



Sevara

L'étude qui raisonne

Paracha Vayéra

Genèse 18:1 – 22:24 · 3 divrei Torah

AU SOMMAIRE

- 13** La morale et la Torah – un seul système ou deux ?
- 14** La question de la certitude prophétique
- 15** Aux limites de la halakha : la faute pour une juste cause

La morale et la Torah – un seul système ou deux ?

En bref : Avraham discute avec Dieu au sujet de Sodome, mais se tait lors de la ligature d'Isaac. Cet écart ouvre une grande question : quel est le rapport entre la morale naturelle de l'homme et le commandement de la Torah ? Certains voient dans la morale un système absorbé par la Torah, d'autres un système parallèle – et il semble que de nombreuses preuves vont dans le sens de la seconde approche. La discussion passe du dilemme d'Euthyphron, chez Socrate, à deux passages de la Guemara qui distinguent entre des mitsvot ayant une valeur propre et des mitsvot de pure obéissance.

Deux attitudes d'Avraham

L'un des dilemmes fondamentaux dans la vie d'un croyant naît lorsque sa conscience, ou son système de valeurs morales, entre en conflit avec les commandements de la Torah.

Dans notre paracha, nous rencontrons ce conflit à deux reprises, et l'attitude d'Avraham est radicalement différente dans les deux cas.

Quand Dieu annonce à Avraham Son intention de renverser Sodome, Avraham ne se tait pas. Il discute. Quand Avraham reçoit l'ordre de sacrifier son fils bien-aimé, nous ne l'entendons pas prononcer un mot de réserve.

Quelle était la faute d'Isaac ? En quoi ses droits étaient-ils inférieurs à ceux des justes hypothétiques de Sodome, qu'Avraham a défendus avec tant d'énergie ?

C'est une question difficile, et il n'est pas simple d'y donner une réponse claire, même si de nombreuses tentatives ont été faites pour trouver la différence entre les deux récits. Mais cette question d'interprétation a un équivalent de fond, qui ne concerne pas seulement Avraham, mais aussi nous, ses descendants : quel est le rapport entre l'impératif moral et l'impératif divin ?

La morale naturelle – ce qu'elle est et d'où elle vient

La plupart des êtres humains ressentent en eux-mêmes une distinction entre des actes « bons » et des actes « mauvais ». On peut difficilement nier que cette distinction, ou certaines de ses parties, dépend dans une large mesure de la société et de l'histoire. Mais globalement, on peut dire ceci : faire du mal à autrui, se montrer cruel envers lui, mentir, voler et autres actes semblables paraissent à la plupart des gens, dans la plupart des lieux, condamnables par leur nature même.

Cet impératif de la conscience fonde la distinction entre le bien et le mal en dehors du cadre religieux. Et il a aussi sa place à l'intérieur du monde de la Torah :

- **Dans la Torah elle-même.** Avant même le don de la Torah, Dieu exige des hommes une conduite morale. Caïn est puni pour le meurtre d'Abel, alors que « Tu ne tueras pas » n'a pas encore été dit. Avimélekh plaide pour sa défense : « C'est dans la simplicité de mon cœur et la pureté de mes mains que j'ai agi » – il sait de lui-même que prendre une femme mariée est interdit. Et la génération du Déluge comme Sodome ont été punies pour la violence et la perversion de la justice. On en déduit que l'homme est censé comprendre seul, par la force de sa conscience et de sa raison, ce qui est bien et ce qui est mal.
- **Rabbénou Nissim Gaon** explique dans son introduction au Chass que, même avant le don de la Torah, des hommes ont été punis (comme la génération du Déluge) pour leurs mauvaises actions, car toutes les mitsvot qui dépendent du raisonnement obligent tout le monde depuis le jour où Dieu a créé l'homme sur la terre.
- **Rabbi Chimon Chkop** écrit que les lois monétaires de la halakha ne découlent pas directement d'un interdit comme « Tu ne voleras pas ». (S'il en était ainsi, celui que le tribunal dispense de payer parce qu'il n'est pas certain qu'il doive, devrait tout de même payer – au cas où l'argent ne serait pas à lui, et qu'il transgresserait l'interdit du vol.) Elles découlent de ce qu'il appelle la « sevara », le raisonnement – quelque chose de très proche, sinon d'identique, de l'impératif moral que nous avons décrit. Bien plus : la sevara précède, en un certain sens, la Torah. Selon lui, l'obligation même de servir Dieu et d'accomplir Sa volonté est elle-même « une obligation et une nécessité selon les jugements de la raison et de la connaissance ».
- **« C'est un raisonnement ».** La Guemara demande souvent : « Pourquoi ai-je besoin d'un verset ? C'est un raisonnement ! » – pourquoi faut-il un verset, puisque la raison l'impose ? C'est le cas, par exemple, de la règle « c'est à celui qui réclame à son prochain d'apporter la preuve ». Si toute la justice découlait uniquement des versets, il n'y aurait pas de place pour un raisonnement qui remplace un verset.

Deux approches du rapport entre la morale et la Torah

Sur ce sujet sensible, on peut dégager, sur le plan des principes, deux approches.

L'approche réductionniste (réduction = ramener une chose à l'intérieur d'une autre). Selon cette approche, dès l'instant où Dieu a donné la Torah à Son peuple Israël, la morale humaine a perdu sa validité. Ce que la Torah interdit est interdit ; ce que la Torah permet est permis. Un Juif fidèle ne devrait avoir aucun problème avec une chose que la Torah permet, même si son sentiment moral se révolte contre elle. Peut-être doit-il même lutter contre lui-même pour faire taire ce sentiment de révolte.

L'approche des systèmes parallèles. Selon cette approche, la Torah et l'impératif moral coexistent côte à côte. Même si, dans certaines circonstances, la Torah te permet, disons, de voler, tu dois tout de même t'en abstenir, à cause du sentiment moral qui existe en toi exactement comme chez l'homme d'une tribu polynésienne qui n'a jamais entendu parler d'Israël ni de leur Père céleste.

Cette approche rencontre une difficulté au moment où le commandement divin et l'impératif moral se contredisent, comme dans les cas de notre paracha. La question se pose alors : lequel l'emporte ? Mais au moins, quand il n'y a pas contradiction mais seulement absence de position – quand la Torah se tait simplement –, les deux types d'impératifs peuvent coexister.

À première vue, la plupart des gens religieux ne sont pas des partisans de l'approche réductionniste. Ils croient – ou du moins agissent comme s'ils croyaient – à la coexistence d'un impératif moral et d'un impératif halakhique. Le fait que la halakha puisse, dans certains cas, permettre de prendre l'argent d'un non-Juif ne les amènera pas forcément à tromper l'ouvrier thaïlandais dans leurs affaires avec lui.

Les preuves de l'approche des systèmes parallèles

Il semble que plusieurs preuves montrent que la morale et la halakha sont deux systèmes distincts.

« **Tu feras ce qui est droit et bon** ». Le verset est formulé comme un commandement, et pourtant presque aucun de ceux qui ont dénombré les mitsvot ne le compte parmi les 613 mitsvot. Si la morale faisait partie de la halakha, le verset serait compté comme un commandement positif ordinaire. Il semble que la Torah l'ait laissé à l'extérieur intentionnellement : un domaine où l'homme agit par la force de sa raison et de sa conscience, et non par obéissance à un article de loi.

« **Un scélérat avec la permission de la Torah** ». Le Ramban explique que « Soyez saints » vient empêcher la situation d'un homme qui observe tous les détails de la halakha, et se conduit pourtant de façon abjecte. Et voici le paradoxe : si « Soyez saints » était une mitsva ordinaire, un tel homme ne serait plus « un scélérat avec la permission de la Torah » – il transgresserait simplement un interdit. Cela signifie que la Torah a délibérément choisi de ne pas transformer cette exigence en article de loi.

Une morale pour tous, une halakha pour les Juifs. La morale est universelle – elle vaut pour tout homme en tant qu'homme. La halakha ne s'adresse qu'aux Juifs. Si la halakha était « la morale divine », on s'attendrait à ce qu'un non-Juif aussi observe le Chabbat et ne mange pas de porc. Mais les non-Juifs sont dispensés de la halakha et tenus par la morale (les sept lois des fils de Noa'h). Cela signifie que la halakha est un système distinct, destiné à des buts religieux particuliers.

Les conflits. Certaines lois contredisent tout simplement la conscience : un mamzer n'a pas le droit de se marier, alors qu'il n'a pas fauté ; la femme d'un Cohen qui a été violée devient interdite à son mari. La tentative d'expliquer qu'il s'agit d'« une morale supérieure que nous ne comprenons pas » n'est pas convaincante. L'explication simple est qu'il s'agit de deux systèmes. Un acte peut être juste sur le plan religieux et problématique sur le plan moral. Le conflit lui-même montre qu'il s'agit de deux domaines différents.

Le Ran et le Maharal. Le Ran (Dracha 11 de ses Drachot) écrit que la loi de la Torah n'est pas destinée à établir un ordre social bien réglé – pour cela il y a « la loi du roi » – mais à faire résider l'influence divine dans le monde. Il reconnaît même que les lois des nations sont parfois mieux réglées sur le plan pratique. Le Maharal (Be'er hagola, deuxième puits) l'illustre par la restitution d'un objet

perdu : la morale oblige à rendre un objet perdu même après que son propriétaire y a renoncé, alors que la halakha en dispense. Selon lui, la halakha fonctionne selon « la raison et la vérité », et la morale selon les « usages » – la bonne marche du monde. L'écart entre les deux montre qu'il ne s'agit pas du même système.

Conclusion. Nous sommes tenus par deux systèmes, qui sont tous deux la volonté de Dieu : la halakha, donnée au Sinaï, et la morale, que le Créateur a plantée dans notre raison et dans notre conscience.

Le dilemme d'Euthyphron

Dans l'un des dialogues de Platon, Socrate – déjà traîné devant un tribunal qui finira par le condamner à mort – s'entretient près du tribunal avec un homme nommé Euthyphron. Euthyphron est le personnage du « dossi », l'homme pieux : quelqu'un de dévot, qui place le culte des dieux au-dessus de tout. Socrate le place devant des dilemmes auxquels il n'a pas de réponse, et le principal d'entre eux est formulé ainsi :

« Le saint est-il aimé des dieux parce qu'il est saint, ou est-il saint parce qu'il est aimé ? »

Traduit dans nos termes. Prenons la mitsva des tsitsit. Si Dieu ne l'avait pas ordonnée, le port des tsitsit aurait-il encore des vertus (pour la santé de celui qui les porte, ou pour l'état métaphysique du monde), simplement nous ne les connaîtrions pas ? Alors les tsitsit sont « saints » parce qu'ils sont « aimés ». Ou bien, sans la mitsva, le port des tsitsit serait-il dépourvu de toute utilité, et le seul bien qu'il contient serait l'accomplissement de l'ordre du Créateur ? Alors ils sont « aimés » parce qu'ils sont « saints ».

Le lien avec notre question. Ce dilemme n'est pas identique à la question de l'autonomie de l'impératif moral, mais il y a un lien entre les deux :

- Celui qui pense que la mitsva a été donnée parce que le Créateur connaît l'utilité qui s'y cache aura tendance à supposer que le système des mitsvot ne laisse rien de bon en dehors de lui. Car si une chose est vraiment bonne, pourquoi ne nous a-t-elle pas été ordonnée ?
- Celui qui voit dans les mitsvot un système distinct, auquel seul l'ordre de Dieu donne un sens, suppose de ce fait que l'ordre moral qui existait avant le commandement continue d'exister après lui.

Le poison du dilemme. Les deux branches du dilemme placent le rapport entre l'homme et le Créateur sous un jour étrange :

- Si les tsitsit n'ont aucune valeur sans le commandement – pourquoi Dieu nous a-t-Il compliqué la vie avec ces fils ?
- Et s'il y a une valeur objective dans les mitsvot – cette hypothèse mène aux « raisons des mitsvot » du genre superficiel, « manger du porc provoque une maladie du foie », ou à la présentation des buts de la Torah comme un monde secret, qui existe à un niveau caché à nos yeux. Comme le dit Ibn Ezra, cette voie fait de nous une secte de « ceux qui inventent de leur

propre cœur des secrets en toute chose, et qui croient que les lois et les jugements sont des énigmes » – des gens qui inventent des secrets pour tout, et qui croient que les mitsvot sont des énigmes.

Des flots d'encre ont coulé sur ce dilemme. Dans la discussion, on cite souvent des midrachim comme celui-ci : « Qu'importe au Saint, béni soit-Il, qu'on égorge par le cou ou par la nuque ? Les mitsvot n'ont été données que pour épurer les créatures. » Autrement dit : peu importe à Dieu qu'on abatte une bête par le cou ou par la nuque ; les mitsvot sont destinées à affiner l'être humain.

Deux passages de la Guemara : des mitsvot à valeur propre et des mitsvot d'obéissance

Deux passages de la Guemara semblent tracer une frontière entre des mitsvot qui ont une « valeur propre » réelle et des mitsvot dont la seule valeur est de refléter l'ordre du Créateur.

1. La cendre de la vache rousse, la poussière de la sota – et la poussière qui recouvre le sang

La Guemara dit ('Houlin 89a ; Sota 17a) :

« Rava a enseigné : en récompense de ce qu'Avraham notre père a dit : “Je ne suis que poussière et cendre”, ses enfants ont mérité deux mitsvot – la cendre de la vache rousse et la poussière de la sota. – Mais il y a aussi la poussière qui recouvre le sang ? – Là, il y a une préparation à une mitsva, mais pas de profit. »

Ces trois mitsvot sont liées à la poussière ou à la cendre. La cendre de la vache rousse purifie celui qui s'est rendu impur au contact d'un mort. La femme « sota » – que son mari soupçonne d'infidélité – boit une eau mêlée de poussière, et l'on sait ainsi si elle est innocente. Et « couvrir le sang » est la mitsva de recouvrir de poussière le sang d'un oiseau ou d'un animal sauvage qui a été abattu. Selon Rava, les deux premières ont une valeur propre, et elles sont donc une sorte de « cadeau » reçu par le mérite d'Avraham : la sota apporte la paix entre un mari et sa femme et empêche la naissance de mamzerim (des enfants nés d'une union interdite), et la cendre de la vache purifie Israël de la faute du veau d'or – une utilité réelle, même si elle agit à un niveau caché. Couvrir le sang, en revanche, n'est qu'une « préparation à une mitsva » : un acte qui permet de manger la viande, et rien de plus. Et la distinction ressort justement de là : avec le même effort, on aurait pu « inventer » une utilité cachée aussi pour la couverture du sang – et pourtant la Guemara ne l'a pas fait. La couverture du sang est comprise comme une pure obéissance à l'ordre de Dieu, sans utilité au-delà.

2. « Une simple rigueur » – l'ordre du service de Yom Kippour

La Guemara dans Sanhédrin (49b) pose une règle : quand les Sages énumèrent plusieurs choses dans une liste, l'ordre dans lequel elles sont énumérées n'a pas d'importance. Cette règle a quelques exceptions. Par exemple, les quatre peines de mort du tribunal sont énumérées dans la michna de la plus grave à la plus légère, et celui qui a mérité deux peines de mort est jugé selon la plus grave. De même, les sept produits (des produits de nettoyage) que l'on passe sur une tache pour vérifier s'il s'agit de sang de nida – on les passe précisément dans l'ordre où ils sont énumérés. Rav Papa veut

ajouter à la liste l'ordre du service de Yom Kippour (les sacrifices et les actes du Cohen gadol au Temple), puisque celui qui y fait passer un service avant un autre n'a rien fait. Et la Guemara rejette : ce n'est qu'une simple rigueur – une sévérité, sans plus.

À première vue, ce rejet est étonnant. Il est pourtant clair que l'ordre de Yom Kippour est indispensable selon la Torah, et que celui qui le modifie voit son service invalidé. Que manque-t-il encore pour en faire une exception à la règle ?

La réponse est qu'il y a deux sortes d'ordre. Pour les quatre peines de mort et les sept produits, l'ordre découle des choses elles-mêmes : une peine de mort est plus grave qu'une autre, un produit est plus fort qu'un autre, et c'est pourquoi il passe en premier. À Yom Kippour, aucun service n'est plus important qu'un autre. La Torah a simplement été sévère et a fixé que l'ordre est indispensable. Le Créateur a dit de faire ainsi, et il n'y a pas de raison « réelle » de faire passer le sang du taureau avant le sang du bouc (deux sacrifices du jour). Voilà le sens de « simple rigueur » : un décret de l'Écriture (un commandement sans raison apparente), et non l'expression d'un ordre inscrit dans la nature des choses.

Cette idée rappelle les paroles de Maïmonide dans le Guide des égarés (III, 26), qui distingue entre la recherche de la raison d'une mitsva elle-même et la tentative d'expliquer ses détails. L'utilité de l'abattage pour se nourrir est évidente. Mais celui qui se tourmente pour expliquer pourquoi il se fait précisément par égorgement au cou et non par ne'hira (en perçant la poitrine) – « est à mes yeux atteint d'une longue folie ».

Conclusion. Au moins dans certains cas, les Sages de la Guemara ont vu dans certaines mitsvot une valeur intérieure, que l'ordre de Dieu ne fait que révéler ; et dans d'autres cas, ils y ont vu un commandement arbitraire.

14

La question de la certitude prophétique

En bref : Comment Avraham a-t-il su que l'ordre de lier Isaac venait de Dieu, et non d'un démon ou de son imagination ? La réponse : la prophétie n'est pas un texte qu'il faut interpréter, mais une expérience certaine, comme la vue de nos propres yeux.

La question : comment a-t-il su ?

Dieu dit à Avraham de lier Isaac, son fils. C'est un ordre terrible.

Alors comment Avraham a-t-il su que cette voix était vraiment la voix de Dieu ? Peut-être était-ce un démon venu le faire chuter ? Peut-être une illusion, une imagination du cœur ?

La prophétie n'est pas un texte, mais une vision

Cette question suppose que la prophétie est comme une lettre : on reçoit un message, et il faut ensuite vérifier qui l'a envoyé et ce qu'il dit. Autrement dit, elle exigerait une interprétation (une explication, une analyse).

Mais la prophétie n'est pas ainsi. C'est une expérience de perception immédiate : le prophète capte directement la parole divine, comme nous captons le monde par nos sens.

Pensez à une personne en bonne santé qui voit une table devant ses yeux. Elle ne se demande pas : « Peut-être mes yeux me trompent-ils ? ». Elle voit, tout simplement. La certitude n'est pas la conclusion d'un calcul, mais une partie de la vision elle-même.

Il en va de même pour Avraham. Il n'a pas « déduit » que la parole venait de Dieu. Il l'a perçue avec une certitude absolue, et il n'avait aucun doute sur l'origine de l'ordre.

C'est aussi ce qu'écrit Maïmonide (Guide des égarés III, 24) : la ligature d'Isaac enseigne que ce que le prophète perçoit dans la prophétie est pour lui absolument certain. Sinon, Avraham ne se serait pas empressé d'immoler son fils unique.

Conclusion. Avraham n'a pas hésité et n'a pas cherché de preuves, car la prophétie n'était pas pour lui une hypothèse, mais une certitude – la certitude de celui qui voit de ses propres yeux.

15

Aux limites de la halakha : la faute pour une juste cause

En bref : Les filles de Loth pensaient que le monde entier avait été détruit, et elles ont choisi de prolonger l'existence humaine au prix de l'interdit de l'inceste. Les Sages ont vu dans leur acte une mitsva. D'où une question de principe : un acte peut-il être une faute du point de vue de la halakha, et pourtant positif, et même nécessaire, du point de vue des valeurs ? C'est la notion d'« avéra lichma », la faute commise pour une juste cause.

Le dilemme des filles de Loth

Dans notre paracha, Loth et ses deux filles fuient Sodome, qui est renversée. Ils se retrouvent seuls dans une grotte. Les filles pensent que le monde entier a été détruit.

Dans une telle situation, elles font face à un dilemme difficile. Première possibilité : respecter la halakha et la morale – et mettre ainsi fin à l'histoire humaine. Deuxième possibilité : prolonger l'existence humaine – au prix d'un acte très problématique.

Elles ont décidé que l'existence humaine l'emportait sur l'interdit de l'inceste. C'est ainsi que sont nés Amon et Moav.

Pour comprendre ce type de considérations, passons à un exemple halakhique tiré d'un autre domaine.

« Dit-on à un homme : faute, pour que ton prochain soit méritant ? »

La Guemara dans le traité Chabbat, page 4a, traite d'un homme qui a collé une pâte – de la pâte à pain – contre la paroi du four, le Chabbat. Si la pâte reste dans le four et cuit, il transgressera le travail de cuisson. Est-il permis de la décoller, c'est-à-dire de la sortir du four, avant qu'elle ne cuise ? La Guemara distingue trois cas.

1. Il l'a collée volontairement, c'est-à-dire intentionnellement, en sachant que c'est interdit. Les Sages lui ont permis de décoller la pâte, pour qu'il ne devienne pas passible de lapidation – la peine de mort que le tribunal inflige à celui qui a profané le Chabbat volontairement. Autrement dit, on lui permet de transgresser un interdit léger⁷ pour échapper à la peine de lapidation.⁸

Mais cette permission ne relève pas des lois habituelles de sauvegarde de la vie. La sauvegarde de la vie permet de transgresser des interdits quand une vie humaine est en danger extérieur – maladie, noyade, etc. Ici, le danger n'est pas extérieur. Il découle d'une obligation que la Torah elle-même impose au tribunal : exécuter celui qui a profané le Chabbat volontairement. L'homme a lui-même provoqué le danger par sa faute. Formellement, il ne s'agit pas de « sauvegarde de la vie », mais d'une « punition méritée ».

Sur quoi les Sages se sont-ils donc appuyés ? Ils ont tenu compte de l'état psychologique d'un homme qui voit qu'une peine de mort va être prononcée contre lui. Un tel homme ne peut pas résister à l'élan de se sauver. Et il n'est pas raisonnable d'exiger de lui qu'il s'abandonne à la mort, impuissant. C'est pourquoi les Sages n'ont pas édicté l'interdit dans ce cas : il est clair d'avance que l'homme ne pourra pas s'y tenir, et il ne sert à rien de l'édicter.

2. Il l'a collée par erreur, puis s'en est souvenu. Les Sages lui ont permis de décoller la pâte lui-même, pour qu'il n'en arrive pas à l'interdit de cuire. Et bien qu'il ait commencé par erreur, il n'est pas tenu d'apporter un 'hatat – le sacrifice qu'apporte celui qui a fauté par erreur. L'obligation du 'hatat exige que le début et la fin de l'acte soient tous deux commis par erreur. Ici, dès qu'il le sait, s'il laisse la pâte, il terminera la cuisson volontairement.

3. Il l'a collée par erreur, et ne sait pas qu'il faut la décoller. Rav Chila propose que d'autres décollent la pâte à sa place, pour le préserver de l'interdit. Rav Chéchet rejette : « Dit-on à un homme : faute, pour que ton prochain soit méritant ? » Autrement dit, il n'y a pas de permission de transgresser soi-même un interdit pour préserver son prochain d'un interdit.

⁷ Décoller la pâte n'est interdit que d'ordre rabbinique, car ce n'est pas considéré comme un travail, mais comme une « habileté » – un savoir-faire. Certains disent qu'il s'agit d'un « chevout » – un interdit rabbinique portant sur une action qui ressemble à un travail. D'autres disent que l'action est si simple et si éloignée d'un travail qu'elle n'implique même pas l'interdit de chevout, mais seulement un interdit léger des Sages.

⁸ Il y a apparemment ici une preuve que l'interdit de cuire le Chabbat est un « interdit de résultat » et non un « interdit d'action » : l'interdit porte sur le fait que la pâte cuise, et pas seulement sur l'acte de la coller.

Cependant, plusieurs Richonim apprennent d'un autre passage, dans le traité Érouvin page 32b, qu'on permet parfois à un homme de transgresser un interdit léger : pour que son prochain échappe à un interdit grave, ou pour permettre une mitsva publique, ou une grande mitsva.

Quoi qu'il en soit, nous voyons qu'il y a place pour un jugement : il y a des situations où l'on transgresse. Quand le prix est lourd, il est légitime – et peut-être même souhaitable – de commettre une faute. La situation des filles de Loth était assurément une situation extrême. C'est pourquoi il faut voir leur acte d'un œil positif, ou du moins avec compréhension.

Le regard des Sages sur l'acte des filles de Loth

La Guemara dans le traité Nazir, page 23b, explique que les Sages ont vu dans l'acte des filles de Loth une mitsva. Loth lui-même, en revanche, est considéré comme un fauteur, car il a commis son acte volontairement – au moins la seconde nuit. Apparemment Loth, contrairement à ses filles, savait que le monde n'avait pas été détruit. C'est pourquoi le même acte est compté chez lui comme une faute.

Qu'est-ce qu'une « avéra lichma » ?

Dans la terminologie halakhique, une situation où nous sommes contraints de commettre une faute en vue d'un but positif s'appelle « avéra lichma », une faute pour une juste cause.

La halakha ne reconnaît pas la légitimité de l'acte de transgression – sinon, ce ne serait pas du tout une faute. Celui qui profane le Chabbat pour sauver une vie ne commet pas une « avéra lichma », mais une mitsva.

L'« avéra lichma » révèle donc une tension. D'un côté, sur le plan halakhique formel, il y a ici une faute. De l'autre, sur le plan des valeurs – le plan des valeurs qui se tient au-dessus du détail des lois –, il y a ici un acte positif, peut-être même nécessaire. Peut-on donner une légitimité à un tel acte ?

Le problème de méthode

La halakha est-elle seulement le lieu où cette discussion doit se tenir ? Il y a ici un dilemme :

- Si la halakha permet l'acte – ce n'est pas une avéra lichma, mais l'accomplissement d'une mitsva, comme la sauvegarde de la vie le Chabbat.
- Et si la halakha ne le permet pas – pourquoi lui donnerait-elle une légitimité ?

C'est pourquoi certains commentateurs ont vidé la notion d'« avéra lichma » de son contenu, et en ont fait un terme interne à la halakha, adapté à des situations comme la sauvegarde de la vie le Chabbat. Mais il ressort des sources du Talmud qu'il s'agit d'une autre situation – extérieure à la halakha par nature.

On peut proposer deux conceptions de principe :

a. La discussion se tient dans une sphère plus large : la Torah. Du point de vue de la halakha, il y a ici une faute, mais du point de vue de la Torah, c'est un acte positif. En cas de conflit, on peut dire que

la halakha s'efface devant la Torah. Selon cette conception, la halakha ne contient pas tout ce que la Torah exige : il y a dans la Torah des directives obligatoires qui se trouvent en dehors de la halakha.

b. La discussion se tient à l'intérieur de la halakha, mais tout ce que la halakha interdit n'a pas le même statut. Il y a des actes interdits qui sont de véritables fautes : erronés et illégitimes. Et il y a des actes qui ne sont pas corrects du point de vue de la halakha, mais qui sont légitimes : erronés, mais légitimes. Il se pose alors un problème de frontière : comment classer de tels actes ? Apparemment, on ne peut pas les classer avec des outils halakhiques, puisque, par définition, la halakha les interdit.

Peut-on peser une valeur contre une autre ?

Même si l'on admet qu'il existe des fautes « légitimes », une question difficile demeure : comment décider quand une valeur l'emporte sur un interdit ? Les filles de Loth ont pesé la survie de l'humanité contre l'interdit de l'inceste. Mais sur quelle balance pèse-t-on une telle chose ?

Il y a ici une difficulté de principe. Les valeurs ne sont pas comme des prix. On peut comparer deux produits selon leur prix, parce qu'ils ont une mesure commune : l'argent. Les valeurs n'ont pas une telle mesure commune. Les philosophes appellent cela l'« incommensurabilité » – l'impossibilité de mesurer des choses avec la même unité.

Pourquoi ? Parce qu'une valeur est un point de départ. Si je demande : « Pourquoi est-il interdit de mentir ? », on peut répondre : « Parce qu'il faut respecter autrui ». Mais si je demande : « Pourquoi faut-il respecter autrui ? », on finira par arriver à un point où il n'y a plus de réponse : c'est simplement une valeur que j'accepte. Si chaque valeur avait besoin d'être expliquée par une autre valeur, la chaîne ne s'arrêterait jamais.

Et puisque chaque valeur se tient par elle-même, il n'y a pas d'échelle unique sur laquelle on puisse vérifier quelle valeur pèse le plus lourd.⁹

Le Baal Haïkarim, le Rav Kook et le Netsiv

Selon leur conception, tout acte est jugé d'après sa motivation, et non d'après son résultat. Si l'intention est pour le Ciel, l'acte est positif. Selon cela, le critère halakhique perd son sens.

Entre eux-mêmes, il y a une divergence : selon le Baal Haïkarim, il n'y a pas d'obligation de commettre une « avéra lichma ». Selon le Rav Kook et le Netsiv, c'est une obligation absolue.

« Il est temps d'agir pour Dieu, ils ont annulé Ta Torah »

À première vue, on trouve chez les Sages un principe semblable à l'« avéra lichma » : « Il est temps d'agir pour Dieu, ils ont annulé Ta Torah ». Mais c'est un principe différent. Là, il s'agit d'une décision d'un tribunal habilité, qui peut établir qu'il faut transgresser un interdit donné. Ici, il s'agit de

⁹ On pourrait dire : peut-être toutes les valeurs découlent-elles d'un principe unique plus profond, et nous pourrions alors les comparer. Mais pour cela, il faudrait connaître les raisons qui se trouvent derrière les mitsvot. Or la halakha a établi qu'« on ne tire pas de conséquences de la raison du verset » – on ne tranche pas la halakha d'après la raison de la mitsva. C'est pourquoi nous n'avons pas d'outil reconnu pour établir quelles sont ces valeurs fondamentales.

l'acte d'un individu, qui décide – sans directive halakhique – de commettre une faute pour sauver une valeur importante.

Conclusion. Les Sages ont vu une mitsva dans un acte qui est une faute du point de vue halakhique. L'« avéra lichma » révèle une tension entre le plan halakhique formel et le plan des valeurs – et place l'homme devant une décision difficile : entre des valeurs qui n'ont pas de mesure commune.