Choftim

***La qualité de l’homme***

*(Discours du Rabbi, Chabbat Parchat Bechala’h 5722-1962)*

1. Commentant le verset “ Car l’homme est tel l’arbre du champ ”, le Sifri, Devarim 20, 19, dit : “ Ceci nous enseigne que la vie de l’homme provient seulement du champ ”. On peut être surpris par cette affirmation. N’existe-t-il pas d’autres aliments que les fruits de l’arbre ?

Dans le Likouteï Torah, Emor, page 39c, l’Admour Hazaken explique le verset (Tehilim 104, 15) : “ Le pain restaure le cœur de l’homme ” de la manière suivante. L’homme se nourrit également de viande. Pour autant, celle-ci ne le rassasie pas autant que le pain.

Pourquoi les minéraux, végétaux et animaux ont-ils la faculté de nourrir l’homme, alors que celui-ci est plus élevé qu’eux ? Parce que leur source est plus haute que celle de l’homme et c’est précisément pour cela qu’ils sont descendus plus bas. Un végétal est plus bas qu’un animal, sa source étant plus élevée que lui et, de ce fait, il rassasie beaucoup plus que cet animal. C’est, du reste, pour la même raison que la nourriture essentielle de l’animal est végétale.

Tout ce qui vient d’être dit nous permettra de comprendre l’affirmation du Sifri selon laquelle “ la vie de l’homme provient seulement du champ ”. De fait, sa nourriture émane essentiellement du règne végétal, dont la plus belle expression est l’arbre, ainsi qu’il est dit (Mela’him 1, 5, 13) : “ Il s’adressa aux arbres ”. Aussi, le Sifri affirme-t-il que la vie de l’homme provient de cet arbre, ce que l’on comprendra encore plus clairement, si l’on adopte l’avis, énoncé au traité Bera’hot 40a, selon lequel le blé, à l’origine du pain, est considéré comme un arbre.

2. Le traité Taanit 7a enseigne : “ Que signifie le verset ‘car l’homme est tel l’arbre du champ’ ? L’homme est-il réellement un arbre ? En fait, il est dit (à propos d’un arbre) : ‘Tu en mangeras et tu ne le couperas pas’ et aussi ‘Tu le détruiras et tu le couperas’. Comment le comprendre ? S’il s’agit d’un érudit de la Torah, digne de confiance, tu en mangeras et tu ne le détruiras pas. Si ce n’est pas le cas, tu le détruiras et tu le couperas ”. Rachi précise : “ Tu en mangeras : Tu recevras son enseignement. Tu le couperas : Tu te détourneras de lui ”.

Ainsi, la Guemara, sans ambiguïté, compare clairement l’homme à un arbre et ne se borne pas à constater que celui-ci lui fournit sa nourriture. Elle s’interroge ensuite sur la nature de cette comparaison et elle précise qu’une telle relation existe effectivement, de différents points de vue.

A ce propos, on peut poser les questions suivantes :

A) Pourquoi la Guemara s’étonne-t-elle : “ L’homme est-il réellement un arbre ” ? N’existe-t-il pas effectivement quelques points de comparaison entre l’un et l’autre ? Le traité Avot, chapitre 3, Michna 1,7 précise la relation entre l’homme et l’arbre. La formulation de la question posée par la Guemara indique qu’elle va au delà d’un simple rapprochement entre l’homme et l’arbre du champ et considère qu’il existe, entre l’un et l’autre, une véritable similitude.

Or, on peut s’interroger sur une telle conclusion. Comment justifier l’étonnement de la Guemara, dès lors qu’il existe effectivement un point de comparaison ? Pourquoi celui-ci ne suffirait-il pas ? Pourquoi devrait-il y avoir identité en tous points ? Et, en quoi s’exprime cette similitude, au-delà de toute autre, qui pourrait être constatée entre l’homme et l’arbre du champ ?

B) Bien plus, la comparaison entre l’homme et l’arbre ne concerne que l’érudit de la Torah. Dès lors, comment comparer le genre humain, dans son ensemble et l’arbre du champ ?

C) Enfin, y a-t-il un lien entre le Sifri et l’explication de la Guemara ?

3. L’homme est défini comme un “ petit monde ”, ce qui veut bien dire qu’il porte en lui l’équivalent de ce qui existe dans le grand monde. Ce dernier est constitué de quatre règnes, le minéral, le végétal, l’animal et l’humain. Il en est donc de même pour l’homme, comme l’établissent différents textes, le Torah Or, à la page 4a et le Likouteï Torah, ‘Houkat, page 58a et Bera’ha, page 95c.

Les sentiments de l’homme, par exemple, sont ses “ végétaux ”, car ils se développent et “ poussent ”, devenant de plus en plus importants, comme l’expliquent les textes précédemment cités, de même que le Torat ‘Haïm, à la même référence.

La supériorité de l’homme, par rapport à l’animal, réside dans l’intellect qu’il possède. C’est la raison pour laquelle toutes ses actions, y compris celles de moindre importance, doivent être réfléchies. Il ne lui suffit pas de comprendre pour mettre en éveil l’amour et la crainte. Il doit le faire également pour agir, même si l’intervention de son cœur pourrait être suffisante pour cela.

Le minéral, l’animal et l’humain que l’homme possède sont beaucoup plus élevés que ceux du monde, comme l’explique le Likouteï Torah, ‘Houkat, page 58b et le Tsafnat Paanéa’h, du Gaon de Ragatchov, au début de la Parchat Kora’h. Pour autant, ceux-ci n’expriment pas la qualité de l’homme, qui réside, avant tout, dans le fait qu’il soit doué de discernement.

Tel est donc le sens de la question posée par la Guemara : “ L’homme est-il réellement un arbre ” ? Il est clair que l’homme est également “ l’arbre du champ ”, un “ végétal ”, par ses sentiments. Pour autant, est-ce là toute sa qualité ?

La question posée par la Guemara peut être approfondie. Le Zohar, tome 3, page 48a et le Likouteï Torah, Chir Hachirim, page 25a, rapportent que l’homme reçoit quatre noms, *Adam*, *Ich*, *Guéver* et *Énoch* et que le titre le plus élevé des quatre est *Adam*, évoquant l’intellect, alors que *Ich* évoque ses sentiments.

Et, c’est à ce propos que la Guemara s’interroge : “ L’homme est-il réellement un arbre ” ? Ses sentiments représentent-ils pleinement son aspect le plus parfait ? Est-ce cela qui lui fait mériter son titre le plus élevé, *Adam* ?

La Guemara apporte à cette interrogation la réponse suivante. La finalité de l’intellect humain est de canaliser les sentiments. C’est de cette façon que l’homme atteint la perfection. En effet, la compréhension est la prérogative du genre humain, qui le distingue de toutes les autres créatures. Pour autant, l’homme assume pleinement sa condition seulement quand ses sentiments sont modelés par sa compréhension.

Le seul intellect ne rend pas l’homme parfait. Il est dit que “ tu sauras, aujourd’hui ” et l’on doit donc comprendre, percevoir la Divinité, afin de pouvoir “ placer sur ton cœur ” cette idée. Le cerveau doit mettre en éveil le cœur, la compréhension, susciter l’émotion.

La Guemara précise cette idée au moyen d’une image, celle d’un arbre dont la valeur est liée aux fruits qu’il porte, comme le soulignent le Likouteï Torah, Emor, à la page 35c et le Sifri, qui dit : “ L’arbre lui-même… et combien plus ses fruits… ”. Il en est de même pour l’homme, *Adam*, se distinguant par son intellect, l’érudit de la Torah, celui qui mérite pleinement ce titre quand il est “ digne de confiance ”, quand sa compréhension se manifeste dans ses sentiments et qu’elle vivifie, de cette manière, sa pratique des Mitsvot. En effet, le traité Sotta 46a dit : “ Que sont les fruits ? Ce sont les Mitsvot ”.

4. Le “ petit monde ”, l’homme, est comparable au grand monde. Dans ce dernier, la nourriture essentielle de l’homme est d’origine végétale, car ce règne possède une source particulièrement élevée, dépassant même celle de l’animal. Néanmoins, il est tombé très bas et l’homme doit donc lui apporter l’élévation. Puis, lorsqu’il l’a fait, ces végétaux lui accordent leur influence et lui insufflent la vitalité, du fait de leur source élevée.

Il en est de même pour l’homme et pour le “ végétal ” qui se trouve au sein du “ petit monde ”. Les sentiments ont une source plus élevée et plus profonde que l’intellect, comme le souligne le Likouteï Torah, ‘Houkat, à la page 58b.

En apparence, les sentiments sont plus bas que la compréhension, qui doit donc les guider, afin de les affiner et de les élever. De la sorte, ces sentiments confèrent l’élévation à l’intellect, qui peut alors atteindre la perfection. Il en est de même pour l’âme divine, dont la démarche est essentiellement raisonnée et qui apporte l’élévation à l’âme animale, dont la manifestation est surtout émotionnelle. Car, comme on l’a dit, “ tu sauras ” parvient à la plénitude quand il conduit à mettre en pratique “ tu placeras sur ton cœur ”.

Tel est également la relation qui peut être faite entre l’explication du Sifri et celle de la Guemara. Les deux textes traitent d’une même idée, l’élévation que l’humain tire du végétal. Néanmoins, le Sifri parle de l’homme et du végétal qui se trouve dans le grand monde, alors que la Guemara fait référence aux mêmes éléments appartenant au “ petit monde ”.

5. L’enseignement qui vient d’être développé peut également être expliqué d’une manière plus profonde. La supériorité de l’homme par rapport à l’animal émane de son intellect, qui est l’aspect essentiel de sa personnalité. Un homme est un “ petit monde ”, regroupant en lui les quatre règnes que sont le minéral, le végétal, l’animal et l’humain. Bien plus, il en est ainsi non seulement pour sa personnalité, en général, mais aussi pour son intellect, partie fondamentale de sa personnalité, qui présente également ces quatre niveaux.

Ainsi, il existe un “ minéral ” de l’intellect, un “ végétal ” de l’intellect, un “ animal ” de l’intellect et un “ humain ” de l’intellect. Et, au sein même de ce dernier, une distinction peut être faite entre les termes *Ich* et *Adam*.

*Ich* décrit la phase la plus inférieure de l’intellect, celle qui est appliquée aux sentiments. C’est la raison pour laquelle l’enfant n’ayant pas encore treize ans ne peut pas être appelé *Ich*, bien qu’il soit à même d’éprouver des sentiments. En effet, c’est son intellect, dirigeant ces sentiments, qui n’est pas encore parvenu à maturité.

*Adam*, en revanche, décrit l’essence de l’intellect, transcendant toute manifestation sentimentale. En effet, le Likouteï Torah, Chir Hachirim, page 5a dit que : “ *Adam* est celui qui a un intellect développé ”. De ce fait, ce titre est réservé au peuple juif, dont l’âme intellectuelle est différente de celle des autres nations. Certes, la rationalité d’Israël reste humaine. Pour autant, elle ressent la finesse de la spiritualité et s’en pénètre.

Telle est donc la question de la Guemara : “ L’homme est-il réellement l’arbre du champ ? ”. Il est clair que “ tu sauras ” ne suffit pas, que “ tu placeras sur ton cœur ” est également nécessaire. Néanmoins, l’intellect appliqué aux sentiments, *Ich*, permet, à lui seul d’obtenir un tel résultat et il n’est nul besoin de faire intervenir l’essence de l’intellect, le niveau d’*Adam* que l’homme porte en lui et dont le but n’est pas d’influencer les sentiments.

La Guemara répond à cette question en citant deux versets, “ Tu en mangeras et tu ne le couperas pas ”, puis “ tu le détruiras et tu le couperas ”.

Les fruits de l’arbre poussent à partir des fleurs, se formant par les bourgeons et non sur le tronc et encore moins sur les racines, lesquelles sont beaucoup trop élevées pour en produire. En effet, le tronc de l’arbre est comparable à l’existence véritable, ses feuilles au néant qui découle de cette existence véritable, ses fleurs au néant qui découle de l’existence créée et ses fruits à l’existence créée proprement dite. Pour autant, il est clair que les fruits peuvent se développer uniquement dans la mesure où l’arbre possède un tronc et des racines. De ce fait, on peut dire que le tronc et les racines existent pour les fruits. En conséquence, si un arbre ne produit pas de fruits, “ tu le détruiras et le couperas ”.

Il en est de même pour le niveau d’*Adam* qui se trouve dans l’intellect. Celui-ci en est l’essence, bien trop élevée pour entretenir une relation directe avec les sentiments. Pour autant, il les influence et le fait même beaucoup plus profondément que l’intellect qui leur est appliqué. Plus encore, la raison d’être de l’essence de l’intellect est de donner naissance à ces sentiments.

6. Comment distinguer l’effet exercé sur les sentiments, par l’essence de l’intellect, de celui de l’intellect qui leur est appliqué ? Deux points les distinguent :

A) Pour l’intellect appliqué aux sentiments, ces derniers, tels qu’ils existent dans le cœur, reçoivent une importance intrinsèque et peuvent donc susciter le voile. On peut imaginer qu’un homme ait un cœur insensible et que son intellect se trouve alors dans l’impossibilité de donner naissance aux sentiments. Bien plus, l’intellect appliqué aux sentiments étant incapable de les transformer, l’homme peut aboutir à l’erreur et se laisser emporter par la nature de ses sentiments.

Il n’en est pas de même pour l’essence de l’intellect, transcendant les sentiments. A ce stade, un voile est inconcevable et le cœur en sera donc nécessairement illuminé.

B) Même si l’intellect appliqué aux sentiments parvient effectivement à les transformer, il ne pourra jamais les modifier totalement, car, pour lui, ceux-ci n’ont pas d’importance réelle. Il s’efforcera de les raffiner, dans toute la mesure du possible. Mais, ceux-ci n’en resteront pas moins sa nature.

Il n’en est pas de même pour l’essence de l’intellect, qui a effectivement le pouvoir de modifier la nature des sentiments. Bien plus, obtenir une telle modification est même sa raison d’être, comme l’explique le Likouteï Dibbourim, à la page 56a.

Et, l’on retrouve également une même distinction entre la partie révélée de la Torah et son enseignement profond. La première traite de notions matérielles. En conséquence,

A) un homme peut l’étudier sans pour autant se raffiner et, de fait, nos Sages disent, au traité Yoma 72b, ce qu’il advient : “ s’il n’en a pas le mérite ”,

B) même s’il est parvenu à affiner sa personnalité au moyen de cette étude, l’homme reste prisonnier de sa nature, de son ego, car la partie révélée de la Torah lui a été donnée, à titre personnel, afin qu’il la saisisse par son propre intellect.

Il n’en est pas de même pour l’enseignement profond de la Torah :

A) Au final, celle-ci touche quiconque l’étudie. A son propos, nos Sages affirment, en effet, au début du Midrach E’ha Rabba, que “ le luminaire qu’elle porte en elle ramène vers le bien ”.

Ce qui vient d’être dit nous permettra de comprendre le lien qui existe entre cet enseignement, concernant l’arbre du champ et le passage qui l’introduit, dans la Guemara : “ On lui demanda : ‘Venez nous délivrer votre enseignement’. Il répondit : ‘Mon cœur est faible et je ne le peux pas’. On demanda encore : ‘Enseignez-nous donc une idée du Midrach’. ” C’est en réponse à cela qu’est donnée l’explication relative à l’arbre du champ. Or, pourquoi faire ici référence précisément au Midrach ?

L’explication est la suivante. La faiblesse du cœur empêche de délivrer un enseignement, car, en pareil cas, l’intellect ne peut se révéler dans le cœur et y apparaître à l’évidence. Dès lors, la solution consiste à donner une explication du Midrach, renfermant l’enseignement profond de la Torah, comme le dit Iguéret Ha Kodech, au chapitre 23 et pouvant donc agir sur le cœur, même lorsque celui-ci est faible. On peut expliquer, de cette façon, le choix de ce Midrach, soulignant la qualité de l’essence de l’intellect et également celle de l’enseignement profond de la Torah.

B) En outre, la partie profonde de la Torah affine l’homme. Elle lui permet de se départir de sa nature et de ses limites, comme l’expliquent le Kountrass Oumayan, discours 1, chapitre 3 et le Séfer Ha Maamarim Kountrassim, à la page 85a.

L’enseignement profond de la Torah ne fait pas qu’améliorer et affiner les comportements. Il permet, en outre, d’en modifier la nature.

7. L’enseignement de tout cela est le suivant : “ Tes sources se répandront à l’extérieur ”, selon les termes de la réponse que le Machia’h fit au Baal Chem Tov, quand il lui demandait quand il viendrait. Et, de même, le traité Sanhédrin 98a dit : “ Vous donnerez des feuilles et vous porterez des fruits ”, ce qui correspond également à la diffusion des sources à l’extérieur. Dès lors, poursuit le texte, “ il n’est pas un signe plus évident de la délivrance ”.

Or, pourquoi le Machia’h qualifia-t-il l’enseignement du Baal Chem Tov de “ sources ” ? On peut donner, à ce propos, l’explication suivante.

L’une des caractéristiques essentielles d’une source est le fait qu’elle porte de l’eau et la Michna dit, au début du chapitre 5 du traité Mikwaot : “ Si l’eau a été transvasée dans un bassin et séparée, elle sera considérée comme étant dans un réservoir ”. Pour la plupart des Décisionnaires, y compris pour le Tséma’h Tsédek, il est bien fait référence ici à un bassin vide.

Bien plus, l’eau, quand elle se trouve dans la source, en est partie intégrante au point de perdre toute existence indépendante. Aussi, les Tossafot envisagent-ils, au traité Be’horot 55b, que l’eau de source apporte la purification quand elle s’écoule et non quand elle stagne. En revanche, il est bien clair, selon eux, que cette eau, dès lors qu’elle est séparée de la source, doit effectivement être stagnante pour rendre pur.

Comment la situation de l’eau se trouvant encore dans la source peut-elle être moins favorable que celle qu’elle acquiert en la quittant ? Parce qu’elle est alors considérée comme une partie de la source et non comme de l’eau, à proprement parler. Elle ne peut donc rendre pur qu’en s’écoulant.

C’est pour cela que, selon le Rambam, celui qui se prosterne devant une source ne lui appartenant pas n’en interdit pas l’eau pour les libations, alors qu’il dit lui-même, par ailleurs, que ce qui a fait l’objet d’un culte étranger ne peut plus être consacré à D.ieu, y compris par quelqu’un d’autre que son propriétaire.

En fait, si l’on se prosterne devant l’animal de quelqu’un d’autre, celui-ci est interdit, pour le Temple, car, de la sorte, il devient repoussant. En effet, on ne peut interdire ce dont on n’est pas propriétaire si l’on ne fait pas une action concrète en ce sens. L’eau de la source, en revanche, ne peut pas devenir repoussante, car, tant qu’elle se trouve dans la source, c’est devant celle-ci qu’on se prosterne et non devant l’eau. Puis, cette eau est utilisée pour les libations et elle acquiert ainsi une existence nouvelle, devient de l’eau à part entière, ce qu’elle n’était pas encore jusque là.

A l’opposé, celui qui se prosterne devant une source lui appartenant la rend totalement interdite et non uniquement parce que celle-ci est repoussante. L’eau qui s’en écoule est interdite également, puisqu’elle provient de ce qui est interdit.

Or, il en est de même également pour la diffusion de la ‘Hassidout, dont l’une des conditions essentielles est l’attachement à ses maîtres et le respect de leurs enseignements, jusqu’à en perdre toute existence propre.

On peut tirer de tout cela un double enseignement :

A) Certains demandent : “ Pourquoi est-il nécessaire de diffuser les sources à l’extérieur ? Pourquoi ne pas donner à chacun ce qu’il peut recevoir, en fonction de son niveau ? Ceux qui sont à l’extérieur ne peuvent-ils se contenter de l’eau puisée dans la source ou bien de celle du bassin ? Pourquoi donc leur donner les sources ? ”.

La réponse à cette question est la suivante. Pour transformer l’extérieur, il est, bien au contraire, nécessaire d’y apporter les sources, car celles-ci ne contractent pas l’impureté, ne subissent pas le voile. Elles ne peuvent y apporter que la purification.

De fait, la fin du premier chapitre du traité Mikwaot souligne que la source fait disparaître toutes les formes d’impureté. Son eau peut même être utilisée pour les aspersions de la vache rousse, rendant pur celui qui est entré en contact avec l’impureté de la mort, la plus grave de toutes.

B) D’autres prétendent : “ Pourquoi me revient-il de me consacrer à ce qui se trouve à l’extérieur ? Je préfère m’enfermer dans mes quatre coudées et m’y consacrer aux sources de la partie profonde de la Torah. A quel titre devrais-je me préoccuper de l’extérieur ? ”.

La réponse à cette question est la suivante. Lorsque la diffusion se fait à l’extérieur, quand l’enseignement profond de la Torah est diffusé en tout endroit, il s’agit effectivement de “ tes sources ”. Si ce n’est pas le cas, en revanche, celles-ci cessent d’être “ tes sources ”. Car, comme on l’a dit, la finalité de l’essence de l’intellect est de se révéler dans les sentiments et de les transformer.

La source confère la pureté également quand elle s’écoule à l’extérieur, et non en se limitant à l’intérieur d’elle-même, car c’est bien à l’extérieur qu’elle marque toute sa valeur. Bien plus, selon un avis, elle apporte la pureté uniquement quand ses eaux s’écoulent, de même que celui qui se trempe dans un Mikwé est purifié seulement en le quittant. Il en est de même également pour la diffusion des sources. Celle-ci est véritable quand elle se passe à l’extérieur.

On peut ainsi comprendre l’affirmation suivante du Tséma’h Tsédek, qui figure à la page 662 du Likouteï Dibbourim : “ Si mon grand-père, l’Admour Hazaken, vivait à l’époque des Sages de la Michna, il aurait été un grand, parmi eux. S’il avait vécu à l’époque des prophètes, il aurait été un grand prophète. Mon grand-père était un Sage de la Michna et un prophète, mais son époque n’en eut pas le mérite et tout cela resta caché ”.

On trouve une même affirmation, dans le Séfer Ha Maassyot, à propos de Rabbi Yehouda le ‘Hassid. Bien plus, nos Sages disent, dans le Midrach Béréchit Rabba, chapitre 56, paragraphe 7, que “ il n’est pas de génération dans laquelle il n’y ait l’équivalent d’Avraham, de Moché ”. Néanmoins, cet équivalent des Patriarches ou de Moché, à chaque époque, reste caché. Les personnes concernées en ont eux-mêmes connaissance, mais cela n’est pas “ diffusé à l’extérieur ”.

C’est ainsi que différentes pratiques instaurées par Rabbi Yehouda le ‘Hassid ont été acceptées par toutes les communautés juives, mais uniquement dans leurs modalités pratiques. Les explications qu’il donna, à leur propos et sa prophétie restèrent, en revanche, cachées.

Il n’en fut pas de même pour l’Admour Hazaken, qui exprima toutes ses qualités par les explications de la ‘Hassidout ‘Habad, d’une manière logique, que l’on peut donc saisir en étudiant son enseignement. Certes, le Tséma’h Tsédek dit que “ tout cela resta caché ”. Mais, il voulait dire que ces notions ne restèrent pas dans leur abstraction, qu’elles furent effectivement expliquées par la ‘Hassidout, à l’image de la source, apportant la purification quand son eau s’écoule vers l’extérieur.