⁷, toujours inadéquate à la réalité divine qu'elle tente d'approcher et à laquelle aucune intuition sensible ne peut correspondre⁶⁸. « Mais, demandait Sertillanges à son tour, ne faut-il pas que cette réalité de la *création*, de la *participation*, de la *dérivation*, de la *suspension*, de quelque mot qu'on l'appelle, se trouve quelque part ? » Et voici ce qu'il répondait : « Elle ne peut se trouver en Dieu, où il n'y a que Dieu ; en Dieu à qui rien n'ajoute ; en Dieu, que le fait de créer n'arrache point à sa pure et intacte immutabilité : dès lors elle se trouve du côté de la créature, ou bien celle-ci s'évanouit, puisque, par l'hypothèse, elle ne se soutient pas seule⁶⁹. » Où l'on retrouve la dépendance de tout le créé à l'égard de son principe, qui définissait seule, selon saint Thomas, la relation de création. Chercher à fonder en Dieu ou sur l'action de Dieu la relation de création revient toujours, peu ou prou, à tenter de donner quelque appui, quelque base solide à cette vertigineuse et abyssale dépendance, donc à la réduire, à l'amoindrir, alors que la création n'a d'autre réalité que cette dépendance même. « Mais quel compartiment, demandait encore Sertillanges, pour une dépendance, si ce n'est celui de *relation* ? C'est la seule catégorie qui puisse servir⁷⁰. » Et encore ne servira-t-elle que moyennant l'analogie, car on ne saurait enfermer cette dépendance de tout le créé à l'égard de son principe increé dans les étroites et strictes limites, internes au créé, du prédicament de relation⁷¹. La création sera donc « *relatio* quaedam », comme s'exprimait saint Thomas, « une *certaine* relation » qui, parce qu'elle renvoie au mystère de Dieu, peut accueillir cet oxymore : « *relation unilatérale* de dépendance ». Ce qui est unilatéral, pour le P. Sertillanges, et qui

67. Voir Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 59 (Ak. V, 351-353), trad. J.-M. Vaysse, dans *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1985, p. 1142-1143.

68. Même dans le cas d'une réalité créée comme la vertu théologale de foi, l'image du « fondement », qui qualifie pourtant la foi dans l'Écriture, chez les Pères et la tradition théologique médiévale, n'est utilisée par Thomas qu'avec beaucoup de précaution et de parcimonie. Je me permets de renvoyer à C. de BELLOY, « *Fides fundamentum*. Un cas d'hypotypose médiévale », dans *Fondation et fondement, Philosophie* n° 127 (septembre 2015), p. 48-69.

69. A. D. SERTILLANGES, « La notion de création », art. cité, p. 51-52.

70. *Ibid.*, p. 52

71. Voir *ibid.*, p. 49-50. Voir aussi *L'Idée de création*, p. 58 : « [...] la création est une relation un peu comme Dieu est une substance. Dieu est une substance par rapport au Dieu évanescant des idéalismes panthéistiques ; mais on refuse de la loger, sauf par analogie, dans la catégorie de la substance. Ainsi la création est une relation par rapport au contenu d'autres catégories qui ne peuvent pas ici servir. [...] Mais il ne s'ensuit pas qu'elle mérite d'être inscrite, autrement que sous le bénéfice de l'analogie, dans la catégorie de la relation. »

pourtant relève analogiquement de la relation, c'est bien la dépendance du créé au Créateur : « toute relation réelle est une corrélation. Être en relation, c'est être relié, enchaîné pour autant, et Dieu ne peut être dépendant de rien ni de personne. Il faut donc renoncer ici à toute corrélation [...] »⁷². » Voilà qui amène et justifie la formule du P. Sertillanges, que l'on cite souvent sans ses préalables comme s'il s'agissait d'une simple provocation⁷³ : « Que reste-t-il dès lors entre nos mains ? – Une relation unilatérale de dépendance, et rien d'autre. »

Et Sertillanges d'en tirer aussitôt la conséquence paradoxale, proprement « renversante », mais qui pourtant s'impose :

Pour que la créature soit en rapport avec Dieu, il faut d'abord qu'elle existe. Si c'est ce rapport qui est la création, la création vient donc dans l'ordre de l'être après la créature. C'est le monde renversé, vraiment ! Et c'est cependant ainsi ; cela ne peut être qu'ainsi, étant donné que rien ne s'interpose, rien absolument, entre Dieu cause du monde et le monde commençant ; que le monde est premier temporellement, avec sa qualité de chose dépendante, et que cet attribut, qui est la création même, est nécessairement postérieur pour l'esprit et selon la nature des choses (*intellectu et natura*, dit saint Thomas) au sujet qu'il réfère à son créateur⁷⁴.

Là encore, Sertillanges ne dit rien d'autre que ce qu'on pouvait lire en toute lettre chez saint Thomas, mais qu'on semblait ne pas voir. En tant qu'elle a été définie comme *relation*, la création est, au sens

72. *L'Idée de création*, p. 46.

73. Voir L. SIGNORET, « La création passive dans le Commentaire des *Sentences* de saint Thomas d'Aquin [...] », art. cité, p. 23, note 52, qui, malgré une réelle sympathie pour l'œuvre de Sertillanges, évoque « certains propos – volontairement provoquants – du P. Sertillanges », dont cette formule, et affirme souscrire « aux réserves émises par G. EMERY dans “La relation de création” ». Pourtant on retrouve à la lettre la même formule (moins le « et rien d'autre », il est vrai) sous la plume du P. Torrell dans les pages qu'il consacre à la vision thomasienne de la création, sans que personne semble s'en offusquer ! Voir Jean-Pierre TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel. Initiation 2*, nouvelle éd., Paris, Éditions du Cerf, 2017, chap. IX « Une certaine idée de la création », p. 306 : « Nous venons de définir la création comme entraînant du côté de la créature *une relation unilatérale de dépendance* totale à l'égard de sa source » (je souligne).

74. *L'Idée de création*, p. 47. Le P. Torrell, qui signale sobrement en note que « le livre déjà ancien de A.-D. Sertillanges [...] garde son intérêt », semble s'en être particulièrement bien souvenu pour son propre développement : « Entre Dieu cause du monde et le monde commençant, il n'y a absolument rien, même pas l'action de Dieu [...]. Rien donc ne s'interpose, et la conséquence s'ensuit nécessairement : *temporellement* [souligné par l'a.], le monde est premier avec sa qualité de chose dépendante, et cette qualité qu'est le fait d'être créé est postérieure à la réalité créée elle-même qu'elle réfère à son créateur » (J.-P. TORRELL, *Saint Thomas, Maître spirituel, op. cit.*, p. 306-307).

prédicamental d'Aristote, un *accident*. Or un accident n'existe que dans un sujet qui le porte et il ne peut exister antérieurement à ce sujet. Le sujet de la relation-crédation étant le créé, celui-ci « précède » donc sa propre création ! C'est ce qu'expliquait le plus tranquillement du monde saint Thomas dans ce passage du *De potentia* :

Cette relation [de création] est un accident et, considérée selon son être [*secundum esse suum*], en tant qu'elle inhère dans un sujet, elle est postérieure à la chose créée, comme un accident est postérieur, selon l'intellect et selon la nature [*intellectu et natura*], à son sujet, bien qu'il ne s'agisse pas d'un accident qui soit causé à partir des principes du sujet⁷⁵.

Et, dans la *Somme de théologie*, Thomas insiste :

Si l'on signifie la création à la manière d'un changement, la créature en est le terme. Mais en tant que la création est, en vérité [*vere*], une relation, la créature est son sujet et la précède dans l'être, comme le sujet précède l'accident⁷⁶.

Il est vrai qu'à chaque fois, saint Thomas contrebalance son propos par un autre point de vue, selon lequel la création retrouve « une certaine priorité » par rapport au créé. C'est la suite des deux passages précédemment cités.

Mais si l'on considère [la relation de création] dans sa notion [*secundum suam rationem*], selon que c'est de l'action d'un agent que naît ladite relation, alors elle est d'une certaine manière antérieure à son sujet, tout comme l'action même de Dieu qui est sa cause prochaine⁷⁷.

Mais [la création] possède une certaine raison de priorité [par rapport à la créature] du côté de l'objet auquel elle est référée, qui est le Principe de la créature⁷⁸.

75. THOMAS D'AQUIN, *Q. disp. de potentia*, q. 3, a. 3, ad 3 : « Ad tertium dicendum, quod illa relatio accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto, posterius est quam res creata ; sicut accidens subiecto, intellectu et natura, posterius est ; quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subiecti. »

76. *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 3, ad 3 : « Ad tertium dicendum quod creationis, secundum ut significatur ut mutatio, creatura est terminus : sed secundum quod vere est relatio, creatura est eius subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidentis. »

77. *Q. disp. de potentia*, q. 3, a. 3, ad 3 : « Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subiecto, sicut <et> ipsa divina actio, <quae> est eius causa proxima. » Tout en conservant ici la graphie et la ponctuation de l'édition Marietti, j'indique par les crochets obliques le texte provisoire de l'édition Léonine, préparée par R.-A. GAUTHIER, qui permet une meilleure intelligence de cet *ad tertium*.

78. *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 3, ad 3 : « Sed habet quandam rationem prioritatis ex parte obiecti ad quod dicitur, quod est principium creaturae. »

Pour le P. Sertillanges, ce n'est là qu'une « concession » faite par saint Thomas, bien marquée par une distance langagière : « La concession de saint Thomas n'est relative qu'à la création *secundum suam rationem*, c'est-à-dire quant à sa notion abstraite, et encore *quodammodo*, et non pas *simpliciter*⁷⁹. » Sans doute Thomas considère-t-il ici la relation de création non plus en tant qu'accident *inhérent* à un sujet et qui y demeure, comme la quantité et la qualité, mais selon sa raison formelle de relation qui l'oriente, l'ordonne toute à un autre, *ad aliud*, qui donc rapporte la création à son « objet », Dieu Principe, dont l'action créatrice a logiquement priorité causale sur l'être créé⁸⁰. Ce n'est certes plus la vision imaginative et naïve de la création qui en faisait un changement, une « mutation » ayant pour terme ou aboutissement la créature, mais c'est un ordre purement notionnel ou conceptuel qui doit être pris comme tel – saint Thomas y insiste assez – car, si l'on prétendait avoir ainsi saisi la relation de création « selon son être » (*secundum esse suum*), selon ce qu'elle est « en vérité » (*vere*), on retomberait aussitôt dans les enfantillages dénoncés par le P. Sertillanges. « L'ordre des notions, écrit-il, est alors celui-ci : Dieu, l'action de Dieu qui est la création, enfin l'être du monde. Mais il ne

79. *L'Idée de création*, p. 48.

80. Je m'inspire ici de deux passages de saint Thomas cités par Marie-Dominique CHENU, dans son article, « La condition de créature », *AHDLMA* 37 (1970), p. 9-16 (cf. p. 10-11), à savoir THOMAS D'AQUIN, *Q. disp. de potentia*, q. 7, a. 8, resp., et q. 7, a. 9, ad 7. Voici ce que conclut le P. Chenu : « Dès lors, si nous reprenons notre logique de la relation, nous devons dire que la relation à Dieu est postérieure, logiquement, à l'être de créature, puisque, comme accident *inhérent* à un sujet, elle suppose ce sujet. C'est en tant que *ad aliud* (sa raison propre) qu'elle est en quelque manière antérieure à son sujet, l'être créé, comme l'acte créateur lui-même et [*sic*, pour : est] sa cause prochaine » (art. cité, p. 12). Il faut toutefois reconnaître que saint Thomas lui-même, en *Q. disp. de potentia*, q. 3, a. 3, ad 3 et en *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 3, ad 3, ne s'appuie pas explicitement sur la cette « logique de la relation » ou plutôt cette ontologie de la relation qu'il développe ailleurs. Il se contente d'évoquer de façon très générale et comme en passant la « raison » de la relation de création et son « objet », ce à quoi elle réfère. Il se pourrait dès lors que les explications du P. Sertillanges fussent en réalité plus proches du texte de Thomas, qu'il commente ainsi : « Une relation est d'abord une réalité, et c'est à ce titre de réalité qu'on dit la relation de création postérieure à la créature. Mais si on l'envisage dans sa nature propre, comme relation référant la créature au Créateur, on peut concevoir la création comme reprenant « une certaine priorité », en ce que, ayant le Créateur comme objet, elle se tient pour ainsi dire de son côté, et conjointement avec lui, par lui, elle redevient première. On voit que cette priorité-là n'est au fond que d'attribution, de point de vue ; elle n'est conçue que sous le bénéfice de la relation en retour qui réfère Dieu à la créature, et nous savons que cette relation en retour, cette *corrélacion* est purement conceptuelle, sans nulle réalité dans la nature des choses » (A. D. SERTILLANGES, Notes explicatives, dans SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La Création*, *op. cit.*, note [48], p. 187).

s'agit là que de notions⁸¹. » Il suffirait en effet de “réaliser” tant soit peu mentalement ces notions pour disjoindre à nouveau Dieu et son action, en faire « un intermédiaire entre lui et la créature à naître », et s'imaginer cette action créatrice comme « tomb[ant] sur le néant pour le féconder en quelque sorte et en tirer quelque chose⁸² », selon la fausse conception d'un néant réceptacle. Or, écrivait saint Thomas en un laconique et déconcertant *ad primum* cité à point nommé par Sertillanges, « dans la création, ce n'est pas le non-être qui reçoit l'action divine, mais ce qui est créé⁸³ ». Et le P. Sertillanges de renchéir :

Au vrai, l'action de Dieu qui est coéternelle à Dieu, qui est Dieu même, ne saurait, ni par elle-même ni au point de vue de la durée où elle se pose, constituer un premier fait, dans la genèse du monde, l'être du monde en découlant ensuite.

Dans cette genèse extraordinaire, l'être est premier, et la causalité seconde. C'est cela qui est le vrai tout court⁸⁴.

L'être est premier, et la causalité seconde : ce « vrai tout court » est certes déroutant pour l'esprit qui a toujours tendance à identifier son appréhension du réel avec le réel même. Il oblige à une *conversio mentis* que les formulations de saint Thomas – et pas seulement de Sertillanges – s'emploient sans relâche à susciter :

[...] dans la création, il n'y a aucune advenue à l'être [*accessus ad esse*] ni transmutation par celui qui crée [*transmutatio a creante*], mais seulement commencement d'être [*inceptio essendi*] et relation à celui qui crée [*relatio ad creantem*], par lequel on a l'être [*a quo habet esse*]⁸⁵.

Ce commencement d'être, *inceptio essendi* [1], qui s'oppose à toute advenue à l'être, *accessus ad esse*, signifie précisément l'être comme premier (la causalité venant en second et même en tout dernier lieu, après la relation à Dieu : *relatio ad creantem* [2], *a quo habet esse* [3]), commencement absolu donc, qui ne doit pas être confondu avec un commencement temporel du monde. La création, explique encore saint Thomas, n'est pas un mouvement, un processus qu'on pourrait surprendre en chemin vers son terme ; aussi ne saurait-on la saisir *in fieri*, en devenir, comme « se faisant », ainsi que le rêvera Bergson, mais

81. *L'Idée de création*, p. 47.

82. *Ibidem*.

83. THOMAS D'AQUIN, *Q. disp. de potentia*, q. 3, a. 3, ad 1 : « Ad primum ergo dicendum, quod in creatione non ens non se habet sicut recipiens divinam actionem, sed id quod creatum est, ut supra dictum est. »

84. *L'Idée de création*, p. 47-48.

85. THOMAS D'AQUIN, *Q. disp. de potentia*, q. 3, a. 3, resp. : « [...] in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse nec transmutatio a creante, set solummodo inceptio essendi et relatio ad creantem, a quo habet esse » (éd. prov. R. A. GAUTHIER)

seulement *in factum esse*, dans *l'être-fait* ou *l'avoir-été-fait*, car son *devenir*, pour employer un terme impropre, est toujours déjà un *être-devenu*⁸⁶.

Un tel renversement ou plutôt un tel rétablissement de perspective est pour Sertillanges une libération qui nous fait échapper à la fausse séquence temporelle et déductive construite par notre imagination comme par nos raisonnements conceptuels : 1° il n'y a rien (sauf Dieu) ; 2° Dieu agit, il crée ; 3° donc le monde existe. L'ordre, s'il en faut un, mais qui n'a plus rien de temporel, est plutôt celui-ci : 1° le monde est, il existe ; 2° le monde est dépendant de Dieu comme de sa Source en tout ce qu'il est ; 3° donc le monde est créé⁸⁷.

Dès lors, nous ne cherchons plus à imaginer la scène de la création, cette scène qui n'a pas de moment et ne peut avoir de théâtre, cette scène qui ne se déroule pas, cette scène qui n'est pas : nous constatons ce qui est, le monde, et nous cherchons sa condition toute dernière, l'éternelle et immuable causalité divine. Le monde est, le monde ne se suffit pas : voilà le point de départ⁸⁸.

Et voilà aussi la vraie question que pose, en philosophie et aux philosophes, l'idée de création, et qui appelle, de la part de ces philosophes, réponse et décision. Ce n'est pas la question d'un commencement temporel du monde, du « caractère fini de la durée en arrière » que seule la révélation permet aux chrétiens d'affirmer et qui ne constitue pour Sertillanges qu'une « thèse accessoire » dans l'idée de création, mais c'est la question du *transcendant* qui est ici en jeu, et la façon dont le monde s'y rapporte. En son cœur, dans la « thèse principale » qu'elle implique, l'idée de création signifie, selon Sertillanges, qu'« il y a entre le monde et sa Source une relation extratemporelle ; le monde est suspendu à Dieu en tous ses cas, en toute sa substance, selon tous ses attributs, y compris sa durée, quelle qu'elle puisse être⁸⁹ ». C'est donc là, sur ce point précis, celui de la dépendance, de la suspension radicale du monde à sa source transcendante, que porte « le vrai débat entre l'athée et le théiste », ajoute Sertillanges qui n'abandonne jamais sa visée d'apologétique philosophique. Or on fausse ce débat et l'on ruine tout l'effort apologétique lorsque, pour démontrer

86. Voir *ibidem* : « Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moueri, quod est ante terminum motus, set accipitur ut in factum esse » (éd. prov. R. A. GAUTHIER). Voir aussi *Summa theol.*, I^a Pars, q. 45, a. 2, ad 3 : « Ad tertium dicendum quod in his quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse [...]. Et in his, quod fit, est, sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse. Unde, cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est. »

87. Voir A. D. SERTILLANGES, « Renseignements techniques », *loc. cit.*, p. 245-246.

88. *Ibid.*, p. 246.

89. *Ibid.*, p. 250-251.

Dieu, on cherche à prouver un commencement du monde, que l'on confond avec sa création. Le P. Sertillanges remarque très justement que saint Thomas, dans les cinq voies par lesquelles il répond à la question de l'existence de Dieu (*Somme de théologie*, I^a Pars, q. 2, a. 3), « ne fait appel en aucune à l'idée de commencement ; il s'agit toujours de dépendances *actuelles*⁹⁰ ». C'est se méprendre entièrement sur le sens de ces *quinque viae*, en particulier des trois premières, que de concevoir sur le mode d'une régression temporelle l'impossibilité de « procéder à l'infini », impossibilité qui permet à Thomas de poser un Premier (premier moteur non mu, première cause efficiente, premier nécessaire) « que tous appellent Dieu ». « Ce premier, écrit Sertillanges, ce n'est pas en remontant le long de la durée qu'il le cherche, c'est au-dessus d'elle⁹¹. » Plutôt que d'illusoires machines à voyager vers le passé pour trouver Dieu au commencement, les voies proposées par Thomas d'Aquin consistent à « progresser verticalement dans l'ordre des dépendances causales, dans la série des conditions enchaînées auxquelles sont suspendus les faits de l'expérience, jusqu'à la Condition suprême⁹² ». Aussi comprend-on que l'idée de création dise beaucoup

90. *Ibid.*, p. 251 (c'est Sertillanges qui souligne). Voir aussi *L'Idée de création*, p. 41 et du même A. D. SERTILLANGES, *Les grandes Thèses de la philosophie thomiste*, *op. cit.*, p. 62 : « Quand nous remontons, en vue de trouver un Premier, la chaîne des phénomènes et des êtres qui mutuellement se conditionnent, la remontée ne se fait pas au cours du temps, mais dans le conditionnement en ce qu'il a de plus essentiel, c'est-à-dire *actuellement*. [...] De sorte que la régression explicative que nous tentons n'est pas une régression dans le temps et une recherche d'origines temporelles. »

91. *L'Idée de création*, p. 42. Voir encore A. D. SERTILLANGES, *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, t. I, *op. cit.*, p. 137 : « On voit clairement qu'un tel raisonnement ne fait point appel au temps, et qu'il ne s'agit pas de remonter en arrière pour rencontrer au premier jour du monde, à supposer qu'il y en ait un, l'Acteur premier qui ouvrira la scène universelle. »

92. *L'Idée de création*, p. 42. Utilisant systématiquement, dans sa présentation des cinq voies, le vocabulaire du conditionné et de l'inconditionné, qui n'est pas de saint Thomas mais de Kant, le P. Sertillanges montre qu'il n'ignore pas les développements de la *Critique de la Raison pure* sur les analogies de l'expérience (en particulier la deuxième, « principe de la succession dans le temps suivant la loi de causalité ») et les antinomies de la raison pure (en particulier la quatrième). Son insistance sur le caractère non temporel, donc non phénoménal de cette recherche de l'Inconditionné ou de la Condition suprême m'apparaît comme une réponse implicite à la critique kantienne. Sertillanges déclare même explicitement trouver entre saint Thomas et Kant une affinité partielle (voir *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, t. I, *op. cit.*, p. 136-139), donnant ainsi des armes à ses adversaires qui estimaient qu'une telle apologétique philosophique était en fait une déformation, voire une trahison de l'authentique et pure doctrine thomiste. Il me semble au contraire du plus grand intérêt de confronter Thomas et Kant, comme le fait – un peu rapidement sans doute – Sertillanges : « Dieu est au monde, dans la doctrine de saint Thomas, ce qu'est le Noumène inconditionné de Kant par rapport au phénomène. La différence, c'est que chez Kant le Noumène ne se définit théoriquement

plus qu'un commencement ; elle désigne l'origine. Prolongeant sa méditation sur les voies de Thomas, Sertillanges énonce alors cette très profonde vérité : « *Le problème des origines est essentiellement un problème du transcendant, non un problème de durée* ; il établit la relation du dérivé avec le Premier, de l'être fini avec l'Être infini, du contingent avec le Nécessaire, de l'insuffisant avec le Suffisant⁹³. »

La question philosophique de la création se voit ainsi d'un coup distinguée de celle de l'évolution ; elle n'entre plus en concurrence avec les théories évolutionnistes, quelles qu'elles soient, car création et évolution ne sont pas de même ordre. Sertillanges l'illustre par des traits éloquents :

L'idée d'évolution répond à la question des rapports temporels des êtres à l'égard les uns des autres : dans quels liens temporels sont-ils ? comment se succèdent-ils ? sont-ils causes, effets, conditions de telle ou telle espèce ? L'idée de création répond à tout autre chose. Il s'agit alors d'un rapport transcendant entre l'être envisagé comme tel et sa Cause première, cela, quoi qu'il en soit de ses relations du temps, de ses causes ou de ses conditions dans le temps [...]. *L'évolution est un problème d'avant et d'arrière : la création est un problème d'au-dessus*. L'évolution concerne des relations dans le cercle ; la création est un problème tangentiel. Chacun comprend que le caractère serré ou lâche, juxtaposé ou engrené d'un ensemble, n'a rien à voir avec sa suspension à une condition commune⁹⁴.

Tandis que l'évolution s'appréhende phénoménalement, selon les différents modèles d'intelligibilité qui sont à notre disposition et à notre portée, la création, elle, « n'est pas un phénomène », répète Sertillanges⁹⁵. C'est, du côté de la créature, une « dépendance totale,

d'aucune manière, et que saint Thomas définit *l'Ens a se* en fonction de ses dérivés, sans pour cela l'introduire dans le monde des genres et des espèces » (*ibid.*, p. 149).

93. A. D. SERTILLANGES, « Renseignements techniques », *loc. cit.*, p. 251 (je souligne). Voir *L'Idée de création*, p. 42.

94. *Id.*, « Renseignements techniques », *loc. cit.*, p. 252 (je souligne). Sur les rapports ou les contrastes entre les notions d'évolution et de création, ainsi que sur les différents évolutionnismes philosophiques (plus que scientifiques) qu'il discute avec bienveillance, voir les développements de A. D. SERTILLANGES dans *Dieu ou rien ?*, t. I, *op. cit.*, chap. premier : « Dieu et le monde », *passim*, en part. p. 51-74 et p. 95-100 ; *Id.*, *L'Idée de création*, chap. VII : « Création et évolution », p. 127-143.

95. Voir *Id.*, « L'apport philosophique du christianisme », art. cité, p. 399 : « On oublie les critiques de Kant, qui sont ici parfaitement valables. Et ce n'est pas de la philosophie. On a quitté le terrain métaphysique, ou pour mieux dire on ne l'a pas abordé, cantonné dans le monde des phénomènes. Or, on ne saurait trop le répéter, la création n'est pas un phénomène, et toutes les expressions phénoménales qu'on en donne ne sont que des concessions à nos habitudes d'esprit ; le jugement doit les rectifier, au lieu d'y prendre occasion d'erreurs » (souligné par Sertillanges). Voir aussi *Id.*, *Dieu ou rien ?*, t. I, *op. cit.*, p. 96 ; *L'Idée de création*, p. 137.

mais transcendante et extratemporelle de l'être à l'égard de sa Source⁹⁶ ». Contre toute forme de positivisme créationniste, qui n'est au fond qu'un décalque du modèle évolutionniste, le P. Sertillanges intègre, de façon originale et fort suggestive à mon sens, l'idée de création dans une théologie négative qu'il reçoit de saint Thomas lui-même⁹⁷, mais que certains de ses censeurs ont pu qualifier de « semi-agnosticisme », voire d'agnosticisme caractérisé⁹⁸. Selon Sertillanges, la relation de

96 ID., « Renseignements techniques », *loc. cit.*, p. 253

97. Citons, pour simple mémoire, THOMAS D'AQUIN, *Cont. Gent.* I, 30 : « Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habent ad ipsum ».

98. Ainsi le jésuite Blaise Romeyer, à l'occasion d'une recension de l'ouvrage de M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927, a mené une charge violente contre Sertillanges : « Si le P. Sertillanges s'avisait de tirer du semi-agnosticisme qui s'étale en plusieurs de ses pages sur notre connaissance de Dieu toutes ses conséquences logiques, il s'apercevrait sans doute avec un étonnement douloureux que, le pragmatisme bergsonien mis à part, sa doctrine en l'espèce rejoint bien plutôt que celle de saint Thomas celle de l'auteur du livre, qui fit en son temps trop de bruit et qui date, *Dogme et critique* [Édouard Le Roy] » (B. ROMEYER, dans *Archives de philosophie*, vol. VI, cahier VI, 1929, p. 66 [630], voir plus largement p. 254-258 [618]-[622] et 267-269 [631]-[633]). On le constate, rien de tel à l'époque pour discréditer un auteur que de ressortir et d'agiter le vieux spectre du modernisme ! C'est cependant le P. Romeyer qui s'est discrédité lui-même en attribuant au P. Sertillanges, pour lui en faire grief, la phrase de saint Thomas citée à la note précédente (*Cont. Gent.* I, 30) : « Un de ses disciples [de saint Thomas] contemporains les plus éminents, le plus glorieux en France, le P. Sertillanges, ose bien écrire et publier cette sentence définitive à son sens : "Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas et quelle relation soutient avec lui tout le reste." C'est la thèse même de Maïmonide combattu par saint Thomas » (*loc. cit.*, p. 254 [618]). Sertillanges n'aura pas de mal à répliquer : « Sur quoi le R. P. lève les bras au ciel, s'indigne de ce que j' "ose" attribuer à mon Maître une pareille doctrine qui est "celle de Maïmonide", son adversaire, qui contredit à toute sa théodicée, qui méconnaît la méthode de suréminence, etc. Or il se trouve que ce texte est de saint Thomas lui-même (I *Contra Gentes*, cap. 30) ; que saint Thomas l'écrit précisément à propos de la méthode de suréminence, et qu'il le donne non comme le contraire, mon Dieu ! mais comme le résumé de toute sa doctrine. Ce serait drôle, si ce n'était très sérieux » (A. D. SERTILLANGES, « La notion de création », art. cité, p. 50-51). Voir l'article de défense du P. Sertillanges, au titre malicieux, par A.-B. BOULANGER, « Le "semi-agnosticisme" du P. Sertillanges et le thomisme du R. P. Romeyer », *Revue thomiste* 35 (1930), p. 158-189. Dans son cours sur le *De ente et essentia* (1955-1956, 1958-1959) le chanoine Daniel Joseph Lallement s'en prendra de façon beaucoup plus avertie et rigoureuse que le P. Romeyer, mais plus sévère encore, à « l'agnosticisme explicite » du P. Sertillanges (D. J. LALLEMENT, *Commentaire du De ente et essentia*, Paris, Téqui, s. d. [2001], p. 484, voir p. 482-499). Loin de ces invectives, la pensée exacte de Sertillanges sur la connaissance que l'on peut avoir de Dieu selon saint Thomas, sa compréhension de la doctrine de l'analogie et des noms divins, mériteraient une étude critique approfondie. À défaut, on peut au moins inviter à lire en leur entier, sans isoler telle ou telle phrase de son contexte, les pages qu'il a consacrées à ces sujets, par exemple A. D. SERTILLANGES, *Les grandes Thèses de la philosophie de saint Thomas*, *op. cit.*, p. 67-80, et *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, t. I, *op. cit.*, p. 164-174.

création, puisqu'elle a Dieu lui-même comme terme, est « ineffable autant que lui⁹⁹ », elle participe au mystère de Dieu que le dominicain nomme « l'Inconnaissable nécessaire », avant d'ajouter : « la création n'est au vrai qu'une forme verbale de cette nécessité, et la connaissance que nous en avons, en dehors de son affirmation même, est donc toute négative. Le monde est, et le monde ne serait pas sans Dieu : telle en est l'expression authentique. C'est peu pour la pensée théorique, mais pratiquement, c'est tout¹⁰⁰. »

V. DÉPENDANCE TOTALE ET AUTONOMIE RADICALE DU CRÉÉ :

L'ULTIME PERCÉE DE SERTILLANGES

C'est à tourner le regard de ses contemporains, qu'ils soient chrétiens ou non, croyants ou incroyants, vers cet « Inconnaissable nécessaire », cette « Source ineffable et transcendante », que tend tout l'effort apologétique du P. Sertillanges, toute sa réflexion philosophique sur l'idée de création. Ne s'agissait-il cependant que de leur rappeler, à ces contemporains, qu'en tant que créatures, ils sont sous la dépendance totale de Dieu ? Non pas ! L'ultime conséquence, l'ultime renversement que Sertillanges tire de la doctrine thomiste de la création comme pure relation de dépendance, c'est – ô paradoxe – la parfaite, la radicale autonomie qui est ainsi laissée à la créature. Il semble que ce soit là une découverte tardive, car si Sertillanges s'est abondamment répété et même recopié sans vergogne dans ses différents écrits traitant de la création, on ne trouve une telle avancée, une telle « percée » philosophique que dans sa toute dernière synthèse sur le sujet, *L'Idée de création et ses retentissements en philosophie*, qui nous aura ainsi accompagnés d'un bout à l'autre de la présente étude.

Récapitulant les considérations du troisième chapitre intitulé « Qu'est-ce que la création ? », Sertillanges retient deux « caractères essentiels », apparemment antithétiques mais en réalité profondément liés, de l'idée de création. Le premier de ces caractères, issu de la

99. A. D. SERTILLANGES, *La Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, t. I, *op. cit.*, p. 264

100. ID., « Renseignements techniques », *loc. cit.*, p. 253. Dans *La philosophie de S. Thomas d'Aquin*, t. I, *op. cit.*, p. 265, le thomiste Sertillanges va plus loin encore, n'hésitant pas à parler, en un vocabulaire à forte résonance kantienne, de « postulat » s'agissant de la création et même de Dieu : « Le monde est ; le monde ne serait pas sans Dieu : voilà tout ce que nous pouvons prononcer qui l'exprime [*i. e.* la création]. La connaissance négative que nous avons de son terme divin doit tourner au négatif aussi la connaissance que nous avons d'elle. Elle est, comme Dieu, un postulat de l'indigence universelle. Seulement, le postulat *création* est signifié comme intermédiaire, et le postulat Dieu est signifié comme le terme dernier, le point d'attache ultime, l'anneau super-réel auquel est suspendu tout le réel. »

dépendance totale du créé envers son principe transcendant, semble tirer la créature du côté du néant, si l'on ose ainsi parler : « De ce que la créature est dépendante à fond, *en tant qu'être*, et ainsi sous tous les rapports où elle participe de l'être, on dira que la créature est néant *par elle-même*, quoique non pas *en elle-même*¹⁰¹. » Ces distinctions de préposition sont capitales, car elles évitent de se représenter le « néant » de la créature comme un tropisme interne, une tendance propre à la désagrégation dont le Créateur devrait sans cesse la préserver, un peu comme on retient quelqu'un au bord d'un précipice, selon une conception de la « création continuée » étrangère à saint Thomas. Celui-ci, précise Sertillanges, interprète « la conservation du créé de tout autre manière, par référence à la causalité totale et permanente de Dieu, mais sans nul appel à une défaillance permanente et en quelque sorte congénitale des créatures¹⁰² ». S'il y a une « tendance » de la créature, c'est à l'être : « L'être créé non seulement ne tend pas à n'être point, il tend à être davantage et mieux, par la croissance et le perfectionnement de son être¹⁰³. » Mais cette tendance à se conserver, à persévérer et à croître dans l'être, propre à toute nature, toujours orientée vers son bien¹⁰⁴, la créature ne la tient pas d'elle-même, de son pouvoir, ce n'est pas un *conatus* à la manière de Spinoza. Elle ne lui vient que de la Cause par qui elle a l'être (*a quo habet esse*) et par qui elle est conservée¹⁰⁵. Ainsi Sertillanges ramasse-t-il de façon très synthétique, mais très exacte, la pensée thomiste sur le « néant » par soi et non en soi de la créature : « les créatures, dès là qu'elles existent, tendent à exister et nullement à choir. Mais il faut d'abord qu'elles existent. Or elles n'existent point par elles-mêmes. Et ainsi le secours qui leur est nécessaire n'est pas celui qui les empêcherait de choir quand elles existent, c'est celui qui les fait exister¹⁰⁶. »

Le deuxième caractère essentiel de l'idée de création suit lui aussi de la dépendance totale de la créature au Créateur, dépendance saisie cette fois non plus sous l'aspect de la causalité créatrice où tout l'être vient de

101. *L'Idée de création*, p. 59 (c'est Sertillanges qui souligne).

102. *Ibid.*, p. 62. Sertillanges annonce ici ce qu'il développera au chapitre suivant de son livre : « Création et conservation », où il mettra notamment en contraste la doctrine de saint Thomas et celle de Descartes.

103. *Ibidem*.

104. Voir THOMAS D'AQUIN, *Q. disp. de potentia*, q. 5, a. 1, ad 16 : « Ad decimum sextum dicendum, quod tendere in nihilum non est proprie motus naturae, qui semper est in bonum, sed est ipsius defectus [...] ».

105. Voir *ibid.*, q. 5, a. 1, ad 13 : « Ad decimum tertium dicendum, quod licet quaelibet res naturaliter appetat sui conservationem, non tamen quod a se conserveretur, sed a sua causa. » Cette question 5 du *De potentia* sur la conservation des choses dans l'être est de lecture passionnante ; voir en particulier les quatre premiers articles.

106. *L'Idée de création*, p. 69

Dieu et où la créature est néant par elle-même, mais sous son aspect de relation « unilatérale » qui a toute sa réalité dans l'être créé, dans le sujet ontologiquement premier dont elle est l'accident. Le P. Sertillanges n'a plus alors qu'à tirer un dernier fil – encore fallait-il le trouver et oser le tirer – pour en conclure que « *cette condition établit la créature dans la plus parfaite autonomie existentielle et fonctionnelle. Non pas évidemment en face de Dieu ou contre Dieu, mais de par Dieu même*, vu que la création, telle que nous l'avons définie, laisse à l'être créé une sorte de priorité sur sa propre création, comme si spontanément il s'élançait, pour y puiser, vers la Source divine, et se constituait par là, en quelque façon, auteur de son être¹⁰⁷. »

Les « une sorte de », les « comme si », les « en quelque façon » qui se multiplient dans les dernières pages de ce chapitre de *L'Idée de création* indiquent assez que Sertillanges est parfaitement conscient de se risquer seul en eau profonde, loin des rivages habituels d'un thomisme de cabotage. C'est cependant guidé par son intime et sûre intelligence de la pensée de Thomas et avec une totale détermination qu'il pénètre en plein dans les remous philosophiques et théologiques agités au XX^e siècle : autonomie ou dépendance ? nécessité ou contingence ? conditionnement déterminé ou liberté existentielle ? humanisme séculier ou transcendance religieuse ? La doctrine thomiste de la création est ce qui lui permet à la fois de donner réponse aux questionnements de ses contemporains et de surmonter, par une conciliation supérieure, les alternatives trop rigides ou les clivages présumés infranchissables dans lesquels ces questionnements lui semblent s'enfermer. Et le voici qui ose encore avancer d'une coudée pour se porter philosophiquement à la rencontre de l'athéisme de son temps, de ceux qu'il a nommé ses frères¹⁰⁸ :

On voit combien cette doctrine étrange, au premier abord, de la précession ontologique du créé à l'égard de sa propre création souligne fortement l'autonomie des êtres. *Toutes choses sont, de par Dieu, comme s'il n'y avait pas de Dieu*, ou comme si elles-mêmes éalisaient Dieu, afin de pouvoir être, de pouvoir être elles-mêmes et être autonomes¹⁰⁹.

« Toutes choses sont, de par Dieu, comme s'il n'y avait pas de Dieu. » Est-ce là dépasser la pensée de saint Thomas « jusqu'à s'en écarter¹¹⁰ » ?

107. *Ibid.*, p. 59 (je souligne).

108. Voir l'opuscule, de pure apologétique celui-là, d'A. D. SERTILLANGES, *Athées, mes frères*, Paris, NRF-Gallimard (« Collection catholique »), 1941.

109. *L'Idée de création*, p. 60 (je souligne).

110. C'est le jugement de Gilles EMERY, « La relation de création », art. cité, p. 27, note 62, et *Présence de Dieu et union à Dieu*, op. cit., p. 33, note 69 : « Le Père Sertillanges souligne vigoureusement cette "autonomie des êtres". Cependant il nous semble que les

N'est-ce pas plutôt la prolonger, en fidélité herméneutique et créatrice, sur un horizon et dans des débats évidemment autres que ceux de Thomas, mais où, par le truchement de son interprète et disciple philosophe, engagé au présent dans ces débats, le docteur médiéval peut encore faire entendre sa voix ? Sertillanges en tout cas assume et réitère quelques pages plus loin son expression, dont il précise le sens exact :

L'être créé, à supposer qu'il soit, dure de lui-même comme s'il n'y avait pas de Dieu ; car ce qui est, tend à être et non à disparaître ; mais il faut tout d'abord qu'il soit. Il est de par Dieu. Et cela ne fait point de contradiction, parce que durer par soi-même au plan de l'être et durer de par Dieu qui cause l'être, sont deux notions incommensurables l'une à l'autre, séparées par l'abîme du mystère divin, Dieu ayant le pouvoir de créer des autonomies et de les poser par son action même, qui est une sur-action, transcendante à l'être et à l'action de la créature¹¹¹.

En dégageant ainsi tout à la fois l'incommensurabilité et la concomitance des deux ordres, celui de l'absolue causalité créatrice et celui de la réelle substantialité du créé, en tenant donc ensemble la dépendance et l'autonomie des créatures, Sertillanges s'inscrit bien dans la droite ligne de Thomas d'Aquin¹¹². Son expression, « comme s'il n'y avait pas de Dieu », pour forte qu'elle soit, n'assimile nullement la création à une forme de retrait de Dieu, d'évidement ou de *kénose*, selon une image fort répandue et qui a pu séduire même des thomistes¹¹³.

textes de saint Thomas ne permettent pas de dire : "Toutes choses sont, de par Dieu, comme s'il n'y avait pas de Dieu" [...]; cette affirmation dépasse la pensée de saint Thomas jusqu'à s'en écarter. »

111. *L'Idée de création*, p. 90.

112. L'articulation des deux ordres tient tout entière dans le fait que Dieu n'est pas lié à la créature d'une relation réelle et donc exerce sur elle une causalité transcendante qui ne concurrence ni n'entrave, mais permet au contraire l'agir autonome, la causalité propre, « seconde », des créatures et les relations réelles qu'elles entretiennent entre elles et avec lui. Sur ce « *duplex ordo* » et pour des références aux nombreux textes de THOMAS D'AQUIN qui le thématisent (en particulier, *Q. disp. de potentia*, q. 7, a. 9), voir l'excellente mise au point de G. EMERY, « La relation de création », art. cité, p. 25-27 et *Présence de Dieu et union à Dieu*, *op. cit.*, p. 30-33. Il est curieux de constater que c'est précisément à la fin de ce développement que le P. Emery prend ses distances avec la formulation de Sertillanges.

113. C'est ainsi que le P. Torrell croit bon d'illustrer la substantialité et la consistance propre reconnues par Thomas au créé en citant « le mot bien connu du poète Hölderlin [?], "Dieu a fait l'homme comme l'océan les continents – en s'en retirant" » (J.-P. TORRELL *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel*, *op. cit.*, p. 308). Une telle formule me semble beaucoup plus éloignée de la pensée de saint Thomas que l'expression de Sertillanges « toutes choses sont, de par Dieu, comme s'il n'y avait pas de Dieu ». Dans *L'Idée de création*, le P. Sertillanges a d'ailleurs fermement écarté pareille image comme fausse représentation de la création, pendant inversé du modèle panthéiste émanatiste : « Dieu aurait-il projeté hors de soi quelque chose de sa substance, ou aurait-il creusé en

Toute la pointe apologétique de son propos se loge au contraire dans la première partie de la sentence, que “l’athéisme” en *comme si* de la finale semble faire oublier : « Toutes choses sont, *de par Dieu*, comme s’il n’y avait pas de Dieu ». Ce « de par Dieu », toujours maintenu et affirmé par Sertillanges, vient donner réplique, sur le même terrain et avec les mêmes armes que lui, à l’athéisme philosophique d’un Jean-Paul Sartre qui, dans *L’Être et le Néant*, paru deux ans avant *L’Idée de création*, ne concevait l’autonomie, la *Selbstständigkeit* de l’être que « contre Dieu » ou « en face de Dieu », hors de toute dépendance (*Abhängigkeit*), donc sans création et finalement sans Dieu :

[...] [L]’être, fût-il posé soudain hors du subjectif par la fulguration dont parle Leibniz, il ne peut s’affirmer comme être qu’envers et contre son créateur, sinon il se fond en lui : la théorie de la création continuée, en ôtant à l’être ce que les Allemands appelle la « *selbstständigkeit* » [*sic*], le fait s’évanouir dans la subjectivité divine. Si l’être existe en face de Dieu, c’est qu’il est son propre support, c’est qu’il ne conserve pas la moindre trace de la création divine. En un mot, même s’il avait été créé, l’être-en-soi serait *inexplicable* par la création, car il reprend son être par delà celle-ci. Cela équivaut à dire que l’être est incréé¹¹⁴.

lui une sorte de vide pour y loger l’univers ? [...] Félix Ravaisson [...] croit pouvoir emprunter à saint Paul et adapter au Dieu créateur l’émouvante parole que l’Apôtre appliquait au Verbe incarné : *Seipsum exinanivit*, comme si Dieu s’était en quelque sorte retiré d’une partie de son être pour faire place généreusement à sa créature. Nous accordons que c’est là une belle image. [...] Mais une image n’est qu’une image. Nous ne pouvons pas accepter l’idée d’une variation quelconque en Dieu du fait de la création, ni par conséquent d’une cession à la créature d’une part si minime qu’elle soit du domaine créateur » (*L’Idée de création*, p. 49-50).

114. Jean-Paul SARTRE, *L’Être et le Néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, NRF-Gallimard (« Bibliothèque des idées »), 1943, p. 32 (souligné par l’auteur). C’est Paul Clavier qui a mis en évidence, pour la première fois, cette confrontation entre « le jeune Sartre et le vieux Sertillanges » sur l’idée de création. Je ne fais donc ici que renvoyer à ses travaux : voir Paul CLAVIER, *Ex Nihilo*, vol. II : *Scénarios de « sortie de la création »*, Paris, Hermann, 2011, chap. XXII : « Indépendance ou autonomie ? (Sartre vs Sertillanges) », p. 363-373, approfondi et développé dans Id., « Le jeune Sartre et le vieux Sertillanges : le chassé-croisé de la création », *Rev. Sc. ph. th.* 96 (2012), p. 439-511. Sertillanges ne fait pas explicitement mention de Sartre dans *L’Idée de création*, mais quand il écrit que la création, définie comme relation, établit la créature dans la plus parfaite autonomie existentielle et fonctionnelle, « non pas évidemment *en face de Dieu* ou *contre Dieu*, mais *de par Dieu* même », il entend à l’évidence faire pièce à l’auteur de *L’Être et le Néant*. Les pages de vigoureuse critique qu’il consacre à l’existentialisme de Sartre dans son ouvrage posthume sur le problème du mal, montrent que Sertillanges avait une connaissance précise de l’œuvre littéraire et philosophique d’un penseur alors en pleine gloire, mais à qui il promet ou dont il prophétise l’oubli prochain ! Voir A. D. SERTILLANGES, *Le Problème du mal*, t. I : *L’histoire*, Paris, Aubier, 1949, p. 398-405. Sartre a lui-même repris et poursuivi dans les *Cahiers pour une morale*, sous forme de notes personnelles qui n’ont été publiées qu’après sa mort, ses réflexions de *L’Être et le*

À l'autonomie conçue comme négation frontale de toute transcendance créatrice, Sertillanges oppose, grâce à la distinction des ordres dont Sartre paraît incapable ou qu'il refuse, une autonomie créée, une « autonomie reçue » de Dieu, mais qui « n'en est pas moins radicale¹¹⁵ » :

Disons-le dès maintenant, c'est précisément parce que Dieu donne tout, que la créature peut demeurer, sous son action, autonome et libre, car il peut lui donner cela même.

Lui et lui seul, précisément comme créateur, a un tel pouvoir. Sa création toute-puissante pose, dans la réalité, des êtres doués d'une consistance propre, d'une spontanéité propre et, pour certains d'entre eux, du pouvoir de déterminer, avec lui, leur propre destin.

De la sorte, on le voit, la solidarité de ces deux notions : la création *ex nihilo*, la création radicale, sans présupposition aucune, et l'autonomie spontanée ou libre de la créature se présente comme une solidarité absolument infrangible¹¹⁶.

On a pu discerner dans cette ultime percée de Sertillanges une anticipation et même une préparation de ce que la constitution pastorale *Gaudium et Spes* du Concile Vatican II dira vingt ans plus tard sur la

Néant sur la notion, pour lui contradictoire, de création. Voir, par exemple, ce passage où il pousse jusqu'au bout la logique obstinée sinon obsessionnelle de l'affirmation de l'être « envers et contre son créateur » : « Admettons que le monde soit créé. Il faut qu'il soit à la fois tout entier *de Dieu* et pourtant tout entier *en face* de Dieu. Mais si Dieu est tout l'Être, d'où peut venir la résistance du monde à Dieu ? Ce ne peut être de l'Être en effet, puisque l'Être est Dieu. [...] Ce ne peut donc être que par le Néant que l'Être résiste à Dieu. C'est bien ainsi que l'entend Descartes. Il doit y avoir création continuée, sinon l'Être du monde s'effondre dans le Néant. Le Néant est donc garantie de transcendance. Mais c'est là jouer sur les mots : [...] – ou bien le Néant est pris au sens de négativité, c'est-à-dire que la créature a à ne pas être Dieu qui a à ne pas être la créature, mais en ce cas l'existant créé est par rapport à Dieu dans la *totale* indépendance d'une liberté – ou bien le Néant est vraiment une force d'inertie *en soi* contre Dieu et en ce cas il est tout simplement l'Être-en-soi comme déjà donné, ce qui veut dire que Dieu crée le monde en étant l'Être par qui l'En-soi devient un monde. Et dans ce dernier cas la Création est pure description mythique du dévoilement : Dieu n'est rien d'autre que l'homme » (J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris, NRF-Gallimard [« Bibliothèque de philosophie »], 1983, Cahier II, p. 541-542 ; c'est l'auteur qui souligne). Dans le dialogue entre Oreste et Jupiter du drame *Les Mouches*, Sartre a donné une traduction très simple, brutale mais d'autant plus percutante, en termes « éthiques » ou anthropologiques de son « ontologie phénoménologique » : « – JUPITER. [...] Qui donc t'a créé ? – ORESTE. Toi. Mais il ne fallait pas me créer libre. – JUPITER. Je t'ai donné ta liberté pour me servir. – ORESTE. Il se peut, mais elle s'est retournée contre toi et nous n'y pouvons rien, ni l'un, ni l'autre. [...] Je ne suis ni le maître, ni l'esclave, Jupiter. Je suis ma liberté ! À peine m'as-tu créé que j'ai cessé de t'appartenir. » (J.-P. SARTRE, *Les Mouches*, Paris, NRF-Gallimard, 1943, ici Acte III, Scène II, p. 132-133).

115. *L'Idée de création*, p. 60.

116. *Ibid.*, p. 60-61.

« juste autonomie des réalités terrestres¹¹⁷ ». Le P. Chenu aussi saura s'en inspirer, à sa façon, pour donner valeur positive à la « profanité » du créé, sans méconnaître le sens religieux du monde¹¹⁸. Quoi qu'il en soit, à quatre-vingt-deux ans, le P. Sertillanges continuait à s'émerveiller de cette « relation-crédation établissant la créature en elle-même sans qu'elle fasse addition à l'Être increé¹¹⁹ » et sans doute pressentait-il la fécondité de sa découverte :

[...] [I]l résulte de là que l'autonomie du créé est beaucoup plus apparente encore et plus efficace. Là où il n'y a pas addition, il n'y a pas composition. Là où il n'y a pas de composition, il n'y a pas de choc perturbateur ni d'entrave possible. De nouveau toutes choses sont, de par Dieu, comme s'il n'y avait pas de Dieu, et leur action, de quelque nature qu'elle soit, est en cela dans le même cas que leur être [...].

Qui ne voit ici encore l'amorce de conclusions futures des plus importantes ?¹²⁰

117. P. CLAVIER a fait ce rapprochement dans « Le jeune Sartre et le vieux Sertillanges : le chassé-croisé de la création », art. cité, p. 510. Si le style de la constitution conciliaire n'a pas les fulgurances, ou les excès, de celui du P. Sertillanges, l'affinité de pensée n'en est pas moins frappante : « Si, par autonomie des réalités terrestres, on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser, une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime : non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur. *C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques.* [...] Mais si, par "autonomie du temporel", on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur, la fausseté de tels propos ne peut échapper à quiconque reconnaît Dieu. En effet, la créature sans le Créateur s'évanouit. [...] Et même, l'oubli de Dieu rend opaque la créature elle-même » (CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 36, § 2 et 3 ; je souligne). Ce texte est également cité par G. EMERY, « La relation de création », art. cité, p. 27, note 61, et *Présence de Dieu et union à Dieu*, op. cit., p. 32, à propos de l'enseignement sur le *duplex ordo* de saint Thomas.

118. Si Chenu, dans son article sur « La condition de créature », ne cite pas Sertillanges, il est difficile de penser qu'il n'ait pas eu en tête les pages de son aîné lorsqu'il écrit, à propos de la conception relationnelle de la création chez saint Thomas : « La substantialité du créé et le caractère relationnel de son être et de son agir sont ainsi articulés [...]. C'est là de quoi fonder ce que nous appelons aujourd'hui la "profanité" des êtres – univers, avec ses causalités, homme, savoir, etc. –, puisque le chef-d'œuvre de la Création est en ceci que les choses *sont*, en pleine réalité. [...] L'absence de relation réelle de Dieu au monde garantit sa transcendance ; l'autonomie des êtres créés est la garantie de son immanence. Double et unique opération, dans la totalité de l'emprise créatrice » (M.-D. CHENU, « La condition de créature. Sur trois textes de saint Thomas », art. cité, p. 12-13 ; souligné par l'auteur).

119. *L'Idée de création*, p. 61.

120. *Ibidem*.

Ce que l'on voit aujourd'hui et qu'on ne peut qu'admirer, c'est, à tout le moins, la dernière et magnifique audace d'un philosophe apologiste, d'un religieux thomiste et d'un prêcheur qui, digne fils de Lacordaire, chercha toute sa vie à explorer les ressources de sa tradition de pensée pour s'adresser au monde, pour parler à son siècle.

RÉSUMÉ. – A. D. Sertillanges, philosophe thomiste de la création. Par Camille de BELLOY.

Le P. Antonin Dalmace Sertillanges, o. p. (1863-1948) a consacré de nombreux travaux à l'étude philosophique de la notion de création qui ont trouvé leur synthèse finale dans le maître ouvrage de 1945, L'Idée de création et ses retentissements en philosophie. Le présent article resitue cette réflexion spéculative de Sertillanges sur la création dans la perspective qui fut la sienne, celle d'une apologétique philosophique, orientée à la fois ad extra, vers ses contemporains philosophes, et ad intra, vers ses frères chrétiens. Ainsi Sertillanges fait-il dialoguer Thomas d'Aquin et Henri Bergson pour montrer que la compréhension thomiste de la création ex nihilo échappe à la critique bergsonienne de l'idée de néant, mais il dénonce aussi les illusions où tombent maints penseurs chrétiens, anciens ou modernes, lorsqu'ils réduisent l'idée de création à celle d'un commencement temporel, ce qui les conduit à méconnaître l'apport réel du christianisme en philosophie. C'est cependant dans son analyse des textes mêmes de saint Thomas que Sertillanges se montre le plus pénétrant et le plus novateur : il oblige à saisir jusqu'en ses ultimes conséquences la doctrine thomiste de la relation de création, renversant les représentations naïves ou fausses de la causalité créatrice, conjuguant avec audace dépendance totale et autonomie radicale des créatures, et portant le regard des contemporains vers le mystère de Dieu, « l'Inconnaissable nécessaire ».

MOTS-CLEFS : *apologétique philosophique – création ex nihilo – christianisme et philosophie – éternité du monde – philosophie chrétienne – relation de création.*

ABSTRACT. – A. D. Sertillanges, Thomist Philosopher of Creation. By Camille de BELLOY.

Father Antonin Dalmace Sertillanges, O.P. (1863-1948) dedicated numerous works to the philosophical study of the concept of creation which found their final synthesis in his master work of 1945, L'Idée de création et ses retentissements en philosophie. The present article re-situates Sertillanges' speculative reflection on creation within the perspective that was his own, that of a philosophical apologetic, simultaneously oriented ad extra, toward his philosophical contemporaries, and ad intra, toward his fellow Christians. So it is that Sertillanges places Thomas Aquinas in dialogue with Henri Bergson to show that the Thomist understanding of creation ex nihilo escapes the Bergsonian criticism of the idea of nothingness, yet he also denounces the illusions that lead astray no small number of Christian thinkers, ancient and modern, as they reduce the idea of creation to that of a temporal beginning, which leads them to fail to recognize Christianity's real contribution to philosophy. It is, however, in his analysis of Thomas' texts themselves that Sertillanges shows himself the most penetrating and innovative. He demands a grasp of the Thomist doctrine of the relation of creation even in its ultimate consequences, upending the naïve or false representations of creative causality, boldly joining the total dependence and radical autonomy of creatures, and drawing his contemporaries' gaze toward the mystery of God, "the necessary Unknowable".

KEYWORDS : *philosophical apologetic – creation ex nihilo – Christianity and philosophy – eternity of the world – Christian philosophy – relation of creation.*