

La solitude tragique de l'homme de la morale

Étude d'un exemple : assumer son engagement

L'homme de la morale s'impose toute sortes d'obligations qui n'ont comme fondement que la personne elle-même. L'homme est seul avec lui-même, constamment. L'homme de la loi, lui n'est pas seul, il reçoit ses ordres d'un ailleurs, et sa règle de vie n'est pas personnelle, d'ailleurs l'élaboration de la loi est toujours un exercice dialectique. Certes l'homme de la morale tentera de prouver qu'il n'est pas seul dans son monde et sera 'révulsé' dès qu'il observera que sa morale n'est pas aussi universelle qu'il le prétend, mais cette réaction ne peut être qu'affective et sans suite : comment montrer à l'autre que la morale est universelle ?

L'on admettra sans peine qu'il faut « accomplir ses promesses », et que ceci relève de la morale la plus élémentaire...peut-être même de la loi ? J'aimerais tester sur cet exemple précis ce que j'annonçais fièrement dans l'introduction précédente, et montrer les conséquences pratiques selon que l'on s'insère dans tel ou tel monde. L'objectif étant de montrer que si parfois certaines injonctions talmudiques semblent relever de la morale, la facture légale qui traverse l'ensemble de la Torah orale leur donne une orientation particulière.

I- Doit-on légalement accomplir ce que l'on a promis ?

1) Une discussion entre Rabbi Yo'hanan et Rav : le point de vue de Rav.

Baba Métsia 49a :

« On fixa une somme à Rav Kahana pour du lin [au cours du marché à cette date] , le cours augmenta. Rav Kahana demanda alors à Rav 'que dois-je faire : suis-je tenu de suivre le cours initial ou celui de la date finale ?' Rav répondit 'donne leur une quantité équivalente au cours de la date finale, et le reste ne sont que des paroles, et pour elles il n'y a pas lieu d'être taxé d'homme¹ de manque de peu de confiance ».

¹Le terme 'homme' n'est pas explicitement dit par le Talmud, mais il me semble s'imposer. L'autre possibilité serait de qualifier l'acte en question comme un 'acte de peu de confiance', on le voit immédiatement, ceci n'a pas de sens, il s'agit de qualifier l'homme. Si pour autant le mot 'homme' n'apparaît pas, c'est que ce qualificatif ne lui colle pas à la peau, il s'agit en fait de qualifier un geste qui témoigne sur l'homme qui le fait qu'il est de peu de confiance, mais c'est le geste enclenchant ce jugement qui est jugé, pas l'homme.

La réponse de Rav permet de préciser le cas : Rav Kahana avait promis du lin au cours du jour, mais selon le Rav, cette promesse n'est « qu'une parole », elle n'est pas engageante. Rav reconnaît cependant qu'on ne peut pas promettre n'importe quoi puisqu'il reconnaît l'existence de la notion « d'homme de confiance ». Sans doute faudrait-il pour perdre cette marque, selon Rav, que l'engagement soit marqué clairement, par un geste, ou un écrit ou une autre raison, c'est pour cela qu'il admet cette notion.

Il est intéressant de remarquer que le Talmud n'introduit pas le concept, il fait comme s'il était clair qu'il ne fallait pas être un homme de peu de confiance, sans le justifier. S'agit-il d'un principe moral qui se cacherait derrière une casuistique ? S'agit-il de transiger avec la morale ? Le Talmud chercherait-il à louvoyer dès lors qu'il est question d'argent ? Si l'on porte attention aux mots eux-mêmes, on s'apercevra que ces questions n'ont pas lieu d'être : il s'agit d'être taxé d'homme de peu de confiance. Taxé par qui ? Par ses congénères². Il s'agit d'être un homme de confiance, et ce sur quoi le Talmud statue c'est sur la légitimité à classer telle ou telle personne comme un homme peu scrupuleux ; peut-être cela peut-il porter à conséquence légale³, mais ce n'est pas l'enjeu ici.

Retenons : pour Rav, une parole vis à vis d'autrui n'est pas engageante. Elle a pu être dictée par la sympathie, ou autre. On ne se sert pas de cette parole pour disqualifier autrui.

2) Le point de vue de Rabbi Yo'hanan

Le Talmud continue alors en énonçant une discussion sur ce sujet :

« On a ramené l'enseignement suivant : 'Pour Rav, [s'engager par] la parole ne permet pas de qualifier un manque de confiance [si l'on ne l'accomplit pas], pour Rabbi Yo'hanan, les paroles permettent de qualifier un manque de confiance ».

La discussion est franche et directe : les deux maîtres admettent comme concept commun le manque de confiance, mais ils divergent quant à savoir s'il s'applique à un engagement qui serait pris uniquement par la parole. Rabbi Yo'hanan semble donc prendre la posture morale : pour lui les paroles engagent, même si légalement rien n'a été fait, c'est à dire lorsqu'il n'a été fait ni contrat, ni geste⁴ suffisamment explicite...

La position de Rav reste très étonnante : les paroles n'engagent-elles pas ? Elle traduit plutôt un sens des réalités, on parle et parfois les paroles dépassent la volonté. Prendre au vol une parole relève plutôt d'une forme de cupidité : lorsque c'est l'autre qui promet, l'on

²Ou peut-être par le tribunal local.

³La question est de savoir si lorsqu'une action conduit à qualifier un acte montrant « peu de confiance » constitue-t-elle un droit légal qui permet de sortir de l'argent ?

⁴Rappelons qu'en droit talmudique, une acquisition ne se produit que lorsqu'elle s'est conclue par un geste : soulever l'objet, lorsque cela est possible, sillonner une terre...

est aux aguets, alors qu'on se sait très bien moins exigeant pour soi. C'est la cupidité qui semble déformer une réalité pourtant bien établie : les hommes parlent, et ils parlent trop. Comment alors comprendre la position de Rabbi Yo'hanan ? Avant de tenter de le faire, il est nécessaire de s'enquérir de tout le développement qu'il va susciter.

3) Une première objection contre Rav

« *Rabbi Yossi fils de Rabbi Yéhoua objecte : que signifie le verset⁵ 'une mesure [appelée hine] juste et une mesure [appelée éfa] juste tu auras', un hine n'est-elle pas déjà contenue dans un éfa ?⁶ Cette répétition dans le verset vient enjoindre à ce que 'ton oui, soit un oui⁷, et ton non, soit un non'. » Objection contre Rav qui affirmait que 'les paroles n'engagent pas'.*

Abbayé répond : cette répétition dans le verset vise autre chose, elle vient interdire de s'engager à quelque chose alors qu'on n'a pas l'intention de s'y tenir ».

Pour Abbayé, ce verset interdit de s'engager alors que l'on sait pertinemment que l'on ne va pas tenir cet engagement. Les situations envisagées par Rav ne relevaient pas de cette situation : il s'agissait de parler un peu vite, sans trop réfléchir, mais certainement pas d'une intention perverse, ou d'une machination.

4) Une contradiction dans les paroles des Rabbi Yo'hanan

« *Est-ce que Rabbi Yo'hanan a bien dit cela [les paroles engagent] ? En effet, ne dit-il pas par ailleurs : 'Si un homme a dit à autrui qu'il va lui donner un cadeau, il pourra revenir sur sa parole' ? Rav Papa répond 'que Rabbi Yo'hanan n'a dit sa règle que concernant une petite somme, car en l'espèce les gens s'appuient sur leurs esprits' ».* La réponse consiste à faire une distinction : sur une petite somme, les gens s'accordent à croire ce qui leur est promis, alors que sur une grosse somme, les gens n'y croient pas trop. S'appuyer sur l'esprit est une expression qui signifie que l'esprit qui a formulé la promesse semble ferme, exempte de légèreté. Ainsi la position de Rabbi Yo'hanan ne consiste pas à dire qu'un homme doit se tenir à ce qu'il a dit, car en quoi faudrait-il distinguer une petite d'une grande somme ? C'est parce que l'on croyait comprendre Rabbi Yo'hanan comme défenseur de la morale qu'on trouve la réponse talmudique comme casuistique. En réalité

⁵ Vayikra 19.36.

⁶ Quelle est l'utilité de dire deux fois la même chose : ce que le verset vise c'est de ne pas tricher dans les poids et mesures, pourquoi donner deux exemples ? Telle est la question de la *guemara*.

⁷ *Hine* signifie aussi 'oui'. Le verset vient donc dire « que ton oui juste ». La fin de la phrase (que ton non soit un véritable non) n'est qu'une illustration de la même idée.

Rabbi Yo'hanan défend tout autre chose : pour lui il faut voir ce qui s'est formé dans les esprits : il existe une forme moyenne d'assentiment mutuel, il faut la reconnaître, et reconnaître en elle toute sa force normative : parfois on ne dit pas n'importe quoi, et ça se voit, non pas par la façon assurée de l'expression, mais par la nature de ce qui est promis.

On le voit, la discussion est alors complètement déplacée ; elle pourrait s'exprimer ainsi : existe-il une forme d'assentiment mutuel créé par la parole ? Rav pense qu'il n'en existe pas, alors que Rabbi Yo'hanan pense qu'il peut exister une telle forme.

On peut alors être étonné de la formulation initiale de la problématique : elle semblait très loin de ce qui est en jeu à présent. Il n'en est rien : lorsque l'on dit '*les paroles n'engagent à rien*', c'est qu'on ne reconnaît pas qu'un assentiment peut être mutuel ; mais comme il existe un biais de lecture morale sur certains sujets, on pense qu'une parole *n'est pas adressée*, n'est pas dite à *quelqu'un*. C'est de cet oubli qu'advenait l'erreur de compréhension de la discussion. La question est donc plus hardie : un assentiment mutuel peut-il être source d'obligation ?

Le travail talmudique consistera alors à déterminer les contours d'un assentiment mutuel non ambiguë.

Notons de suite que la *hala'ha* suivra l'opinion de Rabbi Yo'hanan, c'est pourquoi cet avis a donné une littérature plus importante.

II- Un engagement en vis-à-vis

1) *Hine*

On peut alors essayer de revenir sur la question de Rabbi Yossi fils de rabbi Yéhouda : la question qu'il posait était dirigée contre Rav, mais que fait Rabbi Yohanan du verset '*un hine juste*' ?

(a) Apprendrait-il de ce verset qu'il est interdit de s'engager verbalement alors qu'on n'a pas l'intention de se tenir à sa parole comme Abayyé ?⁸

(b) Ou alors irait-il plus loin en y voyant l'injonction de se tenir à ce que l'on a dit dès lors que l'assentiment était mutuel ? Ce qui serait un appui direct à sa position⁹. Certes, il peut s'agir tout à fait de cela dans ce verset, mais il peut s'agir aussi d'autre chose :

⁸ C'est la position du Nimoukei Yossef sur Rif, p.29 de la pagination du Rif.

⁹ C'est la position du Baal Hamaor sur Rif, p.29 de la pagination du Rif. Elle est difficile à tenir, comme l'indique le Roch sur place ; en effet, ce verset ne pourrait s'appliquer qu'aux cas de petites sommes, alors qu'il est très général.

(c) se tenir à sa parole dès lors que l'assentiment mutuel n'est plus aussi fort, ou qu'il est franchement ambigu.

Les commentateurs oscillent entre les deux premières possibilités, je n'en ai pas lu qui soutiendrait la troisième. Contentons-nous de cette remarque.

La situation présentée ici recouvre essentiellement une situation de *transaction commerciale* : on pourrait penser que ce contexte, dans lequel les paroles sont comptées, complexe, souvent, voire toujours susceptible d'être conflictuel, exige une vigilance particulière, c'est pourquoi les paroles y prendraient une teneur particulièrement forte. Mais dans un cadre plus amical, la problématique serait modifiée, et là où Rabbi Yo'hanan pense que les paroles échangées sont fermes (pour une petite somme), il n'en serait plus de même pour un échange amical, comme par exemple pour un cadeau.

2) Les situations amicales

Il n'en est rien, en effet, Rabbi Yo'hanan lui-même, alors que rien ne l'y invitait précise bien : « *Celui qui dit à son prochain qu'il veut lui faire un cadeau, peut revenir sur sa parole* ». On voit ici, que le contexte commercial ne modifie en rien la réflexion. C'est d'ailleurs tout à fait cohérent avec la notion d'assentiment mutuel : peu importe l'objet sur lequel il porte, ce qui compte c'est la reconnaissance mutuelle de l'assentiment de celui qui veut céder ou donner son objet. Pourtant là où notre sujet prend de l'intérêt c'est lorsqu'on homme se dit *à lui-même*, ou *à un tiers* qu'il va faire un cadeau à son prochain. Dans cette situation non-duelle, est-il engagé par sa parole, même pour une petite somme, suivant l'avis de Rabbi Yo'hanan ? Déterminer ce qu'en dirait les maîtres talmudiques permet de décider si la lecture 'non-morale' que nous proposons est la seule possible.

3) Promettre un cadeau par l'intermédiaire d'un tiers

Commençons par analyser la situation où un individu s'engage auprès d'un tiers à faire un cadeau à une personne. Nous pourrions alors peut-être déduire la situation où il se promet à lui-même.

On peut remarquer que l'expression employée par Rabbi Yo'hanan est : « *Celui qui dit à son ami qu'il veut lui faire un cadeau* », ne permet pas de conclure, puisqu'il ne s'agit pas d'un tiers. Si l'on veut faire travailler les mots, il semble bien que Rabbi Yo'hanan ne voudrait inclure la situation où la promesse se fait à un tiers. Essayons de le montrer

rigoureusement.

Raisonnons : si la question consiste à déterminer la fermeté de sa parole, celle-ci se situe toujours entre lui et une autre personne. Alors que jusqu'à présent il s'agissait d'un assentiment mutuel visant à jauger la fermeté de la parole dite, ici, cet assentiment serait obtenu par le tiers, qui rappelons-le n'est pas directement concerné par le cadeau ou le don. Deux possibilités sur la nature de l'assentiment se présentent :

(a) Soit que l'on cherche un assentiment objectif, c'est-à-dire que l'on veut déterminer ce qui se passe précisément dans la tête de celui qui promet, et pour le coup, un tiers serait capable de le déterminer.

(b) Soit que l'on cherche non pas uniquement ce qui se passe dans la tête de celui qui promet, mais aussi dans la façon dont la promesse a été reçue. Auquel cas, la certitude qu'aurait acquis un tiers quant à la fermeté de la promesse, ne serait pas suffisante, mais il faudrait aussi déterminer ce qui se passe dans la tête de celui qui reçoit le cadeau. L'assentiment devrait donc être mutuel.

4) Éléments de preuve

Un élément de preuve pourrait être constitué par l'expression talmudique qui donne la clef de la compréhension de ce sujet : « fermeté », que nous avons traduit littéralement : « *s'appuient sur leurs esprits* » ... les esprits de qui ? Bien sûr *des* protagonistes. Ici, la preuve bien que textuelle est plus forte que celle qui s'appuierait sur un vague « à son ami », en effet, dans le cas d'un don, il ne s'agit a priori que de juger de la fermeté du donateur, c'est lui qui perd quelque chose, et c'est lui qui s'engage le plus. Et pourtant le Talmud semble aussi exiger un accord de réception de la part du receveur. Mais cette preuve n'est pas tout à fait décisive, en effet, il se pourrait que l'on comprenne ce pluriel comme une généralité : « *En général, les gens, pour une petite somme s'engagent facilement* ». Pas de preuve.

L'exemple cherché se trouve dans le Talmud de Jérusalem¹⁰, on peut y lire :

« *Rav dit à son serviteur : 'lorsque je promets une somme à un pauvre, donne-la-lui immédiatement ; mais si c'est à un riche, redemande-moi, avant de la lui donner'.* »

¹⁰Baba Métsia 4.2. Cité dans le Mordéhi sur le Baba Métsia Hazahav n° 312.

L'exposition du cas, tout d'abord : il s'agit de dire de donner une somme à quelqu'un, par l'intermédiaire d'un tiers. Ici, pas de relation directe entre le donneur et le receveur. L'homme est seul dans son engagement. Pourquoi alors la promesse à un pauvre est-elle si engageante ? Certains commentaires veulent dire que l'engagement auprès d'un riche est acquis plus difficilement qu'auprès d'un pauvre car pour ce dernier, l'assentiment est vite acquis. Ce ne me semble pas être la bonne démarche, car dans le cas présent, le receveur n'est pas présent, et c'est bien pour cela que le cas est important pour nous. C'est pourquoi, je préfère l'autre démarche qui veut rabattre l'engagement auprès d'un pauvre comme un vœu¹¹, qui relève d'un autre domaine de la loi, puisque cette fois-ci l'engagement est pris non pas à titre personnel, mais à titre de l'obligation de donner aux pauvres.

En revanche, en disant à son serviteur de donner à un riche, il s'agit d'autre chose : là il est tout à fait possible de revenir sur sa parole : on peut alors conclure qu'un engagement ne peut se faire qu'auprès de la personne concernée, ce que nous avons énoncé sous la forme d'un « assentiment mutuel et *réciproque* ».

5) Rav ?

On pourrait tout de même rétorquer : mais Rav n'est-il pas celui qui a affirmé, qu'on est nullement tenu par ses paroles ? Même envers une personne présente physiquement ? Peut-être que la raison pour laquelle il est si laxiste provient de son opinion générale, et nullement parce qu'il tiendrait l'idée d'un assentiment mutuel ?

C'est là qu'on peut faire remarquer¹² que la situation du *Yérouchalmi* parle dans le cadre d'une petite somme, or Rav et Rabbi Yo'hanan sont tous deux d'accord pour admettre que dans ce cas, on doit accomplir ce à quoi on s'est engagé ; si donc Rav ne s'y est pas contraint c'est pour une raison simple : l'absence de celui envers qui il s'est engagé ! Ainsi nous arrivons de façon certaine à montrer que ce n'est qu'en présence de la personne envers qui l'on est engagé que l'on est contraint à suivre ce que l'on a dit.

¹¹ Voir le Gra Yoré Déa 258.1.

¹² Remarque du Haflaa sur Ktouvot 48.

III- Interprétations et conséquences

1) Une autre interprétation

Nous avons vu que l'engagement n'en est un que s'il se fonde sur l'assentiment de l'autre personne. C'est notre interprétation basée sur la lecture précise de la *guemara*. Cependant, une voie connexe a été exprimée, celle de Rabeinou Yona dans son célèbre livre *Chaarei Techouva*¹³.

L'objectif n'est pas de ramener une simple alternative, mais de montrer comment -dans un livre de morale- la loi -sans être elle-même fondamentalement modifiée- est infléchie d'une certaine façon. Il écrit :

« Cinquième distinction¹⁴ : celui qui veut faire du bien à son prochain en lui donnant un cadeau, alors qu'au moment même où il parle avec lui, il n'a pas l'intention de le lui offrir, il est dit [à son propos] : 'garde ta langue de proférer de l'hypocrisie, et tes lèvres de se contorsionner'¹⁵. Les Sages¹⁶ ont expliqué qu'il s'agit dans ce verset de l'hypocrite. Ils ont encore dit : « les paroles [non respectées] ne permettent pas [de taxer un homme comme une personne] de peu de confiance s'il revient sur ce qu'il a dit, mais à condition qu'en les disant il avait l'intention de s'y tenir »¹⁷.

Dans cette catégorie, Rabeinou Yona ne fait que se tenir strictement au texte talmudique : il rapporte l'interprétation d'Abayé, mais en l'adossant à un autre verset ; à ce niveau, nous ne savons pas s'il suit l'avis de Rabbi Yo'hanan ou de Rav, mais la lecture du Rif, nous a montré que le devoir de ne pas être hypocrite était admis par les deux maîtres.

« Sixième distinction : celui qui promet à quelqu'un un service, mais il fait mentir sa parole et la met en défaut. Car après avoir voulu rendre un service en utilisant le terme de 'promesse', rassurant¹⁸ par cela son ami, il ne peut trahir sa promesse. Ce serait du mensonge¹⁹. C'est comme trahir un pacte, comme il est dit²⁰ 'le reste d'Israël ne feront pas

¹³ Numéro 182.

¹⁴ L'auteur décline les catégories du mensonge, par ordre de gravité. Ici, c'est sa cinquième catégorie.

¹⁵ Téhilim 34.14.

¹⁶ Je n'ai pas trouvé cette référence, à moins qu'il ne s'agisse d'un montage de la part de l'auteur qui ferait correspondre ce verset au thème traité dans le morceau talmudique qui nous a préoccupé (Baba Métsia 49.1).

¹⁷ Talmud de Jérusalem sur Baba Métsia 4.2.

¹⁸ Le verbe 'promettre' a la même racine que le verbe 'rassurer' BT'H.

¹⁹ Il y a là une option de la part de l'auteur : trahir une promesse n'est pas un mensonge, qui porte toujours

de trahison, ne parleront pas de mensonge, on ne trouvera pas sur leur bouche de contorsions'. De même quiconque promettrait à son ami un petit cadeau, alors même qu'il n'use pas le mot de 'promesse' [ne devra pas trahir sa parole]²¹. Les Sages ont dit qu'un tel homme peut être taxé d'une personne de peu de confiance, puisque son ami s'est appuyé sur lui et lui a fait confiance, puisque le cadeau concernait une petite somme, il devra le lui donner. Mais si l'homme à qui il a donné sa parole était un pauvre²², même si la somme était importante, ce serait un grand mal que de changer d'avis. Car c'est un véritable vœu qui a été formulé, comme il est dit²³ : 'il ne devra pas rendre sa parole vaine'²⁴. De même quiconque formulerait une parole où il s'enorgueillit devant un public de faire un don, c'est comme s'il vantait sa générosité, [cette parole] est considérée comme une promesse. Il n'est pas juste de revenir sur sa parole après s'être vanté et enorgueilli. Comme il est dit²⁵ : 'des nuages, du vent, mais pas de pluie, tel est l'homme qui s'enorgueillit d'un cadeau mensonger'. Explication : on souffre lorsque les signes annonciateurs de la pluie sont apparus, mais qu'il n'est pas venu de précipitation, de même quiconque s'enorgueillirait d'un cadeau mensonger²⁶. Car s'enorgueillir est un indice qu'on va accomplir ce que l'on dit, c'est pourquoi, l'homme à qui une promesse de cadeau aurait été faite, voit son espoir trahit. »

Même si le texte est dense, à y voir de près, il ne fait que rendre ce que nous avons étudié, de façon personnelle, et en y ajoutant quelques éléments.

- a) Le verset de Tséfanya pour la formulation explicite du mot 'promesse', nous y reviendrons, il s'agit d'une interprétation de certains textes de sa part.
- b) La distinction entre grande somme/petite somme : il utilise de façon légèrement différente de ce que nous avons étudié la notion d'assentiment mutuel ; en effet, Rabeinou Yona, rend compte de cette notion en insistant sur le mal que l'on peut faire en trahissant ses promesses. Cet aspect n'avait pas été énoncé par le Talmud ; il ne s'agit pas de forger une nouvelle catégorie, mais de recycler la notion d'assentiment mutuel pour insister sur

sur un fait, ou à la limite un sentiment, mais non sur une promesse ; tout au plus en n'accomplissant pas sa promesse on fait mentir sa parole, c'est ici clairement l'avis de l'auteur

²⁰ Tséfaniya 3.13. Nous n'avons pas rencontré encore ce verset, nous y reviendrons.

²¹ C'est clairement l'avis de Rabbi Yo'hanan, puisqu'une telle distinction n'a pas lieu d'être si l'on suit Rav qui permettrait de 'transgresser sa parole'. L'auteur n'insiste pas sur le cas d'un gros cadeau : il ne fait que passer sous silence ce cas, puisqu'il n'illustre pas son propos qui vise à détourner du mensonge.

²² C'est le texte du Talmud de Jérusalem étudié plus haut.

²³ Bamidbar 30.3.

²⁴ C'est ce que nous avons vu plus haut : promettre de l'aumône constitue un vœu et donc entre sous cette catégorie légale.

²⁵ Michlei 25.14.

²⁶ C'est-à-dire qui n'a finalement pas été donné.

la souffrance qui consiste à trahir cet assentiment, et en faire un critère décisif.

c) La distinction entre riche et pauvre : il ne met pas en avance la souffrance spécifique qui serait engendrée chez un homme pauvre auquel une promesse aurait été faite, comme on aurait pu le croire ; la catégorie de *'souffrance subie par une fausse promesse'* est limitée, ce n'est pas elle qui motive l'auteur qui l'a pourtant créée, mais la notion légale -et coercitive ! - d'aumône promise qui entre dans la catégorie des vœux.

d) Un autre cas : celui qui promet en public. Comme on le voit à la fin du développement (« *l'homme à qui une promesse de cadeau aurait été faite, voit son espoir trahi* »), il s'agit d'une promesse faite en public en présence de celui à qui elle a été faite. Comme nous l'avions montré : promettre en l'absence de la personne n'est pas engageant. Les catégories de *'souffrance subie par non accomplissement d'une promesse'* et *'assentiment mutuel'* se recourent ici complètement. Pourtant se vanter de sa générosité en public n'est pas un cas spécifique présenté par le Talmud. Pourquoi en parler ? Car il faut rendre compte de la littérature morale classique dont Michlei fait partie. Rabeinou Yona fait rentrer ce verset biblique dans le cadre dressé par le Talmud. Une autre question se pose : est-ce que *'se vanter de sa générosité'* produirait un assentiment spécifique chez celui à qui l'on promet ? Cette distinction aurait dû être spécifiée, puisqu'elle force particulièrement l'assentiment. Bien que cette subtilité n'apparaisse pas dans la littérature talmudique, Rabeinou Yona *dramatise la situation*. Mais au fond, rien de neuf, et le cas ici montré, ne fait que montrer le ridicule de celui qui s'est vanté : la gravité spécifique de ce mensonge ne réside pas dans l'excès spécifique de souffrance causée, mais dans la fatuité de celui qui promet en vain et en public. D'ailleurs, en finissant son développement, Rabeinou Yona ne mentionne plus que la promesse s'est produite en public. On peut aussi noter que ce que nous avons essayé de prouver, à savoir que la promesse doit être énoncée *devant* la personne concernée, est inclus dans les paroles de cet auteur, puisqu'il n'y a souffrance que parce que la promesse a été dite à la personne elle-même.

2) Promettre à un enfant

Un cas intéressant et discriminant est celui d'une promesse faite à un enfant. Si la catégorie de *'faire subir une souffrance par promesse non accomplie'* était valide, il faudrait certainement accomplir son engagement. Mais par contre si la réflexion est gouvernée par la question de l'assentiment mutuel, on dit traditionnellement que l'enfant n'a pas de discernement ; ce qui signifie qu'il n'est pas apte à juger des intentions des

'grands'. Or le Talmud en Soucca 46 b écrit : « *On ne devra pas promettre quelque chose à un enfant sans qu'on ne le fasse, ce serait lui enseigner à mentir; or il est écrit « enseignez [à ne pas tenir] une langue mensongère* »²⁷. On le voit, on n'utilise pas du tout les catégories mises en place jusqu'à présent : avec un enfant, il n'y a pas d'assentiment mutuel, il ne met pas dans les mots la même chose que les adultes, on ne peut utiliser les catégories précédentes, pas plus qu'on ne met en avance une souffrance pour promesse non-tenue. La catégorie essentielle est donc celle que nous avons avancée, celle de *Rabeinou Yona ne venant que la mettre en scène*.

3) 'Le reste d'Israël ne feront pas de trahison, ne parleront pas de mensonge, on ne trouvera pas sur leur bouche de contorsions'

Ce verset est issu de Tséfanya. Il décrit la fin des temps, après que les non-juifs auront reconnu Dieu, en étant capable de le dire clairement, le peuple d'Israël sera 'lavé' de ses fautes, et ne verra plus les trahisons qu'il a commises par le passé. Les Sages vont extraire ce verset du monde à venir et le replacer comme un idéal acquis pour Israël. Voyons quelques cas, pour vérifier l'usage qu'en fait Rabeinou Yona.

Ce verset est évoqué à trois reprises dans le Talmud.

(a) : Il s'agit de sacrifier l'agneau pascal pour quelqu'un qui aurait été emprisonné à qu'on aurait promis de faire sortir. La Michna²⁸ explique qu'on peut le faire en l'incluant dans un groupe, comme prévu par le verset, mais non de lui faire un sacrifice individuel, car ce sacrifice doit être consommé totalement a priori par celui qu'il concerne, or rien ne dit que la promesse pourra être tenue...dans le cas où il est emprisonné chez des non-juifs. Mais - précise le Talmud- s'il est emprisonné chez des juifs, on pourra lui faire un sacrifice personnel, car nous sommes certains que les juifs accomplissent leurs promesses comme en 'témoigne' le verset de Tséfanya.

Il me semble qu'ici, ce verset est convoqué pour valider un comportement considéré comme acquis : un juif ne trahit pas sa parole, il ne s'agit pas d'une loi, mais d'un comportement avéré, celui-ci ne l'est que pour autant qu'il ne soit pas contrarié.

(b) Il s'agit d'une histoire où une jeune fille aurait été promise par chacun de ses parents à

²⁷ Jérémie 9.4.

²⁸ Psa'him 91a.

des prétendants différents, chacun de sa famille²⁹. Alors que la mère commence les fiançailles, le promis de la famille paternelle apporte un document ayant promis la jeune fille. Raba dit que le mariage n'est pas valide puisque lorsque le père a vu que la mère l'a promise, il est nécessairement revenu de sa parole, comme le dit le verset de Tséfanya ! Il me semble que dans ce contexte, il s'agit de montrer qu'il n'est pas possible que le père ET la mère maintiennent simultanément leurs paroles, par fidélité à la parole de la mère, le père est nécessairement revenu de sa promesse. Ainsi, la promesse paternelle est considérée comme une seconde parole vis à vis de celle de la mère, dès lors que la jeune fille avait été promise par elle en premier : ce serait trahir cette première parole si le père persévérerait à maintenir sa propre parole.

A nouveau dans ce cas, on observe qu'une considération sur le comportement des juifs concernant leur promesse est considéré comme acquis : en général un juif ne revient pas sur sa parole, et la loi ne considère que la généralité.

(c) : Il s'agit d'un cas où un homme reçoit un champ en métayage. Peut-il choisir une autre culture que celle à laquelle son propriétaire l'avait destinée ? Rabbi Chimone affirme que ce n'est pas possible. Le Talmud essaye d'invoquer le verset de Tséfanya pour le justifier, mais finalement revient sur l'hypothèse, une fois que celle-ci a été rétorquée.

Ici, on n'a pas voulu évoquer une généralité concernant Israël qui assumerait ses promesses, mais on a voulu légiférer. La tentative s'est avérée infructueuse, et le verset ne peut être utilisé pour cela.

Il semble donc que l'usage talmudique de ce verset ne soit pas en rapport avec ce que Rabeinou Yona voudrait : il ne s'agit pas de produire une catégorie spécifique qui viendrait dire que l'usage du terme 'promesse' est engageant en soi, mais il s'agit plutôt de montrer un comportement général. C'est que Rabeinou Yona ne veut pas lire les deux cas (a) et (b) comme des comportements généraux, mais comme des obligations légales qui incombent à chaque juif une fois qu'une promesse a été donnée. C'est parce que ces comportements sont obligatoires qu'on peut les introduire comme certitudes, et non pas comme des comportements vertueux ! L'argument principal qui transpire du texte de Rabeinou Yona étant qu'il y a une forme de solidarité (*brite-alliance*) entre les juifs.

Nous croyons avoir montré dans le cas de l'obligation de tenir sa parole, que ce sont les catégories légales qui gouverne le texte de l'auteur. Qu'il n'existerait pas une autre source

²⁹Kidouchine 45b.

de la morale. Si ce livre est considéré comme un livre de morale c'est pour plusieurs autres raisons :

- La mise en apposition de nombreux cas engageant sans mettre en contrepartie des cas qui seraient non-engageants. C'est le langage de l'obligation qui est mis en avant.
- L'insistance sur la souffrance *de l'autre*, alors que du point de vue légal, cette catégorie n'introduit rien de neuf, et n'est pas complètement exploitée.
- La dramatisation de la situation, produite par des mises en scène : il commence par la bonne volonté 'de faire le *bien*³⁰ d'autrui' qui se retourne en une souffrance, ainsi que la peinture du caractère de l'orgueilleux : nous sommes presque dans une fable de La Fontaine.

Autant d'éléments qui placent un contexte, mettent le lecteur sur la sellette, mobilisent ses sentiments et sa responsabilité. Mais au fond rien de neuf, et ce sont les catégories légales qui sont mobilisées.

Dans la Torah, il existe de nombreuses lois qui relèveraient dans un discours moderne de la morale ; ces lois -appelées lois entre un homme et son prochain- font l'objet d'une réflexion et ne sont pas soumises au jugement personnel : l'homme n'est pas seul dans les relations avec ses pairs, les catégories légales continuent à y être opérantes.

Franck BENHAMOU

³⁰ Terme qui apparaissait à trois reprises dans le court texte de Rabeinou Yona, alors qu'il n'apparaissait pas dans le texte Talmudique.