

UN MONDE INACHEVE ?

Rav Yehochouah. GRONSTEIN
24 juin 2008

Je voudrais tout d'abord « régler son compte » à un point d'interrogation ... Dans le titre de cette conférence, il y a un point d'interrogation après « inachevé ». J'enlève ce point d'interrogation : le monde est effectivement inachevé. Et pour ce faire, pour qu'on voit un peu de quoi il s'agit, je vais vous rapporter deux enseignements du Ram'hal, le Rav Hayim Moshé Luzzato qui est un grand maître de la kabbale du début du XVIIIème siècle.

Le Ram'hal dit dans le *Derekh Hachem* que HKBH a arrangé les choses quand il a créé le monde de telle sorte que tout ce que l'homme peut faire avec son libre arbitre aura la force d'influencer dans une mesure qu'il va fixer, une force appelée transcendante. Il y aura un impact au-delà de ce monde qui viendra tant des actes que des paroles ou même des pensées de l'homme. Cela fait partie de l'arrangement général que HKBH a donné dans le monde. Lorsque ces forces sont transcendantes, lorsqu'elles sont influencées par le libre arbitre de l'homme, elles influencent à leur tour la partie du monde qui existe qui leur est rattachée. Les lois qui régissent ces influences réciproques expriment la façon dont la providence divine fonctionne et fait advenir tout ce qui est, tout ce qui a été et tout ce qui sera.

Dans le monde, par décret divin, le bien et le mal existent. Ce sont effectivement des formes transcendantes qui existent hors de ce monde et qui étendent leurs effets jusque dans le monde physique, le monde dans lequel nous sommes. Elles sont les racines de tout ce qui existe. Ces forces peuvent être dans deux états.

Un premier état qu'on va appeler « bon », c'est-à-dire que cette force-là peut être illuminée, pour reprendre la terminologie du Ram'hal, c'est-à-dire réceptive à la lumière de la Présence divine. Dans le cas contraire, l'état est dit « mauvais ».

Quand ces forces sont dans un état donné, elles peuvent se transformer. Par exemple, si elles sont dans un état dit « mauvais », elles peuvent être arrangées : on appelle ça un tikkoun, un arrangement. Quand elles sont dans un état dit « bon », elles peuvent être endommagées et on appelle ça un kilkoull, le fait d'abîmer cet état.

Dans le *Daat tvounot*, un autre de ses ouvrages rédigé sous forme d'un dialogue entre l'intellect, le *sekhel* et l'âme, la *nechama*, il traite de la question qui nous intéresse. Le *sekhel*, l'intellect dit la chose suivante : ce qu'il faut savoir, ce qui est un principe fondamental, c'est que la volonté divine est que l'homme se perfectionne, lui et tout son environnement. Faire cela, c'est le mérite, le *skhout* de l'homme. Comment acquiert-il ce mérite ? Justement par l'effort qu'il aura produit pour cela, de sorte que lorsqu'il aura réussi, lorsqu'il aura perfectionné son environnement, il jouira du fruit de son travail, il aura une part de tout son travail, de tous ses efforts, il se sera construit lui-même. Il aura aussi, lorsqu'il aura réussi, un salaire, une récompense. La récompense, c'est que finalement, il sera parfait et qu'il jouira du bien pour l'éternité.

Voilà le principe fondamental d'après le *sekhel*, l'intellect. Alors la *nechama* demande s'il y a une raison à tout cela, si l'on peut dire pourquoi les choses sont de cette manière ?

Le *sekhel* répond que c'est Hachem qui est le bien par excellence. On sait que le bien s'épanche, que le bien veut « faire le bien ». C'est pourquoi, Hachem a créé le monde de sorte de pouvoir faire du bien aux créatures. Puisqu'Il est le bien, qu'Il veut s'épancher, il faut créer des créatures qui reçoivent le bien qu'Il veut faire. Les récepteurs de ce bien doivent

recevoir ce bien comme fruit de leur travail et pas comme quelque chose qui leur est octroyé gratuitement. Alors seulement, ils seront vraiment les possesseurs de ce bien, sans aucune honte. On appelle *le'hem oni*, le pain que reçoit le pauvre, le pain qui le nourrit, mais qui lui fait honte parce qu'on ne lui a pas donné les moyens de se le procurer par lui-même. Il vaut mieux, effectivement, lui apprendre à pêcher, comme on dit, plutôt que de lui donner un poisson. C'est à ce moment-là qu'il devient lui-même l'artisan, qu'il aura lui-même produit le poisson qu'il va manger : il sera le possesseur de ce poisson, sans honte.

Le *sekhel* dit alors qu'on a ici un *inian ha'hissaron*, le sujet du manque. Le manque, le défaut et la façon de combler ce manque, de réparer le défaut : voilà un grand sujet de réflexion. La *nechama* demande alors ce que cela rapporte à l'homme de faire un *tikkoun*, quelle est la perfection à laquelle il accède ; le *sekhel* répond que c'est ce qu'on appelle *olam haba*, le monde-à-venir.

On aurait attendu de la part de Hachem qu'il crée un monde parfait : le fait que Hachem, qui est parfait, crée un monde imparfait est quelque chose de difficilement acceptable. C'est pourtant cela le grand principe fondamental : que Hachem n'a pas créé un monde parfait, ni des créatures parfaites, mais un monde imparfait et des créatures imparfaites.

La Guemara, dans 'Haguiga nous dit qu'il faut entendre un des noms divins. Hachem a beaucoup de noms : le Tétragramme, Elok.im et parmi eux, un nom qui s'écrit en trois lettres : shin-dalet-yod. Et si on prend les deux dernières lettres, on obtient le mot *daï* que tout le monde connaît par le *daïenou* de la haggadah de Pessa'h. On dit qu'il faut entendre ce nom divin comme disant : *sheamar leolamo* : « *daï* », Il a dit à son monde : « ça suffit ». La Guemara nous dit que le monde a été créé en expansion et qu'au bout d'un certain temps, Hachem a mis un terme à cette expansion en disant : « ça suffit ». De ce « ça suffit », il faut entendre que le monde tel qu'il est, dans cet état-là, dans ce mode d'expansion-là est suffisamment riche pour que l'homme puisse le parfaire. Il y a suffisamment de richesses dans ce monde pour qu'on puisse le transformer en un monde parfait tel que Hachem a voulu que l'homme le fasse.

Il y a encore un problème : d'où l'homme a-t-il la force de faire ce *tikkoun*, cet arrangement ? Cet homme imparfait avec néanmoins une idée de ce qu'est la perfection à laquelle il doit atteindre. Bien entendu, la perfection vers laquelle l'homme doit aller est totalement négligeable face à la perfection divine. Mais, c'est la perfection qu'on lui demande.

Cette force que l'homme a pour faire ce travail, la Torah la lui donne de la manière suivante. La Torah contient un principe qu'on peut résumer sous l'expression « *ma ani af atem* », de même que Moi, J'ai telle ou telle qualité – disons - vous aussi devez avoir cette qualité. En quelque sorte, Hachem se propose comme modèle. Il dit de Lui-même dans la Torah : « Je suis *na'houn*, *'hanoun* », « Je fais grâce, je manifeste ma tendresse etc.... ». Pourquoi est-ce que Hachem dit cela ? Pas du tout pour nous aider à faire de la théologie, pour que nous sachions quelque chose sur Hachem : nous ne savons toujours rien là-dessus, on ne peut rien savoir sur Hachem ...

Mais c'est une façon de dire ce que l'homme doit viser. Et si on pense que cette visée est par trop lointaine, c'est une erreur. Néanmoins, Hachem nous a encore donné une aide dans la Torah orale : le modèle est là « *ma ani af atem* », de même que Moi, Je fais grâce, vous aussi ; de même que Je suis saint, vous devez être saints.

Mais les Sages ont étendu la chose de la manière suivante. Ils ont dit, et le Rambam rapporte cela dans la halakha, c'est-à-dire comme quelque chose qui oblige chacun d'entre nous, les Sages donc ont dit que l'homme est obligé de dire et se donner comme but « quand est-ce que mes actes arriveront à la hauteur des actes de mes ancêtres, Avraham, Its'hak et Yaakov ? ». Il y a comme une « incarnation » ; il y a eu des hommes qui sont arrivés à cette perfection sur laquelle on peut nous attendre. On nous a donné la direction.

Quand Hachem dit « *ma ani* », on n'est pas en train de dire quoi que ce soit sur Hachem Lui-même, mais quelque chose sur ce que Hachem veut nous montrer, nous donner comme but à atteindre. On nous facilite le travail en nous disant quelque chose de plus concret de plus « facile » à viser et qui est la conduite de nos ancêtres.

Hachem aurait pu créer la perfection. C'est ce qu'on attendrait de Lui. Mais ce n'était pas Sa volonté. Voilà pour dire que ce monde inachevé qui appelle un travail de l'homme, c'est effectivement exactement ce que Hachem voulait. On a donc un monde inachevé, créé d'une façon imparfaite, un homme créé avec les moyens de parfaire ce monde, lui l'homme créé imparfait avec les moyens de se parfaire et de parfaire le monde dans lequel il est. C'est la donnée.

Bien sûr, on se pose la question de savoir comment l'homme pourrait-il faire des choses qui vont bouleverser les forces fondamentales. Comment est-ce qu'on va arriver si haut ? On a l'impression qu'on pourrait éventuellement le faire avec des *mitsvot* qui permettent à l'homme de faire plus que ce qu'il fait parce que Hachem lui a dévoilé que ces gestes-là sont des gestes fondamentaux. Donc, Hachem a dit que des gestes avaient un impact justement au plus haut. Ça, c'est dans les *mitsvot*.

Dans le monde des *mitsvot*, il y a, bien sûr, le *Metsaveh* : Hachem a ordonné ; de cette manière-là, il a donné un pouvoir à certains gestes, il y a des gestes élémentaires. A un certain moment, vous prenez un bouquet, on vous prescrit la composition du bouquet, vous le secouez et ça a un impact fabuleux sur le monde : ça prescrit le régime des pluies, des vents etc...du monde entier. Ce n'est la théorie du battement d'aile du papillon, c'est vraiment une théorie qui touche bien plus haut que simplement la météo.

Mais qu'est-ce que ça a à voir avec le travail ? Or nous parlons précisément du travail dans ce séminaire, de quelque chose qui ne se résume pas aux *mitsvot*.

Dans le travail, il y a des situations qui relèvent des *mitsvot*, mais on parle aussi du travail en lui-même. En quoi, est-ce que ce travail va permettre d'agir sur ce monde qui est inachevé, incomplet, comment on va pouvoir par le travail également participer à l'achèvement du monde, au perfectionnement du monde ? Comment on passe des *mitsvot* au travail ?

Premièrement, la tâche de l'homme, celle d'Adam Harishon au tout début de l'humanité, est formulée en terme de *avoda*, de travail au sens large. Dans le Gan Eden, là où l'homme a été placé au départ, l'homme n'avait que la partie haute du travail, c'est-à-dire ce qu'on appelle le *qodesh*, la partie qui touche au saint, à ce qui est saint. Mais après la faute, l'homme a également eu la partie basse, la partie '*hol*, la partie profane. On pourrait dire qu'il n'a plus l'aide inconditionnelle de la terre, cette terre qui le libérait complètement de tout le problème d'assurer sa subsistance. C'est la premier sujet dont Rav Moshé a parlé dans ce séminaire : le travail qui est entre le sacré, le *qodesh*, c'est-à-dire le saint, et le '*hol*, le profane. La question est de savoir où situer exactement le travail : à la charnière entre les deux ?

Est-ce que le travail est justement un « mode de profanation » qui va créer un espace dans lequel le *qodesh* va pouvoir faire son entrée, va pouvoir agir concrètement, sortir du monde des seules idées, entrer dans un monde concret ?

J'ai pensé qu'on pouvait ajouter la chose suivante. Il y a une *mitsva* qu'on appelle *terouma*. La *terouma*, c'est un prélèvement, c'est-à-dire que quand on a moissonné son champ, quand on a préparé son blé, on doit prélever une certaine quantité de blé qu'on va donner au Cohen et ce prélèvement consiste à enlever une partie qu'on va considérer comme concentrant en elle tout le *qodesh* qu'il y avait dans le tas de blé. Et on le donne au Cohen, c'est-à-dire à celui qui va l'utiliser comme nourriture, lui qui est au service de Hachem, celui qui assure le fonctionnement du Beit hamikdash. La résultante de cette *terouma*, de ce prélèvement, c'est une profanation, mais pas au sens péjoratif du terme bien entendu. C'est

une profanation au sens où on a rendu profane le reste. On a prélevé la partie *qodesh* et la résultante est profane.

Et maintenant, le travail va consister à faire rentrer dans ce qui est profane une dimension de *qodesh*. On va travailler ce blé, on va en faire du pain, on va lui donner des dimensions. Grâce à ce travail, on va donner du sens à ce qui reste ; c'est cela, mettre du *qodesh*. Et du coup, ce travail qui donne du sens, va lui-même prendre tout son sens.

On va mettre ce travail au service de l'homme, mais pour que l'homme à son tour se dépasse, que lui-même construise ce monde, c'est-à-dire prenne ce qui est profané et dise : « voilà, ça m'appartient, j'ai enlevé sa part de *qodesh*, néanmoins je vais réintroduire du *qodesh* par mon travail dans ce blé qui reste ».

Avant de procéder au prélèvement, on peut considérer le monde inachevé comme intouchable. Il est aussi interdit aux Cohanim. Techniquement, ils ne peuvent pas manger, même eux, tant qu'on n'a pas procédé au prélèvement, tant qu'on n'a pas fait apparaître le *qodesh* d'un côté et le '*hol*' de l'autre.

Il y a évidemment un travail qui est attaché à la terre, qui est le travail décrit dans le travail initial, mais on a vu que parmi les enfants d'Adam, Caïn et Hevel sont représentés comme ayant choisi deux occupations distinctes.

Caïn est agriculteur et Hevel est éleveur. Caïn a inventé la notion de *korban*, de sacrifice : il est le premier au monde à avoir offert quelque chose à Hachem. Hevel a copié, mais il a fait mieux et Hachem a agréé le *korban* de Hevel et pas celui de Caïn. Au fond, Caïn comme agriculteur, était-il plus qu'un simple cueilleur ou un gestionnaire ? Peut-être faut-il considérer que le *korban* de Hevel a été accepté parce que dans l'élevage l'homme doit en faire plus que dans cette agriculture que pratiquait Caïn.

Par la suite, on voit très bien que les Patriarches et Moshé Rabbénou choisissent tous la voie de Hevel. Ils sont tous dans l'élevage, dans le rôle du berger. Est-ce que c'est uniquement pour rester nomades ? Est-ce qu'on ne doit pas considérer que le travail, dès lors qu'il est rapporté à la terre n'induit pas toujours un rapport de propriétaire, de domination, donc générateur d'orgueil ou de domination esclavagiste ?

On voit qu'une des premières occurrences de la notion de « av », de père, dans la Torah, c'est une paternité qui est plutôt la paternité au sens figuré, c'est-à-dire l'inventeur de ... L'inventeur, c'est celui qui habite dans les tentes et suit les troupeaux, c'est-à-dire qu'il y automatiquement une forme de modestie. L'éleveur se met au service du troupeau. C'est vrai qu'on va prendre au troupeau ce que le troupeau va donner : que ce soit du lait, de la viande ou de la laine, mais il y a cette idée de « suivre » le troupeau. Peut-être que c'est générateur d'un anti-orgueil. L'orgueil, on l'a déjà vu, c'est le propre de l'homme, c'est le problème de l'homme. C'est la situation dans laquelle l'homme se prend pour le Créateur.

Le rapport à la terre, en particulier dans l'agriculture, n'est-il pas toujours un rapport très dangereux ? La Torah demande aux Bnei Israël de ne pas avoir avec la terre le rapport qui existe parmi tous les peuples. On n'est jamais propriétaire de la terre d'après la Torah. Il y a les années shabbatiques, les *teroumot*, tous ces rapports à la terre qui sont là pour nous rappeler que nous ne sommes pas propriétaires de la terre et que si nous vendons ou si nous achetons une terre, nous n'en sommes propriétaires que d'un certain nombre de récoltes, jusqu'au Yovel, au Jubilé. Tous les cinquante ans, le terrain patrimonial revient à son propriétaire initial : on n'achète donc pas une terre définitivement, mais seulement pour un certain nombre de récoltes. On a donc visiblement décidé que la terre est quelque chose de dangereux et le travail de la terre aussi.

Bien sûr, il y a de nombreuses formes de travail qui ne sont pas liées à la terre et elles se distinguent par la qualité du travail comme Hayim Meïr Trancart l'a montré : *avoda* ou *melakha*.

Il fallait essayer d'introduire dans ce travail une dimension de générosité, de *'hessed*. Le *'hessed*, c'est la caractéristique du premier Patriarche, c'est-à-dire que d'une certaine façon, la base du klal Israël, c'est le *'hessed*. La Torah dit : « commencez par du *'hessed* et terminez par du *'hessed* ». Toute Torah qui ne serait pas une Torah de *'hessed* n'est pas réellement une Torah, c'est-à-dire une étude qui ne serait pas généreuse, qui ne déboucherait pas sur un enseignement, n'aurait pas vraiment sa dimension de Torah.

Ce *'hessed*, c'est-à-dire, s'occuper de l'autre, veiller à l'autre et veiller même, de façon plus générale, à tout ce qui dans le monde existe et a besoin que l'homme s'en occupe, fait partie de cet environnement dont l'homme doit s'occuper pour le parfaire. On a vu que la prière nous permet d'exprimer les besoins du monde et, de cette manière, de construire un futur en ouvrant des voies nouvelles, sans qu'on sache obligatoirement comment ces chemins qu'on a ouverts vont continuer de se développer et comment ça va se terminer. On ne le sait pas.

Mais, comme *eved*, serviteur d'Hachem, je dois aller dans le domaine public, je dois aller dans le monde. Alors, bien entendu, je dois d'abord pour pouvoir aller dans le monde me construire chez moi par l'étude, ensuite seulement je vais aller dans le monde avant de revenir à l'étude pour préparer une situation nouvelle dans laquelle je vais pouvoir aller au-delà dans la construction, avec ce fameux mouvement de contraction et d'expansion dont on a parlé dans le troisième exposé.

Et puis, au fond, tout ce qui nous est demandé, par exemple dans le fonctionnement du Beit hamikdash où Hachem demande qu'on fasse ceci pour Lui, qu'on Lui apporte Son pain etc... et on sait bien qu'Hachem n'a besoin de rien et que ce sont, par conséquent des façons de parler. Hachem demande qu'on Le vise Lui, mais pas parce qu' Il a besoin de quelque chose, mais parce qu'en Le visant Lui, c'est le seul moyen de m'atteindre réellement. C'est-à-dire que je vais élargir ma liberté, mon monde grâce à cela et agir pour moi. Tout ce monde du *qodesh*, tout ce monde dans lequel on va donner, on va introduire de la *qedousah*, introduire du saint, remettre à notre initiative cette fois-ci du saint dans le fameux tas de blé dont on a parlé, tout cela se fera par la parole. La parole va créer un monde de *qodesh concret* qu'on pourra réellement habiter.

Dans le passage qu'on dit avant le kiddoush et qui se termine par « *laassot* », c'est comme si Hachem disait : « maintenant, c'est à vous d'agir », c'est aux hommes d'agir. On va agir et Hachem dit : « Vous allez agir d'une certaine manière à Ma place, puisque vous devez parfaire le monde. J'ai fait, J'ai créé un monde, c'est à vous d'agir à Ma place. ».

Il y a des situations qui nous sont données et il y a des situations que nous fabriquons et, grâce à ces nouvelles situations, nous pouvons accomplir des mitsvot. D'une certaine façon, faire des mitsvot, fabriquer des situations dans lesquelles nous pouvons faire des mitsvot, c'est faire société.

Le grand problème comme on l'a dit, c'est le problème de la liberté. Le *Derekh Hachem*, Rabbi Hayim Moshé Luzzato dit que Ha-Kaddosh-Baroukh-Hou veut que l'homme se libère des contraintes physiques dans la mesure du possible. On ne peut pas se libérer des obligations qu'on a de respirer, de manger, de boire etc..., mais dans la mesure de ses possibilités, de se libérer de toutes les contraintes physiques.

Nous, on regarde le fait de s'occuper de l'autre. S'occuper de l'autre, c'est d'abord le laisser, peut-être même l'aider à accéder à la liberté. Dans le travail, ça se réalise en prenant en compte que dans la vie, on est de toute manière obligé de faire un effort. Et, comme Yona Abitbol l'a démontré, ma seule liberté c'est de savoir dans quel sens fournir mon effort. Voir le travail comme un effort choisi, plutôt que de subir en quelque sorte l'effort. J'ai donné cette formule : si tu ne te donnes pas de la peine, tu en éprouveras. Il faut donc choisir de se donner de la peine pour éviter d'avoir à en éprouver.

Choisir de faire l'effort, choisir de se donner de la peine, c'est ce qu'on appelle s'occuper de Torah, c'est-à-dire donner au travail un sens en l'intégrant à ce qu'on appelle le *hefsek*

hatorah. La Torah, ce n'est pas seulement l'étude. La Torah, c'est faire de la Torah sa propre « affaire », dans le sens où justement, je fais participer la Torah à toutes les situations dans lesquelles je me trouve et toutes les situations que je crée en vue d'accomplir la Torah, c'est-à-dire éventuellement de faire des mitsvot ou de réaliser des situations dans lesquelles on se retrouve réaliser ce que la Torah nous a demandé de faire. En fait, la vraie liberté, c'est celle qu'on acquiert lorsqu'on s'occupe de Torah au sens où je viens de le décrire.

Dans le travail, souvent, la relation qui s'installe est celle du type maître-esclave, dominant-dominé et Jean-Claude Bauer a montré que la Torah déconstruit complètement cette relation. En un mot, la Torah dit, nous enseigne que celui qui acquiert un esclave, acquiert en fait un maître.

Il y a une forme de réciprocité dans les relations, on va dire employeur-employé pour ne pas parler obligatoirement d'une relation maître-esclave. L'employeur a une obligation par rapport à l'employé. Il a une responsabilité. Et sa responsabilité est calquée sur le modèle que Hachem a donné. Qu'est-ce que Hachem nous a demandé ? Qu'est-ce que Hachem nous a donné ? Il nous a donné, à nous qui sommes Ses serviteurs, Ses esclaves, cette liberté, définitivement, au Sinai.

Bien sûr, ce modèle-là, si on se trouve dans la position d'être l'employeur, on a à l'égard de l'employé à se conduire comme Hachem nous l'a montré, c'est-à-dire à faire accéder l'employé à la liberté. A une liberté qui est, là aussi, difficile à assumer parce qu'il est libre, sans l'être complètement.

Toutes les halakhot qui gouvernent, et elles sont très nombreuses, les relations employeur-employé expriment ce paradoxe que celui qui acquiert un esclave, un serviteur, en fait acquiert un maître. Il y a toujours à penser dans la relation employeur-employé que les halakhot justement expriment cette déconstruction du rapport de domination. Cette nécessité dans laquelle on est lorsqu'on se trouve dans cette position-là de faire attention, de faire accéder celui qui dépend de nous, dont on est l'employeur, de le faire accéder à la liberté.

Avec Michaël Sebban, on a vu à l'œuvre la notion de ce serviteur, esclave de Ha-Kaddosh-Baroukh-Hou. C'est une notion qui libère l'homme de toute forme d'esclavage.

Il avait centré son exposé sur la Guemara qui dit que « les Bné Israël sont Mes serviteurs et ne sont pas les serviteurs de Mes serviteurs ». En d'autres termes, il faut veiller dans toutes les relations employeur-employé qu'il n'y ait jamais de rapport qui s'instaure mettant l'employé dans la situation de ne pas être libre par rapport à son employeur. Ça crée des situations presque paradoxales où l'employeur va être même soucieux de la liberté de l'employé. L'employeur ne peut pas imposer à l'employé certains comportements qu'il voudrait lui imposer pour trouver parfaitement son compte : s'il le fait, il en fait un esclave qui n'est pas libre de l'organisation de son temps et il n'en a pas le droit puisque les Bné Israël sont Mes esclaves, dit Hachem. Tout se passe comme si, à la sortie d'Égypte, Ha-Kaddosh-Baroukh-Hou avait accepté de jouer le rôle du maître dans le couple maître-esclave pour empêcher que qui que ce soit puisse le jouer pour, ou contre, les Bné Israël. Hachem dit : « J'occupe la place et personne ne peut venir se placer comme maître des bné Israël parce que sinon il est en contradiction avec la règle : ce sont Mes serviteurs à Moi et pas les serviteurs de Mes serviteurs. Ils ne peuvent pas être réduits en esclavage par Mes serviteurs. »

On a une forme de paradoxe. On avait dit au tout début que l'homme avait été créé « *betselem Elokim* », à l'image de Hachem. Que l'homme imite Hachem, il n'y a rien que de très normal. Seulement, on voit le contraire justement au moment du commencement de la libération du peuple juif, au moment de la sortie d'Égypte. Les Bné Israël sont libérés au milieu de la nuit, mais néanmoins il fait jour. 'Hakhamim expliquent ce qui se passe, pourquoi c'est comme ça. On explique que Hachem a pris modèle sur Abraham. Je dis bien : c'est Hachem qui prend modèle sur Avraham. Il dit que quand Avraham est allé libérer Loth qui avait été fait prisonnier par les peuples engagés dans la guerre des quatre rois contre les

cinq rois, on ne faisait pas la guerre la nuit. Néanmoins Avraham ne voulait pas rester les bras ballants alors que Loth était prisonnier et souffrait. Il avait décidé, bien qu'il ait fait nuit, de faire la guerre. Et Hachem lui a dit : « Tu as transformé la nuit en jour pour sauver Loth plus tôt, pour empêcher qu'il souffre quelques heures de plus, alors Je jure, dit Hachem, que Je ferais pareil pour tes enfants. Comme tu as transformé la première partie de la nuit en jour, alors Moi, Je transformerai la deuxième partie de la nuit aussi en jour. »

C'est la raison pour laquelle cette nuit-là était la nuit de la sortie d'Egypte. La deuxième partie de la nuit, à partir de minuit, il a fait complètement jour en Egypte. Ca veut dire que c'est le *Tselem Elokim* qui a induit le comportement d'Elokim. C'est l'homme, Avraham en l'occurrence, qui joue le rôle de modèle pour Hachem. Il a dit : « puisque tu as fait comme cela, alors Moi aussi Je ferais comme cela ». Tout ce travail pour montrer le rôle, l'importance de l'homme dans le monde. Au point que Hachem, par rapport à Avraham, accepte de faire comme si c'était Avraham le modèle et que c'est Lui qui est « à l'image de... », qui copie Avraham. On voit ici que dès le moment où les Bnéi Israël accèdent à un commencement de liberté, se produit ce renversement, littéralement, parce que, effectivement, la Sortie d'Egypte, c'est le commencement pour le klal Israël d'une époque où les Bnéi Israël devront faire le travail quasiment à la place de Hachem. Il leur dit : « maintenant, c'est vous qui agissez ».

Dans l'exposé suivant, on avait parlé de la « créature créatrice ». Il y a une singularité dans la création de l'homme : tout avait été créé par la parole divine, mais l'homme, lui, a été créé par la parole et par les « mains » de Hachem. Ces deux éléments, parole et action, caractérisent l'homme au moment de sa création pour lui permettre, à lui aussi, une double action par la parole et par les actes. Quand les actes ne sont pas possibles parce que ce serait lié à une transgression ou parce que c'est shabbat etc ..., alors il y a l'étude qui remplace les actes. Dans certaines circonstances, on peut étudier ce qu'il faudrait faire lorsqu'on ne peut pas le faire et cette étude est équivalente à l'action.

C'est ce qu'on applique couramment par rapport au Beit Hamikdash. Nous n'avons plus le Beit Hamikdash, donc tout ce qui est de l'ordre des korbanot, des sacrifices qu'on devrait apporter, ne peut plus se faire, mais rien ne nous empêche d'étudier les sujets aussi à fond que possible au point qu'il ne resterait plus qu'à mettre en acte. On a clarifié tout ce qu'il fallait faire, on sait exactement le mode opératoire des ces actes, on n'a plus qu'à faire l'acte ; on ne peut pas le faire parce qu'on n'a plus de Beit Hamikdash : cette étude-là a la même valeur que l'acte.

On a donc expliqué que la vraie forme de l'homme, c'est d'être à l'image du Créateur et, pour être à l'image du Créateur, l'homme se doit d'être créateur lui-même. On doit Lui ressembler, on doit Le copier, mais il ne faut pas oublier qu'on est seulement le *tselem*, on est seulement le *tse*, nous ne sommes que l'ombre. Nous avons un rôle de créateur, mais nous devons nous rappeler en permanence que nous sommes des créatures. Etre créateur, c'est s'exposer à un risque : on en a parlé au début ; c'est le risque de se prendre pour le Créateur et ce risque mène à l'orgueil.

Etre créateur, cela implique de choisir un travail qui soit créateur, un travail qui soit véritablement vivant. Ce que Hachem fait est vivant : sur ce modèle-là, il faut que le travail soit vivant et que ce soit un travail réellement créateur. Cette création doit faire une place fondamentale à la fraternité. Cette créativité, cette inventivité, on a vu comment elle s'articulait entre Caïn et Hevel. C'est un travail qui est fait pour répondre à une nécessité, c'est-à-dire assurer la survie, avoir à manger et une occupation qui apporte à l'homme quelque chose de plus que la survie. Ils auraient pu évidemment travailler l'un pour l'autre, ça aurait été la situation idéale : travailler ensemble dans la fraternité. Evidemment, ça n'a pas marché ! C'est très difficile. Le travail doit être une démarche personnelle d'amélioration

et il s'agit d'inventer, d'arriver à cette fraternité qui laisse à l'autre toute sa créativité. Il faut faire advenir l'autre en quelque sorte.

D'après Rashi, Caïn et Hevel sont nés avant la faute. Dans le projet divin, il, n'y aurait jamais eu un être unique, ni même un couple unique. Ce qui a été créé initialement, d'après Rashi, c'est un réseau de relations. Et ces relations sont des relations conjugales, des relations parentales, des relations enfants-parents, des relations fraternelles, des relations sororales puisque des sœurs sont nées, des relations frères-sœurs etc... Ce réseau de relations-là, c'est ça qui a été créé initialement selon Rashi. Le Midrash raconte qu'après la faute, Adam ha-rishon a rencontré Caïn ; il s'est étonné : « Tu es encore de ce monde ? ». Caïn lui a appris alors qu'on pouvait faire *techouva*, ce que Adam, semble t-il, ne savait pas. Selon le Midrash, les relations n'étaient visiblement pas très fréquentes entre Caïn et son père. Peut-être était-ce seulement à la suite du meurtre ... En tout cas, ça donne à penser que la faute, ou peut-être même les fautes, la faute d'Adam et les fautes de Caïn, le meurtre, ont en fait ramené la situation qui était d'un ensemble de relations à un ensemble d'individus ayant peu ou pas de relations.

Le travail de ce point de vue-là est encore plus fondamental parce que le travail aurait pour fonction de fabriquer des relations nouvelles entre ces individus qui ne pratiquent plus les relations. Adam ha-rishon s'est séparé de sa femme, donc il n'y a plus de relations conjugales. Il n'y a évidemment plus de relations fraternelles, puisque Caïn a tué Hevel. Ces relations ne sont plus là et le travail, lui, va fabriquer des relations, des relations nouvelles. On peut d'ailleurs dire que, même si les relations conjugales et fraternelles avaient perduré, le travail aurait inventé de nouvelles relations.

Rav Moshé a montré qu'en plus d'une relation avec le monde, d'une relation avec les autres ..., le travail est producteur. Je l'ai interrogé s'il était producteur de valeurs ou de relations. Je pense effectivement que le travail qui est un lieu d'échange, un lieu d'ouverture vers l'autre avec lequel les échanges vont se faire, cette ouverture a montré qu'elle nécessitait la prise de conscience, la montée d'une sensation d'un manque chez l'homme.

L'homme est créé lui aussi avec des manques et de ce manque va naître une ouverture vers Hachem qui va déboucher sur un travail particulier qui est un travail-avoda, un travail-service. Hayim-Meir a montré au départ les différentes sortes de travail. On va passer de la *melakha* à la *avoda*, c'est-à-dire voir la *avoda* comme une ouverture, le service comme une ouverture. C'est pour ça probablement qu'il y a cette terminologie de *avoda zara*. Ce n'est pas une *melakha zara* parce que la *avoda* c'est justement ce qui doit ouvrir. La gravité c'est, justement, cette ouverture qu'on « ferme » dans la *avoda zara*, dans l'idolâtrie. Par cette fermeture qui s'applique justement à ce qui devrait ouvrir en réalité, c'est en cela que c'est grave. A la limite, s'il existait une notion de *melakha zara*, ce serait moins grave. De toute façon, la *melakha* elle-même n'a pas cette fonction d'ouverture.

Dans ces relations, il y a en particulier la notion de *kinian*, d'acquisition. Dans la *halakha*, ce *kinian*-là représente une certaine compromission dans la mesure où l'idéal, ce qu'on appellerait *midat 'hassidout*, ce serait d'être extrêmement rigoureux, extrêmement sincère justement dans une situation qui est une situation de relation avec l'autre. Mais cette sincérité est très exigeante, car elle est exigée même lorsque l'autre ne saura rien de mon manque de sincérité. On avait parlé du problème qui était posé lorsque quelqu'un avait proposé un prix et le vendeur était d'accord, mais il n'avait pas pu répondre et l'acheteur a cru alors qu'il ne répondait pas parce qu'il considérait que la proposition ne valait même pas la peine qu'il réponde. Alors, l'acheteur a commencé à monter son prix et quand il a terminé, le vendeur a dit qu'il était déjà d'accord avec le premier prix, qu'il n'avait pas pu répondre, mais qu'il était d'accord avec ce prix-là. D'une certaine manière, on montrait qu'en vérité on devrait se considérer comme engagé par le premier prix. Pourquoi ? Parce qu'on était d'accord : évidemment, on est face à soi-même et personne ne peut savoir qu'on était déjà

d'accord au premier prix, aussi qui accepterait de ne pas doubler le prix ? La halakha ne nous oblige pas : il y a donc une forme de compromission au niveau de la halakha. Il n'y a pas cette exigence de dire à l'autre qu'on était déjà d'accord avec le premier prix : s'il est prêt à donner ce prix, on prend. Mais c'est une forme de compromission, comme s'il y avait un idéal. La Guemara nous raconte justement le cas de quelqu'un qui vit selon cet idéal. Mais la halakha n'a pas reconnu cette conduite-là comme étant une conduite obligatoire : on admet que la halakha est comme un minimum, une forme de compromission. On ne demande pas plus, mais on nous dit : « tu peux faire mieux » !

On doit se demander : quand est-ce que je serais capable de faire comme Rav Safra et si je suis d'accord avec le premier prix, est-ce que je suis capable de dire que je suis d'accord avec le premier prix et, bien que tu m'offres maintenant le double, je te vends à la moitié de ce que tu offres aujourd'hui ? La Torah nous montre cette exigence-là : elle ne la décrit pas comme une forme tout à fait abstraite, elle montre quelqu'un qui agit comme ça. Mais la halakha ne nous oblige pas à ce niveau-là.

On a vu, qu'ayant des fonctions différentes dans le monde, les Bnei Noa'h et les Bnei Israël ont des halakhot différentes. Le problème des relations entre les deux corpus de halakhot, en particulier entre les législations du travail, se pose comme une composante des relations entre les Bnéi Israël et les Bnéi Noa'h qui sont les deux composantes de l'humanité.

Nathan Weismann nous l'a montré en particulier sur les lois de *ribit*, d'interdit du prêt à intérêt, où il y a aussi une apparente compromission qui est peut-être encouragée, peut-être même prescrite par la Torah dans les relations d'échange avec avec les Bnéi Noa'h et qu'il a voulu montrer comme étant la résultante de relations entre deux cercles. On a un cercle composé de gens qui ont accepté un certain nombre de mitsvot, et parce qu'ils ont ensemble cette obligation, une forme de fraternité s'est créée entre eux. Ce qui permet une forme d'échange, par exemple dans les lois du *ribit* : on va s'interdire de prendre de l'intérêt lorsqu'on prête de l'argent à son frère, à celui qui a les mêmes mitsvot que moi. Et on a le deuxième cercle de gens qui, entre eux, n'ont pas en commun toutes ces obligations, mais qui ont, entre eux aussi, certaines obligations qui sont éthiquement aussi exigeantes. La Torah dit que les relations entre les deux ensembles en question et les gens appartenant à ces deux ensembles ne sont pas les mêmes que s'il n'y avait qu'un seul ensemble de gens ayant le même engagement devant le rôle des mitsvot. Il y a une apparence de tolérance de la Torah qui permet, ou même qui prescrit selon les décisionnaires, de prendre du *ribit*, de l'intérêt dans un prêt quand on passe d'un groupe à l'autre.

Il faut travailler sur la compréhension des ces relations-là, mais il faut savoir que ce n'est certainement pas un problème de réciprocité : le Ben Noa'h ne me prêterait pas sans intérêt, donc je ne lui prête pas non plus. On voit justement que si l'on se donne comme modèles Avraham, Itz'hak et Yaakov, on voit, par exemple, que Yaakov savait parfaitement qu'il n'y avait pas de réciprocité de la part de Lavan ; cela n'a pas empêché Yaakov d'être extrêmement exigeant vis-à-vis de lui-même au point que Lavan après une vingtaine d'années de séjour de Yaakov chez lui.

Finalement, à la question posée dans ce séminaire : *le travail, une valeur ?* l'on a montré que le travail est bien une valeur, mais une valeur qui s'exprime en particulier par le droit du travail, un droit qui préserve la liberté que Hachem nous a donnée à la sortie d'Egypte, mais qui ne s'est vraiment exprimée qu'au Sinaï, c'est-à-dire dans un travail d'étude permanente.

Cette liberté doit être préservée dans les relations de travail. Il faut voir ce travail comme un travail qui complète le monde, un travail absolument nécessaire pour que l'homme joue le rôle qu'il a à jouer dans le monde : sans le travail, ce n'est pas possible. L'homme ne peut pas arriver à faire ce que Hachem lui a demandé de faire sans en passer par le travail, mais c'est un travail qui doit laisser à chacun sa pleine dimension, en particulier sa liberté. Cela suppose qu'on veille en tout cas à faire apparaître ce travail comme une suite d'études. Le travail qui construit le monde, qui complète le monde, qui s'inscrit dans le plan divin, dans un

monde qui est créé incomplet par Hachem pour que l'homme le complète. Pourquoi cela ? Pour que l'homme soit dans un monde que lui, l'homme, aura en quelque sorte construit. C'est ça la valeur travail : cette valeur s'exprime impérativement à travers un droit, un droit du travail.

J'ai remarqué que nous n'avions pas parlé du tout du travail de la femme. C'est vrai qu'il y a un travail de la femme, qu'on ne veut pas voir du tout comme un travail qui remplacerait ou qui serait équivalent à celui de l'homme, mais un travail spécifique de la femme qu'on voit dans la Torah. On voit ça chez Rivka et chez Ra'hel : on voit qu'elles sont bergères des troupeaux paternels, ce que j'ai toujours trouvé étonnant dans la mesure où ça les exposait énormément. Les autres étaient des bergers : on voit bien ceux de Yithro. Elles sont curieusement très exposées, à un très jeune âge. Puis, on les voit comme maîtresses de maison, ensuite eshet 'hail au sens obvie du terme. Il y a une femme qui joue un rôle tout particulier, c'est un rôle d'éminence grise en quelque sorte dans le klal Israël, c'est Myriam, à qui l'on doit Moshé. C'est Myriam qui a poussé Amram à se remarier, c'est Myriam qui a surveillé Moshé qu'on a mis sur le Nil, c'est Hachem qui l'a fait survivre, mais c'est Myriam qui était complètement à l'affût, qui a surveillé, qui était porteuse de la promesse de ce que le klal Israël allait être libéré et que Moshé allait jouer un rôle. C'est elle qui a osé quasiment remettre son père à sa place, son père qui était non seulement son père, mais aussi le chef de la génération. C'est cette petite fille qui a dit à son père : « tu es pire que Par'o, puisque Par'o a tué les garçons, mais toi, tu es en train de tuer les garçons et les filles ! »

C'est la grandeur du Klal Israël que le père a obéi à sa fille, il s'est remarié avec Yo'heved. Il se passe quelque chose d'incroyable dans ce Klal Israël, qui assure la naissance de ce Klal Israël pendant la sortie d'Egypte. Il y a un rôle là qui est un rôle fondamental. On voit encore Myriam par la suite. Il y a les matriarches, il y a 'Hanna qui a inventé le mode de prière qui est encore le nôtre aujourd'hui. Est-ce que c'est ça leur travail ? Qu'est-ce que le travail de la femme ? Est-ce que c'est quelque chose de particulier ? Je ne saurais pas trop qu'en dire...