

QUELQUES ECHOS DE LA CABALE DANS LA PENSEE FRANÇAISE DU VINGTIEME SIECLE

Par Charles Mopsik, 1995

La cabale a été un sujet d'intérêt pour des penseurs français, juifs et non-juifs, à des titres divers au vingtième siècle. Nous entendons par « penseurs » non seulement les philosophes professionnels, les historiens de la philosophie, les enseignants et les chercheurs, mais aussi la nébuleuse des auteurs d'ouvrages qui proposent une vision du monde personnelle ou inspirée par une tradition qui fait autorité, à partir d'un savoir acquis à l'intérieur ou à l'extérieur de l'université. Si au vingtième siècle l'institution universitaire française a rejeté toute présence en son sein d'un enseignement de la pensée juive, sous quelque forme que ce soit, celle-ci n'en a pas moins été diffusée et fait l'objet d'études et de recherches dans des institutions extra-universitaires, communautaires et dans des cours privés. La cabale n'a pas échappé à la règle. Mais sans doute, à cause de l'impact qu'elle eut dans certains secteurs de la société dans les siècles qui précèdent, elle a été davantage objet de curiosité et d'intérêt que d'autres branches du judaïsme.

Nous voudrions, dans les lignes qui suivent, dresser un tableau succinct de l'approche de cette doctrine juive qui depuis la Renaissance a suscité la curiosité et parfois l'attention soutenue d'intellectuels occidentaux. Nous limiterons nos investigations à la France où plus exactement au domaine francophone dans la mesure où la langue d'expression constitue la véritable frontière culturelle qui traverse souvent les limites nationales.

Il convient immédiatement de distinguer deux types de rapports différents. Un premier ensemble de penseurs sont des intellectuels juifs au plein sens du terme, ils ont élaboré une oeuvre qui s'adresse d'abord au public juif et leur rapport à la cabale est lié à leur vision générale du judaïsme, à la tendance à laquelle ils appartiennent et à leur formation initiale. Un second ensemble comprend aussi bien des juifs que des non-juifs qui ont rencontré la cabale un peu par hasard au cours de leur vie, qui l'ont abordé à travers des écrits de seconde main et leur intérêt s'est parfois porté sur des aspects marginaux. Dans quelques cas cependant la distinction est difficile à établir. Certains philosophes français dont l'oeuvre principale relève de la philosophie générale, qui ont été lus et appréciés essentiellement pour leurs idées et leurs travaux philosophiques, étaient eux-mêmes des Juifs engagés aussi dans un travail d'interprétation et d'étude du judaïsme, et ont pu accorder une place plus ou

moins centrale à la cabale à deux titres : en tant que philosophes intéressés par la métaphysique et la mystique cabalistique et en tant que Juifs soucieux de promouvoir leur « théologie » du judaïsme. En tant que Français et en tant que Juifs ils ont cultivé une double relation avec la cabale, celle-ci devenant dans certains cas la courroie de transmission qui permit à leur francité et à leur judéité de trouver un moyen de communier, un espace où leur attachement à la pensée française pouvait s'exprimer grâce à leur appartenance au judaïsme. Avant d'aborder le siècle présent, il convient de rappeler quelques noms qui jouèrent un rôle important dans l'introduction de la cabale parmi les systèmes de pensée pris en compte dans la culture intellectuelle française.

Sans remonter jusqu'aux hérauts de la cabale chrétienne de la Renaissance, l'idée que les intellectuels français pouvaient avoir de la cabale est bien illustrée, au siècle des Lumières, par l'article qui lui est consacré dans l'Encyclopédie de d'Alembert et Diderot. Cette oeuvre de tout premier plan représente la somme des savoirs que tout honnête homme se devait de posséder. Les opinions qui y sont formulées constituent une sorte de socle sur lequel vont s'établir les appréciations des générations que cette encyclopédie va former. Ouvrage monumental, il marque une date importante dans l'histoire des idées. Son projet, en présentant tous les sujets de façon critique, est de s'opposer aux croyances obscures, aux idées reçues, aux informations douteuses et non vérifiées. Aussi est-il du plus haut intérêt pour nous de saisir sous quels traits et à travers quel regard la cabale, à laquelle une longue rubrique est consacrée, y a été dépeinte.

Pour l'auteur de l'article « cabale », celle-ci est d'origine très ancienne et s'enracine dans le prophétisme juif de l'Israël ancien. Bien qu'elle ne soit pas demeurée pure et qu'elle ait subi diverses influences tout au long de son histoire, dont celle du platonisme, elle est marquée du sceau de la plus haute antiquité¹. Mais ce qui intéresse surtout l'encyclopédiste est ce qu'il appelle la « philosophie cabalistique », « qui ne commença à paraître dans la Palestine que lorsque les Esséniens, imitant les mœurs des Syriens et des Égyptiens, et empruntant même quelques uns de leurs dogmes et de leurs instituts, eurent formé une secte de philosophie [...] on ne peut donc douter que l'Égypte soit la patrie de la philosophie cabalistique » (p. 477). La cabale se divise en « cabale contemplative » et en « cabale pratique ». La première est définie comme la « science d'expliquer l'Écriture sainte conformément à la tradition secrète et de découvrir par ce moyen des vérités sublimes sur Dieu, sur les esprits et sur les mondes : elle enseigne une Métaphysique mystique et une Physique épurée. La seconde enseigne à opérer des prodiges par une

¹ « Cette Cabale, ou bien cette tradition orale se conserva pure et conforme à la Loi écrite tout le temps que les prophètes furent les dépositaires et les gardiens de la doctrine. Mais lorsque l'esprit de prophétie eut cessé, elle se corrompit par les questions oisives et par les assertions frivoles qu'on y mêla. Toute corrompue qu'elle était, elle conserva pourtant l'éclat dont elle avait joui d'abord et on eut pour ces dogmes étrangers et frivoles qu'on y inséra le même respect que pour les véritables » (p. 476).

application artificielle des paroles et des sentences de l'Écriture sainte et par leur différente combinaison ». Après un exposé succinct de la « cabale pratique », qui consiste en fait en une présentation du système de correspondance entre les lettres, les noms divins et les émanations, l'auteur développe en détail « les principes et les fondements de la cabale philosophique ». Parmi ceux-ci, le premier qui retient l'attention est l'idée selon laquelle « de rien il ne se fait rien ». L'encyclopédiste tire visiblement partie de la critique cabalistique du créationisme, pour articuler sa propre critique de la croyance en une création *ex nihilo*. La longue explication de la « philosophie cabalistique », expression qu'il emploie et qui montre le type de regard qu'un penseur français pouvait porter sur la cabale ou sur certains de ses aspects vers la fin du XVIII^e siècle, est marquée par deux objectifs : réduire à néant les prétentions de la cabale chrétienne voyant dans les conceptions des cabalistes des références à la Trinité ou à Jésus, dresser un tableau le plus fidèle possible des principes généraux de la cabale, que l'auteur affirme avoir « tâché d'expliquer avec clarté, quoique nous ne nous flattions pas d'y avoir réussi » (p 485). Il avoue « qu'il y a souvent une profondeur si obscure dans les écrits des cabalistes, qu'elle devient impénétrable : la raison ne dicte rien qui puisse s'accorder avec les termes dont leurs écrits sont pleins ». Dans l'ensemble, l'hostilité à l'encontre de la cabale dont fait preuve cet auteur est dans la ligne de son hostilité générale envers ce qu'il appelle la « philosophie ». Pour lui, « l'histoire de la philosophie » est l'histoire « des extravagances d'un grand nombre de savants » (p.486). Malgré son persiflage, sa tentative critique de mettre à plat les principes de la « philosophie cabalistique » et d'en proposer une histoire « plausible », en se dégageant des idées reçues, est l'une des toutes premières à cette date. Elle montre qu'un intérêt très vif était porté à cette doctrine religieuse et philosophique par les contemporains de l'encyclopédiste à la veille de la Révolution française. Mais surtout, ce qui apparaît déjà avec netteté dans cet article est l'insistance sur le caractère « philosophique » de la cabale, tandis que ses aspects mythiques sont marginalisés et considérés comme peu significatifs et peu intéressants. Cette tendance, on le verra, caractérise de façon générale le regard que les auteurs français qui se sont penchés sur la cabale ont porté sur elle. C'est le cas d'un philosophe français du XIX^e siècle, qui fut aussi l'un des pionniers dans l'étude historique et critique de cette doctrine. Adolphe Franck, qui intitula significativement son célèbre ouvrage traduit en plusieurs langues, *La kabbale, ou la philosophie religieuse des Hébreux*², était en son temps une figure très en vue de la philosophie française. Professeur de philosophie du droit dans la prestigieuse institution, le temple du savoir qu'était le Collège de France, il fut aussi le premier Juif français à obtenir le diplôme d'agrégé de philosophie. Élève de Victor Cousin, de tendance spiritualiste, il a surtout été connu à son

²Paris, 1843, rééd. Paris, 1889.

époque pour son édition du *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, publié à Paris en 1885. Dans cette oeuvre qui fit date, il écrivit lui-même un article sur la cabale où il défend son antiquité et où il met l'accent sur son système métaphysique. Un exemple permettra de discerner avec plus de précision l'écart qui sépare l'approche de Franck de celle de l'encyclopédiste du siècle qui le précède. Un même motif, que l'on peut considérer comme étant d'ordre « mythique », a été évalué en des sens opposés par l'un et par l'autre. Ce motif a souvent choqué ceux qui découvraient la cabale pour la première fois : les images et les peintures d'accouplements entre principes masculin et féminin au sein du monde divin. Ces figures abondent en particulier dans le *Zohar* (fin du XIIIe siècle) et dans les écrits provenant de l'enseignement de R. Isaac Louria au XVIe siècle. Dans l'Encyclopédie du siècle des Lumières, ce motif est considéré avec sévérité : « Ce mélange d'hommes et de femmes qu'on trouve associés dans les *Splendeurs*, leur union conjugale, et la manière dont elle se fait, sont des emblèmes trop puérils et trop ridicules pour représenter les opérations de Dieu et sa fécondité » (p. 485). Changement de ton radical dans le livre de Franck : « Mais combien sur ce point le philosophe grec [Platon] est demeuré au-dessous du kabbaliste ! On nous permettra aussi de faire observer que la question dont on est ici préoccupé, et même le principe par lequel elle est résolue, ne sont pas indignes d'un grand système métaphysique ; car si l'homme et la femme sont deux êtres égaux par leur nature spirituelle et par les lois absolues de la morale, ils sont loin d'être semblables par la direction naturelle de leurs facultés, et l'on a quelque raison de dire avec le *Zohar* que la distinction des sexes n'existe pas moins pour les âmes que pour les corps » (p. 180-181). Plus tard Henry Sérouya, un philosophe juif du début du XXe siècle sur lequel nous reviendrons, déclare à propos de ce qu'il appelle la « loi sexuelle dans le *Zohar* », à la suite de Franck : « Remarquons que ce symbolisme purement mystique, transporté sur le terrain métaphysique, surtout en ce qui concerne la conception grandiose de procréation cosmique, n'a rien de choquant. La pudeur n'a pas sa place ici ». Et il ajoute en note : « Le *Zohar* s'élève aussi au-dessus de toutes les conventions. Il admet dans un sens abstrait qu'en haut il y a union entre les membres de la même famille³ ». Déjà Salomon Karppe, lui aussi professeur de philosophie, dans son *Étude sur les origines du Zohar*, publié à Paris en 1901 (p. 428), avait proposé un point de vue qui allait dans le même sens : au lieu de fustiger les audaces des cabalistes en matière de symbolisme sexuel, il le considère comme une haute et sublime expression de sa métaphysique. L'une des formulations les plus mythiques de la cabale théosophique est perçue comme un type exemplaire du discours métaphysique, et selon Franck un type supérieur à celui que l'on trouve dans la philosophie platonicienne.

³ *La Kabbale*, Grasset, 1947, réédité en 1956, p. 265.

Ce très bref rappel de quelques travaux marquant des siècles précédents nous indique déjà par quel biais la cabale a été appréhendée : nous allons voir si cette propension à considérer la cabale en tant que philosophie et métaphysique plutôt que comme discours religieux ou exégèse mythique perdure au XXe siècle et si elle est vraie aussi bien chez les penseurs juifs qu'auprès des penseurs non-juifs qui l'ont abordée.

Au tout début du vingtième siècle, la figure d'un rabbin italien d'origine marocaine et d'expression française, Elie Benamozegh, émerge comme une figure de cabaliste universaliste en France. Lui aussi met l'accent sur la profondeur métaphysique de la cabale. Sa thèse fondamentale est que par la cabale, la pensée biblique peut être réconciliée avec la pensée d'origine païenne en général, surtout avec la pensée grecque et la pensée hindoue : « On comprendra maintenant qu'elle mauvais service rendent à leur propre cause ceux qui, sous le prétexte de défendre la pure doctrine juive, rejettent comme importation étrangère la Kabbale, seule capable, en définitive, de rétablir l'harmonie entre l'hébraïsme et la gentilité. Il est tout à fait digne d'attention que dans ce fonds commun aux uns et aux autres, ce qui est doctrine vulgaire chez les Gentils est ésotérique pour les Juifs, tandis que ce qui, pour ceux-ci, est exotérique, demeure enseignement secret chez les païens. Pour ces derniers, la vérité a été objet de mystère, comme elle est objet de foi pour les chrétiens, objet de science en Israël » (p. 62). Au lieu d'être un facteur de séparation radicale entre Israël et les nations, la cabale, parce qu'elle représente la substance interne de la Religion de l'humanité, est leur trait d'union. Ce plaidoyer pour la cabale est très audacieux à une époque où celle-ci était rejetée par les courants modernistes et réformateurs du judaïsme qui voyaient en elle au contraire la marque la plus scabreuse de l'obscurantisme juif. La cabale constitue pour Benamozegh la véritable théologie juive et son système d'interprétation permet de faire émerger du texte biblique une doctrine de type métaphysique : « La théologie kabbaliste, qui, malgré les dénégations qu'on lui opposait de toutes parts, a eu le mérite d'enseigner, avant toute autre école, que la théorie de l'émanation n'est point étrangère à la Bible » (p. 59). Aimé Pallière, dans sa présentation de la pensée du rabbin de Livourne, parle de la « kabbale philosophique » de Benamozegh (p. 15). Reprenant la conception théurgique des commandements, Elie Benamozegh pose que les observances du judaïsme ont une valeur « ontologique », qu'elles constituent une coopération de l'homme avec Dieu dans le mouvement continue de création auquel l'un et l'autre prennent part.

La pensée de Benamozegh n'a exercé en son temps qu'une influence marginale sur le judaïsme français, bien que son oeuvre ait été très estimée. Néanmoins, plusieurs auteurs français se sont récemment intéressés à elle. Le psychanalyste et écrivain Gérard Haddad, qui lui voue une grande vénération, considère que le livre de Benamozegh, *Israël et l'humanité*, a permis au célèbre

psychanalyste Jacques Lacan d'élaborer son concept de « religion vraie ». Par ailleurs, un maître à penser dont l'enseignement essentiellement oral a profondément marqué des générations de Juifs et de non-Juifs de l'après guerre, le rabbin Léon Achkénazi, a accordé une place éminente à la doctrine d'Elie Benamozegh. D'autres francophones, autour du rabbin Zini de Haïfa, ont entrepris une réédition complète de son œuvre à partir de sources inédites. Loin d'être une pure relique du passé, la théologie de Benamozegh joue encore un rôle d'inspiratrice féconde qui n'en finit pas de stimuler les penseurs du judaïsme français et les francophones israéliens. Si les rabbins comme Benamozegh qui ont été des cabalistes et qui ont produit une oeuvre écrite sont rares, il faut citer le cas d'un autre rabbin, Emmanuel Léwyne, décédé récemment, qui a été aussi à l'origine d'une petite maison d'édition consacrée à la cabale. Par ailleurs, le grand rabbin Alexandre Safran, autorité rabbinique estimée de tous, a contribué par ses livres sur la cabale à présenter cette dernière à un vaste public et en particulier à un public religieux à priori plutôt réticent envers elle.

Pour rester dans le milieu des théologiens et penseurs qui écrivent et enseignent dans le cadre du judaïsme, il faut citer encore Jacob Gordin. Philosophe juif d'origine russe qui a fait une partie de ses études en Allemagne, il a exercé une grande influence après la deuxième guerre mondiale sur un groupe d'intellectuels Juifs réunis dans l'École des Cadres des Éclaireurs Israélites Français, installée à Orsay dans la banlieue parisienne. Bien que Jacob Gordin ait peu écrit, son enseignement était, selon les dires de ses anciens élèves, saturé de citations du *Zohar* et de références à la mystique juive⁴. Il n'est pas douteux que cet enseignement contribua à forger une appréhension favorable de la cabale parmi les intellectuels juifs de France de l'après-guerre. Outre Léon Achkénazi, il convient de citer aussi, parmi ceux qui ont bénéficié de l'enseignement de Gordin, Henri Atlan, Roland Goetschel, Armand Abécassis et Jean Zacklad. Le premier, qui devint un biologiste et un médecin de renom, a accordé une place honorable au système de pensée des cabalistes dans plusieurs de ses ouvrages consacrés à la notion de complexité et à l'épistémologie. Le deuxième écrivit une thèse sur un cabaliste du XVe siècle et devint professeur d'université, son enseignement a été principalement axé sur la cabale à laquelle il consacre de nombreux articles. Le troisième devint un auteur fécond d'ouvrages de réflexion et de présentation du judaïsme où la cabale occupe une bonne place. Le quatrième constitua autour de lui un groupe d'étude qui considérait la cabale comme la vraie interprétation des Écritures et il fut l'auteur de plusieurs ouvrages où la cabale occupe la toute première place. Il eut plusieurs disciples, tel Claude Birman, philosophe aussi de formation et professeur de philosophie, qui

⁴Voir les propos de Léon Achkénazi dans la préface de Jacob Gordin, *Le renouveau de la pensée juive française*, Albin Michel, 1995, p. 13.

poursuivent dans la voie tracée par le maître. Pour plusieurs d'entre eux philosophes de formation, les élèves de l'École des Cadres d'Orsay (appelée aussi École Gilbert Bloch) ont été amenés à nourrir une relation de sympathie envers la cabale (c'est le cas par exemple, outre les noms précités, de Gérard Israël et de Georges Hansel) et pour certains d'entre eux à devenir des enseignants en ce domaine. Jacob Gordin exerça aussi une influence sensible sur Emmanuel Lévinas, auteur d'une oeuvre philosophique importante, mais la place de la mystique juive dans la pensée de ce dernier, sans être tout à fait nulle, est restée extrêmement réduite⁵, bien que l'une de ses élèves, Catherine Chalier, ait intégré dans ses nombreux livres de multiples références aux grandes oeuvres de la cabale.

Un autre philosophe juif français, d'une génération antérieure, plaça la cabale au centre de ses intérêts. Henri Sérouya fut l'auteur de plusieurs articles ainsi que d'un livre volumineux consacré à la cabale qu'il rédigea en grande partie pendant les années d'occupation de la France par les armées allemandes et qui fut publié en 1947 sous le titre *La Kabbale*. Contrairement aux auteurs précédemment cités, il n'avait accès à la cabale que par le biais de traductions françaises ou d'ouvrages spécialisés. Figure isolée, dont le rapport à la cabale était exclusivement livresque, ses écrits connurent néanmoins une large diffusion et sont régulièrement réédités. L'intérêt qu'Henri Sérouya portait à la cabale était en grande partie motivée par l'influence qu'avait exercée sur lui la philosophie de Bergson et son interprétation du mysticisme. A ses yeux, « l'intérêt de la Kabbale réside surtout, pour le métaphysicien, dans une spéculation qui embrasse la totalité, entendue dans sa conception la plus profonde » (p. 511). Ce philosophe fit naturellement beaucoup d'efforts pour montrer que la pensée de Bergson avait été inspirée par le mysticisme cabalistique. D'après lui, la philosophie de Bergson « accuse une parenté foncière avec la Kabbale. Cependant, ajoute-t-il, au cours d'une longue conversation, Bergson nous a déclaré qu'il l'ignorait, mais qu'il avait beaucoup lu les oeuvres des Pères de l'Église, surtout saint Augustin. Là aussi, quelle que soit l'influence subie par le philosophe parisien, il y a en lui ce reflet éternel de la pensée des Hébreux, ses ancêtres [...]. Au surplus, certains des éléments essentiels du bergsonisme pourraient s'insérer dans la métaphysique de la Kabbale » (p. 491).

Une autre figure singulière, qui se détache dans la nébuleuse des penseurs cabalisants, est celle de Carlo Suarés. Détaché du judaïsme de ses pères, cet intellectuel d'origine égyptienne établi en France, qui a été par ailleurs l'un des premiers traducteurs de Krishnamurti en français, a écrit plusieurs livres consacrés à la cabale, dont notamment une traduction commentée du *Livre de la Création (Sefer Yetsirah)* et d'un écrit où il se propose de retrouver la cabale authentique qui aurait été, selon sa thèse, déformée par l'idéologie religieuse

⁵Voir à ce sujet notre article paru dans les *Cahiers de l'Herne*, Paris, 1991.

rabbinique. L'influence de la pensée originale de Carlo Suares a été insignifiante sur le judaïsme français et elle ne s'est guère fait sentir ailleurs.

Parmi les écrivains chrétiens qui ont consacré des ouvrages significatifs à la cabale, il faut citer Paul Vulliaud, auteur en particulier d'un livre monumental intitulé *La Kabbale juive* (1923), où il défend l'antiquité du *Zohar*. De façon générale il déplore que « la Kabbale ne fait pas encore partie du patrimoine commun de l'Intellectualité⁶ ». Il tente dans ses écrits de mettre en évidence le caractère métaphysique de la cabale, par delà les formes « mythiques » qui n'ont qu'un caractère symbolique ou allégorique et cachent de profondes abstractions. L'intérêt du public chrétien envers la cabale avait été aiguisé par la traduction française du *Zohar* effectuée par Jean de Pauly (1905-1911) dans laquelle ce traducteur s'était efforcé de montrer le caractère chrétien et christologique des exégèses et de la doctrine du *Zohar* dans ses notes et à travers sa traduction. Cette édition, malgré ses nombreuses imperfections et ses traits tendancieux, marqua une date importante dans la pénétration de la cabale dans la culture française. Une autre figure importante, un admirateur de Paul Vulliaud, mérite d'être mentionnée. Jean de Menasce, Juif d'origine égyptienne converti au catholicisme qui devint un spécialiste de renommée internationale en matière d'iranologie, consacra en 1931 un ouvrage à la cabale et au hassidisme intitulé *Quand Israël aime Dieu*. Père dominicain passionné de mystique chrétienne, ce savant voyait dans la mystique juive la littérature spirituelle du judaïsme qui l'arrache au « chaos du monde » et s'oppose à « l'indifférentisme et au nationalisme politique qui se partagent actuellement le peuple d'Israël » (p. 178). Plaidoyer vigoureux en faveur de la cabale et du hassidisme, qui aux yeux de l'auteur constituent la véritable âme du judaïsme, lutte contre les « Juifs modernistes » qui les dénigrent, le livre de Jean de Menasce est atypique à plus d'un titre et représente l'exposé le plus brillant et le plus sensible à ce jour écrit en Français sur la spiritualité juive. Il n'eut cependant qu'un impact assez limité tant dans les milieux juifs que dans les milieux chrétiens, peu enclins à accorder du crédit à un Juif devenu un prêtre chrétien qui entreprend une défense vibrante de la spiritualité juive.

Un autre courant de pensée a été profondément marquée par la cabale. Il s'agit de l'école de René Guénon. Cet auteur prolifique très influent, chef de file des ésotéristes français et penseur de la « tradition primordiale » à l'origine de toutes les religions, il cite souvent les écrits classiques de la cabale, dont le *Zohar*, et en propose une lecture orientée par sa perspective globale considérant que chacune des « doctrines traditionnelles », au rang desquelles il range la cabale, reflète à sa façon la tradition de l'humanité⁷. Un de ses disciples, Léo Schaya, a développé de façon notable cet intérêt pour la cabale

⁶Voir Paul Vulliaud, *Traduction intégrale du Siphra di-Tzeniutha*, le livre du secret, Paris, 1930.

⁷Voir par exemple *Le roi du monde, Formes traditionnelles et cycles cosmiques*.

et a rédigé trois ouvrages qui lui sont principalement consacrés⁸. La tendance ici est celle d'un syncrétisme entre les trois religions monothéistes et d'une sorte de synthèse entre le soufisme et la cabale. Une autre synthèse est tentée par Georges Lahy et ses disciples entre la cabale et l'hindouisme. Il faut aussi évoquer ce qui demeure de l'influence que le mouvement théosophique de H.P. Blavatsky, vers la fin du XIXe siècle, a exercé sur une constellation très diverse de personnalités françaises et qui se fait encore sentir ici et là.

D'autres auteurs à succès ont cru découvrir dans la cabale la clé de tous les mystères de l'univers. Raymond Abellio⁹, Charles Hirsch, Francis Warrin ont écrit des ouvrages qui proposent un système d'explication globale du monde physique et de tous les événements de l'histoire directement inspirés par la cabale. A. D. Grad a popularisé cette appréhension de la cabale dans plusieurs ouvrages qui connurent un réel succès.

Parmi les philosophes français sans lien aucun avec le judaïsme qui ont accordé quelque intérêt à la cabale, il faut citer Étienne Souriau¹⁰, Henry Corbin et Jean-Paul Sartre dans les dernières années de sa vie¹¹.

L'influence de Gershom Scholem, à mesure que ses écrits étaient traduits en français, s'est surtout exercée sur des historiens, des sociologues et des anthropologues, mais son impact sur des penseurs et philosophes français est assez négligeable. Contrairement à la situation dans les pays anglo-saxons et en Allemagne, la pensée de Gershom Scholem n'a guère marquée les intellectuels juifs de France et ses échos auprès des philosophes français demeurent marginaux. Comment expliquer un fait qui peut paraître singulier aux yeux d'un israélien ou d'un américain ? Déjà en 1957, dans l'avant-propos à la réédition de son livre sur la cabale, Henri Sérouya exprimait le type de rapport que les philosophes français vont entretenir avec cette figure centrale de l'étude de la cabale au XXe siècle : « Certes, on constate ça et là des aperçus subtils d'ordre historique qui cadrent avec les idées de la gnose et du néoplatonisme. Mais on cherchera en vain à travers ces pages une pensée profonde, vraiment originale, semblable à celle de Martin Buber ». Autrement dit, si Scholem est regardé comme « un historien de grande valeur, consciencieux, méthodique », il a accordé une trop grande place à la cabale pratique, au mythe, aux croyances populaires, et n'a pas su dégager les profondeurs spéculatives et la dimension métaphysique de la cabale et de la mystique juive. En conséquence, l'oeuvre de Scholem est dépourvue de valeur philosophique et n'a qu'un intérêt documentaire. Cette appréciation sévère de Henri Sérouya qui réagissait alors à la publication française des *Grands Courants de la mystique juive*, a été partagée par la quasi-totalité des intellectuels juifs

⁸Dont *L'homme et l'absolu selon la kabbale* et *La Création en Dieu*.

⁹*La structure absolue*, Paris, 1965.

¹⁰Voir en particulier son ouvrage, *L'Ombre de Dieu*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.

¹¹D'après le témoignage de l'un de ses proches, Sartre a été surtout impressionné par les spéculations du *Livre de la Création* dépeignant la création du monde au moyen de lettres de l'alphabet.

intéressés par la cabale, qui n'ont pas reconnu en Scholem une autorité en matière de pensée juive et d'interprétation de la cabale. A cet égard, la France et la communauté juive française sont restées un îlot isolé. Même un chercheur dans le domaine de l'histoire des idées comme Georges Vajda, pourtant très proche de Scholem à beaucoup d'égards, a reproché à celui-ci d'avoir négligé la philosophie cabalistique.

La place réelle et symbolique occupée par la philosophie en France comme discipline scolaire et comme substitut laïque aux dogmes religieux explique en grande partie cette attitude. L'éviction radicale de toute référence religieuse du domaine du savoir moderne, de la culture académique et de l'enseignement scolaire public a sans doute contribué à hisser la philosophie, par compensation, au rang de discipline de pensée ayant valeur de savoir autorisé, de tradition intellectuelle située au sommet de toutes les sciences. Pour être valorisée et être reconnue, la cabale doit être présentée comme une philosophie plutôt que comme une pensée religieuse. Pour prendre un exemple, un auteur comme Jean Zacklad a donné à sa thèse intitulée *Essai d'ontologie biblique*¹², le sous-titre suivant : « Mise à jour des implications philosophiques des thèses rabbiniques, législatives et mystiques », alors que son travail est essentiellement fondé, de son propre aveu, sur la cabale considérée comme tradition secrète du judaïsme.

Ce qui a intéressé la plupart des penseurs francophones qui ont écrit sur la cabale, qu'ils soient Juifs ou non, et à quelque titre que ce soit, c'était la « philosophie cabalistique » ou du moins les « implications philosophiques » des conceptions cabalistiques. Les aspects proprement religieux de la cabale, ses idées concernant le rituel, les prières, les croyances eschatologiques, la morale concrète, ont été presque totalement négligées. C'est le cas aussi de ce que Scholem a appelé le « mythe cabalistique », qui n'a été pris en considération ni par les spécialistes français des discours de type mythique ni à plus forte raison par les spécialistes de la philosophie et de son histoire.

La cabale a pu interpeller la pensée française pour autant qu'elle a été présentée comme une forme particulière de philosophie. En tant que doctrine religieuse, elle n'a guère suscité d'intérêt. Il n'existe aucune différence sensible entre Juifs et non Juifs à cet égard. Cette situation n'a pas fondamentalement changé aujourd'hui, bien que quelques signes d'un intérêt pour ses conceptions religieuses se manifestent timidement ici et là dans les milieux juifs et chrétiens. Aujourd'hui la cabale est souvent mêlée à la pensée hassidique dans les efforts qui sont menés pour promouvoir une approche moderne et même post-moderne du judaïsme, et il convient de citer à ce sujet les noms de Betty Rojzman, Marc-Alain Ouaknin, David Banon, Laurent Cohen, Stéphane Zagdanski. La cabale n'est dans ces constructions qu'un ingrédient parmi d'autres et n'intervient parfois qu'à titre accessoire, bien que

¹²Edition Mouton, Paris-La Haye, 1967.

sa présence soit parfois très visible. D'autres auteurs très prisés par le public Juif francophone, qui dans leurs écrits tentent d'élaborer ou de réélaborer une conception globale du judaïsme, comme Amado Lévy-Valensi, Shmuel Trigano, Raphaël Draï, prennent très au sérieux la cabale et lui concèdent une place significative en tant qu'interprétation profonde et illuminante des Écritures.

Cependant, derrière ce tableau où la cabale paraît s'être imposée comme référence normale voire même obligée dans les discours des intellectuels Juifs qui écrivent en français sur le judaïsme, l'intérêt pour la doctrine cabalistique proprement dite, ses conceptions relatives à l'être, au bien et au mal, à l'âme, en un mot ses concepts fondamentaux les plus propres, est loin d'être partagé par tous. Il est de bon ton de citer telle ou telle sentence cabalistique, de puiser dans la masse des écrits de la cabale des formules ou des images afin d'illustrer une idée ou d'étayer un raisonnement. En revanche, la cabale en tant que savoir organisé de façon consistante est ignorée par beaucoup de ceux qui se prévalent de ses maximes. La situation qui prédominait au siècle précédent et au début du XXe siècle, quand il était en général mal vu de citer un passage du *Zohar* de peur d'être considéré comme un esprit rétrograde et superstitieux, s'est radicalement inversée. Cependant cette inversion ne signifie absolument pas que la cabale soit elle-même reçue comme système de pensée ou comme théologie : soit elle fait simplement partie de la bibliothèque de l'homme cultivé, soit elle entre dans les discours qui réfléchissent sur le judaïsme ou en font l'apologie, à titre d'appui traditionnel et de référence exotique. Entre la perception populaire de la cabale, sa présence occasionnelle et opportuniste dans les écrits des apologètes, et sa réalité doctrinale intrinsèque, s'ouvre un large abîme. Il n'est pas assuré que les travaux académiques qui se multiplient sur la cabale et qui exposent ses contenus conceptuels propres soient à même d'entraîner dans leur sillage un travail de réflexion approfondi sur ses conceptions. La tendance dominante en France, mais qui n'est sans doute pas l'apanage exclusif des intellectuels juifs, est actuellement celle d'un affaissement de l'affirmation idéologique, un éclectisme dans le choix des sources d'inspiration, une indifférence pour les contenus doctrinaux au profit d'associations d'idées parfois superficielles. Ce tableau rapidement brossé d'un déclin général de l'exigence de rigueur dans les démarches intellectuelles et philosophiques, qui est très sensible dans la production littéraire actuelle du judaïsme francophone, traduit bien évidemment un phénomène historique et sociologique lourd. Dans un tel paysage culturel, la cabale apparaît comme un élément accessible aux multiples combinaisons et bricolages savants, d'autant plus aisément qu'elle a depuis longtemps fait l'objet d'approches et d'interprétations très diverses motivées par des raisons sans aucun lien entre elles. L'avenir dira si cette tendance n'est que transitoire ou si elle représente une direction durable.

Charles Mopsik

A Paris, le 22 septembre 1995