

# Les modalités du retour sur soi d'après un moraliste Juif du XIIIe siècle, Rabenû Yona Gerondi

Autor(en): **Dreyfus, Théodore**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **20 (1970)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380945>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# LES MODALITÉS DU RETOUR SUR SOI D'APRÈS UN MORALISTE JUIF DU XIII<sup>E</sup> SIÈCLE, RABENÛ YONA GERONDI

La notion de *Teshûba* — repentir, retour sur soi — est l'une des notions essentielles de la pensée hébraïque. On peut en suivre le cheminement depuis les temps bibliques jusqu'à l'époque contemporaine.

Présente dans la Thora (Gen. 4 : 7 ; Ex. 32 : 30-32 ; Lévit. 23 : 26-32 ; Nomb. 5 : 5-7 ; 29 : 7 ; Deut. 30 : 1-6, etc.), elle constitue l'un des thèmes fondamentaux des prophètes d'Israël, appelant le peuple à s'amender, à *re-venir* des pratiques idolâtres vers le Dieu unique d'Abraham (Isaïe 1 : 27 ; Jér. 4 : 1 ; Ezéch. 18 : 21-23 ; Osée 14 : 2-3 ; Jonas 3 : 10, etc.)<sup>1</sup>. Les Psaumes (51 : 11-15 ; 95 : 7-8, etc.), ainsi que les autres livres bibliques (par ex. Lamentations de Jérémie 3 : 39-41) font également une très large place à la *Teshûba*.

La tradition orale — Mishna<sup>2</sup> et Talmud — explicite la notion de *Teshûba* et en décrit le mécanisme dans les moindres détails. Maïmonide (1135-1204) in *Le livre de la Connaissance* (trad. franç. Nikiprowetzki et Zaoui, Paris 1961, p. 349-423), de la conversion à Dieu, a synthétisé l'enseignement talmudique relatif à notre sujet avec une précision et une rigueur remarquables.

La liste serait longue, de tous les Sages d'Israël qui, depuis Rabbi Saadia Gaon (882-942) jusqu'au Rav Kook (1865-1935) ont traité de la *Teshûba*, en insistant d'une part sur son rôle éminent en tant que *moteur* de la vie spirituelle et d'autre part sur la spécificité même du processus de la *Teshûba* qui — poussée à son terme — doit provoquer une véritable *révolution* de la personnalité profonde du sujet. Nous nous bornerons à citer ici, pour le lecteur de langue

<sup>1</sup> Cf. A. NEHER : *L'essence du prophétisme*. Paris, 1955, p. 231 sq., 259 sq.

<sup>2</sup> Cf. EPHRAÏM E. URBACH : *The Sages. Their Concepts and Beliefs*. Jérusalem, 1969, p. 408-415, en hébreu.

française, Rabenû Bahya ibn Paqûda (1040-1110), *Introduction aux Devoirs des Cœurs* (trad. franç. A. Chouraqui, Paris s.d., p. 413-453).

\* \* \*

Le texte que l'on va lire vise à décrire les étapes essentielles de la Teshûba, telles qu'elles nous sont proposées par Rabenû Yona Gerondi <sup>1</sup>, l'un des moralistes juifs les plus éminents. Ces étapes sont au nombre de 20. Nous avons tenté un effort de description systématique qui devrait faire ressortir le processus progressif du cheminement de la Teshûba ; sans pour autant commettre d'infidélités à l'égard de notre texte de référence, nous avons délibérément opté pour une formulation de type philosophique, en nous inspirant de l'esprit qui anime l'ensemble de l'ouvrage considéré.

La Teshûba ou retour sur soi, telle que nous allons essayer de la définir est d'abord conçue comme ouverture illimitée, totale, non restrictive, sur soi-même. Elle constitue une halte dans l'existence, mais non point un arrêt : halte provisoire, mise au point, retour sur soi qui doit permettre de mieux repartir en avant. Instantanée et immédiate chez les Şadiqîm qui cherchent à tout prix à éviter l'« installation » de la faute dans leur être, elle sera différée plus ou moins longtemps chez le commun des mortels qui essaie d'éviter le caractère nécessairement éprouvant d'une telle autoanalyse <sup>2</sup>. Par les effets cumulatifs des fautes et des erreurs commises, l'absence de Teshûba renforce ipso facto la tendance au mal.

La Teshûba se déroule, se tisse petit à petit dans la conscience du sujet selon les modalités suivantes :

1. *Harata* : le regret (cf. Jérémie 2 : 19) <sup>3</sup>

Le sujet regrette d'avoir agi comme il l'a fait : à ce stade, il se borne en quelque sorte à se déjuger, à infirmer son comportement. Il marque ainsi une distance par rapport à son acte, distance qui est

<sup>1</sup> Rabenû Yona Gerondi, né à Gerone (Espagne) en 1180, est mort à Tolède en 1263. Disciple de Rabbi Salomon ben Abraham de Montpellier, Rabenû Yona s'est rendu célèbre dans le monde juif en tant que moraliste. « Spécialiste » du repentir que nous avons appelé « retour sur soi » d'après le terme hébraïque Teshûba, retour, il est l'auteur du livre *Sha'aré Teshûba*, Les portes du retour sur soi ; c'est dans cet ouvrage qu'il décrit les modalités qui font l'objet de la présente étude.

<sup>2</sup> Le processus de la Teshûba recoupe un certain nombre de démarches familières à la psychologie moderne et notamment à la psychanalyse. Nous nous expliquerons sur cette « parenté » — qui justifie l'usage que nous faisons d'une terminologie spécifique — à l'occasion d'une autre étude.

<sup>3</sup> Chacune des modalités renvoie à un ou plusieurs versets bibliques ainsi qu'à de nombreux passages de la littérature talmudique et agadique. En règle générale, nous ne mentionnerons qu'une référence biblique (la plus marquante) en vue de ne pas alourdir notre texte.

éloignement mais non encore rupture : un long chemin reste à parcourir avant que la démarche n'acquière un caractère irréversible. Le regret peut être une attitude simplement réactionnelle, l'expression quasi routinière de l'éducation reçue et des conventions morales en cours. Il peut, à l'inverse, être fondé sur la conscience claire d'une échelle des valeurs nettement définie que la Teshûba dans ce cas présuppose. Entre ces deux conduites se situe toute une gamme de comportements intermédiaires dont la nature conditionne les étapes ultérieures de la Teshûba.

2. *'azibat haḥet* : l'abandon de la faute (cf. Ezéchiel 30 : 11 ; Isaïe 45 : 7)

Si le regret se manifeste au niveau de la pensée, l'abandon de la faute, lui, se situe du côté de l'acte. Aussi s'adresse-t-il davantage aux récidivistes dont la Teshûba ne peut être jugée réellement que « sur pièces » alors que le regret semble être une étape importante par elle-même lorsqu'il s'agit de délinquants primaires. Il convient de noter que dès ce deuxième stade s'instaure un mouvement dialectique qui va de l'acte à la pensée et réciproquement : ce double mouvement qui, partant du regret, vise à infléchir la nature de l'acte, lequel rejaillit à son tour sur l'orientation de la pensée constitue le pivot de la Teshûba saisie comme dynamisme fondamental de la personne humaine.

3. *Yagôn* : état de tristesse, d'hypotonie (cf. Psaumes 38 : 10)

Au fur et à mesure que nous avançons dans le processus de la Teshûba, nous constatons une implication de plus en plus grande du sujet. Du degré d'intériorisation de la Teshûba, et des changements qui interviennent au niveau de la conscience du sujet qui est alors éminemment « une conscience malheureuse », dépend l'intensité même de la Teshûba. Celle-ci ne saurait être « objective ». Tout dans sa démarche commande au contraire qu'elle soit essentiellement subjective ; elle devra cependant s'effectuer selon un schéma général valable pour tous. Il n'en demeure pas moins que l'un des leviers essentiels de la Teshûba est la participation du sujet.

4. *Ša'ar bema'asé* : la souffrance au niveau du vécu (cf. Joël 2 : 12)

A ce stade, nous abordons la manifestation de la Teshûba en acte par le jeûne et la contrition. Le corps étant considéré comme l'instrument de la faute, les sens jouant en quelque sorte le rôle de « pourvoyeurs du crime », le sujet s'efforcera de briser le corps comme on brise un objet impur. C'est la quête indéfiniment recommencée de la

maîtrise du corps, de son assujettissement : le corps doit être maintenu en état de dépendance par rapport à l'esprit, seul qualifié pour orienter, guider, opérer les choix nécessaires. Le corps, aveugle, ne saurait être désigné pour montrer la voie, pour engager l'homme. Lorsqu'il le fait, il y a usurpation manifeste et il convient de rétablir au plus vite « l'ordre du monde », séder ha'olam.

5. *De'aga* : le souci — préoccupation (cf. Psaumes 38 : 19)

Alors que la troisième étape, Yagôn, la tristesse, était orientée vers le passé, qu'elle se bornait à refléter un regret (première étape) encore assez platonique, nous avons affaire ici, avec le souci, à une orientation très différente, délibérément tournée vers l'avenir. Selon Rabenû Yona, le « souci » se manifeste à deux niveaux : un premier — élémentaire — qui est souci, crainte du châtement liée à une faute antérieure : nous demeurons ici dans la dimension du passé. Le second niveau, par contre, va nous permettre de faire le pas décisif, celui qui nous arrache au passé, sans toutefois lui tourner le dos : il s'agit du souci du lendemain dans l'optique d'une évaluation des forces en présence. L'instinct du mal, profitant d'une brèche encore récente, va-t-il « exploiter » la situation pour s'introduire en force ou au contraire, le colmatage hâtif effectué au cours des quatre étapes précédentes et la conscience du danger, manifestée par le souci lui-même, permettent-ils d'envisager un répit qui serait utilisé pour *réparer* (letaqèn) et non plus seulement pour colmater ?

6. *Bûsha* : la honte (cf. Jérémie 31 : 18)

Le souci de l'avenir demande à être étayé : il appelle un fondement, une « infrastructure », pour ne pas demeurer lettre morte. Il importe d'accéder aux couches profondes dans la mesure même où ce qui est visé, en définitive, est le remodelage de la personnalité. Cette sixième étape est une prise de conscience très vive de l'imperfection fondamentale de tout être humain. Avoir honte de ses actes, en rougir, c'est, dans le processus de la Teshûba, avoir honte et rougir devant le Créateur. C'est donc le reconnaître, au moins implicitement, comme Père, c'est se soumettre, en fait, à son autorité. L'individu se saisit dans son inachèvement essentiel ; il ressent très nettement un manque et acquiert progressivement — au niveau du vécu — la notion qu'il n'est qu'une créature face au Créateur.

Peu à peu, il devra apprendre à se comporter en tant que créature, dans les circonstances les plus diverses de l'existence.

La solitude — lorsqu'elle est temporaire — peut considérablement aider l'individu à prendre la mesure de la grandeur du Créateur, et, par suite, faciliter la manifestation de la honte.

7. *Keny'a* : la soumission, l'allégeance (cf. Psaumes 15 : 4)

Cette étape se situe très naturellement dans le prolongement de la précédente. Elle s'exprime, au niveau le plus élevé, dans la *'avoda*, le service de Dieu, à tout moment et en toute circonstance. Cette disponibilité va de pair avec une visée plus réaliste de tout ce qui touche à l'homme, lequel se trouve en quelque sorte ramené à de plus justes dimensions. Au vrai, cette allégeance confine à la pudeur, à l'extrême discrétion et commande au sujet de se tenir éloigné de tout ce qui pourrait ressembler de près ou de loin à l'autosatisfaction, quand bien même il s'agirait de mettre en valeur des actes fort louables et honorables. Une exception toutefois à cette retenue, par ailleurs très rigoureuse : la possibilité donnée au sujet d'affirmer hautement qu'il tend à parvenir pour sa part au stade de la connaissance de Dieu qui pratique l'amour, la justice et l'équité. On comprend aisément le pourquoi de cette entorse unique à la règle absolue de discrétion dans le comportement de l'homme <sup>1</sup> : dans l'optique d'une certaine ascèse — provisoire ou définitive, partielle ou totale — l'homme ne peut et ne doit qu'affirmer sa volonté de quête du Créateur *en vue* des valeurs qu'il personnifie. A la limite, et dans le cadre de ce que nous venons de définir, aucune autre affirmation de *valeur* n'est fondée.

8. *Hakena'a* : la soumission, l'allégeance, au niveau du vécu (cf. Proverbes 15 : 1)

Il faut souligner dès l'abord l'étroite parenté existant entre la 7<sup>e</sup> et la 8<sup>e</sup> étape, les termes *keny'a* et *hakena'a* étant dérivés de la même racine K-N-' et voisins au point qu'il arrive à l'auteur de les utiliser indistinctement l'un pour l'autre. Les étapes 3 et 4 nous avaient déjà fait passer, sur un même registre — celui de la tristesse et de la contrainte — du plan de la pensée à celui du vécu. Cette séparation des deux plans marque significativement l'importance attribuée à la *pratique* qui occupe une place prépondérante. Il ne s'agit pas seulement de prôner la discrétion, la retenue, d'adopter en quelque sorte une règle de vie intérieure qui est proprement l'objet de la 7<sup>e</sup> étape, mais il convient de traduire cette disposition intérieure en acte. La vie quotidienne, dans ce qu'elle a de plus commun et de plus banal, doit porter la marque de cette évolution : la tenue vestimentaire, l'intensité de la voix, l'expression des yeux, l'ensemble du comportement, porteront témoignage de la contrition.

<sup>1</sup> Cf. Jérémie 9 : 22-23.

9. *Shevirat hata'ava hagashmit* : briser le désir matériel, la passion (cf. Deutéronome 8 : 12 et sq.)

Cette 9<sup>e</sup> étape est l'une des plus décisives dans le processus que nous décrivons. Elle joue en un sens le rôle de levier. « C'est le désir, la passion qui incitent » l'homme à pécher. Laisser libre cours au désir, c'est laisser l'aspect matériel l'emporter sur le côté spirituel de l'individu. C'est accepter une échelle des valeurs renversée ; c'est ne pas vivre en conformité avec l'idée biblique de l'homme et de sa vocation. Cette vocation dans ce qu'elle a de plus authentique nous ordonne de chercher à maîtriser le désir, à le contenir dans des limites rigoureuses pour qu'il ne prenne pas le dessus : c'est la vie même de l'esprit <sup>1</sup> qui est en cause à ce niveau. En d'autres termes, l'homme est souvent attiré vers la matière : c'est la pente la plus facile et la plus immédiatement « rentable » ; il conviendra tout d'abord de neutraliser cette tendance, puis, si possible, de la renverser. Il faut opter, sur le plan des principes et sur celui de la pratique, entre dépassement et abaissement. Le sékèl, intelligence, et la ta'ava, passion, sont exclusives l'une de l'autre en ce que la première est affirmation de la liberté alors que la seconde est l'esclavage même. Il ne s'agit pas de nier la vie affective, mais de la subordonner à la vie de l'esprit. Cette subordination, cette hiérarchisation, va permettre au sékèl de prendre son envol. L'exercice bien compris de la vie de l'esprit doit normalement mener à cette catharsis sans l'intervention d'un facteur extérieur.

10. *Lehétiv po'olav badavar acher 'zada alav* : récupération et reconversion des mauvaises conduites (cf. Mishna Abot 4 : 11)

La récupération doit se faire selon les modalités suivantes : si le sujet a pratiqué le mal en pensée c'est la pensée qui devra être rééduquée vers le bien. Si la main a volé, elle devra être rééduquée en vue de secourir le prochain dans la détresse. La récupération se fait par conséquent terme à terme, un peu à la manière de la guérison d'un membre du corps qui doit être soulagé de telle ou telle affection grâce aux moyens appropriés à ce membre précis et à cette affection nettement déterminée. Cette 10<sup>e</sup> étape, positive, apparaît donc comme une suite normale de la progression par rapport à la précédente, qui était essentiellement rupture avec la passion, avec le mal.

<sup>1</sup> Les exemples ne manquent pas, d'aujourd'hui et de jadis, qui témoignent d'une remarquable fécondité de l'esprit allant de pair avec une dépravation morale des plus nettes. Pour le judaïsme — comme pour d'autres options théologiques ou philosophiques — la vie de l'esprit est inséparable de la *pratique* éthique.

11. *Hipûs derakav* : bilan du comportement (cf. Lamentations de Jérémie 3 : 40)

Le processus de la Teshûba à propos d'un acte bien défini implique nécessairement l'insertion de cet acte dans le contexte plus général du comportement de l'individu conçu comme un ensemble. Il serait fallacieux d'isoler tel fait de l'ensemble dont il fait partie, car tout et partie sont corrélatifs. Autrement dit, l'analyse d'une faute précise doit être pour nous l'occasion d'une prise de conscience aussi globale que possible et entraîner une révision qui devrait être décisive et de notre pensée et de notre pratique.

12. *Šarik chéjahqor vejéda' vejakir gôdel ha'onèsh...* nécessité d'évaluer la gravité du châtement et d'en avoir nettement conscience (cf. Jérémie 2 : 23)

Chaque pécheur doit s'efforcer de prendre la mesure exacte de l'importance du châtement qu'il encourt. La gradation des châtements prévus par la loi permet en effet de se faire une idée de la gravité de la faute commise. Cette étape doit contribuer à l'*élucidation* de la faute en vue de parvenir à une conscience aussi claire que possible. Seule la conscience claire, la lucidité du sujet lui-même, peut garantir le caractère à la fois authentique et efficace de la Teshûba.

13. *Lihejôt ha'avérot haqalôt hamûrot be'énav* : que le sujet considère comme graves les transgressions même bénignes (cf. Genèse 4 : 7)

Cette étape vient récupérer et rectifier ce que la précédente avait de trop « mathématique ». Si la conscience claire de la faute et de son importance est indispensable, on ne saurait pour autant s'engager sur la voie d'une sorte de « comptabilisation des fautes » qui permettrait de compenser quasi automatiquement les défaillances par des réactions de type positif. Toute faute, tout manquement à l'éthique, comporte un aspect immuable : une remise en cause explicite ou implicite du Créateur en tant que tel face à l'homme qui doit se sentir en permanence effet face à la cause. Par ailleurs, une certaine habitude de mal faire peut avoir des effets à la fois imprévisibles et non négligeables. Inversement, l'entraînement à vaincre l'instinct du mal, même à propos d'infractions de moindre importance, favorise sans conteste des réactions positives lorsque l'individu aura à surmonter une difficulté plus grande, lorsque la lutte s'avérera plus ardue, la résistance au mal plus laborieuse.

On peut résumer ce qui précède en ces termes : la vie morale, l'attitude morale, doivent être considérées comme dynamiques et susceptibles de variations importantes à tout moment de l'existence ; vivre conformément à l'éthique, c'est vivre en lutteur toujours prêt à



intervenir — de préférence préventivement — lorsque l'occasion de faire le mal se présente. C'est, à travers l'expérience vécue de la vigilance et de la lutte, dépasser la nature en acquérant une seconde nature : la vie morale n'est pas un donné. Elle est un acquis perpétuellement remis en question et perpétuellement reconquis sur nous-mêmes.

14. *Vidûj* : l'aveu, la reconnaissance de la faute (cf. Lévitique 5 : 5 ; 26 : 40)

La phase de l'aveu — de soi à soi — est selon Rabenû Yona, l'une des 3 étapes fondamentales de la Teshûba <sup>1</sup>. Le lecteur de Sha'aré Teshûba sera cependant surpris de constater que trois lignes seulement lui sont consacrées alors que d'autres étapes de la Teshûba sont complaisamment exposées sur deux pages. La raison en est — selon nous — que la reconnaissance de la faute n'est que l'achèvement, le couronnement d'un lent processus de maturation déjà longuement entamé au cours des étapes précédentes ; celle-ci en marque le terme. La brièveté même de la formulation nous invite à ne pas considérer la reconnaissance verbale de la faute comme ayant valeur magique. Ce qui importe n'est pas l'aveu en tant que tel, mais la disposition d'esprit — qui devrait être irréversible — en vertu de laquelle l'aveu peut être formulé : conscience claire et de la petitesse de l'homme et de l'importance de la faute, eu égard à la finitude humaine et à l'infinité du Créateur.

15. *Téfila* : la prière (cf. Osée 14 : 3)

Cette étape est, comme la précédente, de type verbal. Cependant, alors que pour le vidûj, l'aveu, le Créateur demeurerait au second plan, l'accent étant délibérément mis sur l'homme qui reconnaît le Créateur, ici au contraire, par et dans la prière, le Créateur *répond* en quelque sorte à l'homme en le reconnaissant à son tour comme sujet redevenu à « part entière », comme un « interlocuteur valable ». Alors que l'aveu marquait le terme du processus de la Teshûba la prière ainsi conçue en constitue le sceau. La prière comble la distance que la faute avait créée entre Créateur et créature. Les Sages juifs ont souvent recours à la comparaison suivante : chaque Mişva, chaque action bonne, a pour effet d'allumer une lumière, c'est-à-dire d'éclairer une zone de spiritualité qui était jusqu'alors demeurée dans l'ombre : les fautes par contre ont pour effet de rejeter ces zones de clarté dans leurs ténèbres primitives, alors que la Teshûba, elle, les en fait surgir à nouveau, souvent dans une clarté plus vive que leur clarté originelle,

<sup>1</sup> Les trois étapes fondamentales de la Teshûba sont les suivantes : harata — regret (1), vidûj (14), 'azibat hahet — abandon de la faute (2-19).

et ceci en raison même de la force de la Teshûba, qui, nous l'avons vu à propos de la 11<sup>e</sup> étape — bilan général du comportement — ne se laisse pas contenir dans des limites étroites mais déborde normalement de son objet. Par ailleurs, la prière *est* réhabilitation totale, renouement du dialogue, momentanément perturbé, mais non interrompu entre Dieu et l'homme.

Enfin, la prière est orientée vers la Teshûba elle-même : le sujet prie pour que le Créateur l'aide à faire Teshûba, à faire retour sur soi. Peut-être touchons-nous là du doigt l'essence même de toute prière : demander à Dieu de nous aider à faire retour sur nous-mêmes afin que cette prière renforce la qualité et l'énergie de la Teshûba elle-même. A ce niveau, prière et retour sur soi convergent dans une identique aspiration à faire émerger l'intériorité du sujet et, pour la Teshûba, à la traduire toujours mieux et davantage en acte.

16. *Tiqûn hata'ut* : la réparation, la restitution de la faute  
(cf. Jonas 3 : 8-10)

Si la 15<sup>e</sup> étape, la prière, constituait le sceau de la Teshûba, les cinq étapes postérieures à la prière ne peuvent plus, en bonne logique, faire partie du processus de la Teshûba ; elles devraient se borner à en décrire les conséquences ou les effets indirects.

Néanmoins, la 16<sup>e</sup> étape, restitution de la faute, tient une place à part. Rabenû Yona, tout en la plaçant immédiatement après la prière, ne manque pas de faire remarquer cependant qu'il serait éminemment souhaitable que ce tiqûn, cette restitution, se situe *avant* le vidûj (étape 14). Il serait erroné — selon nous — de déceler là une hésitation de l'auteur ; il conviendrait plutôt d'y voir l'indication d'une particularité significative et révélatrice du tiqûn — et, cela est capital, de la Teshûba elle-même<sup>1</sup> : il est bien vrai que, théoriquement et logiquement, la réparation, la restitution de la faute, devrait intervenir avant l'aveu-terme et la prière-sceau de la Teshûba. Et sans doute, cette étape peut-elle et doit-elle se situer à *ce* moment du processus, mais elle ne saurait, à *ce* moment, être achevée, épuiser son propos. L'achèvement du tiqûn, de la restitution, ne peut véritablement s'effectuer qu'après l'aveu et la prière car il y a action de la Teshûba sur elle-même. La Teshûba n'est complète, elle n'est parachevée qu'*après* la Teshûba, postérieurement au sceau. « Faire, et en faisant, se faire ». La Teshûba agit sur elle-même et elle n'est réellement elle-même qu'après avoir achevé sa course. On ne saurait trop insister sur cet aspect fondamental de la Teshûba qui est à elle-même sa propre énergie en même temps qu'elle est conçue

<sup>1</sup> Une indication de même type, mais exprimée différemment par l'auteur, doit être relevée à propos de l'analogie entre les étapes 2 et 19, sur laquelle nous reviendrons.

comme le moteur de toute existence humaine : à ce niveau, il s'avère extrêmement difficile de faire le départ entre Teshûba et Raçon (volonté) entre retour sur soi et volonté, la Teshûba étant, en fait, une orientation spécifique et sans doute essentielle de la volonté. A la limite, la Teshûba se confond avec l'essence de la volonté tout au moins en tant que cette dernière est volonté orientée vers le bien.

En dernière analyse, nous sommes amenés à dire que le tiqûn consiste en un effort sans cesse renouvelé en vue de restituer l'être dans son intégrité d'avant la faute ; or, nous avons tenté d'expliquer qu'il y a action du tiqûn sur lui-même : au-delà de la restitution de l'être dans son intégrité initiale nous en arrivons, grâce au tiqûn, à un plus-être, illimité en puissance, et qu'il appartient à l'homme de faire passer à l'acte.

17. *Liredof pe'ûlot hahéssed vaha'émèt* : se mettre en quête d'engagements concrets visant à l'amour du prochain et à la pratique de la vérité (cf. Deutéronome 10 : 17 ; Proverbes 16 : 26)

Cette étape se situe très exactement dans le prolongement de la précédente : achever le processus de restitution en rendant l'être à sa vocation propre. Ce processus pourra se réaliser, selon Rabenû Yona, grâce à une tension double ; celle de l'amour qui panse et guérit les plaies et celle de la vérité qui fortifie et accroît l'être. Opérer le retour sur soi, la Teshûba, c'est restituer l'être à lui-même.

18. *Hata'ti negdi tamid* : que ma faute soit pour toujours présente à mon esprit (cf. Psaumes 51 : 5)

Il nous semble qu'il s'agit moins ici de la faute elle-même que de l'idée de la faute et, dirons-nous, en dépassant la matérialité des faits, de l'idée de faute en général. La possibilité de faire le mal, de choisir entre le bien et le mal, c'est-à-dire en définitive l'exercice de la liberté est une composante essentielle de notre être. Celui-ci se définit, par sa fragilité et son ambivalence. L'homme qui ne s'astreint pas à un effort permanent de lucidité en vue d'avoir une conscience aiguë de sa fragilité n'est pas encore parvenu aux couches profondes de son être qui se définit comme inquiétude, risque, aventure. Les certitudes bien assises, le confort intellectuel, l'autosatisfaction ne sauraient constituer le terreau qui permet à la vie morale authentique de prendre son envol, puis de s'épanouir.

L'être restitué ne peut persévérer dans sa restitution qu'à travers l'inquiétude existentielle qui n'est pas nécessairement un donné mais qui doit au moins devenir un acquis. La liberté s'annule en quelque sorte elle-même dès lors qu'elle se fige en certitude. Seule la liberté d'incertitude renvoie sans cesse l'être à lui-même.

19. *'azibat hêt'o betoqef ta'avato* : l'abandon de la faute alors que le désir subsiste dans toute sa virulence (Psaumes 34 : 15 ; Job 1 : 8)

Telle est l'avant-dernière étape du processus : c'est cependant la dernière au plan du cheminement intérieur de l'individu.

Cette phase ultime, la restitution de l'*être* à lui-même ne peut être que l'expression de la *liberté* du sujet en pleine possession de toutes ses facultés physiques et morales.

Alors que l'abandon de la faute, lors de la seconde étape, n'était que réactionnel, qu'il n'était que le signe d'un regret, d'un mouvement dicté soit par une influence extérieure (tierce personne) soit par une influence quasi mécanique (référence à une morale subie mais non assumée), que cet abandon n'était somme toute qu'un mouvement assez superficiel, il apparaît ici une seconde fois, radicalement transformé par un long processus qui aboutit à une véritable transmutation à travers les étapes précédentes comprenant notamment :

- élucidation ;
- intériorisation progressive ;
- aveu ;
- restructuration de la personnalité, la faute étant assumée, intégrée dans l'histoire du sujet après avoir été passée au crible de la critique.

C'est un lent travail de maturation qui a pour objet de retrouver un équilibre rompu par la faute qui est *utilisée* en vue d'une remise en question, d'une refonte de la totalité de la personne, refonte qui débouche sur une praxis de la liberté ; le sujet prend ainsi concrètement ses distances par rapport à la faute en particulier et par rapport au mal faire en général ; cela ne signifie pas qu'il soit désormais « à l'abri ». Mais si les étapes de la Teshûba ont été gravies correctement, sans précipitation et de manière suffisamment ferme, il est du moins averti contre le mal faire en général plus qu'il ne l'était avant la faute initiale et le processus complet de la Teshûba qui l'a suivie.

20. *Lehashiv rabim mé'avon* : provoquer, sur une grande échelle, le retour sur soi d'autrui (cf. Ezéchiel 18 : 30 et sq.)

Le processus général de la Teshûba, le patient effort vers la lucidité, l'assomption délibérée de l'inquiétude existentielle doivent permettre au sujet de se dépasser. Parti à la reconquête de lui-même, il sort de la lutte, grandi à ses propres yeux, parce qu'il a réussi à prendre — consciemment — le gouvernail. Ses actes désormais, et notamment le bien faire, n'ont plus le caractère automatique et routinier qu'ils avaient *auparavant* : la Teshûba a, en quelque sorte, ravivé la conscience en la haussant à un certain degré de plénitude

qu'elle n'avait jamais encore atteint ou qu'elle avait perdu consécutivement à la faute. C'est cette plénitude expérimentée dans la liberté qui porte en elle-même son propre élan : celui-ci la pousse à rayonner en direction d'autrui. La restitution de l'être présente un caractère contagieux, conquérant, dont le bénéficiaire est l'autre, le plus grand nombre possible d'autres. Nous saisissons bien, dès lors, que le chemin vers autrui, loin de passer par une négation ou une limitation du moi du sujet ne s'ouvre réellement et peut-être définitivement que dans la *réalisation* et le dévoilement de l'être, parvenu à un certain degré de plénitude.

Cette ultime étape témoigne elle aussi (cf. étape 16) de l'aspect débordant, englobant de la Teshûba qui, chemin faisant, se crée sa propre dynamique ; c'est en ce sens que nous dirons que la Teshûba est la dynamique de l'être.

De proche en proche, de faute suivie de Teshûba en faute suivie de Teshûba, on en arrive ainsi à un exercice permanent de la liberté qui, associée à la Teshûba, débouche, pour l'homme, sur un plus-être toujours croissant et qui, par définition, du fait des limitations de la nature humaine, ne peut jamais arriver à saturation.

Dès lors, une question, dont l'importance ne saurait échapper, se pose inmanquablement : si la Teshûba est en quelque sorte le moteur de notre liberté <sup>1</sup> cela équivaut à dire que le mal faire (suivi de Teshûba) est nécessaire à l'accroissement de notre liberté en acte ; en d'autres termes cela signifierait que le sujet faible qui succombe souvent et fait retour tout aussi souvent aurait davantage de chances d'accéder au plus-être que le sujet fort ne succombant que rarement.

C'est peut-être là une des raisons qui sont à la base de l'enseignement du Rav Kook <sup>2</sup> sur ce point : selon lui, la Teshûba n'est pas l'apanage exclusif des tenants du mal faire. Elle s'adresse tout autant aux tenants du bien faire qui ne sont nullement dispensés du retour sur soi. Le processus de cette Teshûba sera évidemment différent de celui décrit ici quoi que le rejoignant dans sa démarche fondamentale : il s'agit alors d'un effort de lucidité toujours nécessaire, d'une remise en question de soi par soi, d'une tentative visant à faire reculer les limites de l'intériorité ; autrement dit, d'une quête des couches plus profondes de la personnalité, c'est-à-dire d'un dévoilement toujours plus poussé de l'être en acte.

Cette vision élargie de la Teshûba prônée par le Rav Kook fera l'objet d'une nouvelle étude.

THÉODORE DREYFUS.

<sup>1</sup> Cf. notre étude « Le rôle des forces instinctuelles dans la personnalité », in revue *Hamoré*, Paris, septembre 1961.

<sup>2</sup> Auteur notamment d'un ouvrage fondamental sur la Teshûba intitulé '*Orot ha-Teshûba, les lumières de la Teshûba*.