

# COMPTE-RENDU DU COURS DE RENÉ LÉVY

## משנה מסכת אבות

Le 29 avril 2014

**פרק ב, משנה ב.** רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עוון וכל תורה שאין עימה מלאכה סופה בטילה וגוררת עוון וכל העמלים עם הציבור יהיו עמלים עימם לשם שמיים שזכות אבותן מסייעתן וצדקתם עומדת לעד ואתם מעלה אני עליכם כאילו עשיתם:

### Résumé

Rabban Gamliel nous apprend qu'il faut associer l'œuvre à l'étude, non pour l'œuvre, mais pour l'étude elle-même. Plus encore, il faut que l'étude elle-même fasse œuvre. C'est seulement de la sorte que l'étude échappe au désœuvrement d'une vie contemplative.

« [...] Toute Tora qui n'est pas accompagnée d'un travail finit par s'annuler et causer la faute [...] » Notre michna a une structure complexe et n'obéit pas à un ordre ternaire. On a certes un découpage en trois parties (1<sup>o</sup> oubli, 2<sup>o</sup> annulation et 3<sup>o</sup> cause de la faute), mais ici la michna s'alourdit de propos supplémentaires.

L'édition Vilna, classiquement retenue, n'est pas la plus authentique. Il existe des manuscrits antérieurs: Kaufman (Budapest), l'autographe de Maïmonide, Parme et Munich. De plus, les commentateurs n'ont pas tous eu la même version, ce que trahit l'incipit de Rachi (לסוף בטילה לגרר עוון).

Quel est ici la difficulté du texte? Le plus souvent après סוף, on trouve soit un infinitif (par exemple סוף להתקיים), soit un substantif (par exemple סופו אכל). Le terme סוף n'est jamais suivi d'un verbe conjugué, ce qui est peut-être la raison de la variante contenue dans le texte de Rachi.

Le commentaire *Milkhelet Chlomo* lit סופה בטלה (*sofa batala*), substantif pour dire l'oisiveté. Le sens devient: « une étude qui ne s'accompagne pas d'un travail finit en un désœuvrement ». En effet, on croit trop vite qu'il suffit de se donner de la peine pour étudier. Pourtant, sans *melakha*, elle finit en étude oisive, en une étude dont la fin est le désœuvrement, et ce mal de l'étude s'appelle la *batala*. C'est une étude dissociée de la dimension d'œuvre (שאיין עמה מלאכה). Autrement dit, le loisir qu'on a d'étudier peut dégénérer en étude désœuvrée, à distinguer de la non-étude.

Le problème qui sous-tend l'aphorisme de Rabban Gamliel est que le temps passe. Cela signifie, pour l'être temporel, qu'il « branle » (Montaigne), qu'il est dynamique. L'être temporel bouge, comme le minéral. Les plantes, elles aussi, s'inscrivent dans la durée, par leur croissance, au rythme du développement végétal. Les animaux jouissent, en plus, de l'auto-locomotion; ils se déplacent et s'inscrivent en sus dans une durée supplémentaire. Il y a des couches de durée: les animaux croissent en même temps qu'ils marchent vers leur proie. Cependant, le rythme de la croissance de l'animal n'est pas celui de sa motion: ce sont deux couches de durées parallèles. Ainsi, il est différent d'accélérer la bobine de la

projection d'un homme qui marche et de projeter l'image de cet homme en train de courir. L'animal s'inscrit dans la durée propre à sa croissance *et* dans la durée propre à ses mouvements.

Par rapport à l'animal, l'homme possède en plus la pensée. Il faut donc qu'il y ait pour l'homme une troisième couche de durée, propre à la pensée. L'homme vit au total sur trois rythmes: celui de sa croissance, celui de ses actes et celui de ses pensées (soit le flux de la conscience). Le schéma se complexifie encore, car l'homme ne se meut pas naturellement, mais par la pensée. La pensée est pour lui un principe moteur. Si ses mouvements sont initiés par la pensée, une part de sa conscience s'inscrit dans la durée propre aux actes. Puisqu'il n'y a pas d'acte qui ne soit conscient, il faut qu'une part de la conscience éprouve une durée propre aux actes. Il y a alors *déchirement* de la conscience entre sa durée propre et la durée propre aux actes (commune avec l'animal). Les actes d'un homme l'entraînent dans une durée qui n'est pas la sienne propre.

En termes aristotéliens et maïmonidiens, nous dirons que l'intellect se divise en deux: le pratique et le spéculatif. Thomas d'Aquin dit dans ces mêmes termes « L'activité intellectuelle, en effet, peut avoir pour fin, soit la connaissance même de la vérité, et c'est l'affaire de l'intellect contemplatif; soit quelque action extérieure, et c'est l'affaire de l'intellect pratique ou actif. D'où il suit que la vie elle-même est adéquatement divisée en active et en contemplative. » (Somme II-II Q. 179). Chez l'animal, l'activité n'a d'autre fin que sa conservation et sa reproduction. Tous ses mouvements sont subordonnés à sa croissance. Mais, contrairement à la plante, dont les mouvements sont ceux de la croissance, l'animal jouit d'une liberté de mouvement; quant aux fins, il reste néanmoins subordonné à la croissance. Chez l'homme, la liberté de mouvement est absolue, grâce à l'apparition de la conscience (שכל). Cette liberté accroît son embarras quant aux fins. Si la conscience et l'intelligence sont partagées entre activité et contemplation, l'homme a l'embarras des fins. L'homme a non seulement la liberté de mouvement, mais encore plus la liberté des fins. L'animal, lui, a la liberté de mouvement, mais est soumis à une nécessité des fins. Par sa liberté, l'homme peut assigner à ses actes les fins qu'il veut. L'homme peut se donner des fins dernières. Pour certains, là est le bonheur. Pour être exacts, nous dirons que les fins supérieures de l'homme sont celles de l'esprit. Hélas, à cause de l'esprit en nous, nous avons la soif de l'infini (שוטה בצמה). Pour peu que les fins de l'esprit se détournent de la croissance (la conservation et la reproduction), il se produit comme une confusion des fins. L'activité confère à la conservation l'infini des fins de l'esprit. La soif inextinguible se reporte vers la conservation, recherchant en elle l'infini, un objet de satisfaction à la soif illimitée. Cette soif enfreint toutes les limites qu'elle lui assigne. Par nature, le plaisir dépasse les bornes: tel est le problème. En passant du désir nécessaire au désir superflu (Épicure), la vie active de l'homme dégénère en vie « concupiscente » (Thomas d'Aquin). Le goût de l'infini s'est dégradé dans les plaisirs. Le problème est que la fin active chez l'homme n'a pas de fin propre (contrairement à la vie contemplative, qui, elle, recherche la vérité). Nous sommes alors pris d'un vertige d'angoisse. Pour le sage (חכם), il s'agira de subordonner tous ses actes aux fins de l'esprit (יחי לשם שמיים).

Quand l'activité de l'homme poursuit les fins de la croissance tout en les subordonnant aux fins de l'esprit, c'est du *derekh erets* (דרך ארץ). Ceux qui subordonnent leur vie contemplative à la vie active sont des aliénés. Quand l'activité de l'homme poursuit

---

<sup>1</sup> Voir le chapitre V du *Traité des huit chapitres*, de Maïmonide.

directement les fins de l'esprit, fût-ce même quand il s'immobilise (ישיבה), cela s'appelle l'étude (תלמוד תורה) ou être *osseq ba-Tora* (littéralement « faire de la Tora son affaire »).

Qu'en est-il de l'acte (מלאכה)? Hannah Arendt, dans *Condition de l'homme moderne*, a distingué entre travail (processus biologique du corps) et œuvre (qui répond à la non-naturalité de l'existence humaine). L'œuvre peut être subordonnée soit aux fins de la croissance (ce qui relève de l'utilité, voire de la superfluité), soit aux fins de l'esprit (ce qui relève de la gratuité – חנם).

Rabban Gamliel nous apprend qu'il faut associer l'œuvre à l'étude, non pour l'œuvre, mais pour l'étude elle-même. Il faut que l'étude s'accompagne d'une œuvre en sus, mais, plus encore, il faut que l'étude elle-même fasse œuvre. C'est seulement de la sorte que l'étude échappe au désœuvrement d'une vie contemplative. Au fond du désœuvrement de toute vie contemplative, il y a la בטלה (*batala*) énoncée par Rabban Gamliel. Un commentaire du *lehem Avimélekh* (un *aḥaron*) dit qu'il ne suffit pas d'étudier, il faut que son étude fasse *mélakha* (par l'écriture par exemple).