

Shmuel Trigano

L'intention d'amour

Désir et sexualité dans
Les Maîtres de l'âme de

R. Abraham ben David de Posquières

éditions de l'éclat

Dans un traité de droit talmudique écrit en Languedoc au XII^e siècle, Abraham Ben David de Posquières (l'actuel Vauvert), pose la question du désir et du rapport amoureux dans des termes que ne désapprouverait pas la sensibilité contemporaine. En fondant l'authenticité de ce rapport sur l'intention, il esquisse une philosophie du couple visant à préserver la personne dans l'être désiré, à éviter de l'instrumentaliser à des fins de jouissance égoïste. Au point que l'on pourrait dire qu'il n'y a pas de rapport «sexuel» dans le rapport amoureux... L'interprétation que Shmuel Trigano donne du dernier chapitre du *Livre des maîtres de l'âme* dévoile un paysage insoupçonné dans l'univers médiéval de la Loi juive, où l'on sent le frémissement de la Kabbale provençale naissante.

Depuis *Le récit de la disparue* (Gallimard, 1977) Shmuel Trigano est l'auteur d'une œuvre abondante qui interroge l'existence juive."

« éclats »

Ceci est un Lyber

(<http://www.lyber-eclat.net/lyber/lybertxt/html>)

déposé sur le site des éditions de l'éclat alors que la popula-
tion
est confinée chez elle.

le livre est vendu 7 €

et est disponible dans « les meilleures librairies »
selon la formule consacrée

בעל הנפש

למורינו רבינו הראב"ד ז"ל

על הכות מה ומקואות אשר נדעם ביוני' שנת סמ"ב ובשנת תק"ח נדעם במדינות חגלי' הנהות וסמכות על ספר בעה"י היל' בלו גוף הספר רק הענת הרז"ה ל' על ספר בעה"י וזכעת חכרנו האהל להיות אחר וחברנו ההשגות מהגאון מורינו ורבינו זכחיה הלוי ז"ל

וגם הוספנו הלכות נדה להגאון הרמב"ן ז"ל : גם הגהות הרב משה"ר דוב בער צמ"ח תק"ק יאקוב למקן כל המעוות הן חסר הן יתר ובאזה מקומות אשר מלא בדברי הרז"ה והטור ובכ"י שהבאו דברי בעה"י בטמחה אחרת והוא סוחר לטמחה הספר הלכהיו במקומו בכ"ה ונוסחה הראשונה לא זזה ממקומו רק כל הכ"ה אשר הביגו ירו הלכהיו לבדה ועשה לו סימניות מסוגר בין מי קוים מרובעים ואשר לפע"ד הוא טעות רשום בין מי קוים עגולים :

וגם בהשגות הרז"ה יאזכר לפעמים בישוב כגון בהשגתו על הראב"ד ז"ל ושמעיון יראה ויבחין כי ח"ל יברנו הדרך וסקלט המסילה לרעים המכשול וה' יהי בעויונו ופועל ידיו חלילה :



הקים' אווסט פריסטונוילויש
האמידאר איזמטראטאר
האמיט דערויסט אווסט
פילשטנווישיג יר"ה : פ

חתת מתסלת חלויש
דערואוויטיש וויליקי
אלכסנדר פאוולאוויש
אסיסקו האמידאר אווסט

באותיות

ברדי משוב

בשנת יתתי השלמות יום ג' סבטלר כן כי טוב אם בעל גיש הוא לפ"ק

Baalei ha-Nefech, Yisrael Bak, Berdichev, 1817

Shmuel Trigano

L'intention d'amour

Désir et sexualité dans les Maîtres de l'âme

de R. Abraham ben David de Posquières

L'éclat/*éclats*

Introduction

Le *Livre des Maîtres de l'âme*¹ est un des rares textes que la tradition juive a consacrés spécifiquement à la sexualité². Le thème est, il faut le savoir, largement débattu dans de nombreux livres et par de nombreux auteurs, et tout d'abord dans le Talmud, qui se fait souvent l'écho d'opinions étonnantes de « modernité » et d'audace, eu égard aux époques concernées³. Mais il s'agit alors de morceaux littéraires courts, immergés dans une masse immense d'ouvrages polyphoniques, et non point de synthèses théoriques centrées sur ce thème dans son unicité. C'est le propre du discours halakhique, toujours circonstancié et relié à des figures très pragmatiques. Il faut donc se

1. *Sefer Baalé-Hanefech* (*Baalé* que l'on peut lire différemment comme « maîtres » ou « détenteurs » de l'« âme » ou plutôt de la « psyché » [cf. *infra*]), que nous avons consulté dans l'édition du Mossad Harav Kook, Jérusalem, 1982.
2. Cf. l'étude très riche en textes et conceptions de toutes les époques, de David Feldman, *Marital Relations, Birth Control and Abortion in Jewish Law*, Schocken Books, New York, 1974.
3. *Idem*. Cf. la comparaison avec la doctrine chrétienne. Partie 2, chap. 2 et 4.

reporter aux œuvres du Moyen âge pour trouver les premiers essais synthétiques consacrés à ce sujet. Il s'agit toujours, bien entendu, de *Halakha*, d'écrits qui s'abreuvent au Talmud et à la littérature midrachique adjacente.

L'Épître sur la sainteté attribuée à Nahmanide⁴, le grand kabbaliste de Gérone opposé aux maïmonidiens, en est un exemple. Mais, à bien des égards, le *Livre des maîtres de l'âme*, de Rabbi Abraham ben David l'est encore plus, non seulement par l'ampleur de l'ouvrage (il y a là un résumé de toutes les lois de *Nidda*⁵), mais aussi par son influence à travers les âges et jusque sur le *Shoulkhan Aroukh* sur lequel il exerce un poids décisif⁶. On serait tenté d'y voir un « code », n'était l'opposition de principe de son auteur à toute codification de la *Halakha*; n'était aussi la réalité du texte et de l'écriture, subtils et ouverts, qui en font le contraire même du

4. *La Lettre sur la sainteté, Le secret de la relation entre l'homme et la femme dans la cabale*, Étude préliminaire et traduction de Charles Mopsik, Lagrasse, Verdier 1986.

5. Les lois de la menstruation féminine qui induisent une organisation du pur et de l'impur qui veut, entre autres, que mari et femme évitent alors toute proximité. Le Talmud consacre un de ses traités à ce sujet.

6. Cf. Isadore Twersky, *Rabad of Posquières. A Twelfth Century Talmudist*, Harvard University Press, Cambridge Ma., 1962, p. 93. Pour toute la biographie de Rabad, il faut se rapporter à ce livre incomparable.

code maïmonidien. En tout état de cause, le *Livre des maîtres de l'âme* fut, de tout temps, reçu comme un très grand traité de *Halakha*.

L'auteur lui-même n'a point besoin d'être exhumé de l'oubli comme le remarque Isadore Twersky⁷. Rabbi Abraham ben David (ou Rabad en abréviation, comme c'est la coutume dans la littérature rabbinique) est en effet une très puissante personnalité. Né à Narbonne aux environs de 1120, il devient très vite une grande autorité en matière de Talmud et finit par s'installer à Posquières (en laquelle on voit la moderne Vauvert), où ses moyens financiers étendus lui permettent d'ouvrir une académie talmudique où il subvient aux besoins de ses étudiants et dont la renommée lui attire des candidats de l'Europe du Nord et du Moyen-Orient.

Mais Rabad est surtout connu pour avoir pris la tête, très tôt, de l'opposition à l'œuvre de Maïmonide. Il est le premier à avoir réagi avec ampleur et méthode à son « code ». Ce sont les fameuses « Gloses sur le *Michne Tora* », qui critiquent cet ouvrage de Maïmonide tant du point de vue de ses imperfections que de sa problématique en général. C'est dire que la critique de Rabad porte plus sur l'œuvre juive et halakhique de Maïmonide que sur son œuvre philosophique, rare qualité qui lui confère un poids déterminant

7. *Idem*, p. 2.

dans toute la controverse sur Maïmonide et la philosophie qui éclatera en Languedoc, un siècle plus tard, avant de s'étendre à tout le monde juif⁸. Mais il y a un élément autrement plus important. Selon toute vraisemblance Rabad serait à l'origine du mouvement kabbalistique qui se constitue à la même époque et dans la même région. Nous en sommes réduits à des recoupements, car Rabad n'a pas laissé de textes de cette veine. Néanmoins, beaucoup d'érudits⁹, d'accord ainsi avec la tradition, s'accordent pour voir en lui le père de la pensée kabbalistique. Ce qui est certain en tout cas, c'est que son fils, Isaac l'Aveugle, est unanimement reconnu pour en être le « père fondateur¹⁰ ».

Le Livre des maîtres de l'âme est donc un livre de Halakha¹¹ et nous ne l'envisageons pas ici dans sa riche totalité. Nous nous intéressons plutôt à son dernier chapitre, le « Chapitre de la sainteté », où Rabad compose en fait un essai d'ambition plus large que les « lois de *Nidda* » et où, reprenant les textes bibliques et talmudiques, il délivre les tenants et aboutissants de toute la conception que

8. Cf. J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy. 1180-1240*, Leiden, E.J. Brill, 1965.

9. Cf. Twersky, *Rabad of Posquières*, p. 300, et G. Scholem, *les Origines de la Kabbale*, Aubier-Montaigne, Paris, 1966, p. 220.

10. *Idem*, p. 263 et Twersky, p. 255.

le judaïsme se fait de la vie sexuelle, au sein d'un vaste tableau philosophique de portée très haute autant que délicate, dans lequel nous sommes tentés de lire, pour notre part, beaucoup de bribes de la Kabbale naissante. On y trouve en tout cas un exposé achevé de la conception en la matière, à la fin de l'époque talmudique et au début du Moyen âge, qui nous permet de mieux comprendre les catégories de l'anthropologie hébraïque¹².

Il va sans dire que le lieu de déploiement d'une telle entreprise n'est point un lieu indifférencié. Le Languedoc (la « Provence » de la géographie hébraïque) connaît en effet, à cette époque un grand développement culturel (dont on parle comme de la « Renaissance du XI^e siècle ») et même une sorte d'ébullition religieuse à laquelle se mêlent des dimensions d'ordre poli-

11. Cf. Twersky, p. 93: « Dans le domaine de la Halakha ... le *Baalé Hanefech* a dominé toute discussion systématique sur un tel sujet. »
12. La tradition intellectuelle de la *Wissenschaft des Judentums* a longtemps obliéré, dans le regard scientifique moderne, les dimensions anthropologiques, inhérentes au « fait juif ». Cela relevait d'un choix épistémologique très précis, mais dont la portée idéologique nous apparaît aujourd'hui de plus en plus claire, qui privilégiait dans l'existence juive la figure métaphysique et théologique, en y négligeant les figures sociales, culturelles, politiques et historiques.

tique. Sa position de carrefour entre l'Espagne, foyer d'ancienne culture, et l'Europe du Nord, y était pour beaucoup. La communauté juive participait au plus haut point de ce courant d'efflorescence culturelle : écoles, académies, groupes d'intellectuels faisaient, de « Narbonne, Lunel, Posquières, Béziers, Montpellier, Marseille, Arles, Trinquetaille, Toulouse et autres, des citadelles de l'étude¹³ ». Vu du Caire, le centre de Provence apparaissait à Maïmonide comme l'un des plus grands centres de l'étude talmudique dans une période de déclin général¹⁴. De plus, la fabrique de traduction des Tibbonides à Lunel donnait déjà ses premiers fruits qui allaient modifier le paysage intellectuel et historique du monde juif ; mais aussi du monde occidental, par l'introduction des œuvres de la philosophie grecque en Europe du Nord. C'est donc dans ce cadre intellectuel, où fleurissent l'« amour courtois » et la poésie des troubadours, qu'il faut bien sûr replacer le *Livre des maîtres de l'âme*. Mais c'est justement à cette aune que l'on peut mieux saisir la spécificité et l'originalité tranchées de la conception juive de la vie amoureuse à cette époque.

*

13. Cf. Twersky, *Rabad of Posquières*, p. 24.

14. « Lettre aux sages de Provence », *Kovetz Tshuvot ha Rambam II*, 44.

Le texte qui va suivre a été publié, pour la première fois, dans une version légèrement différente, en 1985, dans la revue *Pardès*¹⁵. C'est souvent après coup qu'on prend la mesure de l'importance d'une recherche dans un cheminement intellectuel.

La lecture très interprétative que je faisais alors du chapitre final du *Livre des Maîtres de l'âme* était encore très proche de ma méthode dans *Le récit de la disparue* (1977). On y retrouve une grande partie des thèmes que j'y développais. Mais, en redécouvrant ce texte passé, je me suis rétroactivement rendu compte que j'entamais le début d'une réflexion qui devait me conduire à concevoir la problématique de « la part gardée », source d'inspiration génératrice d'autres ouvrages parus depuis, *Philosophie de la Loi, l'origine de la politique dans la Tóra*, en 1991, *La séparation d'amour, une éthique d'alliance* en 1996. En rééditant ce texte, j'ai conscience de faire mémoire de ce moment.

15. Sous le titre « L'intention d'amour, Les Maîtres de l'âme de Rabbi Abraham Ben David, un guide matrimonial du XII^e siècle en Languedoc », *Pardès*, 2/1985.

L'intention d'amour¹

Loin de se présenter sous la forme d'un manuel de la vie sexuelle, cataloguant cas, infractions et peines, le « Chapitre de la sainteté » n'est pas un texte de casuistique rabbinique mais plutôt une réflexion philosophique où transparait une passionnante anthropologie du désir et de la sexualité.

Contrairement à ce que l'on pourrait attendre, la notion de « corps » est quasiment absente² de tout ce texte sur la sexualité. C'est comme si la corporéité ne constituait pas une instance. La *nefech* est au centre de toute l'analyse. Dans l'acte sexuel, c'est en effet elle qui est en jeu et la maîtrise dont il s'agit concerne l'époux, appelé à maîtriser sa propre *nefech* pour éviter la domination de la *nefech* de

1. *Kavanat Ahava*, notion centrale dans le texte que nous nous proposons d'analyser.
2. Elle n'intervient véritablement qu'une fois, lorsque Rabad ajoute une « intention » qui n'est pas de son cru et qu'il cite comme venant des médecins » et qui, en fait, dans un tel contexte, semble venir de Maïmonide.

l'épouse dans la possession sexuelle (*be'ilout*³). La *nefech* hébraïque n'est point l'« âme » occidentale⁴. Le Nouveau Testament la traduit en grec par *psyché*. Daniel Lys, théologien protestant, la définit ainsi : « *Nephesh* concerne l'être humain, qui vit dans l'histoire, et cet être humain fait partie du peuple d'Israël, qui a conscience que son histoire se déroule devant Dieu⁵. » « *Nephesh* désigne ce qui est vivant et plus spécialement ce qui est animé... (pour désigner) certains êtres à qui Dieu a donné une existence en quelque sorte autonome et par contrecoup responsable... Parmi ces créatures animées il y a une certaine *nephesh*... Il ne s'agit pas simplement d'individu mais de personne : c'est l'homme, sommet de la création tourné vers Dieu... Il s'agit d'une créature dont l'appellation par *nephesh* souligne qu'il s'agit d'un corps... Et cela s'oppose à tout mépris manichéen de la matière⁶... » En la *nefech* conver-

3. Le terme vient de *baal*, le maître, l'époux, et d'une racine qui signifie la possession.

4. Cf. la belle trilogie de Daniel Lys : *Nephesh, histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, P.U.F., 1959 ; *Ruah, le souffle dans l'Ancien Testament*, P.U.F., 1962 ; *la Chair dans l'Ancien Testament « Bâsar »*, Ed. Universitaires, 1967.

5. Daniel Lys : *Nephesh* ..., p. 13.

6. *Idem*, p. 201-202. Le texte continue ainsi : « et, reje-

gent la chair (*basar*) et le souffle (*ruah*), se forge l'unité synthétique et dynamique de la personne, sa puissance psychique vitale. On retrouve ce sens en français dans l'expression « une ville de trente mille âmes ».

L'intention de l'acte sexuel

Il faut ainsi s'habituer à un tout autre vocabulaire du sexuel où le décor n'oppose pas le corps à l'âme, la domination au salut, mais l'âme à l'âme, le désir à lui-même. C'est le drame de l'« intention » et du consentement qui nous est ici conté. Et cela bouleverse la problématique habituelle de la sexualité, car le sexe (instance de la « coupure », *sexus* de *seco*/couper?) n'est ici plus une instance. Ainsi le *tachmich* (l'acte « sexuel ») n'isole pas en tant que tel le sexe (le « coupé »). Il ne désigne pas la réunion des deux sexes à la façon d'un « co-ït » littéralement « aller ensemble ». Le *tachmich* est plutôt

tant résolument toute continuité naturelle de survie orphique par immortalité de l'âme libérée du corps, prépare le chemin de la foi en la résurrection selon laquelle Dieu seul dans sa grâce pense la continuité d'un être dont l'existence est maudite par la discontinuité du néant jusqu'au jour où ce logos sera prononcé et fera surgir à nouveau du néant la créature. »

un « usage », une « utilité », un emploi, un ustensile, une disposition pragmatique de l'usage non pas de soi mais du lit, car le terme de *tachmich*⁷ est une abréviation de « *tachmich ha-Mita* », « l'usage du lit », ou, si l'on veut, « l'ustensile du lit », extraordinaire expression qui ne désigne pas le coït, mais le lieu où il se produit en général, et l'usage pratique qu'on en fait : comment on se sert du lit pour une relation sexuelle. La non-désignation de l'acte sexuel, du coït comme tel, est extrêmement logique, dans la perspective que nous décrivons où le sexe comme tel n'existe pas, où il n'est pas une instance du rapport entre les sexes (cf. *infra*).

Rabad se propose ainsi de faire la « clarté sur ce qui est permis et ce qui est interdit⁸ », sur un point d'importance puisque le Créateur a ordonné par deux fois la *mitsva* de l'acte

7. Le terme de *tachmich* est aussi employé dans une autre expression : *tachmiché qedoucha*, qui désigne les « ustensiles de la sainteté ou sanctification » (comme les *tefilin* [les phylactères]). Or la *qedoucha/sanctification* désigne aussi le mariage »...

8. Le texte que nous analysons, le « Chapitre de la sainteté », est très court, de la page 112 à la page 128. Nous n'indiquerons donc pas les pages de nos citations, traduites par nos soins, d'autant qu'elles proviennent dans leur très grande majorité des premières pages du chapitre.

sexuel, deux fois positivement, à Adam et Ève (Gen. 1, 28) puis aux fils de Noé (Gen. 9,1), une fois négativement⁹ (Ex. 21, 10) : « Il ne devra point la [femme] frustrer de sa nourriture, de son habillement, de son plaisir sexuel¹⁰. » La seule vraie question qui se pose est celle de l'efficacité du *tachmich*, des conditions de son caractère bénéfique, de ce qui lui procure « récompense » (le plus souvent « la naissance d'enfants mâles ») ou « perte » (*Hefsed*). Quel est l'enjeu de cette perte ? Le fait de savoir si dans le vide qui sépare les deux partenaires – et qui est la condition de leur individuation comme homme et femme – pourra naître un être nouveau ? Le vide créé par le rapprochement des deux amants risque-t-il de se creuser comme un néant qu'ils ne pourront jamais combler et où ils pourraient disparaître ? Et tout d'abord, s'agit-il de combler ce vide, de combler le désir qui les rapproche ?

La question de l'efficacité se pose ainsi dans des termes inattendus et dynamiques. Pour Rabad, c'est moins la conformité à une norme du *tachmich*, comme acte sexuel, qui

9. Il y a, dans la *Halakha*, deux types de *mitsva* : positif (« fais... ») et négatif (« Ne fais pas... ! »).

10. Le terme hébraïque : *'ona* ne comporte pas de mention du sexe comme tel.

compte que l'intentionnalité qui le nourrit, comme reconnaissance d'autrui. L'acte ne vaut point en effet sans l'intention, au point que ce qui fait le bon acte c'est la bonne intention « car celui qui compromet l'acte par son comportement ou sa pensée est un sot ». C'est pourquoi le *tachmich* n'est point un « acte sexuel » en tant que tel. La frontière entre l'« acte » et la conscience se dissipe. « La pensée accomplie conduit à l'acte et est tenue pour un acte. » C'est donc au fondement même de l'« acte » (la pensée, la psyché, l'imaginaire) que s'intéresse Rabad (« quelle est l'intention qui rend l'acte authentique ? »), dans le cadre d'une conception bipolaire de la sainteté (*kedoucha*).

En effet, la sainteté vient séparer (*Hefrech*) l'homme de l'impureté (*tum'a*)¹¹ qui est de deux sortes : celle qui est reliée au toucher¹² et celle

11. Qui n'est pas le « profane (*khol*), c'est-à-dire que nous nous trouvons dans une autre problématique que la dialectique du « sacré et du profane », c'est pour cela qu'il s'agit ici de « sainteté » et non de « sacré ».
12. Tout ce qui provient, comme nous le dit Rabad, du contact produit par le déplacement des lits, du contact avec le lépreux, les endroits où se sont assis ceux et celles qui ont un écoulement, de la vision de la pollution nocturne, des plaies de la lèpre, de

qui ne lui est pas reliée¹³, définie plus précisément par la notion de « transgression » (*avera*); celle, donc, qui concerne les objets impurs en soi et celle qui concerne les interdits. C'est pourquoi il y a deux niveaux de la sainteté. Est dit « pur(ifié) » (*tahor*) ou « pur des mains » celui qui s'est séparé de l'impureté objective, mais « pur » et « saint » celui qui s'est séparé de la transgression. Il y a ainsi une sainteté de l'acte qui éloigne corporellement des impuretés et une sainteté du cœur, que Rabad définit aussi comme une « propreté de la pensée », qui éloigne la pensée des transgressions et des *arayot* (nudité, organe sexuel, fornication, inceste). À la propreté rituelle fait pendant la sainteté morale, à l'impeccabilité formelle par rapport à la *mitsva*, l'intériorisation de sa finalité. La « sainteté » est à comprendre ici dans sa signification exacte : comme séparation. En somme, il s'agit que dans l'acte sexuel, il n'y ait

l'impureté du mort, du contact avec les reptiles, avec les cadavres, de l'inceste, de qui consomme des nourritures interdites.

13. L'impureté qui ne vient pas du toucher, mais de la vision des yeux, de l'écoute de l'oreille, de la parole des lèvres, de la méditation du cœur, concernant une chose qu'il ne convient pas de voir, entendre et dire.

pas de fusion des individus qui annulerait leur individuation, leur *nefesh*. La partenaire féminine est la plus concernée par ce danger parce que la possession (*be'ilout*) est le propre de la sexualité masculine. Le sujet moral doit ainsi s'arracher au corps de la transgression, comme à ses pensées dans le cœur.

Cinq intentions de l'acte d'amour

Rabad envisage tout d'abord quatre intentions archétypales qui font l'authenticité du *tachmich* :

— L'intention de l'accomplissement de la *mitsva* de la procréation et (précision importante) du plaisir sexuel féminin, la plus authentique entre toutes, car elle réunit les deux *mitsvot*, celle de la procréation et celle du plaisir féminin (*'ona*)¹⁴.

— L'intention de l'« amélioration de l'em-

14. Le terme est problématique. Il indique en règle générale la notion de période, de saison, mais dans cette acception il est toujours saisi comme le plaisir sexuel de la femme, dans le lien conjugal. La traduction par « devoir conjugal » me semble un contresens, d'autant plus que la notion hébraïque du *khovat Ichut* qui l'exprime signifierait plutôt « le devoir de la féminité » ou du « statut marital ».

bryon » (*Tiqqun*, qui plus précisément signifie le rétablissement, la réparation), c'est-à-dire un acte qui se voudrait bénéfique pour le développement de l'embryon. Selon la conception rabbinique, « les trois premiers mois sont durs à la femme et à l'embryon, les mois intermédiaires durs à la femme et agréables à l'embryon, les derniers sont agréables aux deux¹⁵ », car, ainsi, « l'enfant sort alerte et blanchi/raffiné/purifié ».

— L'intention qui répond à la « demande expresse de la femme » (*tevi' at-icha*) et qui se définit par le principe de son plaisir (Ex. 21, 10) uniquement, quand par exemple la femme est en période d'allaitement ou lorsque son mari est sur le point de partir en voyage et qu'elle le désire et le lui fait savoir.

— L'intention masculine, la quatrième *Kavana*, de s'autolimiter, d'éviter une transgression lorsque l'instinct sexuel croît et conduit l'homme à désirer un acte sexuel. En ce cas, avec une telle intention, l'acte sexuel accompli reste recevable, bien qu'il ne vise aucun des trois objectifs précédents si ce n'est la satisfaction masculine. En tel cas, la possession met en danger la *nefesh* de sa partenaire, réduite à l'état d'instrument, de corps. L'acte tient alors d'un

15. Talmud, *Nidda* 31, 1.

« médicament » pour la *nefesh* (et non le corps) qui évite à l'homme de transgresser des interdits, si l'instinct prend trop possession de lui.

Dans la perspective de cette quatrième catégorie, Rabad envisage également une cinquième intention : « paroles de médecins qui [définissent l'acte comme] efficace pour le corps (*gouf*) ». C'est un argument déjà développé par Maïmonide¹⁶, que Rabad évoque peut-être implicitement mais qu'il cite en tout cas comme venant d'autres que lui, « les médecins ». Et cela est très logique puisque, comme nous l'avons remarqué, l'argument corporel, comme définissant l'acte sexuel, est quasiment absent de son propos. Il l'accepte pourtant comme une modalité de la quatrième intention. Ici, le « médicament » (l'acte sexuel) est pour le *gouf*, le « corps » ou plutôt le « volume » de la personne (car le « corps » hébraïque est spontanément un volume, une substance et non une forme). Quand l'instinct s'empare du « corps » et que le désir pèse, cela peut causer un « dommage » à l'équilibre corporel. Aussi cette cinquième intention est-elle recevable...

Ce qu'il y a de remarquable, c'est que la discussion s'instaure à propos de la quatrième

16. Dans les *Hilkhot deot* du code maïmonidien (4, 19) et *Ichut* (14, 1-7).

intention, qui est aux yeux de Rabad la plus problématique en ce sens qu'elle pose, à l'inverse des trois premières, toute la problématique de l'intention en soi. De fait, il s'agit alors d'envisager une intention qui n'est pas directement prévue et pensée dans la Torah et les textes talmudiques. Remarquons que la question se pose quand la finalité de l'acte concerne l'homme et non la femme.

En règle générale, on peut déceler un partage des intentions en fonction des trois genres.

— Le « neutre », si l'on peut dire, où c'est le « on » impersonnel, ou plutôt la finalité d'autrui, qui s'impose à l'acteur : l'impératif divin de procréation, auquel s'ajoute l'impératif du plaisir féminin, puis le bien de l'embryon. « Impersonnalité » il y a du point de vue de l'acteur, car l'intention est prévue et prescrite par ailleurs, quoiqu'elle soit dirigée par sa nature même vers autrui (la naissance d'un enfant, la jouissance féminine, le bon développement de l'embryon).

— Le « féminin » où c'est le sujet féminin qui est la finalité de l'acte, tout récapitulé dans son plaisir.

— Et, enfin, le « masculin » où c'est le sujet masculin qui est la finalité de l'acte, tout récapitulé dans son plaisir qui n'est point ici directe-

ment et positivement désigné, à l'instar de celui de la femme. « Il aurait pu dominer son instinct », nous dit en effet le Rabad à propos du désir masculin égocentré. Il y a là un principe cardinal de la morale juive, bien formulé par les *Pirkei Avot* (IV, 1), « Qui est le héros ? Celui qui domine son instinct. » Et s'il y a là encore une *mitsva* malgré tout, c'est parce que l'acteur masculin a tenté, ce faisant, d'éviter la transgression d'un interdit, en se satisfaisant à temps pour ne pas que la « faim » l'y pousse, qu'il soit « proche de la perte » et qu'il y ait ici un cas de « séduction de l'instinct ». Quand le désir croît trop, du fait de l'insatisfaction, il peut se corrompre. La libido risque d'engendrer rêveries et actes érotiques qui l'entraînent vers l'esthétique (la jouissance voyeuriste du regard), alors que sa finalité est éthique. À lire le détail de la discussion de la quatrième intention, on comprend mieux pourquoi elle pose problème, pourquoi le plaisir masculin en soi représente un problème. Lorsque l'homme n'intentionne pas les deux premières *mitsvot* ou la joie de sa femme (*simhat-ichto*) bien qu'elle lui exprime « qu'elle n'a pas besoin de lui », il peut, en proie à son désir, réduit à lui seul, pervertir l'intentionnalité de son acte en ne reconnaissant pas dans sa partenaire « sexuelle » l'être de sa

femme, sa *nefesh*, la liberté de sa personne individuelle. En tel cas, sa femme n'est plus que le support anonyme, interchangeable du sexe, une prothèse du sexe masculin. Le consentement féminin à l'acte est ici un critère décisif sur lequel nous reviendrons plus abondamment. Cette conception s'appuie sur l'idée que l'authenticité du *tachmich* tient à ce qu'il est ouvert sur autrui et que l'acteur masculin ne peut s'y satisfaire de soi-même à travers la femme. En position de puissance invitante, la femme est la garante de la réciprocité.

Il y aurait ici une théorie du plaisir sexuel féminin qui nous dirait qu'il est toujours altruiste même lorsqu'il est sa propre fin, sans « intentionnalité ». Il ne vient que du rapport à l'homme, dont il dépend, tandis que le plaisir sexuel masculin pourrait être solipsiste, ignorer la partenaire féminine même lorsqu'il s'obtient d'un rapport avec elle. Contrairement à la femme, le plaisir sexuel masculin, lorsqu'il est sa propre fin, n'est pas totalement recevable. Ce sont d'ailleurs les conditions de cette recevabilité minimaliste, mais tolérante, qu'analyse Rabad dans la quatrième intention. La femme, par la situation même de son être, ne pourrait ignorer son partenaire, de telle sorte que son plaisir dans le mariage, *simhat-ichto* / « la joie de

sa femme », soit toujours une *mitsva*, tandis que l'homme risquerait toujours de ne point reconnaître le visage de sa partenaire, de ne pas voir de visage dans l'acte d'amour.

La posture existentielle de la femme dans le rapport amoureux nous laisse entrevoir une immense perspective que la pensée kabbalistique illustrera à merveille après Rabad, avec sa dialectique du féminin et du masculin. En ce sens, la féminité (*nekeva*) est toujours là, dans la présence, appelant (*nokev* : « trouer », « appeler » – la voix n'est-elle pas une trouée dans le volume du corps ?) l'homme (*zakhar*) à se souvenir (*zakhor*) d'elle parce qu'il est guetté par l'oubli dans le monde (*olam*) dans lequel elle a disparu (*neelam*). Féminin et masculin mettent ici en scène, comme on l'a compris, le Dieu créateur et la créature.

Le danger du regard

C'est bien de reconnaissance de la personne qu'il s'agit, tout au long des situations concrètes envisagées dans la discussion. La « mauvaise pensée » qu'il s'agit d'éviter par exemple pour ne pas gâter l'acte, c'est de penser à une autre femme que celle que l'on possède, au moment même de la possession

(*be'ila*), ce que Rabad exprime en citant un dicton talmudique coloré : « Un homme ne boit pas à un verre en regardant un autre verre. » Ainsi le coït doit-il intervenir au milieu de la nuit, pour que n'interfèrent pas dans la conscience de l'homme les voix des hommes et des femmes qui résonnent dans la rue, tard dans la soirée ou tôt le matin. Ainsi, si l'on parle durant le coït, le discours doit-il uniquement porter sur l'acte lui-même, exécuté à l'instant « afin qu'il ne porte pas alors sa pensée sur une autre femme ». Parler de choses et d'autres durant le *tachmich* expose à « rendre des comptes le jour du jugement », tandis que dans ce monde-ci les enfants ainsi nés seront sourds. De même, si l'on écourte le coït, ou si l'on n'en jouit pas totalement¹⁷, c'est

17. Beaucoup de situations sont évoquées par Rabad (pratiques sexuelles pour affaiblir le plaisir masculin, exemples de rabbins du Talmud, etc.). Un dicton talmudique résume bien cette perspective : « Il découvre un *tefakh* (mesure de 4 doigts), il recouvre un *tefakh*. » Cela signifie qu'il découvre la nudité de sa femme pour les besoins du *tachmich*, qu'il ne « s'attarde pas sur le ventre » et la recouvre aussitôt. On cite ainsi le cas de Rabbi Yossi bar Halafta qui ne posséda maritalement sa belle-sœur veuve qu'à travers le drap-de-la-possession (*Sadin baal*) et pas plus de cinq fois, afin que son intention soit

pour que n'y entre aucune pensée étrangère : « Il accomplit cet acte comme poursuivi par un démon, dans la crainte, comme s'il y était contraint, comme s'il n'intentionnait pas la jouissance afin qu'aucune autre pensée ne le pénètre. » Le passage est d'autant plus remarquable si on le compare au discours classique du christianisme, car ici l'amoindrissement de l'acte ne concerne pas la nature même du coït, le « corps » des partenaires ou le Satan qui y serait impliqué. L'authenticité de l'intention est son centre véritable. Nulle part on ne nous dit que le rapport sexuel est mauvais en soi et, si un « démon » (plutôt un « djinn » : *ched*) et non le démon (*ha-satan*) est évoqué, c'est uniquement comme artifice de l'imaginaire, évoqué pour chasser une mauvaise pensée qui nuit à l'authenticité de l'acte.

Le thème du visage et de l'intentionnalité est encore plus évident quand il est question du rôle du regard dans le *tachmich*. « On ne regarde pas la nudité à l'heure du *tachmich*, car cela enlève la honte du visage », c'est-à-dire « la modestie » qui est « de marcher humble-

bien arrimée uniquement à l'accomplissement de la *mitsva* qui l'oblige à donner des enfants à sa belle-sœur veuve (*yevama*) et sans enfants afin de perpétuer la mémoire de son frère décédé.

ment avec ton Dieu » (Michée 6, 8)¹⁸. C'est là une débauche, un « comportement d'abandon » (*Minhag Hefqer*), en somme c'est comme si le regard dans (et sur) l'acte supposait que l'être regardé était abandonné, « propriété publique¹⁹ », ne s'appartenait pas à lui-même dans sa vivante conscience, ni n'avait avec le partenaire un rapport privilégié, comme s'il n'était plus qu'un objet, là, abandonné au regard.

Toute une anthropologie du regard et de la nudité se dessine ici. Il s'agit plus que du regard de l'œil. C'est un certain type de rapport à l'extériorité qui est concerné, à preuve le fait qu'entendre des voix ou imaginer d'autres choses durant le rapport sexuel constitue une perversion de l'intention. Le savoir découlant du regard fait courir un risque quand il se porte sur l'être, celui de chosifier la vie, de considérer la *nefech* comme un objet jeté et abandonné dans le désert du monde et donc de ne concevoir avec lui qu'une relation d'ap-

18. Dans la perspective de la modestie et de l'humilité, Rabad voit dans la position supérieure de la femme dans l'acte sexuel une façon « grossière » (*'azut*) ou « corrompue » (*'iqech*), bien qu'il ne s'agisse pas d'un péché (*khet*).

19. La notion d'*Hefqer* est talmudique. Elle désigne les biens sans propriétaire privé, la propriété publique.

appropriation ou d'utilisation. Danger de réifier et de matérialiser la *nefech*. Dans un tel regard, la femme (ou tout autre être) devient 'erva/nudité (de 'or/la peau), si bien que la nudité concerne moins le fait d'être nu que d'être regardé d'une certaine façon. La nudité n'est en aucune façon mauvaise en soi. C'est le risque qu'elle porte avec elle de cet échec dans la relation qui l'est. La « modestie » (*anava, tsnout*) qu'évoque Rabad n'est pas autre chose qu'une façon de regarder en baissant les yeux, en évitant l'illusion de croire que toute la personne se manifeste dans ce qui est regardé d'elle, ce qui sauvegarde sa *nefech* qui n'est pas limitée aux limites de son corps. On conçoit, ici aussi, comment est engagée la façon dont on peut « regarder » un Dieu invisible et donc caché dans ce qui est regardé de lui.

Cela nous laisse entendre à nouveau que pour qu'il y ait intention il faut qu'il y ait reconnaissance d'autrui en tant qu'il est un sujet, une conscience face à moi, une *nefech*, que je dois reconnaître comme une personne, dans une relation telle que sa rencontre modifie mon intériorité, et non comme un objet que j'utiliserais dans un rapport pétrifié où en vérité je ne le verrais pas, même si je le regardais. En tel cas, il n'y aurait pas d'« intention d'amour ».

Les dispositions que prévoit Rabad pour éviter le regard posé sur la nudité (« il se recouvre de son manteau » si la relation a lieu de jour et « il éteint la bougie » si elle a lieu de nuit) nous laissent entendre que l'exposition la plus totale de l'être anéantit la présence (divine), une présence irrémédiablement cachée, que porte la *nefesh* et qui resplendit uniquement dans l'intériorité (*penim*) où seulement elle est toute vie. En fait, la *nefesh*, qui désigne l'être, est une instance cachée dans l'apparence extérieure, le « corps », qui s'éclipse dans l'exposition du corps.

On retrouve une telle perspective dans de nombreux aspects d'une théorie talmudique²⁰ que rapporte Rabad : « Les fils des neuf caractères (*midot*) » où le Talmud envisage les situations²¹ dans lesquelles le *tachmich* des époux n'est pas vrai ni authentique. Sept caractères relèvent de la même problématique. Avec la

20. Attribuée à Rabbi Nathan (Talmud, *Nedarim*, 20, 2) à propos de l'interprétation de Ézéchiel 20, 38 : « Et je trierai parmi vous ceux qui se révoltent et pèchent contre moi. » Les neuf types humains que Rabbi Nathan dénombre sont ceux-là même.

21. Les neuf caractères qui relèvent de neuf conditionnements sont les suivants : la violée, la haïe, la menstruée, la substituée, la rebelle et la querellée, la stipendiée, la divorcée de cour, la confondue, l'impolie.

« haïe », même si son mari n'a pas l'intention de divorcer, s'il la hait et pourtant a un rapport sexuel avec elle, la possession sexuelle (*be'ilout*) est dite relever de la « prostitution » et non de la « conjugalité » (*ichout*). Avec la « substituée », lorsque l'homme est sous l'empire de rêveries érotiques et que par hasard sa femme se présente à lui, ou lorsque le mari a épousé deux femmes et qu'il a un rapport avec l'une en pensant que c'est l'autre²², le rapport n'est pas authentique. Avec la « rebelle²³ », bien qu'il cohabite avec elle et qu'elle y consente, c'est comme s'il avait un rapport avec une prostituée. Avec la « querellée », lorsqu'ils se disputent le jour et cohabitent la nuit, le rapport est

22. Cela serait le cas de Jacob qui eut un rapport sexuel avec Léa alors qu'il pensait qu'elle était Rachel. Rabad donne plusieurs réponses pour écarter cette idée qui entacherait la bénédiction des tribus d'Israël qui descendent de ce rapport, les fils de Léa. La Torah et donc l'interdiction n'avaient pas encore été données. Peut-être Léa ne conçut-elle pas cette nuit-là ? ... La question de Léa se posera également à propos de la catégorie de la « haïe ». Elle n'était point haïe par Jacob, mais c'est elle-même qui s'était appelée ainsi parce que Jacob ne l'aimait pas d'un amour supplémentaire comme Rachel.

23. La *moredet* : notion talmudique qui désigne la femme qui refuse de vivre conjugalement avec son mari (Talmud, *Ketubot*, 64).

un rapport de prostitution, qui ne naît pas de l'amour (*lo mitokh Ahava*). Pour la « stipendiée », c'est la même chose, il n'y a pas en eux d'« intention d'amour ». Avec la « divorcée de cœur », lorsqu'un homme a l'intention de divorcer d'avec sa femme et que « malgré tout il vient sur elle », le *tachmich* est faux. Enfin, avec la « confondue », lorsqu'un homme pense à une autre femme (fût-elle sa deuxième femme, en situation de polygamie), alors même qu'il cohabite avec sa femme, l'acte l'est aussi. Dans tous ces cas, le critère de l'authenticité de l'acte est la reconnaissance d'autrui dans la partenaire féminine, ce qui suppose que l'homme assume une totale responsabilité pour l'être de sa femme et que, dans le rapport sexuel, il ne considère pas uniquement le sexe mais aussi le visage de sa partenaire, la totalité de sa personne et donc de la sienne, de son rapport dynamique à elle. L'instance primordiale du rapport sexuel, c'est non point le sexe, mais le visage, la personne, l'intention, la *nefesh*.

« *L'opinion de sa femme*²⁴ »

Ainsi définie, la notion d'« intention d'amour » (qui concerne l'époux) va de pair

24. *Da'at Ichto*.

avec la notion de consensus, de consentement, d'acquiescement de la part de l'épouse ou, dans les termes de Rabad, de « l'opinion de sa femme ». En effet, puisque l'intention authentique conduit l'homme à reconnaître en sa femme une personne et non pas un sexe, il reconnaît en elle une volonté autonome, dont il doit gagner le consentement pour entrer dans une relation de *tachmich*. « Tout ce qui ne vient pas de son opinion à elle est interdit et toute possession *forcée* (le terme est le même que celui du 'viol') est une possession de prostitution (*be'ilut zenut*). Bien qu'il soit interdit de parler d'autre chose que du *tachmich* à l'heure du *tachmich*, l'époux doit parler avec sa femme lorsqu'elle est en colère et qu'il désire cohabiter avec elle, afin de l'apaiser au préalable. Il n'est pas permis de la posséder jusqu'à ce qu'il l'adoucisse à son égard. C'est la politesse même (*derekh Eretz*). » Cette notion d'adoucissement ou d'apaisement est centrale dans tout notre texte. C'est ainsi que nous traduisons le terme de *payess* qui a plusieurs connotations (amollir, attendrir, calmer, tranquilliser, prier). Par conséquent, il est interdit d'entreprendre quoi que ce soit avec elle qu'elle ne veuille pas, et il faut la convaincre jusqu'à ce qu'elle le veuille. « Tout homme qui n'agit pas conformément à son opi-

nion à elle [en ces matières] est un pécheur. » Cette situation est formalisée dans l'un des neuf « caractères », celui de la « forcée » (ou « violée »), qui ne concerne pas seulement la femme effectivement violée mais aussi l'épouse contrainte au *tachmich* par son mari et qui à ce moment déclare : « Je suis forcée/violée. » Ce « viol » est interdit, même quand il s'agit d'une relation maritale, et il ne s'agit que de cela ici. Celui qui oblige sa femme à la *mitsva* de la procréation est qualifié de « mauvais » (*r'a*). Si le mari éprouve le besoin d'un *tachmich*, il doit d'abord en convaincre sa femme avant de la posséder. On est très loin des idées reçues en la matière ou des comportements dévoyés, justifiés formellement par la religion.

La question se pose spécifiquement à propos du rapport anal, que le Talmud qualifie d'une façon imagée par l'expression : « renverser la table²⁵ ». Rabad cite des opinions divergentes sur un tel sujet, car un problème se pose lorsque la femme est disposée au *tachmich* mais pas à cette position. Certains estiment que c'est de l'ordre du licite, mais Rabad juge qu'ici aussi c'est l'opinion de la femme qui est décisive et c'est à cette question uniquement qu'il ramène la discussion.

25. Talmud, *Nedarim* 20, 1.

Comment l'« opinion de la femme » est-elle connue ? Elle n'est pas déclarative en tout cas. Un des neuf caractères, celui de l'« insolente », nous montre que le propre de cette opinion est de ne pas se dire verbalement, car la femme qui demande oralement le *tachmich* est qualifiée de « prostituée », et en tel cas l'acte est interdit, car, comme les précédents, il pervertit l'intention. Dire l'acte du point de vue féminin semble le détourner de lui-même, c'est-à-dire, dans notre problématique, l'isoler à vide, le réduire à soi-même, à sa propre objectivité et le retrancher de la dynamique non réifiante dans laquelle il doit être par essence saisi. Tout dans la manifestation de l'opinion de la femme, comme on l'a vu dans la purification de l'intention masculine, semble être étudié pour éviter cette réification, à travers un jeu subtil de situations en clair-obscur et demi-teintes subtiles dans la communication. Ainsi, pour manifester son opinion, « sa femme » doit se gagner son époux « avec des paroles d'entente » (*Ritsuy*: apaisement/conciliation), se « parer » à son intention afin qu'il « donne son opinion sur elle » (*cheyiten da'ato 'alea*), en d'autres termes qu'« il la remarque ». Elle doit éveiller son désir pour elle. À « l'opinion de sa femme » correspond en somme « l'opinion » de l'époux (*da'ato*).

Il semble pourtant qu'il y ait deux degrés dans la volonté féminine. Dans la ligne de la « troisième intention », la « demande de la femme » indique une posture active et initiatrice dans le rapport conjugal, tandis que « l'opinion de sa femme » a plutôt une valeur réactive, consécutive, en réponse à la demande de l'homme (« il a besoin ... »). On pourrait aussi déceler un état de passivité masculine dans la notion « qu'il donne son opinion sur elle... ».

Plus généralement, Rabad esquisse le profil d'une définition des rôles du masculin et du féminin. À propos de la position renversée dans le rapport sexuel, « lui en bas, elle en haut », on trouve ce principe que « l'acte des deux comme un est une manière perversée », une « manière grossière », bien qu'il ne s'agisse pas d'un péché. Cette position a toute une histoire dans la littérature midrachimique puisque c'est la première Ève, Lilith, qui l'a exigée au nom de l'égalité des droits féminins²⁶ et qui

26. En reprenant l'argument de « l'instinct du mal ». Si la femme comme l'homme retournent à la poussière, pourquoi l'homme dominerait-il la femme ? (« Pourquoi serais-je couchée sous toi, quand je suis ton égale pour avoir été créée de la même poussière. »)

pour cela a été chassée du paradis vers le repère des démons. Les gestes sexuels sont ainsi différenciés entre l'homme et la femme. Sur le plan des rôles sexuels, plus généralement, il est évident que la différence est bien déterminée entre homme et femme. L'homme doit donner à sa femme le plaisir auquel elle a droit. Ce plaisir, il doit le lui donner et ne doit pas l'amoindrir, sauf si elle le demande. Mais s'il a besoin de cet acte, il peut chercher à augmenter son plaisir à lui, ce qui relève du quatrième archétype de l'intention. En somme, le mari doit à sa femme le plaisir, mais ce plaisir, il lui est loisible de l'augmenter pour jouir davantage de l'acte sexuel (« s'attarder sur le ventre ») en fonction du principe que l'homme a « la force et la jouissance de sa femme ». Sur le plan des « droits », cependant, l'équilibre dans la différence semble requis : au niveau actif, à l'« intention » de l'homme correspond la « demande » de la femme, tandis qu'en vis-à-vis de chacune de ces intentions, nous avons le niveau passif, où « l'opinion de sa femme » se tient face à « qu'il donne son opinion sur elle ». Et la communication passe par le signe (non la parole) qu'émet la femme, à travers sa « parure ».

Le sens de la mitsva

Cette subtile architecture de rapports induit une perspective tout à fait insoupçonnée du sens même de la *mitsva*. Toute obligation dans la *mitsva* du *tachmich* est en effet interdite, puisqu'il est même question de « viol » dans le cadre d'une relation maritale, quand il n'y a pas d'accord entre les partenaires, alors qu'il s'agit d'une *mitsva*. Sans l'opinion de la *nefesh*, ce n'est pas « bon » (Prov. 19, 2). Dans toutes les conditions que nous avons envisagées, même lorsqu'il faut accomplir la *mitsva* de la procréation, si le consentement n'est pas obtenu, l'homme est qualifié de « rebelle et pécheur », coupable même de léser le futur enfant. Si celui qui force à une *mitsva* est « mauvais », alors la notion de *mitsva* n'est pas aussi simple et carrée qu'on le croit. Elle ne représente pas un « impératif », une « coercition », un « ukase » incompréhensible, s'il y faut de l'intentionnalité et du consentement. De même l'idée que dans le mariage il puisse y avoir « viol » est importante. Nous vérifions ainsi une grande idée biblique, l'idée d'« alliance » (*Brit*) qui s'illustre, diffuse, dans tout l'édifice hébraïque, et qui fait de tout acte, entre les hommes ou des hommes avec Dieu,

un acte de consentement réciproque. Nous lisons dans Ex. 6, 2-9 que lorsque Dieu tente unilatéralement de renouveler, par l'intermédiaire de Moïse, ses anciennes alliances avec les patriarches, en une nouvelle alliance avec les Hébreux en Égypte, sans les faire participer au processus, il se voit opposer une fin de non-recevoir (« mais ils ne l'écouterent point »), malgré les références aux patriarches, la promesse de la délivrance de l'esclavage et de l'entrée en Terre promise.

Le rapport sexuel comme le rapport conjugal ne sont donc jamais acquis et toujours l'objet d'une reconduction perpétuelle, d'un renouvellement du consentement.

Dans l'économie de la *mitsva*, Rabad montre ainsi toujours beaucoup de tolérance, en citant dans certains cas deux sens différents pour le même comportement, tout en laissant le choix ouvert. Concernant la prolongation de l'acte sexuel (« s'attarder sur le ventre »), procuratrice d'un plus grand plaisir, il nous cite une interprétation qui voit dans l'abstention d'un tel comportement un acte positif. Mais il nous dit aussi que, si quelqu'un « s'attarde sur le ventre » sans qu'une mauvaise pensée ne le pénètre, afin que sa femme puisse jouir du *tachmich* et « émettre sa

semence » avant lui²⁷, en l'occurrence atteindre l'orgasme, son intention est bonne. Comme est bonne l'intention de celui qui n'est pas sûr de lui et précipite l'acte pour échapper au péché. « Ce n'est pas un problème... Tout cœur qui recherche Dieu, tous les actes qui sont "pour le ciel" sont bons. L'essentiel tient à l'intention.

La part bénie du désir

Comment l'intention d'amour est-elle rendue possible ? L'idée que nous venons de relever nous met sur la voie. Que l'homme ait le pouvoir d'augmenter son propre plaisir ou le plaisir de sa femme, qu'il doive éviter que le plaisir le submerge et le domine, nous signifie que le désir pourrait n'avoir pas de limites. C'est ce qui explique pourquoi l'intention de l'homme est au centre de la discussion, pourquoi on peut penser que le défi moral concerne davantage l'homme que la femme, pourquoi la loi s'applique plus au comportement masculin qu'au comportement féminin. C'est dans cette perspective intellectuelle que

27. Sur la notion de semence féminine, cf. D.M. Feldman : *Marital Relations, Birth Control and Abortion in Jewish Law*, § 7, p. 132.

Rabad estime la quatrième intention de rang inférieur aux trois premières, car « il aurait pu dominer son instinct ». En fait, il l'a dominé puisqu'il a accompli un *tachmich* afin d'éviter une transgression ultérieure et cela représente aussi une *mitsva*, bien que de rang inférieur. Mais le désir laissé à lui-même conduit à sa perversion. Là où Maïmonide estime que la circoncision a pour effet d'amoindrir la capacité de jouissance de l'organe masculin, Rabad élabore toute une théorie du désir et de l'instinct, pour fonder son jugement et élaborer un mode de comportement possible. Toute la différence entre le médecin philosophe et le halakhiste kabbaliste éclate ici. L'instinct, le *yetser*, « pousse l'homme à remplir son désir », à « satisfaire sa *nefesh* » et ainsi lui cherche querelle. Jusque-là, rien que de très normal, puisque la *mitsva* n'a pas pour effet de détruire l'instinct et de déprimer le désir, comme nous l'avons vu, mais au contraire de l'éduquer. Jamais le désir sexuel n'est défini comme « mauvais ». Tout le problème vient de ce que l'instinct pousse à la totale satisfaction du désir et qu'une fois que l'homme lui a appris à se satisfaire, il lui a appris la satisfaction complète. « Si un jour il a faim et ne trouve rien à manger parmi les nourritures permises, il cherchera

à se satisfaire des choses interdites », en commençant par les plus anodines pour en arriver aux plus graves. Et là nous avons le principe directeur : « À partir du permis, il est incité à (transgresser) l'interdit. » En effet, le mauvais instinct, ou l'instinct du mal (*yetser hara*), n'a de pouvoir sur l'être humain – qui pour la conscience hébraïque est « le vivant parlant²⁸ » – qu'à travers la voie de la permission. C'est en comblant totalement le désir, dans le cadre de la permission, qu'il trace son chemin, parce qu'il habitue l'âme à être à l'écoute de sa faim.

Sur cette voie se profile au loin l'idolâtrie et l'on comprend pourquoi dans la pensée hébraïque l'idolâtrie est toujours associée au dérèglement et au dévoiement de la sexualité (c'est même, pour Maïmonide, le critère qui distingue le prophète du faux prophète). L'argument est moral. Il est du type « qui vole un œuf, vole un bœuf », au fur et à mesure de l'accoutumance à la transgression. Mais il est aussi dans le fond philosophique car, dans la relation sexuelle ainsi faite, c'est un simulacre de rapport qui s'institue, une illusion de présence d'autrui, tout ramené à l'instance sexuelle et effacé dans l'emprise du désir qui

28. En hébreu, *Hay medaber*, c'est-à-dire que c'est la parole qui fait l'humain.

n'écoute que soi : semblable au simulacre qui représente Dieu dans l'idole et trompe sa véritable présence. Dans l'acte d'amour ainsi conçu, la partenaire est un objet sexuel, un fétiche en proie à la projection de l'homme. On retrouve cette idée dans la condamnation de l'« excitation (sexuelle) gratuite », qui crée une présence artificielle sans finalité relationnelle. Celui qui s'en rend l'auteur est comparé à un homme rassasié, qui continue de manger, se saoule, vomit et se salit, à un « animal ».

Pour ménager le champ de l'intention, il n'y a qu'une solution : il faut abandonner, laisser une partie de la part permise, ne pas épuiser tout le saoul de la permission, suspendre une partie de sa puissance vitale. Ainsi l'homme se limite-t-il et s'abstient-il dans son rapport aux choses. Cette auto-limite, c'est ce qui ouvre le champ à l'apparition de la partenaire et rend donc possible l'intention et le consentement. Il faut qu'il y ait un « reste », inconsommé, dans le cadre de la permission, un « reste » laissé intact, inutilisé, potentiel, qui sauve l'intention et préserve son authenticité.

Ce reste, c'est la part de vide et d'inaccompli qui subsiste dans la relation. Elle n'est pas en moins dans le rapport amoureux mais en plus, dans la mesure où elle maintient une rela-

tion de possession dans l'horizon d'un rapport inter-personnel qui pourrait y disparaître.

Ce « reste », cette part gardée et bénie, bien qu'elle « coûte » à l'acteur moral, est à rapprocher des notions classiques définissant Israël comme « la part de Dieu » (*kheleq haChem*) et de la théorie prophétique du « reste d'Israël ». Israël est ainsi comparé²⁹ aux « prémices³⁰ » à la Hala³¹, à la dime³² sur les récoltes, c'est-à-dire à ce qui n'est pas consommé dans la jouissance du monde, ce suspens qui maintient la vie de la *nefesh*. Le « reste », dans ce contexte représente la part gardée, retranchée de l'humanité, offerte, qui rend possible son existence même : la part laissée intacte dans la consommation permise du monde, ce noyau resté dans le *Pardès* et sur lequel le monde en friche peut se reconstruire. Ce qui est perçu comme manque dans l'expé-

29. *Berechit Rabba*, I, 6, à propos de l'emploi de la notion de « au commencement », le terme de *Rechit* est employé, nous dit le Midrach, dans les trois cas suivants.

30. Les *Bikurim*, prémices des récoltes offertes au Temple à *Chavouot*.

31. Une partie de toute pâte levée doit être consacrée au Temple.

32. Chaque tribu devait prélever la dime sur ses revenus au bénéfice de la tribu sacerdotale qui n'avait pas reçu de territoire, à titre de dédommagement.

rience existentielle s'avère en fait un plus, un surcroît, une corne d'abondance. À partir de cette « part bénie », le mouvement des choses est renversé. En la sauvegardant, on ménage l'avenir, on laisse un souffle, un appel d'air dans le monde. Dans le rapport de Dieu à l'humanité, « retrancher » (élire) Israël, « part de Dieu », c'est bénir l'humanité, lui fonder un avenir, la sortir de l'étouffement de son remplissage et donc de l'inéluctable idolâtrie. Ce lieu gardé devient ainsi le lieu d'autrui, le puits des eaux de l'altérité, l'habitation dans son monde du Dieu qui s'est effacé pour son monde. Il y a un rapport direct entre cette théorie du désir et la définition classique de l'être d'Israël.

Que vient permettre, effacer ou créer cette part gardée ? C'est la nature du désir qui peut nous donner la réponse, ou même le discours incitateur du *yetser*, classique discours hédoniste du « carpe diem ». « Le mort n'a pas de souvenir (*zekher*) », nous dit-il, en même temps qu'« il n'y a pas de juge sur la terre ». Dans la même perspective, comme on le verra, Rabad nous conseille, pour maîtriser l'instinct, de nous souvenir, au moment même de la jouissance, des dures réalités de notre existence (les catastrophes qui se produisent dans le monde, la dureté des punitions divines, le fait que l'homme vient du

néant et retourne à la vanité...). Cela nous laisse entendre que le désir est un moment *d'oubli* du monde et de Dieu, le moment d'une présence si totale à soi, d'emprise de soi sur soi si forte qu'elle efface toute chose et ne laisse plus autrui exister. L'oubli est toujours oubli d'autrui, de l'autre être. Cet oubli, c'est l'abandon de la part gardée qui permettrait de le rédimier et de l'ouvrir sur le souvenir (*zekher*). « Sacrifier » (*qorban*) un peu de soi, en offrande à la présence, permettrait ainsi de faire advenir autrui, tout en se rapprochant de lui (*qarev*). C'est ce que veut dire *qorban*. Cela, l'homme le peut, car lorsque Dieu a créé à partir de l'adam, « une aide face/contre lui-même », il lui a aussi imposé deux choses : « un amour éternel (*ahavat-olam*) et son désir » (respectivement, Jr. 31, 3 et Gn. 3, 16). En même temps que le désir se présente l'amour, et l'être humain peut choisir, il a toujours un recours. Cette idée du libre arbitre est fondamentale. Selon son mérite, sa femme pourra être une aide (*ezer*) pour lui-même ou contre lui-même (*kenegdo*). Mais dans l'expression *ahavat-olam*, amour éternel, on peut voir autre chose également. Il y a un balancement, une antithèse, entre cette expression et le « désir ». Est-ce à dire que l'amour éternel le compenserait ? Le terme français d'éternité peut

induire un total malentendu. La notion de *olam*/monde/ éternité dérive de la racine *elem*/disparition. La mondanité hébraïque est l'instance de la disparition. Le monde se dérobe. C'est pourquoi cet amour de *olam* est amour d'autrui. Un tel amour porte le savoir de la disparition, de l'absence, de la présence d'autrui, c'est-à-dire de ce qui se dérobe à la possession, qui est là mais que l'on ne soupçonne pas. Au contraire, le désir ignore la disparition et l'absence, puisqu'il est en proie à lui-même, sous sa propre emprise, incapable de se déprendre de lui-même, et par conséquent ne se « souvient » pas qu'autrui se dresse face à lui, car face à lui il n'y a que lui. Ainsi s'explique l'ambivalence de l'expression biblique qui définit Ève « une aide face/contre lui ». Autrui ne vient que dans le souvenir. Et c'est le « sacrifice » d'une partie du contentement, d'une part de la satisfaction totale, d'une part du plaisir, qui lui ouvre la voie de son surgissement à la conscience. Alors, dans le rapprochement intense, la fusion massifiante, corporéifiante, est évitée.

La faim de l'âme

L'homme doit donc se renforcer, se dominer face à sa *nefech*, « se dresser face à son

désir », lutter contre lui, mais « il ne doit pas tuer totalement son désir, car c'est une chose permise ». La *nefesh*, pour faire son *tikkun*, doit ainsi trouver un équilibre entre son désir et son incarnation totale (la satisfaction totale). Elle doit éviter de s'incarner totalement mais éviter aussi la non-incarnation. Pour ce faire, l'homme doit s'aider du souvenir de choses désagréables et dures pour compenser la brutalité de l'immédiateté qu'il y a dans le désir et ménager une part gardée. Une des voies proposées par Rabad est ce que l'on pourrait nommer une réversion négative. « Si tu vois une belle forme et que tu l'apprécies, renverse la forme et tu verras ce qu'il y a en elle : une outre d'ordures, une bouche pleine de sang³³. » On croirait lire Albert Cohen dans *Belle du Seigneur*... Le monde de la toute immédiateté est retourné et, au fond de l'illusion de la présence (l'idolâtrie, la femme objet), on trouve le néant et la décrépitude. C'est la réversion du monde. Le monde comme disparition était appelé à enfanter. Voici qu'il engendre le néant. C'est ce que peut produire la souveraineté du désir. On comprend mieux ainsi la logique intellectuelle de la punition mondaine de certains comporte-

33. Talmud, *Chabbat* 152, 1.

ments sexuels que cite Rabad, à partir du Talmud : des enfants muets naissent de ce que l'on pratique le baiser génital et sourds lorsque l'on parle durant le *tachmich*. En somme, c'est l'organe qui faillit, qui est touché dans sa dysfonction absolue, par la réversion de son sens. Offrir la part gardée, c'est remettre sur ses pieds le monde renversé tête en bas, le réhabiliter dans sa tenue élective. C'est le sens du *Tiq-qun Olam*, la rédemption du monde et c'est la tâche de l'homme.

Cet acte décide du destin de l'âme, de la *nefesh*, il l'élève au-dessus de la *nefesh* du bétail, *nefesh* animale (*nefesh behemite*). Chaque *nefesh* retourne au lieu de son désir, son désir la pousse vers le lieu d'où elle a été prise : l'intellect (*sekhel*) pour le juste, le néant pour le méchant ; l'une, parce qu'elle s'est élevée vers les hauteurs durant l'expérience de la vie, les rejoint après le trépas, l'autre, aspirant à tout ce qui est bas, retourne à la poussière. L'âme du méchant (*rach'a*) s'est éprise des vanités du monde et, dans ses plaisirs, elle ne s'est point souvenue de ses origines antérieures, de la présence de Dieu qui en est la source. Elle ira vers ce qu'elle désire, son désir sera exaucé. Tout ce qui fait la justice du juste, c'est bien cette maîtrise, toujours remise en question, de la *nefesh*,

d'où la nécessité d'une discipline de la *nefech* (cf. le titre du livre). S'il n'y avait pas de récompense pour ce combat, nous dit Rabad, les justes connaîtraient le même destin que les méchants. « Quelle victoire pour les méchants, si le monde avait été créé de telle façon qu'il n'y ait ni désir ni instinct! ... » Rien n'est décidé par le destin, tout se joue dans l'épreuve de l'existence. Nous pouvons risquer une hypothèse dans cette perspective : c'est cette capacité de la *nefech* à se reconnaître une « part gardée » qui fait qu'elle s'adjoint une *nechama* (également « l'âme », ou plus exactement le « respir³⁴ »), qu'elle se rehausse en une âme supérieure qui jouit de la lumière de la présence. Cette limitation de la *nefech* lui ouvre le champ de l'illimité. Tenir tête à la *nefech* vous fait une *nechama*...

La voie la meilleure pour soumettre l'instinct, aux yeux de Rabad, est « la faim de la *nefech* » (qu'il faut comprendre non dans le sens de la « privation » mais de la conservation de la faim), dont l'objectif vise à l'amoindrissement des joies et plaisirs de la *nefech*. Il faut apaiser (amadouer ?) la *nefech* en lui offrant ce

34. Selon le mot de Claude Vigée, car *nechama* vient de *nochem* : « respirer ».

dont elle a besoin, mais peu et de la meilleure qualité qui soit : boire et manger peu, mais de la meilleure qualité, pour que l'âme soit apaisée du peu qu'elle reçoit, avec pour gouverne de toujours laisser un peu de ce dont le désira besoin pour s'accomplir. Il ne faut jamais satisfaire totalement le désir. On ne finit jamais un plat, tout comme on ne consomme jamais totalement les fruits de la récolte. Le dixième, la dîme, en est offert à Dieu avant toute consommation. Dans toute cette conception, il y a comme l'idée que la totalité est mauvaise : c'est « *tout (kol)* son désir » qui est néfaste, mais pas le désir en soi dont la réalité structure l'existence même. La part gardée, qui de surcroît est princièrement, gratuitement, gracieusement abandonnée, vient suspendre la pente fatale de la totalité où la *nefech* n'a point de respir. En brisant cette totalité, elle l'ouvre à une tout autre perspective. L'homme l'abandonne à Dieu mais Dieu n'en a pas « besoin ». En l'abandonnant, l'homme, par nature avide et concupiscent, fait la preuve qu'il est au-delà du besoin et qu'il en a triomphé. À « la faim de l'âme » ainsi décrite, Rabad ajoute la maîtrise du regard : il faut veiller à ce que les yeux ne pèchent point, en considérant autrui dans une nudité, un dénudement qui bannirait sa

nefesh... Et il y ajoute la « piété » (*hassidut*) qui a beaucoup de conséquences bénéfiques. Elle engendre le zèle, qui, lui, engendre la propreté, puis celle-ci la pureté et ainsi de suite jusqu'à la pureté, l'Esprit Saint, la Résurrection des morts, la venue du prophète Elie...

Cette condamnation de la totalité, âme damnée du désir, va de pair avec une théorie « dialectique », pourrait-on dire, de la sexualité, gouvernée par le principe talmudique « la (main) gauche repousse ce que la droite rapproche³⁵ », en d'autres termes, un principe d'équilibre et de tempérance. S'il faut éviter de consommer tout le plaisir permmissible, y prendre garde en Stout cas, il ne faut pas s'abstenir de toute la joie et de tout le plaisir de la *mitsva*. La « droite qui rapproche », c'est ici l'idée que la Torah n'est acquise que par la joie. Attrister l'âme, c'est risquer de perdre la Torah et la prière. On trouve à ce propos, le rapport fait entre le bonheur de la *nefesh* (dont la dimension sexuelle, ou plutôt relationnelle, est centrale, on le voit) et la force de la prière. Ce rapprochement n'est pas indu et il est plus profond car, dans le judaïsme, la prière n'est rien sans la *kavana*, l'intention qui l'anime pour qu'elle

35. Cf. Talmud, *Sota* 47, 1.

ouvre à la bénédiction. Toute une littérature s'est développée à travers les siècles sur les *kavanot*, les « intentions » de la prière...

Il faut considérer l'intention élevée au rang de la prière de façon très concrète : ce pourrait bien être la part gardée du rapport sexuel. Le fait de prononcer une bénédiction à l'occasion de tout acte que l'on fait insinue un suspens dans l'acte lui-même, et écarte le danger que la *nefesh* fasse corps avec lui. C'est bien là la vocation des *mitsvot* qui adhèrent à tous les actes de la vie. Ce décalage, en paroles muettes et en intention, inscrit le vide dans la fusion corporelle. Ce vide, bien sûr, est la place de Dieu, caché dans le plein du monde, dont le Talmud dit qu'il se tient entre l'homme et la femme dans l'acte sexuel d'où peut découler une procréation.

Pour éviter la totalité, complétude ou accomplissement, toujours inauthentique dans un monde/*olam* inachevé, plongé dans la disparition, toutes sortes de tactiques sont possibles, par exemple pour éviter de « se remplir la panse » et si le cœur s'affaiblit de manger peu, « qu'il mange toujours peu mais deux fois par jour et, sinon, qu'il s'aide de potions revigorantes »... Le dispositif le plus important concerne toutefois le regard. L'homme doit

éviter de porter ses yeux sur tout ce qui ne lui appartient pas. Veiller au regard, c'est veiller sur tout, car le péché (*avon*) vient des sens de la vision, de la pensée et du toucher. Le quatrième sens, l'auditif, sert en fait le toucher, car il est le plus proche du cœur qui conduit directement au toucher, alors que la vision est plus proche de la pensée ... Puisque les Sages ont reconnu à chacun son plaisir (*anaa*), en accord avec sa propre puissance (par exemple les oisifs ont un *tachmich* chaque soir, alors que les étudiants (*Talmide-hakhamim*) de chabbat en chabbat, etc.), le principe est que chacun agisse selon sa propre règle en matière de rythme de vie sexuelle, car chacun sait intimement qu'elle est sa bonne mesure. Rabad nous donne des illustrations. Abraham a « fait avec » son instinct, qui était tendre et facile, de sorte qu'il n'a pas dû lui faire la guerre. Au début Abram régnait sur 243 de ses membres, en devenant *Abraham* (avec le *he* en plus [valeur numérique 5]), il régna sur 248 de ses membres (sur les 2 oreilles, les 2 yeux et son membre viril). David, lui, avait un instinct dur auquel il dut faire la guerre chaque jour. Et comme il ne le réduisait pas, il l'a tué, « certains disent que c'est avec des cilices et des jeûnes, certains disent qu'il s'est séparé totalement des femmes ».

Cette suspension du désir met en œuvre une sorte d'éloignement au sein même du rapprochement. L'éloignement, bien sûr, consiste à tenir tête au désir et à ne pas combler totalement la *nefesh*, mais aussi à ne pas habituer la femme à avoir sa volonté totalement satisfaite, afin qu'elle ne domine pas son mari et l'incite à dépasser la mesure, à être entraîné aux vanités de ce monde et à se perdre. Si l'homme doit donc faire la volonté de sa femme en la réjouissant avec cette *mitsva*, chaque fois qu'elle en a besoin, les Sages l'ont malgré tout mis en garde sur cette voie-là. Ils recommandent parfois au mari la vertu de la réprimande qui fait peser sur la femme son autorité.

Le rapprochement tient à ce que l'homme doit manger à sa faim et boire à sa soif, car celui qui attriste son âme est un pécheur : « Celui dont les yeux ont vu quelque chose et qui n'en a pas goûté doit rendre des comptes au jour du jugement³⁶. » Le *tachmich* est donc impérieux, mais il doit aussi être soumis à l'« éloignement », pour que l'homme ne lui soit pas soumis, danger possible car « il y a un seul membre dans l'homme qui satisfait sa faim et affame son contentement³⁷ ». Mais il lui faut

36. *Idem*.

37. Cf. Talmud de Jérusalem, *Qiddouchin*, 84. 12.

aussi être suffisamment proche, car de trop soumettre son instinct, il risque de l'annuler...

Cette conception dialectique de la sexualité est en rapport avec la conception double que Rabad se fait de la sainteté. Il y a en elle un système d'approche et d'éloignement qui relève d'une dialectique du saint et du profane. Cette stratégie existentielle est en effet bénéfique et efficace lorsque s'instaure une ligne de démarcation entre le profane et le sacré – en l'occurrence, le sens de la mesure, du « ni trop, ni trop peu ». L'objet du désir se dédouble, appréhendé simultanément et contradictoirement, comme souverainement attirant et souverainement interdit d'accomplissement total (la fusion)... Ce double système rend possible la relation sexuelle qui serait invivable si on en était trop proche ou vaine si elle était trop éloignée. La part gardée n'est pas la « part maudite », résultat d'un trop d'abondance qu'il faudrait détruire en pure perte, comme le pense Georges Bataille. Ce n'est pas en vain, mécaniquement, qu'elle est abandonnée et elle ne représente point un surplus biologique insensé. Elle est, au contraire, retirée du plein, du trop-plein, afin d'« éviter » le plein en lui-même, nécessairement illusoire car on croit toujours le trouver dans le monde de la disparition, le *olam*.

Le grand œuvre de la création se profile en sous-texte de ce discours sur la relation sexuelle. Le don de la part bénie du désir est en effet l'écho, la réactualisation de la gratuité, de la grâce (*Rahamim*³⁸) dans laquelle le monde a été créé par un Dieu-Chadday, « qui a dit assez », (*che amar day : Chaday*) à sa puissance pour faire place au surgissement du monde, à l'être humain³⁹. Le rappel de la gratuité du monde, son inscription dans la *nefesh*, restaure dans le monde sa réalité et conforte l'authenticité de la *nefesh*. C'est pourquoi la part bénie n'est point un principe économique de privation ou de gaspillage, mais d'abondance. C'est l'intention même de la création du monde. Un

38. Cf. notre analyse du « sacrifice », le *qorban*, dans *Le Récit de la disparue. Essai sur l'identité juive*, Gallimard, Paris, 1977.

39. *Chaday* ou, comme le dit le texte original, « qui a dit “assez!” à son monde (*olamo*) », peut se lire, dans le sens réversif. Non pas l'arrêt à sa propre puissance, à sa puissance à lui en propre, mais l'arrêt imposé « à son monde », à « sa disparition » créatrice de l'univers. Disant « assez » à sa « disparition », il achève – septième jour, chabbat – la création du monde fini et se retourne vers l'infini. La disparition crée le fini, mais est impliquée dans l'infini. Cela explique alors pourquoi le chabbat est un jour de plénitude. C'est la fin de la disparition : le flux renouvelé de la présence.

double mouvement s'enclenche, qui voit le bénissant se hausser à sa complétion, la seule possible (dans l'inachèvement) ou qui voit Dieu se retirer vers l'infini, tandis que s'ajoute en plus à lui le lieu d'une autre *nefech*, le lieu du monde, lieu de son absence.

Le don de la part bénie du désir

Dans la problématique de l'intention se profile la connaissance de Dieu, déjà annoncée très clairement au début du « Chapitre de la sainteté », quand Rabad fait de la sainteté humaine une imitation de la sainteté divine, en comprenant ainsi le verset « Soyez saints » (*qedochim*) (Lév. 19, 2), « Sanctifiez-vous » (*Hitqadachtem*) » et « soyez saints » (*qedochim*) (Lév. 20, 7) car « saint je suis » (Lév. 19, 2) (en acte et en pensée). C'est après avoir compris le sens de la relation sexuelle que nous pouvons comprendre cela sans nous méprendre.

« Tout est néant et il n'y a point de juge », disait l'apologie de l'instinct pour inciter l'homme à pécher. Cela était en partie vrai et c'est ce qui faisait d'ailleurs l'importance du combat et de l'effort du juste. En effet, « Dieu est absent (*ne'elam*) des yeux de tout vivant » et le juste doit faire l'effort de vivre sous sa pré-

sence, de se tenir devant sa présence absente. En effet « il se trouve dans les cœurs et se dévoile dans les pensées ». Sa transcendance absolue n'est qu'une apparence. Sa présence se manifeste, pour reprendre l'image biblique, comme celle d'un « aigle planant sur ses petits ». Or le « méchant » table sur l'absence absolue, l'inexistence de Dieu pour faire le mal. Il croit que l'absence de Dieu qui fait ce monde est un abandon du monde. C'est ce qui explique l'importance que revêt aux yeux de Rabad une telle méditation sur l'intention, car à l'absence ne peut répondre simplement la *mitsva* prise dans le sens de l'impératif absolu, comme si l'acteur moral se tenait sous la souveraineté directe et omniprésente du Créateur. Elle doit aussi être reçue dans sa dimension d'intériorité, d'intentionnalité... L'absence induit une stratégie de l'intention, de l'intériorité plutôt qu'une stratégie de l'obéissance pure et simple dans l'extériorité, et cela a des implications dans la définition tant de l'humain et du divin que du statut de la *mitsva*. Si Dieu est absent (du regard), et si pourtant, toujours, Dieu reste Dieu, alors l'homme ne peut être extérieur à Dieu et vice versa. Dans une discussion sur l'image du potier et du pot, habituellement destinée à montrer que l'homme est

dans la main de Dieu, comme la matière l'est dans celle du créateur, Rabad montre qu'il n'y a pas d'extériorité, de coupure dans les rapports de Dieu et de l'homme comme c'est le cas pour le potier. Dans le rapport de Dieu à l'homme, il n'y a pas d'instrument, de médiation alors que, dans son acte, le potier est précédé par son instrument et séparé par lui de la matière qu'il travaille. Or rien n'a précédé le créateur et rien ne se tient devant lui qui ferait écran et le séparerait. « Le créateur est le lieu de son monde, et le monde n'est pas son lieu », rappelle Rabad en citant le Midrach⁴⁰... Selon notre principe herméneutique, je propose de lire « son monde » (*olamo*) à partir de la notion de « disparition » (*elem*). Ce qui nous donnerait : Dieu est le « lieu de sa propre disparition, et sa disparition n'est pas son lieu ». En somme, le monde – son monde – surgit et naît de la disparition, de l'absence de Dieu. Dieu, nous rappelle Rabad, a créé l'homme *ex nihilo* (ou, plus précisément, à la façon d'un « il y a » (*yesh*) sorti d'un « il n'y a pas » (*ayin*, le vide, ce qui n'est pas le néant). Tout être a son lieu dans ce vide, dans cette absence originelle. La *mitsva* (la Tora) a pour objectif de l'aider à s'y maintenir, sous peine de retourner au néant,

40. *Berechit Raba*, 68, 10.

au vide du *ayin*. Si c'était le cas, il ne pourrait plus se tenir devant Dieu parce que son être ne peut surgir que dans le vide de l'absence divine. Son être (son *yech*) ne pouvant se couper ou s'amoindrir face à Dieu, s'autonomiser par rapport à Dieu, il retournerait au vide qui, à cet instant, deviendrait un néant. « L'homme est un *ayin* face à Lui, dans son début et dans son antériorité. » L'épreuve de l'intention, c'est l'épreuve du vide. En triompher réitère en quelque sorte l'acte de la création, comme lorsque de l'« il n'y a pas » sort du *yech* / « il y a ». Ainsi comprend-on mieux cette phrase énigmatique : « Le créateur a créé l'homme “il y a” de “il n'y a pas” et c'est le propre du créé de faire sa *mitsva*. »

En l'occurrence, à propos de la *mitsva* de « Croissez et multipliez », Dieu l'a ordonnée afin de « peupler son monde/son absence ». Un verbe biblique (*nafots*) exprime bien cette idée que le peuplement est dispersion. Il est employé pour la dispersion sur la terre tant appréhendée par la génération de Babel (Gn. 11, 4) et pour le peuplement bénéfique de la terre par les trois fils de Noé (Gn. 11, 1). Mettre en acte la *mitsva* de la procréation, en somme, c'est habiter l'absence de Dieu, demeurer dans son absence, ce qui signifie demeurer dans le

monde, et c'est cette « demeure » qui témoigne de la présence de Dieu en ce monde car dans cette absence créatrice réside la présence. « Le créateur est le lieu de sa disparition » (*olamo*, son monde) et donc la disparition, le monde est dans ce lieu » (mais cette disparition, ce monde n'est pas son lieu). La *mitsva* fait retourner à l'envers la disparition. Elle fait entendre à nouveau le vide dans le plein, la limite du plein. Elle témoigne de présence dans la disparition. C'est pourquoi, aussitôt après avoir créé la femme, Dieu impose-t-il Adam « l'amour du monde » (*olam*) et « son désir ». Nous avons vu que le désir était l'oubli momentané du monde. Le créateur crée donc aussi son antidote, « l'amour du monde », amour de la disparition, de l'absence où surgit autrui, l'autre de Dieu qu'est l'homme, et l'autre de moi-même qui se profile dans l'abandon de la part gardée. Se souvenir de la *nefesh* féminine dans l'intention d'amour, c'est donc directement se souvenir de Dieu, se tenir dans sa présence, de telle sorte que la *nefesh* recèle la puissance du lieu de Dieu pour moi. Elle est une porte du divin. En ce sens, l'acte conjugal est une *mitsva*.

Aussi est-ce dans le cœur, la pensée, que l'on voit ce que les yeux ne voient pas, Dieu, autant que l'aimée. Toute créature doit savoir qu'elle

n'est pas séparée (*nifrad*) de son créateur, bien qu'elle ne soit pas liée (*mekhubar*) à lui, puisque tout lien est limitation et toute limitation est renouvellement, ce qui ne peut être le cas de Dieu, sans limite et antérieur à toute chose. C'est pourquoi il est primordial d'éviter le « péché du cœur et de la pensée » (*khatat haley vehamakhchava*). Dans l'intériorité se joue l'extériorité. L'authenticité de l'intention est décisive, car « c'est dans la puissance de leur intention et de leur intellect qu'ils voient leur créateur ». C'est dans cette intériorité (*penim*), dans l'intention, l'intériorité propre au visage (*panim*) que Dieu se manifeste, de telle sorte que c'est devant ce visage intérieur de Dieu que se commet tout acte moral. Toute la thématique de Rabad le montre. Si quelqu'un pèche sans l'intention du cœur, sa punition ne sera pas grande. C'est comme si l'on crachait sur quelqu'un sans savoir qu'il est là. Mais si l'on pèche devant Dieu, qu'on le sait et qu'on n'en a pas honte (mot à mot « et que le visage s'enhardisse devant le Créateur »), alors c'est comme si un homme transgressait l'ordre du roi « devant son visage » (*befanayv*). Le péché est encore plus grave si le pécheur s'est caché (*nistar*) de Dieu et a transgressé sa *mitsva* en secret. Cela pourrait concerner celui qui accomplit sa *mitsva* comme

acte tout en la transgressant comme intention, dans le secret de son intimité (croyant que Dieu ne remarquerait pas la transgression cachée dans l'extériorité de l'acte). En somme, si on accomplissait la *mitsva* uniquement dans l'extériorité, comme si Dieu nous était radicalement extérieur, ce serait comme si, dans cette intériorité, dans le secret de chez soi, on se « cachait » de Dieu. Mais il n'y a de lumière et de transparence qu'au-dedans et le regard de Dieu y parvient... Rabad décrit ce face-à-face dans des termes d'importance, avec une tonalité messianique, puisqu'en lui se profile la résurrection des morts, le retour du prophète Elie et la perfection d'*Eretz Israel*. « Ouvre tes yeux et regarde l'image (*tmuna*) de ton Créateur devant toi, face à toi! » Or il n'y a d'image du créateur que non visible. C'est de l'expérience de cette disparition, de cette absence créatrice première, de l'intériorité de l'intention, de l'amour qui efface l'oubli mais qui se nourrit de son mouvement, de la *nefech* qui s'évide du vide créateur, du reste de soi, de la part gardée dont on se prive en l'abandonnant matriciellement, miséricordieusement, que s'approche et se dévoile trait à trait le vif éclair de la présence.

TABLE

<i>Introduction</i>	7
L'INTENTION D'AMOUR	15
L'intention de l'acte sexuel	17
Cinq intentions de l'acte d'amour	22
Le danger du regard	28
« L'opinion de sa femme »	35
Le sens de la <i>mitsva</i>	41
La part bénie du désir	43
La faim de l'âme	50
Le don de la part bénie du désir	61

DU MÊME AUTEUR

- Le Récit de la disparue, essai sur l'identité juive*, « Les Essais » Gallimard 1977; « Tel » Gallimard, 2001
- La Nouvelle question juive*, « Idées » Gallimard, 1982
- La République et les Juifs*, Les Presses d'aujourd'hui, 1982
- La demeure oubliée. Genèse religieuse du politique*, Lieu Commun, 1984; rééd. « Tel », Gallimard 1994; traduction italienne *Alle radici della modernità*, ECIG, 1999
- Philosophie de la loi. L'origine de la politique dans la Tora*, Le Cerf, 1991
- Un exil sans retour Lettres à un juif égaré*, Stock, 1996
- La séparation d'amour. Une éthique d'alliance*, Arléa, 1998
- L'idéal démocratique à l'épreuve de la shoa*, Odile Jacob éd., 1999
- Le Monothéisme est un humanisme*, Odile Jacob éd., 2000
- Le temps de l'exil*, « Manuels » Payot, 2001
- Qu'est-ce que la religion?*, Flammarion, 2001
- L'ébranlement d'Israël. Philosophie de l'histoire juive*, Seuil, 2002
- L'E(xc)lu, entre juifs et Chrétiens*, Denoël, 2003
- La Démission de la République. Juifs et musulmans en France*, P.U.F., 2003
- Les Frontières d'Auschwitz. Les ravages du devoir de mémoire*, Livre de Poche-Hachette, 2005
- L'Avenir des Juifs de France*, Grasset, 2006