

COMPTE-RENDU DU COURS DE RENE LEVY

Le 26 novembre 2012

משנה מסכת אבות פרק א משנה יד. הוא היה אומר אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני ואם לא עכשיו
אימתיי :

Résumé

Le cours porte sur les lectures de Rachi, Barténora et Maïmonide de la célèbre michna d'Hillel, difficile du fait de son caractère elliptique.

Barténora souligne le caractère non substituable du sujet méritant : on ne peut acquérir du mérite pour un autre du fait qu'il est fonction de l'effort de chacun. La lecture de Maïmonide, portant sur l'idée que je me fais de Dieu, se révèle métaphysique. Dieu se manifeste à moi en fonction de ce que je me figure être Lui. Je suis responsable de mon idée de Dieu.

« [Hillel] aimait à dire : si pas moi pour moi, qui pour moi ? et quand moi pour moi-même, que suis-je ? et si pas maintenant, quand ? »

La difficulté vient du caractère extrêmement elliptique de la michna. Elle l'est à dessein. On y trouve un rythme ternaire : trois propositions. On ne traitera que de la première dans ce cours.

Rachi sur « si pas moi... » : « si moi je n'accomplis pas les *mitsvot*, qui les accomplit pour moi (*bichvili*) ? » C'est un paralogisme. Prenons l'exemple de l'étude de la Tora. La plupart des grands donateurs des institutions juives se disent : qu'importe si je n'étudie pas, d'autres le font. Pour les *mitsvot* en général, ne faut-il pas que les *mitsvot* se fassent et que la tradition se perpétue ? Rien dans Rachi ne rend correctement le dire d'Hillel « si pas moi pour moi, qui pour moi ? »

Certains, conscients de la difficulté de Rachi, vont éluder le problème et dire : si je n'accomplis pas mon *devoir*, qui le fera pour moi ? Ainsi le Gaon de Vilna corrige dans la *tossefta* : « si je ne suis pas méritant par mon devoir, qui le fera pour moi ? » Nous appellerons « prusso-lituanienne » cette lecture, qui subjectivise les *mitsvot*. Le *maassé mitsva* n'est plus regardé comme une œuvre qu'il faut faire, mais comme un devoir qu'il faut remplir ; plus comme une réalisation objective, mais comme subjective et morale (*Bildung*). Autrement dit, le *maassé* n'est plus regardé comme *tikoun ha-olam* (progrès du monde) mais comme *tikoun ha-nefesh* (correction de l'âme). « Si moi je n'accomplis pas mes devoirs, qui le fera ? » « Si je ne me corrige pas, qui le fera ? »

Pourquoi pense-t-on que, si je n'accomplis pas mes devoirs, personne d'autre ne le fera ? Parce que, au fond, nous avons tous les mêmes devoirs. Si nous avons, également, les mêmes devoirs, il n'appartient à aucun d'entre nous d'accomplir ceux de l'autre. En vérité, si je fais faire les commandements par un autre, je me sens moins soumis aux commandements qu'un autre. Mais si le devoir est le même, je ne peux pas envisager de transférer ma responsabilité sur un autre. Si nous devons tous également débarrasser la table, moi je ne puis plus compter sur les autres pour le faire. Ceux qui comptent sur les autres (les *maḥziqé Tora*) pour l'étude ne conçoivent pas

qu'ils doivent étudier eux-mêmes . Ils conçoivent uniquement la nécessité qu'il y ait des gens qui se consacrent à l'étude et que la tradition se perpétue.

La lecture de Rachi (dont la glose n'est pas attestée) ne va pas dans ce sens. Dans Rachi, il y a ambiguïté sur le terme *bichvili* (pour moi). On apprend partout qu'on n'accomplit jamais les commandements pour soi, mais toujours de manière désintéressée (*lechem chaim*) ! Pour tous les dévots, il faut accomplir les commandements pour le ciel. Il en va de la perfection du culte. Du coup, la phrase de Rachi « Si je n'accomplis pas les *mitsvot*, qui le fera pour mon bénéfice ? » est monstrueuse pour l'oreille d'un dévot.

Bichvili peut aussi signifier « à ma place ». « Si je n'accomplis pas les *mitsvot*, qui les accomplira à ma place ? »¹ Faut-il entendre « pour mon bénéfice » ou « à ma place » ? Mais quelle que soit l'alternative, on peut répondre « à ma place », du moment que les *mitsvot* soient accomplies, que les traditions perdurent.



Barténora est beaucoup plus prudent et plus attentif à la lettre de Hillel que Rachi et remarque que les différentes formules *li* de la *Michna* ne signifient pas la même chose : « si je ne suis pas méritant pour moi-même, qui sera méritant pour moi ? » Là, Barténora écarte Rachi ; donc nous écartons aussi Rachi.

« Si je n'acquiers pas de mérite par moi-même, qui m'en procurera ? » Barténora nous dit qu'on ne triche pas avec le bon Dieu : on ne peut pas, avec l'aide d'un autre, se faire passer pour plus méritant que ce qu'on est.

La lecture « prusso-lituanienne » place l'assertion sous le thème du devoir, l'« italienne » sous le thème du mérite, ce qui est plus conforme à la *tossefta*. Pour le « Lituanien », la non-substituabilité² du sujet moral vient de l'égalité des devoirs pour tous.

En revanche, pour l'« Italien », la non-substituabilité du sujet méritant relève des indiscernables. C'est à cause que nous sommes tous inégalement méritants qu'aucun de nous ne peut acquérir du mérite pour un autre. La valeur du mérite dépend elle-même de la valeur du méritant. Prenons l'exemple de deux élèves, un avec des facilités, l'autre pas. L'élève doué réussit sans effort, le deuxième réussit après s'être donné du mal. Le mérite du premier est plus faible (*lefoum tsaraa agra*, cf. *Avot* 5,19, qui est également d'Hillel.). Le premier ne peut donc vouloir acquérir le mérite de sa réussite pour le deuxième dont le mérite serait, s'il réussissait, plus grand que celui du premier. Les mérites des hommes ne sont pas substituables entre eux.

Dans la Tora, il y a *erekh* (valeur fixe) et *damim* (valeur marchande). La valeur marchande est variable, la valeur fixe est invariable, quel que soit l'état de tel homme sur le marché des esclaves. Le mérite a également son *erekh* et son *damim* (valeur qui dépend de la valeur du sujet méritant). Le mérite est proportionnel au *tsaar* (peine) du sujet et n'est jamais le même d'un homme à l'autre. Barténora parle du mérite *damim*, distinct du mérite d'un autre, de manière indiscernable.



Le Rambam dit : « si je ne suis pas en moi-même celui qui élève mon âme aux perfections morales, qui le fera ? puisqu'il n'y a pas d'éveilleur au dehors de moi ? »

¹Il s'agirait alors d'accomplir les *mitsvot* au bénéfice des autres par altruisme.

²Néologisme que nous formons.

Selon le texte arabe, nous traduisons : « si je ne suis pas en ma personne celui qui meut mon âme vers les vertus, qui la mouvra, car il n'y a pas là de moteur venant de dehors ? »

Le mouvement est fondamental dans la philosophie aristotélicienne. Le dehors renvoie à l'extériorité. Rambam donne un autre ton que Rachi et Barténora à la michna : on est de plain-pied dans la métaphysique.

C'est Aristote, le premier, qui parla de moteur ou de cause motrice. Le moteur est la cause du mouvement. Par là, il entend qu'un être fait s'en mouvoir un autre, soit par contact, soit à distance. Si le mouvement se fait par contact, on parle de *causalité efficiente*. Cependant, quand un corps en meut un autre à distance, on parle de *causalité finale*.

Ainsi, on dit d'un objet de désir qu'il est le moteur du désir. C'est un moteur à distance. Dieu meut les sphères parce qu'il est l'objet de leur désir. Lorsqu'on désire quelque chose, on tend vers lui.

La formule de Rambam est la suivante : il n'est pas d'autre moteur que soi pour se mouvoir. Il n'y a pas de moteur qui soit externe. S'il paraît évident qu'un corps ne peut pousser une âme, il est moins évident qu'un objet du désir puisse le mouvoir. Tout objet du désir meut du dehors (attirance, attrait, charme, etc.) Les hypothèses comportementalistes reposent sur le postulat que l'homme réagit à son environnement extérieur : le dehors commande l'évolution. En vérité, le comportementalisme tente de réduire la causalité externe à une causalité efficiente (contact) d'où la notion de stimulus, comme si l'extérieur venait à toucher l'homme par d'infinis et d'infimes contacts. Le comportementalisme ne conçoit pas la causalité externe de bout en bout, sans contact possible, qui ne s'abolit pas, une causalité de type transcendantal.

Rambam entend, dans les paroles d'Hillel, que Dieu n'est pas le moteur de l'homme, mais que l'homme est son propre moteur. Mais Aristote lui-même dit que Dieu est le suprême désirable et meut l'homme ! Maïmonide ne peut pas ne pas y souscrire. Cela semble contradictoire.

Pour lever cette contradiction, nous avancerons qu'il n'y a de Dieu que Dieu qui vient à l'idée. Dieu ne vient pas de dehors. Dieu n'est aimable que si je me le figure aimable³. Il n'empêche que je ne peux pas ne pas me figurer Dieu. C'est en venant à l'esprit que Dieu vient de dehors. L'absolue transcendance se révèle à l'esprit, parce que Dieu veut que l'homme soit libre. Dieu même attend de l'homme qu'il le fasse venir à l'idée. Il ne s'impose pas de dehors dans tout l'éclat de sa vérité, dans une apocalypse. Ce que suggère le Rambam est que Dieu attend de l'homme qu'il le fasse venir à l'esprit. Il vient à l'idée à la seule faveur de l'homme. Le dire d'Hillel « si donc je ne suis pas mon propre moteur, qui le sera ? » signifie que je suis responsable de mon idée de Dieu. Dieu n'existe que par le juste.

³Les dévots et les libertins ont en commun une idée de Dieu détestable.