



Yod

Revue des études hébraïques et juives

15 | 2010

Philosophie et pensée juives : histoire et actualité

Au commencement était la pratique

Les commandements comme exercices spirituels – la subjectivation pratique rabbinique

In the Beginning was the Practice. The Commandments as a Spiritual Exercise – the Subjectivation of the Rabbinic Practice

Ron Naiweld



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/yod/669>

DOI : 10.4000/yod.669

ISSN : 2261-0200

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2010

Pagination : 13-41

ISBN : 978-2-85831-183-5

ISSN : 0338-9316

Référence électronique

Ron Naiweld, « **AU COMMENCEMENT ÉTAIT LA PRATIQUE** », *Yod* [En ligne], 15 | 2010, mis en ligne le 27 octobre 2011, consulté le 08 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/yod/669> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/yod.669>

Ce document a été généré automatiquement le 8 juillet 2021.



Yod est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Au commencement était la pratique

Les commandements comme exercices spirituels – la subjectivation pratique rabbinique

In the Beginning was the Practice. The Commandments as a Spiritual Exercise – the Subjectivation of the Rabbinic Practice

Ron Naiweld

Introduction

- 1 Dans le récit biblique, Moïse transmet au peuple d'Israël une partie des lois divines avant sa première ascension du mont Sinaï. Le contenu spécifique des dites lois est d'importance secondaire. Ce que le texte biblique met en relief est l'exigence transmise au peuple par le personnage de Moïse, de se soumettre à l'autorité de Dieu, et de l'accepter comme source ultime de la Loi. La réaction des fils d'Israël à cette requête est considérée comme un des piliers de l'éthique juive, dans sa version rabbinique : « tout ce que dit Dieu – nous ferons et nous écouterons » (Ex. 24 : 7). Une promesse que les fils d'Israël brisent aussitôt qu'ils la prononcent – lors du séjour du prophète sur la montagne, ils transgressent les lois les plus importantes et érigent le veau d'or. La formule « nous ferons et nous écouterons » reste toutefois l'expression radicale de l'attachement et de l'engagement du peuple d'Israël envers son Dieu et envers sa Loi.
- 2 Déjà à l'époque talmudique, la réponse israélite, prise à la lettre, était considérée comme paradoxale. « Comment peut-on faire avant d'écouter ce qu'on nous dit de faire ? » demandent les maîtres de la littérature rabbinique. Leur réponse, analysée dans les pages suivantes, consiste à préciser l'engagement du peuple comme obéissance à tout commandement imposé par Dieu. Les rabbins lisent la réponse ainsi : « nous ferons tout ce que nous aurons écouté ». La version rabbinique de la réponse exprime la confiance absolue du peuple d'Israël en Dieu, et, ce qui est plus significatif, une acceptation de l'autorité divine antérieure à toute connaissance de son prix et de ses conséquences.

- 3 L'affirmation « nous ferons et nous écouterons » symbolise la priorité qu'accorde la religion juive à la pratique des commandements. Elle se manifeste dans les propos de Yeshayahou Leibowitz selon lesquels le judaïsme n'accorde aucune importance à la réflexion qui incite l'homme à la pratique des commandements. Le penseur israélien a souvent employé l'exemple suivant : les personnes rassemblées dans une synagogue peuvent avoir des conceptions radicalement différentes de leur rapport à Dieu et au judaïsme, et, pourtant elles suivent toutes la même prière et obéissent aux mêmes commandements. Leibowitz, qui décrit à sa manière provocatrice une réalité contemporaine, cerne un principe phare du judaïsme rabbinique, un principe façonné puis renforcé par les maîtres de l'époque talmudique : la pratique du bien précède la réflexion. Cette vérité banale a déterminé la position spécifique du judaïsme au sein de l'histoire de la pensée occidentale ; c'est elle qui, avant toute autre vérité juive, a creusé l'abîme entre Athènes et Jérusalem. Tandis que la motivation « athénienne » d'une bonne action est la conséquence d'une réflexion sur la vérité, qui justifie l'action et incite l'homme à la pratiquer, dans le judaïsme rabbinique, la connaissance de la vérité (sur Dieu, sur le monde ou sur lui-même) n'est pas supposée diriger l'homme vers la pratique du bien.
- 4 Toutefois, l'acceptation rabbinique de « nous ferons et nous écouterons » ne peut être réduite à la simple affirmation que la pratique précède la réflexion. Les rabbins présupposent une prise de position spirituelle depuis laquelle l'homme pratiquera les préceptes de la Loi. Cette prise de position spirituelle – l'acceptation du joug du royaume de Ciel – est la version rabbinique de la subjectivation philosophique, à savoir du processus qui mène à la constitution du sujet éthique.
- 5 Deux différences principales existent entre le sujet éthique articulé par le discours rabbinique et celui qui est articulé par le discours philosophique. Premièrement, la subjectivation rabbinique reste sur le plan pratique, et ne fait pas recours à la Raison divine ou à la vérité dérivée de Dieu ou de son œuvre. Deuxièmement, le discours rabbinique articule le lien entre le sujet et la loi morale (c'est-à-dire le lien qui fait de l'individu un sujet éthique) à l'extérieur de l'individu – l'homme accepte une loi qui lui est par définition extérieure et étrangère. En revanche, dans les discours philosophiques, ce lien est conçu à l'intérieur de l'individu, dans son rapport à soi. Malgré ces deux différences capitales, et au-delà des divergences entre le code moral rabbinique et les codes moraux philosophiques, les deux processus de subjectivation articulent le même lien subjectif entre l'individu et la loi morale ; les deux supposent un individu qui s'est approprié la loi morale.
- 6 Dans les pages suivantes, je discuterai les traits très généraux du lien philosophique entre l'individu et la loi morale. Ensuite, je montrerai que la conception philosophique de ce lien est partagée également par le christianisme de Paul. Le reste de l'article sera consacré à la conception rabbinique du même lien, qui se positionne aux antipodes de la philosophie et du christianisme. Nous verrons que les rabbins articulent la subjectivation de la loi morale par des termes pratiques (et non spirituels ou intellectuels). En fait, on peut considérer la pratique même des commandements comme une série d'exercices spirituels dont le but est de subjectiver le lien entre l'individu et la Loi.

Vérité et pratique du bien dans la tradition philosophique

- 7 L'articulation philosophique de la vérité avec l'action morale remonte à Platon. Ce dernier attribue les ressources morales de l'homme au registre de la pensée. Selon le philosophe grec, la moralité d'une action humaine se constitue par son adéquation à la raison. Les trois parties de l'âme distinguées par Socrate dans *La République* (436b et sq.) sont la raison, la colère et la concupiscence. Dans cette architecture, la raison s'impose aux deux autres parties afin qu'elles coexistent en harmonie entre elles (à l'intérieur de l'homme) et produisent la justice (à l'extérieur). L'harmonie des trois parties représente l'organisation de celles-ci selon la nature (444d). Le discours sur les trois parties de l'âme est central dans la problématique principale du dialogue ; c'est à l'aide de cette distinction que le philosophe établit la thèse qui voit en l'homme vertueux un être conforme à sa propre nature ainsi qu'à l'ordre universel de la cité et du cosmos tout entier.
- 8 La raison qui, selon Socrate, peut être attribuée à tout être humain n'est pourtant pas toujours accessible. À cette fin, le recours au maître semble être une aide nécessaire. Ce dernier éveillera dans l'homme la raison, ou, comme dit Socrate dans le *Phèdre* (277a), « sèmera » des discours (*logoi*) de vérité qui produiront chez l'homme le plus grand bonheur. La raison organise l'ordre du monde et de la cité ainsi que l'ordre intérieur de l'homme. De ce fait, l'homme qui veut agir moralement doit recourir au discours de la vérité, par sa raison, qu'il trouvera, à l'aide du maître, à l'intérieur de lui-même.
- 9 La vision éthique présentée dans les deux dialogues cités est, certes, idéaliste toute action doit-elle dériver de la raison afin d'être qualifiée de vertueuse ? L'homme qui n'est pas philosophe, dénué de cet accès à la raison, ne peut-il agir spontanément selon la vertu ? Dans son dernier dialogue, *Les Lois*, plus pessimiste à certains égards, Platon traite cette question dans le cadre de sa discussion sur la bonne éducation (653b). Le philosophe affirme que cette dernière consiste en l'entraînement de l'enfant à bien réagir aux plaisirs et aux douleurs. L'enfant apprend à haïr ce qu'il doit haïr et à aimer ce qu'il doit aimer. Lorsque la raison, la prudence et la vérité lui seront accessibles, l'enfant, qui peut à ce point-là être un homme très âgé, découvrira que ses habitudes sont en accord avec la raison. Dans la perspective de cet ultime dialogue platonicien, l'homme qui pratique le bien ne fait pas nécessairement appel à la raison universelle pour recourir aux bonnes actions. Il peut acquérir les notions du bien et du mal par la bonne éducation philosophique, qui lui a permis d'interpréter ses malheurs et ses plaisirs selon la vérité universelle¹.
- 10 Entre ce passage des *Lois* et les extraits précédents se dessine la distinction suivante : alors que le Socrate de *La République* et du *Phèdre* décrit l'homme vertueux comme celui qui fait appel à sa raison afin d'y trouver une vérité universelle qui le dirigera vers la vertu, selon l'Athénien des *Lois*, l'homme peut agir vertueusement s'il fait appel à un savoir plus restreint et plus particulier qui lui aurait été transmis par ses éducateurs. Cependant, pour l'un comme pour l'autre, l'homme qui agit en fonction de la vertu est celui qui a recours à la raison pour y trouver soit la Vérité soit une vérité qui dirigera sa conduite. C'est par un regard intérieur que l'individu trouve la loi morale qui doit diriger sa conduite. Les deux thèses, de *La République* et des *Lois*, se distinguent uniquement par l'objet du regard.

- 11 Aristote, quant à lui, n'accorde pas à la vertu morale le statut d'un savoir ou d'une vérité théorique. L'acte vertueux reste néanmoins pour celui-ci le résultat d'une délibération faite par l'homme vis-à-vis de lui-même : « l'homme de bien juge toutes choses avec rectitude, et toutes lui apparaissent comme elles sont véritablement² ». Comme Platon, Aristote considère que l'activité de l'âme de l'homme de bien doit être conforme à la raison et dirigée par celle-ci³. Même si l'homme de bien ne fait pas appel à une vérité transcendante afin d'en tirer la bonne conduite, il applique les règles de la raison à sa réalité vécue.
- 12 L'articulation de la conduite vertueuse et de la connaissance de la vérité chez les stoïciens témoigne par ailleurs d'éléments de proximité avec la vision aristotélicienne qui les distingue de celle de Platon. Alors que selon Platon, l'homme vertueux est celui dont la raison commande les parties inférieures de l'âme, les stoïciens distinguent entre la bonne et la mauvaise raison⁴, ou entre le bon et le mauvais usage de la raison⁵. Les actions de l'homme dérivent de ses jugements, qu'ils se rapportent à son intérêt ou à ce qu'il pense être sa nature⁶.
- 13 La distinction entre le bon et le mauvais usage de la raison permet de résoudre la question suivante : comment est-il possible que la conduite de l'homme, doté en théorie de la raison ou d'un accès à la vérité, ne soit pas toujours vertueuse ? Le mystère de la transformation du *logos* (le discours vrai) en *éthos* (la conduite vertueuse) est au cœur de ce problème que les stoïciens, bien entendu, n'étaient pas seuls à rencontrer. Platon, qui se pose la même question, considère que même si l'homme est motivé par l'amour du bien, et possède en lui la raison divine, son ignorance peut toujours l'entraîner à agir mal. Pour Aristote, cet amour du bien peut se déformer par de mauvaises habitudes et pratiques⁷.
- 14 Cet écart entre la connaissance du *logos*, ou du discours vrai, et la pratique du bien se manifeste concrètement dans plusieurs passages philosophiques où les maîtres blâment ceux qui, connaissant parfaitement la vérité du discours philosophique, ne dirigent pas leur vie selon elle. Ainsi, après avoir présenté la distinction entre l'acte vertueux et la belle action (qui peut être accomplie spontanément par une personne qui n'est pas vertueuse), Aristote observe et critique :

La plupart des hommes [qui] au lieu d'accomplir des actions vertueuses, se retranchent dans le domaine de la discussion, et pensent qu'ils agissent ainsi en philosophes et que cela suffira à les rendre vertueux : ils ressemblent en cela aux malades qui écoutent leur médecin attentivement, mais n'exécutent aucune de ses prescriptions. Et de même que ces malades n'assureront pas la santé de leur corps en se soignant de cette façon, les autres non plus n'obtiendront pas celle de l'âme en professant une philosophie de ce genre⁸.

- 15 À l'époque impériale, le stoïcien Épictète énonce une critique qui n'est pas sans rappeler celle d'Aristote à l'égard de ceux qui ne pratiquent pas la philosophie qu'ils prêchent et qu'ils étudient. Ce contemporain de l'époque tannaïtique reproche à ses disciples et auditeurs de ne pas pratiquer le mode de vie stoïcien. Comme Aristote, Épictète distingue ici celui qui semble posséder le *logos* de celui qui l'a véritablement :

Voilà pourquoi les philosophes recommandent de ne pas se contenter d'apprendre, mais d'ajouter en outre la réflexion et ensuite l'exercice [...] Qui donc à présent, de ceux qui sont parmi nous, est capable de disserter sur les biens et les maux ? Par exemple : certaines choses sont bonnes, d'autres mauvaises, d'autres indifférentes [...] Puis, tandis que nous parlons, s'il survient un bruit un peu fort, ou si l'un des assistants se met à rire de nous, nous voilà décontenancés. Où sont donc, philosophe, ces beaux principes que tu expliquais ? Ton explication, d'où la tirais-tu ? De tes lèvres, et c'est tout. Pourquoi donc gâcher des ressources qui ne sont pas à toi ? Pourquoi jouer avec des matières de la plus haute

*importance ? Autre chose, en effet, est de mettre en réserve dans un cellier des pains et du vin, autre chose est de manger. Ce qui est mangé est digéré, distribué à travers le corps ; c'est devenu nerfs, chair, os, sang, teint florissant, saine respiration. Ce qui est en réserve, tu peux facilement le prendre et le montrer quand tu veux, mais tu n'en retires aucun profit, sauf celui d'avoir la réputation de le posséder. Quelle différence y a-t-il, en effet, entre commenter ces enseignements ou ceux des écoles opposées ? Assieds-toi, disserte sur la doctrine d'Épicure. Peut-être disserteras-tu plus habilement qu'Épicure lui-même. Pourquoi donc te prétendre stoïcien, pourquoi tromper la foule, pourquoi, étant Grec, contrefaire le Juif ? Ne vois-tu pas pour quelle raison chacun est dénommé Juif, Syrien ou Égyptien ? [...] Voilà comment, alors que nous ne pouvons même pas remplir la fonction d'homme, nous voulons assumer encore celle de philosophe [...]*⁹

- 16 La manière avec laquelle Épictète formule ses propos (qui peuvent être qualifiés de diatribe dans le sens moderne du terme) rappelle les réprimandes de maîtres qui ne sont pas nécessairement issues de la tradition philosophique. L'image est courante, du maître religieux ou spirituel qui reproche à ses fidèles d'énoncer les vérités d'une doctrine sans pratiquer les règles éthiques dérivées de cette dernière. On penserait, par exemple, aux prophéties bibliques où le peuple d'Israël est critiqué, car il n'agit pas selon la Loi qu'il avait adoptée. Viennent à l'esprit également la maxime rabbinique des trois comportements haïs par Dieu, dont le premier se réfère à celui « qui dit une chose par la bouche et une autre dans le cœur¹⁰ », ainsi que la parole du prophète Jérémie qui prévient le peuple que Dieu, qui « scrute les cœurs » et « sonde les reins » (Jér 17,10), connaîtra leurs véritables pensées et intentions. Cependant, cette ressemblance entre le passage d'Épictète et les exhortations bibliques ou talmudiques est trompeuse. Certes, comme la diatribe du philosophe, les textes juifs se réfèrent également à ce que l'on peut appeler l'hypocrisie, ou à une certaine rupture entre une pensée interne et une parole ou une action extérieure ; néanmoins, cette discordance se distingue de celle qui est observée par Épictète.
- 17 Les textes talmudiques et bibliques se réfèrent à une simple hypocrisie. La pensée intérieure, celle « qui se trouve dans le cœur », que Dieu peut scruter, est souvent malhonnête et frauduleuse. Dans le cas inverse, l'avertissement divin n'aurait pas lieu d'être. Ce qui est « dit dans le cœur » n'est jamais, dans ce contexte, une vérité absolue, fixe et éternelle, mais l'intention authentique de l'homme qui ne correspond pas toujours à ses actions et à ses paroles.
- 18 En revanche, la diatribe d'Épictète est philosophique, en ce qu'elle exprime nettement le principe qui lie la connaissance de la vérité à la pratique du bien. Pour Épictète, comme pour les rabbins, il existe (parfois) un écart entre le discours et les actions pratiquées, mais chez le maître stoïcien, cette distance est due au manque de réflexion sur les postulats de la doctrine philosophique en question. La métaphore de ce qui est mangé et de ce qui est mis en réserve, utilisée par le philosophe, suggère un processus quasi biologique, naturel, dans lequel l'homme « digère » les idées par la réflexion, afin de pouvoir en profiter, c'est-à-dire afin de pratiquer les bonnes actions dérivées de celles-ci. Si la pratique de l'homme ne s'accorde pas avec son discours, c'est que ce dernier n'a pas vraiment été intégré par son esprit.
- 19 Épictète voit l'individu humain comme le lieu où se croisent le *logos* et la *praxis*. Pour le maître stoïcien, l'individu est celui qui peut pratiquer la vérité, qui est capable d'en faire dériver ses actions. La « fonction » de l'homme selon le philosophe est de traduire la vérité philosophique en pratiques quotidiennes.

Paul et la « théologisation » de la loi intérieure

- 20 La conception de l'individu moral comme celui qui pratique pleinement la vérité intériorisée est également partagée par Paul dont les propos, dans l'Épître aux Romains, présentent une forte ressemblance à ceux, plus tardifs, du philosophe stoïcien. Dans ce texte, Paul distingue trois types d'hommes : les Gentils impies, les Gentils pieux et les Juifs. La première catégorie est constituée d'hommes qui « retiennent injustement la vérité captive » (Rom. 1, 18) ; ils connaissent la vérité de Dieu, car celle-ci est visible et claire depuis la création du monde. Néanmoins, ils ne le glorifient pas et ne lui rendent aucune grâce, car leurs pensées sont égarées et leurs cœurs « sans intelligence » (20-21). Ces hommes ont changé la vérité de Dieu par un mensonge qui les a conduits à adorer la créature au lieu du créateur (25). Le mensonge, avéré dans leur cœur, les conduit à agir contre la justice divine (32).
- 21 C'est en abordant la problématique de la connaissance de la vérité et de la pratique du bien que Paul introduit la deuxième catégorie, celle du Gentil pieux, et l'oppose à la troisième – celle de Juifs. La démarche paulinienne consiste à appliquer le modèle philosophique de l'homme vertueux au Gentil pieux. En effet, Paul adopte la vision philosophique du lien entre l'homme et la vérité en supposant qu'une partie ou une image de cette vérité se trouve à l'intérieur de chaque homme. J'ai déjà constaté que la présence chez l'homme d'une vérité de laquelle l'éthos dériverait est attestée chez Platon, dans sa théorie sur les trois parties de l'âme. L'image intérieure de la raison transcendante permettra à l'homme d'atteindre le bonheur en dirigeant sa vie en fonction de la vertu. Même pour les stoïciens, qui pourtant ne partagent pas la vision métaphysique de la philosophie platonicienne, l'intériorité est dotée d'une faculté ou d'un principe qui dirigera l'homme vers la conduite vertueuse. Leur description relève entièrement de la physique, et c'est dans le cœur qu'ils situent l'*hegemonikon* – la partie gouvernante de l'âme, d'origine divine, qui fait partie de la raison universelle¹¹.
- 22 L'intériorisation du *logos* prend chez Paul une forme très explicite lorsqu'il rejette la loi suivie par les Juifs, « inscrite sur la pierre » (2 Cor. 3, 3) pour la nouvelle loi « inscrite dans le cœur » (*ibid.* ; Rom. 2, 15). La loi, sous sa forme écrite, forcément extérieure, devient obsolète. L'homme qui souhaite vivre une vie morale doit se retourner vers son cœur où il trouvera la nouvelle loi. Ainsi, les Gentils pieux « sans avoir de loi font naturellement ce qu'ordonne la loi » (14) ; ils « montrent que l'œuvre voulue par la loi est inscrite dans leurs cœurs » (15).
- 23 Quant au Juif, Paul prononce le discours suivant à son égard : « Eh bien, toi qui enseignes autrui, tu ne t'enseignes pas toi-même ! Tu prêches de ne pas voler, et tu voles ! Tu interdis l'adultère, et tu commets l'adultère ! Tu as horreur des idoles, et tu pillés leurs temples ! Tu mets ton orgueil dans la loi, et tu déshonores Dieu en transgressant la loi ! » (Rom. 2, 21-23).
- 24 Ce serait se tromper, que de chercher dans ces propos attribués à Paul, qui ne se veut pas philosophe, une théorie cohérente sur la transformation de la vérité divine en conduite vertueuse. Cependant, il est possible de cerner dans ses propos deux solutions à la question : pourquoi le comportement des hommes ne relève-t-il pas toujours de la vertu ? Le païen qui transgresse la loi divine dirige sa vie par d'autres principes que celui de la raison ou de la vérité ; en revanche, le Juif n'applique pas la loi parce que celle-ci reste extérieure à son être. Il repose sur la loi (17), mais ne l'intériorise pas. « Ce ne sont pas en effet ceux qui écoutent la Loi qui sont justes devant Dieu ; ceux-là seront

justifiés qui la mettent en pratique » (13), dit Paul. Ce ne sont pas les déclarations tournées vers l'extérieur qui font d'un Juif un juste devant Dieu, ni l'enseignement et la prédication de la Loi. Les autres signes extérieurs de piété, comme la circoncision, ne sont pas non plus souhaités par Dieu : « En effet, ce n'est pas ce qui se voit qui fait le Juif, ni la marque visible dans la chair qui fait la circoncision, mais c'est ce qui est caché qui fait le Juif, et la circoncision est celle du cœur, celle qui relève de l'Esprit et non de la lettre... » (28-29). La pratique de la loi signifie pour Paul la conduite vertueuse, et celle-là peut être atteinte par la « mise en pratique » de la partie intérieure, spirituelle, de l'âme où se trouve la raison, ou la loi, divine.

- 25 Ce n'est pas un hasard si dans cette épître Paul formule de la manière la plus élaborée et systématique son divorce avec la conception juive de la Loi. En distinguant la Loi écrite et la Loi intérieure « inscrite dans le cœur », Paul marie le modèle philosophique de l'action vertueuse et la Loi biblique. Par là, il suit la démarche d'autres auteurs juifs hellénistiques de la fin de l'Antiquité comme Philon, ou comme l'auteur de la *Lettre d'Aristée* ou celui du quatrième livre des *Maccabées*. Mais, contrairement à ces derniers, il déleste la Loi de tout son contenu particulier et la transforme en une éthique philosophique. Il déplace l'enjeu du contenu spécifique des lois au sujet qui les pratique et à son rapport à la Loi. Ce rapport est articulé selon le modèle philosophique, pour les Gentils pieux (dont la Loi est dans le cœur) aussi bien que pour les impies (qui ne pratiquent pas la Loi à cause d'une ignorance, d'un mensonge). En revanche, lorsqu'il décrit les Juifs, il adopte la rhétorique employée par les philosophes qui reprochent à leurs disciples de ne pas bien « digérer » les vérités philosophiques. Aux Juifs est attribuée une position antiphilosophique : s'ils ne pratiquent pas la Loi divine, c'est parce qu'elle leur reste extérieure.
- 26 Les rabbins semblent adopter sans aucune hésitation la dimension antiphilosophique que Paul attribue à la conception éthique juive. Ils ne partagent pas cette notion de raison intérieure que nous rencontrons chez les philosophes et dans les Épîtres pauliniennes. Pour les rabbins, l'homme ne possède pas d'intelligence intérieure d'origine divine vers laquelle il doit se retourner constamment afin d'en dériver ses actions. Pour obéir à la Loi, autrement dit pour agir moralement, l'homme accepte une source d'autorité qui lui est radicalement extrinsèque.
- 27 L'extériorité de la Loi fait que l'homme ne peut pas la raisonner ou l'expliquer par son intelligence, sa raison ou la vérité qu'il perçoit et qu'il intériorise. La connaissance de la vérité, ou de la Raison divine n'a pas pour conséquence a priori une pratique, bonne ou mauvaise. Ce qui explique l'insistance des rabbins quant à la priorité de la pratique par rapport à la théorie et à la connaissance de la vérité.

La subjectivation pratique de l'individu talmudique

- 28 Dans la tradition rabbinique, le lien entre l'individu et le code moral ne se réalise pas par un recours à la raison ou par un regard tourné vers l'intérieur (vers la meilleure partie de son âme, vers la Loi inscrite sur son cœur, etc.). Cette dimension intellectuelle de la subjectivation philosophique et chrétienne est absente du discours rabbinique. La question capitale qu'il nous reste à poser concerne ce dernier point : quel est le sens de cette « subjectivation » talmudique ? Comment le Talmud définit-il la transformation d'un individu en sujet sans recourir à l'accès à une vérité absolue, telle que la vérité divine ?

Nous ferons et nous écouterons

- 29 Le mot d'ordre du sujet rabbinique dont l'obéissance à l'autorité divine constitue le principe éthique primordial est sans doute la réponse biblique du peuple d'Israël mentionnée ci-dessus – « nous ferons et nous écouterons ». Ce qui pousse les rabbins à se demander : comment est-ce possible d'obéir à une loi avant de l'écouter ? Quel que soit le modèle qui articule le lien entre l'individu et le système éthique, il est évident qu'il ne pourra pas obéir à un commandement qu'il ne connaît pas. Les rabbins sont bel et bien conscients de ce paradoxe, comme nous pouvons le voir dans le *midrash* suivant, tiré d'une compilation de l'époque tannaïtique :

Et il [Moïse] prit le livre de l'alliance, et le lut aux oreilles du peuple ; et ils dirent : Tout ce que YHWH a dit, nous le ferons, et nous écouterons (Ex. 24 : 7). Puisqu'ils ont fait précéder « nous ferons » [à « nous écouterons »], Moïse leur demanda : « Peut-on 'faire' sans 'écouter' ? C'est [bien] le fait d'écouter qui permet de faire ». Ils répétèrent et dirent : « Nous ferons et nous écouterons. Nous ferons ce que nous écouterons [/aurons écouté] ». On apprend par cela qu'ils acceptèrent de faire et d'écouter [la Torah] avant de la recevoir¹².

- 30 Le *midrash* désamorce la réponse biblique de sa portée paradoxale. Bien entendu, le peuple d'Israël ne peut obéir à une loi qu'il ignore ; il s'engage, néanmoins, à se comporter selon elle après l'avoir écoutée. Par cet engagement, le peuple d'Israël ne renonce pas, a priori, au processus cognitif par lequel il assimile les préceptes, afin de les pratiquer. Une telle démarche serait inconcevable, et le *midrash*, qui cherche à faire passer un enseignement éthique donc intelligible, ne peut s'en contenter. Ce qui se manifeste par cet engagement est la confiance absolue du peuple d'Israël en Dieu et en sa Loi. L'enseignement éthique qui se dégage du *midrash* se traduit par l'acceptation sans aucune condition préalable de la Loi divine par l'homme.
- 31 Ce traitement tannaïtique du paradoxe de *nous ferons et nous écouterons* est trop succinct pour que nous puissions tirer des conclusions quant à notre problématique. Pourtant, il semble que le *midrash* dispose d'une ébauche de solution. En relativisant le paradoxe de la réponse biblique, le *midrash* accomplit, en effet, un pas supplémentaire dans le processus de la subjectivation rabbinique. Le sens littéral du verset désigne deux étapes de la vie religieuse juive – la pratique (*nous ferons*) et la compréhension (*nous écouterons*). Le fait que leur ordre soit inversé est d'importance secondaire. En revanche, les rédacteurs du *midrash* situent en amont de ces deux étapes nécessaires une troisième étape : l'acceptation, ou l'accord préalable « de faire et d'écouter [la Torah] avant de la recevoir ».
- 32 Le passage suivant, qui représente le traitement amoraïque le plus compréhensif du paradoxe de la formule *nous ferons et nous écouterons*, prend cette affirmation comme son point de départ :

Rabbi El'azar dit : « Au moment où les enfants d'Israël ont fait précéder « nous ferons » à « nous écouterons », une voie céleste sortit et leur dit « Qui a dévoilé à mes enfants ce secret employé par les anges des services ? Car il est dit : Bénissez YHWH, vous, ses anges, héros puissants, qui exécutez ses ordres, attentifs au son de sa parole (Ps. 103 : 20), d'abord « exécutez » et ensuite « attentifs » ».

Rabbi Hama fils de Rabbi Hanina dit : « que signifie le verset comme le pommier parmi les arbres de la forêt [ainsi est mon bien-aimé parmi les enfants] (Can. 2 : 3) ? Pourquoi Israël est-il comparé au pommier ? Pour te dire : comme pour le pommier, dont le fruit devance les feuilles, aussi Israël a fait précéder 'nous ferons' à 'nous écouterons' ».

Un hérétique vit Rabba méditant un enseignement, et les doigts de ses mains posés sous ses jambes [à tel point qu'il les écrasait et que ses doigts ruisselaient de sang. Il lui dit : « Peuple hâtif, qui avez fait précéder votre bouche à votre oreille. Vous êtes toujours aussi hâtifs ! Vous auriez dû d'abord écouter, et si vous vous étiez sentis capables, vous l'auriez accepté, sinon, vous l'auriez refusé ». Il lui répondit « nous, qui sommes allés avec intégrité, il est écrit à notre sujet : l'intégrité des justes les conduit (Prov. 11 : 3). Mais pour les hommes qui suivent la perversion, il est écrit [à la suite] : la perversion des gens sans foi est leur ruine (ibid.) »¹³.

- 33 La différence de style qui distingue les deux premières parties de cet extrait de sa dernière partie est flagrante. Tandis que les deux premières peuvent être qualifiées de *midrashim*, autrement dits d'enseignements rabbiniques issus de versets bibliques, la troisième est une anecdote contenant un *midrash*. Cette dernière est rédigée en araméen, et concerne un sage babylonien de l'époque amoräische, ce qui n'est pas sans suggérer qu'il pourrait s'agir d'un passage plus tardif introduit par les rédacteurs du traité babylonien. On peut supposer qu'en rassemblant ces trois passages, les rédacteurs du traité voulaient renforcer l'effet rhétorique du dernier. Cette structure ternaire est courante dans le Talmud de Babylone ; ses rédacteurs s'en servent pour accentuer la conclusion de la dernière partie.
- 34 Le premier *midrash* conserve et souligne l'élément paradoxal de la réponse d'Israël. La réponse, dont l'origine du royaume divin, reste mystérieuse. Faire avant d'écouter est un secret angélique saisi par le peuple d'Israël de telle manière que Dieu lui-même ne puisse pas comprendre. Sauf à renforcer une intuition première à la lecture du verset biblique, le *midrash* n'ajoute rien à notre compréhension. Nous ne saisissons toujours pas l'opération qui permettrait l'obéissance à une loi avant de l'écouter.
- 35 Le deuxième *midrash*, en revanche, « abaisse » le mystère de la réponse biblique, sans pour autant proposer sa solution. L'inversion logique de la réponse biblique, telle qu'elle est analysée dans ce deuxième *midrash*, relève du monde terrestre, et il n'est pas nécessaire de se référer au royaume divin pour trouver une autre occurrence où une inversion semblable aurait lieu. Cependant, le fait qu'on puisse trouver un parallèle à la réaction du peuple d'Israël dans le monde ne réduit pas obligatoirement la nature irrationnelle de cette réaction, *a fortiori* dans le contexte de la littérature rabbinique qui ne présuppose pas un déroulement logique de la nature, détaché de la volonté imprévisible de Dieu.
- 36 Les deux premières parties offrent deux perspectives possibles de la réaction israélite à l'injonction d'obéissance à Dieu, deux perspectives qui se distinguent par leurs niveaux respectifs de mystère et de divinité. L'une comme l'autre reconnaissent la singularité de la réponse biblique, et, ce qui est d'autant plus important, ne l'expliquent pas. La question, comment peut-on obéir à une commande qu'on n'a pas encore écoutée reste sans réponse.
- 37 C'est effectivement à la troisième partie de fournir des éléments de réponse à cette question. La forme rhétorique du dialogue avec une figure extérieure au mouvement rabbinique, en l'occurrence un hérétique, est souvent utilisée par les rabbins pour préciser leurs positions et principes propres. L'hérétique comprend *nous ferons et nous écouterons* comme une réponse hâtive et accuse en effet le peuple d'Israël d'accepter une autorité extérieure avant même de réfléchir et de se demander si cela lui convient. Pour l'hérétique, *nous écouterons* n'est pas l'équivalent de « nous comprendrons la Loi (afin de la faire) », mais plutôt de « nous verrons si la Loi nous convient (et ensuite nous déciderons si nous la ferons) ». Il semble que l'hérétique, et à sa suite les rédacteurs

talmudiques, suppose déjà connue la solution proposée par le *midrash* tannaïtique cité précédemment, selon laquelle le peuple d'Israël accepta d'obéir à la Loi divine après l'avoir écoutée, avant même d'en connaître le contenu. C'est en s'appuyant sur cette interprétation que l'hérétique reproche au peuple d'Israël d'être trop hâtif dans son obéissance.

- 38 Quant à la réponse de la figure rabbinique qui conclut cette discussion, on peut la formuler ainsi : ceux qui conditionnent la pratique de la Loi à leur propre bonheur prennent la voie du mensonge, tandis que ceux qui acceptent la Loi sans prendre en compte leur bien personnel empruntent le droit chemin. Notons que l'hérétique pose la question provocatrice à Rabba après l'avoir aperçu se faire mal en étudiant la Loi. Il est évident qu'il ne s'agit ici d'aucune sorte d'ascèse dans l'acceptation première de cette notion – Rabba n'a nullement l'intention de s'écraser les doigts. Il s'agit d'une simple négligence due à l'importance première de l'étude de la Torah, qui est plus essentielle pour lui que ses douleurs. Cela est la manifestation la plus flagrante du postulat rabbinique qui explique que l'étude, ainsi que la pratique de la Loi, ne se réalisent pas par la réflexion (centrée sur l'individu), mais par l'acceptation d'une autorité extérieure.
- 39 En relisant le texte, on peut y déceler une certaine dégradation de la dimension mystérieuse de la réponse israélite. D'un mystère céleste, au début du texte, elle devient une énigme naturelle dans le deuxième *midrash*. En dernier ressort, la réponse biblique se révèle tout à fait compréhensible en ce qu'elle place, sans réserve, l'adhésion à la Loi au-dessus de toute considération particulière (liée aux circonstances) ou individuelle (liée aux envies, aux besoins ou aux raisonnements personnels de l'individu). Les rabbins renforcent ainsi la conclusion tannaïtique selon laquelle la compréhension et la pratique de la Loi ne s'exercent qu'après avoir accepté, au préalable, son autorité. En effet, le texte amoraïque ne se contente pas de réitérer cette conclusion, mais il l'exalte, en plaçant l'acceptation préalable de l'autorité extérieure avant toute autre considération personnelle, comme la seule conduite vertueuse possible.

L'acceptation du joug du royaume du ciel

- 40 Le point fort qui se dégage des discussions rabbiniques autour de *nous ferons et nous écouterons* est qu'avant de connaître la Loi (en l'écoutant, en l'étudiant) l'individu doit effectuer à l'intérieur de lui-même une démarche que nous sommes tentés de qualifier de « psychique ». Cette démarche peut se décrire dans des perspectives négatives ou positives. Dans une perspective négative, il s'agit, comme dit l'hérétique à Rabba, d'un renoncement hâtif dans le sens qu'il se fait préalablement à toute garantie ou assurance. L'individu renonce à son propre bonheur, à ses préférences personnelles, sans prendre connaissance, au préalable, du prix éventuel que lui coûtera son renoncement, et de ce que cela lui rapportera. Dans une perspective positive, nous dirions que l'individu accepte une autorité extérieure. L'hérétique, en faisant sienne la critique hellénistique du judaïsme rabbinique, choisit la première perspective. Et les rabbins, comme le montre ce passage, sont tout à fait conscients de la possibilité de décrire leur démarche en ces termes. En effet, ils ne nient jamais, ni dans le passage cité ni ailleurs, que la considération du bien personnel soit pour le moins secondaire, sinon complètement abrogée, dans l'éthique rabbinique. Les rabbins adoptent naturellement la perspective positive – l'acceptation de l'autorité divine – qu'ils désignent dans leur

terminologie par l'expression « l'acceptation du joug du royaume du ciel », qui est, comme nous le verrons, la première étape de la constitution de l'individu rabbinique.

- 41 *L'acceptation du joug du royaume du ciel* est toujours préalable aussi bien à l'étude de la Loi qu'à sa pratique. Cette préséance est inhérente à l'éthique rabbinique, et elle a des implications directes sur la problématique distinguant l'étude et la pratique. En effet, elle minimise la portée de la question, qui pourrait sembler primordiale, de l'importance relative de chacun des deux domaines. Dans le texte suivant, les rédacteurs confrontent les deux questions (celle qui porte sur l'acceptation du joug de Dieu, et celle qui porte sur l'importance relative de l'étude et de la pratique) afin de montrer que la dernière sera toujours secondaire.
- 42 Le texte aborde une affirmation tannaïtique de Rabbi Yehoshoua fils de Korha concernant l'ordre des trois passages bibliques qui composent la prière du *Shema*. Ces trois passages commencent respectivement par les versets suivants : « Écoute [*Shema*] Israël, YHWH est notre Dieu, YHWH est un... » (Deut. 6, 4-9) ; « Et il adviendra si vous écoutez... » (Deut. 11, 13-21) ; et « Et Dieu dit à Moïse... » (Nom. 15,37-41. Ce dernier passage traite principalement de l'obligation de porter la *tsitsit* – un vêtement frangé). Dans la *Mishna* qui précède la discussion amoraïque, Rabbi Yehoshoua demande « Pourquoi [le passage] *Écoute* précède-t-il [le passage] *Et il adviendra si vous écoutez* ? » Une question à laquelle il répond : « Pour qu'on prenne sur soi, d'abord, le joug du royaume du ciel et après cela, le joug des commandements »¹⁴.
- 43 Les rédacteurs babyloniens du traité confrontent cette réponse à un enseignement attribué au tanna Shimeon fils de Yohaï. Ce dernier est reconnu dans la littérature rabbinique comme un symbole de dévouement personnel à l'étude de la Torah. Un des rares rescapés de la révolte de 135, selon le Talmud, Rabbi Shimeon (connu aussi par l'acronyme *Rashbi*), se serait caché pendant douze ans dans une cave, avec son fils. Tous deux auraient survécu miraculeusement pendant toutes ces années consacrées pleinement à l'étude de la Torah¹⁵. Dans plusieurs anecdotes talmudiques, *Rashbi* exhorte ses auditeurs à consacrer leur vie entière à la Loi – à la pratiquer et surtout à l'étudier. Dans l'une des plus célèbres, il maudit un mendiant qui lui aurait fait perdre du temps pour son étude.

[On lit dans la *Michna* que] *Rabbi Yehoshoua fils de Korha* dit : « Pourquoi [le passage] *Écoute précède-t-il etc.* ». On a enseigné : « *Rabbi Shimeon fils de Yohaï* dit : *C'est logique que Écoute précède Et il adviendra, car l'un [à savoir le passage d'Écoute, contient l'obligation d'étudier et l'autre [passage contient uniquement l'obligation d'enseigner. [Et il est également logique que] Et il adviendra si vous écoutez précède Et il dit, car l'un [contient l'obligation d'enseigner et l'autre [contient uniquement l'obligation de] pratiquer [le commandement de tsitsit] »*

Est-ce que Écoute comprendrait [l'obligation] d'étudier, mais ne comprendrait pas [l'obligation] d'enseigner et de faire ? Pourtant il est écrit [dans ce passage] : Tu les enseigneras [les propos de la Torah]... tu les attacheras... tu les écriras [ce qui se réfère aux obligations de porter des tefilin et d'installer une mezouza sur sa porte]. Qui plus est, Et il adviendra si vous écoutez comprendrait [l'obligation] d'enseigner et non pas [l'obligation] de pratiquer ? Pourtant il est écrit [dans ce passage] : Vous les attacherez... tu les écriras... ?

Mais ainsi a-t-il [Rashbi] dit : « C'est logique qu'Écoute précède Et il adviendra si vous écoutez, car celui-ci est pour étudier, enseigner et pratiquer [tandis que celui-là n'est que pour enseigner et pratiquer]. [C'est également logique que] Et il adviendra si vous écoutez [précède] Et il dit, car celui-ci comprend [les obligations] d'enseigner et de pratiquer [tandis que] Et il dit ne comprend que la seule [obligation] de pratiquer.

Mais on aurait pu se satisfaire [des explications] de Rabbi Yehoshoua fils de Korha ! [Or en fait, loin de s'opposer à Rabbi Yehoshoua, Rabbi Shimeon fils de Yohaï] ajoute un élément de plus : [si le premier paragraphe Écoute précède Et il adviendra si vous écoutez] c'est, en premier lieu, pour qu'on prenne sur soi, d'abord, le joug du royaume du ciel et qu'après cela, on prenne sur soi le joug des commandements. Et une autre [raison est :] parce que ce paragraphe inclut l'étude de la Torah¹⁶.

- 44 L'intention des rédacteurs est de souligner la priorité de l'acceptation du joug du royaume du ciel. Pour ce faire, ils attribuent audacieusement à Rabbi Shimeon des propos qui ne correspondent pas véritablement à la radicalité de sa position originale à l'égard de l'étude de la Loi, connue par d'autres sources rabbiniques. En effet, les rédacteurs talmudiques mènent une « attaque » rhétorique en deux temps contre l'enseignement original de Rabbi Shimeon, afin de modérer, et finalement d'anéantir, l'aspect radical de ses propos. Ils commencent par mettre en avant ses inexactitudes, très faciles à démontrer, ce qui dégrade d'autant plus le statut de Rashbi, au moins dans le contexte précité. Ensuite, ils affirment que même s'ils étaient justes, ses propos seraient néanmoins d'une faible pertinence. Selon les rédacteurs du passage, les arguments de Rashbi serviraient d'explication secondaire, et n'ajoutent rien d'essentiel à l'affirmation de Rabbi Yehoshoua et ne lui portent pas non plus préjudice. Le statut de Rabbi Shimeon dans la tradition du mouvement rabbinique permet de comprendre la prudence des rédacteurs dans le traitement de son personnage. Il est possible qu'ils utilisent tous les subterfuges pour éviter d'avoir à lui donner explicitement tort. La lecture de ce passage talmudique ne nous laisse pas l'impression d'un désaveu du grand Tanna, mais nous sommes tout de même convaincus (ou au moins censés l'être) de la marginalité de sa posture radicale à l'égard de la priorité de l'étude.
- 45 Il ne faudrait cependant pas lire ce passage dans le cadre de la problématique rabbinique concernant la hiérarchisation de l'étude et de la pratique de la Loi. L'erreur de Rabbi Shimeon ne semble pas porter pas sur le fait d'accorder une importance excessive à l'étude de la Torah, mais sur le fait d'instituer l'obligation de l'apprentissage de la Loi comme fondement de la formation éthique de l'individu rabbinique. Pour corriger la position de Rashbi, les rédacteurs du passage précité n'ont pas recours à une affirmation inverse – ils ne constatent pas qu'à rebours de l'affirmation de ce dernier, la pratique serait plus importante que l'étude de la Loi. En revanche, ils accordent à l'acceptation du joug du royaume du ciel une prééminence sur l'étude ainsi que sur la pratique, marginalisant de ce fait toute la discussion sur la primauté de la pratique ou de l'étude.
- 46 L'acceptation de l'autorité divine joue un rôle crucial dans la pratique de la Loi, et sa motivation est autoréférentielle. Ce n'est pas le fait de connaître la Loi, et ce n'est certainement pas la connaissance de la vérité sur Dieu et sur le monde qui incite l'individu à agir selon les préceptes divins, mais le fait d'accepter l'autorité de Dieu est la seule motivation valable pour l'obéissance à sa Loi.

Le joug du royaume du ciel et le joug des commandements

- 47 La *Mishna* de Rabbi Yehoshoua fils de Korha, selon laquelle l'ordre des passages dans la prière de *Shema* est établi « afin qu'on prenne sur soi, d'abord, le joug du royaume du ciel et après cela, le joug des commandements »¹⁷, rend impérativement préalable l'exigence d'accepter l'autorité divine, par rapport à l'exigence de pratiquer la Loi. Mais comment comprendre cette affirmation ? En quel sens pourrait-on pratiquer les

commandements sans accepter l'autorité divine ? La pratique des commandements n'est-elle pas déjà une obéissance à l'autorité de Dieu ? La pratique de la Loi de Dieu n'est-elle pas l'autre face de l'acceptation du joug du royaume du ciel ? Un homme qui observe le Shabbath, qui ne mange que les aliments permis par le rituel, qui se comporte avec sa femme selon la loi rabbinique, et qui gère ses affaires personnelles selon cette même loi, n'accepte-il pas déjà l'autorité divine ? L'étymologie du mot commandement (*mitsva*), dont la racine (en français comme en hébreu) se rapporte à celle du verbe commander, démontre le mieux la difficulté conceptuelle d'établir la priorité du joug du royaume du ciel par rapport au joug des commandements. Pratiquer un commandement implique l'obéissance à un précepte, et l'obéissance à un précepte présuppose forcément l'acceptation de l'autorité (quelle que soit la motivation).

- 48 Il est intéressant de noter que, dans certains textes, l'acceptation du joug du royaume du ciel n'a pas un sens immédiat de démarche interne ou psychique, qui précéderait nécessairement toute pratique religieuse. Par exemple, la maxime suivante ne semble pas distinguer entre deux niveaux de l'acceptation de l'autorité divine, dont la première serait interne et la deuxième « pratique » (à savoir visible par la pratique des commandements) :

[Je suis YHWH votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte] pour vous donner le pays de Canaan, pour vous être un Dieu (Lév. 25, 38). Par cela, on dit que chaque membre d'Israël qui est installé dans la terre d'Israël accepte sur lui-même le joug du royaume du ciel ; et tous ceux qui sortent en dehors de la terre [d'Israël], c'est comme s'ils pratiquaient l'idolâtrie¹⁸.

- 49 À une première lecture, ce texte ne marque pas une distinction entre l'acceptation de l'autorité divine et l'obéissance aux commandements : celui qui s'installe sur la terre d'Israël obéit à une obligation, c'est-à-dire qu'il pratique un commandement, et par cela, il accepte l'autorité divine. Autrement dit, il ne s'installe pas sur la terre d'Israël comme conséquence de l'acceptation de l'autorité de Dieu.
- 50 Cependant, deux éléments doivent attirer notre attention : premièrement, l'acceptation de l'autorité divine est opposée au culte des dieux païens. Pratiquer l'idolâtrie est l'expression la plus flagrante du rejet de l'autorité de Dieu. Vu le statut fondamental de la prohibition de l'idolâtrie dans le judaïsme en général et dans le judaïsme rabbinique en particulier, on peut très facilement déduire que l'exigence d'accepter le joug du royaume céleste aura un statut également fondamental, qui précède en un sens l'exercice des commandements concrets. Deuxièmement, l'acceptation de l'autorité divine est formulée par les rédacteurs à l'aide d'une forme réfléchie – « accepte sur lui-même ». Cette expression indique la présence d'une certaine volonté de l'individu de se changer lui-même afin de vivre selon la volonté divine, telle qu'elle est interprétée par le discours rabbinique. L'acceptation de l'autorité divine consiste en une prise de position spirituelle qui précède la pratique des commandements ou l'obéissance à ladite autorité.
- 51 Que l'acceptation de l'autorité divine et l'obéissance à cette dernière constituent deux événements distincts, cela est exprimé dans un passage du Talmud palestinien. Ce passage fait partie d'une discussion portant sur les lois bibliques de l'esclavage, et plus particulièrement du cas de l'esclave qui souhaitait rester chez son maître au-delà de la période de sept ans. Selon la Torah, le maître d'un tel esclave devrait percer l'oreille de ce dernier afin de le marquer comme un esclave qui a renoncé volontairement à sa liberté :

Les disciples demandèrent à Rabban Yohanan fils de Zakai : « Pourquoi a-t-on préféré percer l'oreille de l'esclave, plutôt que toute autre partie de son corps ? ». Il leur répondit : « [L'oreille de l'esclave est la même] oreille qui a entendu au mont Sinaï : Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face (Ex. 12, 23) [or cet esclave] a rejeté le joug du royaume du ciel et a accepté le joug [d'un être] en chair et en os ; [cette oreille est la même] oreille qui a entendu, devant le mont Sinaï : Car les enfants d'Israël sont mes esclaves (Lév. 25, 53) [or cet esclave] s'est attaché à un autre maître. C'est pourquoi on percera cette oreille qui n'a pas observé ce qu'elle a entendu »¹⁹.

- 52 L'esclave peut choisir de rejeter l'autorité divine, comme il (ou tout autre individu) peut faire le choix de l'accepter. Ce même principe volontariste est souligné dans le texte suivant, qui provient d'une compilation palestinienne du II^e siècle. Selon ce *midrash*, accepter l'autorité divine équivaudrait à se contraindre soi-même à agir en fonction de la Loi divine.

[Vous me serez saints, car moi YHWH je suis saint ;] je vous ai séparés d'entre tous les peuples pour être à moi (Lév. 20 : 26). Si vous êtes séparés d'entre tous les peuples – vous êtes pour mon nom, et sinon vous êtes du côté de Nabuchodonosor et ses amis. Rabbi Éléazar fils d'Azaria dit : « L'homme ne doit pas dire « Je ne peux pas porter [des vêtements faits] de tissus hétérogènes [qui sont interdits par la Loi] ; je ne peux pas manger le porc ; je ne peux pas avoir des rapports sexuels avec ceux qui me sont interdits ; mais, [il doit dire :] « C'est possible [de faire tout cela]. Or que puis-je faire si mon père dans le ciel m'a ordonné ainsi ». On apprend cela par [le verset] : je vous ai séparés d'entre tous les peuples pour être à moi. Ainsi l'homme s'écarte du péché et accepte sur lui-même le royaume du ciel »²⁰.

- 53 Revenons à l'affirmation de Rabbi Yehoshoua fils de Korhah, selon lequel l'acceptation du joug du royaume du ciel devrait précéder l'acceptation du joug des commandements. Les derniers passages étudiés montrent que l'on ne doit pas supposer ici un simple lien causal. Ainsi, dans le dernier *midrash* l'ordre semble être renversé : l'individu s'éloigne du péché – il obéit à la Loi, et ensuite il accepte le joug du royaume du ciel. Il est indéniable qu'il s'agit de deux catégories distinctes, qui ne peuvent cependant exister l'une sans l'autre. Dans un sens, les deux catégories sont « superposées » de telle manière que l'une (l'acceptation du joug du royaume du ciel) s'appuie sur la présence de l'autre (la pratique des commandements).

- 54 Le *midrash* suivant, qui concerne le personnage biblique de Jéroboam, premier roi du royaume d'Israël, illustre cette nécessité. Le verset situé au centre de l'exégèse – *et que tu m'as rejeté derrière ton dos* – fait partie de la réponse de Dieu à la demande de Jéroboam de sauver son fils mourant. Dieu refuse de l'aider, car, durant sa vie, le roi pratiquait le culte de dieux étrangers :

Quiconque mange, boit et après quoi prie – l'Écriture [la Torah] dit à son sujet : Tu m'as rejeté derrière ton dos (1 Rois 14 : 9). Ne lis pas « ton dos » [gawwekha], mais « ton orgueil » [guèékha]. Le Saint, béni soit-il, dit : « Après que celui-ci s'est gonflé d'orgueil, il a accepté sur lui-même le joug du royaume du ciel »²¹.

- 55 L'exemple de Jéroboam permet à l'exégète de souligner l'impossibilité pour l'homme d'agir, dans un premier temps, dans un sens contraire à la Loi pour finir par prier, dans un second temps, comme s'il acceptait le joug du royaume du ciel. L'acceptation de l'autorité divine ne consiste pas en une telle sorte de prière. On ne peut pas être « gonflé d'orgueil » et transgresser la Loi d'une part, et se soumettre à l'autorité de Dieu de l'autre. Si on ne pratique pas la Loi, c'est que l'on n'accepte pas le joug du royaume du ciel. La seule manifestation de l'acceptation de cette dernière est la pratique des commandements.

Accepter l'autorité divine comme exercice spirituel

- 56 Jusqu'ici nous avons parlé du concept de l'« acceptation du joug du royaume du ciel » en termes spirituels – le concept représente un changement intérieur dans l'individu (qui est provoqué par lui-même). Or, nous trouvons dans le Talmud un autre usage de cette terminologie, qui se réfère à une pratique concrète consistant en la lecture de la prière de *Shema* (« Ecoute Israël YHWH est ton Dieu, YHWH est un... »). Nous avons vu dans la *Mishna* citée précédemment, de Rabbi Yehoshoua fils de Korhah, qu'en récitant le *Shema*, l'individu accepte le joug du royaume du ciel. Le premier verset du passage, qui récapitule le noyau de la vérité monothéiste, est interprété par les rabbins de l'époque tannaïtique comme la manifestation extrême de l'acceptation individuelle de l'autorité divine ; ce qui les amène à utiliser l'expression « accepter le joug du royaume du ciel » dans le sens de « réciter le *Shema* »²².
- 57 Dans un texte de l'époque amoraïque, Rabbi Yohanan explique ce qu'il faudrait faire afin d'accepter pleinement le joug du royaume du ciel :
- Et Rabbi Yohanan dit : « Qui veut accepter sur lui pleinement le joug du royaume du ciel évacuera [ses besoins], fera l'ablution des mains, mettra les tefilin, prononcera la récitation de Shema et priera - c'est cela le royaume du ciel plein et entier »*²³.
- 58 Dans ce texte, le sens du terme s'étend bien au-delà de la récitation du *Shema* tout en y restant fortement attaché. Toute une série de pratiques, décrites méticuleusement par le grand maître, permet à l'individu d'accepter l'autorité divine : après avoir fait ses besoins, s'être lavé les mains, avoir mis les *tefilin*, récité le *Shema* et prié ; alors seulement, l'individu est prêt à être reçu dans le royaume de Dieu.
- 59 L'enseignement de Yohanan commence par la formule « qui veut accepter... » qui signifie que la préparation à l'acceptation du joug du royaume du Ciel est précédée d'une volonté individuelle de le faire. La récitation de la prière devrait être accompagnée d'une série d'actes corporels afin d'être considérée comme une acceptation du royaume du ciel.
- 60 La récitation du *Shema* symbolise et réalise l'acceptation de l'autorité divine par l'homme. Selon les traditions rabbiniques, ce dernier répète trois ou quatre fois par jour le passage. En d'autres termes, il « accepte sur lui-même le joug du royaume du ciel » trois ou quatre fois par jour. Il n'est pas question d'un moment décisif, à partir duquel l'individu se résout à l'obéissance à Dieu, mais d'un travail itératif, perpétuel.
- 61 Ainsi, qualifier le *Shema* de « prière » risque de réduire la portée de cette pratique rituelle. Il ne s'agit pas d'une invocation, d'un remerciement ou d'une demande que l'homme adresse à Dieu. L'individu qui récite le passage biblique se déplace lui-même afin de se positionner pleinement sous « les ailes de la divinité », pour emprunter l'expression de la tradition juive. Il répète le passage afin de se rappeler à lui-même sa soumission à l'autorité divine. Dans ce sens, la récitation du texte se rapproche de l'exercice spirituel philosophique – elle est pratiquée de manière récurrente dans l'optique de modifier ou de maintenir le niveau et la position spirituels de celui qui la pratique. En effet, nous connaissons dans la littérature philosophique plusieurs exercices qui consistent en la répétition d'un ou plusieurs enseignements, souvent formulés à l'aide de phrases courtes et faciles à retenir²⁴.
- 62 L'acceptation de l'autorité divine n'affecte aucunement Dieu, de qui émane cette autorité. La récitation du *Shema*, dans le sens de l'acceptation du joug du royaume du

ciel, constitue une action individuelle – l'individu l'opère vis-à-vis de lui-même afin de modifier son niveau spirituel.

- 63 Cette fonction du *Shema* se manifeste remarquablement dans la version du Talmud de Babylone de l'histoire du martyr de Rabbi Aqiba :

Au moment où on sortit Rabbi Aqiba pour l'exécuter, c'était l'heure de la récitation du Shema, et on écharpait sa chair avec des peignes de fer et il acceptait sur lui le joug du royaume du ciel. Ses disciples lui demandèrent : « Notre maître, jusqu'ici ? » Il leur répondit : « Tous mes jours j'étais tracassé par ce verset : [Tu aimeras YHWH ton Dieu de tout ton cœur] de toute ton âme [et les rabbins expliquent ce verset ainsi : il faut aimer Dieu] même s'il te prend ton âme. Je [me] disais : Quand viendra-t-il en mon pouvoir de l'accomplir ? Et maintenant que cela est venu en mon pouvoir, je ne l'accomplirais pas ? Il prolongea [le dernier mot de Shema-] « un » jusqu'à ce que son âme ait expiré à « un »²⁵.

- 64 Une autre version de la même histoire existe dans le Talmud de Jérusalem²⁶. Elle diffère de celle-ci en plusieurs points décisifs. Ces divergences peuvent nous aider à éclaircir le message que les rédacteurs babyloniens ont voulu transmettre. Je ne procéderai pas à une comparaison exhaustive, mais me limiterai à noter les deux divergences principales qui nous intéressent. Premièrement, la version du Talmud de Jérusalem n'utilise pas l'expression « l'acceptation du joug du royaume du ciel » pour désigner la récitation du *Shema*. Deuxièmement, dans la version palestinienne, Aqiba ne manifeste pas son enthousiasme devant la pratique du commandement indiqué par le verset, mais son contentement que la possibilité lui soit de prouver son amour envers Dieu. Les rédacteurs de la version palestinienne du récit s'intéressent davantage à la prédisposition émotionnelle du maître vis-à-vis de Dieu (l'amour de Dieu et le dévouement personnel envers lui), tandis que ceux du Talmud babylonien s'en rapportent à la question de l'autorité et de l'obéissance.
- 65 Le récit martyrologique est utilisé ainsi, par les rédacteurs, pour avancer le concept de la récitation du *Shema* comme exercice ultime de l'acceptation de l'autorité divine ; un précepte suprême dans le sens de sa priorité par rapport à tout autre commandement. Les propos et les actes d'Aqiba pourraient être traduits de la manière suivante : toute ma vie, j'ai pratiqué l'exercice spirituel qu'est le *Shema* sans jamais pouvoir atteindre son but – la soumission totale à l'autorité divine. Ce n'est que maintenant, en étant torturé et exécuté à cause de mon refus de renoncer à la pratique de la Loi (ou à cause de ma détermination d'obéissance à l'autorité divine), que je peux pour la première (et forcément la dernière) fois parvenir entièrement à accomplir cet exercice crucial et primordial.
- 66 Ce récit renforce le caractère primordial de l'acceptation de l'autorité divine dans le discours rabbinique. Si l'autorité divine est communiquée par un vocabulaire pratique, cela ne la rend pas moins spirituelle ; la pratique selon laquelle se transmet (ou se manifeste) l'acceptation du joug du royaume céleste est un exercice que pratique l'individu afin de se transformer en véritable sujet du discours rabbinique.
- 67 La récitation du passage biblique du *Shema* est l'un des exercices principaux grâce auxquels l'individu accepte l'autorité divine. Or, la proximité que nous avons pu constater entre l'acceptation du joug du royaume du ciel et l'acceptation du joug des commandements fait que toute pratique des commandements sera en même temps l'expression de l'acceptation de l'autorité de Dieu ainsi que l'exercice qui l'engendre et la maintient. Le concept de l'acceptation du joug du royaume du ciel nous permet donc de regarder comme exercice spirituel la pratique de l'ensemble des commandements.

Conclusion

- 68 La subjectivation rabbinique, dans le sens de l'individualisation des objectifs de l'éthique rabbinique par l'homme, se révèle pratique par excellence. L'homme rabbinique se lie lui-même, consciemment et volontairement, à un discours éthique qui ne garantit pas l'accès à la vérité absolue. Ce discours ne s'appuie pas non plus sur cette dernière. En d'autres termes, cette vérité ne joue aucun rôle dans le travail éthique mené par l'individu.
- 69 Dans le contexte philosophique, la subjectivation se réalise par la voie de la contemplation de la vérité, suivie d'une compréhension de plus en plus profonde (et pratique) de celle-ci. On devient un sujet de la philosophie stoïcienne, par exemple, par son « branchement » sur la raison universelle. Le sujet platonicien éveille en lui-même, à l'aide d'autrui, la raison divine ou les discours de vérité. En revanche, la subjectivation de l'individu talmudique se réalise par la pratique des commandements qui relève à son tour du processus spirituel. Le discours rabbinique désigne ce processus par la formule « acceptation du joug du royaume du ciel ». Les commandements rabbiniques sont, en ce sens, des techniques ou des exercices que l'individu s'applique à lui-même afin d'opérer en lui ce changement interne et de devenir un sujet du discours rabbinique.
- 70 La subjectivation rabbinique ne consiste pas en un processus intellectuel qui s'oriente en fonction d'une vérité éternelle. Les maîtres talmudiques ne nient pas l'existence d'une vérité transcendante, divine. Cependant, ils ne conditionnent pas l'existence de l'individu moral à l'accès à celle-ci. Lorsqu'il a lieu, l'accès à la vérité divine est conçu par les rabbins comme un hommage attribué aux disciples qui ont fait preuve d'un niveau élevé de piété et d'érudition.
- 71 L'acceptation de l'autorité divine se manifeste et s'exerce par la pratique des commandements. Or, il est évident que les rabbins, dont on connaît la parcimonie conceptuelle, n'ont pas forgé pour rien le concept de l'acceptation du joug du royaume du ciel. En effet, cette créativité conceptuelle des maîtres talmudiques marque la particularité de l'éthique de soi rabbinique. Ce concept nous aide à cerner une forme capitale du rapport à soi de l'individu talmudique, et à qualifier les exercices spirituels qui permettent à l'individu de se lancer dans un processus de subjectivation. En forgeant ce concept, les rabbins semblent fournir une architecture alternative du lien associant le sujet éthique et la pratique du bien : c'est par une soumission volontaire au « joug » de Dieu, forcément extérieur et détaché de l'homme, que celui-ci se transforme lui-même en être éthique, menant une relation particulière avec la divinité.
- 72 La primauté qu'accorde le judaïsme rabbinique à la pratique est sans doute un des ses caractères les plus marquants, à ses propres yeux ainsi qu'aux yeux de ses adversaires. En ce sens, le titre de cet article est plus qu'une simple paraphrase du vers de Goethe. Lorsque le poète prépare Faust à son premier rendez-vous avec le diable, il le fait réfléchir sur le verset ouvrant l'évangile selon Jean. Le protagoniste conteste l'affirmation de Jean – « Au commencement était le verbe (*Logos*) » – et décide, après quelques délibérations et hésitations, que c'est l'action à partir de laquelle le monde, et l'homme furent composés. Même en dehors du contexte étroit du christianisme, cette affirmation est fortement hérétique, car elle conteste la base de l'éthique occidentale, dont les racines sont à trouver déjà dans la philosophie grecque. Comment peut-on penser la tradition philosophique occidentale sans présupposer l'existence d'une vérité

théorique qui organise le monde (la « nature »), l'homme et le rapport entre les deux, qu'elle soit d'origine transcendante ou naturelle ? Comment l'individu peut-il mener un travail éthique sur lui-même sans recourir aux points de références que lui propose cette vérité primordiale ? Un disciple fidèle de la pensée hellénistique et chrétienne doit qualifier de diabolique une posture qui nie la priorité de la vérité sur l'action (l'action de Dieu, de la nature et de l'homme). Or, c'est bien cette posture « diabolique » qu'adoptent et défendent les rabbins de l'époque talmudique.

NOTES

1. « Je prétends donc que pour les enfants les premières sensations de leur âge sont le plaisir et la douleur et que c'est sous cette forme que la vertu et le vice apparaissent tout d'abord dans l'âme, tandis que, l'intelligence et les fermes opinions vraies, c'est une chance pour un homme d'y arriver même vers la vieillesse ; celui-là en tout cas est parfait qui possède ces biens et tous ceux qu'ils renferment. J'entends par éducation la première acquisition qu'un enfant fait de la vertu ; si le plaisir, l'amitié, la douleur, la haine naissent comme il faut dans les âmes avant l'éveil de la raison, et que, une fois la raison éveillée, les sentiments s'accordent avec elle à reconnaître qu'ils ont été bien formés par les habitudes correspondantes, cet accord constitue la vertu totale ; mais la partie qui nous forme à user comme il faut du plaisir et de la douleur, qui nous fait haïr ce qu'il faut haïr depuis le début jusqu'à la fin, et de même aimer ce qu'il faut aimer, cette partie est celle que la raison isolera pour la dénommer éducation, et ce serait, à mon avis, correctement la dénommer. » Platon, *Les Lois II* 653b (trad. Édouard des Places, Paris, Belles Lettres, 1992).
2. Aristote, *Éthique à Nicomaque III*, 6 1113a 25-35 (trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1994, p. 139). Et ailleurs (II, 6 1106b-1107a, p. 106) « la vertu est une disposition à agir d'une façon délibérée ».
3. *Op. cit.*, I, 6 1098a 5-20, p. 59.
4. Ilsetraut et Pierre Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, Paris, Librairie générale française, 2004, pp. 29-30 ; Thomas Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006, pp. 65-143.
5. Bénatouïl (*op. cit.*) met en relief non pas la distinction entre bonne et mauvaise raisons, mais entre le bon et le mauvais usage de la raison (pp. 113-115). La nature même de la raison n'est pas affectée, selon lui, par les passions ou les impulsions qui apparaissent comme des « dysfonctionnements contingents » (p. 142).
6. « ... il est impossible de juger utile une chose et d'en désirer une autre, de juger que l'une me convient et d'être incliné vers une autre » Epictète, *Entretiens I*, 18, 2 (trad. Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 78).
7. Charles Taylor, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, pp. 186-187. (cf. Aristote, *op. cit.*, 1114a 15-20 (p. 143) – « Ainsi en est-il pour l'homme injuste ou intempérant : au début il leur était possible de ne pas devenir tels, et c'est ce qui fait qu'ils le sont volontairement ; et maintenant qu'ils le sont devenus, il ne leur est plus possible de ne pas l'être. »).
8. Aristote, *op. cit.*, 1105b 10-20 (p. 100).
9. Epictète, *op. cit.*, II, 9 (pp 33-34).
10. TB *Pessahim* 113b.
11. Hadot, *op. cit.*, p. 28.

12. Mekhilta de-Rabbi Shim'on. 24, 7.
 13. TB *Shabbath* 88ab.
 14. M *Berakhoth* 2,2.
 15. TB *Shabbath* 33b.
 16. TB *Berakhoth* 14b.
 17. M *Berakhoth* 2,1.
 18. Sifra *Behar* 5.
 19. TJ *Kidoushin*, 1, 59d, 2.
 20. Sifra *Kedoshim*, 10, 11.
 21. TB *Berakhoth* 10b.
 22. Voir par exemple dans Mishna *Berakhot* 2, 5-7 qui évoque la règle selon laquelle un marié est exempté de l'obligation de réciter le *Shema* dans sa nuit de noces. Le maître Gamaliel avait récité la prière la nuit de son mariage. Quand il s'est vu rappelé à la règle par ses disciples, il leur répondit : « Je ne vous laisserai pas, ne fût-ce qu'une heure, me priver du [joug du] royaume du ciel ».
 23. TB *Berakhot* 14b-15a.
 24. « Les philosophes en effet, que ce soit Épicure ou Épictète, exhortent leurs disciples à méditer les dogmes qu'ils leur ont exposés : 'Tous ces enseignements, médite-les jour et nuit' (Épicure, *Lettre à Ménécée*, 135) ; 'Voilà les pensées que doivent méditer les philosophes, voilà ce qu'ils doivent écrire tous les jours, ce qui doit être leur matière d'exercice' (Épictète, *Entretiens*, I, 1, 25) ; 'Garde ces pensées de nuit et de jour à ta disposition. Mets-les par écrit' (Épictète, *Entretiens*, III, 24, 103). Les *Pensées* de Marc Aurèle, par exemple, représentent un écrit qui, d'un bout à l'autre, est exercice spirituel. » (Pierre Hadot, « La philosophie antique : une éthique ou une pratique ? » in Id., *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 207-232 [ici p. 215]).
 25. TB *Berakhoth* 61b.
 26. TJ *Berakhoth*, 9, 14b, 5.
-

RÉSUMÉS

One of the main characteristics of rabbinic ethics is that it does not presuppose that a perfect knowledge of the truth is necessary to the practice of good. In this it differs from other ethical discourses, Christian or philosophical, of the Greco-Roman world. By studying this particularity of the rabbinical ethics, the present article tries to answer the following question: If knowledge of the "truth" does not lead to the practice of the "good", how does rabbinic discourse articulate a motivation of the application of the law on an individual level?

INDEX

Keywords : submission, authority of God, commandments of God, commitment, Commandments – practice, Leibowitz Yeshayahou (1903-1994), rabbinic Judaism, deed and truth, rabbinic subjectivation, moral law, christian subjectivation, reason, good and evil, Torah, Talmud, midrash

מילות מפתח

הגשה, סמכותו של אלוהים, מצוות האל, מחויבות, יהדות רבנית, מעשה ואמת, חוק:

המוסרי, טעם, טוב ורע, תורה, תלמוד, מדרש

Mots-clés : soumission, autorité de Dieu, commandements de Dieu; engagement, commandements – pratique, Leibowitz Yeshayahou (1903-1994), judaïsme rabbinique, action et vérité, subjectivation rabbinique, loi morale, subjectivation chrétienne, raison, bien et mal, Torah, Talmud, midrash