

L'aporie de Lorki : une croyance peut-elle être réfléchie ?

David Lemler

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/4251>

DOI : [10.4000/labyrinthe.4251](https://doi.org/10.4000/labyrinthe.4251)

ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2012

Pagination : 129-141

ISBN : 9782705682361

Référence électronique

David Lemler, « L'aporie de Lorki :

une croyance peut-elle être réfléchie ? », *Labyrinthe* [En ligne], 38 | 2012 (1), mis en ligne le 01 avril 2014, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/4251> ; DOI : [10.4000/labyrinthe.4251](https://doi.org/10.4000/labyrinthe.4251)

L'aporie de Lorki : une croyance peut-elle être réfléchi ?

David LEMLER

david.lemler@ephe.sorbonne.fr

Les textes du passé, même marginaux, d'apparence anecdotique, ne sont pas le domaine réservé des « historiens antiquaires » de la *Deuxième Considération intempestive* de Nietzsche. Ils peuvent au contraire constituer pour nous un réservoir de réflexions et une incitation à penser.

On trouve ainsi, dans un petit texte de circonstance aux allures de curiosité historique, une réflexion saisissante sur la notion de croyance, à même – à condition toutefois de se mettre à son écoute – de nous mener à interroger notre propre rapport aux idées, aux opinions et à la vérité. Il s'agit de la lettre écrite autour de 1400 par un médecin et savant juif espagnol, Yoshua Lorki, à son maître Shlomo Ha-Lévi (nouvellement baptisé Pablo de Santa Maria ou Paul de Burgos, ville dont il sera évêque), à l'annonce de la conversion de ce dernier au christianisme. Cette lettre se singularise par la position du problème que constitue l'existence même de plusieurs religions concurrentes et de leur rencontre – appelons-le « problème interreligieux » – comme problème philosophique. Lorki tire toutes les conséquences de ce fait du pluralisme religieux pour le croyant lui-même. La question est la suivante : que signifie pour le tenant d'une religion que d'autres religions existent, qu'elles prétendent elles aussi à la vérité et, surtout, qu'il se trouve devant la possibilité de choisir l'une d'entre elles ?

Les religions dont parle spécifiquement Lorki sont les religions monothéistes, c'est-à-dire prétendant à une forme d'absoluité, se présentant toutes comme détentrices d'une vérité exclusive. C'est pourquoi, paradoxalement, on peut traduire le texte de Lorki en des termes non religieux. Ce qui est dit ici du religieux vaut pour tout domaine où une option théorique a des incidences sur la manière dont celui qui la tient mène son existence (domaine moral, politique, esthétique...). Au centre du texte de Lorki se trouve en effet le devenir des croyances (en général)

d'un sujet, de ce qu'il tient pour vrai, lorsque celles-ci sont confrontées à d'autres croyances.

Est-il tout simplement possible dans une telle situation de conserver quelque chose comme une véritable croyance ? Si par croyance, on entend l'adhésion subjective à une doctrine, alors sa mise en concurrence avec d'autres semble en effet porter atteinte à la teneur même de la croyance, à son intensité. Mieux, la croyance semble se trouver changée en simple opinion marquée du sceau du doute.

Le problème de Lorki émerge en définitive de la même intuition que Descartes : dès lors qu'est ouverte la possibilité que mes croyances non interrogées puissent me tromper, le doute peut, en droit, porter sur l'ensemble de ce que je tiens pour vrai ou, dans le lexique cartésien, de ce que « j'ai reçu en ma *créance* ». La différence avec Descartes est néanmoins que Lorki ne vise pas à construire une science apodictique, fondée sur des principes indubitables, mais à se maintenir dans une croyance véritable en matière de religion. La démarche cartésienne est méthodologique et s'arrête notoirement au domaine théorique. Dans le domaine pratique, le doute hyperbolique doit faire place à une morale étonnamment conformiste pour un penseur révolutionnaire, « morale par provision » qui consiste à conserver les attitudes généralement admises dans la société où l'on vit¹. Lorki, lui, et le « croyant » en quelque doctrine que ce soit, religieuse ou autre – celui qui adhère à des principes qui l'animent dans l'existence –, ne reconnaissent pas une telle scission entre le domaine théorique et le domaine de l'action. La croyance qu'il veut préserver se décline au contraire dans les deux domaines. C'est ce que recouvre pour Lorki, et pour les médiévaux en général, l'idée de « religion » qui inclut un pan doctrinal (appelé constamment dans la lettre *emunah*)² et un pan légal ou rituel (que Lorki nomme *dat*).

Le passage de la lettre qui va nous intéresser particulièrement se trouve à la fin du texte. Après avoir formulé plusieurs critiques classiques du christianisme, Lorki pose de manière inattendue une série de questions concernant la possibilité de la conversion en tant que telle³. Précisons qu'il

1. *Discours de la Méthode*, III.

2. *Emunah* est souvent traduit par « foi ». Ici, il désigne un corps de croyances (par exemple en l'existence de Dieu, en la création du monde, au caractère révélé d'un texte, etc.). Voir *infra*.

3. Le grand historien du judaïsme, Yitzhak Baer (*A History of the Jews in Christian Spain*, trad. [de l'hébreu] L. Schoffman, Philadelphie, Jewish Publication Society of America, 1966, 2 vol., II, p. 147) souligne que ce questionnement n'est pas une invention de Lorki, qu'il a des sources dans la philosophie

L'aporie de Lorki : une croyance peut-elle être réfléchie ?

n'entend parler que d'une authentique conversion, de l'adoption sincère d'une croyance nouvelle. Tout au long de la lettre, Lorki s'installe dans la posture d'un disciple questionnant son maître sur les raisons d'une apostasie qu'il ne comprend pas⁴. Le maître en question est supposé être une personnalité intègre, en accord avec ses croyances. Parmi les causes possibles de la conversion qu'énumère Lorki au début de la lettre, sont ainsi d'emblée exclus les motifs intéressés (l'appât du gain et de la gloire) ou simplement accidentels (le désespoir devant la situation d'Israël en exil)⁵. Le problème qui intéresse donc Lorki est celui de la possibilité d'une conversion réelle d'un sujet avec ce qu'elle suppose de distanciation vis-à-vis de ses croyances initiales. La formulation abstraite du problème le soustrait à sa seule situation historique et géographique, en rendant les implications aisément transposables à d'autres domaines et à d'autres temps :

Le tenant d'un culte a-t-il, du fait qu'il relève d'un culte, l'obligation et cela lui est-il tout simplement approprié d'approfondir et de chercher à connaître les bases de son culte et de sa croyance, pour savoir si sa religion est la vraie ou si c'est une autre ? Ou n'y est-il ni obligé, ni même autorisé⁶ ?

La conversion véritable suppose en effet en amont l'examen, par le croyant, de ses propres croyances religieuses. C'est la légitimité même de cet examen qui se trouve ici interrogée. À ce stade, se trouvent associés le problème de la soumission des principes d'une religion à un examen du croyant et celui de leur comparaison avec d'autres principes religieux. Le premier est un examen que l'on pourrait qualifier d'« interne ». C'est

arabe et des précédents chez certains penseurs juifs dès le début du XIII^e siècle. Mais, en tout état de cause, il prend une dimension inédite avec Lorki, du fait même de sa personnalité, comme nous le verrons.

4. Deux interprétations contradictoires de cette posture sont possibles, toutes deux aussi probantes – nous le verrons – au regard de la biographie de Lorki : soit elle constitue un artifice rhétorique, la mise en scène ironique d'une critique ouverte du christianisme, soit elle correspond au questionnement sincère d'un individu envisageant pour lui-même la conversion, mais n'y trouvant pas de raison valable.

5. La lettre livre ainsi un témoignage direct des raisons les plus fréquentes de conversion à l'époque de sa rédaction. Cf. M. Glatzer, « De Yoshua Lorki à Shlomo Ha-Lévi. Sur les raisons de l'apostasie parmi les Juifs d'Espagne au XIV^e siècle » [hébreu], *Pe'amim*, 54, 1992, p. 103-116.

6. Tous les extraits cités de la lettre se trouvent dans *Oṣar ha-wikkuḥim, Anthologie des controverses judéo-chrétiennes* [hébreu], éd. J. D. Eisenstein, New York, 1928, 384 p., p. 102, traduit dans C. Sirat, *La Philosophie juive médiévale. En pays de chrétienté*, Paris, Presses du CNRS, 1988, p. 167-168 (traduction modifiée).

l'analyse par le croyant de ses propres croyances, s'opérant au moyen de procédures qui résistent à la mise entre parenthèses des croyances que l'examen nécessite, autrement dit au moyen de procédures rationnelles. Quant au deuxième type d'examen, il peut être dit « externe ». Il s'agit d'une mise en balance des différentes doctrines disponibles. Cette étude comparative s'effectue également à l'aune d'une rationalité « neutre », lot commun des différentes religions, disposant un espace d'argumentation qui transgresse les frontières doctrinales⁷.

Cette association entre l'examen « interne » et l'examen « externe » des croyances religieuses, sur fond de rationalité, inscrit Lorki dans l'héritage d'un problème légué par Maïmonide (1135-1204), le plus grand des philosophes juifs du Moyen Âge. Dans son ouvrage philosophique majeur, le *Guide des égarés* (~1190), il visait à fonder en raison les doctrines de la Torah à l'adresse d'un lecteur « perplexe », Juif qui, ayant fait la rencontre de la philosophie, se trouve « pris de troubles⁸ » devant les contradictions qu'il lui semble percevoir entre raison et révélation. La position discursive adoptée par Maïmonide était ainsi, au moins en certains endroits du *Guide*, une approche de la Torah à partir du regard d'un être rationnel, ayant neutralisé ses croyances. Il refuse de se contenter de la transmission de génération en génération, remontant traditionnellement jusqu'à la révélation du Mont Sinaï, pour accepter la Torah comme loi divine. Au contraire, ne sera admise comme loi divine, par différence avec les régimes de loi conventionnelle, qu'une loi dont l'examen aura déterminé qu'elle a, en elle-même, certaines caractéristiques spécifiques. Si une loi ne vise à rien d'autre que « mettre en bon ordre l'État et ses affaires et d'en écarter l'injustice et la violence⁹ », ce sera assurément une loi conventionnelle, d'origine humaine. Si, en revanche,

tu trouves une loi dont toutes les dispositions visent (non seulement) à l'amélioration des intérêts corporels, dont on vient de parler, mais

7. Le recours à la raison par les théologiens du *kalam*, dès les premiers siècles de l'islam, s'explique ainsi par un contexte où les dogmes musulmans ne sont ni fixés ni consolidés et par la confrontation avec d'autres cultes (paganisme, judaïsme et christianisme). L'argumentation rationnelle vise à convaincre un interlocuteur de bonne foi, quelles que soient ses croyances. De même, le contexte polémique se prête particulièrement au recours à la raison, même si celle-ci est alors largement soumise aux doctrines que les différentes parties entendent défendre (cf. D. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, Oxford et Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 2007, p. xxi sqq.).

8. Maïmonide, *Guide des égarés*, trad. S. Munk, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003 [1866], I, Introduction, p. 7 sqq.

9. *Ibid.*, II, 40, p. 310.

L'aporie de Lorki : une croyance peut-elle être réfléchie ?

aussi à l'amélioration de la foi, s'efforçant tout d'abord de répandre des opinions saines sur Dieu et sur les anges, et tendant à rendre l'homme sage, intelligent et attentif, pour qu'il connaisse tout l'être selon sa vraie condition, alors tu sauras que ce régime émane de Dieu et que cette loi est divine¹⁰.

Il ressort évidemment du *Guide*, qui se présente comme un livre n'ayant d'autre ambition que de fournir des clés d'interprétation de passages difficiles de la Torah¹¹, que cette dernière est bien la loi divine ici visée par Maïmonide. Mais, sortie de son contexte, cette catégorisation abstraite¹² des régimes de loi n'oblige en rien à identifier loi divine et judaïsme¹³ et n'exclut pas que plusieurs lois puissent prétendre à ce caractère divin¹⁴.

Dans le contexte des persécutions anti-juives en Espagne suite à l'épidémie de peste de 1348, accompagnée par une Inquisition agressive, ce problème se traduit dans les écrits des philosophes juifs, héritiers plus ou moins directs et plus ou moins fidèles de Maïmonide, par la centralité du motif des principes du judaïsme. Ces auteurs se trouvent face à deux défis majeurs. Les grandes vagues de violences qui aboutissent à des conversions massives, incluant des dirigeants respectés de la communauté juive espagnole comme Shlomo Ha-Lévi, imposent de légitimer la fidélité même au judaïsme. Il leur incombe, en outre, de parer les accusations, internes au judaïsme, selon lesquelles le recours à la philosophie serait une source d'égarement, conduisant à relativiser l'importance des commandements de la Torah, réduits à de simples moyens d'accéder à la fin ultime de l'existence humaine : la contemplation des intelligibles¹⁵. La réponse philosophique des XIV^e et XV^e siècles

10. *Ibid.*, p. 311.

11. *Ibid.*, I, Introduction, p. 6 *sqq.*

12. En réalité, ce concept abstrait ou neutre de religion est repris par Maïmonide à Al-Fârâbî, qui distingue non pas loi divine et loi conventionnelle, mais religion vertueuse, émanant d'un gouvernant vertueux, et religion émanant d'un gouvernant ignorant (cf. *Le Livre de la religion*, § 1, dans Al-Fârâbî, *Philosopher à Bagdad au X^e siècle*, trad. S. Diebler, Paris, Seuil, 2007, p. 43 *et passim*).

13. Il va de soi que, pour Maïmonide, l'examen bien mené conduit nécessairement à une telle identification.

14. Paul de Burgos fera d'ailleurs référence à ce texte de Maïmonide dans sa réponse à Lorki pour soutenir que le christianisme est bien une telle loi divine (cf. *Oṣar ha-wikkuḥim*, *op. cit.*, p. 103-104).

15. Lorki inclut d'ailleurs pour cette raison le recours à la philosophie parmi les motifs possibles de conversion. Attribuant à la loi religieuse un rôle purement instrumental (aux dires de ses adversaires), le philosophe juif pourrait facilement être séduit par l'attrait du confort offert par la religion dominante, garantissant la tranquillité nécessaire à l'exercice philosophique. Mais Lorki exclut que son maître

espagnols consiste à soumettre les principes fondamentaux du judaïsme à un examen rationnel, pour 1° lui définir un socle doctrinal, 2° conférer à ce socle une solidité, en l'appuyant sur des arguments, 3° montrer que le judaïsme est une religion divine et la seule. Tel est ainsi l'enjeu central de l'œuvre majeure de cette période, celle de Ḥasdaï Crescas (~1340-1410). Son ouvrage principal, *Lumière de l'Éternel* (~1410)¹⁶, consiste en une exposition systématique des principes du judaïsme, tandis que son œuvre de polémique contre le christianisme (celle du moins qui nous est parvenue)¹⁷ est une réfutation des *principes* du christianisme, visant à montrer que ceux-ci (La Trinité, l'Incarnation, etc.) comportent des absurdités et ne constituent donc pas une/la religion divine.

La question que pose Lorki est, dès lors, d'une portée radicale : elle met sur le même plan l'examen philosophique du judaïsme, qui vise à le consolider, et l'examen comparatif des religions, qui seul légitime une conversion véritable. Ces deux démarches diamétralement opposées ne seraient que les deux faces d'une seule et même médaille. Médaille qui, d'après Lorki, se révèle marquée du sceau de l'aporie. Car, quelle que soit la réponse qu'on voudrait apporter à sa question initiale, on aboutit à des inconséquences. Ainsi, poursuit-il :

Admettons qu'il a l'obligation et qu'il lui est permis de comparer, par le raisonnement, les dogmes de son culte et de sa croyance avec ceux des autres cultes existants pour trancher le vrai, au gré de sa réflexion (et c'est ce type d'enquête que tu as effectuée, lorsque tu as médité,

Ha-Lévi ait pu être conduit à se convertir pour cette raison. Certes, il faisait usage de la philosophie dans son enseignement, mais il a toujours respecté scrupuleusement les commandements de la Torah. Il « mangeait la chair [de la grenade] et en jetait l'écorce » (cf. Talmud de Babylone, *Ḥagigah* 15b), selon une métaphore choyée par les philosophes juifs médiévaux reprise par Lorki : il ne conservait de la philosophie que ce qui pouvait littéralement nourrir le judaïsme, en jetant ce qui pouvait y nuire (la doctrine péripatéticienne de l'éternité du monde ou la négation de la providence individuelle, par exemple), réduit à de simples scories. La thèse selon laquelle la philosophie serait responsable en grande partie des conversions à la veille de l'expulsion d'Espagne, contrairement à la Kabbale, a été notoirement soutenue par Baer, *op. cit.*

16. Ḥasdaï Crescas, *Lumière de l'Éternel*, trad. É. Smilévitch, Paris, Hermann-Ruben Éditions, 2010, 1275 p.

17. Crescas a écrit deux œuvres de polémique anti-chrétienne. Nous ne disposons que de l'une d'entre elles, dans une traduction hébraïque partielle par Yosef ibn Shem Tov, intitulée la *Réfutation des principes des chrétiens* (*Sefer bittul 'iqqarei ha-nošrim*, éd. D. Lasker, Ramat Gan et Beer Sheva, Bar Ilan University Press et Ben Gurion University Press, 1990, 109 p. ; *The Refutation of the Christian Principles*, D. Lasker trad., Albany, Suny, 1992, 156 p.).

L'aporie de Lorki : une croyance peut-elle être réfléchie ?

approfondi, recherché jusqu'à ce que tu aies – selon toi – trouvé la vérité au point de faire ce que tu as fait). *S'il en était ainsi, il résulterait qu'aucun homme religieux ne resterait jamais constant dans sa croyance.* Au contraire, il serait toujours dans le doute et la perplexité. Il s'ensuivrait encore que chacun pourrait décider quel culte et quelle croyance a un caractère de vérité ; on ne s'appuierait plus sur la transmission traditionnelle de la loi donnée par le prophète, mais uniquement sur le décret de la réflexion. Il ne resterait plus aucune croyance, dans la véritable acception du mot.

Toi-même, tu dois nécessairement te trouver dans cet état de perplexité. Car si, après réflexion, tu as adopté le christianisme, il te reste maintenant encore à juger entre lui, l'islam et d'autres encore, en un mot entre tous. [...] On entre ainsi dans une régression à l'infini¹⁸.

La première branche de l'alternative conduit ainsi à une double absurdité : elle rend précaire, voire nulle, l'idée même de croyance et elle conduit à une régression à l'infini. L'examen « interne » produit une brèche dans la croyance. Au moment de l'examen au moins, le croyant ne croit pas.

La croyance, en effet, engage le sujet dans son ensemble, ce qu'il pense et ce qu'il fait. Le sujet est littéralement *dans* la croyance. Elle n'est pas un attribut dont il pourrait se défaire, elle est un milieu dans lequel il est pris. Milieu qui qualifie tous les aspects de son existence, sa vision du monde et les principes de ses actions. À la croyance s'applique ainsi le problème épistémologique de Brentano, concernant l'analyse des « perceptions internes ». Se proposant de fonder une psychologie scientifique, Brentano thématise une différence substantielle entre les perceptions externes, qui peuvent être objectivées, pour faire l'objet d'une *observation*, et les perceptions internes.

C'est le caractère essentiel de la perception externe de ne jamais pouvoir se transformer en observation interne. [...] Cette remarque s'applique surtout à certains phénomènes psychiques comme la colère.

18. Je souligne.

Il suffirait en effet d'observer la colère qui bouillonne en nous, pour la voir se calmer et que disparût en même temps l'objet de l'observation¹⁹.

Un état de conscience tel la colère emporte le sujet, qui ne saurait se diviser en un sujet observant et un sujet observé pour les besoins d'une observation scientifique. L'objectivation dans ce contexte est un leurre. La colère échappe à l'observateur. La posture même de l'observateur, celle d'une neutralité affective, rend impossible l'analyse de phénomène comme la colère. À l'instar d'un état de colère, une croyance objectivée pour les besoins de l'examen n'est déjà plus une croyance. C'est une croyance dégradée, transformée en autre chose, une pure doctrine, dénuée de l'engagement existentiel qui en faisait une croyance au sens fort du terme. Elle est devenue une opinion parmi d'autres.

Lorki donne ici tout son poids au terme hébreu *emunah* (croyance), qui dérive de la même racine que le mot *emet*, vérité. La parenté sémantique de ces termes est à chercher dans l'idée de fermeté, de constance. Une fois la brèche de l'examen ouverte dans la croyance, c'est la possibilité même de se tenir fermement en elle qui se trouve mise à mal. La croyance, laissée au libre choix de l'individu rationnel, ne constitue alors rien d'autre que l'opinion la plus convaincante ou la plus avantageuse. L'individu se trouve comme au marché des croyances, requis de choisir (ou non) celle qui lui paraît la plus conforme à ses attentes. Mais ce choix peut, en droit, être modifié à chaque instant, en fonction des états d'âme du consommateur de croyance, de la progression de l'offre de croyances ou des informations dont il dispose. D'où le risque d'une régression à l'infini, la croyance d'un sujet ne reflétant rien d'autre que son opinion du moment, en compétition de fait avec l'ensemble des opinions possibles.

L'adversaire de Lorki, dans cette hypothèse, est une position que l'on pourrait qualifier de libéralisme radical en matière de croyance. C'est une position aujourd'hui très largement acceptée que ce soit en ce qui concerne la religion, réduite au domaine privé, soumise à l'arbitraire du choix de chacun, ou toute autre doctrine, toute idée quelle qu'elle soit (politique par exemple). Si ce libéralisme des croyances dispose d'un principe, c'est qu'il ne faut en avoir aucun, toute opinion devant toujours pouvoir être remise en cause. Le croyant, qui tient qu'une vérité fait exception au régime de l'opinion, sera jugé irraisonnable (littéralement :

19. F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique* [1874], trad. M. de Gandillac, Paris, Vrin, 2007, p. 41.

L'aporie de Lorki : une croyance peut-elle être réfléchie ?

impossible à raisonner) et nostalgique d'un temps révolu. Il n'aura pas digéré sa modernité critique, aura refoulé Kant (celui des manuels), ne renonçant pas à ceci qu'il y a des vérités en dehors du seul domaine de la science (« d'une expérience possible »).

Lorki mesure ce que cache une telle position : un relativisme sophistiqué. Il s'agit d'un relativisme parce qu'il ne propose en guise de croyance que des opinions. Il est sophistiqué parce qu'il reconnaît néanmoins que toutes les opinions ne se valent pas, qu'elles doivent être élaborées, argumentées, en un mot, réfléchies pour être convaincantes. Lorki en vient donc à soutenir à ce stade que la réflexion est incompatible avec l'idée même de croyance. Si l'on peut réfléchir, alors on ne peut plus croire. On peut avoir une opinion réfléchie, mais une croyance réfléchie est une contradiction dans les termes : « Là où je crois, je ne pense plus ! ».

Venons-en à la deuxième branche de l'alternative lorkienne :

Si [au contraire] ce type d'investigation ne convient pas au tenant d'un culte et s'il ne lui est absolument pas permis de l'effectuer, alors de deux choses l'une : *ou bien celui qui pratique un culte quel qu'il soit, obtiendra par lui la rédemption – un culte ne sera pas meilleur qu'un autre – ou bien Dieu est un juge inique, punissant injustement.*

Si le tenant d'un culte n'a pas l'obligation ni même la permission d'examiner les principes de son culte et de le comparer à un autre, il est alors contraint de croire à celui dans lequel il est né, qu'il soit vrai ou faux. Puisqu'il y est contraint, et s'il rend un culte à Dieu conformément à ce que lui prescrit sa croyance, il est nécessaire qu'il obtienne par elle rédemption et félicité. [...] Car comment Dieu punirait-il un homme marchant dans une mauvaise voie, s'il y est contraint, ne disposant pas des moyens de revenir à la bonne²⁰ ?

Aux opinions réfléchies de la première hypothèse, Lorki oppose ici une conception naïve de la croyance, réduite à un simple préjugé ininterrogé. C'est le mythe d'une croyance immaculée, n'ayant jamais été confrontée à rien d'autre qu'elle-même, qu'il présente à son lecteur. Cette position mythologique conduit elle aussi au relativisme (sauf à contrevenir à l'idée même de justice divine, comble de l'absurdité dans ce contexte), à un

20. Je souligne.

relativisme absolu cette fois-ci, posant, qu'en effet, toutes les croyances, i.e. tous les préjugés, se valent. Il est étonnant que cette position soit sérieusement envisagée par Lorki. Car, si Lorki est bien à la recherche de la possibilité d'une conversion véritable, elle ne peut être fondée sur une telle conception de la croyance. La conversion véritable suppose une adhésion subjective, une appropriation de ce à quoi l'on croit, tandis que la croyance-préjugé ne fait que s'imposer extérieurement, par la force des choses, la situation géographique, la culture, la tradition familiale. On serait donc tenté de dire que cette branche de l'alternative n'est développée que pour compléter la structure argumentative du raisonnement. Mais qu'elle soit ainsi envisagée pourrait bien être l'indice de ce que le caractère aporétique du raisonnement de Lorki provient du fait que sa conception de la croyance est indexée sur l'idéal d'une croyance vierge de toute rencontre avec une quelconque altérité.

Il paraît utile de reprendre formellement l'argument dans son ensemble. Lorki, confronté au fait de la pluralité religieuse, cherche à conserver la possibilité d'une croyance, « dans la véritable acception du mot ». Pour ce faire, il pose un problème qui conduit au relativisme quelle que soit la solution qu'on lui propose : relativisme radical ou sophistiqué. Au premier, correspond la réduction de la croyance à un simple préjugé infondé ; au second, sa dégradation en simple opinion, toujours douteuse, qui peut certes emporter la conviction d'un sujet, mais non une adhésion l'engageant existentiellement. *In fine*, le problème de Lorki sera devenu un raisonnement par l'absurde. A impliquant non-A, A est nécessairement faux. Soit une croyance véritable, alors, qu'on puisse l'examiner ou non, il n'est aucune croyance véritable. Reste à Lorki à abandonner sa prémisse de départ.

Aucune croyance ne doit donc prétendre à l'absoluité. Telle est la seule conclusion à laquelle Lorki a été conduit par son aporie. Sa biographie le confirme. Quelques années après son échange épistolaire avec Paul de Burgos, Lorki s'est en effet lui-même converti au christianisme et s'est fait connaître sous le nom de Géronimo de Santa Fé, pourfendeur acharné du judaïsme, notamment lors de la controverse de Tortosa (1413-1414), la dernière des grandes disputations médiévales entre judaïsme et christianisme. Si nulle croyance véritable n'est possible, si par ailleurs on est contraint, dans des circonstances historiques particulières, d'examiner et de comparer les croyances en présence et, ultimement, d'en choisir une, alors le seul critère de choix valable est constitué par les motifs

L'aporie de Lorki : une croyance peut-elle être réfléchie ?

intéressés que Lorki avait exclus dès le début de son épître : l'accès au confort et la sortie du désespoir.

Plusieurs chercheurs ont contesté ou, du moins, mis en doute que Gérónimo de Santa Fé et Yoshua Lorki soient une seule et même personne²¹. Un de leurs principaux arguments est que l'un des participants juifs à la dispute de Tortosa, Yosef Albo (~1380-1444), disciple de Ḥasdaï Crescas, reprend, à quelques détails près, les termes mêmes du problème de Lorki, dans son ouvrage majeur, le *Livre des principes* (1425)²², qui propose lui aussi une enquête sur les principes fondamentaux du judaïsme. Or il n'aurait, d'après eux, jamais repris à son compte l'argumentation d'un apostat, particulièrement de l'adversaire virulent de Tortosa.

Mais, comme le note Sina Rauschenbach, sans toutefois en expliquer la raison²³, il faut soutenir précisément le contraire. Albo se devait de reprendre l'argumentation de l'apostat Lorki, parce qu'il avait touché un point essentiel, peut-être le point essentiel : celui de la possibilité même de la croyance. C'est cette possibilité qu'il s'agissait de préserver. Albo a perçu que Lorki s'est trouvé en quelque sorte contraint à l'apostasie parce qu'il n'a pas su sortir de l'aporie qu'il avait découverte. Le point de départ d'Albo est pourtant le même que celui de Lorki : les Juifs d'Espagne, au xv^e siècle, se trouvent dans l'obligation de se prêter à l'examen, au moins interne, de leurs principes religieux. Il fallait donc fournir une réponse au problème de Lorki qui préserve le judaïsme de sa dégradation en simple opinion, lui conservant son caractère de croyance. La réponse d'Albo consiste à montrer qu'en réalité le problème de Lorki ne se pose pas en ce qui concerne le judaïsme. Les positions en présence, celles qui sont susceptibles d'être examinées et ultimement adoptées, celles qui prétendent au statut de loi divine et non pas simplement conventionnelle, à savoir les trois monothéismes, reconnaissent chacune à sa manière que le judaïsme est ou a été une loi divine. Il en découle que l'examen peut être mené sans risque. En d'autres termes, même dans la position qu'adopte le croyant au moment de l'examen, position de « neutralité axiologique », la vérité du judaïsme se trouve maintenue. L'examen interne du judaïsme s'effectue ainsi pour Albo sous condition de la vérité de ce qui est examiné.

21. Sina Rauschenbach a fait l'historique de cette affaire (*Josef Albo. Jüdische Philosophie und christliche Kontroverstheologie in der Frühen Neuzeit*, Leiden, Boston, Cologne, Brill, 2002, p. 13, n. 8).

22. Yosef Albo, *Sefer ha-'iqqarim*, I, 24, Tel Aviv, Maḥbarot le-Sifrut, 1951, p. 147-153.

23. *Op.. cit.*

Mais, dira-t-on, ne s'agit-il pas là d'une pétition de principe, Albo supposant ce qu'il veut démontrer ? N'est-il pas possible de justifier n'importe quelle croyance avec une telle démarche ? La réponse de Paul de Burgos à Lorki semble d'ailleurs relever d'une démarche strictement similaire. Cette réponse consiste à légitimer l'examen du christianisme du point de vue du judaïsme lui-même. Puisque les deux religions disposent des mêmes textes, contrairement à l'islam, puisque, de plus, une autorité reconnue, Maïmonide, prescrit d'opérer un examen des religions à prétention divine, tout Juif à l'obligation de faire l'examen non seulement du judaïsme, mais aussi du christianisme et, éventuellement, d'abandonner le premier au profit du second. Chacun ici semble proposer une sortie de l'aporie en fonction de ce qui l'arrange, ouvrant une fois encore la porte à l'ennemi qu'on avait voulu conjurer : le relativisme. Les deux démarches se distinguent néanmoins par leurs horizons : celle de Paul de Burgos est l'abandon, celle d'Albo, l'appropriation de sa croyance initiale.

Ne faisons donc pas comme si une solution pleinement satisfaisante au problème de Lorki avait ici été présentée. Tel n'était d'ailleurs pas notre objet, mais seulement de pointer que le débat dont il s'agit est un débat fondamental et que les positions en présence peuvent être comprises comme des types existentiels du croyant ou du sujet face à ce qu'il tient pour vrai. On a la figure du renoncement. Elle naît de l'admission d'une double prémisse : 1° une croyance véritable a pour modèle la croyance pure, celle dans laquelle un sujet est pris organiquement, parce qu'elle n'a aucune raison d'être questionnée ; 2° dès lors qu'on est en présence d'une pluralité de croyances, une telle croyance pure n'existe plus. Le croyant se trouve par conséquent obligé de fait, sinon de droit, de réfléchir sa croyance. Or une croyance réfléchie n'est déjà plus une croyance, c'est une opinion bien pesée. Doit donc prévaloir l'opinion la plus avantageuse, puisque avantage rime ici avec force de conviction. On a, face à une telle posture, celle adverse de la persévérance. C'est la posture de celui qui prend acte de l'impossibilité de se tenir dans le mythe de la croyance virginale, dès lors qu'on est, de fait, jeté dans un univers marqué par d'autres croyances (ce que, sans doute, le judaïsme nomme exil). Pour autant, il se refuse à renoncer à la croyance comme telle. Le persévérant fait le pari ou plutôt décide²⁴ qu'une croyance

24. Ce pari n'est pascalien qu'à condition de comprendre que l'enjeu majeur du fameux passage des *Pensées* n'est pas que le joueur doit raisonnablement choisir la foi plutôt que l'incroyance, mais que

L'aporie de Lorki : une croyance peut-elle être réfléchie ?

réfléchi est possible, qu'on peut continuer à adhérer subjectivement à ce que l'on croit et donc en assumer toutes les conséquences pratiques, tout en interrogeant sa croyance. De là, l'apparence d'inconsistance de la démarche d'Albo. S'il présuppose ce qu'il interroge, ce n'est pas par manque de radicalité. C'est au contraire que sa démarche se fonde sur le choix (radical) de continuer à croire pleinement, lorsqu'une croyance véritable semble être devenue impossible.

C'est la précarité de fait de nos croyances, quelles qu'elles soient – la religion servant ici de modèle – en situation de pluralisme, qui impose ce choix fondamental : le renoncement relativiste ou la persévérance interrogante.

le joueur est contraint à jouer, à décider (cf. l'analyse d'A. Badiou, *L'Être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, p. 243 *sqq.*). La comparaison avec Pascal s'arrête à la forme du pari. Quant à son contenu, le pari pascalien visant à convertir le libertin est régi par une logique de l'intérêt (de la mesure du gain potentiellement infini face à la perte certainement finie) qui est ici exclue. D'autant plus que le persévérant ne vise pas à convertir, mais à maintenir ceci qu'il y a de la croyance au sens fort du terme, à la réfléchir et à la fonder en raison.