



Prière et causalité inversée

Sacha Bourgeois-Gironde

► **To cite this version:**

Sacha Bourgeois-Gironde. Prière et causalité inversée. Revue Internationale de Philosophie, Presses Universitaires de France, 2003, 57 (225), pp.329-348. ijn_00000495

HAL Id: ijn_00000495

https://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/ijn_00000495

Submitted on 29 Apr 2004

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Prière et causalité inversée

Sacha Bourgeois-Gironde

« [...] tout discours n'est pas une proposition, mais seulement le discours dans lequel réside le vrai et le faux, ce qui n'arrive pas dans tous les cas : ainsi la prière est un discours, mais elle n'est ni vraie, ni fausse ». Aristote, *De l'Interprétation*, 17a5.

I. Remarques générales

Je m'intéresserai ici à certains aspects de ce que l'on appelle dans l'ensemble des religions une prière. Je prendrai plus spécialement en compte ce qu'est une prière au sein du judaïsme. Mais j'aurai tendance à penser que, lorsque l'on prie dans une autre religion, on effectue certaines choses qui sont communes avec la manière juive de prier. Ces traits communs peuvent être définis de la manière suivante : premièrement, ce qui peut être formulé à travers une prière et la manière dont cette prière doit être formulée et, deuxièmement, ce que je peux raisonnablement attendre d'une prière que je formule. S'il y a certainement de telles analogies dans la manière de prier et le sens que l'on peut donner à cet acte d'une religion à l'autre, il semble que l'on ne puisse prier que dans une religion à la fois. Si l'on se convertit, on cesse de prier dans sa religion précédente. Il n'est pas du tout certain que l'acte de conversion soit analogue à l'apprentissage d'une nouvelle langue, même si parfois le trait le plus manifeste du changement dans la manière de prier soit le fait que l'on utilise une autre langue. On cessera, par exemple, de lire les psaumes, qui sont des prières¹, en hébreu pour les lire en latin ou en français. Dans ce cas le changement dans la manière de prier n'aura formellement consisté que dans la traduction d'un même texte. Pourtant le changement essentiel ne consistera pas dans cette traduction mais, probablement, dans l'intention exclusive que l'on accorde au fait de prier en hébreu ou à celui de prier en latin.²

Cette intention exclusive n'exclut pas les analogies et il peut paraître assez clair qu'à partir du moment où l'on envisage l'existence d'un Dieu, on imagine un mode de

¹ Cinq psaumes sont nommément appelés des prières : *Ps.* 17, 86, 90, 102 et 142.

² La traduction de ses prières d'une langue une autre au sein d'une même religion ne pose pas de problème en revanche. L'hébreu et l'araméen sont les deux langues rituelles d'une même religion – même si elles n'ont pas des usages strictement équivalents : « Lorsque quelqu'un formule ses demandes en araméen, les anges de service ne prendront pas garde à sa prière, car ils ne comprennent pas l'araméen ». *Traité Shabbat* 12b.

relation ou de communication avec lui qui se traduit, en général, par une formulation vocale ou mentale au sein d'une langue donnée. Il y a plusieurs autres modes possibles de relation avec Dieu en plus de la prière. La croyance en l'existence d'un Dieu et l'attribution à ce dernier d'une série d'attributs peuvent être considérés plus généralement comme participant d'une relation de connaissance de la divinité, dont on doit chercher à assurer et à préserver la rationalité. La prière n'est en elle-même que rarement l'expression directe d'une croyance dans l'existence de Dieu et d'une connaissance de ses attributs, mais elle est très souvent l'expression que Dieu peut faire telle ou telle chose (en particulier qu'il peut entendre ma prière puis y répondre) et en ceci l'acte de prier au sein d'une religion ne peut être tenu à l'écart des garanties de cohérence et de rationalité que la théologie s'efforce de faire porter sur la relation avec la divinité.

Une prière peut en outre être définie comme une action. Mais, comme pour le langage à travers lequel elle est formulée, les actes qui accompagnent la prière (des mouvements du corps, diverses vocalisations, des états de concentration...) ne forment pas ici l'essentiel de ce qui permet de distinguer l'action de prier d'une religion à l'autre. Un des aspects importants de la prière est de savoir si l'on peut ou non la définir comme une action intentionnelle. Une action intentionnelle est une action qui a en vue un objet ou un état de chose, que celui-ci soient présent, passé ou futur. Je peux, par exemple, frapper intentionnellement mon prochain sur la joue droite. On dira que la joue droite de mon prochain était l'objet intentionnel de mon action intentionnelle de le frapper. Si j'éprouve des regrets et que je crois, disons, en l'absolution des péchés par leur aggravation, je peux prier pour qu'une circonstance se présente prochainement dans laquelle mon prochain tendra vers moi sa joue gauche que je pourrai frapper également. Une telle situation comprenant la joue gauche de mon prochain est l'état de chose futur visé par ma présente prière. J'aurais pu tourner mes regrets autrement. Si je sais que j'ai frappé mon prochain au risque de lui avoir déboîté la mâchoire, mais que je n'ai pas de certitude sur son état facial, je peux prier pour que la mâchoire de mon prochain n'ait pas été irrémédiablement déplacée par le coup que je lui ai porté. Ma prière aura alors pour objet intentionnel l'état de chose passé comprenant la mâchoire de mon prochain au moment où je l'ai frappée.

Si je cherche à attribuer des qualités différentes à Dieu à travers la manière dont sont formulées mes intentions au sein de ma prière, la différence de surface qui vient d'être indiquée entre des directions intentionnelles de la prière ne peut, en l'état,

constituer un critère suffisant. Cette différence permet peut-être d'envisager des relations très dissemblables de la prière, de la faute et du pardon sur un plan éthique et pratique, mais elle ne constitue pas, telle quelle, un motif logique suffisant pour décider de la présence et de la négation d'un attribut en Dieu et donc, *a fortiori*, pour opérer quelque partage épistémique que ce soit.

Il est évidemment restrictif de sous-entendre que le type de prière que je viens de mentionner représente paradigmatiquement ce qu'est une prière. Il faut pouvoir déterminer, en effet, dans quelle mesure la formulation d'une demande est une partie inéliminable de toute prière que j'adresse à Dieu ou représente, tout au moins, un cas suffisamment intéressant pour tracer à partir d'elle des limites significatives au sein nos conceptions religieuses. La question peut être disjonctivement posée de la manière suivante. La formulation d'une demande à Dieu peut être considérée comme une forme de prière parmi d'autres. Par exemple, plutôt qu'une demande, la prière peut consister en une louange, en une action de grâces ou encore en un certain état de l'âme accompagné d'aucune formulation. La demande constitue, au contraire, une partie intégrante de la prière et non pas simplement une espèce à part de prière. Mais la disjonction n'est pas nécessairement de nature exclusive. Rien n'empêche de faire jouer à la formulation d'une demande le rôle d'un critère interne pour distinguer ensuite entre différentes parties externes de la prière.³ Par exemple si l'on distingue deux éléments essentiels à l'intérieur d'une prière rogatoire : l'exposé de nos besoins, ou narration, et la demande proprement dite, ou pétition, on pourra dire de la prière qui contient ces deux éléments qu'elle est une postulation, de la prière qui contient une pétition, mais aucun élément narratif, qu'elle est une supplication, et de la prière qui contient une narration sans pétition qu'elle est une insinuation.

On peut chercher à élargir le rôle critériologique de la demande dans une perspective qui n'est pas seulement typologique. Si l'on prend au sérieux le fait de pouvoir distinguer entre des types de prière à partir des manières de formuler en leur sein une demande, la conséquence d'une telle distinction doit éventuellement être poussée jusqu'à la question de la recevabilité de telle forme de prière au sein de tel contexte théologique ou, du point de vue partiel de l'orant, de tel contexte épistémique, et à la mise en évidence de certaines limites de ces contextes. Typiquement les limites d'un tel contexte seront alors définies par la non-contradiction entre, d'une part, la

³ Cf. par exemple, Saint Thomas, *IIaIIae*, q. 83, a. 17.

formulation d'une demande et, d'autre part, ce que telle théologie ou tel croyant peuvent attendre de Dieu. Une prière sera jugée irrecevable dans la mesure où sa formulation impliquerait l'abandon de certaines clauses tenues pour des parties intégrantes du contexte épistémique qui préside à l'acte de prier. Réciproquement l'acte de prier peut être conçu comme logiquement monotone en ceci que la recevabilité d'une prière au sein d'un contexte épistémique ou théologique donné signifie normalement la préservation de la cohérence de la croyance religieuse et éventuellement l'accroissement du nombre des conclusions que l'on peut tirer du contexte considéré, en l'occurrence une meilleure connaissance des attributs divins. Rien n'empêche naturellement de penser que la prière est au contraire un acte d'ignorance ou d'appauvrissement volontaire ou un acte éminemment hasardeux ou encore un acte nécessairement dénué de toute valeur épistémique. On voit en quel sens une telle conception de la prière ruinerait l'idée que la prière forme l'un des points de rencontre les plus manifestes entre la pratique et la théorie au sein d'une religion et à comment elle renoncerait alors au titre d'action rationnelle. Mais la rationalité de la prière, comme on va le voir, ne peut s'entendre *prima facie*. Non seulement la formulation de la prière ne constitue peut-être pas un critère de surface suffisant pour décider de cette rationalité, mais aussi, plus profondément, la prière doit être conçue comme un test ou une mise à l'épreuve de la cohérence épistémique de l'orant et comme une indication de certains contenus de croyance essentiels à la cohérence du théïsme tels qu'ils se réfléchissent exemplairement à l'occasion d'une tentative de relation avec Dieu par le biais d'une prière rogatoire.

C'est implicitement ce que pense Michael Dummett en analysant, dans son article « Bringing About the Past »⁴, le cas particulier d'une prière rogatoire dont la direction intentionnelle est tournée vers un état de chose passé ou qui implique la référence à un état de chose passé. Dummett attribue à juste titre à l'« orthodoxie rabbinique » le refus de toute forme de prière rétrospective.⁵ Il serait blasphématoire et, en tout cas, vain de chercher à modifier à travers une prière adressée à Dieu, un événement qui a déjà eu lieu. Le problème importe car si nous voulons, au-delà de la prière, donner un sens ordinaire à l'idée de changer le passé ou à celle d'inverser la direction temporelle qui prévaut entre une cause et son effet, c'est au genre de circonstances dans

⁴ « Bringing About the Past », cité in M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, pp. 333-350.

⁵ Voir ouvrage cité pp. 335-6.

lesquelles apparaissent une prière rétrospective que nous pouvons penser spontanément. Ainsi, si j'apprends qu'un Boeing qui transporte un être cher vient de s'abîmer en mer et qu'aucune information ne peut être communiquée quant à d'éventuels survivants, vais-je peut-être être assez naturellement tenté de formuler une prière dont l'intention est que cet être cher ait survécu à la catastrophe. Une telle prière peut être jugée vaine, mais il est loin d'être clair qu'elle suppose que l'on renonce, en la formulant, à des croyances basiques concernant la nature du passé et l'ordonnement temporel des relations causales. Tout semble dépendre, plus exactement, de la manière dont on ordonne un quasi-quadruplet comprenant le moment dans lequel prend place l'état de chose vers lequel est dirigée ma prière, le moment de ma prière, l'existence et la permanence d'une relation nomologique entre l'état de chose visé, sa cause et au-delà et l'éventuelle substitution à cette relation nomologique d'un processus ou d'une relation causale dont le point d'origine temporel est ma prière. On peut alors comprendre dans quel sens une prière, parfaitement banale du point de vue de l'orthodoxie rabbinique, en vue qu'un prochain déplacement aérien se produise sans encombres, peut être jugée également vaine par Dummett. Il n'y a pas moins de contradiction logique à vouloir modifier le futur que le passé parce que, dans un cas comme dans l'autre, on paraît substituer un point d'origine temporel de la relation causale à un autre sans que l'on ait apparemment besoin de tenir compte de la situation relative dans le temps de ces points d'origine. On voit donc ce qui motive le rejet conjoint par Dummett des deux formes de prière. Le critère de la direction intentionnelle de la prière n'est assurément pas en lui-même suffisant pour accepter ou refuser telle ou telle prière. Le critère de non-substitution des points d'origine causaux est à la fois plus exact et plus général pour la recevabilité des prières. Il implique toutefois la croyance qu'une relation nomologique se maintient, relativement au moment de ma prière, de la même manière selon que ma prière est antérieure ou postérieure à l'état de chose qu'elle vise intentionnellement. La conséquence en est que l'orant ne peut se tenir que dans une position d'observateur face aux événements à propos desquels il prie et non pas dans une position d'agent. Pour être définissable en termes d'action, la prière rogatoire doit donc être conçue comme la substitution d'une relation causale singulière à une relation nomologique permanente indépendamment de la prise en compte de la direction intentionnelle de cette action.

Il est possible de montrer que l'acceptation ou le rejet de telle ou telle forme de prière au sein de la conception talmudique ne repose nullement sur un simple recours à la grammaire de surface de l'intentionnalité. Ce qui est en jeu est bien plutôt une interrogation sur la nature des processus causaux dans les termes de leur temporalité intrinsèque et de leur temporalité relative à un agent ou, plus précisément ici, à un agent limité à l'action de prier, c'est-à-dire un agent empêché d'agir directement sur les événements.

Il est crucial de pouvoir anticiper une forme d'efficacité de mon acte de prier. Au moment où je prie, je dois être en mesure de concevoir plus ou moins clairement de quelle manière ma prière entre dans une relation causale incluant Dieu, le monde et l'état de chose particulier à propos duquel je formule une demande. Il s'agit pour moi de déterminer de quelle manière je pense pouvoir entrer dans une relation causale dont il m'est apparu, précisément, que je n'avais aucun autre moyen d'y entrer que par la prière. Ceci constitue plus spécialement l'aspect relatif de la relation causale au sein de laquelle s'inscrit de fait ma prière. La formulation, l'intention et l'anticipation de l'efficacité de ma prière fournissent différents points de départ pour l'analyse de cet aspect relatif du rapport entre prière et causalité. L'analyse de l'aspect intrinsèque de cette relation causale aurait trait pour sa part à une connaissance objective de la manière dont ma prière a une efficacité dont je ne puis être, pour ainsi dire, que la cause indirecte ou relative. Or, il ne peut s'agir ici que de la position de conclusions que l'analyse permettra d'ajouter à ce que je suis déjà en mesure d'attendre au moment de prier. Ces conclusions concernent ma connaissance de la nature des attributs divins et, plus précisément ici, des attributs qui sont engagés lors de la relation de Dieu et de l'expression nomologique de la causalité au sein de ce qui est par ailleurs conçu comme la création sur laquelle il conserve en principe une forme d'autorité et de contrôle. Ces deux aspects seront successivement analysés étant donné que leur enchaînement semble former une tentative d'approfondissement rationnel de la portée et des limites épistémiques que l'on peut accorder à l'acte de prier.

II. Le caractère non décisif de l'asymétrie temporelle de la prière rogatoire

La conception rabbinique selon laquelle il serait blasphématoire de prier en vue de modifier un événement passé est développée en un court passage du traité du Talmud

Berakhot consacré aux prières et aux bénédictions. Le terme hébreu utilisé pour indiquer ce que Dummett nomme le caractère « blasphématoire » est « *lechav* » ; il signifie plus proprement « [prononcé en] vain » et est employé à deux reprises dans le Pentateuque à propos du nom de Dieu. A partir de ce passage talmudique il est possible de montrer comment une prière qui chercherait à modifier le passé ne pose pas, en effet, davantage ou moins de difficultés qu'une prière dirigée vers le futur si l'on ne s'accorde comme seul critère pour les distinguer que l'apparence de leur direction intentionnelle. Il existe néanmoins une différence cruciale entre ces deux formes de prière, mais cette différence est telle qu'elle rend précisément inessentielle, et en tout cas insuffisante, la recherche d'un critère à partir de la construction logique de leur direction intentionnelle ou temporelle. Cette différence tient précisément à la nature des relations ou des processus causaux dont la connaissance rationnelle forme d'emblée un critère de recevabilité de ma prière au moment où je la formule. Les deux conséquences générales (négatives) de ce critère sont, d'une part, que le problème de la formulation d'une prière rétrospective ne pose pas directement, contrairement à ce que semble penser Dummett, le problème de la causalité *inversée* et, d'autre part, que l'utilisation de critères temporels pour juger de la recevabilité de ma prière est épistémologiquement neutre : elle ne permet pas d'accroître la cohérence et ma connaissance des attributs divins. Au contraire, l'utilisation de critères temporels ou superficiellement intentionnels risque de placer l'orant dans une situation épistémique d'indécision quant à la nature et à la portée de son acte.

Reprenons l'exemple précédent. Si, avant que l'avion ne décolle, j'avais formulé la prière que mon épouse fasse un voyage sans incidents, je n'aurais pas pu prier en vue que Dieu accomplisse la chose logiquement impossible de faire en sorte que ce arrivera n'arrive pas (dans le futur). J'ai pu simplement vouloir qu'un accident n'arrive pas (dans le futur). En dirigeant ma prière vers un événement possible, je ne demande pas à Dieu qu'il fasse maintenant que ce qui arrivera n'arrive pas ; je lui demande qu'à un moment futur il fasse en sorte qu'un événement ne se produise pas à ce moment-là. Si l'on accorde, sans la discuter pour le moment, cette compréhension de la construction intentionnelle de la postulation dirigée vers le futur, alors il est clair qu'elle n'est en réalité pas moins ou pas plus problématique que la postulation dirigée vers le passé. Ce que je demande à travers une prière rétrospective n'est peut-être pas, au fond, l'accomplissement d'un miracle (que mon épouse, si elle a péri dans

l'accident, ressuscite) ; je demande seulement, maintenant, qu'au moment, passé, de la catastrophe Dieu ait fait en sorte que mon épouse ait été parmi les survivants.

Une telle interprétation de la prière rétrospective ne vaut que si j'ignore si mon épouse a survécu à la catastrophe, c'est-à-dire si je me tiens par rapport au passé dans une situation épistémique comparable à celle dans laquelle je me trouve par rapport au futur. Mais ce n'est précisément pas le genre de situations dans lesquelles une prière est jugée vaine, bien qu'elle puisse l'être également, au sein de la discussion talmudique. Ce qui est beaucoup plus problématique est le statut d'une prière rétrospective qui est accompagnée de la conscience que l'état de chose à propos duquel je prie a bien eu lieu ou aura lieu comme il devait ou devra avoir lieu. L'exemple rabbinique est le suivant : si je prie pour que ma femme mette au monde un garçon, ma prière est généralement jugée vaine. Mais cela ne signifie pas que les prières rogatoires ne servent à rien dans de telles circonstances. La discussion talmudique se complexifie et semble exprimer deux positions apparemment contradictoires. A propos de la prière qui exprime le vœu de la naissance d'un garçon un partage temporel du processus causal peut être effectué. Je dois d'abord prier pour que le processus causal dans son ensemble se déroule normalement selon les étapes ainsi prévues : conception (quelques jours), nidation (une quarantaine de jours), reste de la grossesse, accouchement. Une prière qui accompagne la seconde étape peut comporter le vœu que l'enfant à naître soit un mâle. Une telle prière apparaît cependant en flagrante contradiction avec la position rabbinique qui tient par ailleurs que le sexe de l'enfant est déterminé dès le moment de la conception et elle ne peut former qu'une prière rétrospective jugée nécessairement vaine dans le sens, précisément, où je demande à Dieu, à un moment où les causes déterminantes ont déjà agi, de revenir sur ce qui a été fait. Il existe cependant des cas, selon les rabbins du Talmud, où le sexe de l'enfant n'est pas déterminé dès le moment de la conception : à ce moment-là ma prière n'est pas vaine et s'apparente simplement à une prière prospective. Ce qui semble rendre la prière rogatoire généralement problématique dans la conception talmudique est donc qu'elle puisse se substituer à une connaissance en bonne et due forme des processus causaux en vigueur relativement à un état de chose à propos duquel je prie. En aucun cas ici la prière rogatoire ne peut se concevoir comme à l'origine d'une relation causale entre elle-même, les processus causaux en vigueur dans le monde naturel et un état de chose déterminé. En un sens strict, le problème de la recevabilité d'une prière rétrospective ne peut être alors

assimilé à celui de la justification épistémologique d'une forme de causalité inversée. Il n'en demeure pas moins que, dans ces conditions minimales, je ne puis donner qu'un sens faible à l'idée que ma prière puisse être efficace et, en tout cas, un sens qui ne recoupe pas l'idée que ma prière puisse être la cause directe d'un événement.

Résumons. La prière rétrospective ne pose pas plus de problème que la prière d'anticipation à trois conditions.

A1. Lorsque je prie maintenant (au moment m), je prie pour que Dieu fasse en sorte qu'un événement E ait lieu ou n'ait pas lieu à un moment t , postérieur ou antérieur à m .

A2. Dieu est censé provoquer E à t et non à m .

A3. Si je pense que ma prière peut être la cause (indirecte) de E , il faut donc que si t est antérieur à m , Dieu sache à t que je vais demander à m qu'il accomplisse E . Dans ce cas on attribue une forme de prescience (ou bien de connaissance moyenne) à Dieu qui n'est pas tellement différente, en effet, de la connaissance d'un événement passé.

En revanche, si l'on cherche à donner au fait de prier à un moment donné (m) un sens causalement fort, c'est-à-dire si l'on cherche à illustrer par l'analyse d'une prière rétrospective l'idée d'un agent qui pense réellement entrer par sa prière dans une relation de causalité inversée avec un événement E , quelles modifications en découlent sur l'attribution de qualités à Dieu telles qu'indiquées allusivement en A3.?

B1. Lorsque je prie à un moment m , je prie de telle sorte que ma prière fasse que Dieu à m fasse qu'un événement E_1 qui a eu lieu en $t_1 < m$ n'ait pas eu lieu et qu'un événement E_2 qui aura lieu en $t_2 > m$ n'ait pas lieu.

B2. Dieu est donc supposé à m provoquer un événement qui a lieu ou aura lieu à un moment différent de m .

De cette contrainte temporelle exercée sur le point d'origine causal, il découle trois possibilités (au moins) sur la manière dont je conçois que Dieu peut agir et connaître ses propres actions.

B3a. Dieu ne sait pas si E_1 a eu lieu ou si E_2 aura lieu.

B3b. Dieu sait que E_1 a eu lieu, mais ne sait pas encore si E_2 aura lieu, bien que cela doive dépendre de sa volonté.

B3c. Dieu sait que E_1 a eu lieu et que E_2 aura lieu et fait une différence entre le passé et le futur relativement aux actions qu'il peut entreprendre.

B3a. signifie que Dieu sait aussi peu ou moins de choses que moi ou qu'il est amnésique. Une interprétation plus plausible porte sur les temps verbaux présents

dans l'énoncé de B3a et consiste à penser qu'il n'y a pas de différences perceptibles entre le passé et le futur pour Dieu. Il peut entendre et exaucer ma prière sans être lié par la direction intentionnelle de cette dernière. B3a a une conséquence que l'on soulignera à nouveau plus loin : la direction causale d'une prière est indépendante de sa direction temporelle.

B3b. signifie que Dieu est comparable à un homme sous le rapport de la connaissance. Il sait ce qu'il a fait et fera en sorte d'accomplir ce qu'il sait qu'il peut accomplir. Dieu n'est pas omniscient et il reste à savoir si malgré cela il peut être omnipotent. Une dissymétrie apparente ne doit pas nécessairement nous conduire à remettre trop vite en cause la cohérence des attributs de préfixe « omni- » généralement admise dans une perspective théiste. En B3b. Dieu ne connaît pas le futur et il peut faire en sorte d'agir dessus selon sa volonté. Si Dieu est omnipotent, ce que Dieu veut est précisément identique à ce qu'il fait et par conséquent à ce qui aura lieu. Si l'on accorde à Dieu l'omnipotence – ce qui semble être implicitement le cas au sein d'une prière prospective – il n'est pas possible de ne pas lui attribuer la prescience des événements futurs. Ou alors faut-il admettre, dans un sens qui, localement, peut recouvrir celui de l'adjectif « blasphématoire », que ma prière prospective risque d'être vaine. Si à l'inverse, à propos des événements passés, j'attribue à Dieu une forme d'omniscience mais non la possibilité de modifier ce qui est fait – c'est-à-dire la possibilité de revenir sur ses volontés ou sur ses actes – dois-je renoncer à la compatibilité des deux attributs d'omniscience et d'omnipotence et déclarer nécessairement vaine toute prière rétrospective? Pas nécessairement. Premièrement il est possible de soutenir que la modification par Dieu de la valeur de vérité d'une proposition portant sur un événement passé ne met pas logiquement en cause l'omniscience de Dieu, mais seulement sa connaissance moyenne. La notion de connaissance moyenne sert précisément à garantir à la fois la cohérence des attributs divins et à fournir un sens à l'idée d'une modification du passé et donc d'une forme de rationalité de la prière rétrospective.⁶ Deuxièmement, la solution que nous

⁶ C'est la solution de type moliniste à notre difficulté qui cherche à rendre compatible providence divine et liberté humaine à partir de l'idée que Dieu qui est omniscient sait quels actes libres accompliront ses créatures mais n'exerce, par définition, aucun contrôle sur ces actes. L'ensemble des actes libres des créatures forment le segment de la connaissance divine que Molina nomme « connaissance moyenne » de Dieu. Rien n'empêche cependant de penser que Dieu, même s'il n'entre pas dans une relation directement causale ou volontaire avec les actes libres de ces créatures, exercent sur elles une forme de contrôle contrefactuel : si Dieu sait par avance que X va commettre tel acte qui lui déplaît, Dieu peut ne pas avoir créé X etc. Une telle conception peut avoir des conséquences pour la compréhension rationnelle de la prière rétrospective, mais ici aussi il s'agira d'une justification en termes contrefactuels et non en termes proprement causaux. Pour une analyse précise de ce problème dans une perspective moliniste voir T. P.

chercherons plutôt à soutenir consiste à penser que l'omnipotence divine peut être tenue comme partiellement indépendante de la volonté divine quand il s'agit de modifier des événements passés. En modifiant un événement passé qu'il a voulu, Dieu ne revient pas sur sa première volonté et il ne *veut* pas que l'événement n'ait pas eu lieu : l'action rétrospective de Dieu ne peut être conçue comme un acte de la volonté divine. Il reste donc à savoir si par ma prière rétrospective je peux forcer ou influencer causalement Dieu, sans blasphémer, à agir à l'inverse d'une volonté qu'il a manifestée ou même indépendamment de sa volonté. C'est sans doute là la plus grande difficulté à résoudre si l'on veut donner un sens fort à l'idée d'une efficacité de la prière rétrospective tout en maintenant un sens causal précis à l'idée d'efficacité. B3b. fait donc apparaître une relative asymétrie entre la prière prospective et la prière rétrospective, mais il faut se demander si les conséquences de cette asymétrie, en ce qu'elles impliquent en particulier une discussion sur les attributs divins, sont dues à la direction temporelle respective des deux formes de prière ou à une conception de la causalité indépendante en réalité de la prise en compte de cette direction.

B3c. signifie que Dieu est connaissant et puissant selon des bornes que l'on désigne habituellement par les limites de la logique. La différence logique entre les événements futurs et les événements passés s'exprime différemment pour un être omniscient et pour un être humain. Si Dieu est omniscient, l'attribution d'une valeur de vérité à une proposition qui porte sur un événement passé et à une proposition qui porte sur un événement futur est un acte ou une procédure identique de connaissance. Les limites de la logique pour Dieu ne peuvent pas consister en la mise en évidence d'une différence dans la valuation des propositions selon la situation dans le temps des états de choses qu'elles affirment. Typiquement cette différence s'exprime comme suit : les événements passés sont ou vrais ou faux, mais ce qui s'applique aux événements futurs n'est pas ou bien la vérité ou bien la fausseté, mais la-vérité-ou-la-fausseté. Au moment m où je prie pour qu'un événement E arrive à t postérieur à m , la proposition « E a lieu » est vraie-ou-fausse, mais elle ne possède pas encore l'une de ces deux valeurs de vérité, qu'elle possédera à t . Il est clair, en revanche, que si t est antérieur à m , « E a lieu » est soit vraie soit fausse : ou bien « E a eu lieu » est le cas, ou bien « E n'a pas eu lieu » est le cas.

Flint : « Praying for Things to Have Happened », in *Midwest Studies in Philosophy*, XXI, 1997 ; pp. 61-82.

Est-ce qu'à présent il est logiquement contradictoire de demander à Dieu de modifier la valeur de vérité déterminée d'une proposition? Si je réponds à cette question par l'affirmative, je précise ce que je veux dire en parlant des limites de la logique telles qu'elles s'appliquent à Dieu et à ses attributs. Dieu m'apparaît logiquement limité dans ses actes et sa puissance, mais il faut remarquer que cette limite portée sur l'action divine dépend alors d'une asymétrie logique inhérente à ma situation épistémique et non à la forme que prend en elle-même la connaissance divine. Si je pense au contraire qu'il n'est pas logiquement contradictoire de demander à Dieu de modifier la valeur de vérité d'une proposition, la contradiction éventuelle devient alors inhérente au mode de connaissance divin à propos duquel il a été presupposé qu'il portait sur des propositions éternelles. La contradiction peut être résolue des deux manières suivantes : B3c.i. : ce que Dieu modifie ne peut pas être le caractère temporel d'une proposition, mais le fait que quelque chose soit le cas ou pas atemporellement. Dieu peut sans contradiction apparente faire que quelque chose qui n'est pas le cas soit le cas et inversement. Toutefois que Dieu fasse venir à l'existence ou à l'inexistence des états de fait n'implique pas que sa connaissance des faits ne consiste pas en la connaissance de propositions éternelles. Une proposition éternelle peut sans contradiction prendre la forme : « il est le cas qu'il était le cas que non-p et qu'il sera le cas que p » ou réciproquement. Ma prière rétrospective ne porte que sur des prédicats temporels enchâssés, à un degré ou un autre de la régression propositionnelle. Si elle porte sur le premier prédicat de type « il est le cas », celui-ci devient immédiatement un prédicat temporel enchâssé dans une proposition éternelle d'un degré immédiatement supérieur et connue atemporellement par Dieu. B3c.ii. : supposons que Dieu modifie directement la valeur des prédicats enchâssés au sein d'une proposition qu'il connaît éternellement et, par exemple, qu'en réponse à une prière rétrospective de ma part, il modifie la proposition « il est le cas qu'il était le cas que p » en « il est le cas qu'il n'était pas le cas que p ». A nouveau cette modification ne porte pas sur le caractère temporel en lui-même de ces prédicats enchâssés. Les difficultés logiques que posent éventuellement ma prière rétrospective ne dépendent apparemment pas de son caractère temporel ou, comme on l'a appelé plus haut, de sa direction intentionnelle, mais bien du pouvoir que je pense être en mesure d'accorder à Dieu, à l'occasion de cette prière, de provoquer tel ou tel état de fait passé, présent ou futur relativement au moment où je prie. Est-ce que Dieu en particulier peut connaître une proposition de la forme : « il est le cas qu'il a été le cas que p et qu'il a

été le cas que non-p » sans contradiction? Or, les limites de la logique appliquées à Dieu s'expriment plus précisément en disant qu'il ne peut amener à l'existence des états de choses contradictoires. Comme en B3b. le critère décisif dépend donc des pouvoirs causaux que je puis attribuer à Dieu et que je dois pouvoir anticiper au moment de la formulation d'une prière rogatoire.

La simple prise en compte de la direction intentionnelle d'une prière ne constitue pas un motif de rejet ou de recevabilité décisif pour celle-ci, de même qu'elle ne permet pas d'accroître ou de préciser la nature des attributs divins (omniscience et omnipotence) ; au contraire, elle rend relativement inassignables les limites réciproques de ces attributs. L'analyse rejoint et permet de préciser la position rabbinique sur la question en ceci que cette dernière met également l'accent sur la valeur de ma prière relativement à l'existence et la persistance dans un temps déterminé de processus causaux qui doivent permettre de juger du caractère vain (c'est-à-dire inefficace) de cette prière. Il faut donc reprendre l'analyse à partir des deux difficultés laissées en suspens lors du développement des arguments B3b. et B3c..

Première difficulté : par ma prière je pense pouvoir agir efficacement sur l'action divine causale.

Deuxième difficulté : les effets de ma prière sont bornés par les limites logiques qui encadrent la causalité divine.

Il apparaît que le critère de recevabilité d'une prière rogatoire est dépendant de l'analyse du concept d'efficacité causale saisi au sein d'une relation triangulaire entre l'orant, Dieu et le monde compris comme un ensemble de situations et de chaînes causales.

III. L'asymétrie causale entre Dieu, le monde et les créatures

Si je pense que ma prière est efficace, je considère que je peux influencer sur un événement sur lequel il m'est d'abord apparu que je n'ai précisément aucun pouvoir, soit que cet événement ait déjà eu lieu sous une forme déterminée, soit que, plus généralement, l'existence de cet événement ne peut pas être dépendante de ma volonté. Je pense qu'une cause a déterminé les événements, tels qu'ils sont fixés ou tels qu'ils vont l'être et je dirige ma prière vers cette cause de telle sorte que l'effet déterminé en soit modifié. Il n'y a pas plus de contradiction à vouloir modifier un

événement fixé du passé qu'un événement, encore à venir, déterminé causalement. Que le caractère déterminé d'un événement puisse être assimilé à un aspect « passé » de cet événement ou consiste en un état de chose qui précède cet événement peut être conçu comme un fait du seul point de vue de celui qui prie, mais c'est un fait auquel Dieu doit être au moins en partie soumis si l'on admet – ce que l'on semble faire implicitement en priant – que Dieu est la cause des événements dans le monde. Dieu est lui-même pris dans la relation dont il est la cause, mais il l'est parce que des causes sont antécédentes à d'autres causes ou à certains événements et en tant que lui-même, exemplairement, est antécédent comme cause première, à l'ensemble de toutes les autres causes et des événements qui en découlent. Dieu peut naturellement avoir décidé, et m'avoir renseigné fidèlement sur ce point, que certaines chaînes causales revêtent une marge d'indétermination. Mais Dieu lui-même ou en tout cas, les actes de sa volonté qui ont accompagné la création sont généralement envisagés, au sein d'une prière rogatoire comme précédant et déterminant causalement l'ensemble des événements à venir. Donner un sens à l'idée qu'une prière puisse impliquer une forme de causalité inversée suppose par conséquent que l'on relativise deux assertions au sein de cette conception forte de la relation causale entre Dieu et la structure elle-même causale du monde qu'il a créé. En premier lieu, si ma prière est efficace, il faut en un sens que l'acte de création divine n'ait pas précédé causalement la totalité des événements au sein du monde : certains actes peuvent être créés indépendamment de la volonté divine, ou, tout au moins, indépendamment de la volonté divine originelle.⁷ Il faut au moins que ma prière inverse ponctuellement la relation causale de Dieu à sa création et à ses créatures. En second lieu, si une telle forme d'inversion causale est envisagée, il est nécessaire qu'il existe, sur le plan de la création et des relations causales entre les faits qui prennent place en son sein, des chaînes causales inversées : certains effets doivent en principe pouvoir y précéder leur cause. Une telle chaîne causale aura notamment pour point d'origine un agent engagé dans une prière et, pour point terminal, un fait, antécédent à cette prière, causé par cette dernière.

⁷ Ceci est le cas dans la mesure où, comme nous l'avons précisé dans la note précédente, nous n'empruntons pas une solution moliniste dans l'analyse des difficultés posées par la prière rétrospective. La solution moliniste porte sur la connaissance divine et non directement sur la puissance. Mais il serait aisé de concevoir une puissance moyenne qui incorpore aux actes originels de la création les actions causales *retardées* effectuées et décidées à travers des actes libres de la volonté des créatures. La contrainte que l'on se donne ici peut donc se comprendre de la manière suivante : si l'effet d'une prière rétrospective est simplement un effet retardé dont le point d'origine est en fait causalement (et temporellement) antérieur à la formulation effective de cette prière, il peut sembler abusif de parler, dans le sens causalement fort qu'on essaie de lui prêter, de prière rétrospective. La difficulté est éliminée et non à proprement parler résolue.

Nous analyserons essentiellement le second point qui, s'il est accordé, entraîne dans une large mesure l'adhésion au premier point. Il est clair que ce second point n'est garanti que s'il échappe à certaines objections fermement formulées à l'encontre de la possibilité d'une forme quelconque de causalité inversée dans le monde. Nous devons esquisser ici des réponses possibles à trois principales de ces objections. Ces réponses consistent plus précisément en des reformulations des objections présentées en vue d'une unification du sens que l'on peut donner, au moins polémiquement, à l'idée d'une forme de causalité inversée impliquée par une prière rétrospective.⁸

Objection #1. La possibilité logique de la causalité inversée conduit nécessairement à l'acceptation de contradictions comme étant vraies. Par exemple, si je pouvais faire en sorte que l'un de mes ancêtres directs (dont j'aurais honte) soit assassiné, je rendrais nécessairement contradictoire le fait de mon existence : « j'existe » et « je n'existe pas » seraient deux propositions vraies.

Réponse #1. Dois-je rendre équivalentes contradictions factuelles ou causales et contradictions logiques? Si je pouvais faire en sorte d'éliminer à distance ou à la suite d'un voyage dans le temps l'un de mes ancêtres directs, il est clair que je n'éliminerais pas pour autant les choses qu'auraient accomplies cet ancêtre avant le moment t où il s'est trouvé éliminé par mes soins. Si je prie au moment m en vue de son élimination devenant effective au moment t , il existe une ligne causale qui conduit de m à t et qui a été précédée par une ligne causale qui conduit de t à m . En un sens la même ligne causale est parcourue dans les deux directions (mais pas forcément dans le même temps : le parcours de m à t peut être instantané). Mais il existe aussi à présent une ligne causale commencée avant t , qui s'interrompt à t et qui ne conduit pas à ma prière au moment m . La contradiction factuelle s'exprimerait paradigmatiquement en disant que je prie de telle sorte que je ne prie pas. Mais elle ne forme une contradiction logique que si l'acte de prier en m et l'acte de ne pas prier en m sont situés sur une même ligne causale qui cheminerait, par exemple, de t à m . Il vaut donc mieux soutenir qu'il existe deux lignes causales, cheminant toutes deux de t à m mais impliquant deux séries d'événements sans aucune intersection. En priant en vue de la mort brutale de mon ancêtre, je prie seulement en un sens pour qu'il existe une ligne causale (un scénario, un monde possible) qui, notamment, ne conduise pas à moi et à ma prière.

⁸ J'emprunte à Michael Tooley l'ordre de présentation de ces trois objections. Cf. M. Tooley, *Time, Tense and Causation*, Oxford University Press, 1997 ; pp. 52-57.

Je peux croire en l'existence d'une telle ligne causale, mais je ne peux sans contradiction penser qu'elle fait partie du monde dont ma prière fait partie. La contradiction devient la suivante : comment une ligne causale dont je dois concevoir qu'elle n'a aucune intersection avec le monde dans lequel je prie peut-elle néanmoins trouver son point d'origine causal dans ce même monde?

Objection #2. Si un événement C est la cause d'un événement E antérieur, il s'avérera impossible d'empêcher que l'événement E soit en réalité la cause de l'événement C. Si, en effet, E a lieu et que je peux empêcher que C ait lieu, C n'est pas la cause de E. Si E a lieu et si je ne puis empêcher que C ait également lieu, il ne m'est pas possible de ne pas penser que la raison en est que C est en fait causalement dépendant de E. Auquel cas il est naturel de faire l'économie discursive et conceptuelle de la causalité inversée au profit d'une adéquation entre direction causale et chronologie.

Réponse #2. Si ma prière est la cause qu'un événement déterminé n'a pas eu lieu, il sera impossible ou absurde de penser qu'un événement qui n'a pas eu lieu est en fait la cause de ma prière. Si maintenant ma prière est formulée en vue de l'existence (rétrospective) d'un événement E. Ou bien l'existence de E contredit l'existence d'un autre événement et je dois admettre dans ce cas l'existence de deux lignes causales sans intersection, comme à la fin de la réponse #1. Sur l'une de ces lignes il sera absurde de dire que E est la cause de ma prière, vu qu'elle ne conduira pas à cette prière. Sur l'autre ligne, E conduira à ma prière de même que ma prière conduira à E, mais le fait de pouvoir parcourir une ligne causale dans les deux directions ne constitue pas en soi une objection suffisante à l'encontre de la possibilité de la causalité inversée.

Objection #3. Admettons que si C_i est un ensemble de causes similaires d'un type d'événements E_i , la présence d'un élément de C_i accroît la probabilité d'un événement de type E_i . Si l'on se donne un monde muni de la relation de causalité inversée, cela signifie qu'il devra exister une corrélation statistique entre le nombre de E_i à un moment $t < m$ et le nombre de C_i à m . Une objection, en deux temps, adaptée de celle qu'a présentée Hugh Mellor contre la causalité inversée⁹, peut être menée comme suit. Nous pouvons compter le nombre de E_i en t et tenter de diviser de moitié le nombre (normalement corrélatif) de C_i en m .

⁹H. Mellor, *Real Time*, Cambridge University Press, 1981 ; pp. 178-79.

Obj. 3i. Si l'on n'y parvient pas, et que le nombre de E_i est identique au nombre de C_i , il peut bien y avoir une corrélation causale entre E_i et C_i , sans que cette relation soit nécessairement décrite en termes de causalité inversée. En un sens le nombre n de E_i en t rend statistiquement plus probable le fait qu'il y ait n C_i en m .

Obj. 3ii. On peut inventer toutes sortes de contraintes et d'empêchements de telle sorte que le nombre de C_i en m soit bien de moitié moindre que le nombre de E_i en t . Si l'on y parvient, on aura montré qu'il n'y pas de corrélation statistique (et pas, par conséquent, de corrélation causale) entre C_i et E_i .

Réponse #3. L'objection de Mellor ne porte pas sur la relation causale singulière entre une cause et un événement, mais sur la présence ou l'absence d'un trait général des relations causales dans un monde où leur inversion est possible. L'argument de Mellor porte donc plus précisément sur un caractère nomologique des relations causales et il ne peut a priori concerner la forme d'inversion causale impliquée par une prière rétrospective que si l'on considère qu'il existe (par exemple dispersées au cours de l'histoire ou alors formulées collectivement) des prières rétrospectives qui forment des ensembles-type et qui sont dirigées vers le même type d'événements.¹⁰

Toutefois il y a au moins un sens pour lequel l'objection de Mellor a une incidence sur la prière rétrospective : il s'agit de la conception de la prière rogatoire selon laquelle son exaucement impliquerait l'inversion d'une relation nomologique entre Dieu et sa création. Dans les termes ci-dessus cela signifierait que la corrélation entre l'existence de certains actes de volonté de création divine et l'existence d'événements de certains types déterminés serait ou bien de nature purement statistique ou bien de nature non causale ; et donc qu'il ne saurait y avoir d'acte de création divine dans un sens strictement causal qui pourrait inverser une loi de nature posée par Dieu lui-même.

Il découle plusieurs conclusions partielles de l'ensemble des arguments précédents. Ou bien Dieu ne peut pas être la cause de toute chose¹¹ et en particulier des actes que je lui demande d'accomplir à travers ma prière. Quel sens donner alors à l'acte de

¹⁰ Cette hypothèse serait, dans un exposé beaucoup plus complet de la conception talmudique de la prière, à prendre au sérieux dans la mesure où le caractère collectif de la prière et la formulation ritualisée est censé accroître son efficacité.

¹¹ Je renvoie, sur le point particulier de savoir si Dieu, en particulier, peut être la cause de ce qui a causé l'univers et l'ensemble de ses lois causales, à la réponse négative de Quentin Smith développée dans « Causation and the Logical Impossibility of a Divine Cause », *Philosophical Topics*, 1996, vol. 21 ; pp. 169-191. L'adhésion à un tel argument modifierait radicalement l'éventuelle cohérence épistémique de l'acte de prier, mais ne serait pas en elle-même contradictoire avec l'idée que Dieu peut inverser certaines relations causales. Cela serait même compatible avec le fait qu'il n'a pu en général créer ce qu'il a créé qu'après que le premier état de l'univers lui-même a été créé.

prier Dieu? Ou bien Dieu peut répondre à ma prière, mais il n'est pas sûr qu'il y réponde dans ce monde-ci (ce qui me renseigne toutefois sur les degrés et la nature de sa puissance). Mais quel sens donner alors à l'acte de prier à propos d'événements qui ont lieu dans le monde auquel ma prière appartient? Ou bien Dieu peut répondre à ma prière, celle-ci peut être jugée efficace et je peux lui donner un sens rationnel eu égard à l'existence de relations causales par ailleurs déterminantes dans le monde. Mais il faut alors que je révisé l'idée que le compte-rendu d'une relation causale entre deux événements puisse former la clause enchâssée d'une proposition éternelle connue par Dieu. Il faut, très différemment, que j'admette que Dieu ne fait qu'accompagner sa création et qu'en ce sens il est sensible aux suggestions ou aux requêtes formulées par ses créatures.

Le point commun de ces différentes conclusions partielles est qu'une prière rogatoire implique que la création divine est encore inachevée et qu'elle reste à faire et que cette prière fait partie de l'acte de création divine.¹² Dans ce cas il paraît légitime de substituer au problème épineux du rapport entre prière et causalité inversée celui, épistémologiquement fécond, de la relation entre prière et création continuée.

¹² La conception juive de la prière est à rapprocher de l'interprétation traditionnelle de la fin du troisième verset du deuxième chapitre de la Genèse : « Dieu bénit le septième jour et le proclama saint, parce qu'en ce jour il se reposa de l'œuvre entière qu'il avait créée *pour faire [laassot]* ». L'usage de ce dernier verbe est généralement comprise comme la place laissée *in fine* à l'homme et à son action par Dieu dans la création et dans le processus de sa perfection.