

COMPTE-RENDU DU COURS DE RENE LEVY

Le 7 janvier 2013

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

Ce cours part d'une divergence entre deux versions du commentaire de Maïmonide sur Avot. Elle est l'occasion de définir l'origine du désir. Ce dernier n'est pas suscité par la sensation, mais trouve dans la sensation l'occasion de naître. Le désir préexiste à la sensation et nous concluons que la liberté relève du désir.

Dans un deuxième temps, nous établissons que l'âme de l'homme est vivante à mesure que grandit en elle l'intelligence, qui dote l'âme d'une âme.

Dans un troisième temps, nous proposons une autre lecture, qui voit dans le souci de soi la condition du souci des autres de l'autre. Nous excluons donc qu'Hillel, à la manière d'un épicurien, puisse inviter à ne se soucier que de soi.

Reprenons tout d'abord la première partie de la michna d'Hillel : « Si je ne suis pas pour moi, qui est pour moi ? »

Nous repartirons du commentaire du Rambam : « Si je ne suis pas en moi-même celui qui meut ma personne vers les vertus, qui la meut ? Car il n'y a pas en moi de moteur de dehors. » Rambam écrit ce commentaire encore assez jeune, mais on retrouve cette idée dans l'hébreu du *Michné Tora*, dans *Les règles sur le revirement* : « L'homme est une espèce unique dans le monde, de lui-même, par sa raison, par sa pensée, il discerne le bien du mal, il sait et fait ce qu'il veut. » Dans son commentaire de notre michna (traduction de David Qafih à partir d'un manuscrit autographe retrouvé dans la guéniza du Caire), Maïmonide ajoute une citation : « [il n'y a rien qui le meut de dehors,] comme on l'explique dans le huitième chapitre (שמייני). » Hors dans la traduction hébraïque de Samuel Tibbonide, on dit « dans le deuxième chapitre (שני) » ! Dans ce deuxième chapitre, on lit : « Sache que les rebellions ne se trouvent que dans les deux parties de l'âme¹ : sensitive et désidérative (attraction et répulsion). Quant à la partie imaginative et nutritive (...) l'homme n'a pas le pouvoir de les restreindre. La partie rationnelle... » Qu'a trouvé Tibbonide, dans ce chapitre, qui relève de la liberté ? « Il n'y a rien dans l'homme qui le contraigne ou le détermine, ni qui le tire vers l'un ou l'autre des extrêmes. » (*Règles sur le revirement*) Dans le deuxième chapitre, on trouve : « mais les vertus ne se rencontrent que dans la partie désidérative et la partie sensitive n'est, de cette partie de l'âme, que l'instrument. » Quelle correspondance avec le commentaire de la michna de Maïmonide a vu là Tibbonide ? Il nous semble qu'il a vu là une chose : la liberté tient uniquement à la puissance désidérative, à laquelle la puissance sensitive est accessoire. La liberté relève du désir. Pour lui, c'est une correspondance suffisante avec le propos du Rambam dans son commentaire d'Avot. Expliquons-nous. Que faut-il entendre par l'idée que la sensation est l'instrument du désir ? Il faut entendre que la sensation n'est

¹Il y a cinq parties dans l'âme : nutritive (physiologique), imaginative, rationnelle, sensitive et désidérative.

pas première dans l'ordre causal, quoiqu'elle le paraisse dans un ordre d'apparition. Rappelons-nous le verset « et vous ne vous suivrez pas votre cœur et vos yeux derrière lesquels vous vous prostituerez » (Nom. 15,39). Le cœur est premier, l'œil est second. Rachi dit qu'ils sont les éclaireurs du corps, des intermédiaires pour la faute. L'œil voit, le cœur convoite et le corps agit. Rachi renverse l'ordre. Pourtant, le verset est clair. Cela confirme l'intuition de Maïmonide : la sensation est l'instrument du désir. Dans l'acte, quoi que dise Rachi, la sensation est première. L'expérience naïve nous trompe : primat du stimulus sur l'appétence. On croit désirer ce qu'on voit comme on croit voir se lever le soleil². Notre thèse est qu'on ne désire pas ce qu'on voit mais le désir se porte sur ce qu'on voit. Il y a latence du désir : « à la porte, la faute guette » (Gen. 4,7). Le désir couve et guette dans la nuit du cœur. La sensation fait jour ; elle livre au cœur le jour du monde. Le sens est une fenêtre sur le monde. Dans le cœur, il fait noir. L'œil est ce par quoi le désir vient au jour. Par conséquent, la sensation n'est pas la cause qu'il y ait désir, elle en est l'occasion, pour reprendre une expression de Malebranche. La sensation est l'occasion pour le désir de se voir (*hitgalout* en hassidout). C'est en ce sens que le désir relève de l'âme et non du corps. Si le désir était servile au corps, il serait le résultat de la sensation et se produirait par stimulation. Le fond de la théorie béhavioriste est de ne voir dans le désir que le résultat de stimuli. Le désir, disons-nous, tient à l'âme. Dans le désir, le corps est servile. C'est parce qu'il relève de l'âme qu'il préexiste à la sensation. Lorsqu'on croise une femme attrayante et qu'on éprouve du désir, ce n'est pas vrai que le désir naît à cet instant. Le désir est toujours né d'hier. Le désir sort de la nuit et se porte au grand jour. Dans le huitième chapitre, on lit « En effet, nous avons déjà expliqué au deuxième chapitre que le commandement et les actions de la loi ne portent que sur ce que l'homme a liberté de faire ou de ne pas faire. Et c'est dans cette partie de l'âme (désidérative) qu'est la crainte du ciel. Elle n'est pas dans les mains du ciel, mais elle est confiée à la liberté de l'homme, comme nous l'avons déjà expliqué. » La liberté relève du désir.



La dernière fois, nous avons montré combien Maïmonide empruntait à Aristote, notamment le concept de mouvement. Le mouvement naturel, par opposition au mouvement contraint, caractérise le vivant. Un mouvement contraint est un mouvement dont la cause se trouve hors de lui. Quand Maïmonide dit que rien ne contraint l'homme (chapitre 8), il parle de mouvement contraint. L'homme ne veut pas d'un mouvement contraint. On dit que le mouvement d'un corps est naturel lorsque sa cause se trouve dans le corps lui-même : on dit que le corps est vivant, parce qu'il renferme en soi le principe de son propre mouvement, de sa nature. Quid de l'homme ? Comme l'animal, l'homme possède une âme. À ce stade, l'âme n'est qu'un principe de vie du corps, elle n'est pas elle-même vivante. Pour être vivante, il faudra qu'elle se meuve, donc qu'elle ait une âme. Il faudrait une âme à l'âme. Dire que l'âme de l'homme est rationnelle, c'est dire que l'âme de l'homme a une âme. Dans *Hilkhot yessodé ha-Tora* 4,5, on lit : « L'âme de toute chair, c'est sa forme, que Dieu lui a donnée, et l'intellect en sus de l'âme pour autant qu'elle existe dans l'âme de l'homme... » L'âme de l'homme est vivante, douée d'âme, pour autant que s'affirme en lui l'âme de l'âme, c'est-à-dire l'intelligence active. Cela veut dire que c'est en vertu de l'intelligence active, de la pensée, que l'âme grandit dans sa propre intelligence, que l'âme de l'homme a sa propre vie. Son âme est plus vivante à mesure qu'il est plus intelligent. C'est pour cela que l'on dit que les salauds sont morts de leur vivant. L'âme de l'homme doit avoir une âme : tel nous semble être une grande novation de Maïmonide. L'âme humaine accède alors à la vie.

²Dans la théorie comportementaliste, tout désir relève d'une sensation.

Dire que l'âme est vivante, c'est dire qu'elle se meut. Qu'est-ce qu'un mouvement de l'âme (Descartes) ? Ce sont les vertus. Le mouvement de l'âme est le désir de l'âme : התעוררות הנפש. Tout désir est désir de l'âme. Le désir peut être désir d'une âme mourante : le désir est alors expirant. Ou bien d'une âme vivante : le désir est alors inspiration.



En dépit de cela, il nous semble que cette lecture du Rambam est insuffisante à expliquer le propos d'Hillel. Nos lectures, même celle de Maïmonide, supposent toutes la même implication : il n'y a que moi qui puisse être pour moi. D'où, « qui le sera » ? Les lectures naïves pèchent, car elles sont intéressées. Elles pourraient même substituer le dire d'Hillel par : si moi je ne jouis pas, qui jouira pour moi ? La formule d'Hillel pourrait être parfaitement épicurienne : il n'y a que moi qui puisse être pour moi. D'où l'hypothèse d'une autre lecture, qui lève toute ambiguïté.

Ces deux phrases sont équivalentes : **אם אין אני לי מי לי** et **אם אני לי יש לי**. Si je suis pour moi, alors il est possible que d'autres le soient. Il y a la possibilité d'un souci des autres à mon égard. Autrement dit, le souci de soi permet à d'autres d'éprouver le souci de l'autre à mon égard. Le souci de soi fonde chez l'autre le souci de l'autre. Si je n'ai pas le souci de moi-même, je rends impossible le souci de l'autre à mon égard. Je le contraîns à l'indifférence à mon égard. L'indifférence de l'autre procède de l'indifférence à soi-même. Par le souci de soi, Hillel n'entend pas l'épicurisme, puisqu'il s'agit d'une forme de souci de soi qui fonde le souci d'autrui.