

richesse de l'étude est ici de poser cette question *deux fois*, et avec la même rigueur : une première fois, au *corpus* cartésien pour en manifester la tension interne, et une seconde fois, à un large *corpus* tant philosophique que théologique, pour manifester l'histoire mouvementée de cette notion d'infinité divine, et pour en retracer les étapes principales, en un regard panoptique d'une clarté remarquable, depuis Aristote, depuis les Écritures aussi, jusqu'à Scot et Suarez. Ici, l'A. s'appuie notamment sur les travaux d'A. Côté pour montrer le rôle majeur que joue, au sein de cette histoire, l'affirmation de la vision béatifique de l'essence divine, dès les condamnations parisiennes de 1241 (affirmation reprise plus tard par Benoît XII, cf. *DS* 1000), c'est-à-dire de la possibilité de voir l'essence de Dieu *in patria* : « car si Dieu peut être vu en son essence, le respect de sa transcendance imposera le recours à l'infinité pour, en quelque manière, contrebalancer une telle vision d'essence : l'infini jouera le rôle de rappel dionysien visant à rééquilibrer la possibilité tout augustinienne d'une vision de l'essence de Dieu » (p. 53). En somme, c'est remarquablement « tard » que l'infinité s'impose « dans l'histoire même des noms divins dans l'Occident chrétien » (p. 55). L'enquête présente alors la manière dont les auteurs affirment l'infinité divine – Bonaventure et Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Duns Scot et Suarez notamment.

Lorsque, chez Descartes, « l'idée d'infini devient la pensée originelle – ou même originaire, car antérieure à l'*ego* », alors s'ensuit une éclatante transformation : « l'*ego* ne se pense plus comme propriétaire de son être en soi, mais seulement comme renvoi vers Dieu – comme signe de Dieu » ; l'idée d'infini est alors le principal artisan de cette surdétermination de l'« *ego*-substance » en « *Imago Dei* » : « radicalement décentré », « il fait désormais index vers un lieu définitivement inaccessible à sa compréhension » (p. 300). Une telle

identité extatique, appuyée sur la présence, ou sur la « mise » (Levinas) de l'infini en l'*ego*, permet à l'A. de retrouver, en la conception cartésienne de la subjectivité, l'affirmation augustinienne du Dieu *interior intimo meo*, plus intime à moi-même que moi-même (p. 301). Faut-il appeler « non-métaphysique » cette identité extatique et cette transcendance de l'infini ? La tradition de commentaire à laquelle l'A. appartient (Levinas, Marion) le justifie amplement, pour qui la métaphysique se signale par l'acte de reconduire le concept à sa fondation dans l'*ego* transcendantal (cf. p. 76-77). Que l'infini joue tout autant comme instance décisive au service de cette fondation, pour l'assurer ultimement, que comme instance perturbatrice, pour manifester la transcendance de l'*ego* lui-même, tel est l'acquis du parcours exégétique accompli par l'ouvrage.

Levinas suggérait déjà que l'idée d'infini provoque comme un exode, une « sortie » vers une pensée « qui fait mieux que penser » (E. LEVINAS, « Sur l'idée de l'infini en nous », dans J.-L. Marion et al., *La passion de la raison*, Paris, P.U.F., 1983, p. 51) – il y a de cela dans l'ouvrage de Dan Arbib : à suivre ses investigations qui gardent sans cesse en vue le mystère de l'infinité divine, il y a, à même l'exigence de pensée et la rigueur des choses, une ouverture permanente vers une pensée qui fait mieux que penser, qui médite et contemple. — D. Rabourdin

THOMAS D'AQUIN, **L'éternité du monde, introd. et trad. par G. Celier**, coll. Les philosophiques, Paris, Vrin, 2020, 11x18, 272 p., 13,00 €. ISBN 978-2-7116-2939-8.

CELIER G., **Saint Thomas d'Aquin et la possibilité d'un monde créé sans commencement**, Versailles, Via Romana, 2020, 16x24, 376 p., 29,00 €. ISBN 978-2-37271-155-5.

Concernant la question de la durée du monde naturel qui s'impose avec force au XIII^e s. à la suite de l'incompatibilité de l'affirmation aristotélicienne de son éternité avec celle de son commencement proclamé par la Genèse, deux postures principales sont traditionnellement de mise : celle des « éternalistes » (principalement les Anciens), proclamant que le monde est forcément éternel, et celle des « temporalistes » (essentiellement les contemporains de l'Aquinat), soutenant au contraire – ainsi que la raison seule peut, selon eux, l'établir – qu'il a nécessairement commencé dès lors qu'il a été créé. Répondant aux uns et aux autres, Thomas d'Aquin en propose courageusement une troisième dont il conservera les lignes directrices tout au long de sa vie intellectuelle. Aux premiers, il oppose l'indubitable *fait* – inaccessible à la raison seule, mais relevant de la certitude de la foi – de son commencement ; face aux seconds, il maintient, en se plaçant aussi bien du côté de Dieu que du monde, la *possibilité réelle* d'une création et d'une créature sans commencement. Certes, il concède à ces derniers, par un argument de convenance qui n'a toutefois pas valeur démonstrative, qu'une création avec commencement convient effectivement mieux. Comme cette troisième voie thomasiennne ne s'appuie pas sur la science de son temps, aujourd'hui périmée, et que la discussion qui y est menée quant à la possibilité d'un monde créé avec ou sans commencement relève de la seule philosophie, elle reste, aujourd'hui encore, pour le moins inspiratrice, voire non dépourvue de toute valeur de vérité.

Si, à juste titre, l'exposé de Grégoire Celier est resté volontairement « thomas-centré » (p. 20) afin de permettre à l'Aquinat de s'expliquer par lui-même et s'il est légitime de profiter dorénavant de cet exposé pour toujours mieux comparer la pensée thomasiennne à celle de maintes figures de l'histoire de la philosophie, il convient, nous semble-t-il, de

faire encore davantage : méditer son contenu à l'aune de l'histoire de la cosmologie du XX^e siècle et des recherches actuelles. Il apparaît alors que l'intérêt de cette étude n'est pas seulement, comme le déclare l'A. (p. 25-26), de dissocier la notion métaphysique de création de tout rapport au temps et d'ainsi inscrire l'acte créateur au plus intime de chaque être, ni de donner un magnifique exemple de liberté intellectuelle par rapport à tout « prêt-à-penser ». En rappelant que la création n'est aucune-ment justiciable de la science puisqu'elle s'applique non pas à un être mobile *déjà* existant, mais seulement à l'apparition *absolue* de l'être (p. 178 et p. 182-187), cet exposé présente, selon nous, encore un autre intérêt : celui de libérer la recherche scientifique de considérations idéologiques qui n'ont rien à y faire et qui, la plupart du temps, sont de nature à entraver son développement naturel. En effet, lorsqu'un scientifique s'efforce, par ses travaux, de « contourner » les modèles cosmologiques faisant état d'un commencement naturel du monde en croyant ainsi anéantir toute revendication d'une création métaphysique de ce même monde, il perd son temps inutilement ; de même, lorsqu'un apologiste tire profit de ces mêmes modèles cosmologiques pour donner plus de crédit à la doctrine de la création du monde, il œuvre dangereusement. Au lieu de procéder à de telles instrumentalisation de la science, que les uns et les autres (re)lisent plutôt ce que l'Aquinat a écrit sur le sujet.

C'est dire si l'A. a eu raison, dans le premier de ces deux ouvrages, d'offrir en traduction française, en l'accompagnant d'une copieuse introduction, l'intégralité des textes thomasiens consacrés à cette question et, dans le second, d'exposer pour la première fois, de façon systématique et avec une clarté tout à fait remarquable, la pensée de l'Aquinat relative à la durée du monde. Car même si plusieurs indices scientifiques semblent attester aujourd'hui l'existence d'un commencement naturel du

monde, extrêmement précieuse demeure cette originalité thomasienne qui consiste à reconnaître la possibilité, pour Dieu, de créer un monde sans commencement et, pour le monde, d'avoir été créé alors même qu'il n'aurait pas commencé. — J.-F. Stoffel