

## L'être juif au singulier

Dans la Paracha de Pinhas, nous trouvons le verset suivant (27/17 à 18) :

« Moïse parla à Hachem en disant : *Que le D. souverain de tout souffle [Elokei harouhot] pour toute chair, désigne un homme sur l'assemblée. Qui sortira devant eux, qui ira devant eux et qui les fera sortir et les mènera, et que l'assemblée de Hachem ne soit pas semblable à un troupeau qui n'a pas de berger. Hachem dit à Moïse, prends pour toi Yehochoua fils de Noun, un homme qui a en lui le souffle et tu imposeras ta main sur lui.* »

Les termes, אֱלֹהֵי הָרוּחַת *Elokei harouhot* ne sont utilisés que deux fois dans tout le Pentateuque. L'usage de cette expression quelque peu inhabituelle ne manque pas de faire réagir Rachi :

למה נאמר אמר לפניו רבש"ע גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד ואינן דומין זה לזה מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו

« Pourquoi est-ce dit ? Il [Moché] a dit devant Lui : « *Maître du monde, il est dévoilé et su devant toi l'esprit [daat] de chacun d'entre eux et ils ne ressemblent pas les uns aux autres. Nomme sur eux un dirigeant qui supportera chacun d'entre eux selon son esprit* ».

Le contexte est le suivant : Moché sent sa mission proche de s'achever. Il prie alors Hachem pour qu'il désigne un nouveau chef du peuple juif. A cette occasion, il définit ce qu'il semble considérer comme devoir constituer les caractéristiques premières, essentielles de celui-ci. C'est à cette occasion, qu'il invoque ce nom si particulier : « le D.ieu des souffles ».

Nous allons tenter dans ces lignes d'approfondir le sens de cette requête et d'en analyser la portée.

## **La source de Rachi**

Penchons-nous d'abord sur l'origine de ce commentaire de Rachi. <sup>1</sup>

*« Car ainsi a demandé Moché à Hachem au moment de la mort. Il a dit devant Lui : « Maître du monde, il est dévoilé et su devant toi l'esprit [daat] de chacun d'entre eux, et l'esprit de chacun de tes enfants ne ressemble à aucun autre d'entre eux. »*

Rachi se conforme d'assez près, aux mots mêmes du Midrach. Sur place, bien peu de commentaires nous fournissent des éléments pour mieux appréhender cet enseignement de nos Maîtres. Mais c'est le texte du Midrach lui-même qui nous offre des clés de compréhension. En effet, dans le Midrach<sup>2</sup> ce texte est précédé d'un autre enseignement d'ordre halakhique : *« Halakha : si un homme a vu un grand rassemblement de personnes il dit [prononce la bénédiction suivante] : « Tu es béni <sup>3</sup>Eternel, notre D. Roi du Monde, Sage des secrets. », de même que leurs visages ne se ressemblent pas ainsi, leurs esprits ne sont pas égaux, mais chacun d'entre eux a un esprit qui lui est propre comme dit le verset : « Pour donner au vent [souffle] son équilibre (Iyov 28)».*

Le Midrach lui-même ne se contente pas de juxtaposer ces deux enseignements, mais il les lie par un terme bien spécifique : « שָׂרָה ». Celui-ci peut être traduit littéralement par « sache », mais il implique plus précisément un lien logique entre les deux enseignements, un lien de preuve. Ainsi donc, le Midrach cité par Rachi constitue la source même du texte de la bénédiction qui vient d'être évoquée. Pour analyser plus avant, il convient de se reporter à un autre texte évoquant cette même bénédiction, mais sous un angle plus strictement halakhique.

### **Traité Brakhot 58 a**

Au sein du chapitre traitant des bénédictions qui doivent être prononcées à la vue

---

1

Ces termes se retrouvent de manière quasi-identique dans les deux grands recueils de Midrachim, Midrach Tanhouma (Parachat Pinhas Signe 10) et Midrach Raba (Parachat Pinhas Signe 2)

2

Tant dans le Midrach Raba que dans le Midrach Tanhouma

3

Nous ne retenons à ce stade qu'une traduction littérale, nous examinerons ce point plus avant ultérieurement.

de tel ou tel événement, la Guemara dit :

« *Nos Maîtres ont enseigné : « Celui qui voit des attroupements d'Israël dit : « Béni soit le Sage des secrets », car leurs esprits ne ressemblent pas les uns aux autres et leurs visages ne sont pas semblables les uns aux autres. »*

Rachi apporte deux précisions sur ce texte :

**אוכלוסי** - חיל גדול של ששים רבוא

Le terme אוכלוסי signifie un grand groupe de 600.000 personnes (60 multitudes).

**חכם הרזים** - היודע מה שבלב כל אלו

Sage des secrets : Qui sait ce qui est dans le cœur de tous ceux-là.

À ce stade, et au vu du commentaire de Rachi, il ressort que cette bénédiction, prononcée à la vue de 600.000 membres du peuple juif rassemblés, constitue une louange adressée à D. , qui souligne Sa « capacité » à sonder les cœurs de chacun d'entre eux individuellement et non seulement en tant que masse.

Plusieurs questions se posent ici. On peut d'abord s'interroger sur le chiffre de 600.000 personnes introduit par Rachi, pourquoi une telle exigence ? D'autre part, quel est le sens même de cette bénédiction, et en quoi était-il nécessaire de l'instituer ?

### **Une assemblée de 600.000 personnes**

Ce chiffre n'est pas une innovation de Rachi, il est énoncé par la Guemara elle-même quelques lignes plus loin. Il est énoncé dans une Beraita : *"On ne qualifie pas d'assemblée moins de 600.000 personnes"*.<sup>4</sup>

Mais quelle est la pertinence de ce chiffre ? Le Maharcha, dans son commentaire sur notre texte explique que le visage de chacun, dans sa différence, traduit l'identité,

---

4

Le Aroukh dans son entrée relative à ce terme en donne des occurrences dans les différentes traductions araméennes du texte biblique (Targoum). Il souligne l'origine grecque de ce terme : ἐκκλησία *ecclesia*, signifiant « assemblée ».

l'originalité intérieure de chaque être.

Et le Maharcha de poursuivre : « *car leurs esprits ne ressemblent pas les uns aux autres et leurs visages ne sont pas semblables les uns aux autres* ». Le chiffre de 600.000 est défini par le Maharcha comme « *la dernière extrémité au-delà de laquelle il n'y a plus d'autre forme* ». Le terme « *tsoura* » employé ici et que nous traduisons par « forme » fait référence à la dimension spirituelle humaine<sup>5</sup>.

Ce point a également été beaucoup développé par le Maharal de Prague tout au long de son œuvre. Pour lui, le chiffre six caractérise une réalité multiple<sup>6</sup>, 600.000 en étant une sorte de « paroxysme ».

Ce chiffre de 600.000 personnes nécessaire à la prononciation de la bénédiction, symbolise donc une sorte d' « englobement » de la totalité des nuances, de la diversité de l'esprit humain. Voir 600.000 personnes, c'est porter son regard sur tout ce que l'esprit humain peut exprimer de pluralités<sup>7</sup>. C'est là l'objet même cette bénédiction.

### **De la nécessité d'une telle bénédiction**

Mais quelle est, au fond la nécessité de prononcer une bénédiction dans cette situation ? Le Kad hakemah<sup>8</sup> explique que le terme « *Baroukh* » qui introduit toutes les bénédictions, doit être compris comme une reconnaissance du fait que D.ieu est la source de toutes les bénédictions. Il ressort donc de ce passage du traité Brakhot, que D.ieu est digne de louanges par le seul fait qu'Il a créé et fait exister des êtres humains d'une immense diversité. C'est le sens des mots de cette bénédiction « *Béni soit le Sage des secrets* » : Hachem n'est pas seulement digne de louanges parce qu'Il a créé l'humain,

---

5

Ce terme, issu de la terminologie aristotélicienne, nécessiterait une étude en soi, qui n'entre pas dans le cadre du présent texte.

6

Cette idée répétée de multiples fois dans ses œuvres est liée au fait que ce chiffre représente l'alliance des quatre points cardinaux, du haut et du bas.

7

Voir également le discours du Ramban intitulé *Torat Hachem temima* qui rapporte une tradition des sages sur ce point

8

Vol 1, entrée « *Berakha* »

mais bien parce qu'Il a créé des humains. Une part de la grandeur divine peut être appréhendée à travers la perception de cette diversité, c'est la raison pour laquelle il est nécessaire de prononcer une telle *brakha*.<sup>9</sup> (bénédiction)

### **La notion de rouah**

Reprenons le texte du Midrach qui a servi de base à notre étude :

*« Halakha : si un homme a vu un grand rassemblement de personnes il dit [prononce la bénédiction suivante] « Tu es béni<sup>10</sup> Eternel, notre D. Roi du Monde, Sage des secrets. », de même que leurs visages ne se ressemblent pas, ainsi leurs esprits ne sont pas égaux, mais chacun d'entre eux a un esprit qui lui est propre comme dit le verset « Pour donner au vent son équilibre ».*

Le verset de Job sur lequel s'appuie notre texte traite de la « capacité » divine à permettre à l'ensemble des éléments de la création, et notamment le vent, de s'équilibrer, d'être présents dans la juste quantité, au bon endroit. Mais le Midrach utilise le terme souffle *Rouah* du verset en l'attrayant vers une autre acception du mot, celle du souffle. En quelque sorte, l'équilibre, l'harmonie entre des éléments parfois contradictoires, œuvre divine, trouve aussi son expression dans le souffle dont est porteur l'homme. Ce terme est important car on le retrouve également plus loin dans la partie du Midrach qui nous a permis d'entamer cette étude :

*« Lorsque je me retirerai d'eux, je t'en prie nomme sur eux un dirigeant qui les supporte, chacun d'entre eux selon son esprit ainsi qu'il est dit « qu 'Hachem désigne » [D.] des souffles et non du souffle ».*

Attachons nous à définir la signification exacte de ce terme. Le Malbim, commente le texte du Sifrei<sup>1112</sup> en ces termes : « Car du point de vue de l'âme supérieure, séparée de la

---

9

Ce point sera examiné ultérieurement plus avant

10

Nous ne retenons à ce stade qu'une traduction littérale, nous examinerons ce point plus avant ultérieurement

11

sur la parachat Pinhas

12

*corporalité, il n'est pas nécessaire d'avoir un guide car elle est séparée et angélique, les anges n'ayant pas besoin de guide. De même, l'âme de vitalité et le corps animal, n'ont pas besoin d'un leader [...]. C'est seulement du point de vue du souffle, prisonnier de la chair, par lequel elle possède le libre-arbitre, et chacun a des capacités et des traits de caractère et des désirs distincts d'autrui, un autre souffle l'animant conforme à son équilibre propre [...] »*

Le *rouah* est la partie intermédiaire de l'âme humaine, celle qui trouve sa place entre le *nefesh*, l'âme dite végétative qui anime la corporalité humaine, et la *nechama* qui nous relie directement au Créateur. C'est celle qui fait en quelque-sortes l'interface entre le haut et le bas. Mais en fait, comme nous l'a exposé le Malbim, il est le siège même du libre-arbitre<sup>13</sup>, des choix humains, en somme de la personnalité.

### **Don de la Torah et pluralité**

Il ressort des termes de la Guemara *Brakhot*, que cette bénédiction porte exclusivement sur une assemblée d'enfants d'Israël. Le Ramban dans son discours intitulé *Torat Hachem Temima* ajoute une dimension spécifique à cette *brakha* : *המנין*

*הזוה כולל כל הדעות ולכן נתנה התורה במנין הזה ואמרי לא היה כדאי לקבל התורה אלא כדי שתהא מתקבלת בכל הדעות*

« Ce nombre inclut tous [les types] d'esprits et c'est la raison pour laquelle la Torah a été donnée à [une assemblée] d'un tel ce nombre et ils [les Sages] disent que la Torah n'était digne d'être reçue que pour qu'elle soit accueillie par tous les [formes] d'esprit (*deot*).

Ces lignes quelque peu énigmatiques du Ramban, sont précisées par l'un de ses grands élèves dans son commentaire sur le texte de *Brakhot* <sup>14</sup>:

---

Quasi identique à notre Midrach

13

Cf. également Mikhtav Mééliyahou, Rav E.E. Dessler Ed. Sifriati Volume 5 p. 385

14

חידושי הרא"ה - ברכות Rabbi Aharon Ben Rabbi Yossef Halévy

*« Et c'est la raison pour laquelle la Torah a été donnée à 600.000 personnes car s'il avait manqué un seul d'Israël, la Torah ne leur aurait pas été donnée comme nous le voyons dans le Midrach car c'était la volonté d'Hachem que tous les esprits (deot) consentent à son acceptation et c'est la raison pour laquelle nous prononçons la bénédiction « Béni soit le Sage des secrets ».*

Cette idée est particulièrement importante, tant nous sommes imprégnés du célèbre commentaire de Rachi sur le verset qui introduit la révélation sinaïtique :

*"Et Israël campa là-bas, face à la montagne"*

*Comme un seul homme, d'un seul cœur*

Le Ramban nous révèle donc que si le mouvement à l'unisson du peuple était un préalable incontournable à cette révélation, sa dimension plurielle constitue une condition de sa capacité même à en être le récipiendaire, et même une condition incontournable de la capacité de cette Torah à s'exprimer. Les deux idées ne sont nullement contradictoires.

Le Maguid de Douvno<sup>15</sup> exprime cette idée de la manière suivante :

*« [...] Jusqu'à ce que tous les visages racontent, chacun à sa manière l'un quelconque des sujets de la sagesse [...] et cette chose est pour nous un signe et une preuve que Celui qui fait surgir les générations a vu depuis le début et a préparé les âmes, pour recevoir, chacune selon sa force [son potentiel] une part spécifique dans les étincelles de sainteté de la sagesse divine, et le Créateur; Béni-soit-Il a dessiné une forme spécifique à chaque homme selon sa relation à la lumière de son âme [...]"*

Cette pluralité est donc bien le socle même de la réception de la Torah par Israël. Le Zohar<sup>16</sup> ira même jusqu'à dire que la Torah est composée de 600.000 lettres qui constituent le parallèle des 600.000 âmes d'Israël, ce que Rabbi Tsadok Hakohen commente ainsi<sup>17</sup> : « Car la lumière de la Torah est en elle-même la lumière des âmes d'Israël. » Malgré l'aspect mystique de ces enseignements, il ressort assez nettement que

---

15

Dans כתבי המגיד מדוכנה sur la paracha de Pinhas.

16

Zohar Hadach, fin de Chir hachirim; il ne s'agit pas du nombre réel de lettres comme le soulignent nombre de commentateurs.

17

Début du Pri Tzadik sur Chemot

la pluralité qui s'exprime dans les âmes juives est l'écho et le vecteur même d'une possibilité de révélation des paroles de Torah au monde.<sup>18</sup>

### **Le Sage pluriel**

Le même texte du traité Brakhot recèle encore d'autres aspects de notre sujet (58b) :

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע הוו קאזלי באורחא פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא אמרו ליה בהדי דחזינך בריכינך עלך תרתי ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו ושהחינו אמר להו אנא נמי כיון דחזתינכו חשבתינכו עלואי כשיתין רבוון בית ישראל וברכינא עלייכו תלתא הנך תרתי וברוך חכם הרזים

*Rav Papa et Rav Houna le fils de Rav Yehochoua allaient en chemin, ils rencontrèrent Rav Hanina fils de Rav Ika. Ils lui dirent : « lorsque nous te voyons nous prononçons à ton sujet [sur toi] deux bénédictions : « Béni soit Celui qui a partagé de Sa Sagesse avec ceux qui le craignent » et « Qui nous a fait vivre ». Il leur répondit : « moi aussi lorsque je vous vois, je vous considère comme 600.000 personnes de la Maison Israël et je prononce à votre sujet [sur vous] trois bénédictions, celles-ci [précitées] et Béni soit le Sage des secrets.*

Sur la base de ce texte, le Tour tranche<sup>19</sup> qu'il faut prononcer la bénédiction « *Béni soit le Sage des secrets* » à la vue d'un sage d'Israël, s'il s'agit d'un maître מופלג בחכמה, c'est à dire doté d'une sagesse exceptionnelle<sup>20</sup>. Cette décision du Tour n'est pas reprise dans le Choulhan Aroukh mais il semble qu'elle introduise un point essentiel de notre étude. Nous voyons ici, que des Talmidei hakhamim d'exception ont la capacité de porter en eux non seulement leur dimension individuelle, mais même la dimension collective juive; de refléter toutes les nuances de ce peuple.

Il semble que cette idée puisse être rapprochée d'un enseignement de Rachi sur la paracha de Yitro (verset 1) :

---

18

Il est saisissant de constater que le Rambam, se basant sur la Guemara, considère que cette bénédiction ne peut être prononcée que sur une assemblée réunie sur la terre d'Israël. Comme si cette terre était seule apte à permettre l'expression de la pluralité juive.

19

Ohr Hahaim Chapitre 224 Par. 5

20

Le Meiri, commentant ce passage, exige pour sa part la présence de deux sages, comme si cette pluralité ne pouvait trouver son expression que dans le débat, l'échange.



וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כֹהֵן מִדְיָן, חֹתֵן מֹשֶׁה, אֵת כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה, וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ:

*Et Yitro prêtre de Midian, beau-père de Moché, entendit tout ce que D.ieu avait fait à Moché et à Israel son peuple*

Et Rachi de noter :

לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל. שְׂקוּל מֹשֶׁה כְּנֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל

*Moché pèse autant que tout Israël*

Le Maharal de Prague, explique que par sa dimension spirituelle, son aspect séparé, pour employer sa terminologie, Moché était à même de ne pas être réduit à son caractère individuel. D'après le Maharal, cette individualité, résulte de l'aspect matériel<sup>21</sup> de l'homme. Moché, dans sa grandeur exprime pour sa part quelque chose de supérieur, détaché de ces contingences et par là-même capable d'englober toute la réalité spirituelle du peuple juif.

### **Yehoshoua successeur de Moshé**

Revenons sur le texte de Rachi qui avait servi de base à nos premières réflexions.

למה נאמר אמר לפניו רבש"ע גלוי וידוע לפניך דעתו של כל אחד ואחד ואינן דומין זה לזה מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו

« *Pourquoi est-ce dit ? Il [Moché] a dit devant lui : « Maître du monde, il est dévoilé et su devant toi l'esprit [daat] de chacun d'entre eux et ils ne ressemblent pas les uns aux autres. Nomme sur eux un dirigeant qui supportera chacun d'entre eux selon son esprit »*

L'idée initiée par le Midrach reste présente, mais cette fois, un pas nouveau est franchi. Il semble qu'une part de l'enjeu soit ici un peu différente. Rachi caractérise Yehochoua comme un מנהיג, c'est à dire littéralement un guide, un chef non seulement spirituel, mais aussi politique. Pour comprendre ce qu'il y a là d'étonnant, il faut avoir recours à un texte issu du Sefer Hahinoukh (Mitsva 75)

משרשי המצוה לפי שאי אפשר לשוב בני אדם מבלי שיעשו אחד מביניהם ראש על האחרים לעשות מצותו ולקיים גזירותיו מפני שדיעות בני אדם חלוקין זה מזה, ולא יסכימו כולם לעולם ל דעת אחת לעשות דבר מכל הדברים

*[Telle est] La racine de cette Mitsva [l'institution de la royauté] car la société de hommes est impossible sans qu'ils ne mettent l'un d'entre eux à leur tête, en accomplissant ses ordres et ses décrets [...] car les esprits (deot) sont différents les uns des autres, c'est pourquoi ils doivent accomplir l'avis (daat) de l'un d'entre eux, pour le bien ou pour le mal [...]*

Il ressort de ce texte, que la notion même de royauté serait l'antithèse de la pluralité que nous avons décrite. Plus encore, le ressort naturel du politique n'est pas du tout la prise en compte des individualités. Bien au contraire, un chef demandera à la nation de faire corps, d'exprimer une unité et non une diversité. C'est le seul socle viable pour régner.

Et pourtant, la demande de Moché va précisément dans le sens inverse. Il sollicite de D.ieu que le nouveau chef du peuple juif, ne gouverne pas en écrasant les individualités, mais bien en les supportant, ou plus exactement en étant « *sovel* », en les supportant c'est à dire en prenant en charge ces individualités. Il ne s'agit donc pas d'une démarche passive, *a posteriori*, qui aurait été du type : « ce peuple est fait de diversité, il va falloir faire avec. ». Non, Yehochoua, doit avoir pour qualité première, la capacité à régner sur cette base même, non comme une contingence, mais comme un élément essentiel de son rôle.

Et la réponse divine ne se fait pas attendre :

« *Prends pour toi Yehochoua fils de Noun, un homme qui a en lui le souffle et tu imposeras ta main sur lui* ». Hachem agréa la demande de Moché et désigna Yehochoua, le qualifiant au premier chef, avant toute autre caractéristique, d'homme doté de ce *rouah*, c'est à dire empreint lui-même, qui vit, ce particularisme. Un chef d'Israël devra donc, pour régner, être doté de cette qualité.

À l'aune de cela, il nous faut donc comprendre le principe posé par le Sefer hinoukh, autrement : Régner sur le peuple juif suppose bien de faire face à la difficulté née de la diversité qui le caractérise, cependant pour le guider, il ne faudra pas nier celle-ci mais l'assumer pleinement, en être le porteur.

## **Le Nom divin**

Mais plus encore, un autre point important nous est révélé par ces versets, par l'usage des

termes « *Elokei harouhot* ». Comme nous l'avons déjà signalé, ce Nom divin n'est utilisé que deux fois dans toute la Torah<sup>22</sup>. Mais qu'est-ce au juste qu'un Nom divin ?

Maimonide dans la première partie du Guide des égarés<sup>23</sup> développe cette notion fondamentale. Il ne s'agit pas de banales dénominations. Pour lui, hormis le Tétragramme, les Noms divins expriment une action divine, une modalité de Sa relation avec le monde et surtout avec l'homme.

Comment comprendre à l'aune de cela le nom de « *Elokei harouhot* » ? De quel type de rapport divin au monde, ce Nom est-il significatif ? Plus encore qu'est ce qui se joue ici de si crucial, pour que la Torah trouve nécessaire de nous enseigner ici ce Nom ? Il semble que l'analyse que nous avons développée, nous fournisse des éléments de réponse. Nous avons vu plus haut, que le *rouah*, peut être considéré comme le siège de la personnalité, du libre-arbitre de l'individu. La juxtaposition de ce terme, et même « l'intégration » de ce terme à un Nom divin est donc lourd de sens. Ainsi, les termes « *Elokei harouhot* » viennent nous enseigner qu' Hachem exprime sa royauté sur la personnalité de chaque homme.

Plus encore, le fait même qu'un homme trouve en lui les ressources pour exprimer son originalité, son identité propre est une modalité, un support essentiel de la réalisation de la royauté divine dans le monde, exprimé par ce Nom. Il est de bon ton d'affirmer que la Torah implique une standardisation des êtres et de leurs vies, fabriquant de bons petits soldats, des régiments dont pas une tête ne dépasse. Nous voyons ici tout le contraire. Hachem désire pleinement qu'un être humain exprime son particularisme, sa manière d'être propre à l'intérieur de cette Torah, à telle enseigne qu'il faut un Nom divin « *Elokei harouhot* » pour nous inviter à cet épanouissement. Toutefois on ne peut pour autant omettre l'autre aspect de ce Nom, il s'agit du Nom « *Elokim* ». Ce Nom est celui qui traduit l'attribut divin de rigueur. Comment concilier deux éléments aussi antithétiques ? D'un côté, la rigueur, de l'autre la libre expression de la personnalité humaine. On peut avancer que ce qui se joue ici, c'est la limite même de cette libre expression. Celle-ci

---

22

L'autre occurrence se trouve dans le passage relatant (Parachat Korah) la révolte de Korah. Nombre des points soulevés ici pourraient servir de base à une analyse de cette épisode.

23

doit impérativement s'épanouir, mais elle doit être consciente que si elle fleurit, c'est sous le regard de la rigueur divine. Elle ne peut plus ainsi être une simple plante folle. La personnalité ainsi acquise ne doit pas s'abîmer dans une sorte de délire narcissique, de rapport au divin si « personnalisé » qu'il en deviendrait illisible. C'est à l'aune de cette rigueur que doit se construire la personnalité.