

La chute du visage

Il n'est pas possible d'interdire un sentiment. Or la Torah le fait, à au moins une reprise : ne désire pas la femme d'autrui ainsi que ses biens. Un tel constat ne serait pas sans conséquences : irait-on jusqu'à produire des hommes coupés de ce qu'ils ressentent ? N'est-ce pas la voie la plus directe pour s'emparer de l'esprit ? Même s'il existe d'autres interdits qui approchent de cette problématique, l'interdit portant sur le désir nous paraît particulièrement emblématique : d'une part il figure parmi les dix commandements, étant le dernier il les rassemble tous, mais son étrange prégnance dans le monde chrétien en a fait l'étendard d'une religion qui coupe l'esprit du corps. En est-il ainsi ?

1) L'inquiétant commentaire du Ibn Ezra

Le dernier des dix commandements énonce (Chémot 20.13.) :

« Ne convoite pas la maison de ton prochain ; Ne convoite pas la femme de ton prochain, son esclave ni sa servante, son bœuf ni son âne, ni rien de ce qui est à ton prochain. »

Ibn Ezra a été interpellé par cet interdit. Serait-il la preuve que la Torah légifère sur les sentiments ?

« Comment est-il possible de ne pas convoiter une chose qui nous plaît ? Parole : (a) un paysan intelligent qui voit une merveilleuse princesse ne va pas la désirer sachant que [cette relation] est impossible, à moins que tu n'imagines que ce paysan soit stupide, qu'il désire des ailes pour voler, ce qui est impossible. (b) Un homme désirerait-il avoir une relation avec sa mère, quand bien même serait-elle superbe ? Il a été habitué dès son jeune âge à ce qu'elle lui soit interdite ; (c) ainsi tout personne sensée sait qu'on n'obtient pas une belle femme ou la richesse par l'intelligence, si ce n'est que Dieu l'a voulu. L'Ecclésiaste n'a-t-il pas écrit (2.21) : « Et il cède la part du travailleur à qui n'a pas fourni d'efforts » ? (d) De même nos Sages ont dit (Moëd Katane 28a) : « Les enfants, l'argent et la nourriture ne dépendent pas du mérite, mais du destin ». C'est pourquoi un homme intelligent ne désire pas (sic). Une fois qu'il sait que Dieu lui a interdit la femme d'autrui, elle devrait être plus éloignée de lui que la

princesse du paysan. On devra se réjouir de ses biens, et ne pas convoiter ce qui ne nous appartient pas, car ce que Dieu n'a pas voulu donner, il n'est pas possible de le prendre par force ou par ruse. (e) C'est pourquoi, il faudra avoir confiance en son Créateur, pour ses besoins, Il donne selon ce qui lui semble juste ».

Texte dont la trame est difficile. Son agencement ne semble pas évident. Il essaye de montrer que les sentiments sont 'construits'. Or étant construits ils peuvent être modifiés. Nous avons découpé le texte.

Deux arguments : Il est stupide de désirer l'impossible. Ce que Dieu a interdit doit avoir la force de l'impossible...normalement. Donc, il est stupide de convoiter ce que Dieu a interdit. Cette première partie permet de justifier qu'il est possible d'interdire de désirer. De même pour l'argent, il suffit de poser « que l'argent ne dépend pas de l'effort personnel, mais de Dieu », donc convoiter l'argent de l'autre est impossible. Ainsi par la même prémisse que précédemment (« *il est stupide de convoiter ce qui est impossible* »), seule une personne stupide convoite le bien d'autrui. Il finit par une invective à la confiance en Dieu. Le texte semble un peu redondant, car il faut prouver qu'il doit être tout aussi inconcevable de commettre un adultère que de gagner plus d'argent que ce que Dieu veut.

L'argument semble bricolé, à tous points de vue :

- (a) Il faut être stupide pour désirer l'impossible, c'est vrai, mais un interdit n'est pas impossible, bien au contraire, ce n'est interdit que *parce que c'est possible* !
- (b) Il est interdit d'avoir des relations avec sa mère, mais tirer argument du poids des habitudes n'a pas d'intérêt puisque concernant l'argent et les femmes, il n'existe pas de telles habitudes.
- (c) Certes, une telle phrase est écrite dans l'Ecclésiaste, mais son but ne vise pas à nier la puissance de l'effort, mais à indiquer que tout effort peut se solder par un échec et non de rejeter tout effort.
- (d) Quand bien même l'on poserait que ce qui est interdit est 'impossible', s'obstiner à gagner de l'argent ne relève pas d'un interdit, mais d'une maxime qui n'a aucune valeur légale : il n'est pas interdit d'essayer de gagner de l'argent !
- (e) La confiance en Dieu qu'il réclame est bien étonnante : il ne faudrait pas travailler ? Laisser faire les choses ?

Malgré ces questions, et avant de dégrossir le commentaire, il faut noter la compréhension implicite de l'interdit : il est interdit de convoiter ce qui est prohibé par la Torah.

L'argument peut être compris ainsi : il suffit d'être intelligent (ou plutôt réaliste, si l'on suit l'idée) pour ne pas désirer les biens ou l'épouse d'autrui. Ibn Ezra possède une version forte du déterminisme : pour lui, certaines zones de l'action humaine ne lui appartiennent pas ; la Torah ne nous interdit pas de désirer, elle interdit de désirer ce qui est impossible (ou irréaliste). Mais en justifiant cet interdit, sans trop le dire, on passe du régime du « tu dois », c'est-à-dire du régime de la loi à celui de la morale. En effet, on convoque une instance plus haute chez l'homme (l'intelligence qui se confond ici avec l'adhésion à un principe de réalité) qui va avoir pour fonction d'éviter de se confronter directement à l'obligation, car l'homme « doit être intelligent » (ou plutôt réaliste). Ce même style d'argument est réitéré sous une autre forme à la fin, en convoquant cette fois-ci, non pas l'intelligence, mais la « confiance en Dieu ».

Au final, Ibn Ezra ne condamne pas le désir, il condamne le désir de l'impossible, et ceci au nom de l'intelligence et de la vertu de « confiance en Dieu ». Cette stratégie va se retrouver chez Maïmonide, mais avec un tact qui va lui permettre d'éviter les questions ci-dessus, tout en replaçant cet interdit dans une théorie plus générale, puisque selon lui la Providence donne une marge de manœuvre à l'entreprise humaine. Pour comprendre sa démarche il faut citer deux textes avec lesquels il a composé.

2) Les deux Mé'hiltot.

On sait que Moïse brisa les premières tables de la loi, les deuxièmes tables ont donné un énoncé légèrement différent de l'interdit : (Dévarim 5.17)

« Ne convoite point la femme de ton prochain, et ne désire la maison de ton prochain ni son champ, son esclave ni sa servante, son bœuf ni son âne, ni rien de ce qui est à ton prochain »

Deux mots sont employés « convoiter » de la racine 'HMD, « désirer » de la racine ThV. Ces deux termes ont-ils la même signification ? Recouvrent-ils les mêmes réalités psychiques ? De longue date, ces questions se sont posées, ce qui donna deux traditions.

a) La Mé'hilta de Rabbi Chimone ben Yo'hay (MC)

Le texte est malheureusement défectueux, ramenons seulement deux éléments : « *Il est écrit 'ne convoite pas', et il est écrit 'ne désire pas'. C'est pour nous dire qu'il existe deux interdits un relatif à la convoitise et un autre visant le désir* ». Reste à définir ce qui les différencie. La MC conclut après un développement basé sur un commentaire serré du verset : il n'est interdit de convoiter que des objets « *qui sont susceptibles d'être acquis et produisent un manque chez leur propriétaire* ». L'interdit porte uniquement sur les *objets* de ton prochain, ou son épouse, et non de désirer un objet du commerce.

b) La Mé'hilta de Rabbi Ychamël (MY)

La formulation de Chémot « *visé la convoitise* », celle de Dévarim vise « *à ne pas encourager l'autre à convoiter* ». Dans ce texte, il y a certes deux interdits, qui visent des pratiques différentes, mais la seconde ne relève pas de la convoitise ou du désir, c'est uniquement une incitation à une convoitise ou un désir. Pour le reste, le texte fait un développement proche de MC. Il rajoute cependant un élément supplémentaire, en faisant remarquer qu'un verset interdit de « *convoiter l'or et l'argent des idoles, et de le prendre pour soi* », MY déduit que la convoitise s'accompagne d'un « *geste d'acquisition* ».

Ces deux textes se rejoignent (sur le fait que la convoitise ne concerne que les objets), se complètent (le deuxième texte parle d'un « *geste d'acquisition* ») et s'opposent (sur la compréhension de l'interdit). L'immense intérêt de MC est de donner une définition rigoureuse de ce qui est interdit. Maïmonide va la citer dans son Séfer Hamitsvot.

3) Le séfer Hamitsvot

Maïmonide commente l'interdit :

« C'est l'interdiction qui nous a été faite de fixer nos pensées sur ce qui appartient à autrui, au point de le désirer intensément, car cela nous amènerait sinon inévitablement à concevoir des projets en sa possession. Tel est le sens de la prohibition suivante : "...et ne désire point la maison de ton prochain..."

Ces deux interdits n'ont pas un objet identique. En effet, le premier interdit : "Tu ne convoiteras pas" prohibe l'acquisition effective de ce qui appartient à autrui, tandis que le deuxième défend même de le désirer et de la convoiter. La Mekhilta (MC) s'exprime ainsi : "Ne convoite pas la maison de ton prochain et, plus loin, il est également dit : ...et ne désire point la maison de ton prochain : cela montre que l'on est coupable aussi bien pour le fait de désirer que pour celui de convoiter". Au même endroit, nos Sages ont déclaré : "D'où savons-nous que si un homme commence par désirer, il finira par convoiter ? Du verset suivant de la Torah : Ne convoite point... et ne désire point. D'où savons-nous que lorsque quelqu'un commence par convoiter, il finira par commettre un brigandage ? De cet autre texte : Ils convoitent des champs et les volent".

Voici l'explication de ce qui précède. Si quelqu'un aperçoit un bel objet en possession de son frère, puis fixe ses pensées sur lui au point de le désirer, il enfreint le verset : "...et ne le désire point...". Au cas où son amour de cet objet se renforce de plus en plus, il en viendra à faire des projets sur les moyens de l'obtenir, et ne cessera pas de tenter de persuader son propriétaire de le lui vendre, ou de le lui donner en échange de quelque chose de meilleur ou valant davantage ; dans l'hypothèse où il y parvient, il viole également : "Ne convoite pas..." En effet, c'est par son insistance et par ses ruses qu'il a acquis un objet que son propriétaire n'avait primitivement pas l'intention de vendre. Ce faisant, il a transgressé deux commandements négatifs, ainsi que nous l'avons expliqué. Au cas où, toutefois, le propriétaire refuse, en raison de son attachement pour cet objet, de le vendre ou de l'échanger, alors que celui qui le convoite, sous l'empire de son désir, le prend de force et par la violence, ce dernier viole aussi : "Ne commets point...de rapine". Afin de comprendre cela, il y a lieu d'étudier l'histoire d'Achab et de Naboth;

Tu saisis maintenant clairement la différence entre les versets "ne désire point" et "ne convoite pas". »

Maïmonide s'appuie sur MC, pour distinguer la convoitise du désir ; pour lui la différence réside dans l'expression du sentiment : alors que le désir relève du for intérieur, la convoitise consiste à 'insister' pour faire céder autrui. Ce qui nous intéresse dans cette étude, c'est principalement l'interdit de « désir », car celui-ci n'est accompagné d'aucun geste, ni d'aucune parole. Maïmonide invite à ce propos à méditer l'histoire de la vigne de Naboth (Rois I.21). Rappelons là :

« Naboth, le Jezréélite, demeurant à Jezréël, possédait une vigne auprès du palais d'Achab, roi de Samarie. Achab paria ainsi à Naboth: "Cède-moi ta vigne pour que j'en fasse un jardin potager, car elle est près de ma maison; je te donnerai en échange une vigne meilleure. Si tu le préfères, je t'en remettrai la valeur en argent." , Naboth répondit à Achab: "Le Seigneur me préserve de te céder l'héritage de mes pères!" Achab rentra chez lui triste et abattu, à cause de la réponse que lui avait faite Naboth le Jezréélite, en disant: "Je ne te céderai pas l'héritage de mes pères." Il se jeta sur son lit, la face tournée vers le mur, et ne prit point d'aliments. Jézabel, sa femme, vint le voir et lui dit : "Pourquoi ton esprit est-il abattu et ne prends-tu pas de nourriture?" »

Jézabel fait produire deux témoins mensongers devant le tribunal, qui condamne à mort le pauvre Naboth ; la reine dit alors à Achab d'aller prendre possession de la terre du défunt. Achab regrette son geste après l'intervention du prophète, qui lui certifie que ses enfants perdront la royauté, et non pas lui, puisqu'il s'est repenti.

Maïmonide invite à relire cette histoire pour montrer comment la convoitise mène à faire des meurtres. Ce qui est intéressant c'est que Achab lui-même ne fait rien, ne fomenté rien : il est simplement abattu. Ainsi contrairement à l'interdit de convoitise qui implique une parole et une acquisition, celui de 'désirer' n'implique rien : un simple sentiment, qui se traduit par un état de déprime. Il semble bien que contrairement à ce que nous annonçons, la Torah se permet de légiférer sur le désir : c'est l'enseignement de Achab, mais aussi ce qui fait la différence entre convoiter et désirer, convoiter est un geste qui entérine une parole, désirer ne relève que du for intérieur. Avançons encore un peu, pour essayer de mettre ce texte en confrontation avec un autre texte de Maïmonide.

4) Le Michné Torah

Dans le Michné Torah, le cordouan va être un peu plus précis, mais il va se contredire, ce qui est toujours gênant pour un logicien ; il écrit en effet (Gzéla Vaaveida 1.9-12) :

« Quiconque convoite l'esclave, la servante, la maison, ou toute chose qu'il est possible d'acquérir, insiste lourdement, jusqu'à ce qu'il le lui cède, quand bien même lui aurait-il payé chèrement, un tel homme transgresse l'interdit de convoiter. On ne punit pas sur cette transgression parce qu'il n'y a pas de geste, la transgression requiert tout de même de prendre possession de l'objet, comme il est écrit : 'Ne

convoite pas l'or et l'argent de l'idole, pour la prendre'. Quiconque désire la femme de son prochain, sa maison, ses objets, ainsi que toute chose qu'il est susceptible de lui acheter, dès lors qu'il fomenté en son cœur une tentative d'acquisition, et qu'il est séduit par cette chose, un tel homme transgresse 'ne désire' pas, or le désir est dans le for intérieur. Le désir conduit à la convoitise, et celle-ci au vol, car lorsque les propriétaires ont refusé, alors que l'autre a insisté, il viendra à voler ; et si les propriétaires se sont opposés matériellement à lui, il en viendra à les tuer, apprend le de l'histoire de Naboth. Tu apprends donc que celui qui désire transgresse un interdit, celui qui convoite, insiste auprès des propriétaires, en transgresse deux, c'est pourquoi il est dit ne convoite pas, et ne désire pas. Et s'il vole il en transgresse un troisième. »

La convoitise ici décrite est cohérente avec ce qui est dit dans le *Séfer Hamitsvot*, pourtant le texte demande à être expliqué : pourquoi est-il dit que « cet interdit n'est pas punissable, puisque que c'est un interdit où il n'y a pas de geste », alors qu'on ne transgresse que si l'on prend possession de l'objet ? C'est que l'interdit de convoitise relève avant tout de la parole, c'est une convoitise qui vise à une possession qui est interdite, l'interdit n'étant acquis que si l'insistance a été suffisamment éloquente pour parvenir à faire céder le propriétaire. Mais l'interdit consiste avant tout à insister, verbalement, ce qui n'est pas un geste.

Maïmonide est cohérent avec sa définition de la convoitise, en revanche il l'est moins avec sa définition du 'désir' : ici, en plus du sentiment de désir, il faut 'être séduit par la chose', ce qui signifie qu'il faut adhérer à l'idée. Il semble bien que le réquisit soit plus important que dans le *Séfer Hamitsvot* : un simple désir persistant ne peut être condamnable, contrairement à ce qui était dit dans le *Séfer Hamitsvot*. Comment comprendre cette contradiction ?

5) La théorie des vertus

Je n'ai d'autre moyens de résoudre cette contradiction que d'en appeler à la théorie des vertus que Maïmonide expose dans son *Michné Torah* (Extraits du premier chapitre de Déot) :

« Chaque individu est caractérisé par de nombreux traits de caractère divers et extrêmement différents les uns des autres : l'un est coléreux et toujours irascible, l'autre est posé, jamais en colère ; ou s'il se met en colère, cela est très léger et exceptionnel. L'un est hautain à l'excès, l'autre d'une humilité extrême. L'un est en proie à ses désirs, et ceux-ci ne sont

jamais satisfaits, l'autre est si pur en son cœur, qu'il n'aspire même pas aux petites choses nécessaires au corps. L'un est si avide, que tout l'argent du monde ne lui suffirait pas, comme il est dit : « Qui aime l'argent n'est jamais rassasié par l'argent », et l'autre refrène tant ses désirs qu'il se contente du minimum, même de ce qui est insuffisant, et ne s'emploie pas à obtenir tout ce dont il a besoin. L'un souffrira la faim pour sauver [son argent] et ne dépense pas la moindre pièce sans remords, alors qu'un autre dilapidera toute sa fortune délibérément. De la même manière, les hommes sont différents dans leurs autres traits de caractère. Il y a par exemple, le plaisantin et le mélancolique, l'avare [vis-à-vis des autres] et le généreux, le cruel et le clément, le peureux et le courageux, et ainsi de suite ».

En 1.4, il écrit :

« Le droit chemin est le juste milieu dans chaque trait de caractère commun à l'homme, c'est-à-dire le trait équidistant des deux extrêmes, qui n'est pas plus proche d'un [extrême] que de l'autre. Ainsi, les sages d'antan nous ont exhortés à toujours évaluer ses traits de caractère et les ajuster au juste milieu, afin d'avoir un corps sain. Comment cela s'applique-t-il ? Un homme ne doit pas être coléreux, prompt à la colère, ni être comme un mort sans sensation ; il doit viser le juste milieu, [c'est-à-dire] ne se mettre en colère que pour quelque chose de grave, qui appelle à l'indignation, de sorte qu'une telle chose ne se reproduise plus. De même, il ne doit désirer que ce qui est indispensable au corps, comme il est dit : 'Le juste mange pour apaiser sa faim' ».

Comment l'homme peut-il suivre ces traits de caractère, de façon à ce qu'ils deviennent ancrés en lui ? Il doit exercer [son cœur] une première, une seconde, et une troisième [fois] à suivre la conduite dictée par ces traits intermédiaires, et répéter [ce comportement] continuellement, jusqu'à ce que cela devienne facile et n'exige plus un effort de sa part, et que ces traits deviennent partie intégrante de son caractère. Étant donné que le Créateur est appelé par ces attributs, qui constituent le chemin du milieu dans lequel nous devons marcher, ce chemin est appelé le Chemin de D.ieu ».

Cette théorie consiste à créer une seconde nature qui va se substituer à une carence ou un excès de caractère. Il ne s'agit peut-être pas de changer son être, mais à tout le moins il faut

acquérir des disponibilités corporelles qui vont permettre de réagir à chaque situation selon ce qu'elle requiert.

Comment, nanti de cette théorie, comprendre l'opposition entre le *Séfer Hamitsvot* et le *Michné Torah* ? Tout simplement pour Maïmonide, dès lors que l'homme est arrivé à un état où il « *désire intensément* » un objet, c'est qu'il a été défailant dans son auto-éducation, il n'y a que peu de chance pour qu'il n'en vienne pas à « *adhérer par l'esprit à son sentiment* ». Ainsi, Maïmonide table sur le long apprentissage des vertus pour éviter d'être démuné devant la faute. On retrouve la même stratégie qu'Ibn Ezra : l'erreur est avant la situation, soit que l'on est stupide, soit qu'on manque de confiance... soit qu'on est une personne envieuse.

6) Le Midrash Raba : conclusion intermédiaire

On trouvera la même stratégie dans le Midrasch (Vayikra Raba 24.5) concernant la section biblique de Kédochim. Le Midrash questionne la pertinence d'avoir indiqué la présence de « tout Israël » lorsqu'elle fut énoncée. Et de répondre que de nombreux principes de la Torah y sont exprimés. Le Midrash en veut pour preuve la mise en parallèle des dix commandements avec certaines prescriptions présentes dans le texte de Kédochim. En particulier, il met en parallèle l'interdit de convoiter avec l'obligation « *d'aimer son prochain comme soi-même* ». Qu'est-ce à dire ? Citons le Maarazo¹, commentateur classique, bien que l'interprétation soit assez simple : '*Si l'on aime son prochain, on n'en vient pas convoiter ses biens*'. C'est la même stratégie que nous avons observée jusque-là : il s'agit d'opposer à la convoitise une vertu acquise et antérieure ; comme s'il était trop tard lorsque le sentiment de convoitise s'empare de nous. Ainsi, il ne s'agirait pas de légiférer sur le sentiment mais de mettre en place les conditions qui vont permettre de ne pas être démuné si le désir de convoitise se présente. Nous allons pourtant voir que ce texte mène plus loin.

7) Et pourtant

Lorsque la Torah s'exprime, elle ne dit pas : « *Ne sois pas envieux* », « *acquiert telle ou telle vertu* », elle énonce un devoir : « *Ne convoite pas !* ». Il faut comprendre la stratégie que nous

¹ Rabbi Eliézer Wolf Heinarein, fin du 18^{ème} siècle-1862, commentateur classique du Midrash Rabba, présent dans les éditions courantes.

avons mise à jour non pas comme l'impératif de la Torah, mais plutôt comme une astuce qui permet de ne pas transgresser.

Plus encore : On observera que les vertus qui sont mises en avant sont des vertus 'positives'. Pourquoi ? On est mobilisé par l'intelligence, la confiance en Dieu, ou l'amour du prochain ; ces vertus entraînent, conduisent à acquérir un 'plus'. Serait-on autant enchanté de ne pas 'être envieux' ? Les déterminations négatives, ne sont pas 'un plus', mais de la répression. Si *l'interdit* de convoitise est crucial, c'est pour cette raison : on ne se mobilise pas pour réprimer un sentiment, c'est pourquoi, la stratégie -pédagogique- du Midrash ou du Ibn Ezra consiste à substituer la violence de la répression par une attitude plus 'constructive', plus 'positive'. Comment Maïmonide dirait les choses ? Il ne faut pas être disponible au désir ? Ou plutôt : il ne faut pas *trop* être disponible au désir ? Pour rester dans le juste milieu. Reconnaissons que dit ainsi, ce n'est pas très réjouissant, et l'on tombe facilement dans l'ornière des passions 'tristes'. On peut encore questionner : à adopter une telle stratégie si elle est gagnante ne rate-t-on pas l'essentiel ? En effet, l'interdit est finalement assez circonscrit : il ne s'agit pas d'avoir peu de désir, mais peu de désir pour les biens d'autrui ; il ne s'agit pas de ne pas vouloir gagner sa vie, mais de ne pas vouloir la gagner sur le dos d'autrui ; et enfin, il ne s'agit pas d'aimer autrui, mais de ne pas lui vouloir du mal. En parlant en terme de 'vertus à acquérir' on se rassure, mais la Torah n'en demande pas tant, elle demande de ne pas flancher lorsque l'interdit se présente, et non pas de devenir un 'être moral'.

En résumé, la stratégie adoptée, permet de ne pas rencontrer l'interdit brutalement, de s'en prémunir, mais ce n'est pas ce que demande la Torah.

8) Torah et frustration

A lire le *Michné Torah*, sans le développement que nous avons prêté à Maïmonide, l'affaire peut s'entendre différemment. L'interdit de ne pas désirer le bien d'autrui, vise non pas un sentiment mais l'adhésion par l'esprit à ce sentiment. Admettons que l'on ne fomente pas, que l'on n'adhère pas à ce sentiment. Que devient-il ? Il continue son chemin, à travers le psychisme, et l'on devient frustré. Et c'est ce qui arrive à Achab : de ne pouvoir acquérir le champ de Naboth, celui-ci devient prostré. Et la frustration conduit à la névrose, dirait Freud. D'ailleurs une lecture de la description du *Séfer Hamitsvot*, n'est pas loin de celle d'une névrose obsessionnelle, avec la procrastination qu'elle génère. La Torah frustre, et on n'est

pas loin de penser que c'est ceci qui ne peut être toléré par les auteurs précédents, à l'exception de Maïmonide dans cette seconde lecture. Le prix à payer de ne pas tolérer qu'on puisse légiférer sur les sentiments est d'admettre, si l'on n'a pas eu une stratégie adaptée, de tomber dans la frustration, avec le manque de désir qu'elle génère. La solution envisagée par Freud, c'est la sublimation, c'est-à-dire la déviation du désir vers un but plus noble et valorisé socialement. Trouve-t-on une forme de sublimation ici ? Certains ont voulu, à partir de l'insistance du verset sur le désir de convoitise *des objets*, voulu entendre en creux la possibilité de convoiter des biens immatériels (Nétsiv, commentaire sur la MY). IL ne s'agit pas d'un détournement du désir. On comprend que MY n'hésite pas à n'interdire que la convoitise, et non son désir. N'existerait-il pas une autre façon de résoudre cette question, dans le cadre de MC qui distingue la convoitise de son désir ?

9) Deux interdits

Maïmonide fait remarquer à juste titre qu'il existe deux interdits : un relatif à l'expression de la convoitise et l'autre relative à son désir. A quoi sert ce second interdit, si ce n'est à condamner le désir ? Si l'on peut comprendre que la convoitise a une visée sociale, le premier vise la personne dans son intimité. Qu'est-ce que la Torah cherche à produire de spécifique avec cet interdit ? La Torah n'oblige pas à avoir telle ou telle vertu, elle n'oblige pas à être insensible aux biens matériels ou aux objets des autres, elle interdit de convoiter.

Nous l'avons déjà souligné, MC donne une définition précise de ce qui est interdit : il s'agit de convoiter ou désirer des objets « *qui sont susceptibles d'être acquis et dont ton prochain va manquer* ». Une dimension a échappé aux analyses précédentes, sauf peut-être à celle du Midrash : on convoite (ou on désire) l'objet d'un *autre*. Cette dimension est totalement occultée dans l'interprétation du Ibn Ezra, ou dans notre première lecture de Maïmonide : l'homme se bat seul avec ses vertus et ses démons. Pourtant à relire les versets, c'est le point central : le terme *réé'ha*, ton ami, apparaît trois fois, dans chaque verset. Que vient nous apprendre cette redondance ? Je ne connais pas d'auteur qui l'a interprétée. Mais, analysons plus précisément la situation : il n'est pas interdit de « convoiter » le bien qui se trouve dans un magasin, ou dans la rue, ce qui est visé c'est l'objet en tant *qu'il va manquer à quelqu'un*. Il ne s'agit pas d'interdire de désirer un bien, mais plutôt de créer un manque chez quelqu'un, et plus précisément *son ami*. On observe ici, une intention plus perverse qu'un simple désir

d'objet. Comme nous l'avons déjà souligné, une approche morale vise trop loin, elle occulte la dimension interpersonnelle pour créer des vertus solitaires : dans le courage ou la confiance en Dieu, dans la minimisation de ses désirs, on est seul, même si parfois leur expression atteint un niveau social. Or, ici, nous avons à faire à des interdits que l'on qualifie « *d'entre un homme et son prochain* ». Qu'est-ce à dire ? La Michna dans Yoma affirme que contrairement aux transgressions qui sont relatives « *à l'homme vis-à-vis de son Dieu* », qui ne réclament comme pénitence qu'une confession des fautes accompagnée d'une volonté de ne pas recommencer, les prescriptions qui sont « *entre un homme et son prochain* » requièrent en plus de demander pardon à la victime. Pourquoi ? Tout simplement parce que l'on n'a pas uniquement transgressé la parole divine, mais aussi le visage humain en ce qu'il instancie la parole divine : celle qui dit, à travers son visage : 'Ne me vole pas, ne me lèse pas, ne m'envie pas'. Tout le problème est là : dans la convoitise, on oublie qu'on a à faire à un homme qui occupe ses biens 'bourgeoisement' comme le dit le code civil. Ce qui signifie qu'un homme qui possède des biens n'a pas à s'en inquiéter : l'homme qui convoite zeyute les biens de son prochain et ne manque pas de le mettre mal à l'aise. Mes biens, mon épouse, mon champ, je ne les possède pas autrement qu'en en jouissant, et cette jouissance n'a pas besoin de se justifier au quotidien : dès lors qu'ils tombent sous un regard envieux, ils disparaissent en tant qu'objets, car ce regard rappelle que ces objets peuvent ne plus m'appartenir et m'être retirés. Lorsque je m'aperçois que mes biens 'm'appartiennent' c'est que déjà je m'en sépare. Le monde de chacun, son horizon, est fait de la jouissance des objets et des personnes qui l'entourent, jouissance parfois exigeante. Lorsqu'un homme convoite mes objets, il les sort en quelque sorte de mon horizon, pour les faire émerger au monde du commerce et de l'échange : mon monde est menacé, et m'apparaît comme possiblement démembrable. Mes objets montrent ce qu'ils ont toujours été : *des* objets. Normalement, les biens sont secondaires dans une relation entre amis, c'est pourquoi l'ami est facilement accepté dans la maison. Or ici, un ou des objets 'cachent' le visage, ce même visage qui est à l'origine du 'ne vole pas' ou 'ne convoite pas'. Le visage qui m'ordonne, chute derrière la dimension vénale des objets. Nous avons supposé que le désir de convoitise s'exprime à travers le visage pour en justifier l'importance ; mais nous pouvons aller un peu plus loin. Enoncer un interdit 'ne désire pas' qui est d'origine divine vient redoubler l'obligation qui devrait naître du visage de l'autre. En réitérant l'interdit, la Torah renvoie l'homme à un problème personnel qui n'a rien de social. On peut alors se demander qu'est-ce qu'on va faire de ce problème.

10) Conséquences : l'aura imaginaire des objets

A partir de l'analyse précédente il est possible de lire quelques textes qui insistent sur l'importance de l'interdit de convoiter le bien d'autrui.

- a) « *A quiconque qui porterait ses yeux sur ce qui ne lui appartient pas, ne reçoit ce qu'il convoite et on lui ôte ce qu'il possède* ». (Talmud Babli Sota 9a)

Texte naïf, dont la facture menaçante fait accroire que rien ne se dit. En fait, en suivant l'analyse précédente, il est possible d'aller plus loin. Pourquoi l'objet prend-t-il une place si proéminente ? Si ce n'est qu'il s'agit de jouir de la jouissance de l'autre ? Or la façon dont mon ami occupe ses objets est simple : il en jouit, sans trop se demander ce qui se passe. Le regard du convoiteur surdétermine l'objet, en se l'appropriant, il voit bien, que ce n'est qu'un objet, une fois passée l'excitation qui consiste à avoir soustrait la jouissance de l'autre. L'objet perd son *aura*, qu'il possédait lorsqu'il était chez l'autre. Il entre à nouveau dans mon monde : l'aura de l'objet ne lui est pas cédée, elle s'est volatilisée dans la jouissance 'bourgeoise' des objets. Il ne reçoit pas ce qu'il avait convoité. Voilà pour la première partie de la citation. Quant à la seconde partie (« *et on lui ôte ce qu'il possède* »), là encore personne ne va lui ôter ses objets, mais à affubler une aura aux objets des autres, on s'expose au regard en retour, par une espèce de contagion, qui n'est autre que la réponse de celui qu'on a convoité : le monde du convoiteur, sort de son horizon d'habitation, pour devenir, à son tour, objet de convoitise.

b) Une discussion entre Maïmonide et le Réeved

Le Réeved² affirme, contrairement à Maïmonide, que lorsque l'homme que l'on convoite a finalement été d'accord de céder son objet, il n'y a plus transgression. Maïmonide semble maintenir la position que l'on transgresse même si finalement l'on a cédé. Pour le Réeved, l'accord verbal signifie que l'on réintègre le monde de la parole. L'interdit est surtout un interdit financier : une fois que l'on a l'accord verbal de la personne, on n'est plus dans la convoitise. L'interdit de 'désir' est à comprendre comme un premier coup de semonce adressé à l'homme, un marquage qui devrait l'électrifier ; le Réeved aussi admet que l'interdit de convoitise n'est pas pénalisable, non pas parce qu'il relèverait du for intérieur, mais parce

² Dans sa note sur le Michné Torah Gzeila vaaveida 1.9.

qu'il est susceptible d'être rectifié par un remboursement. Pour Maïmonide aussi, l'interdit n'est pas pénalisable, mais parce qu'il relève du for intérieur.

Conclusion :

Il n'y a pas d'interdit sur le désir. L'interdit de 'ne pas désirer' vise à ne pas vouloir ôter une jouissance à l'autre. En d'autres termes, il essaye de réintroduire une parole autre là où le visage de l'autre s'estompe et se floute derrière ses objets et son monde. Il s'agit de ramener le convoiteur à sa propre jouissance et non pas à une jouissance mimétique : peut-être que la meilleure façon de s'extirper de cela consiste à se demander : « Qu'est-ce que je veux ? » au moment même où le désir se pointe.

En intériorisant l'envie, en la traitant comme un manque de vertu, on ne se permet pas de l'analyser. Pourquoi ? Parce que la figure de l'autre personne disparaît derrière les méthodes qui visent à réduire l'envie. On oublie qu'il s'agit de déposséder l'autre homme, l'ami. De ce point de vue, c'est le Midrash qui me semble renvoyer au plus près de la problématique : l'affection que l'on porte à son ami, peut servir de guide fidèle pour prospecter ce commandement.

Applications :

- 1) Est-il permis de convoiter le rein d'une personne de sa famille qui est biologiquement compatible ?
- 2) Est-il permis de convoiter le bail d'une location ?

