

## TEXTE 1

NELSON PIKE

« Divine Omniscience and Voluntary Action »\*

Samedi dernier après-midi, Jones a tondu sa pelouse. Supposé que Dieu existe et est (essentiellement) omniscient [...], il s'ensuit que, par exemple, quatre-vingts ans avant samedi dernier, Dieu savait (et donc croyait) que Jones tondrait sa pelouse à ce moment-là. Mais il suit de cela, selon moi, qu'au moment de l'action (samedi dernier après-midi) Jones n'était pas capable – c'est-à-dire qu'il n'était pas en son pouvoir – de se retenir de tondre sa pelouse. Si au moment de l'action, Jones avait été capable de se retenir de tondre sa pelouse, alors (la conclusion la plus évidente semblerait être que) au moment de l'action, Jones était capable de faire quelque chose qui aurait entraîné [*would have brought about*] que Dieu avait eu une croyance fautive quatre-vingts ans plus tôt. Mais Dieu ne peut se tromper en rien. Il n'est pas possible qu'une de ses croyances soit fautive. Par conséquent, samedi

\*Nelson Pike, «Divine Omniscience and Voluntary Action», *Philosophical Review* 74 (1965), p. 27-46, traduction C. Michon.

dernier après-midi, Jones n'était pas capable de faire quelque chose qui aurait entraîné que Dieu ait eu une croyance fausse quatre-vingts ans plus tôt. Supposer qu'il en était capable serait supposer qu'au moment de l'action Jones était capable de faire quelque chose qui a une description conceptuellement incohérente, à savoir quelque chose qui aurait entraîné qu'une croyance de Dieu était fausse. Ainsi, étant donné que Dieu a cru il y a quatre-vingts ans que Jones tondrait sa pelouse samedi, si nous devons attribuer à Jones le pouvoir samedi de se retenir de tondre sa pelouse, ce pouvoir ne doit pas être décrit comme le pouvoir de faire quelque chose qui aurait rendu fausse une croyance de Dieu. Comment devrions-nous alors décrire ce pouvoir vis-à-vis de Dieu et de sa croyance? Pour autant que je puisse le voir, il n'y a que deux autres alternatives. D'abord, nous pourrions essayer de le décrire comme le pouvoir de faire quelque chose qui aurait entraîné que Dieu a cru autre chose que ce qu'il a cru il y a quatre-vingts ans; ou nous pourrions essayer de le décrire comme le pouvoir de faire quelque chose qui aurait entraîné que Dieu (qui, par hypothèse, existait quatre-vingts ans plus tôt) n'existait pas quatre-vingts ans plus tôt – c'est-à-dire, comme le pouvoir de faire quelque chose qui aurait entraîné que toute personne qui croyait il y a quatre-vingts ans que Jones tondrait sa pelouse samedi dernier (l'une étant, par hypothèse, Dieu) avait alors une croyance fausse, et donc n'était pas Dieu. Mais à nouveau, aucune des deux solutions ne peut être acceptée. Samedi dernier après-midi, Jones n'était pas capable de faire quelque chose qui aurait entraîné que Dieu a cru autre chose que ce qu'il a cru il y a quatre-vingts ans, au sens où il a « vu » Jones tondre sa pelouse comme si cette action se produisait devant lui; le fait est que Dieu a su (et donc a cru) quatre-vingts ans avant samedi que Jones tondrait sa pelouse. Et si Dieu a eu

cette croyance quatre-vingts ans avant samedi, Jones n'a pas eu le pouvoir samedi de faire quelque chose qui aurait fait que Dieu n'ait pas eu cette croyance quatre-vingts ans plus tôt. Aucune action réalisée à un moment donné ne peut altérer le fait qu'une personne donnée a eu une certaine croyance à un moment antérieur au temps en question. Cela semble être une vérité a priori. Pour des raisons similaires la dernière hypothèse doit également être rejetée. Dans l'hypothèse où Dieu a existé quatre-vingts ans avant samedi, Jones n'était pas capable samedi de faire quelque chose qui aurait entraîné que Dieu n'existait pas quatre-vingts ans avant. Aucune action réalisée à un moment donné ne peut altérer le fait qu'une certaine personne existait avant le moment en question. Cela aussi me semble être une vérité a priori. Mais si ces observations sont correctes, alors, étant donné que Jones a tondu sa pelouse samedi, et étant donné que Dieu existe et est (essentiellement) omniscient, il semble s'ensuivre qu'au moment de l'action, Jones n'avait pas le pouvoir de se retenir de tondre sa pelouse. Le résultat de ces réflexions semble être que l'action de tondre sa pelouse samedi dernier n'était pas une action volontaire de Jones. Bien que je n'ai pas d'analyse de ce que c'est pour une action d'être *volontaire*, il me semble qu'une situation où il serait erroné d'attribuer à Jones la capacité ou le pouvoir de faire autre chose que ce qu'il a fait serait une situation où il serait également erroné de parler de son action comme volontaire<sup>1</sup>. De manière générale, si Dieu existe et est (essentiellement) omniscient au sens précisé plus haut, aucune action humaine n'est volontaire.

1. Voir commentaire, p. 97, note.

Comme l'argument présenté plus haut est plutôt complexe, la représentation schématique que voici pourra être utile.

1. « Dieu existait à T1 » implique « si Jones a fait X à T2, Dieu a cru à T1 que Jones ferait X à T2 ».
2. « Dieu croit X » implique « "X" est vrai ».
3. Il n'est au pouvoir de personne à un moment donné de faire quelque chose qui a une description logiquement contradictoire.
4. Il n'est au pouvoir de personne à un moment donné de faire quelque chose qui entraînerait que quelqu'un qui a eu une certaine croyance avant le temps en question n'ait pas eu cette croyance avant le temps en question.
5. Il n'est au pouvoir de personne à un moment donné de faire quelque chose qui entraînerait qu'une personne qui a existé à un moment antérieur n'ait pas existé à ce moment antérieur.
6. Si Dieu existait à T1 et si Dieu croyait à T1 que Jones ferait X à T2, alors s'il était au pouvoir de Jones à T2 de se retenir de faire X, alors (1) il était au pouvoir de Jones à T2 de faire quelque chose qui aurait entraîné que Dieu a eu une croyance fausse à T1, ou (2) il était au pouvoir de Jones à T2 de faire quelque chose qui aurait entraîné que Dieu n'a pas eu la croyance qu'il a eue à T1, ou (3) il était au pouvoir de Jones à T2 de faire quelque chose qui aurait entraîné que toute personne qui a cru à T1 que Jones ferait X à T2 (l'une étant par hypothèse Dieu) a eu une croyance fausse et n'était donc pas Dieu – c'est-à-dire que Dieu (qui par hypothèse existait à T1) n'existait pas à T1.
7. La première alternative (1) dans le conséquent de 6 est fausse (par 2 et 3).

8. L'alternative (2) dans le conséquent de 6 est fausse (par 4).
9. L'alternative (3) dans le conséquent 6 est fausse (par 5).
10. Par conséquent, si Dieu existait à T1 et si Dieu croyait à T1 que Jones ferait X à T2, alors il n'était pas au pouvoir de Jones à T2 de se retenir de faire X (par 6-9).
11. Par conséquent, si Dieu existait à T1, et si Jones a fait X à T2, il n'était pas au pouvoir de Jones à T2 de se retenir de faire X (par 1 et 10).

## COMMENTAIRE

### *Caractérisation de l'argument*

On comprendra mieux l'argument proposé par Nelson Pike et l'intérêt de cette version en établissant des contrastes avec des versions antérieures et inférieures de l'objection fataliste à la prescience divine<sup>1</sup>. On a pu penser que l'argument fataliste tiré de la prescience revenait à celui tiré de la vérité et avait la forme suivante, en prenant T1 pour un moment passé, et T2 pour un moment futur :

- (1) S'il est vrai (si Dieu sait) à T quelconque que  $p$  est le cas à T' quelconque, alors il est le cas à T' que  $p$ .
- (2) Il était vrai (Dieu savait) à T1 qu'il est (serait) le cas à T2 que  $p$ .
- (3) Donc, nécessairement il est (sera) le cas à T2 que  $p$ .

Mais cette version de l'argument est fautive car la seule conclusion que l'on peut tirer des deux prémisses est :

- (3') Donc, il sera le cas à T2 que  $p$ .

1. Sur cette question, voir l'exposé plus développé de J. Vidal Rosset, *Les paradoxes de la liberté. Arguments logiques au sujet de la contingence, du libre arbitre et du choix rationnel*, Paris, Ellipses, 2009.

Et ce qui est nécessaire n'est pas cette conclusion, mais le lien d'inférence des prémisses à la conclusion. Tirer la première conclusion, c'est confondre la nécessité de la conséquence et celle du conséquent.

Pour autant, on ne saurait conclure de l'objection que la conclusion n'est pas nécessaire. En particulier, si T2 était un moment passé, et s'il était le cas à T2 que  $p$ , on pourrait bien poser :

(4) Nécessairement, il est (était) le cas à T2 que  $p$ ,

dès lors que l'on admet que le passé est nécessaire. C'est alors en vertu du principe de la nécessité du passé (PNP) et non de l'argument dont les prémisses seraient (1) et (2) que l'on peut poser (4). Si T2 est futur, on ne peut pas lui appliquer la nécessité du passé. Mais il est possible de corriger l'argument fataliste, car la nécessité du passé s'applique à la prémisse (2) pour donner (2') :

(2') Nécessairement, il est (était) vrai (Dieu savait) à T1 qu'il est le cas que  $p$  à T2.

Et en vertu du principe de transfert de nécessité qui dit que le conséquent d'une conditionnelle dont l'antécédent est nécessaire est lui-même nécessaire, alors on peut conclure de (1) et (2') à (3).

Certains ont pensé pouvoir éviter la menace fataliste ainsi comprise en refusant la bivalence pour les propositions portant sur le futur, et il semble que telle ait été la stratégie d'Aristote. Dès lors, si  $p$  énonce un fait contingent, on ne peut poser ni (2), ni (2') et l'argument ne peut avancer. Ce pour quoi on a également pu penser que l'invocation de la prescience divine renforçait l'argument tiré de la vérité en bloquant cette stratégie, car en vertu du principe (définitionnel) que tout ce qui est su

est vrai, elle implique que les propositions sues ont une valeur de vérité. Mais encore faut-il que la prescience porte sur tout le futur. Une stratégie comparable à celle d'Aristote serait en effet de dire que Dieu ne connaît pas tout le futur, mais par exemple seulement le futur connaissable, sans doute parce qu'il serait déjà fixé dans ses causes (et donc nécessaire). Une telle interprétation jugée impie par Augustin est évoquée par Pike, qui précise bien que l'argument ne vise que la conception maximale de la prescience: l'*omniprescience* si l'on veut, selon laquelle, pour toute proposition, Dieu sait qu'elle est vraie ou qu'elle est fausse (ce qui implique que toute proposition a une valeur de vérité).

L'argument fataliste ainsi précisé, en introduisant le principe de nécessité du passé, celui de transmission de la nécessité, et en comprenant que la prescience est maximale et impose la bivalence de toutes les propositions, n'est pas encore bien assuré. En particulier, il n'est pas clair que l'on puisse si facilement poser (2'), la nécessitation de (2), au nom de la nécessité du passé. Parce qu'il n'est pas clair que la vérité passée ou que la science passée d'une proposition soient automatiquement des faits passés, au même titre qu'une chute de neige par exemple. Pour ce dernier type d'événement, qui appartient clairement à l'histoire passée du monde, on admettra facilement que nul ne peut faire qu'il n'ait pas eu lieu. En revanche, il n'est pas clair qu'une vérité passée soit au même titre un élément du passé de notre monde, et donc que nul ne puisse rien y faire. Nul ne peut faire que la neige ne soit pas tombée hier. Si elle est tombée, le fait est acquis, il relève du passé révolu. Même Dieu ne peut pas faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé. En revanche, s'il était vrai ou si Dieu a su que je prendrai du café demain, bien entendu, il s'ensuit que je prendrai du café, mais est-ce nécessaire? Puis-je (encore) ne



pas en prendre? Peut-on de la même manière soutenir : nul ne peut changer ce qui a été le cas, or cette proposition (« je prendrai du café demain ») était vraie hier, donc nul ne peut modifier sa valeur de vérité?

Il y a une différence notable entre une chute de neige et la vérité d'une proposition : la première ne dépend pas de ce qui arrive ensuite, la seconde en dépend. Si je ne prenais pas de café, je ne modifierais rien du passé, je ferais seulement en sorte que la proposition n'était pas vraie. Ce qui est passé c'est éventuellement ce que quelqu'un a dit, mais ce qu'il a dit n'est (a été) vrai qu'en fonction de ce qui sera. Nul ne peut faire que cela n'ait pas été dit, mais il m'appartient éventuellement de faire que ce qui a été dit était vrai ou non. Si l'on pose que ce qui a été dit l'a été avec vérité, il faut alors dire que, si ce qui a été dit porte sur un futur contingent, il n'est pas nécessaire que cela ait été dit avec vérité, même s'il est nécessaire que cela ait été dit. L'idée est que, si la vérité dépend de l'être, la vérité passée portant sur le futur dépend de ce futur. Le fait passé en question n'est donc pas vraiment un fait passé, peut-être même pas du tout. Si c'est un fait, c'est un fait, au moins en partie, futur. Ockham dirait que c'est un fait passé *verbalement* (en raison de l'expression verbale), mais non *réellement*, puisque les conditions de vérité sont au moins en partie futures<sup>1</sup>. La terminologie contemporaine parle de *faits souples*, par opposition *aux faits durs*, qui sont entièrement indépendants du futur, et sont à ce titre soustraits au pouvoir de tout agent dès lors qu'ils sont avérés<sup>2</sup>.

1. Voir Guillaume d'Ockham, *Traité sur la prédestination et la prescience des futurs contingents*, trad. fr. C. Michon, Paris, Vrin, 2007.

2. Voir J.T. Saunders, « Of God and Freedom », *Philosophical Review* 75 (1966), p. 219-225.

Et il en va de même de ce qui a été su, si la science suppose la vérité. Si Jean a su que je prendrais du café, je prendrai du café, mais il reste que je peux ne pas en prendre et donc faire qu'il ne l'ait pas su. Bref, la science passée pas plus que la vérité passée ne sont des faits passés si elles portent sur le futur. Et si ce futur est contingent, elles sont contingentes. Si ce futur est au pouvoir d'un agent, elles sont en son pouvoir. La science ajoute à la vérité une disposition ou un état psychologique, qui comme le fait d'énoncer une proposition relève bien du passé révolu, au même titre qu'une chute de neige. Nul ne peut donc faire qu'il ou elle n'ait pas eu lieu. Ce sont des faits durs. Je ne peux pas faire que Jean n'ait pas cru que je prendrais du café demain, s'il l'a cru hier. Mais je peux faire que Jean se soit trompé, en n'en prenant pas. Alors que la seule science passée ne menace pas la liberté, car elle paraît encore contingente, la croyance passée est bien nécessaire, mais elle ne menace pas la liberté car elle peut encore être erronée<sup>1</sup>.

C'est ici qu'il faut alors souligner un autre point important, et même décisif, mis en avant par Nelson Pike, et qui était négligé par ses prédécesseurs. L'omniscience, pour être menaçante, doit être considérée comme un attribut *essentiel* de Dieu, et non comme une simple circonstance de fait. Il ne s'agit pas seulement de dire que Dieu n'ignore rien et ne se trompe pas (inerrance), mais qu'il ne *peut* pas se tromper ni

1. De ce que S a su que je ferai A, il suit que je ferai A, mais ce n'est pas nécessaire, car je peux faire que S n'ait pas su. Si je me contente de dire que S a cru que je ferai A, il est vrai que je ne peux plus dire que je peux faire aujourd'hui que S n'ait pas eu cette croyance hier, mais il ne s'ensuit pas que je ferai A, car je peux faire que S se soit trompé.

rien ignorer (infaillibilité)<sup>1</sup>. Ou encore, qu'il appartient à la notion de Dieu, à sa nature, d'être omniscient. Pike dit qu'il s'agit d'une vérité *a priori* que Dieu est omniscient : ce n'est pas une vérité de fait, mais bien de droit, qui découle de la nature de Dieu, et non d'un heureux concours de circonstances. Pike développe ce point à la suite du texte reproduit, utilisant une comparaison faite par Augustin entre la prescience divine et celle d'un ami. Augustin voulait souligner que c'est le concept de prescience qui est en cause, plus que le fait que cette prescience est divine. Mais Pike souligne au contraire que si un ami sait ce que je ferai (que je tondrai ma pelouse samedi), alors je le ferai. Mais cela n'entraîne pas que le ferai nécessairement. Si je ne le faisais pas, je ferais en sorte que cet ami n'avait pas la (pre)science de mon action. Je ne ferais pas qu'il ne l'ait pas cru, mais je ferais que sa croyance était fausse, et donc qu'il n'avait pas la prescience, et n'était pas omniscient. C'est ce que l'on ne peut dire de Dieu : il appartient à sa nature de savoir ce qui arrivera, et nul ne peut faire qu'il n'ait pas la prescience, en faisant qu'il ignore ou se méprenne sur le futur. Autrement dit, ce qui paraît entrer en conflit avec la contingence et donc la liberté d'une action A, c'est qu'elle fasse l'objet d'une prescience essentielle ou encore, c'est l'existence d'une croyance infaillible antérieure que cette action aurait lieu.

On a bien compris que la menace induite par cette omniscience essentielle est une menace sur la *liberté* parce qu'elle est une menace sur la *contingence* de l'objet de la prescience. Et on a bien compris que c'est parce qu'il adhère à

1. Le point est exposé par Pike avant le passage cité, p. 28. Je me demande s'il n'y a pas deux idées : celle de croyance infaillible et celle d'infaillibilité essentielle.

une conception forte de cette contingence, à l'idée d'un pouvoir des opposés incompatible avec toute forme de nécessité, que Pike voit une contradiction entre prescience et liberté<sup>1</sup>.

Telle est donc la thèse défendue par Pike : la prescience (incluse dans l'omniscience) divine implique la nécessité de ce qui est connu, donc la nécessité des actions futures. Et comme la nécessité est incompatible avec la liberté (le caractère volontaire), l'omniscience est incompatible avec l'idée d'action volontaire. Autrement dit, l'argument fataliste tiré de la prescience menace la condition de contingence. Et Pike précise que c'est bien la seule menace considérée. L'argument ne parle pas de causalité, reste neutre sur la question du déterminisme causal ou même d'une détermination causale de l'action dont la prescience pourrait être le signe ou le facteur principal. Pike rejoint ainsi la critique adressée par Boèce à Augustin qui estimait que, puisque la prescience ne supposait pas de détermination causale, et puisque la direction de la causalité allait de l'objet connu vers la science et non l'inverse, elle ne menaçait pas la liberté de l'action, pas plus que la mémoire ne menaçait la liberté de l'action remémorée<sup>2</sup>. Certes, par elle-même la prescience n'introduit ni de permet d'inférer aucune détermination causale, mais elle conduit à dire que l'action prévue est inévitable, et cela suffit à exclure

1. Il convient donc de remarquer ici une particularité peut-être malheureuse du texte, qui parle d'action *volontaire*. On aurait attendu « action libre », surtout si l'on garde en mémoire la distinction lockéenne de l'action volontaire ou spontanée et de l'action libre, qui suppose une absence de contrainte virtuelle, et donc une contingence incompatible avec la nécessité. Mais Pike entend visiblement la même chose par « volontaire » et « libre » (comme Augustin), et il semble souscrire au PAP sans hésiter.

2. Augustin, *Le libre arbitre* III.4.11; Boèce, *La Consolation de Philosophie*, V, pr. 3.

sa liberté. Dans la suite de son texte Pike précisera qu'il se limite à cette thèse d'incompatibilité, sans prétendre opter pour l'une ou l'autre des deux options alternatives (prescience ou liberté), encore moins en faire un argument contre l'existence de Dieu (si l'on tenait pour l'existence de la liberté, et l'essentialité de l'omniscience pour un être divin), et sans préconiser un remède particulier qui permettrait une conciliation : une révision de la portée de l'omniscience (ou de son essentialité), ou du concept de liberté.

Considérons maintenant la progression de l'argument. Il ne procède pas à la manière de l'argument de la conséquence, ou des versions classiques de l'argument fataliste, comme celui proposé par Thomas d'Aquin<sup>1</sup>. Ceux-ci reposaient sur les deux principes généraux de fixité que nous avons évoqués, la fixité du passé et celle des lois (de la nature ou de l'omniscience), et sur un principe de transfert de nécessité. Il est remarquable que la version de l'argument fataliste proposé ici ne requiert pas le principe général de la fixité du passé (seulement celle de certains faits passés, à savoir le fait d'une croyance passée, et celui de l'existence passée d'une personne), ni une règle de transfert de nécessité. Il utilise plutôt une forme de *transfert de pouvoir*, en disant que, *si l'agent peut* réaliser une certaine action (se retenir de tondre sa pelouse), *alors il peut* faire en sorte que l'une de trois situations se réalise (que Dieu se trompe, ou que Dieu n'a pas eu la croyance qu'il a eue, ou que Dieu n'a pas existé). Il est également remarquable que, pour justifier cette assertion, Pike n'utilise pas non plus un *principe général de transfert de pouvoir*, qui dirait qu'un agent

1. Formulé par exemple dans la *Somme de théologie* I, q. 14, a. 13, obj. 2 et ad 2.

peut faire en sorte que soit vraie toute conséquence logique d'une proposition dont il peut faire en sorte qu'elle soit vraie. Plusieurs discussions ont montré qu'un tel principe serait exorbitant puisqu'il nous donnerait le pouvoir de rendre vraies des propositions nécessaires, qui sont des conséquences logiques de toute proposition vraie. Pike se contente d'assumer une proposition particulière qui exprime un transfert de pouvoir : si X peut faire A (que la proposition  $p$  soit vraie), alors il peut faire B ou C ou D (que  $q$  soit vraie ou que  $r$  soit vraie ou que  $s$  soit vraie). Et il demande à son interlocuteur s'il voit une autre possibilité que l'une des trois proposées. Comme il est vraisemblable que non, et comme elles sont tout autant inacceptables l'une que l'autre, parce que chacune contredit un principe qui a été accepté en prémisses, il s'ensuit que le pouvoir d'agir autrement est incompatible avec l'existence d'un être nécessairement omniscient, étant supposé qu'il a cru (infailliblement) que telle action aurait lieu (n° 10), ou étant supposé que telle action a eue lieu, ce qu'il a donc cru infailliblement (n° 11).

#### *Discussions*

Pour que l'argument soit *valide*, il faut que la disjonction des trois propositions (1)-(3) dans le conséquent de 6 forme une conséquence nécessaire des prémisses adoptées (ou encore que les trois situations qu'elles représentent soient les seules manières possibles dont un agent pourrait se retenir d'accomplir l'action en question). Pour que l'argument soit *valable*, il faut, notamment, que les trois principes soient incontestables, et que les trois propositions contredisent bien chacune l'un de ces trois principes. C'est sur ces points qu'ont porté les critiques de l'argument fataliste tiré de la prescience.

Il n'est pas possible de les articuler ici, mais leur simple évocation permettra sans doute de mieux apprécier le texte de Pike, et de voir s'il résiste aux réponses traditionnelles. Évidemment, l'argument ne vaut que si l'on adopte une conception du libre arbitre incompatible non seulement avec le déterminisme causal, mais avec toute forme de nécessité. Sans quoi, il va de soi que la prescience serait compatible avec la liberté. Et il ne vaut que si l'on entend par omniscience une science d'absolument tout ce qui arrivera, et non une science limitée à un sous-ensemble du futur (ce qui arrivera nécessairement), même si elle était encore science de tout ce que l'on peut savoir. Ces deux stratégies (révision du concept de liberté, ou révision du concept d'omniscience) sont exclues par hypothèse, l'argument de Pike n'a rien contre elles, il peut même conduire à les adopter si on accepte son verdict. Mais pour qui se donne les notions fortes, supposées par l'argument, de liberté et d'omniscience, y a-t-il une échappatoire ?

Une réponse souvent invoquée, et que Pike mentionne dans son article, fait valoir que Dieu n'est pas « dans le temps », que son éternité doit être comprise comme absence de succession, et qu'il est donc *présent* à tous les points du temps. Il semble en ce cas que le dilemme de la prescience et de la liberté ne se pose plus, puisqu'il n'y a plus de prescience. Mais, outre les objections que l'on a pu faire, et Pike lui-même en a faites<sup>1</sup>, à l'idée d'éternité atemporelle, du moins à son application à un être personnel, vivant, pensant et voulant, il faut remarquer que la seule situation de Dieu hors du temps ne lève pas la menace d'une nécessitation des actions par la

1. Dans son livre *God and Timelessness*, London, Routledge and Kegan Paul, 1970.

science divine. D'une part, si l'éternité est aussi *fixe*, inaltérable, que le passé, le même argument peut être reproduit en substituant l'expression d'une croyance intemporelle infaillible à celle d'une croyance passée infaillible sur le futur. D'autre part, le problème de la prescience se reproduira si l'on accorde que des prophéties ont pu être accomplies, dans le temps, sur la base d'une révélation divine. Thomas d'Aquin proposait de régler le premier problème en distinguant en fait deux références temporelles et deux modalités. Le même événement qui serait futur et contingent pour nous, serait à la fois présent et donc nécessaire pour Dieu. On pourra peut-être défendre la double assignation temporelle, sur le modèle de la relativité de la simultanéité à un référentiel dans l'espace-temps<sup>1</sup>; mais la double assignation des modalités semble inintelligible. La seule issue possible semble donc être de récuser la nécessité de l'éternité et de dire que, tant que l'agent garde le pouvoir d'accomplir ou non une action, Dieu peut croire ou non (éternellement) qu'il l'accomplira.

Une autre manière d'échapper à l'argument de Pike consisterait à récuser l'un des principes qu'il invoque. Nul n'a proposé de contester que la contradiction limite le pouvoir des agents libres (principe 3, auquel s'oppose l'alternative (1)). Descartes a pu le penser de Dieu (le point est discuté), mais il n'est pas allé plus loin. En revanche les deux autres principes, qui font valoir la fixité de certains faits passés, ont été mis en question. Nous avons vu que les faits de la vérité passée ou de la science passée d'une proposition portant sur le futur pouvaient être considérés comme *dépendants* du futur en

1. Voir E. Stump et N. Kretzmann, « Eternity », *Journal of Philosophy* 78 (1981), p. 429-458, trad. fr. J.-B. Guillon, dans C. Michon et R. Pouivet, *Philosophie de la religion*, Paris, Vrin, 2010, p. 65-91.



question. Si ce futur est celui d'une action humaine, ces faits dépendent de l'action humaine en question. Marilyn Adams a fait valoir que l'existence de Dieu pourrait être elle aussi un fait souple<sup>1</sup>. Soit que l'on prenne « Dieu » pour un nom propre, soit qu'on le prenne pour une description, il restera vrai que Dieu est essentiellement éternel, et donc que l'existence de Dieu à un certain moment implique (et donc dépend logiquement) de son existence à un moment futur (en fait à tout moment futur). Certes, cela ne donne pas de pouvoir sur l'existence de Dieu, mais cela montre au moins que l'existence passée de Dieu implique son existence future. En vertu de la définition de l'omniscience essentielle, on pourrait alors envisager que l'existence de Dieu dépende également du fait que les agents feront ce qu'il a cru qu'ils feraient. Dire que ces agents peuvent ne pas faire ce que Dieu a cru qu'ils feraient, ce serait dire qu'ils peuvent faire quelque chose de tel que, s'ils le faisaient, Dieu n'aurait pas existé. Le principe 5 paraît violé. Mais Adams propose même d'accepter le principe, s'il est restreint aux « personnes ordinaires », et fait valoir que les attributs de Dieu en font une personne extraordinaire. Autrement dit, l'argument de Pike doit supposer que Dieu est une personne ordinaire, mais les attributs divins militent en sens contraire.

Cette réponse a néanmoins contre elle que, pour des raisons indépendantes, on peut néanmoins penser que l'existence de Dieu est nécessaire au point qu'elle ne saurait dépendre causalement de l'action de quiconque. Il peut bien y avoir une dépendance logique, entre l'existence d'un Dieu éternel et

1. M. McCord Adams, « Is the existence of God a Hard Fact? », *The Philosophical Review* 76 (1967), p. 492-503.

essentiellement omniscient, et la réalisation, par Jones, d'une action future. Et cette dépendance, qui permet de dire que si Jones ne faisait pas ce que Dieu a cru qu'il ferait, il ferait en sorte que Dieu n'ait pas existé, ou que la personne qui est Dieu n'ait pas été Dieu, conduit à dire qu'il s'ensuit que Jones ne peut pas se retenir de faire ce que Dieu a prévu qu'il ferait. Mais si l'existence de Dieu ne semble pas pouvoir être un fait souple tel qu'il dépendrait causalement d'un agent quelconque, il n'en va pas de même des croyances divines. C'est la voie choisie par Alvin Plantinga pour contester l'argument de Pike<sup>1</sup>.

Plantinga adapte aux croyances divines la stratégie d'Adams pour l'existence de Dieu. Etant des croyances infaillibles, ce ne sont pas des croyances ordinaires, et il convient de les ranger, avec les vérités et les connaissances passées portant sur le futur, au nombre des faits souples qui peuvent dépendre de l'action ultérieure d'un agent. Tel était sans doute le sens de la solution d'Ockham au dilemme de la prescience et de la liberté. La science divine est contingente, non pas seulement au sens où certaines propositions objets de la science divine sont contingentes et dépendent de faits futurs contingents, mais au sens où les croyances passées de Dieu portant sur ces propositions sont (encore) contingentes, parce qu'elles dépendent de faits futurs contingents. L'agent libre possède une forme de pouvoir (contrefactuel) sur les croyances divines passées. Cette solution a contre elle que le concept même de croyance paraît se dissoudre devant cette dépendance à l'égard du futur. Elle entraîne aussi que tout fait pourrait être ainsi dépendant d'une action future quelconque.

1. *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975; voir aussi « On Ockham's Way Out », *Faith and Philosophy* 3 (1986), p. 235-269.

Si Dieu conditionne à l'action de Jones samedi la chute de neige de lundi dernier, alors il est au pouvoir de Jones de faire que la neige ne soit pas tombé lundi dernier. À quoi on pourra répondre : qu'à cela ne tienne, de tels faits passés sont effectivement souples si Dieu les a conditionnés à des événements futurs, sinon ce sont des faits durs. La discussion continue...

Un repérage complet de toutes les réponses à l'argument fataliste devrait ici évoquer la stratégie *moliniste* (de Luis de Molina qui l'a formulée à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle), et qui repose sur l'idée que Dieu connaît des *conditionnels de la liberté créée* dont la vérité ne dépend pas de lui. Il sait seulement que Jones *ferait* A s'il était dans telle situation, et qu'il le ferait librement, c'est-à-dire en gardant le pouvoir de ne pas le faire. Dieu crée la situation correspondante (ou des conditions qui conduisent à cette situation), et par la combinaison de cette décision et de la science (dite « moyenne ») qu'il possède des conditionnels de la liberté, il peut prévoir l'action accomplie (il sait alors que Jones *fera* l'action A). La solution moliniste semble plus apte que la solution ockhamiste à rendre compte du *gouvernement* divin de la providence, car il y a bien un contrôle divin de ce qui arrive, y compris les actions humaines, qui serait compatible avec leur liberté. Elle permettrait également de ne pas attribuer à l'agent libre de pouvoir sur le passé, mais plutôt un pouvoir sur la transmission de la nécessité du passé à l'action future<sup>1</sup>.

Évidemment, toutes ces solutions sont discutées, et on pourrait même estimer qu'elles ont été anticipées par l'article de Pike. Celui-ci a bien posé en principes que Dieu était

1. Voir T. Flint, *Divine Providence. The Molinist Account*, Ithaca, Cornell UP, 1998; et C. Michon, *Prescience et Liberté*, Paris, PUF, 2004, chap. 8-10.

temporel, et que l'existence d'une personne ni celle d'une croyance ne pouvaient être des faits souples, comme le sont sans doute la vérité ou la science passée d'un fait futur. Et il a posé en principe que le pouvoir se transmettait de l'action aux conséquences envisagées. Ces « solutions » ne remettent donc pas en cause la validité de l'argument, mais prétendent contester l'un de ses principes, ou la manière de comprendre ces principes.