

Relatif et création

Christophe Génin

Christophe Genin est professeur de philosophie de l'art et d'études culturelles à Paris 1 Panthéon-Sorbonne (France). Il dirige la mention Esthétique, Arts, Cultures, et le master 2 spécialité Études Culturelles. Il est membre du Conseil académique de Paris 1. Ses recherches, depuis son premier livre *Réflexions de l'art* (Paris, Kimé, 1998) portent sur les « identités réfractaires », telles qu'elles peuvent s'exposer dans les oeuvres d'art noble ou populaire, ou dans les pratiques culturelles. Elles questionnent, d'un point de vue herméneutique et critique, les représentations et discours établis, l'ensemble des effets d'autorité et les divers processus de reconnaissance au regard des media et des conditions matérielles de production et de diffusion. Elles se prolongent en une perspective anthropologique, interrogeant les effets induits par les rencontres des cultures et la créolisation du monde. Il travaille sur le street art (*Miss.Tic, femme de l'être*, 2008 ; *Le street art au tournant*, 2013), le kitsch (*Kitsch dans l'âme*, 2010), l'art au féminin, le multimédia, le multiculturalisme et la laïcité.

Mots clés :

Bible, Coran, religion, théologie.

Sommaire :

1. Approche par les usages	p.2
2. Difficultés et limites	p.2
3. Au commencement	p.4
4. Rien de rien ?	p.6
5. De l'absolu au relatif	p.7
6. Notes de bas de page	p.9
7. Bibliographie	p.10

I. Approche par les usages

Comme tous les mots courants, le terme de « création » est équivoque. Il recouvre divers champs, de la théologie (création du monde) à la physique des particules (création de matière), de l'économie (création d'entreprise ou d'emplois) à l'art (création artistique), ou à l'administration (création d'un dossier).

S'en dégagent les idées communes d'innovation et d'origine. Ce que confirme l'étymologie : créer vient du latin *creo*, faire pousser, ou *cresco*, pousser, issu du radical grec *koré*, nourrir jusqu'à satiété, d'où vient le nom de Cérès, la déesse des céréales, de cette végétation nourrissante (Chantraine, 1983, vol. 1, p. 566). La création ainsi entendue est, au sein du vaste domaine de la nature, un emprunt au règne végétal et particulièrement à l'agriculture, si nous pouvons supposer que les premières représentations de l'humanité dérivent des activités géorgiques.

Créer c'est ainsi faire parvenir à l'existence. Mais cette venue à l'existence peut avoir deux modalités. La première va de l'être à l'être et consiste à arranger et agréger d'une nouvelle façon des éléments déjà existants, ou à les développer jusqu'à maturité. La création est alors un processus, d'origine naturelle ou artificielle, d'augmentation et de transformation du préexistant en nouvel existant, que ce dernier soit d'ordre physique ou d'ordre moral. Cette création est relative à des données déjà-là qu'elle travaille peu ou prou. La seconde va du néant à l'être, et consiste, par la seule efficence de l'esprit, à inventer et façonner du jamais vu. Cette création sans condition initiale est donc par là même absolue. Elle est une thèse ontologique : l'être provient du non-être. Elle est surtout une thèse théologique : identifier un certain type de divin depuis l'attribut définissant d'une toute-puissance le rendant capable de façonner non pas *ex materia* (depuis un matériau préexistant qu'il soumettrait aux formes de son omniscience), mais depuis rien, *ab nihilo*, de *nihilo*, *ex nihilo*, selon le degré de radicalité que l'on veut conférer à cette efficence.

2. Difficultés et limites

L'idée de création absolue est en soi absurde, au sens propre du mot : impossible à penser pour l'homme, car en elle-même contradictoire. Sans entrer dans de longues querelles théologiques, aussi spécieuses qu'intellectuellement excitantes, signalons simplement quelques impossibilités :

Le concept de création absolue est bien ce que Kant nommait un casse-tête. Il n'en demeure pas moins qu'il a une aura telle – du moins dans les cultures du Livre – qu'il sert de modèle pour penser et justifier les productions humaines, en particulier l'idée d'une création artistique qui en serait la miniature. Par commodité de compréhension, nous n'userons par la suite du code typographique suivant : **Création** pour son caractère absolu, **création** pour son aspect relatif.

La notion de création est donc censée nous parler du commencement des commencements. Elle s'inscrit d'abord dans le cadre des cosmogonies mythiques, ces récits de la fondation du monde qui dressent une histoire du ciel et de la terre pour clarifier et justifier la situation de l'homme au sein de son environnement. Ces récits sont métaphysiques au sens où d'un côté ils affirment une cause première et d'un autre côté ils postulent un déroulement de phénomènes au-delà de toute observation possible. Ils exposent une vision ordonnée du

monde apparent à partir d'êtres présumés en être les façonneurs. Ces principes d'avènement et d'explication sont nommés divinités, qu'il y ait plusieurs divinités (polythéisme) ou une (hénouthéisme) ou une seule, exclusive des autres (monothéisme). La divinité met de l'ordre dans un chaos, différencie les êtres, les hiérarchise, les valorise en affectant tel être de telle valeur symbolique.

Les mythes vont donc nous exposer une généalogie. Ici encore, sans entrer dans les détails contentons-nous de mettre en regard la notion de Création, telle qu'elle fut structurée par le monothéisme, avec celles de genèse ou de procès.

La notion de genèse, qui nous vient des Grecs, s'inscrit dans le couple *génésis/phtora*, génération/corruption, soit l'étude du mouvement selon la substance. La genèse part d'un préexistant, que ce soit le chaos, une matière informe ou une béance abyssale en attente d'ordre et d'harmonie, ou le *sperma*, une semence qui vient féconder et ordonner une substance en attente de développement. Cette genèse initie donc un processus qui arrive à maturité (*acmè*) avant de dégénérer, tout être tendant, non pas au non-être, mais à sa décomposition. Même si Aristote admet une genèse absolue, celle qui va du non-être (*mè ontos*) à la substance (*ousia*) (Aristote, 1969, V, i, 225 a), elle reste pensée en regard d'une destruction absolue, qui va de la substance (*ousia*) au non-être (*mè eînai*), là où le judaïsme pense la Création comme un avènement ontologique irréversible. En outre, en analysant le passage du non-être à l'être, Aristote conclut à l'impossibilité d'un mouvement au sein du non-être (*mè on*) puisqu'il n'y a aucun support (*hypokeimenon*) de quoi que ce soit susceptible de changer. Ainsi « nous dirons aussi qu'il n'y a pas de génération (*gignesthai*) qui vienne absolument du non-être (*ek mè ontos*) » (Aristote, 1969, I, viii, 191 b13). Ce qui n'exclut pas que ce type de proposition puisse être employé dans un sens relatif à tel sujet, ou à tel état d'un sujet.

Outre les problèmes métaphysiques, physiques et logiques que pose l'idée d'une Création (comment rendre intelligible, donc non absurde, ce qui dépasse l'entendement ?), elle apparaît comme une conception dogmatiquement spiritualiste. Car, inversement, l'observation et le raisonnement inclinent en faveur du matérialisme : tout ce qui est provient de la matière, par conséquent la matière est de toute éternité. Il n'y a donc pas de Création, c'est-à-dire cet état divin de pur esprit, antérieur à toute matière et qui en serait l'origine. D'après le principe épicurien selon lequel « rien ne naît de rien », ou encore « toute chose provient d'une autre », l'être ne saurait provenir du néant, la matière ne saurait provenir d'un pur esprit, de même que les chats ne font pas des chiens et les blés ne mûrissent pas en hiver. Faire provenir l'être du néant est un paralogisme insurmontable, tout comme le fait de faire advenir la matière de l'esprit tout en affirmant l'hétérogénéité radicale de ces deux substances.

La notion de Création n'est donc pertinente qu'au sein d'une culture monothéiste et spiritualiste. Surtout elle suppose une extériorité du créateur à sa créature. Pas de création sans créateur. En ce sens, l'idée d'une nature autosuffisante, d'un processus de génération immanente ruine le concept de création. En cela elle est de peu d'aide pour comprendre les schémas de pensée asiatique, concevant l'avènement des êtres par propension d'une énergie en jeu dans des pôles complémentaires. Ces deux pôles Yin-Yang, ne forment pas un dualisme ontologique (l'être contre le néant), mais deux modalités de l'être. Dès lors il ne s'agit guère plus alors d'une Création, au sens où un Esprit hors du monde le concevrait avant de l'effectuer, et serait l'origine unique et

unitaire d'une dualité seconde (être-non-être, clair-obscur, haut-bas, solide-liquide, éternel-mortel). Il s'agit, comme le dit François Jullien d'un « procès » sans créateur (Jullien, 1989, p. 87-93), où une série de corrélats (homme-femme, chaud-froid, dur-mou, etc.) se combinent, s'interpénètrent, intervertissent leurs qualités pour produire la constante fluidité du monde, ou sa mobile permanence faite de métamorphoses. Par conséquent la pensée chinoise peut même se permettre de faire l'économie des concepts de cause première, de Dieu, de transcendance pour privilégier ceux de mutations, de collaboration, d'immanence (Jullien, 1989, p. 87-93).

3. Au commencement

La Création, qui semble si évidente et indiscutable pour les civilisations du Livre [1], relève donc d'une histoire et d'une géographie de la pensée. Nous ne disons pas cela pour relativiser cette notion et dénoncer sa prétention à l'universalité, mais pour mesurer les limites de l'entendement quand l'humain essaye de penser l'origine sans chercher à s'inscrire dans l'ordre des faits.

La Bible hébraïque ne parle pas de création à proprement parler, mais de commencement, *bereshit*, le texte sacré commençant par la deuxième lettre de l'alphabet, bêt, signifiant par là que la racine même, l'aleph premier, dépasse le dicible et l'entendement, ce que le Coran nomme l'Inconnaissable. Le passage de l'hébreu au grec donne la genèse, *génésis*. Comme on l'a vu, cette traduction ne donne pas un équivalent, mais bien une réorientation rationaliste du rapport entre être et non-être.

Essayons donc d'écouter cette proposition préliminaire : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », soit en hébreu retranscrit en lettres latines : *Bereshit bara Elohim et ha shamaim vé et ha éretz*. Sans prétendre faire une exégèse experte de ce préliminaire, contentons-nous d'éclaircissements par un trop bref mot à mot.

Bereshit, « au commencement », n'est pas suivi ici d'un complément ; c'est donc un début absolu, sans précédent comparable. C'est pourquoi André Chouraqui traduit par « Entête » (*La Bible*, 2007). Ce n'est donc pas une indication de temps, qu'on pourrait assigner dans une histoire continue ou discontinue, mais un simple repère de césure postulée, la Création n'étant pas une émanation de l'esprit, selon ce que les métaphysiciens nomment une cause émanative, mais l'actualisation d'une volonté libre par une parole efficiente, à la manière d'une formule magique.

Elohim, pluriel de *Eloah*, nom dont la racine évoquerait le tremblement. Dieu (pluriel collectif) est le tout-puissant dont on redoute le jugement venu d'en haut, celui dont les perfections sont redoutables selon une conception monothéiste.

Bara : ce verbe au singulier [2] signifie tailler (par exemple une plume ou une flèche), donc séparer [3], comme façonner, construire. Il n'implique pas l'absence de toute matière préexistante. Dans la forme employée ici (*kal*, première conjugaison) il a pour sujet Dieu et pour régime le mot qui désigne le résultat de l'action accomplie. Mais quand ce verbe désigne une action exercée sur une matière existante il se met à une autre forme (*pihel*, troisième conjugaison, *béré*), a pour sujet un être humain, et pour régime la matière même sur laquelle le travail s'exerce.

Schamaïm : racine désignant l'élévation, les espaces célestes qui se superposent les uns aux autres, ce qui peut être un emprunt aux mythes babyloniens.

Eretz : la terre au sens géographique et politique : ce qui a des frontières et est l'habitat d'une nation (Godet, 1889), et se distingue donc à la fois d'une terre vide, du désert (*midbar*) ou de la friche préexistante et amendés par le travail de l'homme, et de la terre arable (*adama*), habitable, façonnable comme la glaise du potier (*La Bible*, 2001).

Pour exprimer l'action de Dieu sur une matière existante l'Ancien Testament mentionne également d'autres verbes que *bara* (créer), comme *asa*, faire, ou *jatsar*, former, vocables empruntés au lexique des artisans. Comment concilier cela avec une conception du Créateur comme personnalité autonome et unique et libre qui conçoit et exécute librement son plan ? En fait il convient de ne pas oublier que la Genèse articule, outre des emprunts à des mythes babyloniens, deux textes différents. Dans le récit dit du Yahviste, la création est anthropomorphique depuis les métiers en cours - potier, puisatier, jardinier, maçon - mais toujours selon une parole efficace.

Alors que dans le texte dit Document sacerdotal *bara* n'est jamais employé pour décrire une activité humaine. Dieu est ainsi parfois un artisan qui fertilise une friche ou métamorphose un désert en jardin, parfois celui qui ordonne et meuble un chaos, parfois celui qui donne des ordres à l'abîme (Bottero, 1986).

En ce sens, poser une création absolue se fait grâce à des métaphores issues de la création humaine relative. Comme dans les récits mésopotamiens, l'acte créateur est un modelage tiré du vocabulaire de l'industrie et de l'activité des hommes qui ne se rapporte pas à une activité précise (même si l'on peut y retrouver le façonnage de l'argile), mais indique le résultat d'une opération (Bottero, 1998). Il est clair qu'il faudrait se demander qui dit ou écrit cette première phrase des premiers commencements hypothétiques, car on y parle de Dieu à la troisième personne. Le scripteur n'est donc pas le divin lui-même qui narrerait sa création à la première personne (« Je suis Celui qui suis »), mais un récitant non identifié qui postule une origine inconditionnelle dont il serait le porte-parole anonyme, et la raconte depuis des métaphores anthropomorphiques qui rendent cette création conditionnelle, en tant qu'elle serait à l'image d'un façonnage humain. Ce récit des fondements n'est même pas présenté comme une révélation à un humain, une expérience de l'éblouissement et d'un destin hors du commun, comme c'est le cas pour Abraham, Moïse, Marie ou Mahomet, mais comme une sorte d'évidence anonyme, qui requiert donc d'y croire pour qu'elle ait quelque validité.

Toujours est-il que la grande scission introduite par le judaïsme ancien est donc d'imaginer une divinité qui ne soit pas immanente au monde ni, inversement, un monde qui soit une émanation de la divinité. Ce divin est un bien un Créateur, c'est-à-dire celui qui fait par sa seule parole, et une parole qui pense et fait juste immédiatement. La première intention coïncide avec la bonne action. Outre la puissance performative de la parole divine, le Créateur est, contrairement aux antiques théogonies, celui qui ne fait plus partie du cosmos ni de son devenir. Au contraire, c'est un esprit éternel qui préside au devenir du cosmos.

4. Rien de rien ?

La Genèse ne parlait pas, à vrai dire, d'un néant, mais d'un tohu-bohu, le désert et le vide que la volonté divine vient remplir, comme le jardinier irrigue et fertilise le désert. Ce mythe cosmologique donne une raison d'être à ce qui existe, un ordre d'apparition des phénomènes célestes, et un classement des êtres inscrit dans un plan réfléchi qui leur donne une situation.

Pourquoi la notion de Création doit-elle alors supposer un néant avant-coureur ? Car cela engage la cohérence du concept même de Dieu unique. En effet, dans cette création inaugurale on ne peut pas supposer une matière préexistante, sinon nous aurions les cas suivants :

- soit le chaos est apparu de lui-même, auquel cas Dieu serait le simple ordonnateur ou formateur du monde, ce qui reviendrait à limiter Sa puissance, à nier Sa capacité sans limite, et ferait de Lui une divinité de rang inférieur, un génie quelconque ;
- soit la matière est là de tout temps, et alors cette éternité matérielle double le divin, et donc le limite également, et permettrait de supposer soit le besoin d'un autre dieu pour expliquer cette matière première, et par là même de nier le monothéisme, soit l'inutilité même de tout concept de dieu, et par là même de rendre possible l'athéisme.

On en vient ainsi à postuler une Création qui, partie de rien de matériel, conçoit et produit le monde. Cette initiative sans précédent, et sans matériau préexistant, est signifiée dans la Bible : « Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre et vois tout ce qui est en eux, et sache que Dieu les a faits de rien et que la race des hommes est faite de la même manière » (Maccabées, II, 7-28).

Cette Création suppose donc un être intelligent et efficient qui, par rapport au monde, lui est supérieur, extérieur et inaccessible, donc transcendant. Cet être premier – *ens originarium* – est nommé Dieu. Comme auteur du monde, il en est donc l'initiateur et le maître ; inversement toutes les créatures sont censées dépendre de lui et lui être redevables de leur existence comme de leur condition.

En ce sens Spinoza écrivait : « la création est une opération à laquelle ne concourent d'autres causes que l'efficiente [4], c'est-à-dire qu'une chose créée est une chose qui, pour exister, ne suppose avant elle rien d'autre que Dieu » (Spinoza, 1954, p. 286). Elle suppose en contrepoint que l'on puisse concevoir une absence radicale de tout être, ce que nous ne pouvons imaginer que par une soustraction exhaustive de toute chose perceptible (*nihil privativum*). Ce rien de rien originaire, qui peut être un objet pour notre raison, voire pour notre imagination (un espace blanc ou noir sans étendue assignable), n'est rien pour notre perception, et donc sort de toute expérience possible. C'est pourquoi tout effort de régression empirique vers ce *punctum originarium* est vain et infini. Le concept de création est donc bien ce que Kant nomme une idée transcendantale : une notion portant non pas sur les données de l'expérience mais sur notre manière de penser le monde en réfléchissant les limites et les conditions de notre connaissance. Elle aide notre raison, hors de toute référence au monde sensible, à mettre de l'ordre dans notre représentation du monde (Kant, [1787]1976), en particulier par l'idée d'un

commencement du monde (première antinomie transcendantale), et par celle d'un être absolument nécessaire qui initie les séries de changements du monde (quatrième antinomie).

5. De l'absolu au relatif

Cette Création absolue est certes une merveilleuse machine intellectuelle, mais repose soit sur une foi aveugle en cette transcendance soit sur un raisonnement capable de démontrer cette hypothèse. Les preuves de l'existence de Dieu [5], dont il n'est pas ici question de les exposer ni de les discuter, ont le mérite de montrer que la raison humaine est capable de démontrer ce qui est censé la dépasser, mais n'ont jamais rien conclu d'irréfutable, comme Kant l'a si clairement exposé dans la dialectique transcendantale (Kant, [1787]1976). Elles forment même une pétition de principe : Dieu existe, car notre raison peut démontrer la cohérence et la nécessité de ce qui excède notre sensibilité, et comme notre raison qui comprend l'ordre du monde ne peut en être à l'origine, c'est donc bien qu'une raison absolue et antérieure structure et conçoit le monde, et donc que Dieu existe. Le sophisme consiste à occulter que notre raison ne comprend guère l'ordre du monde, sauf à le réduire à un pauvre schéma, et prend pour admis (une raison du monde) ce qui est à démontrer (un monde rationnel).

En outre les tentatives de justification de cet acte absolu d'un Créateur inversent la preuve, partant d'une humanisation du divin dans ses œuvres comme architecte, artisan, ou horloger de l'univers. Cette métaphore relative est ensuite dénoncée comme insuffisante ou approachante. On a donc affaire à un sophisme *ad ignorantiam* : au lieu de faire comprendre un sujet, on dénonce l'ignorance de celui qui ne le comprend pas.

Cette Création, pur d'évidente raison de prestige politique et social, reste néanmoins le paradigme de la création humaine. Cela se voit, par exemple, dans le discours de l'histoire de l'art par cette propension à abuser de la « rupture », comme si chaque artiste novateur apportait une innovation radicale qui rompait le fil du temps, là où plus humblement il y a des manières simples de se démarquer des prédécesseurs tout en reprenant leur acquis. Dans le Compagnonnage, on emploie l'image du « pas de côté », pour sortir du sentier battu, qui précède un pas en avant pour tracer sa propre ligne.

Cette référence théologique nous livre des corrélats du concept de création que l'on peut recenser et qui sont applicables tant au Créateur qu'à un créateur.

Quelle est l'extension de la création humaine ? Par exemple, un homme de Néandertal ne pouvait guère imaginer un sous-marin nucléaire. En revanche 2001, *l'odyssée de l'espace* (1968) imagine une communication vidéo à distance. Un homme du Moyen Âge comprendrait une télécommande comme une baguette magique. Cela est dû à l'échelle de temps. Comparer deux époques fort éloignées produit un effet de saut technologique radical, quand comparer deux périodes proches produit un effet de continuité. Mais les créations humaines sont issues des lentes combinaisons accumulées, et de principes théoriques et pratiques sans cesse développés et amendés. Du silex à l'atome, c'est un même principe de percussion qui produit le feu.

Nos créations, quel qu'en soit le domaine, sont donc relatives aux données matérielles, techniques et sociales. Toute création humaine présuppose toujours avant elle autre chose, elle ne peut donc qu'être relative, étant

un commencement conditionné par d'autres commencements. Par là même son originalité peut toujours être mise en regard d'une œuvre précédente ou concomitante. Même si les créateurs de tous ordres vantent, de leur point de vue, les mérites de leur innovation, et prétendent à la radicalité, celle-ci peut toujours avoir une création antérieure approchante ou conditionnelle. À lire Pline l'Ancien on voit que l'Antiquité connaissait déjà les peintures monochromes et les œuvres faites d'un seul délinéament. Le cinéma ne serait rien sans les effets d'optique décrits par Descartes, et avant lui par Platon. Le GPS ne serait rien sans l'horloge de Harrison. Le culte des œuvres de l'esprit désintéressées ne serait rien sans L'enseignement de Chéty (Dans Sagesses, 2001). Le Coran ne serait rien sans le Pentateuque ou l'Évangile de Luc, et la Genèse ne serait rien sans les mythes babyloniens ou égyptiens.

La création humaine a donc une généalogie qui permet de reconnaître ou de désavouer des filiations. La relativité de nos créations devrait donc incliner à garder la mesure.

6. Notes de bas de page :

[1] Notons que le Coran, et particulièrement la première sourate révélée, La Génisse, ne propose pas de cosmogonie, comme dans la Genèse ou dans L'évangile de Jean. Quand on y parle de « Créateur » (*bâri'*, II, 54), c'est en citant Moïse. A la sourate XVI, Les Abeilles, apparaît un récit de la Création, mais très cursif et exclusivement centré sur le bénéfice que l'homme peut en tirer. Ailleurs, des allusions à la Création sont présentées comme signes du divin. En arabe plusieurs mots sont utilisés : *ansa'a* pour faire croître ; *bada'a* pour instaurer, donner un commencement à une chose, et *badî* pour le Créateur du monde, celui qui produit quelque chose de nouveau ; *bara'a*, créer, proche de l'hébreu par sa signification et son emploi, et *bâri'* pour le Créateur; *fatara* pour la Création du Ciel et de la Terre et *fâtir* pour le Créateur intégral, celui qui sépare et commence ; *khalaqa* pour le façonnement et *khâliq* pour le Formateur. La notion de néant originel ne semble pas directement présente. Traductions consultées : *Le Coran*, 1967 ; *Le Coran*, 1995 ; *Le Coran*, 1999.

[2] Le sujet au pluriel (les *Elohims*) avec un verbe au singulier donne lieu à de savantes controverses exégétiques, dans lesquelles nous n'entrerons pas. Contentons-nous de parler d'un pluriel collectif.

[3] En arabe, *fâtir*, le Créateur, signifie celui qui sépare (les cieux de la terre). Cet acte originel semble être un emprunt à la première tablette du poème épique babylonien *Enuma Elîs*, rédigé à Babylone sous le règne de Nabuchodonosor Ier (1124-1103 av. J.-C.) dont il reste des exemplaires datant du premier millénaire.

[4] La cause efficiente est celle qui provoque le passage de la puissance à l'acte.

[5] Elles sont nombreuses ; *a priori* : ontologique ou *per notionem* ; *a posteriori* : cosmologique ou *a contingentia mundi*, physico-téléologique, morales (pour fonder les idées d'un bien et d'une justice possibles), esthétique (pour expliquer la beauté et l'harmonie du cosmos).

5. Bibliographie :

Aristote (1969). *Physique* (H. Carteron, trad.). Paris : Les Belles Lettres.

Audi, P. (2010). *Créer*. Paris : Verdier.

Bottero, J. (1986). *Naissance de Dieu*. Paris : Gallimard.

Bottero, J. (1998). *La plus vieille religion en Mésopotamie*. Paris : Gallimard.

Chantraine, P. (1983). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris : Klincksieck.

Clavier, P. (2011). *Ex Nihilo*, vol. 1 : L'introduction en philosophie du concept de création.

Paris : Hermann.

Godet, F. (1889). *Études bibliques*. Paris : P. Monnerat.

Heisenberg, W. (1998). *Le manuscrit de 1942* (C. Chevalley, trad.). Paris : Seuil.

Jullien, F. (1989). *Procès ou création, une introduction à la pensée chinoise*. Paris : Seuil.

Kant, E. (1976). *Critique de la raison pure* (J. Barni, trad.). Paris : Flammarion.

(Ouvrage original publié en 1787).

La Bible de Jérusalem (1999). Jean-François Colosimo (dir.). Paris : Éditions du Cerf.

La Bible (2001). F. Boyer (trad.). Paris : Bayard.

La Bible (2007). A. Chouraqui (trad.). Paris : Desclée de Brouwer.

Le Coran (1967). D. Masson (trad.). Paris : Gallimard.

Le Coran (1995). J. Berque (trad.). Paris : Albin Michel.

Le Coran (1999). R. Blachère (trad.). Paris : Maisonneuve et Larose.

Le Coran (2002). Y. Seddik (trad.). La Tour d'Aigues : Editions de l'Aube.

Passeron, R. (1996). *La naissance d'Icare*. Valenciennes : Presses Universitaires de Valenciennes.

Sagesses de l'Égypte pharaonique (2001). P. Vernus (trad.). Paris : Imprimerie Nationale.

Spinoza, B. (1954). *Pensées métaphysiques* (R. Caillois, trad.). Paris : Gallimard.

(Ouvrage original publié en 1663).

Pour citer cet article :

Christophe Génin, *Relatif et Création*, publié le 02 octobre 2016

URL : <http://www.wikicreation.fr/relatif-creation>