

Si Dieu sait *l'avenir*, sommes-nous libres d'agir ?

Omniscience et libre arbitre
dans la pensée juive

Rivon KRYGIER

Si Dieu sait *l'avenir*,
sommes-nous libres d'agir ?

**Si Dieu sait l'avenir,
sommes-nous libres d'agir ?**

Omniscience et libre arbitre
dans la pensée juive

par Rivon Krygier

ÉDITIONS IN PRESS

74, bvd de l'Hôpital - 75013 Paris

E-mail : inline75@aol.com

www.inpress.fr

La présente édition constitue une version remaniée et augmentée de notre ouvrage, *À la limite de Dieu*, publié en 1998, aux éditions Publisud, depuis longtemps épuisé. Il était l'adaptation de notre thèse de doctorat : *Le problème de l'omniscience et du libre arbitre chez les philosophes juifs du Moyen Âge* (Université de Paris-Sorbonne, Paris IV, 1996). Les membres du jury de soutenance étaient : Roland Goetschel (directeur de thèse), Colette Sirat, Rémi Brague, Charles Mopsik.

*SI DIEU SAIT L'AVENIR, SOMMES-NOUS LIBRES D'AGIR ?
OMNISCIENCE ET LIBRE ARBITRE DANS LA PENSÉE JUIVE.*
ISBN 978-2-84835-617-4

© 2020 ÉDITIONS IN PRESS

Mise en pages : Milagros Lasarte

Couverture : Milagros Lasarte

Toute représentation ou reproduction, intégrale ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur, ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite (Loi du 11 mars 1957, alinéa 1^{er} de l'article 40). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

**Si Dieu sait l'avenir,
sommes-nous libres d'agir ?**

Omniscience et libre arbitre
dans la pensée juive

par Rivon Krygier

À Dominique Deborah Markowicz

Une légende hassidique raconte que, dans un petit village de Pologne, résidait un rabbin dont la sagesse et les pouvoirs divinatoires étaient des plus réputés. Deux jeunes disciples s'agaçaient du fait que le maître avait toujours réponse à tout et qu'on ne pouvait décidément rien lui cacher. Il leur vint alors l'idée d'un stratagème pour le mettre en échec : « Nous allons capturer un papillon que nous tiendrons derrière le dos, dans le creux des mains. L'air de rien, nous défierons le rabbin en lui demandant d'établir la nature de l'objet. S'il devine qu'il s'agit d'un papillon, nous lui demanderons alors s'il sait s'il est vivant. S'il le déclare en vie, d'une petite pression des mains, nous l'écraserons et lui dirons : hélas, Rabbi, le papillon est mort. Et s'il dit qu'il est mort, nous le laisserons s'échapper ! » Rendus au-devant de leur maître, l'un d'eux demanda : « Rabbi, sais-tu ce que nous tenons dans les mains ? » Le rabbin observa les tensions qui irradiaient leurs bras jusqu'aux épaules. Puis, sans hésitation, il leur répondit : « C'est un papillon ! » Les deux disciples éberlués ne s'avouèrent pas pour autant vaincus et lui demandèrent : « Rabbi, sais-tu s'il est vivant ou mort ? » Le rabbin ne scruta plus les bras mais les fixa dans le fond des yeux, puis leur dit : « Vivant ou mort, cela dépend de vos mains. »

INTRODUCTION

גל עיני ואביטתה נפלאות מתורתך

*Dessille mes yeux et je contemplerai alors
les prodiges de Ta Tora. (Psaumes 119,18)*

Si Dieu connaît toute chose à l'avance, que vaut la responsabilité des hommes? Et si l'on postule que les orientations humaines sont, par nature, indéterminées et imprévisibles, comment Dieu règle-t-Il Sa providence? Peut-Il encore agir en « Tout-puissant » et présider au devenir du monde? Telles sont les questions lancinantes qui ont hanté les esprits dès que s'entrouvrit à la conscience religieuse l'abîme vertigineux du paradoxe: la croyance simultanée en l'omniscience divine et en le libre arbitre humain. C'est le sens même de la foi jusque dans ses résonances les plus lointaines qui se trouva alors suspendu aux tentatives hardies de dénouer cette tension que l'on qualifie, dans le jargon philosophique, d'*aporie*. Mais peut-on seulement escompter en lever l'énigme? À l'âge des Lumières, on en est venu à penser que ce type d'impasse signalait la fin des spéculations théologiques, jugées stériles. Rappelons ce qu'en dit le célèbre philosophe anglais David Hume (1711-1776):

Concilier l'indifférence (la faculté d'échapper au déterminisme) et la contingence (la faculté d'échapper à la nécessité) des actions humaines avec la prescience, défendre les décrets absolus (les déterminations divines) et pourtant délivrer Dieu d'être l'auteur du péché, ces tâches, on a jusqu'à aujourd'hui trouvé qu'elles surpassaient tout le pouvoir de la philosophie; qui est bien heureuse, si elle a le sentiment de sa témérité quand elle scrute aventureusement ces sublimes mystères; et si, délaissant une scène si pleine d'obscurités et de perplexités, elle retourne, avec la modestie qui lui échoit, à son véritable domaine qu'est l'examen de la vie courante, où elle trouve assez

de difficultés pour occuper ses recherches sans se lancer sur un océan infini de doutes, d'incertitudes et de contradictions (*Enquête sur l'entendement humain*, VIII, 2, p. 172¹).

Ce jugement désabusé tient en piètre estime les efforts menés par les théologiens chrétiens, depuis l'Antiquité, pour concevoir un système de pensée qui en résout l'équation. Ils n'ont pourtant pas manqué d'ingéniosité. Mais qu'en est-il du côté de la pensée juive ? Le propos de la présente étude est d'analyser et de comparer les tentatives des penseurs juifs qui ont relevé le défi et, plus particulièrement, celles de trois des plus éminents d'entre eux, au Moyen Âge : Maïmonide, Gersonide et Crescas. En dégagant les prémisses de pensée qui ont forgé leur système de pensée, aux conclusions diverses, nous en mesurerons la cohérence, les conséquences et les limites. Et fort de ces évaluations, nous chercherons à définir les modalités à partir desquelles de nouvelles perspectives théologiques peuvent être envisagées.

Mais avant de nous plonger dans l'imbroglio de la question, il n'est pas inutile d'appréhender la problématique sous son aspect purement intuitif et logique. Cette propédeutique devrait permettre de mieux cerner l'enjeu théologique et d'esquisser les critères en vertu desquels on peut évaluer la portée des solutions envisagées. En complément de cette démarche, le lecteur non initié au jargon philosophique et à la conceptualité antique et médiévale est convié à se reporter aux appendices indiqués, ainsi qu'au lexique, en fin d'ouvrage. Ces renvois n'apportent pas seulement un complément d'information mais également des précisions quant à l'acception des termes utilisés dans le présent ouvrage. Nombre de confusions naissent en effet du fait que les vocables d'une pensée ne sont pas explicitement définis et que, d'une conception à l'autre, leur champ sémantique oscille. Gageons qu'ainsi la teneur de cet ouvrage sera rendue accessible à

1. Les références bibliographiques complètes des diverses citations sont données en fin d'ouvrage. Dans le corps des citations, les mots entre parenthèses ou crochets sont de notre fait. De même quand des mots sont mis en évidence par les italiques.

toute personne désireuse de pénétrer au cœur d'un des aspects les plus déconcertants mais non moins fascinants de la métaphysique.

Le problème logique

Fondamentalement, l'aporie de l'omniscience divine et de la libre volonté humaine peut être considérée comme un dérivé théologique du problème philosophique de la contradiction entre déterminisme et libre arbitre :

- D'une part, comme le dit Emmanuel Kant (1724-1804), nous appréhendons le monde et analysons son fonctionnement à travers le prisme de notre entendement dont une « catégorie » essentielle est le principe de *causalité*² : on suppose par inférence que tout événement du monde découle d'une ou de plusieurs causes antécédentes (qu'elles soient effectivement connues ou non). Nous n'hésitons pas à appliquer ce principe au comportement humain lorsque nous attribuons tel ou tel choix à une conjonction de facteurs : motivation, frustration, trait de caractère, pulsion, pression extérieure, physiologie du cerveau, hérédité, histoire personnelle et familiale, etc.
- D'autre part, l'évaluation des conduites humaines est fondée sur le sentiment que les personnes adultes et saines d'esprit ont, sauf exception, la capacité de choisir librement (c'est-à-dire : sans contrainte inéluctable, interne ou externe à l'esprit) leur voie entre plusieurs possibles. Comme l'écrit Descartes (1596-1650), « il n'y a personne qui, se regardant seulement soi-même, ne ressente et n'expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose³ ».

Or soutenir que toute décision de comportement constitue la résultante d'une ou plusieurs causes antécédentes revient à nier l'existence même du *libre arbitre*⁴. En effet, comment celui-ci serait-il autre chose qu'une impression illusoire si la volonté humaine n'était, à

2. Cf. appendice A, p. 297.

3. *Méditations, (Réponse aux) Objections aux méditations métaphysiques*, p. 307.

4. Cf. appendice B, p. 307.

chaque décision consciente, que le fruit d'un processus psychique sous-jacent, une « courroie de transmission » ou un simple prisme où confluent et se diffractent les différentes déterminations qui pèsent sur elle ? Inversement, affirmer l'existence du libre arbitre revient à ouvrir une brèche dans le principe même de causalité. « Choisir librement » implique le pouvoir inaugural d'opérer un choix, de causer un effet, sans que ledit choix ne se réduise à la combinaison des causes antérieures. Si aucune conciliation entre ces deux assertions ne se révèle concevable, l'inévitable dilemme surgit : laquelle des deux instances, jugée infondée, doit céder le pas ? La négation du libre arbitre risque d'ébranler le fondement de la responsabilité. La notion de mérite, en vertu de laquelle nous blâmons ou louons un comportement, perd sens si ce qui apparaît comme un choix de conscience n'est en réalité qu'une réponse conditionnée par la structure et le mode opératoire du cerveau. La décision serait-elle un mécanisme qui se joue dans l'électrochimie du réseau neuronal, comme il en va dans les circuits électroniques et le programme d'un ordinateur ? De manière très pragmatique, d'aucuns font valoir que, puisque les humains sont sensibles au jugement moral, celui-ci joue comme un stimulateur efficace éveillant le sens de la responsabilité. Les sanctions et gratifications en tout genre se justifient alors en raison de leur caractère incitatif, utilitaire, sans avoir à endosser l'existence douteuse d'un libre arbitre dégagé de la causalité. En somme, on devient subconsciemment « responsable » dès lors que les préceptes et les interdits sont, pour le dire dans le langage freudien, « introjetés dans le surmoi ». Peut-être. Mais cette assignation causale, « loi de la nature » inéluctable, n'est-elle pas moins questionnable ? Triste démystification que de ne plus entrevoir dans le visage humain qu'un masque ; celui d'un *golem*, d'un automate. La conscience, ivre de ses illusions, de son autoreprésentation fantasmée, serait bernée car, en réalité, otage de sa machinerie, empêtrée dans un déterminisme larvé, structurel, d'« homme (seulement) neuronal ». Mais si l'on proclame que la conscience est *présence*, par-delà toute matière et toute chose, comment s'émancipe-t-elle des contraintes corporelles, comment opère-t-elle librement *ab initio* ? Le mystère reste entier, l'intuition douteuse.

Il est vrai que, pour tout esprit en quête de rationalité, transiger sur l'établissement des causes, sur l'enchaînement des événements, n'est

guère une concession aisée. « Remettre en cause » la causalité ébranle l'intelligibilité du monde. Si les phénomènes du monde échappent à leur intrication causale, s'autogènèrent spontanément ou sont produits par des forces « occultes », « magiques », spirituelles », c'est le projet même de la science d'expliquer le monde par le monde, de rendre compte des situations par des lois, des antécédents et des conséquents, de les prédire ou de les reproduire, qui devient hasardeux. Force est de constater que la science parvient à établir de fortes corrélations entre états antérieurs et postérieurs, à établir des lois, des algorithmes, et anticiper des développements complexes, avec grande précision. Toutefois, malgré ce projet épistémique des plus vivaces et efficaces, elle révèle des limites structurelles et des marges d'erreur qui semblent infranchissables.

Comprenons que le débat qui oppose les déterministes aux tenants du libre arbitre ne saurait être réduit à une alternative étroitement binaire où l'affirmation résolue d'un terme infirme inéluctablement l'autre. La plupart de ceux qui affirment l'existence d'un libre arbitre ne nient pas le principe de causalité comme catégorie épistémologique rendant compte de la concaténation des phénomènes. Il leur sera même loisible de concéder qu'une part essentielle du comportement humain découle, par un lien de cause à effet, d'antécédents psychologiques, physiologiques ou autres. Ce qui caractérise leur position est qu'ils soutiennent que l'esprit humain, en pleine possession de ses moyens, n'est pas, en dernière instance, subordonné à ces seules déterminations. La survenance dérogatoire (la suspension du déterminisme) et inaugurale que l'on prête à la volonté se produirait dans un champ circonscrit sans être pour autant négligeable.

Comprenons aussi que la remise en cause du principe universel de la causalité, dès lors que l'on admet l'irruption d'une contingence irréductible, ne ruine aucunement l'édifice de la science. De fait, la recherche scientifique se heurte depuis toujours à des phénomènes qu'elle n'est pas en mesure d'expliquer ou de maîtriser. Certes, d'aucuns nourrissent la conviction que la science finira par réduire ces « proches de résistance ». Mais depuis l'invention de la physique quantique, de nombreux scientifiques estiment n'avoir d'autre choix que de s'accommoder et d'appivoiser l'étrange irréductibilité de l'indéterminisme. Quoi qu'il en soit, que l'inconnue soit due aux lacunes dans l'identification

des causes ou au fait que les phénomènes soient marqués du sceau de l'indétermination – question fondamentale qui demeure indécidable⁵ –, cela ne contrecarre pas, en pratique, la possibilité d'établir des règles, d'induire des lois ou d'amorcer des conjectures prédisant le devenir du monde à un degré ou l'autre de précision. Autrement dit : de révéler une part significative de déterminisme. La science est conquête permanente et les scientifiques sont accoutumés à gagner du terrain, pour se retrouver presque toujours face à un nouvel horizon, un problème irrésolu ou à des approximations têtues. Ce qui demeure intolérable pour les scientifiques – déterministes invétérés – c'est que l'expression d'une instance puisse s'originer ailleurs que dans le champ même des phénomènes matériellement identifiables. Comme le dit Jean Fourastié, « La science du xix^e et du début du xx^e siècle reste dominée non seulement par l'espoir mais aussi par la certitude d'expliquer tout le réel par le réel⁶ ». L'esprit est tenu pour épiphénomène de la matière. Admettre que quelque chose de non physique, de purement spirituel, puisse faire irruption et s'insinuer dans le monde tel un *deus ex machina*, une cause « surgie de nulle part » sinon d'elle-même, ou d'une instance supérieure, relèverait d'une croyance irrationnelle, d'un animisme puéril. Elle ne devrait bénéficier d'aucun crédit pour décrire la réalité dont l'alpha et l'oméga sont la matière et les forces sourdes qui l'animent. Telle est la conviction *métaphysique* – quoi qu'ils en disent – de bien des scientifiques et philosophes des sciences. La capacité supposée à la fois transcendante et immanente du libre arbitre, qu'elle s'origine en Dieu ou seulement dans les replis de la conscience, a des relents de religiosité qui indisposent ceux qui, à la suite de Spinoza (1632-1677), n'y voient que des élucubrations servant de bouche-trou, d'« asile de l'ignorance⁷ ». L'émergence du surnaturel, d'une conscience non dérivée de son substrat physique, indispose. Elle conteste l'autorité de la science sur le mystère, le triomphe de la raison sur la « superstition ». Face à l'injonction d'explication physicaliste,

5. Cf. appendice A, p. 297.

6. *Ce que je crois*, p. 123.

7. Cf. *Éthique*, appendice du Livre I, p. 64-65.

Introduction

l'intuition, au demeurant, se rebelle : si le libre arbitre ne se prouve pas, il s'éprouve. Obstinément. Ou, pour le dire avec Descartes :

La liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons (*Principes* I:37, p. 449 et I:39, p. 450).

Renvoyées dos à dos, science et conscience achoppent l'une contre l'autre.

Le problème théologique

La contradiction rejaillit dans sa configuration théologique. Affirmer l'omniscience divine sous son acception la plus courante, à savoir comme *prescience* (c'est-à-dire comme connaissance anticipative), annule logiquement la possibilité que se réalise ultérieurement toute autre configuration que celle prévue initialement par Dieu. Si Dieu sait d'avance, à l'instant t , ou même de toute éternité, quelle sera l'attitude d'Untel à l'instant t' , comment soutenir que pareil individu dispose d'un libre arbitre lui permettant d'agir autrement que de la façon prévue par Dieu ? Une prédiction certaine ne suppose-t-elle pas une nécessité inéluctable, aussi insondable soit-elle ? Mais renoncer à la prescience divine ébranle la croyance en la suréminence divine. « Celui qui n'a pas la prescience de tous les futurs n'est assurément pas Dieu », disait saint Augustin (*Cité de Dieu*, 5,9). La théologie est ici dans une position bien plus embarrassante que ne l'est la science ou même la raison pure qui oppose en toute logique causalité et libre arbitre. La spéculation philosophique peut en effet se permettre de laisser en suspens les énigmes, même si elles génèrent un certain malaise. Mais la théologie ne saurait s'accommoder du caractère paradoxal d'un tel sujet, sans miner aussitôt ses propres fondements. Elle veut, en effet, tenir à la fois le dogme de la perfection divine et celui de la responsabilité humaine. Devant le constat de l'incompatibilité, doit-elle renoncer à la raison ou transiger avec la foi ? Ce sont les articles de croyance les plus fondamentaux qui sont mis en question, au risque d'être sapés. Comment, en effet, prétendre à la justesse de la providence si Dieu ne dispose pas d'une connaissance exhaustive des faits futurs ? Comment des prophètes peuvent-ils annoncer l'avenir

si Dieu même devait l'ignorer? *A contrario*, si le libre arbitre n'est qu'illusoire, de graves questions surgissent immanquablement : quel sens revêt l'obéissance aux commandements divins si les hommes ne sont pas véritablement responsables de leurs actes? Est-il justifiable de leur accorder le moindre mérite ou de les blâmer? De concevoir le principe d'une juste rétribution ici-bas ou par-delà le trépas? Comment, en pareilles conditions, donner sens à la croyance en une survie posthume des âmes dans un autre « monde », qui serait en quelque façon la résultante de leur conduite? Qu'apporte le séjour sur une terre jalonnée d'épreuves et de nombreuses déconvenues, si tout est prédéterminé? Ces questions brûlantes, comme toutes celles qui sont apparentées, peuvent être esquivées ou refoulées de la conscience religieuse. C'est d'ailleurs, le plus souvent, ce qui se passe. On fait peu cas de l'incohérence que des solutions trop hâtivement échafaudées laissent subsister. Mais, tôt ou tard, les interrogations épineuses reviennent à la charge. Elles hantent jusqu'à meurtrir la conscience de ceux qui ne peuvent souffrir le divorce entre la conviction et la raison, et sont en quête d'une foi consistante et éclairée. Comment y faire droit? Comme nous allons le constater tout au long de notre enquête, la théologie aura emprunté, au cours de l'histoire, quatre voies alternatives pour tenter de surmonter l'aporie.

1. La voie métalogue

Selon une première approche, la teneur du problème dépasserait l'entendement. La question doit dès lors être congédiée, évacuée hors du champ de l'investigation humaine. Mais ne voulant renoncer ni à l'omniscience ni au libre arbitre, l'argumentaire consiste le plus souvent à montrer en quoi la conciliation est possible et même certaine mais hors-champ, inaccessible à la raison humaine. Cette démarche suppose qu'il n'est pas de contradiction intrinsèque entre les deux notions, mais seulement dans la conceptualité limitée de l'esprit humain. Si elle s'assume comme irrationnelle (en ce sens qu'elle tient toute solution rationnelle de la question pour inaccessible), elle n'affirme pas moins avec force qu'au niveau divin la contradiction s'estompe. Même quand elle justifie rationnellement son positionnement irrationnel, elle relève

plus d'une attitude contemplative que spéculative : elle exalte le mystère plutôt qu'elle ne cherche à le percer. Cette conception peut à bon droit être qualifiée de fidéiste, en ce sens que la conciliation est revendiquée par pure profession de foi et non par l'exercice de la raison.

2. La voie (para)logique

Il s'agit ici de réconcilier les termes contradictoires par des moyens purement logiques ; le présupposé étant que la difficulté rencontrée procède d'un malentendu né d'une mauvaise formulation et non d'une réelle contradiction. Autrement dit, on aurait affaire à un *sophisme*, un faux problème ou un problème mal posé. L'aporie peut par conséquent être levée sans la moindre concession de sens de l'un ou l'autre des deux termes, pour peu que l'on sache déceler où le bât blesse et qu'on en reformule adéquatement l'équation. Comme nous tenterons de le montrer, ce type de démarche mérite à bon droit d'être qualifié de *paralogique* en ce que le dispositif lui-même, à l'inverse de sa prétention, est entaché d'un procédé fallacieux. Il comporte un vice de raisonnement qui réduit à néant le projet d'harmonisation des termes contradictoires. Ce qui est dit ici ne doit pas être entendu comme un procès d'intention. Il ne fait aucun doute que les théologiens qui ont forgé pareille conciliation étaient sincèrement persuadés du caractère concluant du raisonnement. Nous verrons que ces prétendues solutions ont été le plus souvent rejetées tacitement par les philosophes qui tentèrent à nouveaux frais de se mesurer au problème. Mais ce type de discours exerce toujours un pouvoir de fascination auprès des fidèles désireux de solutions clé en main et rassurantes, fût-ce à bas prix, ou qui y souscrivent, naïvement, sans soupçonner l'incongruité de l'argumentation.

3. La voie disjonctive

Cette démarche part du constat d'incompatibilité et de la résolution d'en assumer les conséquences. Aussi la raison fait-elle ici peser un verdict implacable, exigeant le renoncement à l'un au moins des deux termes contradictoires. La difficulté de la tâche est de choisir. Quel

que soit le terme écarté, on se donne pour devoir de ne pas transiger avec la raison ou avec le dogme, quitte à en payer le tribut. Cela a pu conduire à l'apostasie ou, au contraire, au fatalisme religieux⁸.

4. La voie conjonctive

Cette dernière approche vise à permettre l'harmonisation entre les deux termes antithétiques. À la différence de la voie (para)logique, on ne se fait guère d'illusion ici quant à la possibilité de préserver toute la charge sémantique de l'un ou l'autre des termes. Mais, à l'inverse de la radicalité binaire de la voie disjonctive, l'exercice consiste à établir un *modus vivendi*. Les révisions de sens sont les paramètres d'ajustement. Tantôt la teneur de l'omniscience, tantôt celle de libre arbitre, voire les deux, sont réduites pour concéder une place au terme antinomique et permettre leur articulation.

Méthodologie

Toute réduction sémantique des termes antagonistes fait courir un risque majeur au système de pensée considéré. Peut-on se prêter à une refonte conceptuelle et accéder à une solution crédible sans broyer la substantifique moelle des croyances fondamentales? Les trois grands philosophes juifs dont il sera principalement question en étaient intimement persuadés. Ils n'ont ménagé aucun effort pour asseoir solidement l'édifice de leur pensée, forts de « démonstrations »,

8. Précisons toutefois que, le plus souvent, il subsiste quelque reliquat du terme nié. Ainsi, les systèmes qui nient l'omniscience de Dieu pour laisser place au libre arbitre n'ignorent pas l'existence d'un certain déterminisme. De même, les tenants de l'omniscience reconnaissent, pour la plupart, un certain degré de contingence. Ainsi, les protagonistes de l'*Ascharia* (courant interne au *Kalam*, la théologie médiévale musulmane) qui, convaincus de la prescience absolue de Dieu niaient l'existence du libre arbitre, se refusaient néanmoins à en vider toute la substance. Selon eux, il existe un dernier retranchement dans lequel la conscience est réellement libre : le pouvoir de la conscience (qu'ils appellent « acquisition ») d'approuver ou non les actes qui seraient, quant à eux, absolument déterminés. Cf. Majid Fakhry, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 232-233.

ne manquant ni de probité intellectuelle, ni d'audace pugnace. Avec le recul, nous ne pouvons encore que saluer la hardiesse de si nobles entreprises. Toutefois, le désaccord criant qui subsiste entre leurs différentes conclusions témoigne à lui seul du caractère chimérique des espoirs qu'ils nourrissaient. En outre, depuis la mise en exergue par Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, des antinomies de la raison (les raisonnements visant à juger de l'existence de réalités ultimes comme celle de Dieu ou de la liberté, qui, bien qu'opposés, se révèlent l'un et l'autre pertinents,) les philosophes modernes sont plus que jamais conscients des limites qui s'imposent à toute démonstration dans le domaine métaphysique. Le vieux présupposé philosophique définissant la valeur de vérité comme adéquation entre le concept et la réalité qu'il désigne⁹ s'est grippé avec la découverte que le discours philosophique consiste le plus souvent en une adaptation du phénomène au concept... Chassés du jardin d'Éden métaphysique, ou en tout cas de ses « certitudes », bien des penseurs modernes, tel Hume évoqué plus haut, en sont venus à considérer la question de l'omniscience et du libre arbitre comme désuète. Cela explique sans doute pourquoi tant d'études qui traitent de la philosophie religieuse se cantonnent à la simple exposition des croyances et à la phénoménologie de la foi, sans se mesurer à la plausibilité de leur fondement métaphysique. À notre sens, ce repli timoré n'est pas justifié. Le positionnement théologique ne saurait être réduit à des extrapolations douteuses et à des allégations arbitraires qui ne relèveraient que « du mystère de la foi » dont la déontologie scientifique exige de se départir. Vaille que vaille, le chercheur moderne dispose d'un certain nombre de critères fiables grâce auxquels il est à même de mesurer le degré de pertinence, et donc de crédibilité, des systèmes de pensée étudiés. Il convient de les définir brièvement.

En premier lieu, il incombe à l'historien d'évaluer la cohérence interne, la rigueur des édifices intellectuels que les philosophes étudiés ont bâtis et, le cas échéant, d'en relever les approximations et les failles. Pareille analyse est susceptible de mettre à jour les fondations conceptuelles enfouies sur lesquelles reposent ces architectures. Le

9. Cf. Aristote, *De l'interprétation*, 9, 19a, l. 33.

matériau mis en œuvre par les penseurs peut se révéler friable ou peu fiable à la lumière des développements épistémologiques ultérieurs, plus affinés. Ainsi, le recours à des notions empruntées à la science astronomique ou aux croyances astrologiques des Anciens qui, en leur temps, ont connu un puissant rayonnement, a, pour finir, considérablement affaibli la crédibilité des solutions théologiques fondées sur elles. Par ailleurs, pour déceler les innovations introduites par les penseurs, il est indispensable d'examiner le traitement du problème dans ses étapes historiques, en tenant compte, dans la mesure du possible, du *Zeitgeist* (l'esprit du temps) et des sources littéraires qui ont pu nourrir l'inspiration et éveiller les idées. Enfin, il est possible d'évaluer la pertinence d'un système de pensée en fonction de l'enjeu à l'origine de son édification. Le souci de nos trois principaux penseurs était de préserver le contenu des deux notions antithétiques, avec ce qu'elles recèlent de plus précieux : la suréminence divine et la responsabilité humaine, dont le fondement remonte aux textes sacrés eux-mêmes. La fidélité aux valeurs exprimées dans les Écritures est sans aucun doute un des paramètres essentiels de l'effort de conciliation entre croyance et raison, même si la question de la signification « première » du propos biblique ou talmudique reste un sujet de débat herméneutique qui dépasse largement notre enquête. Au demeurant, nous sommes en mesure d'apprécier les solutions proposées en fonction de l'objectif visé et de pointer ceux qui ne tiennent pas leurs promesses. Nos penseurs savaient pertinemment qu'il y aurait sinon un tribut à payer, une justification à donner, quel que soit le mode de conciliation adopté. Le meilleur moyen de s'en rendre compte est d'évaluer les répercussions de leurs assertions. C'est pourquoi la méthode d'analyse adoptée prend en considération non seulement les thèses explicitement énoncées mais également l'ensemble du système de pensée dans lequel elles s'imbriquent.

Tout particulièrement, les développements sur la teneur de la providence divine jouent ici un rôle capital. Au cœur de l'aporie gît la question de la ligne de démarcation entre l'action divine et l'action humaine dans le monde. Quelles sont les contraintes qui délimitent l'action de l'un ou l'autre ? Arrive-t-il qu'elles s'entremêlent ? Le degré d'élaboration et de cohésion rend plus ou moins pertinente la réponse

Introduction

de tel ou tel théologien aux interrogations fondamentales : pourquoi le Dieu omniscient et omnipotent laisse-t-Il le mal s'installer dans le monde et le défigurer ? L'initiative humaine échappe-t-elle à Son contrôle ? Quelle est la *limite de Dieu*, si tant est qu'il en est une, qui ouvre le champ de la responsabilité humaine ?

Si Dieu sait l'avenir, sommes-nous libres d'agir ? Omniscience et libre arbitre dans la pensée juive

Depuis la nuit des temps, les hommes se demandent si Dieu, le destin ou le déterminisme physique ne contraignent pas leur devenir et leur liberté d'agir. Les philosophes juifs – mais cela vaut aussi pour les chrétiens et les musulmans – ont pris conscience dès le Moyen Âge de la contradiction entre deux croyances fondamentales : l'omniscience et le libre arbitre.

La faculté divine d'embrasser tout le savoir possible dont les événements futurs est au fondement de la providence, de l'orientation optimale que Dieu est censé dispenser au monde. Et la capacité humaine d'orienter sa propre conduite est le pilier de la responsabilité et de la dignité. Mais croire en la libre volonté de l'homme n'est-ce pas défier toute prédiction et, dès lors, remettre en cause la perfection de Dieu ? Et croire en la prescience divine ou même seulement en l'universalité de la causalité, n'est-ce pas tenir le libre arbitre pour illusoire ?

Comment les penseurs juifs à travers les âges se sont-ils mesurés à cette aporie déconcertante ? Et quelles sont les voies qui s'offrent aujourd'hui à la théologie ?

Rivon Krygier est rabbin de la communauté Adath Shalom, Paris XV^e, ordonné de l'Institut de Schechter de Jérusalem, docteur en Science des religions, de la Sorbonne, et docteur *honoris causa*, du *Jewish Theological Seminary of America*. Il est l'auteur ou coauteur de divers articles et ouvrages, dont : *La loi juive à l'aube du xx^e siècle* (Bibleurope), *L'homme face à la révélation* (dans Louis Jacobs, *La religion sans déraison*, Albin Michel), *La Meguila d'Esther* (et peintures de Gérard Garouste, Hermann), *La Haggada aux quatre visages* (et peintures de G. Garouste, In Press).

22 € TTC France

ISBN : 978-2-84835-617-4



9 782848 356174

• EDITIONS IN PRESS •

www.inpress.fr

Avec le soutien du

