

ThéoRèmes

Enjeux des approches empiriques des religions

Philosophie

Gershom Scholem, d'une redécouverte de la kabbale et de ses enjeux

PIERRE GISEL

Texte intégral

L'intellectuel Gershom Scholem

- Gershom Scholem (1897-1982)¹ est l'un des grands intellectuels juifs du XXe siècle². De bout en bout inscrit dans le mouvement de refus de l'« assimilation » qui guettait les Juifs sortis du ghetto, suite à la Révolution de 1789 en France, de façon plus étalée et progressive tout au long du XIXe siècle dans les diverses régions de l'Allemagne (une « assimilation » qui donna naissance à la fameuse « symbiose judéo-allemande », dont Hermann Cohen fera souvent, non sans caricature, figure d'exemple-type³). La question peut s'énoncer ainsi : comment être encore juif – et qu'est-ce que cela peut signifier ? – quand on est devenu, en principe, citoyen soumis à la règle commune (le ghetto, lieu séparé, était géré sous la loi juive) ?
- C'est dans ce contexte qu'il faut situer les travaux de Scholem, dont, centralement, la redécouverte de la kabbale⁴. A l'arrière-plan se tient la question de la pertinence des traditions en modernité et en sécularité, des traditions particulières à chaque fois, marquant donc pluralité et différence . Liée à cela,

sans lui être strictement équivalente (mais c'est de fait non séparable), se profile aussi la question de la religion dans la même modernité.

3 La double question énoncée est ici d'autant plus touchée que, en judaïsme, la kabbale avait historiquement pu valoir comme patrimoine de référence – son texte central, le *Zohar*, *Livre de la Splendeur*⁵, du dernier quart du XIII^e siècle selon Scholem⁶, ayant quasiment valeur « canonique » à côté de la Bible et du Talmud⁷ –, alors que la modernité juive (la *Haskala*, ou les Lumières juives⁸, et la *Wissenschaft des Judentums*) l'avait plutôt répudiée comme obscurantisme, pour privilégier le moment biblique, suivant en cela Spinoza, net à ce propos⁹.

4 Intellectuellement, la posture de Gershom Scholem est, dans ce contexte, analogue à celle de Walter Benjamin, dont il est et restera proche¹⁰ : non orthodoxe, ni en posture croyante, et assurément moderne tout en contestant cette modernité sur son terrain même et, pour ce faire, recourant à des éléments traditionnels, pré-modernes, peu assimilables (contrairement à ce qu'on a pu appeler le monothéisme éthique par exemple), des éléments qui permettent non seulement de mettre cette modernité en perspective critique, mais qui ont également à être positivement repris et réinterprétés, pour en dégager le potentiel productif. Une telle posture intellectuelle est aussi celle de Franz Rosenzweig, avec qui Scholem entretiendra un rapport plus tendu (mais sans que ses critiques soient aussi vives que celles exprimées à l'égard de Martin Buber¹¹). On peut encore évoquer ici, avec leur profil propre à chaque fois, Ernst Bloch, Georg Lukas¹² ou Léo Strauss. A mon sens, *mutatis mutandis* bien sûr, la posture n'est pas sans parallèle avec celle que représente la « théologie dialectique » en protestantisme à la même époque, se voulant également non orthodoxe – quels que soient, au final, sa réception ou ses effets réels –, occupant le terrain de la modernité, mais pour en opérer une critique interne et en jouant d'une relecture de moments d'une tradition¹³.

5 La question du rapport à l'histoire est ici fondamentale¹⁴. Elle se noue en démarcation, souvent explicite, de Hegel (le point est constitutif chez Rosenzweig). Le rapport à une histoire semble avoir conduit à la modernité justement, comme figure de progrès, d'universalité selon le dépassement (intégratif ?) de la religion aussi bien que des particularités culturelles et où le judaïsme ne peut, foncièrement, qu'être « dépassé »¹⁵, sauf à être irrémédiablement hors jeu (hors temps et hors espace).

6 Chez Scholem, l'histoire n'est pas non plus investie comme si elle devait renvoyer à un élément originaire – quel qu'il soit – qui permettrait d'en évaluer le parcours (c'est l'une de ses différences avec Martin Buber, *a fortiori* avec la « théologie dialectique »). Pour lui, l'histoire n'est de toute façon pas d'abord celle de faits. Elle est un espace constitué de traditions *construites*, et foncièrement plurielles et discontinues, parce que nées de *démarcations* et se déployant selon *tensions* et *divergences* (pour Scholem, une « contre-tradition » appartient au champ de la tradition à considérer, comme, à mon sens, en christianisme,

l'hérésie appartient au champ théologique en jeu). Scholem s'intéresse à la kabbale et au messianisme, parfois ou finalement couplés comme on le verra ; or, la première n'est rien sans un travail de type dialectique opéré à même un donné complexe, et le second est lourd d'une question politique ou théologico-politique, mais ici foncièrement traversée d'une thématique de l'excès (d'une transcendance commandant subversion).

- 7 L'arrière-plan de Scholem est politique. Scholem est sioniste, mais d'un sionisme d'avant 1948 et alors assez marginal (Scholem adhère au sionisme en 1911), ne visant au demeurant pas un Etat, mais un ressourcement culturel, sur une terre réelle (d'où le refus de Berlin, qu'il quitte en 1923, pour Jérusalem¹⁶)¹⁷. Le politique est le lieu où se posent les questions liées à la tradition et au culturel que j'ai évoquées comme centrales : le lieu où elles doivent se poser, pour le politique même, ou le civil¹⁸, et elles doivent se poser là justement, non dans un champ spécifiquement religieux. Ce sera l'objet du différend avec Rosenzweig, qui, aux yeux de Scholem, sort trop par le spirituel des apories liées à l'« assimilation ». Scholem est à la recherche d'un horizon plus large, grevé de réel aussi, l'héritage devant être repris pour opérer dans le sociopolitique. Mais sur ce terrain de dimension politique, Scholem sera une sorte d'« anarchiste religieux » (un trait de fond souvent souligné), de bout en bout animé d'un refus de toute normalisation (pour lui, l'« assimilation » en était une, et c'est de là qu'il vient), penseur des marges et agissant à partir d'elles, pour viser du neuf, hors tout refoulement.

Une lecture de la kabbale

- 8 La lecture de Scholem a ses spécificités. En matière de kabbale, elle a dominé le XXe siècle, mais elle fait l'objet de correctifs ou d'une thèse alternative à la fin des années 1980, de la part de Mosche Idel (né en 1947)¹⁹, au gré de ce qu'on a pu appeler une « guerre des titans » occupant l'Université hébraïque de Jérusalem²⁰, guerre en partie imaginaire, Scholem étant alors décédé, et en partie réelle, au plan des lecteurs ou autres disciples²¹.
- 9 Commençons par la place que donne Scholem à la kabbale dans le judaïsme²². Cela nous éclairera quant à la manière dont il l'investit et ce qu'il en fait. Pour Scholem, il y a trois stades ou périodes à considérer²³. Un moment biblique d'abord, stade de la *mythologie* ; pour Scholem : moment d'immédiateté, foncièrement unitaire. Un moment proprement *institutionnel* ensuite (Scholem parle aussi à ce propos de moment « classique » d'une religion donnée), ici celui, talmudique, des rabbins ; moment dont la fonction même est de casser l'immédiateté, d'habiter l'« abîme » qui nous sépare de Dieu, Infini. Un moment, enfin, de tentatives *critiques*, d'approfondissements ou de reprises différées, aux prises avec l'institutionnel ou le classique, et en lien dialectique avec le moment mythologique.

- 10 Le schéma est pour partie historique, pour partie typologique. Concrètement, ces moments, ou le recours à ces moments, sont en effet ou peuvent être, dans une religion donnée, contemporains. Et si le schéma vaut ici pour le judaïsme, il vaut aussi en matière d'histoire des religions plus largement considérée.
- 11 On l'aura compris, le troisième moment indiqué est, pour Scholem, celui où vient prendre place la mystique, en l'occurrence : la kabbale. On y confine, surtout au vu de la manière dont l'investit Scholem, au réflexif, au spéculatif aussi. Notons que c'est également sur ce troisième moment que se greffe une philosophie pouvant se faire rationaliste ; ainsi, au coeur du Moyen Âge, Maimonide, au moins pour partie, ou, en modernité, les transpositions libérales (foncièrement « spiritualisantes », et de fait menant à l'échec), telles, là aussi au moins pour partie, Mendelssohn ou Cohen²⁴. Mais les formes que ces dernières donnent au moment critique ne paraissent pas à Scholem à la hauteur de l'enjeu. Ni sur le fond, ni quant à ce que réclame l'histoire.
- 12 Il convient d'esquisser maintenant les grands traits de la kabbale, tels que les restitue Scholem. Ce ne pourra être ici qu'à titre d'épure. Le matériel est trop ample, les courants trop diversifiés, les problèmes trop nombreux pour qu'il en soit autrement. En outre, j'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion d'aborder ces points²⁵. L'épure une fois donnée, je me concentrerai sur les extraits d'un texte de Scholem, qui vaudra comme illustration et confirmation, voire comme radicalisation.
- 13 Pour Scholem, le moment institutionnel, rabbinique donc, et d'abord rituel, est dépourvu de passion et ne transforme rien. Il s'entend à préserver la transcendance de Dieu, pour ainsi dire intouchée. La kabbale veut au contraire pénétrer plus avant. Elle le fait en prenant en charge des questions qu'on peut dire de type philosophique. Ainsi à propos – propos central en l'occurrence – de *Dieu*, du *néant* et de la *création*. L'arrière-fond thématique est ici néo-platonicien : une série d'émanations dérivées, à partir de l'Un, intermédiaires entre Dieu et le néant, et où se tient le monde. La kabbale reprend et approfondit cette donne, en dépassant le dualisme Etre et Néant pour ficher en Dieu même tant ce qui tient le monde (les dix *sefirot*²⁶) que le néant lui-même. Ce qui conduit à faire du néant autre chose que du simple non-être et, partant, à lui attribuer une consistance ou une qualité ontologique.
- 14 Cette logique donnera corps, au XVII^e siècle, à la forme lourianique de la kabbale (d'Isaac Luria Ashkenazi, 1534-1572, dit le Lion de Safed) : la vision d'une contraction du divin ouvrant ou laissant un espace pour le créé (*tsimtsoum*), d'un bris des vases destinés à recevoir la lumière divine (*shevirat kelim*, d'où un éparpillement originaire et un mélange de forces opposées) et d'un moment de réparation (*tikkoun*), à partir de la dispersion ou de l'exil et se nouant au gré d'un rassemblement actif, voire créateur.
- 15 On se trouve du coup en pleine positivité. Celle de l'Infini, caché (*En-Sof*) ; celle de la création ; celle du mouvement de

reprise qui la traverse. Et, tout au long, celle d'un néant, requis ; et même requis non comme simple condition de possibilité d'une réalité autre, mais comme participant de cette réalité même. Qui n'est rien sans lui. Dans cette ligne, Scholem ira jusqu'à parler d'une « rédemption par le péché » (un essai, sous ce titre, de 1937). On comprendra sans peine que le sabbatisme, mouvement né autour du « faux » Messie Sabbataï Tsvi (1626-1676), qui fut marqué par l'Expulsion des juifs d'Espagne en 1492 et qui finira par se convertir à l'islam, hérite de cette veine (de même que, plus tard et analogue, le frankisme, de Jacob Frank, 1726-1791). Il vit en effet d'une interprétation ne disant ni l'échec, ni la falsification du messianique proclamé et à l'oeuvre, mais sa radicalisation, en ce que le geste de réparation et de reprise doit ici aller jusqu'au bout, maximal, de la négativité, pour opérer son oeuvre créatrice, *via* subversion et reprise interne. Or, Scholem fait du sabbatisme une clé de l'ensemble de ses lectures (« l'intégration des hérétiques messianiques sabbatéens à l'histoire juive est devenue la pierre angulaire de [l]a contre-histoire [de Scholem] », écrira David Biale²⁷) ; et il couple tout particulièrement kabbale et messianisme (trop, ou trop exclusivement diront certains, mais un lien est communément reconnu : du messianique est en effet dès le Moyen Âge inscrit dans la kabbale)²⁸.

16 Revenons sur la positivité. C'est un point auquel je tiens ; et que j'ai déjà souligné ailleurs. Il permet de typologiser différentes formes de mystique, et notamment selon l'interrogation suivante : la mystique est-elle *dépassement* des médiations, visant une vérité qui ne peut qu'être *au-delà* des médiations et *autre* que les médiations ? Ou la mystique doit-elle plutôt se comprendre et se mettre en oeuvre comme *approfondissement* des médiations données, entrant *plus avant* dans leurs textures mêmes, leurs matérialités symboliques ou rituelles, leurs figurations, comme si était ici requis un humain se nouant, à l'intime, au gré d'un travail propre de reprise en corps à corps avec un donné ? A mon sens, c'est bien sûr au second terme de l'alternative que donne forme la kabbale, *a fortiori* dans l'interprétation qu'en propose Scholem. Y résonne tout particulièrement une radicalisation du double motif de la *transcendance* et de l'*immanence*, par une mise en rapport – une mise en tension – où l'immanence, dans ce qu'elle présente d'opacité, de positivité et de résistance irréductibles, relance une transcendance cachée, échappant toujours, mais dont la donne, abyssale, persiste en même temps. Elle la relance, voire en est – paradoxalement ? – une parabole, presque un « tenir-lieu ».

17 Les textures mêmes de ce qui fait la kabbale illustrent ce passage constitutif – dialectique ou en corps à corps – par des données *matérielles* assurant *médiation*. Le *Livre* pour commencer (la Torah, dont le Zohar ne cesse de jouer midraschiquement, qui préexiste au monde), avec sa langue, qui est corps, matériel, condensant le réel²⁹. Des *figures* de teneur historique ensuite, de portée et de valeur paradigmatiques (un Adam, un Moïse ou un David célestes par exemple, ou des patriarches), se tenant à

l'interface de Dieu et du créé ; toutes médiatrices : elles assurent une consistance et une structuration (ces figures ne sont pas paradigmatiques au sens d'archétypes anthropologiques ou psychologiques universels). Des moments *rituels* ou *liturgiques* enfin, diverses pratiques théurgiques, manipulatrices ou magiques, accompagnant la kabbale.

18 Notons-le bien : la médiation, ici, organise un *monde*. Elle lui donne *forme, structure* et *corps*³⁰. Du coup, elle donne *accès* au monde, à son espace qui permet divers jeux de passages à même son extension, sa consistance, son histoire, l'humanité qui y est inscrite (la médiation peut certes aussi se faire écran, et du coup bloquer toute opération réelle, mais c'est justement le but de la mystique que de n'en pas rester à ce stade). Il en va de même sur l'interface que la médiation assure avec *Dieu* ou le *divin*, à l'encontre aussi bien des moments de la religion qui préservent Dieu dans une position propre, non interrogée, qu'à l'encontre des rationalismes qui lui assignent une place convenue sur mode universel ou naturel, commun. La médiation vient barrer la certitude et la simplicité, renvoyant indirectement mais décisivement à la transcendance. Elle ouvre sur un Dieu hétérogène tout en étant caché au coeur du créé. Le jeu des médiations ici en cause, spécifique et requis, va ainsi de pair avec une affirmation monothéiste qui veut que le Dieu ne soit pas *principe ordonnant*, en quelque sens que ce soit, mais *singularité assignant à singularité*, du coup un Dieu à *distance*.

19 Dans le monde de la kabbale – ou dans le monde selon la kabbale –, on est nécessairement assigné à des médiations contingentes, historiques et impérieuses. Elles seules sont lieu de vie et d'expérience. Et c'est en fin de compte là l'expérience d'un avènement de l'humain selon un Dieu autre et infini, l'expérience d'une émergence faite d'un corps à corps avec les choses du monde cristallisées dans les *Noms* de Dieu, voire dans les éléments de son *corps*³¹. Moshe Idel dit qu'on a affaire, dans la kabbale, à un « continuum » d'« entités médiatrices » et à un « parler hébreu », ajoutant qu'il s'agit là de rien de moins que de « l'articulation corporelle de l'épanchement divin »³².

20 La mystique kabbalistique est aux prises avec les questions de l'*immanence* (assignation à la matérialité du monde et des corps) et de la *transcendance* (dépassement si l'on veut, mais selon entrée dans l'abyssal et ouvrant la voie messianique d'une subversion interne), avec le procès d'un *passage par le sujet humain* ou la *personne* (inscription sur soi, mais selon un chemin pouvant mener à la perte), avec les jeux de l'*un* et du *multiple*, et ce, en héritage du motif de la singularité élective faisant sortir du « monde des nations » (non en héritage du néo-platonisme, même si se tient du néo-platonisme, comme de la gnose d'ailleurs, derrière tant les *Hekhalot* que la kabbale). En tout point, un passage par l'*extériorité*, voire par le *mal* – ou en tout cas par la *négativité* –, apparaît ici requis et potentiellement fructueux.

21 Parce qu'il y a entrée en immanence, et que tout s'y noue, parce que cette immanence est faite de néant et d'être indissolublement liés (comme Dieu d'ailleurs et comme l'humain),

la kabbale ouvre sur un dépassement de la forme personnelle. Scholem le souligne au début des *Grands courants de la mystique juive* : Dieu comprend « ce qui est infini », et la kabbale « abandonne » du coup, écrit-il, « la base personnaliste de la conception de Dieu dans la Bible »³³.

22 Ajoutons que la mystique peut être le débat en corps à corps avec le réel qu'on a dit sans être pour autant couplée à un messianisme visant un moment historique final et selon un déploiement linéaire temporel. Elle peut être couplée à un messianisme comme pure exigence d'une inscription *dans* le temps et les lieux, politique en ce sens-là, sans déni des matrices apocalyptiques, de teneur cosmique et de portée révolutionnaire, au profit d'une spiritualisation, d'un pur existentialisme ou d'une simple proclamation prophétique, même s'il faut bien sûr reprendre la force de ces matrices en vue de constructions nouvelles. Walter Benjamin présente probablement une illustration de ce type de reprise du motif messianique dans ses célèbres thèses « Sur le concept d'histoire »³⁴. Scholem évoque aussi Franz Kafka comme avatar de ce messianisme sous-tendu de kabbale, dépositaire d'un sens de l'*hétérogène*, de l'*inassimilable* – du « reste » dirait Giorgio Agamben, éditeur de Benjamin en italien –, lié au *secret* et à une entrée radicale dans les *choses données*, dans des *corps exposés* ou dans une *matérialité qui s'impose*. Condition sans échappatoire, mais cristallisant la promesse – ou l'exigence – d'une subversion.

23 Rappelons que, dans la kabbale, la lumière vient d'un centre secret et caché, non d'un au-delà supérieur, comme si une condition d'exil et de diaspora était sanctionnée, du coup nécessaire, et traversée d'un travail réparateur, créateur ou recréateur. Et si la kabbale ne se contente pas de la Torah donnée et de la pratique de la *halakhah* en attendant les temps messianiques, elle se noue bien en scrutant la Lettre et en investissant un cosmos strié de figures, celles qui balisent une généalogie en formes humaines, données tant au principe et au terme qu'au cœur d'une condition historique et mondaine.

24 Revenons sur le passage par l'humain, dans sa *singularité* et sa *différence* à l'égard tant du monde que de Dieu, une singularité vue dans son unicité à chaque fois, comme Dieu est ici unique, et singulier (l'unique d'un « autrement qu'être » dirait Emmanuel Levinas), et comme le monde est lui aussi unique à sa manière, incommensurable, extérieur et fait des « nations » (la dissymétrie des lois de Noé et de la Loi de Moïse n'est pas dépassable). En profondeur, Dieu et le réel sont livrés à l'*humain*. Le thème est traditionnel en judaïsme, voire dans les monothéismes apparentés, sur fond – repris dans les *Hekhalot* – d'une rivalité entre les humains et les anges³⁵. Il y est dit que ce qu'est Dieu échappera plus aux anges qu'aux humains, Dieu étant d'abord voué à son peuple, *via* la Torah et les Noms par lesquels il se communique historiquement. Sur ce fond traditionnel, ce qui portait la kabbale a pu aisément se marier avec la veine d'une assomption passant par un humain assigné à l'extériorité du monde.

25 Au total, la kabbale entend que le religieux monothéiste dont elle est dépositaire intègre l'abyssal ou le néant (un Jakob Böhme s'en souviendra, et Gershom Scholem lui donne écho en écrivant : « Les grandes religions monothéistes [...] se développent dans la connaissance toujours présente [...] de l'existence d'un abîme »³⁶), renvoyant à un axe de (re-)création qui le traverse. La kabbale dit, sous une forme radicalisée, que le religieux monothéiste consonne avec le poids des *corps* et l'*abyssal* – hors spiritualisation graduelle³⁷ et remontée de l'âme au lieu de son origine essentielle –, que s'y contracte un geste originaire de *différenciation* pouvant donner forme à un *passage venant s'inscrire au cœur du monde* et que ce geste se noue enfin en *exil* ou en distance. La kabbale le dit à la limite de l'hérésie (mais c'est la force de l'hérésie que de mettre le doigt sur la vérité en jeu), en consacrant une altérité qui confine à l'absence de Dieu et renvoie à l'ordre du monde et à notre condition créée.

Illustration : Extraits des « Dix propositions anhistoriques sur la cabale »

26 Pour illustrer et développer certains des points mis en avant en section 2, je donne ici, comme annoncé, quelques extraits des « propositions anhistoriques » de Scholem³⁸.

1. [...] Le cabaliste affirme qu'il y aurait une tradition de la vérité et qu'il est possible de la transmettre ; affirmation ironique, puisque la vérité dont il s'agit ici est tout autre que transmissible. Elle peut être connue, mais non transmise, et précisément ce qui devient transmissible, elle ne le contient plus. [...]

27 Le secret est ici partie intégrante, non seulement des données, mais aussi des procès qui s'y articulent (on a vu qu'il est lié à opacité et va avec corps, monde, réel, traversés de néant au surplus, et d'un néant qui n'est pas non-être). Or, kabbale veut dire réception, sur un axe où l'on transmet. Il y a dès lors ironie. Ce qui est transmis n'est en effet pas la vérité, qui n'est pas transmissible. Notons qu'on se tient là dans un autre ordre que celui de la clarté et de la simplicité d'une Parole, que ce soit la Parole prophétique de l'islam ou celle que met en avant un protestantisme kérygmatisé (notamment dans la « théologie dialectique »³⁹)⁴⁰.

2. [...] Il n'est pas d'œuvre cabalistique qui ait été autant attaquée pour ses tendances à vulgariser, pour avoir trahi, disait-on, les secrets de la Torah, que le livre *Emelek ha-Melekh* de Jacob Elkhanan Bacharach, de Francfort-sur-le-Main, paru en 1648. Mais il suffit d'ouvrir ces in-folio aujourd'hui, et l'on verra que notre sens d'une trahison du mystère doit avoir disparu. Il n'y a guère de livre plus incompréhensible que cette « Vallée du Roi »^[41]. Aurions-nous donc affaire, une fois encore, à cette politique mystico-anarchiste, qui protège mieux les secrets en les

énonçant qu'en les taisant ? [...]

28 Scholem prend ici un exemple où l'on a dit qu'il y avait trahison parce que vulgarisation. Or, lisant le livre en cause, nous n'y comprenons rien. Est-ce parce que nous sommes irréductiblement modernes, et d'une condition qui se révèle là ? Sûrement. Mais il y a plus, et ce n'est pas que de l'ironie, ou alors en un sens profond et non stratégique. En ces matières – matières de vérité des choses, du monde et de Dieu –, transmettre, donc peu ou prou vulgariser, c'est de fait le plus sûr moyen de rater ce qui est en cause. Du fait que, en dernière instance, ce qui est en jeu ne peut être énoncé comme une vérité.

3. Caractère de la connaissance dans la cabale : la Torah est le médium où tous les êtres connaissent. [...] La Torah est le médium où se réfléchit la connaissance ; obscurcie, comme l'essence de la Tradition le requiert, elle rayonne, dans la région pure de la doctrine « écrite », c'est-à-dire inapplicable. Car elle n'est applicable que lorsqu'elle est « orale », c'est-à-dire transmissible. [...]

29 On touche ici au *medium* de la connaissance (de toute connaissance en ces matières). Or, ce *medium* est obscurci (ce qui est requis de la tradition), n'ayant rayonnement que dans l'écrit, sa région pure (soulignons-le : région de l'écrit, non de la Parole), écrit qui est justement, ici-bas, dans le monde, inapplicable ; ce qui l'est, applicable, c'est en effet l'oral, ici médiateur, mais alors pour traduire ou transcrire, et c'est l'ordre qu'occupent les rabbins, comme on sait⁴². La proposition 3 poursuivait ainsi, et cela vaut confirmation :

la créature cherche à progresser [...], tout en restant inéluctablement dans le medium, car Dieu lui-même est Torah et la connaissance ne peut pas en sortir. Il y a quelque chose d'infiniment inconsolable à poser qu'il n'y a pas d'objet pour la connaissance suprême⁴³.

4. Le langage matérialiste de la cabale de Luria, particulièrement dans sa déduction du *tsimtsum* (l'auto-contraction de Dieu), n'est pas loin de l'idée que la symbolique, usant d'images et d'expressions semblables, pourrait être aussi la chose même. Cet aspect matérialiste de la cabale coïncide au fond avec le moment où la loi de l'organisme vivant a été intégrée dans sa théosophie comme son intuition fondamentale. Il est alors de peu d'effet que l'on dise que nous sommes soumis à cette loi, parce qu'elle est la loi même de la vie de la Divinité, ou qu'on la « transfère », pour ainsi dire, aussi en la Divinité. [...] On peut raisonnablement dire que les développements des cabalistes sur le *tsimtsum* ne sont dépourvus de contradiction et sensés que lorsqu'ils traitent d'un substrat matériel, que ce soit l'*Ein-sof* ou sa « lumière ». Les reproches faits aux théologiens hérétiques de la cabale sabbatéenne, de s'être trompés en donnant un sens matérialiste aux mystères spirituels, montrent où pouvait conduire une telle démarche dès lors qu'on tentait de penser selon la logique interne des images. Dès le début, il y avait un aspect dialectique dans ce matérialisme de la doctrine du *tsimtsum* et de la Brisure des Vases. La représentation de la cabale sabbatéenne de Nathan de Gaza, selon laquelle, dans l'*Ein-sof* même, s'opposent une lumière « pleine de pensée » et une lumière « vide de pensée », même lorsqu'elles rayonnent l'une dans l'autre, n'est que la manière la plus radicale de pousser jusqu'à l'extrême ce processus d'un matérialisme dialectique en Dieu même. Concevoir les cabalistes comme des matérialistes mystiques à tendance dialectique serait bien sûr

parfaitement anhistorique, mais ne serait nullement dépourvu de sens.

30 User de symboles (ici : contraction) dit la chose (ici : Dieu). C'est le primat du matérialisme où les mots et les choses vont ensemble. Du coup, s'il y a loi (et il y a loi en judaïsme, mais aussi plus largement, en ce monde ancien : lois cosmiques chez les Grecs, loi posée par Dieu et à suivre en islam, etc.), ce n'est pas pour un régime d'hétéronomie (de soumission). La loi est celle *du* réel et *de* la vie (elle est aussi, tout autant et c'est lié, celle *de* la Divinité, non au sens que Dieu la promulguerait ou l'aurait promulguée, mais au sens où il l'est).

31 S'il y a *matérialisme* (il faut quitter une logique tenant que les images ne sont que des images et non du réel, une logique liée à un primat spirituel), c'est un matérialisme *dialectique*, lié à ce que, dans cette perspective, être et néant sont co-intrinsèques l'un à l'autre. L'« hérésie » sabbatéenne en montre, et en radicalise, le motif. Les kabbalistes sont des « matérialistes mystiques à tendance dialectique ».

5. Dans la conception que se faisait l'ancienne cabale du rapport de l'*Ein-sof* et du Néant, s'exprime finalement, mais dans le concept de création, la même sensibilité à la dialectique qui se trouvera plus tard dans l'idée du *tsimtsum*. Car que signifie en dernière analyse la séparation de l'*Ein-sof* et de la première *sefirah* ? Précisément, que la plénitude d'être du Dieu caché, qui reste transcendante à toute connaissance (même intuitive), dans l'acte originel de l'Emanation, dans la conversion pure à la Création en tant que telle, devient Néant. [...] À partir de cet acte, dans l'abîme de cette volonté, tout est en fait déjà donné. Car la conversion de Dieu à la création est précisément la création elle-même, quand bien même elle ne s'offrirait à nous qu'à travers hiérarchies et processus infinis. Mais en Dieu tout cela est un acte d'un seul tenant. En ce sens, la différence de principe entre l'*Ein-sof* et la première *sefirah* est assurément liée à la problématique panthéiste [...]. C'est de ce point de vue qu'il faut voir présent chez tous les cabalistes, à partir de 1530 environ, le refus décidé d'identifier l'*Ein-sof* et le Néant ('*ayin*). Un sentiment semble agir ici, mis en cause avec la thèse de l'identification des deux concepts : il manque au concept de création le moment dialectique. C'est ce défaut de dialectique qui rend la thèse sans recours face au panthéisme. Sans transcendence, le Néant ici déchoit jusqu'à devenir quelque chose. [...] Cette théorie de l'identité a versé dans le panthéisme ; la création à partir du Néant n'est plus qu'un chiffre pour la consubstantialité de toutes choses en Dieu. [...] Le mystique qui ne peut élaborer dialectiquement ses expériences aboutit nécessairement au panthéisme.

32 L'ancienne kabbale, avant le sabbatéisme donc, plus émanatiste que messianique, disait déjà de fait, au moins implicitement, à travers la séparation de l'Infini (*Ein-sof*) et de la première réalité primordiale (*sefirah*), rien de moins qu'une conversion de Dieu à la création, ou, simplement, le moment et l'institution de la création. Du coup s'annonce la menace panthéiste, classiquement en discussion ici, une menace qui conduit à refuser, en orthodoxie si j'ose dire, péjorativement donc, toute identification entre l'*Ein-sof* et le Néant. Mais si l'on est conduit au panthéisme, c'est faute de voir la création traversée d'une dialectique intrinsèque. Ce qui révèle cette fausse solution de sortie : le statut implicitement alors donné au Néant comme un quelque chose à

combattre et à dépasser, alors que le mystique doit « élaborer dialectiquement ses expériences ».

33 On touche ici à un paradoxe de fond et de destin. Directement inscrit dans la perspective que marquaient les deux « propositions » précédentes. Si la Loi est en fin de compte la nature même des choses (et est, non sans lien, la nature même de Dieu, récapitulée dans ses « Noms »), cette Loi va s'évanouir ou se dissoudre (le sabbatéisme le donne d'ailleurs déjà à voir : son messianisme est foncièrement anomisme). Elle ne sera plus cette marque, « opaque », d'un hors prise humaine qu'elle était dans le régime des rabbins (un « mur de pierre »). Le paradoxe est ici, d'abord, de fond, en ce que le symbolique mis en avant et pris comme réel – sur mode « matérialiste » avait souligné la proposition 4 – renvoie au seul monde, à certains égards tout aussi opaque, dépourvu d'éclairage spirituel (au sens évoqué par la proposition 4 toujours) : l'humain est jeté en l'ombre des noms divins, ou assigné à elle, et se dissolvent alors la loi et l'ombre qu'elle portait sur la vie juive, pour ne laisser place qu'à la vie, contingente, et au réel, sans arrière-plan. Mais le paradoxe est aussi, du coup, celui d'un destin : au terme du « processus », on trouvera en effet le judaïsme réformé, libéral et dissolvant, auquel s'est toujours foncièrement opposé Scholem. Comme si dire, à propos de Dieu et à partir de Dieu – *via* approfondissement –, une vérité du *monde* ne pouvait que conduire à un « dépassement » ou à une « sortie ». Qui se fait certes, dans la kabbale, au profit du contingent des corps, et de corps marqués (ils le sont tous) ; mais qu'est-ce qui en portera la particularité, à l'encontre d'un pur humanisme ?⁴⁴

7. On doit peut-être considérer la doctrine de l'émanation comme le véritable malheur de la cabale (à l'instar de beaucoup de formes de la mystique restées à mi-chemin). Les intuitions des cabalistes concernaient les structures des étants. Il n'y a rien de plus fatal que de confondre la connexion de ces structures avec la doctrine de l'émanation. [...]

34 Scholem explicite ici une question de fond et objet de débat récurrent touchant l'interprétation de la kabbale, où se partagent deux voies différentes. Scholem a nettement choisi : non le renvoi à la vision d'une émanation, commandant dégradation hiérarchisée de ce qui est et possible remontée, dite spirituelle, mais la vision d'une « structuration des étants » (l'ensemble de ma présentation suivait ce parti, tentant d'explicitier ce qui s'y joue et s'y noue).

8. Il y a dans la cabale quelque chose du regard qui métamorphose, sans qu'on sache s'il faut le désigner comme un regard magique ou utopique. Ce regard découvre tous les mondes, même le secret de l'*Ein-sof*, là même où je me trouve. Il ne s'agit pas de décider de ce qui est « en-haut » ou « en-bas », il s'agit seulement (seulement !) de pénétrer du regard le lieu même où l'on se trouve. En ce regard qui métamorphose, tous les mondes ne sont, comme l'a dit l'un des grands cabalistes, rien d'autre que les « noms qui sont tracés sur la feuille par l'Essence de Dieu ».

35 Avec la kabbale est en jeu une métamorphose du réel – « tous les mondes » –, coupant avec la vision d'un « en-haut » et d'un

« en-bas ». Il s'agit de pénétrer le lieu, l'ici, où nous sommes. Chaque lieu. Et ces lieux sont, en eux-mêmes, signés des noms de Dieu, mais il convient bien sûr de les appréhender ainsi, sans les ramener à une simplicité – non dialectique – d'étants circonscrits pour eux-mêmes et chosifiés. Notons en outre au passage que le regard porté peut renvoyer à de la magie, selon une part de la kabbale historique, ou à de l'utopique, voire à du messianique, selon une autre part, celle que privilégie Scholem, tant quant à la lecture proposée que quant à la reprise fructueuse ou productive qui peut en être faite.

9. Les totalités ne sont transmissibles que de manière occulte. On peut évoquer le nom de Dieu, non le prononcer. [...]

- 36 Seuls les éléments de la dispersion peuvent être transmis de manière claire – éthique ou rationnelle –, hors totalité justement. C'est qu'il n'y a totalités que sous-tendues ou traversées d'un geste d'instauration. Singulier à chaque fois, non sans discontinuité d'un moment à l'autre (historiquement, la kabbale s'inscrit dans des moments de rupture et se donne comme [re]construction, au présent, même si c'est un présent orienté et ouvert) et en appelant dès lors à un hétérogène (un Dieu dont on ne prononce pas le nom). Il en va ici du monde et de l'histoire comme de la Bible : seul Dieu peut en être dit l'« auteur », non au sens moderne bien sûr ! – qui habite la dispersion et l'analytique –, mais comme instance tierce (dit ainsi en accord avec le christianisme traditionnel, pré-moderne).

10. [...] Kafka [...] est le premier à s'être posé la question de savoir si le Paradis n'avait pas davantage perdu avec l'expulsion de l'homme que l'homme lui-même, et il y répond par l'affirmative. [...] La limite entre religion et nihilisme a trouvé chez lui une expression indépassable. C'est pourquoi ses écrits, qui sont l'exposé sécularisé du sentiment du monde propre à la cabale (qui lui était inconnue), ont pour maints lecteurs d'aujourd'hui quelque chose de la splendeur austère du canonique – du parfait, qui se brise.

- 37 Le paradis, ou le monde selon Dieu, suppose et réclame l'humain, constitutivement, pour un plus, fût-ce, en dernière instance, en passant par une négativité⁴⁵. En modernité, il y a une sécularisation possible de ce que vise et médite la kabbale : non la seule sécularisation de l'installation dans une simplicité étale, mais un investissement du réel même du monde, qui ressortit à une perfection brisée, mais où le bris participe du parfait alors donné.

Bibliographie

Attias, J-M. et Gisel, P. (éd), *De la Bible à la littérature*), Genève, Labor et Fides, 2003

Banon, D., « Expérience mystique ou messianisme ? Le débat entre Moshe Idel et Gershom Scholem », in *Réceptions de la cabale*, op. cit., p. 241-254.

Biale, D., *Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire. Suivi de G. Scholem :*

- « *Dix propositions anhistoriques sur la cabale* ». *Texte et commentaire* (1979 et 1982 ; 1985), Nîmes, L'Éclat, 2001.
- Bouretz, P., *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, 2003
- Cohen, J., *Le Spectre juif de Hegel*, Paris, Galilée, 2005.
- Ginzberg, L., *Les légendes des juifs*, t. I (1909), Paris, Cerf, 1997
- Gisel, P., *Les monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam*, Genève, Labor et Fides, 2006.
- Gisel, P. et Kaennel, L. (éd) *Réceptions de la cabale*, Paris-Tel-Aviv, L'Éclat, 2007.
- Gisel, P., « Statut de l'Écriture et vérité en christianisme », *Recherches de science religieuse* 95/3, 2007, p. 373-392.
- Idel, M., *Chaînes enchantées. Essai sur la mystique juive* (2004), Paris, Bayard, 2007
- Korsch, D., « La modernité comme crise. Stratégies conceptuelles en philosophie sociale et en théologie au sortir de la première guerre mondiale », in *La théologie en postmodernité* (Pierre Gisel et Patrick Évrard éd.), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 33-63
- Kriegel, M. (éd), *Gerschom Scholem*, Cahier de l'Herne, 2009.
- de Launay, M., *Une reconstruction rationnelle du judaïsme. Sur Hermann Cohen (1842-1918)*, Genève, Labor et Fides, 2002, avec bibliographie.
- Löwy, M., « Le messianisme hétérodoxe dans l'œuvre de Gerschom Scholem », in *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Jean-Christophe Attias, Pierre Gisel et Lucie Kaennel), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 131-145
- Löwy, M., *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF, 1988.
- Löwy, M., *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, PUF, 2001.
- Margel, S., « L'aveu : un sujet supposé croyant, ou la mort d'une illusion », in *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématiques, destin contemporain* (Pierre Gisel éd.), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 175-188
- Mopsik, C., « Allégorie, symboles et signes dans la mystique théosophique juive médiévale », in *Réceptions de la cabale, op. cit.*, p. 73-87.
- Mosès, S., *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992.
- Scholem, G. *Le prix d'Israël. Ecrits politiques 1916-1974*, Paris-Tel-Aviv, L'Éclat, 2003.
- Scholem, G., *Les grands courants de la mystique juive. La Merkaba, la gnose, la kabbale, le Zohar, le sabbatianisme, le hassidisme* (1941), Paris, Payot, 1960.
- Scholem, G., *Sabbataï Tsevi. Le Messie mystique 1626-1676* (1957 et 1973), Lagrasse, Verdier, 1983.
- Scholem, G., *La kabbale et sa symbolique* (1960), Paris, Payot, 1980.
- Scholem, G., *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* (1971), Paris, Calmann-Lévy, 1974 (et Presses Pocket, 1992).
- Scholem, G., « Considérations sur la théologie juive » (1973), in *Fidélité et utopie, op. cit.*, p.
- Scholem, G., *La Kabbale* (1974), Paris, Cerf, 1998.
- Scholem, G., *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié* (1975), Paris, Hachette, 2001
- Scholem, G., *De Berlin à Jérusalem. Souvenirs de jeunesse* (1977), Paris, A. Michel, 1984.
- Scholem, G., *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Paris,

Calmann-Lévy, 1978, p. 265-275.

Scholem, G., *Le Zohar* (Charles Mopsik éd.), 4 vol., Lagrasse, Verdier, 1981-1996

Scholem, G., *Benjamin et son ange* (1983), Paris, Payot-Rivages, 1995.

Scholem, G., *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive* (1983), Paris, Cerf, 1988

Scholem, G., *Aux origines religieuses du judaïsme laïc*, Paris, Calmann-Lévy, 2000.

Notes

1 Sur Scholem, on se reportera tout particulièrement à David Biale, *Gershom Scholem. Cabale et contre-histoire. Suivi de G. Scholem : « Dix propositions anhistoriques sur la cabale »*. Texte et commentaire (1979 et 1982 ; 1985), Nîmes, L'Éclat, 2001. Cf. aussi Pierre Bouretz, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, 2003, p. 301-465, et Michael Löwy, « Le messianisme hétérodoxe dans l'œuvre de Gershom Scholem », in *Messianismes. Variations sur une figure juive* (Jean-Christophe Attias, Pierre Gisel et Lucie Kaennel), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 131-145, et bien sûr le *Cahier de l'Herne* de 2009 : *Gershom Scholem* (Maurice Kriegel éd.).

2 Je remercie ici Jacques Ehrenfreund et Thierry Laus du séminaire de l'automne 2007 où nous avons travaillé ensemble des textes de Scholem, dont j'avais lu certains, non sans passion, à la fin des années 1970.

3 A ce propos, on pourra se reporter à Marc de Launay, *Une reconstruction rationnelle du judaïsme. Sur Hermann Cohen (1842-1918)*, Genève, Labor et Fides, 2002, avec bibliographie.

4 Parmi les très nombreux textes, signalons : *Les grands courants de la mystique juive. La Merkaba, la gnose, la kabbale, le Zohar, le sabbatianisme, le hassidisme* (1941), Paris, Payot, 1960 ; *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme* (1971), Paris, Calmann-Lévy, 1974 (et Presses Pocket, 1992) ; *La kabbale et sa symbolique* (1960), Paris, Payot, 1980 ; *Sabbataï Tsevi. Le Messie mystique 1626-1676* (1957 et 1973), Lagrasse, Verdier, 1983 ; *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive* (1983), Paris, Cerf, 1988 ; *La Kabbale* (1974), Paris, Cerf, 1998. Pour des éléments bibliographiques plus amples, cf. David Biale, *Gershom Scholem, op. cit.*, p. 280s., et Gershom Scholem, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 265-275.

5 En français : *Le Zohar* (Charles Mopsik éd.), 4 vol., Lagrasse, Verdier, 1981-1996. Charles Mopsik est également un très bon connaisseur de la kabbale, qu'il interprète autrement que Scholem : il souligne plus les aspects expérientiels, voire expérimentaux, de théurgies pratiques notamment ; touchant les publications de Charles Mopsik [1956-2003], cf. *Réceptions de la cabale* (Pierre Gisel et Lucie Kaennel éd.), Paris-Tel-Aviv, L'Éclat, 2007, p. 345s.). Signalons aussi *Le Zohar. Le livre de la splendeur*. Extraits choisis et présentés par Gershom Scholem (1949), Paris, Seuil, 1980. Précisons que le *Zohar* est un corpus composite, de type midrashique, écrit en araméen et pseudépigraphé, pour le faire remonter au II^e siècle.

6 Il aura hésité, le faisant d'abord remonter plus haut, avant d'en arriver, dans les années 1930, à cette conclusion, qu'il maintiendra ; cf. David Biale, *Gershom Scholem, op. cit.*, p. 73s.

7 Scholem l'indique, *Les grands courants de la mystique juive, op. cit.*, p. 172.

8 Renvoyant au grand Moïse Mendelssohn, réformateur du judaïsme, mais en « métaphorisant » les données de la tradition : Jérusalem n'est plus un lieu réel, mais un symbole de teneur spirituelle, etc.

9 Sur la kabbale, son histoire et sa réception, cf. *Réceptions de la cabale, op. cit.*

10 Cf. ses textes : *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié* (1975), Paris, Hachette, 2001 ; *Benjamin et son ange* (1983), Paris, Payot-Rivages, 1995.

11 Pour Scholem (pour Benjamin aussi), Buber était, avant 1914-1918, trop lié à une *Erlebnismystik* (y compris avec approbation de la guerre) et, après, à une pure dialogique Je-Tu, trop spiritualisante et indûment démythologisante, trop individualiste aussi (trop libérale si l'on veut, et pas assez contestatrice, voire « révolutionnaire »).

12 Cf., sur cette conjoncture, Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF, 1988.

13 Dietrich Korsch l'a montré dans « La modernité comme crise. Stratégies conceptuelles en philosophie sociale et en théologie au sortir de la première guerre mondiale », in *La théologie en postmodernité* (Pierre Gisel et Patrick Évrard éd.), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 33-63.

14 Sur cette question, cf. Stéphane Mosès, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil, 1992.

15 C'est explicitement le cas chez Hegel, cf. Joseph Cohen, *Le Spectre juif de Hegel*, Paris, Galilée, 2005.

16 Cf. *De Berlin à Jérusalem. Souvenirs de jeunesse* (1977), Paris, A. Michel, 1984.

17 Scholem déplorera souvent, et avec vigueur (nettement depuis 1930), que le sionisme, finalement, accouche mal ; pour des précisions historiques, cf. David Biale, *Gershom Scholem, op. cit.*, p. 168-175 (pour sa jeunesse, autour de la guerre de 1914-1918, cf. *ibid.*, p. 34-36 ; à noter également que Scholem signera la lettre que des intellectuels adresseront en août 1967 au gouvernement israélien, demandant de ne pas annexer les territoires occupés pendant la guerre des Six jours de juin 1967).

18 A l'encontre, chez Scholem, de toute théocratie bien sûr. Mais Scholem n'est pas non plus adepte, au contraire, d'un sionisme qui devrait permettre que les Juifs puissent se libérer du judaïsme. Sur ces points, cf. « Entretien avec Gershom Scholem », in *Fidélité et utopie, op. cit.*, p. 17-72 ; sa conférence du 14 mai 1969 à Genève, « Israël et la diaspora » (original allemand publié dans la *NZZ* du 16 novembre 1969) ; et bien sûr *Le prix d'Israël. Ecrits politiques 1916-1974*, Paris-Tel-Aviv, L'éclat, 2003.

19 Pour les publications de Moshe Idel, cf. *Réceptions de la cabale, op. cit.*, p. 344.

20 Sur cette opposition, cf. David Banon, « Expérience mystique ou messianisme ? Le débat entre Moshe Idel et Gershom Scholem », in *Réceptions de la cabale, op. cit.*, p. 241-254.

21 De façon succincte : la lecture de Idel souligne plus les origines gnostiques de la kabbale (tout en l'en distinguant) ; elle propose une vision de l'histoire plus discontinue et plus marquée de ruptures, renvoyant du coup plus au tiers que sont les constructions symboliques (mais, à mon sens, ces éléments sont déjà présents chez Scholem, qu'il ne faudrait quand même pas trop hégélianiser) ; la kabbale y apparaît plus théurgique et pratique, plus expérientielle aussi, et ainsi plus liée à l'âme vue dans un lien à une verticalité qu'à un humain inséré dans une histoire horizontale ; au total, la kabbale y apparaît moins messianique et plus extatique.

22 Précisons que la kabbale est précédée d'une forme antérieure de mystique juive, dite des *Hekhalot* ou Mystique des Palais divins, remontant à l'Antiquité tardive. S'y développe une littérature des « voyages célestes de l'âme » : on s'élève à travers sept palais célestes jusqu'à la contemplation de la *Merkavah*, le « char » ou « trône divin ». Le motif du rapport entre Dieu d'une part, l'humain et le monde de l'autre y est central. Il est rattaché au rapport dynamique instauré au Sinäï, révélation originaire et devant culminer au terme de l'histoire, mais les *Hekhalot* ne se limitent pas à cette seule référence justement : ils ouvrent la quête d'un accès direct à Dieu, audacieux, plus héroïque et impatient qu'en figure d'abandon.

23 Cf. le début des *Grands courants de la mystique juive*, *op. cit.*, p. 19-22.

24 Le texte de Scholem « Considérations sur la théologie juive » (1973), in *Fidélité et utopie*, *op. cit.*, p. 229-266, semble montrer que, sur ce même axe, pourraient se développer des considérations réflexives dites théologiques (on sera notamment attentif à la manière dont Scholem y travaille le motif de la « révélation »). Touche-t-on ici à une autre manière de « philosopher » que les rationalismes indiqués et qui soit en phase avec le « spéculatif » travaillant la kabbale ? Dans ce contexte, la question ne peut que se poser.

25 Cf. notamment « De la mystique. Relecture à partir de la triple tradition monothéiste », in *Réceptions de la cabale*, *op. cit.*, p. 315-338, et le chapitre 5, « Trois déploiements d'une mystique », de mon ouvrage *Les monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam*, Genève, Labor et Fides, 2006.

26 Les *sefirot* sont les dix nombres, forces cosmiques, éons ou hypostases, primordiaux donc, *par* lesquels ou *en* lesquels Dieu a créé le monde.

27 A la page 129 de son *Gershom Scholem*, *op. cit.*

28 A ce propos, cf. Roland Goetschel, « Mystique et messianisme », in *Réceptions de la cabale*, *op. cit.*, p. 161-181. Pour un dossier plus large sur le messianisme en judaïsme, cf. *Messianismes. Variations sur une figure juive*, *op. cit.*

29 Scholem en reprendra le thème dans sa célèbre lettre adressée en 1926 à Rosenzweig ; reproduite notamment par David Banon dans *De la Bible à la littérature* (Jean-Christophe Attias et Pierre Gisel éd.), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 63s.

30 Sur la thématique, prégnante, du corps, cf. Charles Mopsik, « Allégorie, symboles et signes dans la mystique théosophique juive médiévale », in *Réceptions de la cabale*, *op. cit.*, p. 73-87.

31 En vocabulaire kabbalistique hérité des *Hekhalot* (la Mystique des Palais) : son « char » ou son « trône ».

32 *Chaînes enchantées. Essai sur la mystique juive* (2004), Paris, Bayard, 2007, p. 69 et 89.

33 *Op. cit.*, p. 24 (je souligne).

34 In Michael Löwy, *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, PUF, 2001.

35 Sur cette perspective, cf. Louis Ginzberg, *Les légendes des juifs*, t. I (1909), Paris, Cerf, 1997, p. 42-43 (pour la kabbale, cf. M. Idel, *Chaînes enchantées*, *op. cit.*, p. 309-310) ; voir aussi la scène où Satan refuse de s'agenouiller devant Adam, *ibid.*, p. 49-50. Notons que ce motif se retrouve dans le Coran à propos d'Iblis (l'équivalent de Satan), 2,34 ; 7,11 ; 15,30-34 ; 17,61 ; 18,50 ; 20,116 ; 38,73-74, et qu'en christianisme, la scène originaire est celle d'une polarité entre un « ancien » et un « nouvel Adam », tous deux paradigmatiques et balisant l'axe d'une (re-)création passant par une maximalisation de la négativité.

36 *Les grands courants de la mystique juive*, *op. cit.*, p. 20.

37 Mosche Idel le souligne, *Chaînes enchantées*, *op. cit.*, p. 308.

38 Le texte est de 1958. Il a été publié plusieurs fois en français, avec commentaire dans l'ouvrage de David Biale mentionné ci-dessus en note 1, aux pages 245-278 (nous suivrons cette traduction) ; par Alexandre Derczanski dans la *Revue des sciences religieuses*, 1976, p. 279-284 ; par Marc de Launay dans son recueil de textes de Gershom Scholem, *Aux origines religieuses du judaïsme laïc*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 249-256.

39 David Biale, *Gershom Scholem*, *op. cit.*, signale cette démarcation, p. 273.

40 Qu'il y ait aussi obscurité irréductible – de droit et requise, donc non seulement de fait – en régime chrétien, c'est le cas avant la modernité ; je l'ai thématiqué dans « Statut de l'Écriture et vérité en christianisme ».

41 La tradition ici en cause est celle issue de Luria.

42 Rappelons qu'en judaïsme, il y a la Torah écrite et la Torah orale, données l'une et l'autre au Sinaï, la seconde se découvrant progressivement, dans le temps et les lieux du monde, *via* les rabbins (le Talmud la cristallise).

43 Scholem parle juste après de « la nature médiante de la connaissance ».

44 Pour un destin analogue (non semblable !), sur un terrain tout autrement balisé, on peut relire ce qu'il advient de fait du christianisme, pour une part s'entend, ouvrant sécularité ou nihilisme secret (de Marcel Gauchet à Jean-Luc Nancy) ; cf. à ce propos Serge Margel, « L'aveu : un sujet supposé croyant, ou la mort d'une illusion », in *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain* (Pierre Gisel éd.), Genève, Labor et Fides, 2009, p. 175-188 (et ce que j'en dis, en introduction, p. 23s.).

45 En christianisme, le péché d'Adam est *felix culpa*, et la dénonciation du péché à partir de Gen. 2-3 ne peut réprimer ce qui se dit aussi, en sous-main : la ligne d'un plus, traversant la scène du procès à l'œuvre (Tillich l'a souligné, mais le motif en est récurrent dans toute la tradition). En ce sens, ce que signale Kafka n'est pas, strictement, une première.

Pour citer cet article

Référence électronique

Pierre Gisel, « Gershom Scholem, d'une redécouverte de la kabbale et de ses enjeux », *ThéoRèmes* [En ligne], Philosophie, mis en ligne le 04 février 2011, consulté le 02 février 2016. URL : <http://theoremes.revues.org/150> ; DOI : 10.4000/theoremes.150

Auteur

Pierre Gisel

Doyen, Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Lausanne

Droits d'auteur

© Tous droits réservés