

Une conception raisonnable du théisme ouvert ?

CYRILLE MICHON

Université de Nantes

cyrille.michon@univ-nantes.fr

Résumé : Le théisme ouvert est une conception du Dieu des traditions religieuses monothéistes qui admet une évolution temporelle de Dieu, et des changements en Dieu. Elle se présente notamment comme une interprétation plus fidèle de la Révélation biblique que la conception traditionnelle du Dieu parfait, dont l'existence est hors du temps. Cette dernière semblait mieux répondre au défi d'une conciliation entre la science et la providence divine d'un côté et la liberté humaine de l'autre. Le théisme ouvert, appliqué seulement à la conception de la science divine, est favorable à la liberté, au prix d'une ignorance divine du futur contingent, et d'une évolution de la connaissance divine. Après avoir situé le théisme ouvert sur l'échiquier des positions, j'envisage l'objection de Jonathan Kvanvig qui met en cause un asymétrie cognitive en Dieu dans sa connaissance du future, l'une éternelle et certaine, l'autre en constante évolution de la conjecture vers la certitude. Je tente de répondre à cette objection en montrant qu'elle n'a pas de conséquences dramatiques, et qu'elle pourrait avoir des avantages philosophiques substantiels.

Mots clés : Théisme, liberté, prescience, futurs contingents

L'existence de Dieu menace celle de la liberté. Sans aller jusqu'à l'incompatibilité radicale et la justification de l'athéisme qu'en tirait Sartre (dans *L'existentialisme est un humanisme*), il faut bien admettre que la philosophie et la théologie classique ont au moins ressenti le besoin de répondre à une ou à des menaces sur la liberté venues de l'existence de Dieu. La raison en est que, si la liberté semble permettre de répondre à une autre menace d'incompatibilité, entre Dieu et le mal, elle est mise en danger par les attributs divins de l'omniscience et de la toute-puissance. Plus précisément : de l'omniscience comme incluant la prescience (omniprescience si l'on veut), et de la toute-puissance comme providence universelle. La première renouvelle le conflit relevé par Diodore Cronos et Aristote entre la bivalence des propositions sur le futur et la contingence d'au moins une partie du futur : le fatalisme logique se voit fortifié par un fatalisme

théologique, puisque l'omniprésence divine garantit la bivalence des propositions portant sur le futur contingent. La seconde donne un fondement divin au déterminisme causal : tout événement étant ultimement causé, et donc contrôlé et nécessaire, par Dieu, directement ou indirectement (via les causes secondes).

Si elles reposent sur des ressorts différents (logique ou causal) l'une et l'autre menaces ont la même structure ou peuvent être formulées de manière parallèle : on pose en première prémissse que le passé est fixe, non modifiable par un agent, et donc nécessaire en ce sens – qu'il s'agisse d'un état de choses passé, cause d'états de choses ultérieurs, ou de l'état de choses passé de la vérité d'un énoncé ou d'un jugement, qui implique l'état de choses signifié (et futur). La seconde prémissse fait valoir la fixité, nécessité, d'une loi associant le passé et le futur : la loi logique selon laquelle si une proposition est vraie ou sue, alors le monde est tel qu'elle le décrit, ou la loi (très générale) du déterminisme qui dit que si une cause a eu lieu, son effet ne peut pas ne pas se produire. L'adoption de ces deux prémisses conduit à la conclusion que le futur est lui-même fixe ou nécessaire, en vertu d'un principe de transmission de la nécessité : Si P (pour Passé ou tel état de choses passé) est nécessaire et s'il est nécessaire que si P alors F (pour Futur ou tel état de choses futur), alors il est nécessaire que F ¹. Soit pour deux états de choses A et B tels que 1 et 2 sont vrais :

1. A , qui est passé, est nécessaire ou fixe (en vertu de la fixité du passé)
2. La conséquence (si A alors B) est nécessaire (en vertu d'une loi logique ou causale)
3. Donc B est nécessaire ou fixe (en vertu du principe de transmission de nécessité)

Ce que l'on a appelé « Argument de la Conséquence » à propos du déterminisme doit être précisé et défendu contre différentes objections². Mais, explicite ou non, amendé ou non, il a (eu) suffisamment de force pour amener les penseurs à prendre position sur le rapport entre la liberté et le déterminisme (logique, causal, théologique). Soit pour défendre l'une contre l'autre, en adoptant une

¹ Ainsi formulé l'argument a besoin de nombreuses précisions, mais il suffira de rappeler qu'il a des versions brutes sous la plume de Thomas d'Aquin (*Somme de théologie* I, q. 14, a. 13, obj. 2) et d'Emmanuel Kant (*Critique de la raison pratique*, Elucidation de l'Analytique).

² C'est bien sûr à P. van Inwagen (1983) que l'on doit cette étiquette, et une articulation subtile de l'argument, discuté et raffiné par la suite. Une version un peu différente (qui procède par conditionalisation et non par l'invocation d'un principe de transfert de nécessité) concernant le défi de la prescience pour la liberté a été présentée par Nelson Pike (1965), dans un article qui est aussi le point de départ de discussions nombreuses (voir Fischer and Todd 2015).

conception libertarienne ou déterministe, soit en cherchant le moyen de les rendre compatibles – conception dite « compatibiliste ».

Les deux menaces ont la même structure, mais elles peuvent porter sur des conditions différentes de la liberté : la condition de contingence et la condition de source. La menace fataliste semble mettre en danger la contingence de l'acte libre : elle conclut qu'aucun acte (aucun état de choses) ne peut être autrement qu'il n'est, n'aurait pu être autrement. La menace du déterminisme causal a sans doute cette conséquence, mais elle y ajoute une menace sur la condition de source : l'agent ne saurait jamais être la source *ultime* de son action si la cause initiale et infaillible en est Dieu (ou toute autre cause distincte de l'agent). Cette condition de source n'est pas mise en cause par la vérité des futurs contingents ni par la prescience divine, à moins qu'on ne puisse justifier l'une et l'autre que par la détermination causale (par Dieu ou par des causes naturelles) de tout ce qui arrive. Comme le dit saint Augustin dans le *De libero arbitrio* (III, 4, 11) : « de même que toi, par ton souvenir, tu ne forces pas les événements passés à s'être réalisés, de même Dieu par sa prescience ne force pas les événements futurs à se réaliser ». Autrement dit je peux en être la source en un sens fort, même s'il suit de la prescience que mon acte ne peut pas ne pas avoir lieu³.

Dans ce qui suit, je me limiterai à la menace pour la liberté que fait peser la notion de prescience divine, et donc à la menace sur la condition de contingence. Je voudrais montrer que la conception appelée « théisme ouvert », qui abandonne notamment l'omniprescience divine pour lever la menace sur la liberté, résiste à diverses objections et fait peut-être mieux que le théisme classique pour sauvegarder la liberté humaine sans compromettre la perfection de Dieu. Je présenterai d'abord le théisme ouvert sur l'échiquier des positions. J'envisagerai ensuite les raisons qui conduisent à envisager cette option philosophique et théologique. J'étudierai enfin les diverses objections qui lui ont été adressées, en faisant un sort particulier à l'objection philosophique formulée par Jonathan Kvanvig sur l'asymétrie cognitive concernant la connaissance divine du futur. Répondre à cette objection ne suffira pas à défendre le théisme ouvert mais peut contribuer à le rendre respectable et digne d'intérêt y compris pour qui accorde de prime abord ses faveurs au théisme classique⁴.

³ Origène estime même que l'équivalence logique de la prescience et du futur va de pair avec une précédence causale ou du moins explicative du futur sur la prescience, cf. *Philocalie* 25 (Sur le libre arbitre – extrait du commentaire de l'épître aux Romains I), Paris, Cerf (Sources chrétiennes 226), 1976, p. 227 : « Est-ce que le fait qu'il ait connu est la cause de la réalisation des événements futurs, alors qu'il est admis que nous sommes libres ? Ou bien est-ce parce qu'une chose sera que Dieu l'a connue d'avance ? Alors la prescience divine n'est en rien la cause de ce qui arriver à chacune du fait de sa liberté ».

⁴ Les deux premières sections sont largement d'exposition, la discussion argumentative n'apparaissant vraiment qu'avec la discussion de Kvanvig. Une explication de ce déséquilibre est que ces questions sont bien connues en langue anglaise, mais moins du lectorat francophone. Qui

Le théisme ouvert dans l'espace logique des positions

La discussion sur la liberté et le déterminisme est *orthogonale* à celle sur le théisme et l'athéisme. Les positions se croisent. On peut être théiste et déterministe comme Hobbes ou Calvin, on peut être athée et libertarien comme Sartre. En me concentrant ici sur le théisme, j'exclus donc les positions que l'on peut qualifier de déterminisme athée (représentées par Laplace et son fameux démon capable de prévoir tous les états du monde à partir de la connaissance d'un seul d'entre eux et des lois de la nature), et de libertarianisme athée (Sartre faisant même de cette liberté absolue un argument contre l'existence de Dieu).

On peut qualifier de théistes ou de représentants du théisme toutes les conceptions d'un Dieu – sans doute unique (je fais l'impasse sur les polythéismes) – ayant des attributs personnels, notamment moraux comme la bonté ou la justice, mais aussi l'attribut de la connaissance qui nous retiendra particulièrement ici⁵. Au sein des conceptions théistes, on distinguera celles qui relèvent du théisme classique, généralement entendu comme conception du Dieu parfait, possédant toutes les *omniperfections* (comme l'omnipotence et l'omniscience), mais que je limiterai à la conception du Dieu omniscient, le Dieu qui sait tout, et les conceptions non-classiques qui admettent des limites aux omniperfections, en l'occurrence à l'omniscience⁶.

Parmi les théistes classiques, certains nient la liberté humaine ou en ont une compréhension que les philosophes contemporains nomment « compatibiliste » parce qu'elle la rend compatible avec la nécessité. Hobbes adopte le langage compatibiliste, Luther et Calvin le refusent. Avant eux, saint Augustin, grand défenseur du libre arbitre, a proposé une conception qui s'accorde d'une nécessité des actions humaines, en vertu de la prescience divine, et en vertu de la prédestination : un compatibilisme d'origine théologique donc⁷.

En revanche, des auteurs médiévaux comme Thomas d'Aquin, Guillaume d'Ockham, ou des scolastiques tardifs comme Molina au XVIe siècle, ont prétendu rendre compatibles la prescience et la providence avec la liberté

plus est, en présentant les alternatives rivales avec la principale objection qu'on leur fait communément (section 2), on argumente déjà en faveur du théisme ouvert. Pour des discussions plus serrées du théisme ouvert, dans cette revue, voir le Vol. 8 No. 2 (2024) : *Essays in Honour of Dean Zimmerman*, et notamment l'article de Mullins, R. T. (2024). “Open Theism and Perfect Rationality: An Examination of Dean Zimmerman’s views on God, Time, and Creation”.

⁵ Je distingue donc le théisme de l'ultimisme comme thèse qu'il y a une réalité ultime, fondement de tout ce qui existe (ou identique à la totalité de tout ce qui existe, comme dans le panthéisme). Le théisme ajoute des attributs personnels et moraux à la réalité ultime et la conçoit comme transcendante, distincte du monde. Sur ces distinctions, voir Schellenberg (2005).

⁶ Cette limitation peut être pensée sur le même modèle que la limitation de la toute-puissance adoptée par certains auteurs pour défendre la compatibilité de Dieu et du mal (voir Jonas 1984).

⁷ Sur cette interprétation d'Augustin, voir Michon (2009).

entendue en un sens incompatibiliste. Si l'on voulait parler de 'compatibilisme théologique' à leur égard, il faudrait prendre garde à l'équivoque : il ne s'agit pas de dire que la liberté est compatible avec une nécessité d'origine divine ou théologique, mais de dire qu'elle est compatible avec un attribut divin qui n'implique donc pas de nécessité. Ces interprétations sont discutées, j'admettrai ici qu'elles sont exactes ou représentent au moins la conception que ces penseurs ont eu de leur position et qui leur a souvent été attribuée. Nul doute que celle-ci diffère au moins verbalement (car on pourrait soutenir que *volens nolens* elle y conduise) de la conception explicite d'une limitation de l'attribut divin de la prescience ou de l'omniscience, pour laquelle les actions libres futures ne sauraient être connues de Dieu.

Un trait commun à tous les partisans d'une telle limitation de la connaissance divine est de situer d'une certaine manière Dieu dans le temps. Le théisme classique a eu tendance à l'exclure, l'éternité étant pensée sur le mode néoplatonicien de l'absence de succession, associée à l'immutabilité divine qui paraît solidaire de sa perfection. Mais ce n'est pas une règle absolue, et il ne suit pas de la thèse d'une temporalité divine que son omniscience ne soit pas une omniprescience (Ockham a pensé la prescience divine comme temporelle, mais couvrant justement tout le futur)⁸. Qui plus est, pour qui est soucieux de ne pas s'écartier de l'Ecriture ou de la tradition, il faut rappeler que la thèse de l'atemporalité divine est traditionnelle mais plus philosophique que biblique, et n'a pas reçu de sanction définitive dans la dogmatique chrétienne (au-delà même du magistère catholique). On y voit souvent une des formes de l'hellénisation de l'interprétation de la Bible, dont l'expression est le plus souvent temporelle, et même favorable à des changements divins⁹.

On peut distinguer au moins deux formes ou deux familles de conceptions non-classiques sur ce point. D'un côté, celle qui veut que la science divine ne porte que sur ce qui est en droit connaissable pour une connaissance finie, et qui exclut donc la connaissance du futur contingent, même si elle peut inclure la connaissance absolue de tout le passé, de tout le présent et de tout le futur rendu déjà nécessaire par ses causes. Elle inclut aussi la connaissance de tout ce qui est possible, comme possible, et sans doute la probabilité intrinsèque, s'il y en a, des événements contingents : elle peut *conjecturer* les actes libres futurs, mais pas les connaître au sens strict. Évidemment, au fur et à mesure que le futur contingent devient présent puis passé, la connaissance divine augmente d'autant, elle évolue et progresse donc. D'un autre côté, une conception beaucoup moins classique est

⁸ Voir Michon (2004) et Ockham (2007).

⁹ Voir notamment Ex 32, 14 ; Nb 14, 12–20 ; Deut 9, 13–14, 18–20 ; 1 Sam 2, 27–36 ; 2 R 20, 1–7 ; 1 Chro, 21, 15 ; Jer 26, 19 ; Ezek 20, 5–22 ; Am 7, 1–6 ; Jon 1, 2 ; 3, 2 et 4–10 ; Joel 2, 13–14. Dieu est surpris voir déçu en Gen 6, 5–6 ; 1 Sam 15, 10 ; Es 5, 3–7 ; Jer 3, 6–7 ; 19–20. En sens inverse on pourra citer Nb 23, 19 ; 1 Sam 15, 29 ; Es 46, 10 ; Mal 3, 6 ; Jc 1, 17 et Ps 90, 2 ; 139, 1–6.

celle qui fait place non seulement à une évolution de la science divine, mais sans doute de Dieu lui-même, qui évolue avec le monde dont il se distingue (exit le panthéisme), mais auquel sa nature est indissolublement liée. Cette *théologie du procès* qu'on pourrait faire remonter à Hegel, a trouvé une expression philosophique chez Whitehead, et a été depuis reprise par plusieurs théologiens. Pour la distinguer de la théologie du procès, ou du théisme processuel, j'appellerai la première version non-classique « théisme ouvert », utilisant une étiquette que beaucoup revendiquent (Hasker 1989) y compris pour la théologie du procès, et qu'on applique à d'autres malgré eux, parce qu'ils admettent une forme limitée de prescience (Geach 1977, Swinburne 1977).

Cette typologie peut être résumée dans le tableau suivant :

		Théisme						
		Théisme classique (omniscience compréhensive)			Science divine limitée			
Déterminisme athée Laplace	Déterminisme théiste Hobbes, Calvin, Augustin tardif (<i>Contre Julien</i>)	Nécessitarisme théiste Augustin jeune (<i>De libero arbitrio</i>)	'Compatibilisme théologique' Providence Thomas d'Aquin, Molina	Prescience Origène, Ockham	Théisme ouvert Geach, Hasker, Swinburne	Théisme processuel Whitehead	Libertarianisme athée Sartre	
Déterminisme : <i>ni contingence ni source</i>		Libertarianisme de la source						
Nécessitarisme : <i>pas de contingence</i>		Libertarianisme de la contingence et de la source						
Futur déterminé : <i>objet de vérités et de connaissances</i>		Futur indéterminé						

Le *théisme ouvert* suppose donc (et parfois impose) de retenir les thèses suivantes

- Une *conception libertarienne de la liberté* qui veut que l'acte libre ne soit en aucune façon soumise à la nécessité, causale ou autre, et donc à celle qu'imposerait la prescience si l'argument théologique fataliste est correcte
- La *situation de Dieu dans le temps*, qui interdit notamment de proposer une solution du dilemme de la prescience et de la liberté en invoquant l'atemporalité divine et une vision éternelle du futur qui ne serait pas une prescience (position communément attribuée à Boèce et à Thomas d'Aquin¹⁰)
- Une *ignorance divine du futur libre* ou du futur contingent si celui-ci dépasse les actes libres, autrement dit : certaines choses arrivent (sont arrivées, arriveront) dont Dieu *ne savait (sait, saura) pas* qu'elles arriveraient (arriveront)
- *L'asymétrie cognitive* de Dieu concernant le futur : il peut connaître et connaît donc une partie de ce qui va arriver, celle qui est entièrement

¹⁰ Pour une discussion, voir Marenbon (2005) et Michon (2015).

déterminée ou fixée par le passé, le présent, et les lois de la nature ou d'autres sources (par exemple des décrets divins spécifiques) qui régissent ce qui arrive.

Le théisme ouvert propose ainsi une conception limitée de l'omniscience : Dieu sait tout ce qu'il peut savoir et qu'il est possible de savoir. En ce sens il est omniscient. Mais cette omniscience ne couvre pas absolument tout : il ignore le futur contingent, au moins au sens minimal où il n'en a pas une connaissance certaine. Il y a lieu de finasser un peu ici, car l'absence de connaissance du futur peut être expliquée de diverses manières y compris pour un être dont les capacités sont maximales et qui ne peut se tromper. J'en distingue trois bien identifiées :

- Première manière, qui récuse en un sens l'ignorance divine : on ne peut connaître que des vérités, mais les futurs contingents ne sont pas vrais. Nul ne peut donc les connaître, mais nul ne peut non plus les ignorer : on ne peut ignorer que des vérités. Cette conception peut elle-même être distinguée entre deux thèses.
 - o *Les futurs contingents* ne sont pas vrais parce qu'ils *n'ont pas de valeur de vérité* : c'est la conception d'Aristote, reprise par exemple par Nuel Belnap¹¹.
 - o *Les futurs contingents* ne sont pas vrais parce qu'ils *sont tous faux* : c'est la conception défendue par Charles Sanders Peirce et par Arthur Prior, reprise aujourd'hui par Patrick Todd¹².
- Deuxième manière : *Les futurs contingents ont une valeur de vérité*, mais elle est *changeante* au cours du temps, non pas qu'ils deviennent présents puis passés, mais parce que ce qui arrive n'a pas forcément été toujours *devant arriver* mais a pu le devenir, et a même pu passer de *devant ne pas arriver* à *devant arriver* ou l'inverse, voire est passé plusieurs fois de l'une à l'autre. La science divine est donc toujours complète mais changeante. C'est la conception défendue par Peter Geach (1977).
- Troisième manière : *Les futurs contingents* ont sans doute une valeur de vérité (on ne pose pas de limite à la bivalence), mais ils *sont par principe* – et donc même pour Dieu – *inconnaissables*. Faut-il parler d'ignorance, et donc d'ignorance divine en ce cas ? Richard Swinburne, qui défend cette conception, préfère en tout cas maintenir le concept d'omniscience

¹¹ Il faudrait faire ici un sort à la défense d'un relativisme de la vérité défendue par J. MacFarlane (2003) en utilisant la méthode du supervaluationisme des propositions portant sur les futurs contingents. Je l'assimile ici à la famille aristotélicienne.

¹² Voir Prior (1962), Todd (2021).

entendue comme connaissance de tout le connaissable (et non de toutes les vérités)¹³.

Le refus de la bivalence s'expose au paradoxe que représente la conjonction des deux thèses du *futur ouvert* (le futur n'est pas – entièrement – déterminé, et certains énoncés ou jugement sur le futur n'ont pas de valeur de vérité ou sont systématiquement faux : « il n'est pas vrai que la bataille navale aura lieu » – et cela qu'elle ait lieu ou pas ensuite) et de *l'attribution rétrograde de la valeur de vérité* : une fois le futur contingent devenu passé, on peut dire qu'il était vrai que le futur serait ainsi (dès que la bataille navale a lieu, « il était vrai qu'elle aurait lieu »).

La conception du futur changeant évite le paradoxe précédent, mais introduit un changement de croyances en Dieu concernant ce qui arrivera. Dieu ne se trompe pas à t1 quand il pense que E se produira à t3, parce qu'il est vrai à t1 que E se produira à t3 : le monde est tel que les tendances actuelles – à t1 – rendent E à t3 probable. Et cela même si à t2, les tendances actuelles étant différentes, il n'est plus vrai, et Dieu ne croit plus, que E se produira à t3. Cela peut même être faux, et il est alors vrai que E ne se produira pas à t3. Quant à t3, que E se produise ou pas, Dieu le sait – il voit tout le présent – et cela est compatible avec les croyances qu'il a pu avoir à t1 et t2 sur t3, mais qui portaient sur ce que le monde à t1 ou t2 permettait de juger sur t3. Il est difficile de parler de science divine du futur : le modèle est plutôt celui d'une science du présent (des tendances actuelles) et d'une conjecture du futur.

La conception du futur inconnaisable évite les problèmes posés par les deux précédentes, mais doit admettre l'ignorance divine et une évolution notable des croyances divines comme augmentation des connaissances. Dieu évolue et progresse au moins dans les propriétés relationnelles que sont les connaissances (même s'il n'évolue pas quant à sa nature, ses propriétés intrinsèques). Est-ce si grave ?

Pro – les difficultés du théisme classique

Le théisme ouvert a pour lui que des objections sérieuses peuvent être opposées aux différentes versions de la compatibilité de la prescience et la liberté.

Contre l'idée que Dieu aurait une connaissance immédiate, directe du futur en lui-même, comme une vision du futur, il y a d'abord le mystère que constitue un tel accès à ce qui n'existe pas encore et n'est pas déterminé dans ses causes. Ockham le reconnaissait explicitement¹⁴. La conception moliniste prétendait

¹³ Voir Swinburne (2016) [1977] pour la première formulation constamment défendue par la suite.

¹⁴ Voir Ockham (2007, 100–103).

percer le mystère en faisant de la connaissance du futur un produit de la *science moyenne* des *conditionnels de la liberté* (ce que ferait X librement s'il était dans la situation S) et de la science libre des choix divins (des conditions initiales pouvant conduire à la situation S)¹⁵. Les conditionnels de la liberté permettent d'atteindre non seulement les choix possibles des créatures, mais les choix qu'elles feraient dans telle ou telle situation : les choix réels dans tel ou tel monde possible si l'on veut. Or, ces conditionnels, que l'on a appelé les *futuribles*, doivent eux-mêmes dépendre des choix des créatures, sinon ce ne serait pas des conditionnels *de la liberté*. Il faut donc admettre une dépendance de la science divine à l'égard de ce qui ne vient pas de Dieu et qui n'est pas une nécessité absolue (comme le sont les vérités et les possibles logiques). Surtout, il faut admettre que l'existence d'une créature libre, sa création par Dieu, doit dépendre de la science moyenne de ce que ferait cette créature dans telle ou telle situation ; autrement dit elle doit dépendre de choix que ferait une créature qui n'existe pas (encore). Sans aller plus loin on pourra admettre que ce qui fait la ressource de la solution moliniste peut aussi constituer une objection tant la notion de science moyenne et son usage pour créer le monde peut sembler inintelligible¹⁶.

Si l'on prétend se passer de la science moyenne des conditionnels de la liberté, une conséquence de la connaissance divine du futur contingent vient également heurter notre pouvoir de compréhension : les pensées ou les jugements divins portant sur ces futurs contingents que sont les actes libres doivent en dépendre. Non seulement ils sont rendus vrais par ces réalités futures, mais leur existence même dépend de ces réalités futures. Si elle n'en dépendait pas, alors il faudrait admettre que Dieu pourrait se tromper : il pourrait penser que la bataille navale aura lieu alors que finalement elle n'aura pas lieu. Pour éviter cette inacceptable éventualité et sauver l'inaffidabilité divine, il convient de dire que, nécessairement, tout ce que Dieu juge être vrai est vrai. Si Dieu juge que la bataille navale aura lieu, elle aura lieu. Mais s'il est contingent que la bataille navale ait lieu, elle pourrait ne pas avoir lieu. Et si elle n'avait pas lieu, comme Dieu ne peut se tromper, il faut dire que Dieu n'aurait pas jugé qu'elle aurait lieu. Le seul moyen de rendre ces affirmations compatibles, c'est de poser la dépendance de l'existence des jugements divins à l'égard du futur contingent qu'ils ont pour objet. Autant la dépendance de la vérité d'un jugement à l'égard du futur semble acceptable, autant la dépendance d'un jugement à l'égard du futur paraît

¹⁵ La science moyenne est appelée ainsi parce qu'elle est intermédiaire (*media*) entre cette science libre et la science divine naturelle (indépendante de la volonté divine) de toutes les nécessités et de tous les possibles, notamment des choix possibles des créatures libres. Voir Molina dans Freddoso (1988).

¹⁶ Pour une défense de la solution moliniste, voir Flint 1998, et pour une défense mitigée, Michon (2004, ch. 8–10). Je m'en tiens ici à des réserves de base, mais fortes, seulement pour souligner que le théisme ouvert n'a pas à faire face à ces objections.

problématique. Si l'on parle de *fait souple* à propos de faits qui peuvent dépendre de ce qui n'est pas encore et de *fait dur* pour les faits établis et que rien à l'avenir ne pourra affecter, il semble que la vérité d'un jugement sur le futur contingent soit un *fait souple*, mais que l'existence du jugement soit un *fait dur* : il semble tout autant établi que Dieu, ou qui que ce soit, a jugé à t1 qu'il y aurait une bataille navale à t3, qu'il est établi que Napoléon a gagné Austerlitz ou perdu Waterloo. La conception d'une connaissance infaillible du futur contingent impose de dire que, dans le cas de Dieu, l'existence d'un jugement sur le futur est un fait souple (dépendant de ce futur). Cela choque notre intuition et impose une notion de jugement bien différente pour Dieu et pour nous.

Le paradoxe va plus loin que cette équivocité. Quelle que soit la nature du jugement divin, il est vraisemblable qu'elle doive permettre de penser qu'une action divine soit guidée par (et donc dépendante de) un tel jugement. Mais si le jugement dépend du futur, l'action divine – passée – doit elle-même dépendre du futur. Si Dieu juge qu'il y aura demain une bataille navale, et décide en conséquence de faire se lever une brume favorable à celui des deux camps qu'il soutient, alors cette décision, et la conséquence qui s'ensuit inévitablement (les décisions du Seigneur sont toujours équitables mais aussi toujours suivies d'effet), la brume elle-même, doivent dépendre du futur. Il dépend de ce qui arrivera demain que la brume se lève aujourd'hui. C'est un problème, car le matin de la bataille, la brume s'est levée ou pas, et il semble que ce qui arrivera plus tard dans la journée soit sans pertinence. Supposons que Dieu juge qu'il y aura une bataille et décide de faire se lever une brume, et que la brume se lève. Si nous nous situons le matin du jour J, il est vrai que la brume s'est levée, mais il n'est pas encore vrai et il peut être faux que la bataille aura lieu (c'est contingent). Si elle n'a pas lieu alors Dieu n'aura pas jugé qu'elle aurait lieu, et n'aura pas fait se lever la brume : la brume qui s'est levée ne se sera pas levée...¹⁷

On comprend, devant ces difficultés, l'intérêt que peut revêtir la conception de l'atemporalité divine. En retirant Dieu de la succession du temps, on semble supprimer le problème de la connaissance du futur, puisqu'il n'y a plus de futur pour Dieu. Il voit le futur comme le présent ou le passé d'un regard hors du temps, en un sens simultané à tous les points du temps. Plus de prescience, et plus d'argument fataliste à partir de la prescience. Plus besoin de percer le mystère d'une vision du futur, ou d'admettre le mystère plus grand encore d'une science moyenne des conditionnels de la liberté. Plus besoin de distinguer faits durs et faits souples, ou du moins de tenir pour souples des faits qui nous semblent incontestablement durs, établis sans dépendre de ce qui arrivera. Mais cette conception classique depuis Augustin, Boèce et Thomas d'Aquin se heurte également à des difficultés pressantes. Je n'en retiens que deux.

¹⁷ L'objection est notamment travaillée par Hasker (1989).

La première est celle de maintenir une conception de Dieu comme ayant des attributs personnels s'il doit être détaché de toute succession. Que signifie une vie sans la moindre évolution, même seulement une vie spirituelle, mentale, sans aucune forme de procès ne serait-ce que celle du passage d'une pensée à une autre¹⁸ ? Sans parler des révisions qu'une telle conception impose à la représentation naturelle et biblique d'un Dieu qui interagit avec les créatures : qui promet, écoute, attend, réprimande, répond aux demandes en les exauçant parfois. Toutes ces attitudes, ces actions et réactions, doivent être comprises comme métaphoriques. Dieu ne répond pas à une demande qui l'instruirait d'un besoin : il sait et veut agir d'une manière telle, la prière ne l'instruit pas, mais il veut que l'impétrant entre dans cette démarche qu'il connaît éternellement et veut éternellement satisfaire ou pas. Bref, la conception d'un Dieu hors du temps réclame des révisions de nos représentations qui imposent un aveu d'ignorance, de notre part, sur la réalité que nous prétendons signifier ou décrire dans un vocabulaire irréductiblement temporel.

Cette théologie négative de l'éternité divine n'a pas rebuté les partisans de la conception classique, ceux d'hier et ceux d'aujourd'hui. Il me semble que la difficulté suivante est plus problématique pour les tenants de l'atemporalité divine. Ils prétendent que le problème de la prescience ne se pose plus, puisque, à strictement parler, il n'y a pas de prescience divine, mais seulement une science atemporelle. Mais ils doivent envisager le « problème du prophète »¹⁹. Le prophète est dans le temps. Si Dieu lui communique (par une action atemporelle) la connaissance d'événements présents pour Dieu mais futurs pour lui, le prophète jouira donc de la connaissance du futur, et comme cette connaissance aura la garantie divine, elle sera infaillible. Si le prophète sait (et dit) qu'il y aura demain une bataille navale, comment cela pourrait-il ne pas arriver ? Pourtant, si la bataille est contingente, elle peut ne pas arriver. Pour éviter de se retrouver dans la situation des conceptions précédentes (seulement en remplaçant Dieu par le prophète), le tenant de la science atemporelle doit expliquer ou bien que Dieu n'inspire pas une véritable connaissance au prophète, ou bien qu'il n'y a pas vraiment de prophétie portant sur des futurs contingents. Par exemple, on a pu estimer que la plupart des prophéties portant sur le futur étaient de nature conditionnelle (ce qui pourrait être un argument en faveur de la doctrine moliniste), comme la prophétie faite à David par le prophète Nathan, que s'il reste dans la ville de Kégila, Saül l'assiègera, mais que s'il la quitte, la ville sera

¹⁸ Pour Thomas d'Aquin, ce que nous appelons les pensées divines ne sont qu'une seule et même pensée (un seul acte de pensée), la pensée qu'il a de lui-même, et des diverses participations de sa nature, dont celles qu'il a voulu/veut réaliser et qui constituent le monde actuel.

¹⁹ Voir Kretzmann et Stump (1991) qui adaptent la conception « thomiste » de l'éternité atemporelle au cas du prophète.

laissée libre (I Samuel 23, 11–12)²⁰. Mais peut-on en dire autant des prophéties de Jésus concernant la trahison de Judas ou le reniement de Pierre (voir Mc 14, 18 et 20–21) ? S'il s'agit de prophéties catégoriques, une solution consisterait à soutenir qu'au moment de leur énonciation, le futur est fixé, et que les agents concernés ne jouissent plus de liberté, mais que cela ne veut pas dire qu'ils n'ont jamais été libres et ne sont pas responsables de leurs actes, seulement que la prophétie est formulée à un moment où ils sont déjà engagés de manière irréversible (ce qui permet de compter ces actions comme des péchés, imputables, car leurs auteurs ont pu à un moment – avant la prophétie – se comporter autrement). Mais là encore, on pourra trouver la parade un peu tirée par les cheveux, et en tirer argument contre la conception qu'elle prétend sauvegarder.

Enfin, que l'on tienne pour une connaissance du futur *comme futur* ou du futur *comme présent*, il y a une objection générale à cette omniscience universelle : celle de l'utilité d'une telle science complète pour la providence divine. Une connaissance sert à un plan d'action quand elle est partielle, l'action reposant sur cette connaissance partielle vise à déterminer un futur qui ne l'est pas encore, et qui n'est donc pas connu (le général décide de l'offensive sur la base d'informations concernant les forces en présence, le terrain, peut-être aussi les intentions de l'adversaire, et des conjectures ou probabilités de succès, mais évidemment pas en fonction du résultat de l'offensive future qu'il n'a pas encore décidée). Si le futur est connu, si le résultat de l'action est déjà donné, à quoi sert-il de délibérer, de réaliser un plan d'action et même d'agir ? Certes, l'action est peut-être inévitable, étant elle-même prévue (ou connue éternellement), mais il n'y a pas de justification à s'y engager, juste une explication du fait qu'on s'y engage. L'objection devrait être mieux développée, et l'a été par d'autres²¹. Je voulais juste l'ajouter pour alourdir le fardeau et augmenter les raisons de rechercher une conception alternative, comme le théisme ouvert.

Ces objections ne fortifient le théisme ouvert que de manière négative. Encore faut-il qu'il ait pour lui des raisons positives. Ses défenseurs peuvent arguer qu'il jouit à peu de choses près des mêmes appuis que les théories rivales : la plupart des attributs divins classiques peuvent être maintenus tels quels. La temporalité divine peut paraître un changement notable et il l'est au regard de la tradition, mais pas tant au regard de la dogmatique chrétienne par exemple, qui se contente de dire que Dieu est éternel (sans commencement ni fin), sans spécifier la nature de l'éternité (temporelle, avec succession, ou atemporelle, sans succession). La différence principale, pour ce qui nous concerne, est la thèse d'une ignorance du futur contingent. Cette thèse ne limite pas l'attribut de toute-puissance : certes, la

²⁰ Le passage en question est une des sources de la doctrine moliniste des conditionnels de la liberté.

²¹ Toujours Hasker (1989). C'est une version théologique de l'argument paresseux.

puissance divine ne saurait porter sur le passé, mais cela tout le monde l'accepte. Même Dieu ne peut pas faire que ce qui a été n'ait pas été. Depuis le poète Agathon cité par Aristote, cette nécessité du passé, qui constitue comme une limite conceptuelle à la toute-puissance a été admise par la tradition du théisme classique²². Et il peut faire tout ce qu'il veut concernant l'avenir, du moins tout ce qui est possible – ce qui exclut qu'il détermine un acte libre. Mais là encore, cette limitation de la toute-puissance par le possible (logique et métaphysique) est traditionnelle. Si la toute-puissance est tournée vers le futur, l'omniscience, elle, est tournée vers le passé et le présent, soit vers ce qui est déterminé et nécessaire au sens où nul ne peut rien y changer. La limite, qui introduit une différence avec le théisme classique, est qu'elle ne porte sur le futur que dans la mesure où celui-ci est déjà déterminé par le passé et le présent, et ne laisse échapper que le futur contingent – que celui-ci fasse l'objet de propositions ayant une valeur de vérité ou pas. Il y a donc une asymétrie dans la connaissance que Dieu a des événements temporels puisque les uns (passés et présents) sont connus directement, les autres (futurs déterminés) le sont de manière quasi-inférentielle, à partir des premiers. Le théisme ouvert a donc le grand avantage de sauver l'essentiel de la conception théiste classique sans se trouver en butte aux objections évoquées. Cela ne veut évidemment pas dire qu'il n'y a pas d'objection au théisme ouvert.

Contra – la thèse de l'asymétrie cognitive en question

L'objection que l'on peut dire traditionnelle à la thèse non-traditionnelle du théisme ouvert est qu'il modifie quand même trop la conception de Dieu. J'ai évoqué la question de la temporalité et n'en dirai pas plus. Quant à celle de la science divine limitée à une partie du futur et faisant place à une ignorance divine des actes libres à venir, on peut lui objecter des passages de l'Ecriture, des arguments philosophiques et des déclarations dogmatiques. Sur le premier point, tous sont d'accord pour dire que l'Ecriture abonde en passages qui supportent le théisme ouvert : Dieu ayant des attitudes temporelles (attente, remords, vengeance), et semblant espérer ou craindre une décision humaine qu'il ne connaît pas (encore). Sur le second point, il me semble que la discussion en cours montre que le sujet n'est pas réglé, et il ne serait pas de bonne philosophie de citer de grands auteurs comme des autorités. Reste le lieu où l'argument d'autorité est utilisé à bon escient : celui des déclarations dogmatiques, notamment dans le catholicisme. Car il convient de dire qu'aucune déclaration du premier millénaire ne soutient expressément l'omniprésence divine, et on

²² On discute sur le point de savoir si Pierre Damien (XIe s.) n'y a pas fait exception dans sa lettre sur la toute-puissance divine, mais ce serait de toute façon une exception (la question peut aussi être posée à propos de Descartes et sa doctrine de la création – arbitraire – des vérités éternelles, même si la réalité du passé semble plus *dure* que les vérités éternelles).

aura du mal à en trouver d'un concile œcuménique avant la Réforme ou du Magistère catholique juste après avec le Concile de Trente. La seule référence explicite à une connaissance divine des futurs contingents me semble être leur présence au sein de l'énumération des objets de la science divine dans le texte de la constitution *Dei Filius* du Concile Vatican I²³. Ce n'est pas négligeable, mais c'est peu. Et surtout, il pourrait y avoir lieu de discuter du sens exact de cette connaissance des futurs contingents. Une chose est de dire que Dieu connaît des futurs contingents, une autre de dire qu'il connaît *tous* les futurs contingents. Le texte ne fait pas la différence²⁴.

Cela étant, je ne vais pas entrer dans une discussion qui me dépasse largement et qui dépasse le strict cadre de l'argumentation philosophique. A chacun de voir la place qu'il donnera à cet argument d'autorité. Pour ce qui me concerne, je voudrais faire valoir une objection levée par Jonathan Kvanvig et qui porte sur l'asymétrie cognitive de la science divine du futur : une partie du futur est connue au même sens que le sont le passé et le présent, même si c'est de manière indirecte, l'autre partie du futur est conjecturée, et peut-être même parfois simplement ignorée²⁵. Kvanvig y voit une difficulté majeure. C'est à elle que je voudrais maintenant m'intéresser pour mettre à l'épreuve philosophiquement la doctrine du théisme ouvert.

L'objection

On vient de le voir, selon le théisme ouvert, la connaissance divine du futur se divise en deux parties : celle qui est censée être certaine (véritable connaissance du futur tel qu'il sera), et celle qui a la forme d'une conjecture et ne donne donc pas véritablement une connaissance (hormis celle de la probabilité de la conjecture) puisqu'elle peut être infirmée. L'objection consiste à dire qu'une fois opérée cette distinction, on en vient à conclure qu'aucune partie du futur ne peut faire l'objet d'une connaissance certaine. La raison en est que le futur n'est pas connu en lui-même, mais doit se fonder sur une connaissance du présent et/ou du passé. Et cela du côté de Dieu ou du côté du monde, mais dans les deux cas, la connaissance certaine du présent et/ou du passé ne garantit pas celle du futur.

Du côté de Dieu, on peut estimer que Dieu étant tout-puissant, ses décrets sont infaillibles, et tout ce qu'il décide doit être réalisé. Encore faut-il se limiter à ses

²³ Voir Denzinger (*Symboles et définitions de la foi catholique*) n. 3003, à propos de la Providence qui dispose toutes choses (Sg 8,1) et les voit toutes (He 4,13), le Concile ajoute « y compris celles que l'action libre des créatures produira » (*ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt*).

²⁴ Il ne précise pas non plus la nature de la connaissance ou de la vision divine.

²⁵ Voir J. Kvanvig (2011, 66–83), essay 4 “Open Theism and the Future”. La discussion qui suit ne fait pas justice à la richesse et à la subtilité des analyses de Kvanvig : je retiens l'essentiel, mais mes objections ne dépendent pas du détail de la critique de Kvanvig.

décrets irrévocables, car si Dieu change d'avis (comme il épargne Ninive qu'il s'apprêtait à détruire), alors le décret révoqué n'est évidemment pas réalisé. On peut distinguer parmi les décrets irrévocables ceux qui doivent être immédiatement accomplis : Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut. Mais la connaissance de type pratique de l'action en train de se faire n'est pas vraiment tournée vers le futur. Dieu connaît le présent qu'il décide de voir réalisé. Les décrets qui donnent lieu à une connaissance du futur sont ceux dont la réalisation est nécessairement différée, postérieure à la formation du décret. De tels décrets diachroniques peuvent-ils être irrévocables ? Il faudrait pour cela que Dieu s'oblige à les accomplir, et qu'il soit contradictoire que Dieu ne les accomplisse pas. On comprend que certaines actions divines ne peuvent pas ne pas avoir lieu sans contradiction : Dieu ne peut pas ne pas s'aimer. Mais ce sont des actions « naturelles », que Dieu accomplit en vertu de sa nature divine, et qui n'ont besoin d'aucun décret. Dira-t-on que Dieu ne peut pas manquer à sa promesse, puisqu'il est loyal par nature ? Mais s'il est sans doute logiquement impossible que Dieu soit déloyal ou injuste, il ne va pas de soi qu'il soit toujours déloyal ou injuste de manquer à sa promesse. On ne voit pas de raison logique, ni même de raison morale, qui ferait que Dieu agirait forcément mal s'il manquait à une promesse particulière. Il pourrait avoir de bonnes raisons de le faire, dans ce cas précis, et alors l'action divine ou moralement juste serait de manquer à la promesse. Bref, il n'est pas évident qu'un seul décret libre de Dieu soit irrévocable. Or, si de tels décrets ne sont pas irrévocables, ils ne peuvent pas donner lieu à une connaissance du futur, seulement à une conjecture.

Du côté du monde, le présent et/ou le passé ne peuvent donner lieu à une connaissance certaine du futur que s'ils déterminent ce futur. Mais le déterminisme causal, en admettant qu'il existe, et qu'il soit même créé ou décidé par Dieu, ne serait pas violé par l'intrusion d'une force extérieure non couverte par les lois de la nature. Si les lois sont *ceteris paribus*, et même si l'on estime que la liberté humaine ne saurait faire exception et doit être jugée impossible ou comprise d'une manière compatibiliste (les agents libres ne pouvant agir autrement qu'ils ne le font), la possibilité d'une intervention divine ne saurait être exclue. La possibilité du miracle est reconnue par la conception régulariste, humaine, des lois de la nature. Selon cette conception, les lois sont des régularités vraies, et donc par définition inviolables (toute violation révèlerait qu'il ne s'agissait pas d'une loi). Mais ces lois sont inconnaissables avant la fin du monde : ce que nous connaissons et supposons être des lois sont des *quasi-lois*, des régularités vraies *jusqu'ici*. Un miracle est une violation des lois de la nature entendues comme quasi-lois, des régularités *jusqu'ici*. Sans doute n'avons-nous pas de raison naturelle de penser que ces quasi-lois ne sont pas des lois, qu'elles seront ou peuvent être violées. Et Hume a donné un argument célèbre pour soutenir que nous ne pouvions pas non plus rationnellement croire qu'une telle

quasi-loi a été violée sur la base d'un témoignage (le miracle rapporté étant toujours moins crédible que l'insincérité ou la faillibilité du témoin)²⁶. Mais le viol d'une quasi-loi est une possibilité. Et nous sommes incapables de distinguer une quasi-loi non violée d'une loi véritable si nous ignorons le futur. Nous sommes incapables et Dieu aussi, si sa connaissance du futur doit reposer sur celle des lois. La possibilité du miracle interdit donc d'envisager une connaissance certaine du futur déterminé par le passé/présent et les lois. Cela, selon la conception régulariste de la causalité. Car si l'on envisage une conception bien différente comme celle de la tradition aristotélicienne qui admet des pouvoirs naturels, potentialités et tendances à produire des effets, il est encore plus clair qu'une puissance surnaturelle, comme celle de Dieu, doit pouvoir les surmonter. La connaissance d'aucun pouvoir naturel ne garantit donc la connaissance du futur à partir du présent et du passé²⁷.

La thèse de l'asymétrie de la connaissance divine paraît ainsi intenable, car elle conduit à dire non seulement que Dieu ignore le futur contingent, mais qu'il ignore tout le futur. Soit le futur est totalement indéterminé, soit il est déterminé par des causes présentes ou passées. Si ces causes sont des décrets divins, Dieu peut les changer, et sa volonté à un moment donné que le futur soit tel ne l'assure pas que le futur sera tel puisqu'il peut changer d'avis. Si les causes sont naturelles, créées, qu'on les pense comme des antécédents réguliers suivant des lois de la nature ou comme des pouvoirs naturels, Dieu peut passer outre, et elles ne lui donnent donc pas une connaissance infaillible du futur. La conclusion que Dieu ignore tout le futur (même s'il peut en conjecturer une bonne partie) peut paraître beaucoup plus problématique que sa seule ignorance du futur contingent. L'argument philosophique contre le théisme ouvert se résume donc à ceci que, si Dieu n'a pas une connaissance directe du futur, alors il n'a pas du tout de connaissance du futur. Mais s'il a une connaissance directe du futur, que le futur soit contingent ne devrait pas y faire obstacle, et le théisme ouvert n'a pas de raison d'être sur ce point.

Réponse

La thèse de l'asymétrie de la connaissance divine constitue donc une menace pour toute conception d'une connaissance infaillible. Avant d'accepter ce verdict, il convient de noter que la critique de la thèse de l'asymétrie que je viens de restituer repose sur un certain nombre de présupposés.

²⁶ Enquête sur l'entendement humain X, « Des miracles ».

²⁷ Kvanvig développe abondamment ce point, mais la conclusion est bien celle-là.

- Elle admet l'*immutabilité de la vérité*, soit une conception atemporelle de la valeur de vérité d'une proposition : toute proposition (contenu de jugement ou d'énoncé) est vraie ou fausse et si elle est vraie, elle l'est sans relativité au temps.
- Elle repose sur une conception *théorique* de la connaissance, selon laquelle la connaissance dépend de l'être. Il n'est évidemment pas question de dire que l'on peut connaître ce qui n'est pas : il y a une équivalence logique entre l'être et la vérité ('la neige est blanche' si et seulement si la neige est blanche), et pour un être infaillible, entre l'être connaissable et la connaissance ('la neige est blanche' est connaissable si et seulement si un être omniscient et infaillible sait/croit que la neige est blanche). Mais la relation de dépendance ontologique ou causale peut aller dans le sens de l'être vers la connaissance. C'est le modèle théorique : X sait que p, parce que p ou parce que p est vrai. Et elle peut aller en sens inverse, c'est le modèle pratique : p, parce que X sait que p (en voulant que p soit le cas et en faisant en sorte que p). Pour un être infaillible dans ses actions faire intentionnellement que p soit le cas, c'est savoir que p est le cas, et p est le cas parce que l'agent en question fait que p soit le cas, et le sait.
- De ces deux présupposés (immutabilité de la vérité et conception théorique de la connaissance) suit le troisième, qui n'en est donc pas vraiment un – mais la conséquence des deux autres : *l'immutabilité de la connaissance divine*. Ce que Dieu sait, Dieu ne peut pas cesser de le savoir.

Les deux premiers présupposés que je viens de dégager indiquent deux manières de résister à la critique de la thèse de l'asymétrie.

La première consiste à mettre en cause l'immutabilité de la valeur de vérité d'énoncés portant sur le futur. Cette contestation a notamment été l'œuvre de Peter Geach, qui l'a formulée de manière assez lapidaire, mais elle a été développée plus précisément par Patrick Todd²⁸. C'est une réflexion sur la notion de *prévention* qui a conduit Geach (ou qui lui a permis de donner une justification) à la thèse de la mutabilité des valeurs de vérité. La situation suivante paraît possible : à t1 il est vrai que p sera le cas à t3, mais à t2 il n'est plus vrai que p sera le cas à t3. Par exemple, lundi il est vrai qu'il y aura une bataille navale mercredi, ainsi en a décidé Thémistocle, et les ordres de l'amiral sont toujours suivis. Mais mardi une tempête s'est levée et Thémistocle a dû réviser son plan (autre exemple : il est vrai, à 17h, que le train arrivera en gare à 19h, c'est ce qu'indique le tableau horaire, mais un accident sur la voie conduit à modifier à 18h cette indication pour celle d'une arrivée retardée à 20h, et il n'est plus vrai qu'il arrivera à 19h). Si l'on introduit Dieu dans le scénario, un sujet de connaissance

²⁸ Geach (1977, ch. 3), développé par Todd (2011).

infaillible, et qui connaît tout le présent (il est omniscient), il semble que la situation suivante soit donc possible : Dieu sait à t1 que p sera le cas à t3, mais il sait ensuite à t2 que p ne sera pas le cas à t3. Ce faisant, il faut en conclure qu'il est faux que pour toute proposition vraie à t, Dieu savait qu'elle serait vraie à tout moment avant t. Il faut qualifier l'attribut de l'omniscience, ou le remplacer. L'une ou l'autre opération peut être accomplie en se limitant à l'idée d'une omniscience ouverte que l'on peut caractériser ainsi

Omniscience ouverte : pour tout t, Dieu sait à t ce qui est vrai (et connaissable) à t

D'où il suit que pour tout t et pour tout p, Dieu sait à t que p ou que non-p.

Le coût de cette réponse est bien sûr celui d'une relativisation de la vérité et du futur au temps, et une relativisation qui n'est pas celle de l'énonciation ou de la connaissance de la vérité et du futur. Il faut admettre qu'une proposition n'est pas vraie ou fausse absolument, mais qu'elle est vraie ou fausse en un point du temps. Mais cela implique que le futur peut changer, non pas au sens où ce qui était futur est devenu présent puis passé, mais que, tout en restant futur, ce qui était futur à un moment donné peut ne plus être futur à un autre moment. Si l'on objecte que, une fois le temps futur passé, il est manifeste que ce qui a eu lieu était le seul futur au moment précédent, il faudra répondre que l'on n'admet pas sans qualification que si p s'est réalisé il a toujours été vrai que p se réalisera²⁹. Cela a dû être vrai à un moment, et au dernier moment avant la réalisation de p. Si l'on insiste pour dire que puisque p s'est réalisé il n'est pas possible que le futur à un moment donné ait pu être non-p, on répondra que c'est une pétition de principe en faveur de l'immutabilité de la vérité. L'argument de la prévention vise à donner l'intuition que ce principe est contestable. Mais je dois reconnaître que cette conséquence n'est pas très intuitive non plus.

La seconde résistance à la critique de la thèse de l'asymétrie a sans doute plus d'attraits : elle met en cause le modèle théorique de la connaissance du futur, et suggère que le modèle pratique est plus approprié pour rendre compte de la connaissance divine. La distinction des deux modèles est aisée à illustrer par des exemples classiques dans la tradition aristotélicienne, qu'Elizabeth Anscombe a su reprendre dans son analyse de l'action intentionnelle. La connaissance théorique ou observationnelle est par exemple celle que possède l'observateur de

²⁹ Telle serait la réponse au paradoxe rappelé plus haut de la conjonction de la thèse de l'ouverture du futur et de la rétrodiction de la valeur de vérité. Cette fois on admet qu'à un moment il était vrai de dire que p serait le cas, bien que plus tard, on puisse dire qu'il n'était pas vrai que p serait le cas, puisque p ne s'est pas réalisé. Mais c'est que le premier énoncé parlait du futur tel qu'il existait dans le présent, tandis que le second parle du futur tel qu'il existe en lui-même – une fois qu'il n'est plus futur.

la maison quand il sait que la maison a quatre fenêtres. C'est parce que la maison a quatre fenêtres qu'il les voit, et parce qu'il les voit qu'il peut ainsi en juger. *Sa connaissance s'ajuste au monde* qu'il observe. A l'inverse, l'architecte sait que la maison a quatre fenêtres parce qu'il en a ainsi décidé et qu'il les fait ou les fait faire. Il n'a pas besoin d'observer la maison (même s'il le fera pour mieux guider son action), et ce n'est pas de l'observation qu'il tire sa connaissance. Ce n'est pas du fait que la maison a quatre fenêtres qu'il sait qu'elle a quatre fenêtres, mais c'est parce qu'il le fait qu'il le sait et qu'elle a quatre fenêtres. Cette fois, *le monde s'ajuste à sa connaissance*. Et dans le cas du Dieu créateur, architecte de l'univers, la proposition peut s'étendre à tout, c'est le sens de l'adage *scientia Dei causa rerum*³⁰.

Maintenant si l'on fait place à la notion d'une telle connaissance pratique, les notions d'erreur et d'ignorance doivent également être pensées de manière pratique. Il faut notamment distinguer l'erreur que peut commettre un sujet délibérant sur une action à accomplir mais qui porte sur la représentation qu'il a de la situation, de la valeur des moyens qu'il décide de mettre en œuvre ou de la probabilité de succès et d'échec de son entreprise. Ce sont là des connaissances théoriques, si ce sont des connaissances. Et, s'il se trompe ou ignore tel ou tel aspect, il s'agit d'erreur et d'ignorances théoriques (sur un fait, sur un lien causal, sur une probabilité). Par exemple si la maison s'écroule en raison d'une faute de calcul sur la résistance des matériaux, c'est une erreur théorique. On doit distinguer l'erreur théorique de l'erreur pratique qui se manifeste dans une maladresse ou une incompétence faisant manquer l'objectif. On ne saurait attribuer à Dieu ni l'une ni l'autre sorte d'erreur. Mais je voudrais en distinguer une troisième, que l'on pourrait appeler la « défaite pratique », et qui a lieu lorsque l'agent change d'avis et d'objectif et abandonne donc une action visée, voire commencée, et la connaissance qui va avec (il la *défait*). Si la connaissance divine du futur est une connaissance pratique, elle peut s'exposer à une telle défaite. La connaissance divine porte sur les objectifs, et sur les moyens à mettre en œuvre pour les atteindre, ce qui correspond à la partie du futur où Dieu exerce son contrôle. Mais comme il peut changer d'objectifs, sa connaissance doit elle-même pouvoir changer en conséquence.

Une connaissance d'un objectif qui n'est finalement pas atteint est-elle une connaissance du futur ? Était-elle une connaissance d'un futur qui ne s'est pas réalisé ? Il me semble que l'idée de connaissance pratique et celle d'un sens que l'on peut donner au futur changeant permet de répondre positivement. En tout cas, elle permet d'avoir un usage du concept de connaissance qui s'accommode de ce paradoxe. La connaissance pratique du futur n'impose pas, comme la connaissance théorique du futur, qu'il faille que ce futur se réalise : il suffit qu'il

³⁰ Voir *Somme de théologie* I, q. 14, a. 8 et Anscombe (1957, § 48).

ait été *devant se réaliser*. Cela étant, nous pouvons distinguer dans la connaissance pratique du futur différents degrés, dont certains s'accordent avec l'idée d'une connaissance immuable et ne font pas de différence avec la connaissance théorique. Je propose de distinguer ainsi

1. Les *objectifs divins nécessaires* (métaphysiquement), comme l'amour divin de soi – aucun changement n'est possible, la connaissance que Dieu a de l'amour qu'il se portera éternellement à lui-même est immuable.
2. Les *objectifs divins contingents immuables* : il s'agit de décisions libres mais irrévocables, comme certaines peuvent apparaître telles dans la Bible (des choses cachées mais décidées depuis la fondation du monde, ou plus tard : L'Incarnation et la Rédemption semblent en donner des exemples théologiques fermes), l'application de ces décrets divins est assurée par la toute-puissance divine.
3. Les *objectifs divins contingents muables* : ce sont les actions prévues par Dieu, mais qu'il peut abandonner et abandonne parfois comme la destruction de Ninive – le Déluge fait figure d'une colère qui conduit Dieu à détruire (partiellement) ce qu'il a créé, mais ensuite à s'engager à ne plus recommencer.
4. Les *états de choses que Dieu peut souhaiter mais qu'il ne contrôle pas*, en particulier (et peut-être seulement) les choix libres de ses créatures et les siens propres. Il s'agit d'états de choses que Dieu peut néanmoins *estimer* avec la compétence maximale qui est la sienne, donnant lieu alors à des *croyances* divines susceptibles d'erreurs ou, si l'on veut éviter cette attribution infâmante pour la divinité, de prise de risques qui peut être frustrée, fondée sur des croyances vraies concernant les probabilités (de choix des créatures). Mais il pourrait aussi s'agir d'états de choses que Dieu n'a pas les moyens d'estimer (la créature répondra-t-elle à son appel ? dans le cas de Paul cela semble presque contraint, dans celui de Marie probable, dans le cas du jeune homme riche de l'évangile plutôt indécis). En ce cas, il conviendrait de dire que Dieu *ignore* ce qui est impossible à connaître ou seulement à estimer.

Il faut ici remarquer – et je remercie l'auteur de cette remarque³¹ – que cette seconde manière de résister à l'argument de Kvanvig semble n'être qu'un cas particulier de la première. Il s'agit une fois encore de relativiser la valeur de vérité d'un jugement sur le futur en matière contingente au moment où ce jugement est formé. Les tendances présentes sont ici les décrets divins (et sans doute Geach

³¹ Il s'agit bien sûr d'un relecteur anonyme et attentif de cette étude, qui m'a conduit à une révision importante de l'argument présenté ici, et à un net affaiblissement de sa conclusion.

avait-il également ce modèle en vue). Elles prennent un tour pratique, et surtout la connaissance que l'auteur de ces décrets a de leurs réalisations est pratique. Mais le détour par la connaissance pratique et l'idée de défaite et de défaisabilité d'un décret aboutit à la même conséquence, qui semblait indésirable, d'une relativisation de la valeur de vérité. Sans doute, mais on pourrait alors tenter de montrer que cette conception pratique renforce la plausibilité du modèle de la vérité muable, et soutenir que ce modèle n'a de plausibilité que si cette mutabilité repose en dernière analyse non sur des faits bruts ultimes (comme pourraient l'être des lois de la nature ou des tendances naturelles), mais sur les décisions d'un agent, surtout si cet agent est créateur. Alors que la valeur de vérité d'un jugement factuel ne dépend que du fait jugé, et n'est pas relative au temps du jugement, celle d'un jugement pratique dépend de son auteur, puisque c'est alors le fait qui dépend du jugement. Il n'est toujours pas intuitif mais il est peut-être plus plausible de penser que ce qui dépend de moi à l'instant t est A et donc que A aura lieu, mais qu'un peu plus tard, c'est B et que A n'aura pas lieu. La solution proposée ici repose donc sur l'acceptation qualifiée de la conception de Geach et sur le caractère plausible de changements de décisions divines. Répond-elle à l'objection de manière satisfaisante ? Il me semble qu'il convient d'évaluer deux considérations : 1) la connaissance pratique défaisable est-elle vraiment une connaissance, ou le type de connaissance que l'on juge convenir pour Dieu ?, 2) peut-on vraiment tracer une limite entre les décisions irrévocables (2) et les décisions révocables (3) ? La valeur de la réponse à l'objection de Kvanvig suggérée ici dépendra de celle donnée à ces deux questions. Dans les deux cas, je crois que Kvanvig répondrait par la négative. C'est, néanmoins, à ce stade, la voie qui me semble la plus prometteuse.

Conclusion

Je ne voudrais pas prétendre avoir défendu le théisme ouvert, et ce n'était pas mon objectif. Le but de cette discussion a seulement été de faire valoir que cette conception non traditionnelle avait plusieurs arguments en sa faveur, qu'elle pouvait être comprise d'une manière qui conservait beaucoup d'aspects du théisme classique et sans doute bien assez au regard de la plupart des attitudes religieuses, et qu'elle avait quelques ressources pour se défendre contre l'argument de l'asymétrie cognitive mis en avant par Jonathan Kvanvig. Un théiste ouvert peut attribuer l'omniscience à Dieu, au sens où Dieu connaît tout ce qui est passé et présent, tout ce qui est inévitable et toutes les probabilités. Sa toute-puissance lui assure un contrôle maximal sur le futur : il arrive toujours à ses fins comme le Grand Maître aux échecs (l'image est de Peter Geach). Ne lui échappent que certains faits particuliers, notamment les actes libres de ses créatures. Mais s'ils ne lui échappaient pas, ils ne seraient pas vraiment libres.

Enfin, le théisme ouvert rend compte de l'utilité de la science pour l'action et la réaction de Dieu et, ce faisant, permet de décrire le comportement divin d'une manière somme toute naturelle et proche des expressions bibliques. Un Dieu qui agit dans le temps, et tient compte de connaissances fiables mais limitées et en progression constante, peut *répondre* au sens strict aux prières qui lui sont adressées, *accomplir des miracles* qui font exception à ses propres décrets, ne pas être mis immédiatement en cause par *l'existence du mal* qu'il permet mais ne peut totalement empêcher dès qu'il a créé des êtres libres, décider librement de *l'Incarnation du Rédempteur*. Bref, le théisme ouvert n'est peut-être pas aussi problématique pour la théologie, pour la philosophie et pour la vie religieuse, que ses adversaires l'ont parfois dit et pensé.

Bibliographie

- Anscombe, Elizabeth. 1957 [2002]. *Intention*. Traduction française par M. Maurice et C. Michon. Paris : Gallimard.
- Belnap, Nuel, M. Perloff, and M. Xu. 2001. *Facing the Future: Agents and Choices in Our Indeterministic World*. Oxford : Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780195138788.001.0001>.
- Fischer, John Martin and Patrick Todd. 2015. *Freedom, Fatalism, and Foreknowledge*. Oxford : Oxford University Press.
- Flint, Thomas. 1998. *Divine Providence. A Molinist Account*. Ithaca, New York : Cornell University Press.
- Freddoso, Alfred. 1988. « Introduction ». In *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Concordia*, édité par Luis de Molina, 1–81. Ithaca, New York : Cornell University Press.
- Geach, Peter. 1977. *Providence and Evil*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Hasker, William. 1989. *God, Time, and Knowledge*. Ithaca, New York : Cornell University Press.
- Jonas, Hans. *Le Concept de Dieu après Auschwitz*. 1984. Traduit de l'allemand par Philippe Ivernel, suivi d'un essai de Catherine Chalier. Paris : Payot & Rivages.
- Kvanvig, Jonathan. 2011. *Destiny and Deliberation. Essays in Philosophical Theology*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199696574.001.0001>.
- MacFarlane, John. 2003. “Future Contingents and Relative Truth”. *Philosophical Quarterly* 53: 321–336. <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00315>.
- Marenbon, John. 2005. *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin* (Conférences Pierre Abélard). Paris : Vrin.
- Michon, Cyrille. 2004. *Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la providence*. Paris : Presses Universitaires de France.
<https://doi.org/10.3917/puf.micho.2004.01>.

- Michon, Cyrille. 2009. « Le libre arbitre », in *Saint Augustin*, dirigé par M. Caron, 307–341. Cahiers d'Histoire de la Philosophie. Paris : Éditions du Cerf.
- Michon, Cyrille. 2015. « « La prescience et la liberté, le temps et l'éternité ». Une relecture du dernier livre (V) de la *Consolation de Philosophie* », *Autour de la Consolation de Philosophie de Boèce*, édité par A. Giavatto et F. Le Blay, 127–163. Neuilly : Atlande.
- Ockham, Guillaume. 2007. *Traité sur la prédestination*. Traduction, présentation et notes par C. Michon. Vrin.
- Prior, A. N. 1962. « The Formalities of Omniscience ». *Philosophy* 37 : 114–129. <https://doi.org/10.1017/S0031819100036780>.
- Schellenberg, J.L. 2005. *Prolegomena to the Philosophy of Religion*. Cornell University Press.
- Stump, E. et Kretzmann, N. 1991. « Prophecy, Past Truth and Eternity », in *Philosophical Perspectives* 5. “Philosophy of Religion”, édité par J. Tomberlin, 395–424. <https://doi.org/10.2307/2214103>.
- Swinburne, Richard. [1977] 2016. *The Coherence of Theism*. Oxford : Oxford University Press. Revised edition. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198779698.001.0001>.
- Todd, Patrick. 2011. « Geachianism ». In *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 3, édité par Jonathan Kvanvig, 225–251. Oxford : Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199603213.003.0011>.
- Todd, Patrick. 2021. *The Open Future. Why Future Contingents are All False*. Oxford : Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780192897916.001.0001>.