

La kabbale et le mal / Jad Hatem. — Extrait de :
Annales de philosophie et des sciences humaines. — N°
1 (1987), pp. 78-87.

Notes au bas des pages.

I. kabbale — Histoire. II. Mysticisme — judaïsme.

PER L1044 / FP63318P

LA KABBALE ET LE MAL

Jad HATEM

Confrontée au problème du mal, la Kabbale affirme tout uniment sa réalité et le monothéisme. Cette double exigence (la réalité du mal contre la thèse de la *privatio boni* reprise par Maïmonide¹, le monothéisme contre les tentations dualistes) conduit la Kabbale à poser en Dieu le fondement métaphysique du mal au titre d'un étant ou d'un état effectif, ou du moins de puissance, fondement qui est la condition de possibilité du mal humain.

Déjà le livre *Bahir* identifie le Satan à la main gauche de Dieu. Le mal est le moyen grâce auquel Dieu se manifeste: «Le Saint béni soit-il a un *midda* (un attribut) qui s'appelle le mal»². Le *Bahir* développe ici une Aggada du Talmud qui personnifie la Rigueur divine et la détache pour ainsi dire de Dieu pour en faire Satan. Mais dans le *Bahir*, la Rigueur est restituée à Dieu. Et le fameux verset d'Isaïe VL, 7 n'est pas délayé. La Rigueur ne se développe pas outrageusement tant qu'elle demeure en harmonie avec les autres attributs.

La Kabbale ultérieure, notamment le *Zohar*, a trouvé sa voie. Elle tient que le mal n'est pas tant la Rigueur qui peut être mal de peine (et non de faute) que la désunion et l'opposition entre les attributs (*séfirot*). Celles-ci composent en Dieu une unité et expriment son existence en instance active de production et de révélation. Ces nœuds dynamiques sont la Couronne (Kéther), la Sagesse (Hokhmah), l'Intelligence (Binah), Miséricorde (Hesed), Rigueur (Gebourah ou Din), Beauté (Tiféret), Victoire (Netsah), Gloire (Hod), Fondement (Yésod) et Royaume (Malcouth)³. Les dix séfirot sont distribuées dans un arbre appelé séfirotique dans lequel, la première, la sixième et la dixième occupent la colonne du milieu, la deuxième, la quatrième et la septième celle de droite qui est le pilier de l'amour, les

(1) *Le Guide des égarés*, III, X.

(2) *Bahir*, § 107.

(3) *Zohar*, II, 42b-43a).

autres, celle de gauche qui est le pilier du jugement.

Une quasi séfira s'interpose entre Sagesse et Intelligence: la connaissance (Daad).

La première séfira représente l'En-sof, l'infini, l'abîme divin¹. Elle en est si proche qu'elle se confond avec lui. En émane sa *Hokhmah*² qui produit la *Binah*. Elle est principe masculin, il est féminin³. Ils forment, tous deux, le principe de la différenciation sexuelle dans tout le cosmos⁴. *Hokhmah* est la génitrice universelle. Le nom de *Binah* s'explique par *Ben-iah* (fils de Dieu)⁵. Il est la synthèse de tout l'existant⁶. Leur fils est *Da'ath* qui reçoit *Hesed* et *Gebourah*⁷, bras droit et bras gauche de Dieu, vie et mort⁸. Ceux-ci sont unis par *Tiféret*⁹. Pour le *Zohar*, «il n'y a pas de *Hésed* sans *Gebourah*»¹⁰ et il est remarquable que *Tiféret* équilibre les mouvements antagonistes et engendre, à partir de l'harmonie conquise, *Netzah* et *Hod* par un acte d'expansion et de puissance¹¹ qui se noue et se rééquilibre dans *Yésod*, la matrice à partir de laquelle *Malchouth*, principe actif, produit le monde.

J'ai emprunté la répartition des Séfirots au *Zohar* qui demeure le maître ouvrage de la Kabbale. Mais comme le mal dans le *Zohar* est d'une nature complexe, je commence par me référer à des textes antérieurs. Dans tous les cas, l'homme est tenu pour le microcosme et concerne en lui les mêmes éléments qu'en Dieu manifesté.

Or, en Dieu, l'élément de la Rigueur est, comme on l'a vu, vigoureusement équilibré par celui de la Miséricorde, la beauté faisant office de modératrice. En Dieu, l'harmonie prévient l'irruption de la violence, du feu intérieur qui demeure à l'état de latence, dans un perpétuel sabbat, pourrait-on dire¹². C'est l'homme qui, dans le premier schéma, divise ce qui est ainsi uni et par là, sépare de Dieu ce qui devait lui rester uni et soumis,

(1) Ibid., III, 288ab.

(2) Ibid., III, 290a.

(3) Ibid., III, 290a.

(4) Ibid., III, 290a.

(5) Ibid., III, 290a.

(6) Ibid., III, 290b.

(7) Ibid., III, 291a.

(8) Ibid., III, 296b.

(9) Ibid., III, 296b.

(10) Ibid., III, 143b.

(11) Ibid., III, 296a.

(12) Je pense au passage suivant du *Zohar*, III, 288b: «Tout est enveloppé par la miséricorde, les rigueurs sont cachées et domptées pendant le jour du sabbat. C'est à l'heure des vêpres du sabbat qu'elles se répandent dans le monde. De là vient que le jour du sabbat est exempt de rigueur en haut et en bas, et même le feu de l'enfer est éteint, et les damnés trouvent le repos».

c'est-à-dire lui-même. L'homme bouleverse en Dieu l'ordre qui le subordonnait à Dieu. Cette ligne d'interprétation se lit dans le *Mystère de l'arbre de la connaissance* attribué à Ezra den Salomon. Le péché consiste dans la consommation du fruit qui est une nourriture de l'âme et «qui provoque une scission dans le monde inférieur. L'arbre de la connaissance du bien et du mal provient du nord, lieu satanique comme le signalait le *Bahir*¹. Satan est le principe de l'opposition. N'est-il pas l'accusateur? Par contre, l'arbre de la vie qui provient de l'est (assimilé au bien) représente l'attribut de l'harmonie. Il exerce sa suprématie sur Satan tant que celui-ci demeure en relation avec l'arbre de la connaissance. Mais dès qu'il se sépare de l'arbre de vie, il conquiert son indépendance et son aptitude à l'agir. Il est alors capable de «ravager les plantations», c'est-à-dire de scinder. C'est Adam qui affranchit donc Satan: «Mais si Adam n'avait de prime abord détaché le fruit, Satan n'aurait pas eu le pouvoir de se séparer de l'arbre»².

En termes rationnels, Adam est cause de l'actualisation du mal, Satan est principe universel de maléfice. La possibilité du mal, quant à elle, n'a d'autre racine que la vie même de Dieu qui est dynamique et polaire. Le texte poursuit: «Lorsque Adam eut mangé du fruit de l'arbre de la connaissance — qui est situé du côté du mal — et qu'il l'eut détaché³ de l'arbre de la vie, le mauvais penchant renforça sur lui son emprise au niveau de son manger et de son âme, car cette dernière prit part à sa consommation des fruits du paradis, provoquant au sein d'Adam lui-même l'impureté, la mort et l'éloignement de l'âme (...). En mangeant, il a ravagé les plantations du monde inférieur et du monde supérieur et a séparé les forces de l'arbre de la connaissance, devenues de ce fait autonomes, de celles de l'arbre de la vie»⁴. La scission au niveau du monde inférieur entraîne, comme on le voit, une rupture dans le monde supérieur, entre *Hesed* et *Gebourah* qui doit maintenant réagir et sévir. Etant microcosme, Adam est en relation étroite avec le macrocosme. Joue ici, avec une efficacité sans pareille, la loi de la correspondance. Adam a mis en avant son ipséité (dans le langage schellingien). Elle eût dû rester au fondement et non usurper la place du supérieur. C'est l'homme qui plante l'écharde du mal dans la chair de Dieu. Il affecte Dieu et l'ébranle. D'un point de vue thomiste, Maritain est autorisé à dire que le péché de l'homme blesse Dieu, non pas dans son être,

(1) *Bahir*, § 107.

(2) *Sod Ets Ha-Daath*, cité in G. Scholem, *La Mystique juive: les thèmes fondamentaux*, tr. M. Fayoum, Cerf, Paris, 1985, p. 82, que je suis étroitement.

(3) Au sens où il lui prête une attention exclusive.

(4) Scholem, op. cit., p. 83.

mais dans son amour¹. Pour la Kabbale, même l'être de Dieu est blessé par l'homme.

L'homme a ainsi actualisé un mal possible. Le kabbaliste Naftali Bacharah écrit: «Avant qu'Adam ne péchât, les puissances du mal n'étaient pas encore passées de la puissance à l'acte et se trouvaient à l'état de potentialité comme une mèche dans l'huile qui y a été placée avec sa lumière et qui brûle d'elle-même vers elle-même sans aller à l'extérieur»². Il serait plus correct de dire que le mal n'était pas en soi puisque issu d'un mauvais rapport d'éléments qui, en état d'harmonie, sont bons, car même Satan est bon à condition de servir Dieu. D'ailleurs le *Zohar* donne au principe mauvais le nom de Samaël qui combine *poison (sam)* et Dieu (*El*), excellente illustration du principe de la positivité foncière de l'être, ou encore de la formule thomiste selon laquelle le sujet du mal est le bien³. En d'autres termes, Samaël n'est autre que la perversion d'un aspect de Dieu (aspect de Dieu, il l'est en guise d'ange — les noms des anges se terminent par *El*). Il suffira d'ailleurs, lors de la restauration, d'arracher *Sam* à son nom pour le guérir⁴.

On peut tirer la leçon de la positivité de l'être du traité de Gikatila: *Le Secret du serpent et de son jugement*:

«Sache qu'au commencement de sa création le serpent représentait quelque chose d'important et de nécessaire pour l'harmonie des créatures aussi longtemps qu'il se tenait à sa place. Le serpent était un grand serviteur créé afin de supporter le joug de la domination et du service. Sa tête dépassait les hauteurs terrestres et sa queue plongeait jusqu'au fond de l'enfer. Car il avait un emplacement propre dans tous les mondes et formait quelque chose de fondamentalement important pour l'harmonie de tous les niveaux qui demeureraient chacun à sa place respective. Et ceci est le mystère du serpent céleste qui nous est connu par le «Livre de la création» et qui met en mouvement toutes les sphères supérieures en provoquant leur révolution d'est en ouest et du nord au sud. Sans lui, nul créateur de l'ensemble du monde sublunaire ne pourrait vivre et il n'y aurait ni semilles, ni croissance, ni incitation à la procréation chez toutes les créatures. A l'origine, ce serpent se tenait à l'extérieur des enceintes sacrées et était lié, de

(1) Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Hartmann, Paris, 1947, p. 277.

(2) '*Emeq ha-melekh*, f° 121b, cité in Scholem, op. cit., pp. 95-96.

(3) *Somme contre les Gentils*, III, xi.

(4) Originellement, Samaël s'appelait Saël dans lequel s'immisca la consonne fatale *m* qui typifie *mawét*, mort.

tombera sans doute dans l'En-bas à cause de la violence de sa colère. En effet, Coré refusa que la contradiction soit résolue par la main de Moïse, cette querelle n'était donc pas pour «le nom des cieux». Coré n'avait pas égard à la gloire de l'En-haut et il démentait l'Œuvre du Commencement. Dès que Moïse vit que Coré déniait l'Œuvre du Commencement et qu'il la refoulait à l'extérieur, alors: «Moïse fut très irrité» (Nom. XVI, 15). «Moïse fut irrité»: parce que Coré le réfuta pour qu'il ne puisse écarter la contradiction. «Très irrité»: parce qu'il réfuta également l'Œuvre du Commencement. Coré réfutait tout, tant l'En-haut que l'En-bas, ce qu'exprime: «Dans leur révolte contre YHVH» (Id. XXVI, 9), contre à la fois l'En-bas et l'En-haut, aussi s'est-il attaché à ce qui lui était adéquat [la Géhenne]. La contradiction qui est mise en ordre selon la détermination de l'En-haut, qui s'élève et ne redescend pas et qui se maintient droitement, c'est la contradiction opposant Chamaï et Hillel. Le Saint, béni soit-il, s'interpose entre eux, puis il les accorde. C'est là une contradiction qui était pour «le nom des cieux», or les cieux ont ouvert la contradiction, ainsi a-t-elle été résolue: elle était dans l'ordre de l'Œuvre du Commencement. Mais Coré réfuta en tout l'Œuvre du Comencement, il contesta les cieux et voulut démentir les paroles de la Torah; ceci, bien sûr, en raison de son attachement à la Géhenne, aussi, est-ce là qu'il aboutit. Ce secret est développé dans le livre d'Adam: Lorsque l'obscurité s'éveilla, elle s'éveilla avec violence et elle créa en elle la Géhenne, et, avec cette dernière, elle s'attacha à la contradiction. Quand se furent apaisées colère et violence, une contradiction d'un autre ordre s'éveilla: une contradiction d'Amour. Il y eut donc deux contradictions, l'une initiale et l'autre finale; c'est là la voie des Justes: leur commencement est pénible, mais leur fin est sereine. Pour Coré, le commencement de sa querelle était de colère et de violence et il finit par rejoindre la Géhenne. Quant à Chamaï, à la fin de sa dispute, lorsque la colère se fut apaisée, il dut éveiller la contradiction d'Amour et accepter l'accord venant de la main des cieux. Le secret de la chose est dans ce verset: «Qu'il y ait un espace à l'intérieur des eaux, et il y eut un espacement» (Gen. I, 6). C'est là la première contradiction, le réveil de la colère et de la violence; Il voulut la trancher et s'éveilla la Géhenne. Et quand la colère et la violence se turent, «Elohim fit l'espace» (Id.). S'éveilla alors la contradiction d'Amour, de tendresse, qui est la consistance du monde. La discorde de Chamaï et Hillel va dans ce sens: car la Torah orale s'avance avec amour vers la Torah écrite, et elles sont dans une pleine subsistance. La différenciation se trouve bien sûr à gauche. Il est écrit à propos du deuxième jour: «Et il y eut une distinction» et «Il distingua» (Id.); il est écrit plus loin (à propos de Coré): «Est-ce trop peu pour vous que le Dieu d'Israël vous ait

différenciés» (Nom. 16:9), et encore: «En ce temps-là, YHVH différençia la tribu de Lévi»¹ (Dt. X, 8). Car à l'évidence, il n'y a différenciation que dans le deux, dans le lieu de la gauche. Si tu dis: La différenciation s'effectue toujours dans le deux, et pourtant Lévi est le troisième fils, la différenciation devait donc se faire pour Siméon qui lui est vraiment le deuxième fils. Sache ceci: bien que Lévi soit né le troisième, dans la pensée de Jacob il était le deuxième, ainsi donc la différenciation porte-t-elle toujours sur le deux, tout devient en conséquence cheminement rectiligne, cheminement de complétude comme il doit l'être.

La différenciation (*havdala*) à la sortie du Sabbat vise à séparer les êtres qui dominent les jours de semaine de ceux qui dominent le Sabbat. Lorsque sort le Sabbat, de la Géhenne s'élève l'œil mauvais qui veut dominer au moment où Israël dit: «Affermis sur nous l'action de nos mains» (Ps. XC, 17). Il surgit du niveau appelé «gauche» et veut se mêler à la semence d'Israël pour lui imposer sa loi. Mais les enfants d'Israël accomplissent [le rite] de la branche de myrte et du vin, puis disent la différenciation (*havdala*), ainsi (l'œil mauvais) s'écarte-t-il d'eux. Il s'abaisse alors et redescend vers sa résidence dans le Chéol, lieu où se trouvent Coré et ses partisans, ce qu'exprime: «Ils descendirent vivants au Chéol, eux et tout ce qui leur appartenait» (Nom. XVI, 33). Mais ils n'y descendirent que lorsque Israël opéra une différenciation à leur rencontre, ce qu'exprime: «Différenciez-vous du milieu de cette assemblée» (Id. 21). Toujours, la différenciation concerne le deux, qui est la gauche. Au début, la violence et la colère qu'a éveillée la gauche sont dans la contradiction, et avant même qu'il n'y ait apaisement et que ne se crée la Géhenne, sont créés les anges qui contestent leur Maître dans l'En-haut; un feu les dévore et les brûle, d'autres sont effacés, perdent leur consistance et sont consumés par le feu; il en fut pareil de Coré dans l'En-bas, tout va selon cette manière.

«Qu'il y ait un espace au milieu des eaux» (Gen. I, 6), qu'un déploiement les sépare de part et d'autre. El (Divin), secteur de la droite, le Grand El déploie un déploiement depuis l'intérieur des eaux afin que ce nom de El se complète, et que les eaux s'intègrent, grâce à ce déploiement, les unes dans les autres. Ainsi, retire le *El* d'*El-ohim*, et ce *him* (= *haïam*), la mer, se déploie et se renverse pour devenir les eaux de l'En-bas: *imh* (= *ïamah*) vers la mer; ce dernier déploiement se déploie dans le deux. Les eaux de l'En-haut c'est la mer (*haïam*), «C'est la grande mer» (Ps. CIV, 25); la mer (*haïam*) qui est les

(1) Coré appartenait à la tribu de Lévi (N. d. T.).

eaux d'En-haut est l'inverse de ces lettres *ïamah*, vers la mer, eaux d'En-bas. Quand elles se sont mises en ordre elles deviennent toutes une unique totalité, et ce nom se déploie dans de nombreux endroits. Les eaux d'En-haut sont masculines, les eaux d'En-bas féminines. Primitivement, les eaux étaient dans les eaux, jusqu'à ce qu'elles se déploient, dès lors l'on discerna des eaux supérieures et inférieures. Les premières sont Elohim, les secondes Adonaï (Mon Souverain), celles-là le Hé supérieur et celles-ci le Hé inférieur. Qu'est-il écrit? «Et Elohim fit l'espace» (Gen. I, 7): chaque déploiement prend le nom qui lui convient. Elohim: «eaux d'En-haut», Adonaï: «eaux d'En-bas». Cependant, dès que se complètent les eaux masculines par les eaux féminines, le nom d'Elohim se déploie en elles toutes. Bien qu'il différenciât le deuxième jour les eaux supérieures des eaux inférieures, la contradiction ne s'est pas neutralisée avant le troisième jour; c'est alors qu'il accorda la contradiction, et tout se posa dans son lieu approprié. A cause de cette contradiction et bien qu'elle soit la subsistance du monde, il n'est pas écrit: «Qu'elle est bonne!» lors du deuxième jour, car l'action n'était pas encore parfaite: les eaux d'En-haut et les eaux d'En-bas s'étaient confondues, et il n'y avait pas d'engendrement dans le monde, jusqu'à ce qu'elles se séparent et qu'elles soient reconnaissables»¹.

Le deuxième jour est nécessaire pour frayer la voie au troisième (dans le monde de la création — *Bria*); mais en soi, il abrite la déchirure, il exhausse la contradiction. En d'autres termes, Dieu doit se scinder pour naître. Le troisième acte de l'auto-révélation de Dieu n'eût pas été possible sans le deuxième. Or, au troisième, l'énergie divine est canalisée dans la colonne du milieu qui a pour tâche d'équilibrer les tendances. Sans elle l'organicité de Dieu eût été sans effet et le monde irréalisable². C'est, ajoute le *Zohar*, le troisième jour qui mit l'accord en tout³, raison pour laquelle la *Genèse* répète à deux reprises que Dieu trouva bonne son œuvre⁴ alors qu'il n'en fut rien le deuxième jour⁵ durant lequel, à cause de la division, fut créé l'enfer⁶.

Abulafia avait même envisagé l'hypothèse d'une émanation du côté gauche, donc maléfique, en concurrence avec celle du côté droit⁷. Pour le

(1) *Zohar*, I, 17a - 18a (tr. Ch. Mopsik, *Le Zohar* I, Verdier, Paris, 1981).

(2) Cf. *Zohar* I, 17a.

(3) *Ibid.*, 18a.

(4) *Ibid.*, 19b.

(5) *Ibid.*, 18a.

(6) *Ibid.*, 33a.

(7) *Trésor de gloire (Czar Hacabad)*, 18a.

Zohar, le résultat est positif en ultime instance. Il affirme également que l'*En-sof* demeure au-delà de toute dualité révélée seulement au niveau de la «Petite figure». L'*En-sof* correspond donc parfaitement à l'*Ungrund* schellingien¹.

La Kabbale lurianique adhère aux présupposés du deuxième schéma. Le mal provient de la contraction (*Tsimtsum*) de l'*En-sof* qui donne stance et prépondérance à la *Gebourah* (ou *Din*). La puissance de l'émission de la lumière lors de la création brisa les vases conçus pour la recevoir. Certains détectent en la «brisure des vases» la cause du mal dans le monde. Pour Luria, en fait, elle est à comprendre comme un acte positif car il vise à séparer du pur ces résidus impurs liés à *Gebourah*².

Le génial Nathan de Ghaza, tout à la fois Prophète et théologien du Sabbataïsme, conçoit une dualité entre ce qui en Dieu dit oui à la création et se contracte en conséquence, et ce qui y en lui y contredit pour que ne demeure que l'*En-sof*. La volonté divine opposée à la révélation se mue en force de destruction. Cette dualité fondamentale réemerge dans le Messie dont la nature contradictoire et le comportement antinomiques manifestent son rapport avec le mal. L'âme de Sabbataï Zevi, selon Nathan, a été liée aux écorces (*Kelipot*)³ et plantée par l'*En-sof* dans l'âbîme, afin de le surmonter et de restaurer l'univers⁴.

Le bien selon la Kabbale consiste à resituer l'univers correctement. Gikatila écrit : «Les justes sont ainsi appelés parce qu'ils remettent toutes les choses à leur place, les extérieures au-dehors et les intérieures au-dedans, de sorte que rien n'excède les limites qui leur furent assignées»⁵. Par là, ils mettent un terme à l'exil de la Schekhina et réconcilient l'homme avec l'homme, Dieu avec l'homme et surtout Dieu avec Dieu. Il appartient à l'homme de retirer l'écharde de la chair de Dieu.

(1) Dans les *Recherches*, Schelling réduit la Kabbale à l'émanation (S.W., VII, p. 411). Sur le rapport direct et surtout indirect de Schelling à la Kabbale, cf. W.A. Schulze, *Schelling und die Kabbale*, Judaica, 1957.

(2) Cf. G. Scholem, *Les Grands courants de la mystique juive*, pp. 284-285.

(3) G. Scholem, *Sabbataï Zevi the mystical Messiah*, Princeton University Press, 1973, pp. 304-305.

(4) *Ibid.*, pp. 305-306.

(5) *Sha'are Tsédeq*, 16a, cité in Scholem, *La Mystique juive*, p. 118.