

Autonomie et hétéronomie de la conscience dans l'application des commandements de la Tora : la position de Maïmonide¹

Rivon Krygier

Les commandements édictés dans la Tora ont-ils un sens intelligible pour l'homme ? Même si certains d'entre eux sont accompagnés d'emblée d'un libellé de justification, l'explication fournie ne permet pas le plus souvent de percevoir clairement leur utilité ou leur pertinence. C'est le cas par exemple de l'observance du Chabbat pour laquelle il est expliqué qu'il convient de se reposer et s'abstenir de tout ouvrage au septième jour de la semaine, « car en six jours, l'Éternel a fait les cieux, la terre et la mer et tout ce qu'ils renferment, et Il s'est reposé au septième jour » (*Ex* 20,11). Mais que signifie ce repos divin qu'il convient d'imiter ? Dieu Se serait-Il épuisé à créer le monde ? Le repos est-il une valeur en soi pour être érigée en norme ? On peut bien évidemment tenter de fournir de bonnes réponses à ce type d'interrogations – les commentateurs juifs ne s'en sont pas privés – mais convaincantes ou non, elles viennent combler un non-dit flagrant. En réalité, il est assez déconcertant de constater que l'écrasante majorité des commandements mosaïques ne comportent pas de justification explicite, et plus encore qu'un certain nombre d'entre eux résistent à toute fondation rationnelle, quand ils n'heurtent pas le sens commun ou le sens moral, ce que, du reste, la tradition rabbinique admet très honnêtement.

La question majeure que sous-tend cette situation embarrassante est la suivante : Faut-il obéir aveuglément à Dieu ? L'observance doit-elle se déterminer uniquement *prima facie* en vertu du caractère catégorique de l'autorité divine ou dépend-elle en quelque façon de la signification accordée au précepte ? En termes philosophiques la question revient à se demander s'il convient de requérir l'*hétéronomie* de la conscience face aux normes prescrites de la Tora, en ce sens que l'obéissance doit s'effectuer indépendamment de tout jugement de valeur sur la norme à observer² ? Ou doit-on au contraire encourager l'*autonomie* de la conscience, en permettant aux critères de sensibilité et d'intelligibilité de mesurer et d'indexer la validité des impératifs divins ? L'enjeu n'est pas simplement intellectuel comme celui de déterminer ce qui appartient au domaine propre de la raison ou à ce qui la dépasse. Avec ce dilemme, c'est tout le fondement de l'éthique et de la pratique juives qui est en jeu. Car de l'*explication* du sens des commandements, on glisse subrepticement à une *justification* qui les conditionne. *Ipsa facto*, en octroyant à l'homme la légitimité d'établir le bien-fondé d'une ordonnance, on lui confère du même coup la prérogative d'une remise en question ou à tout le moins d'une interférence, d'un infléchissement. Il se pourrait en effet que le motif de telle pratique une fois dévoilé révèle un champ d'application circonstanciel qui dans un nouveau contexte rendrait l'impératif caduc. Ainsi quand les rabbins du Talmud posent le principe selon lequel « le Chabbat a été confié à l'homme, et non l'homme au Chabbat » à partir d'une exégèse qui recommande que « l'on vive par la Tora, et non que l'on périsse par elle »³, cela induit qu'en situation de péril, les interdits du Chabbat seront levés. Cette dérogation a été intégrée à la Halakha (loi) et dès lors ne pose plus aucun

¹ Une première version de cet article a été publiée dans *Pardès, Loi et liberté*, Cerf, n° 17, 1993, pp. 48-61.

² Au cœur de sa philosophie morale, Emmanuel Kant fait le distinguo entre *autonomie* et *hétéronomie* de la volonté (cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1986, p. 157, P. 170-171). Ne voulant pas nous limiter aux connotations spécifiques de ces concepts dans son système de pensée, nous n'en retiendrons que ce qui nous intéresse ici : on peut vouloir agir en conformité à une loi qui nous est imposée de l'extérieur (État, religion, etc.), par simple obéissance, obéissance. Auquel cas, cette attitude exprime une dépendance de l'esprit qualifiée d'hétéronomie de la conscience. A contrario, vouloir agir en conformité à des principes qui procèdent de notre appréciation et de notre conviction propre, traduit l'*autonomie* de la conscience. Dans le premier cas, c'est la seule volonté de conformité à un ordre par pure allégeance à une autorité extérieure qui entraîne l'adhésion ; dans le second, c'est la conformité à l'idée que l'on se fait du bien et du juste.

³ Cf. *Mekhilta de-Rabbi Yichmael, Ki tissa 1 ; Tossefta, Chabbat 15:17 ; Yoma 85b.*

problème d'antinomie. Mais le fait de disposer encore et toujours du sens peut se répercuter à rebours sur les modalités de l'observance ou sur l'observance tout court, au risque de l'éradiquer. Ainsi si l'on justifie par exemple l'interdit de la consommation du porc pour des raisons hygiéniques, ce qui a été souvent avancé dans l'exégèse traditionnelle, à commencer par Maïmonide⁴, ne risque-t-on pas de voir des voix s'élever pour désormais l'autoriser dès lors que l'hygiène de sa viande se trouve assurée ? C'est bien la crainte de voir sapée l'autorité de la Tora qui a animé un des célèbres codificateurs médiévaux (comme tant d'autres), Jacob ben Acher (XIII^e s.), s'inscrivant en faux contre la démarche « rationaliste » de Maïmonide :

Nous n'avons pas à rechercher la raison des préceptes divins. Ce sont des décrets royaux (auxquels nous devons obéissance inconditionnelle, même si) nous n'en saisissons pas les raisons (*Tour, Yoré déâ* 181).

Donner du sens au commandement, même dans le seul but de conforter l'obéissance, peut apparaître comme un aveu de défiance. Quand on aime, on ne compte pas, on ne tombe pas dans la ratiocination. Quand on honore l'autorité, on exécute sans nécessité de le justifier. Et puisque la Tora elle-même n'explicite pas le plus souvent ce sens, n'est-ce pas une forme d'intrusion abusive que de tenter de l'en extraire ? Tentons d'approfondir plus encore la difficulté. N'est-il pas présomptueux de vouloir posséder le sens ultime de la loi révélée ? Une telle saisie ne reviendrait-elle pas à propulser l'homme au niveau divin puisqu'il pénétrerait complètement l'intention divine ? Ou inversement, ne risque-t-on pas de rabaisser Dieu au niveau humain ? En effet, si le contenu des commandements se justifie par la seule « lumière naturelle », à quoi bon une révélation divine ? La réduction du sens de la loi à la raison humaine rend celle-ci totalement superflue, voire encombrante. Et n'est-ce pas une démarche « forcée » ou basement utilitariste que de vouloir à tout prix réduire le sens des règles à l'utilité qu'en perçoit l'homme ?

Mais, à l'inverse, le renoncement à toute tentative de saisir le sens des lois et injonctions pratiques de la Tora pourrait s'avérer tout aussi désastreux. Comment espérer une pleine adhésion du cœur et de l'intelligence, une « intériorisation de la foi », si les exigences souvent contraignantes paraissent complètement désuètes ou aléatoires ? Pire, on risque de dévoyer l'acte exigé si l'on ne l'applique pas à bon escient, en pleine conscience de sa finalité. Citons les paroles judicieuses du philosophe juif Eliya Delmédigo (XV^e s., Crète) :

De même que la parfaite connaissance d'une chose qui a une cause consiste en l'élucidation de cette dernière, ainsi l'acte qui a une fin, n'est accompli parfaitement qu'après en avoir perçu le but et la motivation. Partant, la connaissance des buts et des motivations des préceptes est nécessairement possible (cf. *Examen de la religion* traduit et présenté par Maurice-Ruben Hayoun, Cerf, 1992, p. 88. J'ai légèrement modifié la traduction).

S'ajoute à cela le problème d'une pratique devenue superficielle et sans âme, si l'adhésion du cœur ne se produit pas. Ce que, du reste, Maïmonide, professe clairement :

Si tu pries en remuant les lèvres et en te tournant vers le mur, tandis que tu penses à ce que tu vas vendre et acheter, ou si tu lis la Tora avec ta langue, tandis que ton cœur se préoccupe de l'édification de ta maison, sans que tu réfléchisses à ce que tu lis, enfin si tu pratiques un commandement quelconque avec tes membres, comme quelqu'un qui creuse une fosse dans la terre ou qui coupe du bois dans la forêt, sans que tu réfléchisses ni au sens de cette pratique ni à Celui qui l'a ordonnée, ni à ce qu'elle a pour finalité, alors il ne faut pas croire que tu aies atteint un but quelconque ; au contraire, tu te rapproches alors de ceux dont il a été dit : « Tu es près de leur bouche et loin de leur intérieur » (*Jérémie* 12,2) (*Guide* 3:51).

Si Dieu réclamait la pure obéissance à des lois dont les effets apparaissent comme inadaptés voire funestes ou contre-productifs, s'ensuivrait forcément la déshérence et même le mépris pour la Loi. Plus grave, si l'homme devait se soumettre à l'exigence absolue au nom du seul

⁴ « La raison principale pour laquelle la Tora a le porc en abomination, c'est qu'il est très crasseux et se nourrit de choses sales » (*Guide* 3:48).

principe d'autorité, indépendamment de tout critère du sens commun, du sens moral et des fins spirituelles, il y aurait là une inconditionnalité qui confine au fanatisme. N'est-ce pas cette oblitération de l'autonomie de la conscience qui est la marque de l'intégrisme ?

Tel fut le dilemme auquel durent se mesurer les penseurs juifs à travers les âges. Maïmonide se prononça clairement sur ce problème où précisément régnait une certaine perplexité. En effet, nous savons que les sources talmudiques recèlent de prises de position multiples et contradictoires. Il y eût bien quelques timides tentatives de synthèse chez les Guéonim de Babylonie. Mais Maïmonide poussa l'analyse et la classification jusqu'à élaborer une doctrine se voulant pleinement cohérente. Voici donc un des chapitres hautement significatifs de sa conception du sens des commandements sur lequel nous concentrerons notre analyse :

De même que les théologiens spéculatifs diffèrent sur la question de savoir si les actions de Dieu dépendent de sa sagesse ou si elles dépendent uniquement de sa volonté sans absolument aucun but, de même ils diffèrent dans la manière de considérer les lois qu'Il nous a prescrites. En effet, il y en a qui n'attribuent à ces dernières aucune raison et qui soutiennent que toutes les lois dépendent de la seule volonté (de Dieu) tandis que d'autres soutiennent que tout ce qui est prescrit ou défendu dépend de la sagesse divine et vise à un certain but, que toutes les lois ont une raison et qu'elles ont été prescrites en vue d'une utilité quelconque. Cependant, nous autres (Israélites) tous tant que nous sommes, hommes du vulgaire ou savants, nous croyons qu'elles ont toutes une raison, mais qu'en partie nous en ignorons les raisons, ne sachant pas en quoi elles sont conformes à la sagesse divine. Des passages de l'Écriture disent clairement : "des statuts et des ordonnances justes" (*Dt* 4,8) ; " les ordonnances de l'Éternel sont vérité, elles sont justes toutes ensemble" (*Ps* 19,10). Les statuts ou règlements appelés *houkim*, par exemple ceux relatifs aux tissus de matières hétérogènes, à la viande cuite dans du lait, au bouc émissaire et sur lesquels les docteurs s'expriment en ces termes : « Des choses que Je t'ai prescrites, qu'il ne t'est pas permis de discuter, dont Satan fait l'objet de sa critique, et que les Gentils réfutent » (TB, *Yoma* 67b) — (ces règlements, dis-je), les docteurs en général ne les considèrent point comme des choses qui soient absolument sans raison et auxquelles il ne faille pas chercher de but ; car cela nous conduirait à (attribuer à Dieu) des actions oiseuses, comme nous l'avons dit. Tous les docteurs croient au contraire qu'elles ont nécessairement une raison, je veux dire un but d'utilité ; mais cette raison nous échappe à cause de la faiblesse de notre intelligence ou de notre manque d'instruction. Selon eux donc, tous les commandements ont une raison, je veux dire que chaque prescription ou défense a un but d'utilité ; tantôt l'utilité en est évidente pour nous, comme celle de la défense de tuer et de voler ; tantôt l'utilité n'en est pas aussi évidente comme par exemple lorsqu'on interdit l'usage des premiers produits des arbres ou le mélange de la vigne (avec d'autres plantes). Les commandements dont l'utilité est évidente pour tout le monde sont appelés *michpatim*, "lois" ou "ordonnances", et ceux dont l'utilité n'est pas généralement évidente sont appelés *houkim*, "statuts" ou "règlements". Ils disent souvent : « "car ce n'est pas une chose vaine, de votre part (*mikèm*)" (*Dt* 32,47), et si elle est vaine, c'est de votre part » ; ce qui veut dire : Cette législation n'est pas une chose vaine sans but utile, et s'il vous semble qu'il en est ainsi à l'égard de certains commandements, la faute en est à votre incompréhension. Tu connais cette tradition si répandue parmi nous que Salomon connaissait la raison de tous les commandements, à l'exception de ceux relatifs à la vache rousse ; et de même cette opinion des docteurs, à savoir que Dieu a caché la raison des commandements, afin qu'on ne les négligeât pas, comme cela arriva à Salomon à l'égard des trois commandements dont la raison a été expressément indiquée.

Ce principe, ils le proclament constamment dans tous leurs discours, et les textes des livres sacrés l'indiquent également. Cependant, j'ai trouvé un passage des docteurs dans *Genèse Rabba* (44) qui paraît dire au premier abord que certains commandements n'avaient d'autre raison que celle de prescrire quelque chose, sans qu'on eût en vue aucun autre but, ni aucune utilité réelle. Voici ce qu'on y dit : « Qu'importe au Saint béni soit-Il qu'on égorge les animaux par le cou ou qu'on les égorge par la nuque ! » Tu peux donc inférer de là que les commandements n'ont d'autre but que celui de forger (affiner) les hommes comme il est dit : « La parole de l'Éternel est purifiante » (*Ps* 18,31). » Bien que ces paroles soient fort étranges, les docteurs ne se prononçant nulle part dans un sens semblable, je les ai interprétées, comme tu vas l'entendre, de manière à ne pas abandonner la doctrine qu'ils ont constamment proclamée, et à ne pas nous écarter du principe sur lequel on est d'accord, à savoir que tous les commandements ont un but réellement utile : « car ce n'est pas une chose vaine » (*Dt* 32,47), et comme il est dit ailleurs : « Je n'ai pas dit à la lignée de Jacob : Cherchez-moi en vain ; Je suis l'Éternel, proférant la justice, proclamant l'équité » (*Is* 45,9).

Ce que tout homme d'une saine raison doit croire à cet égard est ce que je vais te dire : les dispositions générales des commandements ont nécessairement une raison et ont été prescrites en vue d'une certaine utilité ; mais les dispositions de détail, a-t-on dit, n'ont d'autre but que de prescrire quelque chose. Ainsi, par exemple, le précepte de tuer les animaux pour le besoin d'une bonne nourriture est d'une utilité évidente comme nous l'exposerons. Mais, si l'on dit qu'il faut les égorger par le haut du cou, non par le bas, et qu'il faut couper l'œsophage et la gorge à un endroit déterminé, ces dispositions et d'autres semblables n'ont d'autre but que celui de purifier les hommes. C'est là ce qui résulte de leur manière de s'exprimer : « Qu'on égorge par le cou ou qu'on égorge par la nuque. » En effet, je n'ai cité cet exemple que parce qu'on lit dans le passage des docteurs ces mots, mais si l'on examine bien la chose, voici ce qu'il en est : Comme il y a nécessité de se nourrir de la chair des animaux, on a eu en vue de leur infliger la mort la plus légère et en même temps d'obtenir cela de la manière la plus facile [car, pour décapiter, il faudrait un glaive ou un instrument semblable, tandis qu'on peut égorger avec n'importe quoi], et pour amener plus facilement la mort, on a mis pour condition que le couteau soit bien tranchant. Un exemple plus précis des dispositions de détail se trouve dans le sacrifice. En effet, le précepte d'offrir des sacrifices a une utilité grande et manifeste, comme je l'exposerai. Mais, que la victime soit tantôt un agneau, tantôt un bélier, et que les victimes soient d'un nombre déterminé, ce sont là des choses dont on ne pourra jamais donner aucune raison. Selon moi, tous ceux qui s'évertuent à chercher des raisons pour quelques-unes de ces dispositions de détail font preuve d'une grande folie ; et loin d'écarter par là ce qu'elles peuvent avoir d'absurde, ils ne font qu'augmenter les absurdités. Celui qui s'imagine que ces détails peuvent se motiver est aussi loin de la vérité que celui qui croit que le précepte général n'a pas d'utilité réelle.

Il faut savoir que c'est la sagesse divine qui a voulu, — ou, si tu aimes mieux, tu diras que c'est la nécessité qui a exigé — qu'il y eût des dispositions de détail dont on ne pût indiquer la raison ; et il était en quelque sorte impossible qu'il n'y eût pas dans la Loi des choses de cette nature. Je dis que cela était impossible ; car, si tu demandais, par exemple, pourquoi (on devait offrir) un agneau et non pas un bélier, on pourrait faire exactement la même question si on avait dit bélier au lieu d'agneau, puisqu'il fallait une espèce quelconque. De même, si tu demandais pourquoi sept agneaux et non pas huit, on pourrait faire la même question si on avait dit huit, ou dix, ou vingt, puisqu'il fallait nécessairement un nombre quelconque. Cela ressemble en quelque sorte à la nature du possible, où il faut nécessairement qu'il arrive une d'entre les possibilités, sans qu'on ait le droit de demander pourquoi telle d'entre ces choses a eu lieu et non pas telle autre d'entre elles ; car on pourrait faire la même question si une autre chose possible s'était réalisée au lieu de celle-là. Il faut te bien pénétrer de cette idée. Si les docteurs disent souvent que tous les commandements ont leurs raisons, et de même (si l'on dit) que les raisons étaient connues à Salomon, il s'agit de l'utilité de tel commandement considéré dans sa généralité, sans qu'on en poursuive tous les détails.

Cela étant ainsi, j'ai cru devoir diviser les six cent treize commandements en plusieurs classes, dont chacune renferme un certain nombre de commandements de la même espèce, ou du moins analogues entre eux. Je te ferai connaître la raison de chacune de ces classes, en montrant qu'elle a une utilité indubitable et incontestable. Ensuite je reviendrai sur chacun des commandements que renferme cette classe, et je t'en expliquerai la raison, de sorte qu'il ne restera qu'un très petit nombre de commandements, dont jusqu'à ce jour j'ignore le motif. J'ai pu m'expliquer aussi les dispositions de détail et les conditions se rattachant à certains commandements, et dont il est possible de donner la raison. Tu entendas tout cela plus loin. Mais tous ces motifs (des commandements), je ne pourrai te les exposer qu'après avoir d'abord donné plusieurs chapitres renfermant des préliminaires utiles pour servir de préparation au sujet que j'ai en vue ; ce sont ces chapitres que je vais commencer maintenant (*Guide des égarés* III:26, trad. Salomon Munk, Verdier, pp. 502-505).

Les ordonnances divines sont intelligibles par l'homme

Maïmonide commence par traiter la question du sens des commandements au plan divin. Dans les chapitres précédents du *Guide des égarés*, et en particulier dans celui qui précède celui-ci, il récuse l'assertion selon laquelle les actions de Dieu ne procéderaient que de Sa seule volonté et non de Sa sagesse. L'idée de « sagesse » sous-tend que Dieu soumet le monde à des règles établies et poursuit, en le gérant, un but constructif, diamétralement opposé à une direction arbitraire voire tyrannique. Si tel n'était pas le cas, explique Maïmonide, cela

reviendrait à attribuer à Dieu de la frivolité, des intentions funestes. Ne serait-ce pas faire preuve de grand mépris à l'égard de l'humanité que de la soumettre à un régime dénué d'une quelconque utilité ? Sans compter, la cruauté d'un dieu qui n'établirait aucune règle de justice dans le monde. Maïmonide vise ici l'Ascharia, école dominante de la théologie musulmane⁵, mais à travers eux, c'est toute position de principe du même ordre que Maïmonide s'emploie soigneusement à écarter de la théologie juive. En vertu du même principe de bonne intelligence, Maïmonide soutient que les commandements divins sont « sages ». Ils n'ont donc pas pour seule finalité de recueillir la soumission humaine à la volonté divine, mais bien de réaliser des actions dont l'utilité participe au plan divin.

La « rationalité » de l'action divine étant établie, Maïmonide, peut poser une seconde assertion, à savoir que les ordonnances divines sont intrinsèquement pertinentes et utiles. Toutefois, le bien-fondé des commandements ne les rend pas *ipso facto* intelligibles pour l'esprit humain. Dieu pourrait en effet agir selon des principes judicieux, conférant à la praxis une valeur constructive mais dont l'homme serait totalement incapable de mesurer l'intérêt. Maïmonide n'a-t-il pas lui-même insisté à maintes reprises sur l'écart incommensurable qui subsiste entre l'esprit humain et celui de Dieu ? Pour répondre à cette objection, il importe de bien mesurer les limites de ce qu'il est convenu d'appeler la « théologie négative » ou l'apophatisme⁶ de Maïmonide. Il enseigne que l'essence divine ne peut être perçue par l'homme et que par conséquent tout discours sur Dieu ne peut s'articuler qu'en niant de lui « les privations », c'est-à-dire les défauts⁷. Aussi, sur un plan formel, est-il inapproprié de dire que Dieu est sage ou magnanime, car nous ne pouvons saisir tout ce que recèle la sagesse divine. Nous pouvons dire seulement qu'Il n'est pas ignorant ou non-cruel. Même les attributs les plus éminents, tels la « perfection divine », demeurent trop étriqués ou inadéquats pour qualifier Dieu opportunément, car Son essence dépasse tout entendement.

Si nous avons à appliquer étroitement cette démarche aux commandements divins, la saisie humaine serait quasi nulle car nous nous contenterions de proclamer qu'ils ne sont pas inutiles ou insensés, sans oser en indiquer la teneur. Or ce n'est pas ce que Maïmonide veut signifier, loin s'en faut. Il précise que si l'essence divine nous échappe indubitablement, les actions ou expressions de Dieu en ce monde sont quant à elles intelligibles pour l'homme⁸. Le propre de l'homme est sa capacité d'intellection, de capter les influx divins produits par Sa sagesse. Qui plus est, il ressort de la quête spirituelle de Moïse que les actions divines doivent constituer l'objet par excellence de l'investigation humaine, justement parce qu'elle est la seule voie possible pour connaître Dieu, Son essence étant à jamais insondable⁹. La connaissance théorique si précieuse pour la pérennisation de l'âme, selon Maïmonide, n'est concevable que parce que Dieu Se manifeste sur un plan pratique dans le monde. La métaphysique ne peut s'extraire qu'à partir de l'observation du monde, dès lors qu'elle est correctement filtrée par le prisme de la révélation prophétique. Le *Guide des égarés* est traversé par cette constante affirmation : que l'homme ait été créé à l'image de Dieu signifie qu'il est un être doué de raison¹⁰. Sa plus noble vocation tient précisément à cette faculté d'investir par son intelligence le sens des manifestations divines et par-delà la contemplation, d'en imiter au mieux la sagesse, jusqu'aux dernières limites de ses capacités¹¹.

⁵ Cf. *Guide* III:17, p. 461.

⁶ L'apophatisme est la posture théologique qui commande le silence, exprimant l'aveu d'impuissance intellectuelle devant l'ineffable divin.

⁷ Cf. *Guide* I:58-60.

⁸ Cf. *Guide* I:52, p. 119-120.

⁹ Cf. *Guide* I:54, p. 124.

¹⁰ Cf. *Guide* I:1.

¹¹ Cf. *Guide* III:54, pp. 634-635.

Or la pratique des commandements de la Tora est l'*imitatio dei* par excellence¹². Suivre la voie de Dieu, c'est Le connaître. On y parvient, non point parce qu'on L'imite de manière seulement gestuelle et mécanique, même avec le souci scrupuleux de la plus précise exécution, mais parce qu'on adhère aux buts et aux motifs que Dieu a assignés à la pratique, motifs qui sont eux-mêmes le reflet des attributs ou « vertus » avec lesquelles Il « règle » Sa gouvernance du monde. En ce sens, la tentative d'investir le sens des commandements n'est pas une concession accordée à l'homme pour satisfaire à sa curiosité, pas plus qu'elle n'est un expédient pour favoriser l'adhésion ou l'observance. Pour Maïmonide, c'est l'inverse qui est vrai. La pénétration du sens des commandements est le but ultime de leur mise en pratique, car elle ouvre à la connaissance suprême, celle de Dieu.

On est frappé, à la lecture de l'ensemble des écrits de Maïmonide, de voir combien il s'évertue à relativiser la valeur intrinsèque des préceptes. Il leur dénie toute efficacité magique comme s'il se refusait à ne voir dans leur application par l'homme qu'une simple courroie de transmission, un vecteur mystérieux de la volonté divine agissante. La valeur de l'acte est conditionnée par l'intention qui le sous-tend. Les commandements sont essentiellement des moyens au service d'une fin supérieure et jamais une fin en soi. C'est exactement ce sens qu'il veut signifier en disant que l'ordonnance divine procède de Sa sagesse et non de Sa pure volonté. Il n'est pas de plus grand fourvoisement pour Maïmonide que de perdre de vue la fin ultime en voulant attribuer une valeur à l'obéissance en tant que telle, sans voir qu'elle édifie l'homme. L'application des commandements offre un équilibre indispensable à la famille et à la société, au corps et à l'âme et établit ainsi solidement le socle idéal pour une vie contemplative. En somme, la fonction des commandements est double. En aval, elle est « politique » en ce sens qu'elle a pour vocation d'introduire un ordre de valeurs dans la cité, par l'instauration de normes et codes de conduite destinés au bon ordre. En amont, l'observance des commandements dont le sens est correctement perçu est le support indispensable qui doit permettre de poursuivre l'action de Dieu, et chemin faisant, de Le connaître. En épousant le sens de Son action, on crée avec Lui, par cette intelligibilité même, un lien amoureux à la lisière du mysticisme : la parfaite intellection.¹³

L'échelle de rationalité des commandements

Le problème avec l'affirmation selon laquelle la finalité des commandements est accessible pour l'esprit humain est que bon nombre de sentences talmudiques semblent y contredire. Plutôt que s'inscrire dans la controverse, en prenant parti pour tel ou tel point de vue, Maïmonide tente d'articuler les opinions de manière cohérente en leur assignant un champ distinct d'application. S'appuyant sur une ancienne catégorisation des préceptes de la Tora, il entrevoit trois degrés d'hétéronomie de la conscience dans le rapport à l'autorité de la loi. En ordonnant les commandements selon ce critère, voici ce que nous obtenons :

- Les Michpatim (sentences, lois ou ordonnances)

Il s'agit des commandements dont « l'utilité est évidente pour tout le monde ». Maïmonide se fonde sur un commentaire éloquent d'époque talmudique :

¹² À noter la constitution d'une dynamique circulaire. Si l'application des commandements permet d'accéder à l'intellection, celle-ci à son tour, produit le désir d'appliquer les commandements. Cette valorisation de l'accomplissement des commandements atteint son point d'orgue dans le *Guide* III:54 où il traduit l'*imitatio Dei*.

¹³ Cf. *Guide* III:54, pp. 632-635 ; III:51, pp. 618-626. On est très près ici de « l'aristotélisme mystique » tel qu'il se révèle chez le célèbre commentateur d'Aristote, Alexandre d'Aphrodisie, et que Maïmonide tenait en très haute estime.

« Mes sentences, vous les respecterez » (*Lévitique* 18:4) : Les rabbins ont déclaré qu'il s'agit des préceptes qui s'ils n'avaient pas été inscrits dans la Tora, eussent mérité d'être considérés comme tels : les interdits de l'idolâtrie, de la débauche, du meurtre, du vol et du blasphème (cf. TB, *Yoma* 67b).

La pertinence de ce type de commandements est à ce point évidente pour l'esprit humain qu'elle lui est inhérente¹⁴. Ici, l'autonomie de la conscience morale atteint son sommet, car elle obéit à des critères de discernement qui lui sont inhérents. Elle n'est cependant pas absolue. En effet, il reste que ces principes ont le statut de commandement, d'ordre imposé de l'extérieur par le Législateur divin et non de simple vertu. L'hétéronomie n'est pas ici dans le rapport au contenu des préceptes mais dans le fondement même de l'impératif. C'est ce dernier rempart de l'hétéronomie qui est, pour Maïmonide, le noyau irréductible de la foi et de la religiosité. C'est ici que la transcendance divine fait perdre pied à l'homme. C'est cette notion d'impératif imposé à la conscience et indéfectible par elle qui a constitué le point d'ancrage de l'éthique rabbinique. C'est dans ce sens précis et circonscrit qu'il faut entendre l'exhortation à l'engagement inconditionnel pour leur observance. Telle était la maxime de Rabbi Hanina :

Celui qui agit (bien) par obéissance à la loi est plus grand que celui qui agit (bien) par simple volonté (TB, *Kiddouchin* 31a).

Maïmonide s'est notamment illustré sur cette question en prenant position quant à la valeur de l'obéissance aux lois noahides. Les sept commandements fondamentaux assignés aux non-juifs ne prennent de valeur sotériologique que si elles sont appliquées dans la pleine conscience de leur fondement révélé :

Toute personne qui accepte l'autorité des sept commandements (de Noé) et s'applique à les observer doit être considérée comme faisant partie des *hassidé oumot ha-ôlam* (justes parmi les Nations) ayant part au monde à venir. À condition toutefois qu'elle les accepte et les applique en considérant que Dieu les lui a ordonnés dans la Tora exposée par Moïse, à savoir tel que cela a été commandé aux enfants de Noé. Mais si ladite personne accomplit ces actes en vertu de son seul jugement, elle ne peut être considérée comme *guer tohav* (étranger dont la résidence est admise), ni comme faisant partie des *hassidé oumot ha-ôlam*, mais seulement comme des sages au rang des Nations (Maïmonide, *Hil. melakhim* 8:11).¹⁵

Nous pouvons qualifier ce type d'hétéronomie de « catégorique » en ce sens qu'elle reflète la conscience irréductible du devoir devant l'autorité de la Tora. Elle n'est pas pour autant arbitraire, car elle est foncièrement éclairée, l'homme en percevant tout le sens. Autonomie et hétéronomie se conjuguent dans l'application de ce type de préceptes.

- Les Houkim (*statuts, règlements*)

Maïmonide qui suit toujours la leçon du *midrach* ancien évoque cette catégorie de préceptes dont l'utilité et plus globalement le bien-fondé ne s'imposent pas d'emblée à la conscience humaine. Ce sont les commandements de ce type qui selon le *midrach* suscitent la risée des étrangers ou qui sèment le doute dans le cœur de l'homme¹⁶. De fait, ces préceptes ne sont pas

¹⁴ Il est significatif de relever le fait que Maïmonide dans son exposé n'a retenu du propos talmudique que l'interdit du meurtre et du vol. Les interdits de l'idolâtrie, de la débauche et du blasphème ne sont pas aussi évidents pour la conscience morale et les évoquer eût peut-être représenté un risque pour la clarté de son exposé. Mais il ne faudrait pas en conclure que du point de vue de Maïmonide, ces commandements ne soient pas tous des *michpatim*, dont la pertinence est pleinement accessible. D'abord, ils font partie des sept commandements noahides qui concernent la moralité universelle. Par ailleurs, Maïmonide expose que ces notions (telle que l'existence de Dieu qui interdit le blasphème) sont accessibles à la raison humaine. Concernant la débauche, la question est plus nuancée. Dans le sixième chapitre de son *Traité des huit chapitres*, Maïmonide range l'inceste dans la catégorie de *houkim*. Plus loin, nous précisons quelques aspects de la difficulté.

¹⁵ Nous suivons la version yéménite considérée par les savants comme authentique et qui comporte « mais seulement » (*èla*) au lieu de « ni même » (*ve-lo*).

¹⁶ Voir supra, dans le long extrait cité, *Guide* III:26, pp. 502.

liés intrinsèquement à des fins morales, ou à des nécessités sociales mais se rattachent à l'objectif de « sainteté » dont les critères appartiennent en propre à la Tora elle-même. Toutefois, assure Maïmonide, une investigation plus poussée doit permettre de mettre à jour leur utilité au regard de buts édifiants apparentés à la première catégorie (les *michpatim*)¹⁷ :

Tous ces préceptes et d'autres semblables doivent nécessairement être en rapport avec l'une des trois choses dont nous avons parlé ; qu'ils doivent ou bien rectifier une fausse croyance ou améliorer les conditions de la société, en cessant la violence... et en veillant aux bonnes mœurs (*Guide* III:28, pp. 508-509).

En somme, l'hétéronomie de la conscience face à ce type de commandements n'est pas catégorique ou essentielle mais *accidentelle* ou *circonstancielle*. Si l'homme leur doit une obéissance aveugle, ce n'est pas parce qu'ils sont intrinsèquement dénués de sens, ni parce que leur sens lui est inaccessible ou interdit, mais en ce qu'il se montrerait encore insensible ou ignorant de leur but réel. Dépassons « la faiblesse de notre intelligence et notre manque d'instruction »¹⁸ et nous voilà accédant à une conscience lucide et raisonnable qui dément l'apparente inanité des lois appelées *houkim*. Un esprit averti et instruit, comme l'était jadis le roi Salomon ou Maïmonide lui-même (selon son propre témoignage), perçoit la valeur latente de ces commandements et accède dès lors à une conscience autonome, éclairée. À pareil niveau, où l'hétéronomie accidentelle s'évanouit¹⁹, il ne subsiste plus fondamentalement que l'irréductible hétéronomie du premier type (catégorique), celle que nous avons évoquée pour les *michpatim*, soit, la conscience de l'irrévocabilité du devoir.

- les dispositions de détail

Certaines assertions des Sages, telles que ce passage de *GnR* (44:1) que Maïmonide évoque, peuvent laisser entendre que « les commandements n'ont été donnés aux enfants d'Israël que pour les purifier/forgier (*letsarèf*) », c'est-à-dire dans un but purement disciplinaire²⁰. Isaac Heinemann²¹, visiblement influencé par Maïmonide, prétend que ce principe ne s'appliquait, chez les Sages de l'époque talmudique, qu'aux commandements au sens insondable de type *houkim* et non à ceux qui sont plutôt de nature éthique tels que les *michpatim*. En réalité, on n'en

¹⁷ Ce point de vue semble contraire à la prise de position de Maïmonide dans le *Traité des huit chapitres* (Chap. 6, Verdier p. 665). Il cite Rabbi Chimôn ben Gamliel (selon le *Sifra*, Lv 20,22, il s'agit de Rabbi Elâzar ben Azaria) qui déclarait : « On ne doit pas dire : je ne désire pas manger d'un mélange de viande et de laitage, ni porter un vêtement tissé avec de la laine et du lin, ni épouser une proche parente. Mais il doit dire : je le désire. Et si pourtant, je m'interdis de tels actes, c'est uniquement parce que mon Père céleste me le défend. » Maïmonide prescrit cette attitude d'hétéronomie pour les commandements apparentés aux *Houkim*. La position de Maïmonide a peut-être évolué. Nous savons que le *Traité des Huit chapitres* est, contrairement au *Guide*, une œuvre de jeunesse. Mais il est possible de concilier les deux textes de Maïmonide en arguant que dans les *Huit chapitres*, l'attitude hétéronomique prescrite ne vaut que pour la dimension circonstancielle du commandement, pour la masse du peuple incapable d'en percevoir l'utilité.

¹⁸ Cf. *supra*, *Guide* III:26, pp. 502.

¹⁹ Dans un autre passage du *Guide*, il semblerait de prime abord que Maïmonide se rétracte de cette conviction que l'homme sage puisse percevoir le sens profond des commandements. Il écrit que « la sagesse des lois de Dieu doit inspirer le même étonnement que celle qu'Il a déployée dans Ses œuvres. » Dans cette ligne de pensée, il ajoute que « nous comprenons la justice d'une partie de Ses lois. Mais ce qui nous reste caché est beaucoup plus considérable que ce qui est manifeste pour nous » (*Guide* III:49, Verdier, p. 602). Or dans notre chapitre, Maïmonide avait déclaré « qu'il ne reste qu'un très petit nombre de commandements dont jusqu'à aujourd'hui, j'ignore le motif ». La contradiction peut être levée si l'on admet que le motif du commandement est globalement intelligible pour l'homme dans le périmètre de ce qu'il peut en percevoir. Au-delà, l'humilité s'impose.

²⁰ Cette conclusion tirée de cette parole empruntée à l'Amora Rav est encore plus radicale dans son utilisation dans d'autres contextes. Dans le *midrach LvR* 13:3, il est question du fait que dans le monde futur, même les animaux actuellement interdits à la consommation seront autorisés. Cela laisse penser que leur interdiction ne procède pas d'une impureté intrinsèque et qu'elle a un caractère provisoire.

²¹ Cf. *Le sens des commandements dans la littérature traditionnelle juive* (en hébreu : *Taâmé ha-mitsvot be-sifrouit Israel*), Jérusalem, éd. Agence juive, 1942, 1956. Cette étude a été partiellement traduite et adaptée en français par Charles Touati : *La loi dans la pensée juive*, Paris, Albin Michel, 1962. Cf. p. 23-24.

sait rien. C'est Maïmonide qui suppose cette distinction. Ou plutôt, ce n'est pas tant entre *michpatim* et *houkim* qu'il établit la différence (le sage trouve du sens aux *houkim*), mais entre d'une part, « les dispositions générales des commandements qui ont nécessairement une raison et ont été prescrits en vue d'une certaine utilité » et, d'autre part, « les dispositions de détail qui n'ont d'autre but que de prescrire quelque chose »²². Autrement dit, seules les modalités d'application, telles que les procédures, les mesures et dispositifs sont fixées de manière arbitraire pour raison disciplinaire tandis que le principe même de chaque précepte reste chargé d'un sens intelligible pour l'homme. C'est uniquement face à ces dispositions de détail que l'homme est en position d'*hétéronomie* essentielle, où seule compte l'obéissance. C'est la nature même de ces modalités qui les rend insondables. Or ce n'est pas par noblesse mais par manque d'intérêt. Elles sont carrément sans objet ou alors d'ordre purement opérationnel.²³ Maïmonide va jusqu'à dire que c'est faire preuve d'une grande folie que de chercher à leur accoler un sens. Elles ne sont là que par nécessité, pour régler la vie spirituelle ; non pour être livrées aux élucubrations imaginatives.

En guise de conclusion

Il existe donc pour Maïmonide trois types d'ordonnances : celles qui incarnent directement une valeur et dont l'apport est évident. Celles qui servent indirectement ces valeurs. Et enfin, celles qui s'imposent techniquement pour moduler et réguler l'application des valeurs et ne sont au fond que des procédures et des protocoles.

La restructuration proposée par Maïmonide est considérable. Les *houkim* occupent une nouvelle place : du point de vue de leur finalité, ils sont en fait des *michpatim* déguisés. Du point de vue de leur modalité, ils sont revêtus d'une enveloppe circonstancielle ou conventionnelle qui les apparentent aux dispositions de détail. Certes, l'histoire les a rendus indispensables et Maïmonide serait le dernier à affirmer que l'on puisse négliger leur scrupuleuse mise en pratique. Mais il reste que cette gangue ne peut être considérée que comme intrinsèquement auxiliaire. Elle ne devient nécessaire qu'en tant que moyen subordonné à sa véritable finalité qui est bénéfique.²⁴

Par là, Maïmonide a maximalisé le champ de la perception humaine du sens des commandements. Or il importe de relever que ce sens est lié à des valeurs que l'homme comprend rationnellement, par évidence. Elles sont fondamentales et inhérentes au domaine de la « raison pratique »²⁵. Maïmonide se refuse à donner un sens mystique et irrationnel (et donc

²² Cf. *supra*, *Guide* III:26, pp. 503-504.

²³ Il importe de nuancer cette prise de position car nous voyons Maïmonide, dans ses développements sur le sens des pratiques, se prononcer sur la signification symbolique de ce qui, de prime abord, constitue de simples dispositions de détail. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples, Maïmonide explique pourquoi certains sacrifices sont mâles plutôt que femelles, pourquoi la circoncision se fait justement au huitième jour, pourquoi l'offrande de la femme soupçonnée d'adultère est l'orge et non le blé. Sans doute, estime-t-il que même en pareil cas, on ne peut extirper totalement le caractère proprement aléatoire ou arbitraire de la disposition de détail.

²⁴ Cette subdivision se retrouve dans la distinction que Maïmonide établit entre les croyances nécessaires et les croyances vraies (*Guide* III:28, p. 509). À noter, aussi les explications de types historicistes sur le sens de certains commandements tels que celui des sacrifices (*Guide* III:32). Pour être nés de manière circonstancielle, Maïmonide les tient néanmoins pour nécessaires. C'est la sagesse divine qui, à l'instar des lois de la nature, leur a donné cette forme concrète. Ce distinguo suscitera une forte indignation chez certains commentateurs outrés par de telles considérations. Cf. pour exemple les citations de Nahmanide et R. Todros Halévi Aboulafia dans : Moshe Idel, *Maïmonide et la mystique juive*, Paris, Cerf 1991, pp. 29-30 : « Voici pour toi une preuve claire et une raison pour remplir de pierres la bouche des arrogants et de ceux qui inventent arbitrairement les raisons des commandements, comme ce grand homme dans la *Tora* et la sagesse [Maïmonide] qui écrivit : « [...] la raison du sacrifice est que [les Hébreux] étaient accoutumés à sacrifier aux idoles [...]. » La preuve [contraire] en est qu'Adam offrit un sacrifice. Or quelle idolâtrie existait de son temps ? » (r. Todros Aboulafia, *Otsar ha-Kavod*, Varsovie, 1879, fol. 10a).

²⁵ Mais non la « raison théorique », pour reprendre un langage kantien. Maïmonide qui reprend à Saadia Gaon la distinction entre les *mousskalot* (valeurs théoriques distinguant la vérité du mensonge) et *mousskamot* (valeurs convenues établissant la paix, distinguant bien et mal) considère contrairement à lui que les *michpatim* ne font pas

hétéronome) aux commandements tel que le font à l'opposé les Cabalistes en voyant même dans les moindres détails de la pratique des possibilités théurgiques qui influeraient les sphères supérieures du monde divin. Maïmonide est « rationaliste » non parce qu'il cherche à donner du sens aux commandements divins – ce que font également les cabalistes à leur façon – mais en ce que le sens doit pouvoir être perceptible à travers ses effets constructifs *dans le monde*, à un degré ou un autre. L'esprit humain est apte à pouvoir avoir ne fut-ce qu'un aperçu du sens des commandements, par intellection, la captation de l'influx de sagesse divine.

Dans la mesure où l'homme a prise par son jugement sur le contenu des valeurs, il y a selon Maïmonide un renforcement de l'autonomie de la conscience. L'hétéronomie n'est pas absente mais reléguée essentiellement à deux domaines diamétralement opposés. Soit au delà du contenu, dans le fondement autoritaire de l'impératif. Soit en deçà du contenu, dans les considérations de détails qui n'ont qu'une fonction opérationnelle. L'hétéronomie qui subsiste entre ces deux pôles est accidentelle. La sagesse peut et doit, pour l'essentiel, la combler, dans les limites de l'esprit humain.

Cette conception peut être lourde de conséquences en ce qu'elle invite les décisionnaires à user d'une plus large latitude dans l'aiguillage et la régulation de la loi²⁶. En cas de conflit entre la lettre et l'esprit dans les nouvelles situations naissantes, une conscience davantage confiante dans sa perception autonome du sens de la loi sera davantage encline à permettre les aménagements nécessaires. Toutefois dans l'ensemble, Maïmonide fut plutôt conservateur dans son approche légaliste. On ne trouvera pas dans ses écrits, une quelconque velléité de pousser l'autonomie humaine à une reconsidération des prescriptions divines à la manière du rationalisme réformateur allemand du dix-neuvième siècle. L'autonomie humaine ne va pas, chez lui, jusqu'à autoriser l'homme à se substituer au législateur divin qui a posé la nature des commandements. Si le sage peut en percevoir le secret, en élucider le sens, il fallait un prophète tel que Moïse pour en poser les termes à partir du verbe divin. Autrement dit, s'agissant du fondement des commandements, il faut nécessairement avoir recours à un principe hétéronomique, porté par la prophétie. Celle de Moïse est jugée ultime et donc inaliénable dans son fondement. Mais des adaptations temporaires, portées par le jugement humain, sont parfaitement admissibles, si elles procèdent d'autorités rabbiniques autorisées²⁷.

Ainsi, on lui connaît certaines prises de position audacieuses fruit de son effort de rationalisation qui lui valurent de nombreuses critiques. Situait l'application de certaines injonctions dans un contexte de type historique, il se prononce sur leur applicabilité. Ce fut le

partie des valeurs théoriques. Ils inculquent des « croyances nécessaires », mais non des « croyances vraies » Cf. *Traité des huit chapitres*, chap. 4, p.656 ; chap. 6, p. 666 ; *Guide* III:28, p. 509 ; III:54, pp. 632-634.

²⁶ Tel fut l'objet du débat chez les décisionnaires médiévaux, induit à partir de l'interdit : « Ne taillez pas en rond les extrémités de votre chevelure, et ne rase pas les coins de ta barbe » (*Lv* 19,27). Maïmonide avait en effet expliqué que cette interdiction avait pour but de s'opposer à la coutume des païens et de leurs prêtres (*Hil. Avodat Kokhavim* 12:1 et 7). Le Baal ha-Tourim, Jacob ben Acher (XIII^e siècle, *Yoré déâ* 181, cf. l'extrait cité plus haut) s'est indigné d'une telle analyse en arguant que cette raison invoquée n'est pas explicitement énoncée et qu'il ne fallait pas conditionner l'application des commandements à leur sens. Selon David ha-Levi Segal (1586-1667, *Touré Zahav Yoré déâ* 181:1), en ce que l'interprétation maïmonidienne subordonne ce commandement à celui de ne pas imiter les normes vestimentaires des idolâtres, elle entraîne une dérogation en cas de nécessité (les juifs occupant des fonctions publiques sont autorisés à se raser si c'est la norme du pouvoir), procédé contre lequel s'insurgerait le Baal ha-Tourim. Il est notable que le Baal ha-Tourim ne s'oppose pas au principe même de la dérogation. Concernant l'interdiction d'imiter les normes vestimentaires des idolâtres, il énonce lui-même cette possibilité (*Tour, Yoré déâ* 178). Mais comme l'explique Joseph Caro (*Beit Yossef, ibid.*), il s'agit alors de la prérogative des rabbins dans leur définition du champ d'application de cette loi qui laisse intact le statut catégorique du commandement. L'ironie veut qu'il s'agisse là d'une manifestation claire de l'autonomie des rabbins dans leur interprétation de la loi, précisément contre quoi semble vouloir s'insurger le Baal ha-Tourim. Si dans ce cas-ci, il l'a tolère, c'est probablement parce qu'elle procède d'une herméneutique établie dans le Talmud tandis que la démarche dérogatoire de Maïmonide part plus franchement et directement de la compréhension de la finalité des commandements. La nuance toutefois est des plus troubles et sujettes à caution. Elle mériterait une analyse approfondie. Quoiqu'il en soit, elle semble cacher un malaise autour d'une autonomie de fait, inavouée mais combien présente dans la littérature rabbinique.

²⁷ Cf. *Guide des égarés* 3:41.

cas, pour ne citer que l'un ou l'autre exemple, de sa décision de mettre par écrit les secrets métaphysiques de la Tora, dans le *Guide des égarés*²⁸. Ou celui de son approche du messianisme fortement dénué d'intervention surnaturelle.²⁹ Il considéra notamment que les rabbins avaient la prérogative de se reconstituer eux-mêmes en Sanhédrin dès qu'ils seraient en mesure de le faire, avant même la venue du messie et en vue de sa préparation³⁰. Ou que c'est le messie qui lui-même présidera à l'édification du Temple et non Dieu qui le fera descendre tout achevé du ciel comme le croyaient certains³¹. Il semble donc que la conséquence immédiate de cette maximalisation de l'autonomie de la conscience dans son rapport à la loi s'exprime par un surcroît de responsabilisation de l'homme. Les buts de la loi étant clairs, car livrés à la sphère intellectuelle humaine, ils induisent une religiosité plus emprunte de *réalisme* car davantage fondée sur l'évaluation humaine des finalités de la loi.

²⁸ Cf. *Guide*, introduction, p. 22.

²⁹ Cf. mon étude : « Maïmonide : du messianisme à la messianité », p. 19-25 dans *Sepharad 92*, ouvrage collectif sous la direction de Moïse Rahmani, Bruxelles 1992.

³⁰ Cf. Commentaire de la michna *Sanhédrin* 1:3.

³¹ Cf. Rachi, Tossafistes, *Roch ha-chana* 30a et *Tanhouma Exode* 15.