

## Introduction

### Le reniement de Pierre

#### Le paradoxe de la prophétie et l'idée de théologie philosophique

Jésus lui dit: “En vérité, je te le dis: toi, aujourd’hui, cette nuit même, avant que le coq ne chante deux fois, tu m’auras renié trois fois”. Mais lui reprenait de plus belle: “Dussé-je mourir avec toi, non, je ne te renierai pas” (Mc, 14, 28-31)

L’annonce du reniement de Pierre par Jésus est la *prédiction* d’un acte tenu pour *libre*, puisqu’il sera objet de repentir. La tradition chrétienne y a vu un exemple de manifestation de la *prescience* divine, aspect de l’omniscience qu’elle a régulièrement attribué à Dieu. L’omniscience devrait donc être entendue – entre autres – comme une *omniprescience*: tout ce qui arrivera est su par Dieu, à l’égal de tout ce qui est arrivé, arrive, et de tout ce qui est nécessaire et toujours le cas. Le récit de l’annonce du reniement de Pierre ne dit pas seulement que Jésus *savait* que Pierre allait le renier, mais qu’il l’a *dit* à des auditeurs humains, à commencer par Pierre lui-même. Il s’agit donc d’une *prophétie* au sens que le terme a pris de nos jours : d’une prédiction, et d’une prédiction garantie par la divinité, ici tout particulièrement puisque c’est Dieu incarné lui-même qui prophétise<sup>1</sup>. Mais qui dit ‘omniscience’ ou ‘omniprescience’ ne dit pas forcément science du futur contingent, en particulier du futur libre. Car, il se pourrait que cela ne puisse pas être objet de science, et l’on entend vraisemblablement par ‘omniscience’ la science de tout ce qu’il est *possible* de savoir. Après tout le ‘contrat d’omniscience’ ne peut pas demander l’impossible. Que l’on puisse parler de ce qui arrivera, et en parler avec assurance, nul ne le nie. Que l’on puisse éventuellement savoir ce qui arrivera, parce que cela est *déjà déterminé*, par les lois de la nature (le soleil se lèvera demain) ou celles de la logique (deux et deux font et feront toujours quatre), on l’accepte également. Mais à l’égard de ce qui se présente comme *contingent*, comme pouvant ne pas arriver, et par excellence, à l’égard des actes libres s’il y en a, comment pourrait-on faire mieux que conjecturer, parier, estimer?<sup>2</sup> A qui prétend attribuer à Dieu (ou à quiconque) la prescience

---

<sup>1</sup> La prophétie est au sens propre le discours tenu (par un intermédiaire) pour (à la place de) Dieu, et ne porte pas nécessairement sur le futur, ni n’est forcément descriptif : nombre de prophéties bibliques sont des exhortations. Le mot a néanmoins pris ce sens restreint, qui convient au propos de ce livre. C’est ainsi que je l’entendrai désormais.

<sup>2</sup> Dans l’hypothèse où Dieu crée le monde librement, toute prédiction d’un événement futur porte sur ce qui peut ne pas arriver, car il dépend de Dieu de suspendre les lois de la nature (miracle, annihilation de l’univers, etc.). Donc aucun énoncé portant sur le futur ne serait l’énoncé d’un savoir : le *théologisme* qui consiste à introduire la référence à Dieu en toute considération, y compris celle des phénomènes

d'actes *futurs libres* (ne serait-ce que d'un seul d'entre eux), on demandera en préalable : Cela a-t-il un sens? Il n'est même pas question ici de capacités cognitives, mais d'*intelligibilité* de ce qui est énoncé. Avant même d'envisager sa valeur de vérité (et de la tenir éventuellement pour vraie sur la base d'un argument ou d'une autorité), l'attribution de la prescience des actes libres doit au moins être reconnue comme un paradoxe.

Les pages qui suivent affrontent ce paradoxe et tentent de répondre à la question de la possibilité, ou plutôt du caractère intelligible de l'attribution à Dieu de la prescience de nos actes libres. Il s'agit d'un problème bien connu des historiens de la pensée, d'Aristote à Leibniz, d'autant plus qu'il redouble le célèbre *problème des futurs contingents*<sup>3</sup>. En tant que telle, la question de la prescience divine peut être abordée du point de vue d'une interrogation de philosophie de la logique et du langage, comme un modèle pour la bivalence universelle des propositions déclaratives (toute proposition déclarative est vraie ou fausse, y compris celles qui portent sur des futurs contingents). Je n'envisagerai pas cette question comme une curiosité historique mais en elle-même, et je ne l'aborderai pas comme un problème de logique et de métaphysique de la contingence et de la liberté, mais aussi en tant qu'elle met en cause la notion (et donc la nature) de Dieu. La question « Dieu a-t-il la science des actes futurs libres (plus généralement des futurs contingents) ? » doit être précédée par la question : « la notion de Dieu comme d'un être qui a la science des actes futurs libres est-elle *intelligible* ? » Si non, une doctrine religieuse qui prétendrait le contraire ne serait pas non plus *crovable* (sur ce point au moins)<sup>4</sup>. Si oui, une telle doctrine ne serait certainement pas *prouvée* (il faudrait pour cela déduire de la ou d'une notion de Dieu qu'il possède cette prescience), mais elle serait lavée de l'accusation d'incohérence, voire de contradiction, et resterait croyable pour qui l'envisagerait autrement que comme la description d'un état de choses possible. En fait, il suffirait d'ajouter que Dieu peut faire tout ce qui est logiquement possible, pour qu'on soit proche d'un argument positif en faveur de la science des futurs contingents<sup>5</sup>.

Il est clair que la référence à Dieu, et moins encore celle au concept de Dieu, ne saurait en elle-même nous faire sortir de l'enquête purement rationnelle de la philosophie. Le problème de

naturels, est proche du scepticisme à l'égard de la causalité et des lois de la nature. Sans l'assurance divine, le soleil ne se lèvera peut-être pas demain.

<sup>3</sup> Mais il est clair qu'il ne s'y réduit pas : certes, si l'on admet que la proposition "la bataille navale aura lieu demain" n'est ni vraie ni fausse (aujourd'hui), on doit sans doute soutenir que *même* un être omniscient ne sait pas s'il y aura ou non bataille navale: cela ne fait pas partie de son "contrat d'omniscience". Mais, si l'on accorde que la question admet une réponse et qu'elle peut n'en admettre qu'une, il ne s'ensuit pas, pour autant, que cette réponse *puisse* être connue. Je reprends cette discussion plus en détail au chapitre 2.

<sup>4</sup> Pour qu'une proposition soit croyable, il faut qu'elle soit intelligible.

<sup>5</sup> Proches seulement parce qu'un argument en faveur de l'intelligibilité n'est pas une preuve de possibilité logique.

la prescience et de la liberté est certainement un problème *philosophique*, quand bien même on voudrait montrer que c'est un *faux* problème ou un problème *mal posé*. Il s'agit d'une question de *compatibilité* entre deux concepts, celui de *prescience* et celui de *liberté* ou d'*action libre*. L'un et l'autre relèvent bien de l'interrogation et de l'analyse philosophiques, et la question de la possibilité de savoir à l'avance qu'une action libre aura lieu en relève également. D'un autre côté, puisqu'il y est question de Dieu, c'est aussi au sens propre un problème *théologique*. Comme on a souvent distingué voire opposé philosophie et théologie, je voudrais ici préciser ce que j'entends par « théologie philosophique », étiquette qui me semble la plus adaptée à ce type d'enquête philosophique sur Dieu.

La *théologie* entendue comme *discours sur Dieu*, voire *réflexion sur Dieu*, a longtemps été, depuis Platon et Aristote, une partie intégrante de l'agenda des philosophes. Une estime et une place plus ou moins grandes lui ont été accordées, mais il n'y a pas de raison de principe pour la juger *hors-jeu*. Un tel verdict devrait s'appuyer sur une justification théorique, à moins de se limiter au pur constat historique et statistique d'une perte d'audience du chapitre de la théologie chez les philosophes. En ce cas, je me propose de prouver le mouvement en marchant, et de faire de la théologie philosophique dans ces pages. Qui plus est, je voudrais préciser ce que j'entends par là. Lorsque la réflexion porte sur une *matière* d'origine religieuse, et utilise les *contenus* de croyances religieuses à titre de présupposés de son argumentation (de prémisses de ses raisonnements), on est porté à dire qu'il ne s'agit pas de philosophie mais de théologie. Je trouve la distinction oiseuse : toute cette réflexion est de nature spéculative. Que les propositions à partir desquelles on réfléchit et produit des arguments soient tenues par l'évidence naturelle ou par une adhésion d'un autre genre, cela n'importe guère. Sans doute préférera-t-on parler de « théologie naturelle » pour le discours sur Dieu qui part des seules connaissances naturelles. Je proposerai alors de parler de « théologie philosophique », pour tout discours sur Dieu qui ne recourt, dans son mode d'argumentation, qu'aux ressources de la philosophie (par opposition à la critique littéraire, à l'histoire, etc.), c'est-à-dire à l'analyse des concepts et à l'argumentation produite sur la base de ces analyses, *quelle que soit la nature des propositions tenant lieu de prémisses*. Celui qui croit tiendra ces prémisses pour vraies, celui qui ne croit pas les tiendra pour fausses ou pour hypothétiques. La clarification des concepts qui y sont impliqués, et la validité des arguments qui en sont constitués ne tiennent pas à leur valeur de vérité.

Dans le cas de la prescience, nous avons affaire à un attribut divin qui est à la fois un attribut philosophique traditionnel, et également un attribut explicitement reconnu par les textes fondateurs des religions monothéistes. Or, il paraît assez assuré que la tradition judéo-chrétienne, mais aussi musulmane, a longtemps et majoritairement attribué à Dieu la propriété de l'omniscience, et qu'elle a compris sous ce chef la science des actions libres futures des

hommes (*omniprescience*). Le récit de prophéties, entendues au sens devenu courant d'annonces d'un événement futur, est en général tenu pour la preuve textuelle que la Révélation fait état d'un savoir divin, éventuellement communicable aux hommes, de certains faits futurs et contingents. De fait, il me semble que c'est bien plus dans le contexte d'une croyance religieuse en un Dieu omniscient que dans le cadre d'une pure théologie rationnelle que ce problème trouve toute son acuité. Il met en effet en cause la valeur de la révélation qui le suscite et non seulement un théorème de philosophes. Mais comme mon propos, encore une fois, ne porte pas tant sur la *vérité* de ces attributions que sur leur *intelligibilité*, et sur l'intelligibilité de la double attribution de la prescience à Dieu et de la liberté à l'homme, ou encore sur la compatibilité de ces deux attributions, il me paraît clair que l'enquête est bien strictement conceptuelle et donc philosophique : elle ne fait intervenir ni connaissances empiriques particulières, ni, encore moins, arguments d'autorité. Les textes autoritaires ne seront éventuellement évoqués que pour permettre de juger à nouveau de la compatibilité entre les doctrines qu'ils énoncent et les résultats atteints par l'analyse philosophique.

La théologie philosophique est essentiellement affaire d'intelligibilité. Le chapitre des *preuves* de l'existence de Dieu en est un chapitre relativement court. Ce n'est sans doute pas non plus le chapitre qui importe le plus dans le contexte philosophique et culturel actuel. La question de la *cohérence* du théisme, et celle du concept de Dieu qui est compatible avec ou réclamée par les textes révélés, semble requérir une plus grande attention<sup>6</sup>. D'une part, parce que les arguments *athéologiques* procèdent souvent par la réduction à l'absurde du concept de Dieu, ou de la conjonction de tel attribut divin (comme sa bonté parfaite, ou comme sa prescience) avec telle proposition admise par ailleurs (comme l'existence du mal ou comme la liberté créée). D'autre part, parce que les croyances religieuses réclament plus que par le passé une clarification conceptuelle de leur propre contenu. Les connaissances scientifiques, la multiplicité des discours religieux, leur simplification à outrance pour les besoins de la pédagogie ou de l'information, rendent de plus en plus indéfinie la conception de Dieu que se font les croyants.

Mais n'est-ce pas un progrès, et n'est-il pas vain, voire nuisible, de chercher à construire ou à reconstruire un *concept de Dieu* ? J'avoue ne pas comprendre la question. Si l'on veut dire par là, par exemple, que l'identification de Dieu à l'Amour est une meilleure approche que celle de Dieu à l'Être (en opposant par exemple le texte explicite de la première lettre de saint Jean à

---

<sup>6</sup> Je prends ici 'cohérence' dans un sens épistémique : une proposition est cohérente, ou un ensemble de propositions est cohérent si, pour autant que nous le sachions, il ne contient ni contradiction interne, ni contradiction avec un élément de notre savoir, ni n'engendre de paradoxe insoluble. Mais la cohérence ainsi entendue n'est au mieux qu'un signe, un symptôme, d'une possibilité effective. Même la cohérence

celui de l'Exode tel qu'il a été interprété par les penseurs Médiévaux), il me semble que ce sont bien deux *conceptions* qu'on oppose, ou que l'on hiérarchise, car il n'est pas dit qu'elles soient incompatibles. Si l'on veut dire que l'amour n'est pas un concept, résiste à la conceptualisation, et qu'on ne le saisit pas sur le mode du concept, je répondrais qu'il y a certainement un ou plusieurs concepts de l'amour, sans quoi l'usage du mot ne serait pas réglé. Mais si ces concepts sont tenus pour trop pauvres, parce qu'ils laissent échapper, par exemple, la richesse du *phénomène* de l'amour, tel que nous pouvons l'éprouver dans une relation amoureuse, ou dans un rapport d'amitié, alors la tâche du philosophe consistera justement à préciser ce qui échappe au concept, mais il ne pourra le faire qu'en formant le concept de ce qui échappe au concept<sup>7</sup>. Bref, quitte à ne former de Dieu que des concepts négatifs, je ne vois pas comment en parler sans user de termes qui sont les expressions de concepts. Ceux-ci peuvent être très généraux, négatifs, analogiques si l'on veut, ils sont néanmoins indispensables pour qu'un discours sur Dieu puisse être tenu.

On pourrait alors dire qu'un tel discours ne peut pas, voire ne doit pas être tenu. Le problème c'est qu'il l'est : pas seulement par les philosophes épris de théologie, voire d'athéologie, philosophique, mais par les textes des Ecritures qui servent de base à la foi des croyants. Si ces textes ont un *sens*, et doivent être *compris* pour être éventuellement *crus*, il faut bien que le nom de Dieu ne soit pas un pseudo-nom. Même s'il y figure en général comme un nom propre, il faut qu'un concept lui soit associé, pour qu'on ne pense pas qu'il s'agit d'un chien ou d'une courgette. En fait, plusieurs concepts lui sont bien associés, dès lors qu'on dit qu'il *fait* telle chose (il crée, il pardonne, il accomplit sa promesse, etc.), ou qu'il *est* telle autre chose (bon, puissant, juste, etc.). Pour que de tels énoncés soient tenus pour vrais, puissent l'être, il faut leur accorder un *sens*. Pour leur accorder un sens, il faut être capable de préciser leur contenu conceptuel. Sinon, on ne pourra les tenir, au mieux, que pour des formules magiques, des mélodies plaisantes à l'oreille des dieux, mais certainement pas pour des énoncés doués de valeur de vérité, et donc destinés à être crus, c'est-à-dire tenus pour vrais.

Un exemple qui illustre parfaitement mon propos est celui de l'essai sur *Le concept de Dieu après Auschwitz* de Hans Jonas. Quelle que soit la valeur de son argumentation, il a certainement raison de dire que si

- (a) Dieu est tout-puissant
- (b) Dieu a la prescience de ce qui arrivera
- (c) Dieu est parfaitement bon moralement (ne peut pas vouloir le mal)

---

logique (consistance) peut ne pas être établie pour autant. Les preuves de consistance sont rares autant que difficiles.

<sup>7</sup> Tel est si je comprends bien le but que s'est récemment assigné Jean-Luc Marion dans *Le phénomène érotique*, Grasset, 2003.

sont incompatibles avec (d) la réalité de la Shoah, il faut abandonner au moins l'une des trois propositions. Comme il estime que le *concept de Dieu* inclut nécessairement la bonté, et que la tradition biblique lui semble imposer davantage la prescience qu'une puissance absolue, toutes deux étant des attributs traditionnels de Dieu selon lui, il conclut à la révision minimale du concept de Dieu et à la limitation de la puissance. Que Dieu se soit volontairement auto-limité, ou ait été limité dans sa puissance du fait même de la liberté des créatures peut être mis en question. Ce qui ne le peut pas, c'est la première conclusion de Jonas, dès lors qu'il admet que (a), (b) et (c) sont incompatibles avec (d) : il faut laisser tomber quelque chose. Certains diront qu'il y a là un puissant argument contre l'existence de Dieu : c'est l'argument du mal auquel Auschwitz donne une forme particulièrement tragique. D'autres s'essaieront à une théodicée qui éviterait l'incompatibilité. Mais beaucoup sont attirés par une révision du concept de Dieu, et, à la différence de Jonas, préfèrent souvent abandonner (b) : à la différence de l'attribut de la toute-puissance, celui de la prescience des actions libres présente des difficultés qui ne sont même pas liées au problème du mal, des difficultés conceptuelles. Il semble qu'il y ait une contradiction entre (b) et

(b\*) Il y aura des actes libres

C'est ce problème que je me propose d'étudier.

Mais quel est le concept de Dieu présupposé par cette enquête ? Si la référence à une ou des doctrines religieuses ne fait pas *ipso facto* sortir de la philosophie, il demeure indéniable que la tradition culturelle dont relève cette étude est la tradition chrétienne, et l'exemple paradigmatique du reniement de Pierre suffit à la signaler. Cela dit et assumé, pour limiter mon enquête à ce qui lui est strictement nécessaire, je ne présupposerai néanmoins d'entrée aucun concept précis de Dieu et ne ferai intervenir de déterminations conceptuelles qu'au coup par coup, en signalant à chaque fois la précision introduite. Et cela pour deux raisons : la première est que le problème de la prescience divine et de la liberté humaine est, conceptuellement, un cas particulier du problème plus général de la compatibilité entre un être doué de prescience et une action future libre, voire un futur contingent, qui tomberait dans le champ de cette prescience. Que l'être prescient soit divin, que l'acte libre soit humain, ce sont des déterminations qui n'entrent pas immédiatement en ligne de compte.<sup>8</sup> La seconde raison est qu'une telle enquête contribue au moins autant à construire un concept de Dieu, qu'elle n'en présuppose un autre. Seule une idée vague de Dieu sera donc adoptée pour commencer : une idée commune aux trois religions monothéistes. Cela ne veut pas dire qu'une approche

---

<sup>8</sup> En fait, nous aurons l'occasion de voir que la prescience divine peut être aussi tenue pour une menace à l'encontre de la liberté divine. Et nous devons envisager la distinction à faire entre la

satisfaisante du problème posé ne puisse pas, voire ne doive pas, recourir à un ou plusieurs attributs divins : perfection, éternité, immutabilité, etc. Mais ces attributs seront alors conçus comme éléments de la réponse, et soumis à examen. Et nous verrons que les réponses au problème posé sont non seulement distinctes : elles engagent effectivement diverses conceptions de Dieu. Plutôt que d'en présupposer ou d'en exclure une *a priori*, il me semble philosophiquement plus pertinent de laisser à l'enquête le soin de nous dire si telle ou telle conception est interdite ou imposée.

Comme les raisons, notamment religieuses, d'attribuer ou de refuser à Dieu la prescience peuvent être tenues pour capitales par ailleurs, et qu'elles peuvent même constituer l'intérêt d'une telle enquête, je propose de commencer par une étude très générale des raisons et des enjeux d'une telle attribution. Ce sera l'objet du prochain chapitre. Le suivant (chapitre 2) s'attachera à la conception de la liberté qui paraît incompatible avec la prescience, et aux raisons positives de nous attribuer une telle liberté. Il sera alors possible de formuler plus précisément l'idée de l'incompatibilité de la prescience et de la liberté (chapitres 3 et 4), avant d'étudier les diverses tentatives proposées pour éviter une telle incompatibilité (chapitres 5-12).