

**« Is God a Zombie? Divine Consciousness and Omnipresence »  
Réponse à quelques objections de Paul Clavier et Yann Schmitt**

**PC.** La définition (4) du *conscious POV* est trop limitative. Effectivement, si l'on accorde sa formulation, l'omniprésence est incompatible avec l'attribution d'un point de vue conscient à Dieu ; mais n'est-il pas légitime de concevoir ce *conscious POV* divin plus largement ? Si l'on conçoit qu'un être puisse avoir simultanément accès à plusieurs points de vue (comme un romancier est capable de voir Jean Valjean avec les yeux de Javert, et réciproquement, ce que l'on appelle justement en narratologie le point de vue de Dieu), alors on doit admettre que cet être puisse faire *ipso facto* plusieurs expériences de parties du monde à partir de divers points de vue privilégiés. L'omniprésence devient alors compatible avec la capacité de réaliser ce que c'est que d'être  $x, y, z$  (pour les réalités pour lesquelles cela fait quelque chose d'être  $x, y, z$ ). Quant aux autres objets, la connaissance de tous les états de chose les concernant suffit.

**RM.** Je pense que la définition du *conscious POV* est en effet cruciale ; c'est bien sur elle que repose tout l'argument, et je conviens que si l'on refuse d'emblée cette définition, le raisonnement ne tient plus. À ce propos, une première remarque : la définition liminaire du *conscious POV*, qui constitue la prémisse (4), est effectivement trop vague, car provisoire. La section I de l'article tente de préciser cette définition en introduisant quelques concepts plus techniques, en particulier celui de *localisation expérientielle*. Je pense que la localisation expérientielle est une condition nécessaire de la possession d'un point de vue conscient (au moins au sens de ce que Ned Block appelle la *phenomenal consciousness*, qu'il distingue de l'*access consciousness*). C'est sur cette intuition que repose l'ensemble de l'argument (j'y reviens plus bas en répondant à Yann Schmitt).

En ce qui concerne l'analogie du romancier, je ne pense pas qu'elle soit pertinente pour une double raison :

- (1) Je ne pense pas qu'un romancier puisse effectivement « avoir accès » *simultanément* à plusieurs points de vue. Il me semble que la conception simultanée du point de vue de Jean Valjean et de celui de Javert est impossible. À propos de ce que l'on appelle effectivement en narratologie un point de vue « omniscient » ou « divin », il s'agit je crois d'autre chose : de même que le point de vue d'un aigle qui voit une scène depuis le ciel en la survolant demeure un point de vue « expérientiellement localisé » (qui n'équivaut pas à la somme des différents points de vue des individus qui se trouvent au sol), de même je ne pense pas que le point de vue dit « omniscient » du narrateur garantisse la possibilité de concevoir *simultanément* les points de vue des différents personnages. Au mieux, le narrateur peut jongler d'un point de vue à l'autre, ce qui est très différent. Mais ce n'est pas le fond du problème, et j'en viens au second point qui est le plus important.
- (2) Il ne s'agit que d'une analogie très imparfaite. Même à supposer qu'un romancier puisse effectivement faire cet effort de conception simultanée, cela ne garantit en rien la possibilité de *faire l'expérience* de différents POVs conscients *simultanément*. Mais j'anticipe sur la suite de l'objection.

**PC.** Une possibilité logique, dites-vous, ne garantit pas une possibilité métaphysique. Dont acte. Qu'est-ce qui donc peut donc motiver qu'on accorde à Dieu ce point de vue de tous les points de vue ? Si Dieu est l'agent qui produit et maintient dans l'existence le monde ainsi que les propriétés structurelles, dispositionnelles (et, le cas échéant, agentives et intentionnelles) de tous les objets animés ou inanimés), non seulement je ne vois pas d'obstacle logique à un *conscious POV* englobant tous les points de vue possibles, mais je vois même une excellente raison métaphysique qu'il en soit ainsi : c'est la science

pratique du créateur, qui sait ce qu'il réalise, et connaît les substances et les relations qu'il produit. Du coup nul besoin d'une faculté « omnisubjective » d'accéder à d'autres points de vue. Dieu a de fait connaissance de tous les états de choses (objectifs et représentationnels) auxquels il donne l'existence. Et cette connaissance n'est pas seulement propositionnelle : c'est une science pratique. Nul besoin non plus de construire le POV divin comme somme méréologique, ni de recourir à l'empathie — toutes échappatoires dont vous avez fort bien montré les limites.

**RM.** La définition aristotélico-thomiste de l'intellect pratique comme cause des choses qu'il connaît<sup>1</sup> est une piste passionnante ! À vrai dire, je n'avais pas précisément considéré cette question en rédigeant mon article. Cependant, je pense que cela ne change rien à l'affaire : que Dieu puisse avoir une « science pratique » de l'ensemble des expériences phénoménales de ses créatures me paraît extrêmement mystérieux. J'y vois une solution *ad hoc* au problème : plutôt que de lever la contradiction dans l'idée d'un « point de vue de tous les points de vue », on postule qu'un tel point de vue est possible sous prétexte que Dieu *doit* connaître ce qu'il crée. Ici encore, je répondrai en deux temps :

- (1) Il me semble que la définition de la « science pratique » doit être précisée. En effet, la mobiliser dans le présent contexte suppose de l'adapter à des concepts très étrangers à la perspective de Thomas : peut-on avoir une science pratique d'une expérience phénoménale ? J'avoue que cette idée — à moins peut-être de souscrire à une théorie néo-malebranchienne de la vision des idées en Dieu — me semble très curieuse. Qu'entend-on par « science » ou « connaissance » dans ce contexte ? Il me semble insuffisant de dire qu'une telle connaissance n'est pas simplement propositionnelle ; quelle est sa nature, dès lors qu'il ne s'agit plus de la connaissance pratique d'un objet physique mais d'une expérience phénoménale ? En quoi est-elle non-propositionnelle ? Chez Aristote et Thomas (et bien sûr Anscombe), l'idée de science pratique est associée à la connaissance qu'un agent a de son action. Mais il s'agit toujours d'une connaissance « objective », au sens où je sais quel état de choses objectif je produis par tel mouvement de mon corps. Et j'aurais plutôt tendance à dire qu'il s'agit d'une connaissance toujours propositionnelle : je sais *que je suis en train d'ouvrir la fenêtre*. J'ai du mal à comprendre comment l'on pourrait appliquer clairement cette idée au point de vue subjectif d'un individu. Pour prendre une analogie imparfaite : on peut considérer (jusqu'à un certain point...) que deux amants peuvent avoir une forme de connaissance pratique qu'ils sont en train de concevoir un enfant en faisant l'amour. Même à supposer pour l'exemple que l'œuf fécondé ait immédiatement une forme de point de vue conscient, les parents n'auraient aucune connaissance pratique de ce point de vue. Cette analogie n'est guère très satisfaisante, mais elle illustre le point qui me semble insuffisamment clair dans l'usage du concept de science pratique appliqué à la conscience phénoménale.
- (2) Surtout, je ne pense pas que le recours au concept de science pratique puisse montrer que la notion de « point de vue de tous les points de vue » soit non-contradictoire. Encore une fois, si l'on accepte ma définition du POV conscient (que l'on peut refuser), je pense qu'il faut admettre la conclusion. Dire que Dieu a une science pratique de l'ensemble des POVs de ses créatures ne fait à mon sens que masquer le problème : si cette science pratique n'est réellement pas propositionnelle, si elle permet à Dieu de savoir l'effet que cela fait d'être chacune de ses créatures *simultanément*, alors je pense que cette idée est contradictoire.

---

<sup>1</sup> Je pense notamment à *Somme Théologique* Ia IIae, q.3, a.5, o.1.

**PC.** La remarque finale (qui n'est pas centrale) sur les limites de l'anthropocentrisme ne me convainc pas. Tous les concepts sans exception que nous utilisons sont anthropocentriques (même celui de non-humain, d'immatériel, etc.).

**RM.** Il est vrai qu'en un sens trivial tous nos concepts sont anthropocentriques (au sens où ils sont d'origine humaine). Mais je pense qu'il y a aussi un sens non-trivial du terme « anthropocentrique », d'après lequel le concept de Dieu comme personne est anthropocentrique, alors que le concept de *Pierre* ou de *chevreuil* ne l'est pas. Je veux dire par là que la conception personaliste de Dieu le conçoit par le biais d'une analogie avec l'homme — d'où le bon mot rebattu d'après lequel l'homme a créé Dieu à son image, et non l'inverse. Les travaux des anthropologues cognitifs soulignent à quel point nous avons tendance à « nous mettre à la place de Dieu », à lui attribuer certains traits de caractère psychologiques qui nous sont familiers en tant qu'êtres humains. Je pense que l'attribution à Dieu d'un point de vue phénoménalement conscient procède de cette même tendance. D'où l'idée universelle que Dieu (ou tel dieu) nous « voit », nous « observe », etc. On trouve cette tendance dans la *folk psychology* ou la théologie révélée, mais je suis frappé de la retrouver chez Swinburne par exemple, qui revendique d'ailleurs son personalisme.

**PC.** Je n'ai pas compris vos réserves sur le passage de *The Coherence of Theism*. Sans doute Swinburne a-t-il tendance à exagérer la familiarité ou l'analogie de l'omniprésence divine avec une présence spatiotemporelle locale élargie. Il s'agit pour lui de majorer la probabilité intrinsèque de son hypothèse théiste. (Dans sa perspective, du reste, on n'a pas besoin de la prémisse (1). On fait le portrait-robot d'un concept de Dieu cohérent et plausible, avant de vérifier le pouvoir explicatif de l'hypothèse théiste). Mais vous ne semblez pas considérer que vos remarques sur l'expérience de pensée soient dirimantes.

**RM.** Il s'agit sans doute à nouveau d'une divergence d'intuition, mais je demeure convaincu pour ma part que l'analogie de Swinburne est déficiente ou au mieux très vague. Il me semble que cette analogie n'a strictement aucun pouvoir explicatif. On pourrait d'ailleurs en imaginer une version parodique qui montrerait comment on peut graduellement en venir à concevoir le « point de vue » d'une pierre ! Mais effectivement ce point n'est pas crucial.

**PC.** Par ailleurs (c'est un détail de l'argumentation) il me semble qu'il n'est pas obligatoire de construire l'omniprésence divine comme résultant de (ou dépendant de) sa toute-puissance et de son omniscience. Il n'y a pas de contradiction dans une omniprésence dénuée d'omniscience. Et je ne vois pas en quoi l'omniprésence implique la toute-puissance (en revanche, la toute-puissance implique l'omniprésence, ou au moins la présence *ad libitum*, si du moins on considère que pour exercer sa puissance il faut être présent là où on agit). D'ailleurs pourquoi ne pas inclure l'omniscience dans l'omnipotence (car si Dieu peut tout, il peut savoir tout ce qu'il est logiquement possible de savoir) ?

**RM.** J'ai repris cette définition de l'omniprésence comme [omnipotence+omniscience] à certains auteurs, en particulier à Charles Taliaferro (qui aborde directement le problème de la conscience divine dans *Consciousness and the Mind of God*). Il me semble que cette définition est plutôt classique, et qu'on peut en un sens la faire remonter à Thomas. Pour ma part, je suis tout à fait prêt à l'abandonner ; mais on retombe alors, je crois, sur le problème par lequel j'entame ma discussion de l'omniprésence : dire comme Anselme

que Dieu est immatériellement présent partout me semble bien trop mystérieux, dès que l'on commence à rentrer dans les détails de cette définition. On retrouve ici le problème de l'incohérence d'une multiplicité de points de vue contradictoires (si cette présence ubiquitaire traduit l'absence de localisation expérientielle), ainsi que le problème de l'incarnation (qui peut conduire à des versions hétérodoxes de panthéisme, non moins contradictoires à mon avis). En somme, mon raisonnement prend la forme suivante : la définition simple (anselmienne) de l'omniprésence entre en contradiction avec celle de point de vue divin ; et même si l'on cherche, comme certains auteurs, à définir l'omniprésence de façon plus sophistiquée, on retombe sur cette contradiction.

**PC.** Pour le reste j'ai du mal à comprendre la notion d'omniprésence processuelle.

**RM.** Je comprends qu'on ne la comprenne pas ! Cela peut ressembler à une solution *ad hoc*. À dire vrai, n'étant pas moi-même théiste, je n'aurais pas trop de peine à renoncer à cette hypothèse d'un « Dieu-processus ». L'idée était de suggérer que l'on peut renoncer à une conception personnaliste de Dieu, sans renoncer à la notion de Dieu omniprésent. Cela implique de renoncer à l'omniscience ou alors d'un conserver une forme déflationniste (omniscience propositionnelle). J'avais originellement prévu de discuter plus avant le concept d'omniprésence processuelle en développant un parallèle avec l'omniprésence des lois physiques. J'ai finalement préféré écourter ce développement, puisque le propos de mon papier est essentiellement négatif ; la *pars construens* est plus spéculative et plus vaguement esquissée. Néanmoins je pense que ce parallèle avec les lois physiques pourrait être intéressant. D'ailleurs l'idée même d'un Dieu processuel, pour étrange qu'elle soit, n'est pas très originale : outre la « *process theology* » de Whitehead, on pourrait penser au néoplatonisme, voire au premier moteur d'Aristote. Moyennement quelques précisions, je pense que l'on peut adapter la notion d'omniprésence (en un sens processuel) à ces différentes théologies. Bien sûr, on s'éloigne sans doute beaucoup du théisme traditionnel. Une autre piste serait celle du panthéisme, étant entendu que l'on renonce à l'idée de point de vue divin ; le panthéisme me semble tout à fait cohérent dans ce cas. Et il présente l'avantage de donner directement sens à une conception « anselmienne » de l'omniprésence de Dieu. Ainsi Taliaferro va jusqu'à considérer la relation entre Dieu et le monde comme strictement analogue à la relation entre l'esprit et le corps — i.e. comme une forme d'incarnation.

**YS.** Je me demande si la caractérisation de l'expérience subjective dans la partie I ne tient pas pour acquise une sorte de nécessité à être dans l'espace-temps, comme la citation qui dit qu'une douleur est localisée, ce que je ne comprends pas bien : cela ne peut vouloir dire que la douleur au pied est dans le pied, ni que la douleur est dans le cerveau, car un théiste, en général, est dualiste — donc considère que la douleur est nulle part sinon dans l'âme. Un théiste travaille avec une conception non-localisée du mental en général, d'où la facilité à passer de l'esprit humain à l'esprit divin lui aussi désincarné, avec toutes les précautions et analogies nécessaires pour effectuer ce passage.

**RM.** Je comprends bien que ce point puisse prêter à confusion, et sans doute n'ai-je pas été suffisamment clair. J'ai essayé de préciser cette question en introduisant la notion de « localisation expérientielle ». L'idée de localisation expérientielle procède certes d'une analogie avec la localisation spatio-temporelle, mais n'y est pas équivalente. Même à admettre que l'esprit n'est pas spatio-temporellement localisé, je persiste à penser qu'il est expérientiellement localisé, et qu'il s'agit là d'une nécessité métaphysique. Bien sûr, on peut me répondre que ma définition de la localisation expérientielle n'est pas claire, ou refuser tout simplement d'admettre sa nécessité. J'entends par localisation expérientielle

le fait que l'expérience phénoménale d'un individu conscient soit nécessairement (a) déterminée, (b) limitée. On pourrait ajouter qu'elle doit être non-contradictoire et ordonnée, mais cela entre dans (a). Par « déterminée », je veux dire que l'on fait toujours l'expérience de quelque chose de précis, et pas d'un objet quelconque ; bien entendu il y a des perceptions vagues, etc., mais ce n'est pas le propos ; je veux simplement dire que toute expérience a un contenu qui est déterminé d'une manière ou d'une autre, même s'il peut sembler vague pour celui qui en fait l'expérience. Ce contenu a une certaine structure intentionnelle, certaines qualités, etc. — toutes choses décrites par les phénoménologues. Ensuite, l'expérience phénoménale est *limitée* ; par là, je veux dire qu'il n'y a pas d'expérience *infinie*, au sens où son contenu n'aurait aucune borne. Le contenu d'une expérience doit être fini pour que l'expérience soit possible. C'est ce caractère limité que j'ai tenté de qualifier par l'expression de « champ d'expérience » (*field of experience*), conçue par analogie avec celle de « champ de vision » telle qu'on l'utilise en optique.

On peut penser que cette définition est arbitraire, répondre que Dieu peut avoir des expériences dont le contenu n'est pas borné, etc. Même à admettre que Dieu puisse avoir de telles expériences, je pense à tout le moins que *certaines expériences* présupposent les caractéristiques que je viens d'énoncer — à commencer par les expériences des créatures finies. Ainsi, si Dieu devait épouser tous les points de vue de toutes les créatures, non seulement il devrait simultanément faire des expériences contradictoires, mais en outre il devrait avoir un « champ d'expérience » simultanément fini *et* infini. Je pense que le passage énigmatique de Husserl dans les *Ideen* souligne ce point ; et j'ai à peu près la même intuition sur le sujet. Ce passage m'avait également intrigué jadis, mais je crois maintenant que je le comprends mieux.

En dernière analyse, il s'agit bien d'une question d'intuition. Peut-être que la plupart des débats philosophiques peuvent être ramenés à un conflit d'intuitions discordantes, et d'ailleurs toutes nos intuitions ne sont pas philosophiquement pertinentes ni même cohérentes. Néanmoins nous sommes bien obligés de faire avec, et dans le cas présent je suis effectivement parti d'un « *gut feeling* » de l'impossibilité de la notion de point de vue divin conscient (au sens phénoménal). J'ai ensuite essayé d'analyser cette intuition et de comprendre ce qui la motivait. Il n'est pas anodin que cette réflexion me soit venue à l'esprit alors que je travaillais sur la notion de perspective subjective. À l'origine, je n'étais pas du tout familier des discussions contemporaines sur les attributs divins, j'ai donc abordé cette question en profane, si j'ose dire, en mobilisant les outils de la philosophie de l'esprit et de la métaphysique traditionnelle. C'est sans doute aussi pour cette raison que mes intuitions ne s'accordent pas avec celle de la plupart des théistes. Quoi qu'il en soit, je conviens que toute cette discussion s'effondre si l'on refuse mon intuition initiale, donc la définition du POV conscient.

**YS.** Dans le prolongement de ce point, je me demande aussi si on peut invoquer les mécanismes qui nous servent pour l'empathie ou pour l'expérience consciente. Un théiste aurait sûrement intérêt à poser des concepts plus généraux sans entrer dans les détails des mécanismes mis en œuvre et ensuite, il se demande si tel concept s'applique à Dieu. Je ne dis pas que tu ne pratiques pas cette voie mais il m'a semblé que parfois tu mêlais des considérations sur le fonctionnement de la psychologie humaine et d'autres sur les concepts mentaux généraux.

**RM.** Concernant l'empathie, je suis tout à fait d'accord ; c'est l'une des raisons pour lesquelles je ne souscris pas à la théorie de Zagzebski. Cependant il ne me semble pas que mon critère de la « localisation expérientielle » ressortisse de la simple psychologie humaine. Il s'agit plutôt, à mon sens, d'une caractéristique structurelle, ou

« transcendantale », de toute expérience possible. On pourrait sans doute repartir de la distinction husserlienne entre la psychologie et la phénoménologie qui n'étudie pas le contenu immanent mais la structure intentionnelle (universelle) de l'expérience. Bien sûr, la question demeure : peut-on appuyer un raisonnement sur une réflexion qui part de l'expérience humaine en prétendant dégager des « universaux expérientiels » ? On retrouverait ici la stratégie que je mentionne dans l'article, qui alléguerait l'incompréhensibilité du point de vue divin pour refuser qu'on lui applique des catégories issues de l'expérience humaine. Cette stratégie est en un sens imparable, si l'on admet que Dieu puisse effectivement être incompréhensible, mais cela met quelque peu en cause le bienfondé de la théologie rationnelle. Je m'amuse un peu de cette idée dans l'article en imaginant un argument similaire pour alléguer l'ineffabilité du point de vue d'une pierre. Peut-être est-ce un peu facile ; en tout cas je présuppose effectivement que l'on peut appliquer à la notion de point de vue divin des concepts qui — par la force des choses — sont issus de l'expérience humaine. Comme le souligne Paul Clavier, tous les concepts sont « anthropocentriques » en ce sens minimal. Pour autant, je ne pense pas que ma définition du POV conscient soit de l'ordre de simples considérations psychologiques contingentes. Mais nous retombons ici sur le problème des divergences d'intuition !