

# COMPTE-RENDU DU COURS DE RENE LEVY

Le 14 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  
אימתי :

## Résumé

La différence entre la structure **אני לי** et la structure **אני לעצמי** est ici examinée. Dans la première proposition, elle a le sens d'avoir ; dans la seconde, elle a le sens de destination. On posera alors la différence philosophique fondamentale entre la présence à soi et la conscience de soi, en traçant des parallèles avec Descartes, Hegel et Sartre. On conclura que seul Hillel aura pris la mesure de cette différence, aux implications théologiques et existentielles déterminantes.

Reprenons la première proposition de la michna : **אם אין אני לי מי לי**. Pourquoi commence-t-elle de la sorte ? Il y a une difficulté de traduction. Nous allons montrer que l'on peut la traduire par « si je ne suis pas à moi... » Le problème de cette michna est que, dans ses trois propositions, il n'y a pas de verbe. On sait que la copule « être » peut être éludée dans les langues sémitiques. Dans la tossefta correspondante, on reformule la proposition en disant : « Si je ne suis pas *zokhé* ». À prendre la chose littéralement, il faut entendre, sous l'élusion, la copule « être ». Mais paradoxalement, la copule « être » suivie de la lettre ל (*lamed*) signifie l'avoir. Dans la Tora, il n'y a que deux exemples significatifs de cette tournure.

– I Rois 20,4 : Aḥav, corrompu, fait vœu d'allégeance au roi d'Aram. Aḥav dit : « Je suis à toi, ainsi que tout ce qui m'appartient ». Autrement dit, il se déclare son vassal : **לך אני**.

– Ps. 73,25 : **מי לי בשמים ?** Qui ai-je dans le ciel ? Qui comme toi ai-je dans le ciel (selon le *targoum*) ? Rachi glose : « Y a-t-il dans le ciel quelque ange que j'aurais pris pour Dieu ? » Non, évidemment. Je n'ai pris dans le ciel comme Dieu que toi.

Le sens est clairement d'avoir, et non pas d'être, à la différence de la suite. **לעצמי** (*le-atsmi*) appartient à la langue rabbinique, laquelle fait un emprunt à l'araméen. Dans la langue biblique, cela veut dire l'os ou l'essentiel (par métaphore de l'os). Dans le Talmud, tous les exemples montrent que cela veut dire « pour soi » ou « pour son besoin ». **לעצמי** traduit la destination, *mais jamais l'avoir*. Ainsi **אני לי** et **אני לעצמי** s'opposent. Les traductions qui les confondent se fourvoient. Dans la deuxième proposition, qui contient **לעצמי**, l'absence de verbe est incompréhensible.

Le sens de l'expression **אני לי** est « j'ai moi » ou « je m'appartiens ». Cette formule est, de façon surprenante, en dissonance avec la formule « ego sum » (et non « habeo ego »). Est-ce que je suis à moi de naissance et de droit, en vertu d'un droit naturel ? Hillel envisage qu'on ne s'appartienne pas. L'attitude naturelle est même de ne pas s'appartenir. On en déduit qu'il est possible que je ne m'appartienne pas. Dès lors, qui ai-je ?<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Et non pas « qui m'a ? » ou « à qui suis-je ? » selon la formule de l'aliénation. La question de l'aliénation, de la dépossession de soi, n'intéresse pas Hillel. Dans la dialectique du maître et de l'esclave, l'esclave peut dire « je ne suis pas mon propre avoir, mon maître est ma conscience ». Aussitôt que je suis, je suis à l'autre. Aussitôt que je me découvre comme conscience, je me découvre comme être-à-l'autre du maître.

La question d'Hillel est « qu'y a-t-il en moi, si je ne m'appartiens pas? » La question de l'aliénation, c'est-à-dire de la dépossession de soi, suppose donné l'être-à-soi. L'« ego sum » cartésien suppose résolu l'être-à-soi. Il se donne comme présence à soi, comme plénitude, et comme avoir (la présence étant liée à l'avoir et la conscience à l'être). Chez Descartes, il va de soi que la conscience de soi signifie la présence à soi. « Je suis » signifie « je m'ai ». Hillel vient et remet en question l'apparente mais illégitime adéquation entre l'être-soi (conscience) et l'être-à-soi (présence). Autrement dit, il est possible que je « suis », mais que je « ne m'ai pas ». C'est même le cas de l'être naturel, qui existe sans s'avoir, sans s'appartenir. Je suis, sans pour autant en éprouver de plénitude.

On se souvient de la question de Descartes, sitôt établie la certitude du cogito : « Moi qui suis, que suis-je? »

De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit. Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneusement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant.

Hillel se pose la question du « que suis-je? » dans un deuxième temps. Descartes la pose immédiatement. Hillel se pose d'abord la question : « qui ai-je? ». Descartes ne se la pose pas. Il brûle cette étape. Pour lui, il paraît évident que l'être-soi coïncide avec l'être-à-soi. L'aliénation, dont Hegel prendra acte plus tard, viendra troubler cette trop quiète adéquation. Il y a bien une cassure dans le sujet. Pour Hillel, c'est encore avant, que cela se passe. Hillel parle d'une non possession de soi antérieure à la dépossession de soi, en-deçà même de toute aliénation possible. Nous parlerons ici « d'impossession de soi ». La possession de soi ne va pas de soi. Cette *impossession* de soi marque un état de crise du sujet ordinaire. Je suis sans m'avoir, quoique j'ai l'illusion de la plénitude, attestée par Descartes. Qu'est-ce que j'éprouve en vérité? En deçà de l'illusion, il y a une souffrance, du sentiment mêlé d'être et d'avoir à vide (je suis et j'ai, mais rien). Qui ai-je? C'est donc différent de l'absence à soi de l'aliénation. Ici, dans le sentiment d'*impossession*, j'ai le sentiment d'une présence de soi vide. Un certain état critique de la subjectivité normale, que nous appellerons « avidité ». L'avidité, comme fondement (*chorech*), s'autorise une présence de soi vide, ce qui nous fait vouloir nous remplir du monde, indéfiniment. Elle s'autorise d'un sentiment d'avoir, lié d'un sentiment d'être, mais mêlé d'un sentiment d'avoir « rien ».<sup>2</sup>

On aurait dû, fort du verset 73,25 des Psaumes, répondre à la question **מי לי** en disant qu'il y a Dieu en nous! Est-ce que Descartes n'a pas trouvé Dieu là? Descartes, méditation 3 :

Je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon en moi plutôt la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même.

En moi, il y a plus de réalité de Dieu que de moi-même.

Pour Hillel, le psalmiste a bien dit **מי לי בשמים**, et non pas en moi. Dieu se trouve à l'infini, au-delà du fini, en dehors de moi-même.



<sup>2</sup>Pour Sartre, le ressort de la néantisation est là. Il prend acte du **אין אני לי** : je suis un néant à moi-même. Cela fonde le « je suis pour moi-même » (**לעצמי**), le pour-soi, la conscience. Je me projette vers, dans l'avenir. Je suis un néant à moi-même, je peux donc me projeter. Il n'y a de pour-soi que sur fond de néant. Hillel, lui, dit : il n'y a de pour-soi que sur fond d'être-à-soi. Il n'y a de conscience que sur fond de présence de soi qui ne soit pas vide, mais en mesure de plénitude.

Dans la Tossefta, on supplée la copule être par le verbe זכה (*zakha*) : « Si je ne suis pas *zokhé*, qui sera *zokhé*? » Elle supplée la copule « être » par une action, le résultat par un processus. Elle explique comment on parvient à l'état אני לי, l'être-à-soi : en étant *zokhé*. Dans la langue rabbinique, *zokhé* a deux sens : juridique et moral. Au sens propre, cela a rapport avec l'avoir, la possession (par exemple, l'emporter lors d'enchères). Dans le sens moral, c'est gagner en mérite. De ces deux sens, vient encore, par confusion, ce sens caricatural : gagner des bons points pour les attractions paradisiaques, par la stricte observance. En ces deux sens, il y a bien un lien, une articulation, qui elle ne vire pas à la caricature. C'est le processus qui dit ce par quoi j'atteins à l'être à soi, au אני לי. Dans le fait de prendre possession, il résulte une possession de soi. À force de *zekhout*, j'en viens à m'avoir, je prends possession de moi-même, je parviens à l'être-à-soi. Autrement dit, le mérite est un pas supplémentaire vers l'être à soi, la présence non vide, vers la résolution de l'avidité. Le *zekhout*, c'est d'avoir le sentiment de soi, grandissant et invincible, de présence pleine, non plus creuse et avide.

Comment est-on *zokhé*? Par la Tora. Aux esprits malins pour qui Dieu se trouve là, il faut répondre par le verset de la section *Netsavim* : la Tora n'est pas au ciel (לא בשמים), elle n'est pas lointaine.