

# COMPTE-RENDU DU COURS DE RENE LEVY

Le 11 février 2014

**משנה מסכת אבות פרק ב משנה א.** רבי אומר איזו היא דרך ישירה שיבור לו האדם כל שהוא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם. והו זהיר במצבה קלה במצבה חמורה, שאין אתה יודע מתיו שכרכן של במצבה. והוא מתחשב הפסד במצב כנגד שכרכן ושכר עבירה כנגד הפסד. והסתכל בשלושה דברים ואין אתה בא לידי עבירה דע מה למעלה ממק עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבן :

## Résumé

La lecture naïve dit qu'il suffit de considérer trois choses pour pouvoir s'abstenir de toute transgression : un œil qui voit, une oreille qui entend et la consignation de tous les actes dans un livre. Or, nous sommes forcés de constater que nous transgressons tous malgré la mise en garde de Rabbi. Afin d'entendre ce que veut nous dire Rabbi, il convient d'être attentif à la tournure impersonnelle *ba li-dé 'avéra*, qui signifie que le mouvement qui mène l'homme à la faute est impersonnel. Pour revenir à un mouvement personnel, et donc échapper à la faute, il faut sortir de l'idée cartésienne qui voit dans le *cogito* l'assurance de la personnalité du mouvement et revenir à l'enseignement de Rabbi, qui permet de véritablement asseoir sa personnalité : l'œil de Dieu, l'oreille de Dieu et l'inscription par Dieu des actes humains.

Reprendons la fin de notre michna : « Considère trois choses et tu n'en viendras pas à la transgression : sache ce qui au-dessus de toi, un œil qui voit, une oreille qui entend et tous tes actes sont consignés dans le livre. » La lecture naïve dit qu'il suffit de considérer trois choses pour pouvoir s'abstenir de toute transgression. Or, nous sommes forcés de constater que nous transgressons tous malgré la mise en garde de Rabbi. Quelque chose n'est pas recevable dans la lecture naïve. Il faut en induire soit que nous ne considérons pas ces trois choses, soit que la considération de ces trois choses est inopérante, auquel cas Rabbi se serait trompé, soit encore que nous considérons mal ces trois choses, et que, tant que nous transgressons, nous ne les considérons pas assez, ou pas assez bien. La position dévote se résume ainsi : tant qu'il y a transgression, il n'y a jamais eu de vraie considération des trois choses ; ce qui revient à dire que le propos de Rabbi est inopérant. Au final, il y a dans ces inductions deux impasses et un paralogisme.

Il est évident que Rabbi n'a pas voulu nous délivrer une recette. Que faut-il entendre de cette considération des trois choses ?



Rabbi emploie une expression entrée dans l'usage : « venir dans les mains de la faute » (*ha-ba lé-yado*), qu'on traduit fautivement par « en venir à la faute ». Il semble qu'Aqavia, un contemporain d'Hillel l'ancien cité dans *Avot* 3,1 ait forgé cette expression. Que signifie-t-elle ?

Ailleurs dans la langue rabbinique, on trouve l'expression *ha-ba lé-yado*, qui signifie littéralement « qui tombe dans les mains d'un homme », métaphore pour le domaine propre. On sait

par ailleurs que, pour Rava, la main d'un homme est regardée comme ayant une dimension de quatre coudées sur quatre, ce qui définit l'aire d'un domaine. On a l'exemple, dans Tb *Chabat* 153a, d'un « objet trouvé (*métsia*) qui vient dans les mains d'un homme » : dans cette expression, le verbe *ba* a presque un sens impersonnel. En français, on dit impersonnellement *il pleut*. On traduira donc l'expression rabbinique *ha-ba lé-yado* par *il me vient dans la main un objet*. Il y a dans ce mouvement quelque chose d'impersonnel et cette nuance est fondamentale : ce qu'Aqavia veut dire, par cette formule, qu'il forge, est : *il vient à la faute toi*. Ce mouvement vers la transgression est un mouvement impersonnel. Aller personnellement à la faute est une idée qu'Aqavia veut exclure. Aqavia ne dit pas qu'un homme va transgresser mais, littéralement, qu'il va à la faute un homme. En revanche, l'acte même de la faute est personnel. Seul ce qui amène à la faute est impersonnel.

Ainsi, l'enseignement de Rabbi peut être lu : « Considère trois choses, et tu prendras conscience de combien le mouvement propre est un mouvement personnel. Plus tu ignores combien le mouvement de l'existence est impersonnel, plus tu es enclin à transgresser, plus ton existence est propice à la transgression. » En revanche, dans la littérature rabbinique, on n'utilise jamais l'expression *ha-ba lidé mitsva*, mais toujours l'expression *ossé mitsva* (pratiquer un commandement). L'expression « un homme vient à la mitsva » serait absurde.

Il y a impersonnalité du mouvement propre dans l'élan vers la transgression ; il en va d'une impersonnalité de mon existence. Plus exactement, l'impersonnalité de mon existence m'amène à transgresser. On apprend ici qu'il ne s'agit pas d'avoir une œuvre personnelle, ni même d'avoir de la personnalité : ce dont il s'agit est d'avoir une personnalité de mouvement, d'existence.



Pour la plupart des hommes, les médiocres, se sentir quelqu'un revient à avoir du caractère. Pour les moins médiocres, se sentir quelqu'un revient à produire une œuvre personnelle. Rabbi dit qu'il ne s'agit pas de cela. S'il faut parler de personnalité, c'est de l'existence. Si nous sommes amenés à transgresser, c'est que notre existence impersonnelle est défaillante.

Pour Descartes, ma pensée ou mon acte attestent que j'existe. Plus exactement, j'existe pour autant que je pense agir quand j'agis. En d'autres termes, tout acte est personnel du moment qu'il est fait en conscience. J'existe quand j'agis pour autant que je me vois agir. La formule du cogito dit au maximum la personnalité. Quand j'agis, il est attesté que mon acte est éminemment personnel, puisqu'il prouve que j'existe. L'impersonnalité de l'existence n'a pas de sens pour un cartésien ! Qu'est-ce que cela signifie ? Bergson, dans *L'évolution créatrice*, a écrit sur le mouvement impersonnel.

C'est parce que la bande cinématographique se déroule, amenant, tour à tour, les diverses photographies de la scène à se continuer les unes les autres, que chaque acteur de cette scène reconquiert sa mobilité : il enfile toutes ses attitudes successives sur l'invisible mouvement de la bande cinématographique. Le procédé a donc consisté, en somme, à extraire de tous les mouvements propres à toutes les figures un mouvement impersonnel, abstrait et simple, le mouvement en général pour ainsi dire, à le mettre dans l'appareil, et à reconstituer l'individualité de chaque mouvement particulier par la composition de ce mouvement anonyme avec les attitudes personnelles. Tel est l'artifice du cinématographe. Et tel est aussi celui de notre connaissance. Au lieu de nous attacher au devenir intérieur des choses, nous nous plaçons en dehors d'elles pour recomposer leur devenir artificiellement. Nous prenons des vues quasi instantanées sur la réalité qui passe, et, comme elles sont caractéristiques de cette réalité, il nous suffit de les enfiler le long d'un devenir abstrait, uniforme, invisible, situé au fond de l'appareil de la connaissance, pour imiter ce qu'il y a de caractéristique dans ce devenir lui-même. Perception, intellection, langage procèdent en général ainsi. Qu'il s'agisse de penser le devenir, ou de l'exprimer, ou même de le percevoir, nous ne faisons guère autre chose qu'actionner une espèce de cinématographe intérieur. On résumerait donc tout ce qui précède en disant que le mécanisme de notre connaissance usuelle est de nature cinématographique.

Bergson dit que le mouvement est décomposé, et c'est la machine qui va restituer la mobilité à toutes ces attitudes d'acteurs, leur rendre leur mouvement. Dans la réalité, le mouvement de la vie s'appelle la durée. L'appareil, lui, ne restitue pas la durée, mais seulement des mouvements

et donne une mobilité à ces scènes. Tel est l'artifice du cinématographe. Tel est aussi celui de notre connaissance : « Au lieu de nous attacher au devenir intérieur des choses, nous nous plaçons en dehors d'elles pour recomposer leur devenir artificiellement. Nous prenons des vues quasi instantanées sur la réalité qui passe, et, comme elles sont caractéristiques de cette réalité, il nous suffit de les enfiler le long d'un devenir abstrait, uniforme, invisible, situé au fond de l'appareil de la connaissance, pour imiter ce qu'il y a de caractéristique dans ce devenir lui-même. » Ce que Bergson entend est le mouvement hors sujet, le mouvement restitué par le spectateur, le mouvement impersonnel. Cependant selon nous, à la différence de Bergson, le mouvement impersonnel de la formule de Rabbi est un mouvement du sujet lui-même dans la durée, par opposition au mouvement abstrait. Notre propos porte sur un mouvement impersonnel et propre, sur l'impersonnalité du sujet lui-même dans tous ses mouvements.

On a vu dans la Tossefta, dans le cours précédent, que les expressions « œil qui voit » et « oreille qui entend » étaient de rabbi Yohanan ben Zakaï, dans son propos sur la différence entre le voleur et le cambrioleur. Le voleur n'a peur ni de Dieu ni des hommes alors que le cambrioleur ne cambriole qu'à l'insu des hommes : il est assimilé au pire des mécréants. Le voleur fait que l'œil d'au-dessus ne voie pas : il fait le ciel aveugle et sourd. Quiconque fait le ciel aveugle et sourd est un négateur de la providence. Le cambrioleur, lui, a peur d'être vu et a peur d'être entendu.



Quelle est la différence entre dire (« oreille qui entend ») et faire (« œil qui voit ») ? Dire, c'est laisser s'échapper une parole ; faire c'est laisser s'échapper un acte. Sitôt dite, la parole disparaît, à moins qu'elle ne soit entendue. Sitôt fait, l'acte disparaît, à moins qu'il ne soit lui-même vu, voire photographié. Nous le savons, et c'est même ce qui nous fait peur. C'est pourquoi, la plupart des hommes veulent laisser une œuvre (des enfants, une œuvre artistique, une fortune, etc.) Pourquoi croit-on que les paroles et les actes s'échappent ? Parce qu'ils ne sont ni vus ni entendus. Ils ne sont pas retenus, ni par l'œil, ni par l'oreille. Être vu ou être entendu, c'est être fixé.

Notre peur est que rien de nos dires ou actes ne se fixe. Bergson dit précisément que l'impersonnalité du mouvement vient du fait qu'il est vu, saisi du dehors. Ce qu'on apprend avec Rabbi est tout le contraire : la personnalité du mouvement vient au contraire de son être-vu. Être vu permet à la chose de subsister tout le temps qu'elle est vue ; idem pour la parole. Cet acte se survit dans son être-vu ou dans son être-entendu. L'être-vu est révélé par l'œil qui voit, l'être-entendu par l'oreille qui entend, évidemment pas par l'œil du caméraman, par l'œil de l'autre ou par l'œil social. Par lequel ? par le grand œil (ou le Sien), par la grande oreille (ou la Sienne). Il faut l'œil, l'oreille et la mémoire pour que se révèle quelque chose du dire ou de l'acte.

Si la conscience accompagne le mouvement propre, elle ne le voit pas, elle ne le fixe pas. À la conscience ne se révèle pas l'être entendu ou vu de mes actes ou paroles. La conscience est de se voir faire de dehors ; autrement dit, c'est se savoir faire quelque chose, mais ce n'est pas une vision : on ne voit pas le mouvement de l'intérieur. À l'égard de soi-même, la distance dit l'impersonnalité du mouvement propre. Selon Rabbi, nos actes et paroles nous restent impersonnels. Cette existence est un mouvement vers la transgression. Au fond, nous transgressons parce que nous sommes à distance de nos actes et qu'ils plongent dans l'impersonnalité.

Le négateur de la providence craint par dessus tout que ses actes lui soient dévoilés. L'acte et la parole doivent disparaître : tel est l'homme occidental, pour qui seul doit rester la rapine. Pour lui, il n'y a d'oreille ou d'œil que de l'autre. Il n'y a pas d'être vu de l'acte. Mon acte n'est que ce que j'en sais, et ce que j'en sais n'est que pure évanescence. Rabbi dit : « sache que

nul acte, nulle parole, n'est par elle-même disparaissante. Tout est vu et entendu. Tout acte a quelque chose qui lui survit et qui s'appelle son être vu. » C'est par là seulement que l'existence d'un homme se trame, par cette face cachée de ses actes. Cette existence qui se trame est soit l'existence d'un juste, soit plongée dans l'impersonnalité, dont le Rambam dira qu'elle est néant (*ibadon* dans l'hébreu du *Michné Tora*).