

GERSHOM SCHOLEM
LE NOM DE DIEU
ET LA THÉORIE
KABBALISTIQUE
DU LANGAGE

להדה

ALLIA

GERSHOM SCHOLEM
LE NOM DE DIEU
ET LA THÉORIE
KABBALISTIQUE
DU LANGAGE

להדה

ALLIA

GERSHOM SCHOLEM

Le Nom de Dieu et la théorie kabbalistique du langage

Traduit de l'allemand par
THOMAS PIEL

À LA FIN du printemps 1919, prenant la décision de “déplacer le centre de gravité” de ses études “des mathématiques vers le judaïsme”, vers l’étude de la tradition mystique juive à laquelle il devait consacrer finalement toute sa vie, Scholem forma le projet d’une recherche sur la philosophie du langage des kabbalistes, avant d’y renoncer l’année suivante, considérant qu’il n’avait pas encore les moyens de la mener à bien ¹. C’est cinquante ans plus tard exactement, en 1970, qu’il écrivit finalement cet essai consacré à la pensée mystique du langage, qui tient celui-ci – le langage comme *nom*, irréductible aux signes – pour l’essence même du réel. Sa réflexion rejoignait ainsi la méditation sur le langage qu’avait menée très tôt Walter Benjamin, dans les “pages aussi denses que belles” de l’essai “Sur le langage en général et sur le langage humain” et de “La tâche du traducteur” ².

“Le langage est nom, écrivait Scholem en 1926. C’est dans le nom qu’est enfouie la puissance du langage, c’est en lui qu’est scellé l’abîme qu’il renferme... Car les noms ont leur vie propre” ¹. La vaste étude récapitulant l’ensemble de son travail qu’il consacra tardivement à la mystique du langage, que nous traduisons ici, approfondit cette réflexion à la lumière de la pensée du langage qui se fait jour dans le judaïsme rabbinique et dans certains des plus anciens textes de la littérature kabbalistique.

Publié initialement dans l’*Eranos-Jahrbuch*, xxxix, 1970, pp. 243-299, le présent texte a été repris dans le tome iii des *Judaica, Studien zur jüdischen Mystik*, Francfort, Suhrkamp, 1973, pp. 7-70. C’est cette édition qui est suivie ici.

T.P.

MYSTIQUE DU LANGAGE

“LA VÉRITÉ est le principe (ou encore : l'essence) de ta parole”, dit un verset du psalmiste souvent cité dans la littérature kabbalistique (*Psaumes*, CXIX, 160). La vérité était, au sens hébraïque originaire, la parole de Dieu perceptible de manière acoustique, c'est-à-dire dans le langage. La révélation, d'après l'enseignement de la synagogue, est un événement acoustique et non visuel, ou qui du moins se produit dans une sphère qui se rapporte métaphysiquement à ce qui est acoustique et sensible. Sans cesse ce trait est souligné en rappelant les paroles de la Torah (*Deutéronome*, IV, 12) : “Vous n'avez vu aucune image – rien qu'une voix”. Ce qu'il en est de cette voix, et de ce qui trouve son expression en elle, est la question que la pensée religieuse du judaïsme s'est posée de façon toujours renouvelée. Le lien indissoluble qui unit le concept de vérité de la révélation au concept de langage, la parole de Dieu se rendant perceptible à travers le médium du langage humain, si tant est qu'une telle parole divine fasse partie de l'expérience humaine, c'est là assurément l'un des plus importants héritages – sinon même le plus important – que le judaïsme ait légué à l'histoire des religions.

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons d'interroger la littérature et la pensée des mystiques juifs pour découvrir ce qu'elles peuvent nous apprendre sur cette question. Le point de départ de toutes les théories mystiques du langage, par conséquent aussi de celle des kabbalistes, est la conviction que le langage, le médium dans lequel s'accomplit la vie spirituelle de l'homme, possède une face intérieure, un aspect qui ne se laisse pas réduire aux rapports de communication entre les êtres. L'homme s'ouvre à un autre, cherche à se faire entendre de lui, mais dans toutes ces tentatives vibre quelque chose qui n'est pas seulement signe, communication, signification et expression. Le son, sur lequel est bâtie toute langue, la voix qui lui donne forme, qui la forge en élaborant sa matière sonore, sont déjà à cet égard, *prima facie*, bien plus que ce qui entre dans la communication. La question antique, qui a divisé les philosophes depuis Platon et Aristote, de savoir si le langage repose sur une convention, un consensus, ou sur une nature immanente aux êtres eux-mêmes, a toujours eu pour arrière-plan ce caractère d'énigme indéchiffrable du langage. Mais si le langage est plus que la communication et l'expression

qu'étudient les linguistes, si l'élément sensible dans la plénitude et la profondeur duquel il prend forme possède cet autre aspect également, que j'ai nommé sa face interne, alors surgit la question : qu'est cette dimension "secrète" du langage sur laquelle s'accordent depuis toujours tous les mystiques, de l'Inde et de l'islam jusqu'aux kabbalistes et à Jacob Boehme³ ? La réponse ne fait guère de doute : c'est le caractère symbolique du langage qui détermine cette dimension. Dans la définition de ce caractère symbolique, les théories mystiques du langage empruntent des voies souvent divergentes. Mais qu'ici, dans le langage, se transmette quelque chose qui excède la sphère de l'expression et de la mise en forme ; que quelque chose qui demeure inexprimé, qui ne se montre que par des symboles, vibre et résonne au fond de toute expression et transparaisse, si l'on peut dire, à travers les fissures du monde de l'expression, c'est là le fondement commun de toute mystique du langage, et en même temps l'expérience de laquelle elle n'a cessé de se nourrir en se renouvelant, à chaque génération, la nôtre comprise. (C'est ainsi que Walter Benjamin fut longtemps un pur mystique du langage⁴.) Le mystique découvre au langage une dignité, une dimension immanente ou, comme on dirait aujourd'hui, une structure qui ne vise pas la communication de ce qui est communicable, mais bien plutôt – et sur ce paradoxe se fonde tout symbolisme – la communication d'un non-communicable, qui vit inexprimé en elle et qui, même s'il trouvait une expression, n'aurait néanmoins aucune signification, aucun "sens" communicable. Dans le domaine religieux – qui n'est assurément pas la demeure exclusive du symbolique, comme l'atteste déjà toute théorie esthétique un tant soit peu digne de considération –, on rencontre ainsi la question du langage de Dieu, considéré comme le phénomène le plus intimement lié à la dimension secrète du langage. La préoccupation originelle des mystiques dans ce domaine était de partir du langage de l'homme pour y découvrir le langage de la révélation, bien plus, le langage en tant que révélation. Ils se mirent sans cesse en peine de rechercher comment le langage des dieux ou de Dieu pouvait s'entrelacer au langage parlé, et s'en laisser extraire. Ils eurent toujours le sentiment, dans le langage, d'un abîme, d'une profondeur qu'ils se donnèrent pour tâche de mesurer, de parcourir et par là de surmonter. C'est là le point d'émergence des théories mystiques du langage propres aux diverses religions, le point où le langage doit être langage de la révélation en même temps que langue de la raison humaine ; c'est ainsi que Johann Georg Hamann caractérisa

avec une magnifique concision la thèse fondamentale de la mystique du langage : “la langue – mère de la raison et de la révélation, leur alpha et leur oméga”^{5 6}.

Si dans ce qui suit, nous nous efforçons de rendre intelligible la conception du langage qui fut celle des kabbalistes, c'est avant tout parce que leur interprétation résolument positive du langage – comme “secret manifeste” de tout ce qui est – est susceptible d'offrir un paradigme hautement instructif d'une théorie mystique du langage.

Ce sont avant tout trois thèmes qui, dans l'examen qui va suivre, demeurent constamment au premier plan sous différents aspects :

1. La conception selon laquelle création et révélation sont l'une et l'autre en premier lieu et essentiellement des auto-présentations de Dieu, dans lesquelles par conséquent, conformément à la nature infinie de la divinité, des moments du divin se sont introduits qui dans la dimension finie et déterminée du créé ne peuvent se communiquer qu'à travers des symboles ⁷. À cette conception se rattache immédiatement la pensée selon laquelle l'essence du monde est langage.

2. La position centrale du nom de Dieu comme origine métaphysique de tout langage, et la conception du langage comme décomposition et déploiement de ce nom, telle qu'elle se présente en premier lieu dans les documents de la révélation, mais aussi de manière générale dans toute langue. Le langage divin, cristallisé dans les noms divins et, ultimement, dans l'*unique* nom qui forme le centre de ce langage, se tient au fondement de toute langue parlée, en laquelle il se reflète et apparaît symboliquement.

3. La relation dialectique entre magie et mystique présente dans la théorie des noms divins, mais aussi dans l'immense puissance reconnue à la pure parole humaine.

AVANT DE nous tourner vers les théories des kabbalistes, il convient de faire une remarque qui permettra d'écarter certains malentendus. La Bible hébraïque, considérée en tant que document historique, ne connaît aucun concept magique du nom de Dieu. Le passage de la Torah (*Exode*, III, 6-14) qui rapporte la révélation du nom de Dieu YHWH près du buisson d'épines (et sur lequel tant de commentaires ont été écrits) est certes composé avec la plus grande emphase, mais là même, et plus encore dans les nombreux autres passages où il est question de l'invocation du nom de Dieu, l'aspect magique fait visiblement défaut. Que cet aspect ait été introduit par la suite dans le texte relève de l'histoire de la tradition biblique, et a par conséquent son importance relativement à la question qui est la nôtre. Dans ce passage, le nom dont l'explication a été donnée à Moïse près du buisson d'épines n'est pas même directement désigné comme le tétragramme, bien que son étymologie "je serai qui je serai" y renvoie. Comprise selon le sens de la Torah, cette explication dont la visée n'est nullement philosophique semble exprimer avant tout la liberté de Dieu, du Dieu qui sera là, qui sera présent pour Israël, quelle que soit la forme ou la manifestation que puisse revêtir cet être ou cette présence. Mais ce nom ainsi défini n'est enveloppé, comme nous l'avons dit, d'aucune aura magique, que la Torah s'efforce autant que possible de tenir à l'écart non seulement de ce nom, mais de la parole en général.

"Il est tout à fait frappant en effet", pour citer Benno Jacob, un savant remarquable en ce domaine ⁸, "au regard de la signification sacramentelle [entendons : sacrée] que possédait de manière décisive la *parole* dans le paganisme contemporain, que celle-ci ne joue nulle part aucun rôle dans la religion israélite ni surtout dans son rite. Ce silence est si complet qu'il ne peut être interprété que comme un silence intentionnel. Le prêtre israélite remplit tous ses offices entièrement *sans paroles*, à l'exception de la bénédiction qu'il doit prononcer à haute voix [*Nombres*, VI, 24], et qui est non seulement à l'abri de tout malentendu [par la clarté de sa formulation], mais en est même préservée de façon expresse. En aucun des actes qu'il accomplit il ne se voit prescrire de parole qu'il lui faudrait prononcer. Il accomplit tous les sacrifices et s'acquitte de ses fonctions sans proférer un seul mot. S'il est instruit dans le moindre détail de tous les actes qu'il lui

faut accomplir durant les offices du jour du pardon, nous n'avons pas connaissance d'une parole déterminée qu'il lui faudrait prononcer en cette circonstance. Si tous les rites qu'il observe en présence d'un lépreux sont établis avec précision, aucune parole n'est rapportée qui en fasse partie. L'*agenda* ⁹, le rituel du prêtre israélite ne contient en fait que des *agenda*, des “choses à faire”. Si nous considérons les similitudes qui existent par ailleurs entre le culte israélite et les autres cultes du monde antique, ce silence ne peut relever que d'une opposition délibérée. Toute apparence d'une puissance que posséderait par elle-même la parole ou de l'influence magique d'une formule prescrite devait être écartée.”

Cette précieuse observation n'est nullement contredite par le fait que dans la prière et dans tous les actes qui l'accompagnent le nom de Dieu soit “invocé”, car cette invocation ou cet appel est en fait distinct du rituel proprement dit en tant qu'il est accompli par des prêtres. Mais qu'une note magique se fasse à nouveau entendre ici n'est toutefois pas à exclure. Ainsi d'une manière qui contraste fortement avec le propos précédent, un savant contemporain écrit au sujet de l'invocation du nom *Yahweh* : elle “joue le rôle théologique que les autres religions donnent à l'image sacrée. Tout un déploiement de représentations, de rites et de prescriptions cultuelles complexes l'entourent pour protéger la connaissance qu'on en a et surtout l'usage qu'Israël est autorisé à en faire. Le dépôt confié à Israël d'une réalité aussi sacrée l'a placé devant une tâche énorme qui comportait avant tout la résistance aux tentations qui pouvaient la compromettre” ¹⁰. C'est là le sens de ce que dit la Bible sur la “sanctification du nom”. On peut tout à fait penser, et l'hypothèse a été avancée plus d'une fois ¹¹, que même en Israël on se soit parfois laissé aller à faire usage de ce nom à des fins obscures, voire magiques et constituant un danger pour la communauté. Mais le texte de la Bible ne nous en a conservé aucun témoignage, ce qui ne manque pas d'être signifiant.

Chez les historiens des religions se rencontre souvent l'idée que la magie du nom repose sur le rapport étroit et essentiel entre le nom et celui qui le porte. Le nom est une grandeur réelle, nullement une fiction. Il enveloppe un énoncé concernant l'essence de celui qui le porte, ou à tout le moins dit quelque chose de la puissance propre à celui-ci ¹², voire il est identifié à l'essence même de celui qu'il nomme, suivant une représentation qui a joué un rôle important dans le monde oriental dans lequel s'est développé le judaïsme, en particulier dans la religion égyptienne. On peut toutefois dire

que la magie de la parole est une expérience fondamentale de l'homme bien plus vaste, à laquelle la magie du nom a seulement conféré une acuité particulière. Il n'est nul besoin de la spéculation religieuse pour savoir que les mots ont une action qui va bien au delà de la sphère du “comprendre” : en témoignent l'expérience que font les poètes, les mystiques et quiconque, parlant, savoure jusqu'à son terme la dimension sensuelle des mots. C'est de cette expérience avant tout que naît la représentation de la puissance des noms et de la magie de leur usage. Que cette représentation se soit à nouveau imposée, dans la formation historique du judaïsme, chez les scribes et les apocalypticiens, par des influences extérieures non moins que par une impulsion intérieure, n'a pas lieu de nous surprendre ¹³. Elle était susceptible de s'implanter à nouveau dans la représentation biblique du nom de Dieu et du pouvoir immense qui lui est reconnu, là même où ce pouvoir était privé d'accents magiques. De nombreux passages des textes sacrés, avant tout du *Deutéronome*, accomplissaient en effet une séparation nette entre Dieu lui-même, qui demeure dans la transcendance, et son nom, qui est présent dans le temple, de sorte que le nom lui-même devient comme la quintessence du sacré, c'est-à-dire de l'absolument inviolable. Le nom est une configuration immanente au monde – opérant au sein de la création – de la puissance voire de la toute-puissance de Dieu.

Le respect absolu qui entoure tout ce qui a trait à ce nom, et à son apparition, détermine tout ce que les scribes et les talmudistes tentent de dire de lui et sur lui ou de fixer dans des déterminations. “Le ciel et la terre passent, mais ‘Ton grand nom vit et dure éternellement’. Le nom devait être écrit avec sainteté. On mettait en garde la femme soupçonnée d'adultère que son acte ne soit la cause de l'effacement du grand nom écrit dans la sainteté (selon la prescription de *Nombres*, v). Quand quelqu'un écrivait un nom divin, il ne lui était pas même permis de répondre au salut du roi, avant qu'il n'ait terminé d'écrire. Ce ne sont pas seulement les noms entiers de Dieu, mais également les lettres isolées qui les composent qui ne devaient pas être effacés ni raturés. Moïse ne s'était permis de faire mention du tétragramme qu'après vingt et un mots. Durant les sacrifices, c'était de ce nom divin qu'il était fait exclusivement usage afin d'ôter aux partisans des sectes tout prétexte [de donner cours à leurs spéculations dualistes]. Le tétragramme et toutes ses transcriptions étaient déposés dans l'arche d'alliance” ¹⁴.

L'élément le plus important de cette évolution, et en même temps le plus paradoxal, est que le nom par lequel Dieu lui-même se dénomme et sous

lequel il est invoqué se soustrait à la sphère acoustique et devient *imprononçable*. Dans un premier temps il fut encore permis de le prononcer dans certaines circonstances rares et particulièrement solennelles à l'intérieur du temple, comme lors de la bénédiction sacerdotale ou lors du grand pardon, mais par la suite, avant tout après la destruction du temple, il se retira entièrement dans l'imprononçable. C'est précisément ce retrait, cette imprononçabilité en vertu de laquelle le nom de Dieu peut certes être *invoqué*, mais non plus *proféré*, qui lui confère pour la sensibilité hébraïque cette profondeur inépuisable dont porte encore témoignage, dans un passage émouvant, un représentant aussi radical du rationalisme théiste qu'Hermann Cohen. Au sujet de la promesse messianique – “en ce jour-là Dieu sera unique et unique son nom”, *Zacharie*, XIV, 9 (verset qui conclut les trois prières quotidiennes dans la liturgie juive) –, il souligne que la mise en évidence du nom dans ce passage tel qu'on peut le lire en traduction demeure entièrement incompréhensible. “Mais le mot *shem* [le ‘nom’] possède dans la sensibilité religieuse du juif une force expressive inépuisable. Le nom de Dieu n'est plus un mot magique, s'il l'a jamais été, mais il est la parole magique de l'espérance messianique... Le nom lui-même est destiné un jour à manifester l'unicité de Dieu ; à en témoigner dans toutes les langues, chez tous les peuples. ‘Je ferai alors aux peuples une langue plus pure, pour que tous invoquent ensemble le nom de Dieu’ ¹⁵. Tel est le sens messianique originaire du nom divin” ¹⁶. Que ce soit là le sens messianique originaire du nom divin, il est permis à l'historien des religions d'en douter ; mais il ne fait aucun doute que Cohen, comme ce pur utopiste qu'il était, ait exprimé ici l'attitude de l'homme pieux face à la profondeur du nom divin.

Avant que la spéculation sur le langage chez les ésotéristes juifs n'ait encore commencé, le nom de Dieu occupe chez eux une place centrale. Au plus tard à partir du II^e siècle de l'ère chrétienne, le tétragramme, devenu entre temps imprononçable, vient à être désigné par un terme qui, déjà, recèle les contradictions possibles dans la compréhension de sa signification et de sa fonction. Le nom de Dieu se trouve en effet désigné comme *shem ha-meforash* : désignation qui n'est aucunement univoque, mais laisse bien plutôt miroiter des significations diverses et contradictoires. Le participe passif *meforash* peut signifier en effet aussi bien “dévoilé” qu’“expliqué expressément”, ou encore “prononcé” simplement (c'est-à-dire de façon littérale). Mais d'autre part il peut signifier également dans ce contexte

“séparé” voire “celé”, et toutes ces acceptions se laissent attester dans la langue qui est celle des sources hébraïques et araméennes des premiers siècles ¹⁷. Qu'un même et unique terme désigne tantôt le nom exprimable, tantôt le nom secret et caché, n'est pas le moindre des paradoxes de la terminologie religieuse. Mais avec le temps, quelle qu'ait pu être la signification originale, l'accent s'est déplacé sur le second groupe de significations, désignant le nom secret qui, en dépit d'une désignation expresse, se soustrait et se refuse à l'explication. Cela ressort sans le moindre doute du fait qu'à partir du II^e ou du III^e siècle au plus tard ¹⁸, des noms divins purement mystiques reposant sur des séquences de lettres tirées de certains versets bibliques ou obtenues par des procédés pour nous incompréhensibles furent également désignés comme *shem meforash*. Qu'il y ait eu de tels noms divins purement mystiques aussi dans la tradition du judaïsme strictement rabbinique, et non seulement dans les écrits des mages et des *théurges* de la même époque, la littérature talmudique et midrashique en témoigne sans aucune équivoque. Il y est ainsi question de noms divins composés de douze, quarante-deux et soixante-douze lettres, auxquelles sont attribuées une signification et des fonctions particulières ¹⁹. Leur rapport au tétragramme n'est nulle part indiqué. Ce qui est d'autant plus remarquable qu'il est question très tôt déjà dans la littérature de la grandeur et de la force (c'est-à-dire la puissance) du nom de Dieu, par l'intermédiaire duquel la création eut lieu ou par lequel elle fut scellée, c'est-à-dire maintenue rassemblée dans ses limites propres. Mais il n'est jamais établi avec certitude que le tétragramme soit ici visé. Dans la tradition même des grands maîtres du haut Moyen Âge, le nom de Dieu qui fut efficient dans la création est désigné comme étant le nom de quarante-deux lettres, qu'aucun lien visible ne rattache au tétragramme ²⁰. Bien avant qu'une *haggadah* talmudique ne dise que dans le nom est scellé l'“abîme” de la création entière ²¹, nous lisons des énoncés équivalents dans des écrits apocryphes d'époque préchrétienne. Dans le *Livre des Jubilés* (xxxvi, 7), Isaac adjure ses fils de craindre Dieu et de le servir, “par le nom loué, vénéré, grand, rayonnant, merveilleux et puissant qui a fait le ciel et la terre et toutes les choses ensemble”. Dans un apocryphe également préchrétien, la *Prière de Manassé* ²², on lit que Dieu a refermé l'abîme et l'a scellé avec son nom puissant et célébré. Certaines versions des *Grandes Hekalot*, un texte capital de la mystique de la *Merkavah*, parlent aussi de ce sceau apposé au ciel et à la terre ainsi que du nom grâce auquel le ciel et la terre furent créés ²³. Si

dans les passages précédemment cités le nom de Dieu apparaît comme *agens* de la création, cela repose évidemment encore sur la conception magique de la puissance du nom, qui s'est imposée à nouveau. Le nom est une concentration de force divine, et suivant les diverses combinaisons de forces ici concentrées, de tels noms peuvent remplir des fonctions différentes. La *parole* créatrice de Dieu qui appelle et fait surgir le ciel et la terre, dont témoignent le récit de la création dans la *Genèse* mais aussi l'hymne du psalmiste – “par la parole de *Yahweh* les cieux ont été faits” (*Psaumes*, XXXIII, 6) –, n'est encore nullement pour les auteurs de la Bible le nom de Dieu lui-même. Qu'elle en soit venue à ne plus faire qu'un avec lui est déjà le signe d'une importante mutation. La coïncidence de la parole et du nom produit deux conséquences décisives pour le développement de la mystique du langage dans le judaïsme. D'une part, par cette identification la parole qui communique quelque chose – fût-ce seulement sous la forme de l'impératif (“Que la lumière soit !”), qui transmet quelque chose – devient un nom, qui ne transmet rien que lui-même. Ce qui pénètre dans l'extériorité est la pure exposition de ce qui se trouvait déjà auparavant en Dieu lui-même, dans la plénitude infinie de son essence et de sa puissance. C'est en ce sens que le Midrash affirme qu'*avant* la création Dieu et son nom existaient seuls ²⁴. Le nom devenant parole, il devient une partie constitutive de ce que l'on peut appeler le langage de Dieu, dans lequel Dieu lui-même se présente, se manifeste, et tout aussi bien se communique à sa création, qui vient elle-même à l'existence à travers le médium de ce langage. Ce double caractère de la parole divine en tant que nom déterminera en profondeur la doctrine du langage des kabbalistes. Mais d'autre part, cette identification de la parole et du nom conduit à une manière nouvelle de s'en représenter les éléments, à savoir les lettres et plus précisément – pour un Juif qui pense en hébreu ou en araméen – les consonnes. C'est par la combinaison des lettres du langage divin que tout est créé. Or ces lettres sont celles de la langue hébraïque en tant que langue originelle et langue de la révélation. C'est là que prit son départ la spéculation proprement dite de la mystique du langage, dont l'élucidation est au cœur du présent travail.

Dans le Talmud, cette conception se reflète dans une phrase souvent citée de l'un des ésotéristes les plus importants du III^e siècle : “Bezalel [qui bâtit le tabernacle] savait combiner les lettres à partir desquelles ont été faits le ciel et la terre” ²⁵. Le tabernacle est une image du cosmos ²⁶, et celui qui le bâtit

devait par conséquent savoir quelque chose de la science secrète qui régit son ordonnancement. Par illumination divine lui fut transmis un savoir qui lui permit d'imiter, dans un cadre fini, l'œuvre de la création. On peut présumer que les lettres mentionnées sont celles du nom divin, bien qu'on puisse aussi penser qu'il y soit question en un sens plus large d'une combinaison des lettres de l'alphabet. La force créatrice immanente aux mots et aux noms, ce qui en eux agit immédiatement, en d'autres termes, leur magie, se voit ainsi reconduite à ces éléments fondamentaux dans lesquels, pour le mystique, le son et la graphie coïncident. Sur cette liaison nous aurons à revenir à nouveau.

Que dans cet horizon de pensée le souffle divin – qui d'après le récit de la *Genèse* fait de l'homme un être vivant – ouvre en celui-ci la faculté de parler, est attesté par un texte d'une importance non négligeable. La traduction araméenne, pour ainsi dire officielle, de la Torah, qu'on utilise durant le service divin à la synagogue, le *Targum Onqelos*, rend le verset de la *Genèse*, II, 7, “l'homme devint un être vivant”, par “l'homme devint un esprit parlant”. Ce qui constitue l'être vivant de l'homme est proprement la parole. Mais par là se posait aussitôt la question, pour des esprits spéculatifs, de savoir si cet élément langagier ne devait pas être contenu déjà dans le souffle divin lui-même.

LE SEFER YETSIRAH

NOUS SOMMES ainsi conduits au premier texte de la littérature juive qui a fourni à la mystique du langage des kabbalistes sa langue et son vocabulaire, et qui est en même temps le plus ancien texte de caractère spéculatif que nous possédions en hébreu. Il s'agit du *Sefer Yetsirah*, du “livre de la création” (on pourrait également traduire, de manière plus prégnante : le “livre de la formation”), dont la datation oscille, selon les spécialistes, entre le I^{er} et le V^e ou le VI^e siècle ²⁷. Ce petit livre – tout juste quelques pages souvent extrêmement laconiques, écrites dans un hébreu solennel et grave – servit bien plus tard d'autorité, au Moyen Âge, aussi bien aux philosophes qu'aux mystiques et aux kabbalistes, qui y eurent recours dans leurs nombreux commentaires pour exposer leurs propres conceptions. Bien des phrases y demeurent énigmatiques, et cependant sa thèse de fond est relativement claire, notamment en ce qui regarde les points qui nous intéressent ici ²⁸. Il prolonge les antiques spéculations, qui remontent à l'époque biblique tardive, sur la *sophia* divine, sur la sagesse divine dans laquelle toute création a son fondement, mais les oriente dans une direction nouvelle où coexistent presque sans lien la mystique des nombres et celle du langage.

C'est au moyen des trente-deux “voies merveilleuses de la *sophia*” que Dieu a créé toutes choses. Ces voies sont constituées des dix nombres originaires, nommés ici *sefirot*, qui sont les puissances fondamentales de l'ordre de la création, et des vingt-deux lettres, c'est-à-dire des consonnes, de l'alphabet, qui sont les éléments au fondement de tout ce qui est créé. La manière dont les nombres se rapportent aux lettres est une énigme, sur laquelle l'auteur fait presque entièrement silence. Il traite des deux séparément sans établir entre eux aucun rapport précis. À deux moments seulement un tel rapport apparaît ²⁹. Un premier passage où se trouve examiné le second nombre originaire ou la seconde *sefirah*, définie comme le *pneuma*, affirme que Dieu a gravé et sculpté en elle les vingt-deux “lettres fondamentales”. Mais ce *pneuma* est déjà le premier élément *sensible*, l'air. La première *sefirah* en revanche, caractérisée comme le *pneuma* de Dieu, *ruah Elohim*, dont parle la Genèse (1, 2), n'a pour l'auteur aucune relation encore avec les éléments du langage, comme on aurait pourtant pu s'y

attendre. Dans sa mystique du langage l'auteur ne s'est ainsi pas encore avancé aussi loin que les kabbalistes qui suivront ses traces. Ce qui est d'autant plus digne d'être remarqué qu'il pouvait sembler tout près de rapprocher le *pneuma* divin de ce souffle qui, suivant le *Targum* de la *Genèse* cité plus haut, avait éveillé l'homme au langage. Un second passage affirme dans la suite du texte que les nombres originaires entre 5 et 10 correspondent aux six directions de l'espace, que Dieu a mesurées et scellées avec les six permutations des trois consonnes Y, H et W. Or ces trois signes, dans l'écriture hébraïque, indiquent également les trois voyelles I, A et O, et forment la syllabe magique *yao* de même que le nom *Yaho*, qui jouèrent l'un et l'autre un rôle extrêmement important dans la magie de la fin de l'Antiquité influencée par le judaïsme ³⁰. Les trois consonnes mentionnées sont celles qui forment, avec la répétition de l'une d'elles, le tétragramme. Les éléments du nom divin proprement dit sont ainsi les sceaux apposés à la création et qui la préservent de la dislocation.

Les vingt-deux lettres de l'alphabet, desquelles se compose tout ce qui est créé, appartiennent certes aux trente-deux voies de la *sophia* ; mais il ne nous est pas dit si ces voies ont elles-mêmes été créées, tandis que la *sophia* semble être plutôt ici une force incréée, dès toujours présente en Dieu. Les limites cependant entre créé et incréé sont relativement indécises dans le *Sefer Yetsirah*. Si nous en jugeons d'après la langue des derniers paragraphes du premier chapitre, qui emploie des formulations bien arrêtées au sujet des premières étapes de la création, il semble plutôt que les lettres soient ce qui a été créé en tout premier, avant même le *Tohu wa-Bohu*, le trône de gloire divin et les êtres du monde de la *Merkavah*. Elles sont les organes qui rendent possible toute création ultérieure et dont Dieu s'est servi, comme nous l'apprennent les autres indications que nous donne le livre ; mais celui-ci ne dit pas, toutefois, qu'elles sont les éléments d'une parole ou d'un langage divin, dont il n'est jamais explicitement question ici.

Lors de la création au moyen de ces lettres, Dieu suit un cheminement défini : il les grave dans le *pneuma* – le mot hébreu *ruah* signifie à la fois “air”, et “esprit” –, il les y sculpte, les compare, les permute et les combine, et forme à partir d'elles l'âme, ce qu'il faut entendre ici comme l'essence, de toute chose créée ou qui sera créée un jour. Les lettres traversent les étapes de la voix, du *pneuma* et du discours articulé, et sous cette forme articulée sont “fixées” aux cinq organes de la bouche – à la gorge, au palais, à la langue, aux dents et aux lèvres. Elles apparaissent donc essentiellement ici

comme éléments du langage humain. Mais aussitôt après qu'elles ont été ainsi déterminées, leur signification cosmique est mise en évidence. Elles sont placées sur la sphère (sans que soit parfaitement clair de quelle sphère il s'agit, sans doute de la sphère céleste) de telle sorte que si deux cercles concentriques, contenant chacun en quelque point les vingt-deux éléments, se mettent en mouvement en sens contraire l'un de l'autre, leur mouvement produise les deux cent trente et une combinaisons possibles à partir des vingt-deux éléments. Ces combinaisons sont les “portes” d'où provient toute chose créée. L'ensemble du réel a son fondement dans ces combinaisons originaires par lesquelles Dieu a fait surgir le mouvement du langage. L'alphabet est à la fois l'origine du langage et l'origine de l'être. “C'est ainsi que toute création et tout discours naissent d'un nom.” Qu'entend-on par ce nom ? Peut-il s'agir du tétragramme, dont les lettres s'associent aux deux cent trente et une combinaisons, selon une interprétation admise par de nombreux commentateurs de la kabbale ? ³¹ Est-ce la série alphabétique elle-même qui doit être considérée comme un unique nom mystique, conception qui rejoint de nombreuses sources grecques et latines ? ³² Ou bien doit-on faire abstraction de la signification précise du mot *shem*, le “nom”, et l'entendre plutôt ici au sens d'un schéma ou d'une méthode par laquelle les mots sont formés ? ³³ Le texte ne permet pas d'apporter une réponse certaine à ces questions. Il est clair cependant que l'auteur avait à l'esprit une conception de la langue hébraïque pour laquelle les racines des mots étaient composées non de trois consonnes, comme pour tous les grammairiens ultérieurs, mais seulement de deux, la racine trilittère provenant d'un élargissement et de l'addition d'une consonne de l'alphabet. Avant la naissance de la grammaire hébraïque proprement dite, cette conception fut partagée également par les plus anciens auteurs d'hymnes de la poésie synagogale, qui écrivaient en Palestine comme l'auteur du *Sefer Yetsirah*. Indépendamment du nombre des consonnes qui les composent, tous les mots spécifiques de la langue naissent des combinaisons alphabétiques de trois, quatre lettres ou plus, et leur nombre croît à l'infini jusqu'à embrasser ainsi toutes les possibilités de la langue.

Tout ce qui est réel par-delà le *pneuma* divin contient ainsi des éléments linguistiques, et l'auteur du *Sefer Yetsirah* considère à l'évidence que toute réalité créée possède une essence linguistique, une essence qui consiste en une certaine association de ces lettres fondamentales. Il assigne en outre aux lettres prises séparément non seulement des *fonctions* précises, mais

aussi des objets, tels que les planètes et les signes du zodiaque dans le ciel, les jours de la semaine et les mois de l'année, et les organes principaux du corps humain. Macrocosme et microcosme sont rapportés l'un à l'autre également dans leur essence linguistique, et toutes les sphères de la création respirent le même esprit linguistique qui a pris dans la langue sacrée une forme et une expression compréhensibles pour nous. Il saute aux yeux que cette conception de l'essence de la création est étroitement liée à la conception magique de la langue : il n'est nullement absurde en effet de considérer que le *Sefer Yetsirah* obéissait non seulement à une visée théorique, mais était sans doute aussi destiné à un usage thaumaturgique, comme je l'ai montré ailleurs, en analysant la conception de la création du golem ³⁴.

CE LIEN entre les conceptions magique et mystique du nom, et plus encore le passage de l'une à l'autre, se manifestent également d'un autre point de vue dans la tradition ésotérique du judaïsme. L'usage de la Torah à des fins magiques, qui est certes on ne peut plus éloigné du dessein originel de celle-ci, a dû surgir à l'époque hellénistique et on le voit éclore du moins, à la même époque que celle où fut composé le *Sefer Yetsirah*, dans les papyrus magiques grecs qui ne se contentèrent pas des cinq livres de Moïse et de leur usage mantique³⁵, mais y joignirent un sixième voire un septième livre mosaïque conçus comme de purs manuels de magie. La littérature hébraïque de la mystique de la *Merkavah* à la même époque contient une profusion de tels noms mystiques de Dieu, dont l'étymologie est la plupart du temps obscure, et il est bien difficile de tracer une ligne de démarcation claire entre ces textes et d'autres de caractère purement magique, comme le “livre des mystères” récemment publié, *Sefer ha-Razim*, système d'angélologie aux applications magiques³⁶. Les noms de Dieu se rapportant à des aspects particuliers de sa manifestation – quand bien même ce rapport n'est pas visible – se confondent aussi bien ici que dans les papyrus magiques avec les noms des anges. Les méthodes par lesquelles on tirait ces noms secrets de la Torah sont bien souvent inintelligibles pour nous. Nous possédons toutefois des textes hébreux et araméens de l'époque de la clôture du Talmud et de l'époque post-talmudique qui attestent un usage magique de tels noms, que l'on obtenait à partir de la Torah et du livre des Psaumes en mettant en relief des lettres déterminées – parfois, mais non toujours, les initiales des mots d'un verset donné. L'introduction à l'un de ces livres, nommé *Shimmushe Torah*, c'est-à-dire, littéralement, “Applications théurgiques de la Torah”, raconte que Moïse, sur le mont Sinaï, ne reçut pas seulement le texte de la Torah avec la séparation des mots que nous connaissons, mais aussi ces combinaisons secrètes de lettres, les “noms”, qui pris dans leur totalité constituent un autre aspect, entièrement ésotérique, de la Torah³⁷.

Toutefois, en déplaçant légèrement les accents, les premiers kabbalistes transformèrent cette tradition magique en tradition *mystique*, interprétant la Torah comme le nom divin embrassant toutes choses. Deux étapes se laissent discerner, dans l'accomplissement de cette mutation. La première se

manifeste dans un passage de Moïse ben Nahman (Nahmanide) mis particulièrement en évidence par sa situation dans la préface à son commentaire de la Torah, devenu très célèbre au sein de la littérature juive. Nahmanide fut le porte-parole des premiers kabbalistes espagnols faisant le plus autorité, et dont le rang éminent en tant que talmudiste assura aux conceptions mystiques tout juste naissantes des kabbalistes une place au cœur du judaïsme. “Nous possédons, dit Nahmanide, une tradition authentique selon laquelle la Torah entière est composée de noms divins, de telle sorte que les mots que nous y lisons peuvent également être découpés d'une tout autre façon, de manière à former des noms [ésotériques]... L'affirmation de la *haggadah* selon laquelle la Torah fut écrite originellement avec du feu noir sur feu blanc ³⁸ ³⁹ confirme tout à fait notre point de vue, selon lequel le texte se poursuivait de façon continue et sans séparation des mots, permettant ainsi de le lire aussi bien comme une suite de noms [ésotériques] que, de manière traditionnelle, comme un récit historique et un ensemble de commandements. À Moïse, donc, la Torah fut remise sous une forme, avec la séparation des mots, qui permettait d'y lire un ensemble de commandements divins. Mais elle lui fut transmise en même temps oralement, comme lecture d'une suite de noms.”

Cette structure mystique de la Torah comme suite de noms divins justifie également, aux yeux de l'auteur, que chaque lettre en elle ait son importance, en sorte qu'un rouleau de la Torah devient impropre à l'usage synagogaal s'il comporte une lettre en trop, ou si une lettre vient à manquer. À partir de cette conception, un pas supplémentaire fut franchi en direction d'une thèse plus radicale encore, selon laquelle la Torah n'est pas seulement composée des noms de Dieu, mais forme dans son entier l'unique grand nom de Dieu. Il n'y va plus là toutefois d'une conception magique, mais bien d'une thèse purement mystique. Cette thèse fut formulée à plusieurs reprises sans la moindre équivoque par les collègues plus anciens de Nahmanide dans le cénacle kabbalistique de Gérone : “Les cinq livres de la Torah sont *le nom* du Saint béni soit-il” ⁴⁰. Mais la même thèse apparaît déjà également dans le *Sefer ha-Hayyim*, composé dans le premier tiers du XIII^e siècle dans le nord ou le centre de la France, tout à fait indépendamment des kabbalistes de Gérone. Elle se trouve ici attribuée de façon surprenante aux “savants spéculatifs”, *anshe ha-mehqar*, qui auraient affirmé que la Torah et le trône de gloire sont “le nom de Dieu lui-même” ou, comme on peut également traduire, “la substance du nom vénérable”, ‘*etsem ha-shem ha-*

nihbad ⁴¹. Cette thèse devint une doctrine kabbalistique unanimement admise une fois reprise par l'auteur du *Zohar*, l'œuvre classique de la kabbale espagnole du XIII^e siècle ⁴².

“Je suppose que cette nouvelle représentation était parfaitement connue également de Nahmanide lui-même, mais qu'il redouta d'exprimer une thèse mystique d'aussi grande portée dans une œuvre destinée à un large public non initié à la doctrine de la kabbale. L'affirmation que la Torah en son essence même n'est pas autre chose que l'unique grand nom de Dieu était certes une déclaration audacieuse, presque téméraire, qui demandait une élucidation. La Torah est conçue ici comme une unité mystique dont la fin ne consiste pas en premier lieu à transmettre un sens spécifique, mais bien plutôt à exprimer la force et la plénitude de la puissance divine elle-même, qui apparaissent concentrées dans son 'nom'. Cette conception de la Torah comme un nom ne signifie pas que nous ayons affaire ici à un nom susceptible d'être prononcé, et n'a rien à voir non plus avec une compréhension rationnelle des possibles fonctions de communication ou des fonctions sociales d'un nom. Dire que la Torah est le nom de Dieu signifie que celui-ci a exprimé en elle son être transcendant, ou du moins cette part ou cet aspect de son être susceptible d'être révélé à la création et par elle. Bien plus : puisque la Torah avait déjà été considérée par l'ancienne *haggadah* comme l'instrument de la création, par lequel le monde est venu à l'être, cette nouvelle conception de la Torah pouvait être tenue pour un élargissement et une réinterprétation mystique d'une doctrine plus ancienne. Car l'instrument qui permit la venue à l'être du monde, est ici bien plus qu'un simple instrument, dès lors qu'il représente, concentrée, la force divine elle-même, s'exprimant dans le nom” ⁴³. Allant bien au delà de la conception plus ancienne selon laquelle la Torah embrasse les lois secrètes et l'ordre harmonieux qui gouvernent et régissent de part en part tout le créé, formant ainsi la loi du cosmos, une thèse de plus grande portée encore est établie, d'après laquelle toutes les strates concrètes de sens de la Torah, comprise comme le langage du nom, ne représentent que des aspects relatifs de cet unique absolu qu'est, dans le domaine du langage, le nom divin. Ces aspects relatifs peuvent eux-mêmes dévoiler des vérités profondes sur la création et sur la vie de l'homme, une vérité toujours plus profonde pour chaque strate de sens, mais ils n'en demeurent pas moins de simples réfractions – dans les milieux infinis de la création – de cette parole absolue qu'est le nom.

LA THÉORIE du langage qu'exposent les écrits des kabbalistes du XIII^e siècle, ou qui constitue du moins leur fondement implicite, naît du rapprochement des conceptions évoquées plus haut du *Sefer Yetsirah* et de la doctrine du nom divin comme fondement de tout langage. La nouveauté essentielle est ici que le domaine d'un langage divin que les kabbalistes ont en vue se dégage nettement du domaine du créé. Dans le *Sefer Yetsirah*, la question de savoir si les dix *sefirot* et les vingt-deux lettres de l'alphabet étaient elles-mêmes considérées comme créées demeurerait indécise, encore que de nombreux indices, comme nous l'avons vu, portaient à le penser. Mais il n'en va plus de même dans les doctrines des kabbalistes. Les dix nombres originaires sont devenus dix émanations de la plénitude de l'essence divine, pour lesquelles il ne saurait plus être question de création qu'en un sens métaphorique ⁴⁴. À travers les *sefirot* des kabbalistes Dieu se manifeste dans dix sphères ou aspects de son action. Les vingt-deux lettres de l'alphabet appartiennent à ce règne, sont des configurations de l'énergie divine qui ont leur fondement dans le monde séfirotique lui-même et dont la manifestation, dans les mondes au-dehors ou en dessous du domaine des émanations divines, n'est qu'une condensation graduelle, une cristallisation et une concrétion progressives, des "signatures" les plus intimes des choses correspondant aux milieux toujours plus denses qui se forment peu à peu dans la création. Toute la création, depuis le monde des anges les plus élevés jusqu'aux domaines de la nature sensible, renvoie symboliquement à la loi qui œuvre en elle et qui règne dans le monde des *sefirot*. Toute chose porte en elle un reflet des domaines qui sont au-dessus d'elle ou, peut-on dire aussi bien, qui en constituent le centre intime ; tout est transparent et revêt dans cette transparence un caractère symbolique, c'est-à-dire outre son propre sens conserve quelque chose de ce qui transparaît en lui ou y a laissé son empreinte comme un monogramme. Le *Sefer Yetsirah* était encore très éloigné d'une telle conception. Mais pour les kabbalistes, les *sefirot* et les lettres, dans lesquelles se décompose la parole divine ou dont elle est constituée, n'étaient au fond que deux méthodes distinctes pour représenter symboliquement la même réalité. En d'autres termes : que le procès de la manifestation de Dieu, de son extériorisation, soit représenté à travers le

symbole de la lumière, de sa diffusion et de sa réflexion, ou qu'il soit compris comme l'activité du langage divin, le mouvement de différenciation de la parole de la création ou de déploiement du nom divin – c'est en définitive pour les kabbalistes seulement une question de choix entre deux symbolismes de même rang, le symbolisme de la *lumière* et le symbolisme du *langage*.

Le mouvement dans lequel advient la création peut ainsi également être interprété comme un mouvement proprement linguistique. Sur ce principe se fondent toutes les déclarations des kabbalistes relatives à notre thème. Il est vrai que, dans la grande majorité des écrits kabbalistiques, la doctrine de l'émanation et le symbolisme de la lumière qu'elle suggère s'entrelacent à la mystique du langage et à la conception symbolique des lettres comme signatures secrètes du divin, dans toutes les sphères et à toutes les étapes que traverse le processus de la création. Le mot hébreu *ot* ne signifie pas seulement “lettre”, mais aussi, précisément, “signe” en général, “signature”. Au pluriel, la forme *otot* désigne les signes divins au sens de signes miraculeux, tandis que la forme *otiyot* désigne les signes alphabétiques comme signes graphiques (signatures) spécifiques. C'est du moins ainsi que les premiers kabbalistes ont compris cette formation différente du pluriel. Au même moment Isaac l'Aveugle, le premier kabbaliste provençal que nous puissions identifier historiquement (autour de 1200), interprète déjà le mot hébreu *ot* comme dérivé du verbe *atah*, “venir” ; et les lettres de l'alphabet sont pour lui des signes qui “proviennent de leurs causes”, c'est-à-dire qui renvoient aux causes celées desquelles ils sont issus, comme signatures présentes en toutes choses. Cependant *otiyot* pouvait aussi être entendu au sens de “ce qui vient”, par quoi était également conférée aux lettres une qualité prophétique, renvoyant à l'avenir, c'est-à-dire à la dimension messianique ⁴⁵.

LE COMMENTAIRE d'Isaac l'Aveugle sur le *Sefer Yetsirah* est le plus ancien document de la mystique kabbalistique du langage que nous possédions ⁴⁶ ⁴⁷. Le principe de toutes les manifestations de la divinité cachée, de l'*En-sof* ou infini, peut ici être décrit suivant les stades que parcourt la pensée (de Dieu) dans sa progression vers l'“origine du discours”, et de là vers les paroles ou les *logoi* de Dieu. Le mot hébreu *davar* possède la double signification de “chose” et “parole”, “discours”. Ainsi lorsque Isaac l'Aveugle parle des “choses spirituelles” que forme le monde celé des *sefirot*, il a en même temps en vue les “paroles spirituelles” dans lesquelles se manifeste la pensée. Déjà dans la langue du Midrash, lorsqu'il est question du discours divin, au lieu du mot *dibbur*, “articulation” verbale, “discours”, l'usage de la forme *dibber* est attesté. Dans le monde de Dieu il n'est encore rien qui soit de l'ordre d'une chose, et les *dibb'rim* ou *devarim* sont évidemment encore ici les paroles comme puissances formatrices de toutes choses. Pour Isaac il y a un penser de l'*En-sof* encore entièrement enfoui en lui-même, muet, et aussi infini que son origine. Ce penser se distingue chez lui, pour la première fois, de la *sophia*. Formant bien plus qu'un plan universel relatif à la création, et pouvant envelopper des aspects de la divinité qui nous demeurent entièrement inaccessibles et n'entrent pas dans la création, ce penser constitue ici la première *sefirah* tandis que la *sophia*, qui enveloppe déjà, comme concentré en un point originaire, le mouvement du penser se tournant vers la création, avec tout ce qu'il implique, apparaît comme la seconde *sefirah*. Et la *sophia* est dans la terminologie d'Isaac le “commencement du discours”, le point d'origine du langage divin. Elle n'est pas encore elle-même langage, mais en est l'origine et le commencement. Les *sefirot* qui jaillissent de la *sophia* se rassemblent, dans leurs diverses configurations, pour former les lettres, de même qu'inversement les paroles elles-mêmes, qui en tant que paroles créatrices constituent le monde séfirotique, sont à leur tour des configurations de lettres.

Pour les kabbalistes, la mystique du langage est en même temps une mystique de l'écriture. Tout parler est dans le monde spirituel en même temps un écrire, et toute écriture est un discours en puissance, destiné à être

prononcé. Celui qui parle grave pour ainsi dire dans le *pneuma* l'espace tridimensionnel de la parole. J'ai décrit ailleurs ce rapport de la façon suivante : "L'écriture, qui pour le philologue est seulement une image secondaire et du reste peu maniable du langage réel, est pour le kabbaliste le véritable trésor recélant ses secrets. Le principe phonographique d'une conversion naturelle de la parole en écriture, et inversement de l'écriture en parole, est à l'œuvre dans la kabbale à travers l'idée que les lettres sacrées elles-mêmes sont les linéaments et les signes graphiques, que le phonéticien moderne chercherait sur son disque. C'est précisément dans ces lignes sacrées que s'imprime légitimement la parole créatrice de Dieu. Par-delà le langage, il y a la réflexion inarticulée, la pure pensée qui se pense elle-même, la profondeur muette de l'esprit, pourrait-on dire, où se réfugie ce qui est sans nom" ⁴⁸.

À partir de la *sophia* s'ouvre, identique par conséquent au monde séfirotique, le monde du nom pur comme élément originaire du langage. C'est ainsi qu'Isaac comprenait la phrase citée plus haut du *Sefer Yetsirah*, selon laquelle tout langage naît d'un nom. Car l'"arbre" des puissances divines, qui d'après le *Bahir*, le plus ancien texte kabbalistique, est formé des *sefirot*, apparaît constitué chez Isaac l'Aveugle de la ramification des lettres de ce grand nom. "La racine [*i.e.* du langage et des "choses" spirituelles que sont les paroles divines] consiste en un nom, car les lettres [dont il est composé] sont comme des rameaux semblables à des flammes qui dansent et vacillent, elles sont comme les feuilles de l'arbre, ses branches et ses rameaux qui ont cependant toujours leur racine dans l'arbre lui-même... et tous les *devarim* prennent forme, et toutes les formes naissent [en dernière analyse] seulement de l'unique nom, de même que le rameau provient de la racine. D'où il suit que tout est contenu dans la racine, qui est le nom unique" ⁴⁹.

Le "monde spirituel" proprement dit est ainsi le monde du langage. La lettre est l'élément de l'écriture universelle. Dans l'acte continu du langage de la création, qui pénètre toutes choses, la divinité est l'unique orateur infini, mais aussi en même temps l'écrivain originaire qui fait descendre sa parole et l'inscrit dans ses œuvres créées ⁵⁰.

Les lettres, configurations de la force créatrice divine, représentent ainsi des formes suprêmes, et en assumant sur le plan terrestre un aspect visible elles possèdent véritablement, selon Isaac l'Aveugle, un corps et une âme. L'âme de chaque lettre est manifestement ce qui provient de l'articulation du

pneuma divin et vit en elle. Pour les kabbalistes il ne fait pas de doute que ce “discours infini” (*ha-dibbur be-en-sof*), qui anime et soutient chaque créature, se soit déposé dans la Torah. Mais comment cette sédimentation du langage de Dieu dans la création et la révélation se rapporte à son nom ou à la multiplicité de ses noms, qui désignent les différents *modi* de son être, Isaac n'en dit encore rien, tout comme il s'exprime avec la plus grande réserve au sujet du nom de Dieu.

Nombre de ses successeurs furent en revanche moins réservés à ce propos, en particulier les auteurs anonymes de tout un ensemble de traités datant du début du XIII^e siècle, que j'appelle le groupe des écrits ‘*Iyyun*, d'après un singulier petit texte spéculatif nommé *Sefer ha-‘Iyyun*, le “livre de l'approfondissement” ou de la contemplation ⁵¹. Dans ces textes pour la plupart très brefs, des idées néo-platoniciennes ainsi que la mystique de la lumière se mêlent à la mystique du langage de la kabbale, et en particulier à celle des noms divins. L'association des noms divins à des lumières ardentes se rencontre évidemment déjà dans l'ancien ésotérisme pré-kabbalistique ; dans un texte qui en est issu, l'*Alphabet de Rabbi Aqiva*, nous lisons : “Dieu est assis sur un trône de feu et autour de lui se dressent, tels des colonnes de feu, les noms imprononçables, *shemot meforashim*” ⁵². Mais ce n'est que dans les écrits ‘*Iyyun* que ces métaphores sont mises le plus résolument en évidence, et que les puissances de la création deviennent à la fois des “lumières intelligibles” et des noms, qui se déploient dans le monde mystique de la *Merkavah*, le *mundus intelligibilis*. Deux tendances se séparent ici : l'une part des lettres et forme à partir d'elles les noms ; l'autre part du tétragramme lui-même – comme de la réalité la plus profonde –, au regard duquel les autres noms n'apparaissent chacun que comme l'expression symbolique, relative, de l'un des aspects infinis de la puissance divine dans sa plénitude. Le tétragramme est alors nommé la “racine de tous les autres noms”, et est le plus souvent désigné dans ce cercle comme “le tronc, le rameau et le fruit” de toute chose ⁵³. Dieu, pourrait-on dire, est pour les kabbalistes à la fois le nom le plus bref et le plus long. *Le plus bref*, car chaque lettre séparément constitue déjà par elle-même un nom ⁵⁴. *Le plus long*, car il s'exprime seulement dans la Torah prise en son entier, en tant qu'il embrasse tout.

Dans l'un de ces textes en particulier, *Ma‘ayan ha-Hokmah*, “la source de la sagesse”, un opuscule aux yeux de tous d'une extrême difficulté, la mystique du langage constitue le point de départ ⁵⁵. Le livre reconnaît deux

points initiaux de tout processus linguistique. Le premier est la consonne *yod*, dont le signe graphique en hébreu – semblable à un petit crochet presque en forme de point, – est aussi déterminant que sa position comme première consonne du tétragramme. Le *yod* constitue le symbole visible du point d'origine du langage, duquel dérivent toutes les autres formes. L'autre est la consonne *alef*, le *spiritus lenis* ⁵⁶, dont le rôle du point de vue phonétique est hautement significatif pour les kabbalistes. Il est l'attaque laryngale qui précède toute émission vocalique et, en tant que premier terme de la série alphabétique, il est compris ici, en dernière analyse, comme l'élément dont tire son origine tout son articulé. Le nom de Dieu, le tétragramme, est pour l'auteur du texte l'unité du mouvement du langage qui sort de la racine originaire et se ramifie, et qui croît du fond de l'éther primordial, de l'aura dont Dieu est entouré. L'auteur cherche à montrer comment du mouvement de l'*alef*, du souffle encore sourd sort le nom de Dieu – et partant, tout langage. Bien qu'il disparaisse lui-même au cours de ce processus, l'*alef* n'en demeure pas moins le point d'indifférence de tout parler, la “langnette compensatrice de la balance”, comme le désigne déjà une phrase du *Sefer Yetsirah*. Mais un autre mouvement procède également du *yod*, dont la forme est constituée de deux petits crochets se rencontrant à angle droit. Ceux-ci sont les ailes qui se déploient depuis l'origine du *yod*, à partir du mouvement du point originaire. Le *yod* est, comme il est ici appelé, la “source jaillissante” de tout mouvement du langage, qui se différencie et se ramifie à l'infini pour ensuite faire retour à nouveau, par un revirement dialectique, vers son centre et son origine. Le caractère cyclique de tous les processus cosmogoniques qu'il décrit exerçait sur l'auteur de ce texte une fascination particulière : c'est au point précis où ces processus atteignent leur plein déploiement et achèvement, qu'ils se renversent pour retourner cycliquement à leur origine. La puissance magique de celui qui parle consiste à savoir remonter à la racine de ce mouvement du langage, à embrasser par là toute langue et toute manifestation essentielle et à parvenir à en pénétrer les effets.

À la conception qui voit dans l'*alef* l'origine de la formation du langage sont également apparentées les réflexions qui lui sont consacrées dans *L'Élucidation du shem ha-meforash*, un texte que nous devons au neveu et disciple d'Isaac l'Aveugle, Asher ben David. Ce dernier écrit : “L'*alef* est le point d'indifférence, et qui prononce l'*alef* [dans un souffle sourd] fait signe vers ce qui est un [ou celui qui est un], qui se concentre et se fait un en lui.

L'*alef* ne devrait proprement apparaître et être prononcé qu'à la fin de la série alphabétique, car il est plus intérieur et plus celé que ne l'est toute autre lettre, et s'il apparaît pourtant au commencement [de l'alphabet] c'est afin de manifester son rang et de montrer que toutes les lettres qui le suivent tiennent de lui [leur force], que toutes en jaillissent et se nourrissent de lui, que toutes peuvent être tracées dans la figure de l'*alef*, et lorsqu'elles se tournent dans toutes les directions [?], tu peux former toutes les autres à partir de l'*alef*. Plus que toute autre lettre l'*alef* renvoie à l'unité, et c'est ainsi que nous pouvons comprendre également [dans la version massorétique] le verset du psaume [c, 3] : 'C'est lui qui nous a faits et nous appartenons à l'*alef*, c'est-à-dire à cette unité accomplie d'où tout, constamment et de manière ininterrompue, reçoit sa bénédiction. Et du mouvement des autres consonnes contenues dans le nom de la lettre *alef* se forme le *shem ha-meforash*, ce qui n'est le cas d'aucune autre lettre" ⁵⁷.

LE NOM ORIGINAIRE PAS UNE SEULE FOIS NOMMÉ DANS LA TORAH

DANS CE cercle de kabbalistes, il est également question, pour la première fois, d'un nom de Dieu qui joua dans la spéculation ultérieure de la kabbale un rôle de grande importance. Quelques philosophes juifs du XII^e siècle déjà, avant tout Yehudah ha-Levi et Abraham ibn 'Ezra, s'étaient livrés à des considérations sur le fait que les quatre consonnes *alef*, *he*, *waw* et *yod*, présentes dans les deux principaux noms divins de la Torah, le nom *Yahweh* et le nom *Ehyeh*, sont précisément celles qui servent en même temps en hébreu de lettres voyelles, les *matres lectionis*. Elles conjoignent pour ainsi dire voyelles et consonnes, et pouvaient ainsi être considérées comme les éléments les plus spirituels parmi ces dernières. Ce qui les rendait aux yeux des philosophes particulièrement propres à faire figure de symboles de l'esprit divin dans le corps du monde, et par là à former les éléments des deux noms divins en question. Mais les kabbalistes du groupe 'Iyyun puis leurs successeurs furent les premiers à composer à partir de ces quatre lettres un nom divin, ehwi, qui apparaît comme la source originelle de tous les autres noms, comme le véritable nom original ⁵⁸. D'après le *Sefer ha-'Iyyun*, c'est précisément le nom qui fut apposé à l'anneau grâce auquel la terre fut scellée. Ce qui inclina les kabbalistes à reprendre à leur compte ces spéculations philosophiques et à les rapporter à un nom divin original était le fait qu'en hébreu, où chaque lettre représente en même temps un nombre, la valeur numérique de ces quatre consonnes était précisément vingt-deux ⁵⁹. Le nom EHWI devenait ainsi non seulement un symbole qui embrassait la série entière de l'alphabet, mais à partir duquel on pouvait également former les deux noms de Dieu *Yahweh* et *Ehyeh*.

À la fin du XIII^e siècle, l'un des plus grands kabbalistes, Abraham Aboulafia, alla ainsi jusqu'à dire (aux alentours de 1280) que ce nom était le véritable nom original de Dieu, que la Torah avait même hésité à rendre manifeste pour ne pas dévoiler au vulgaire, qui n'est pas apte à entendre les vérités profondes de la mystique, un secret dont il pouvait être fait mauvais usage : "Tu me demanderas : s'il en va ainsi [si les lettres *alef*, *he*, *waw*, *yod* forment le nom proprement dit de Dieu], pourquoi n'est-il pas indiqué que c'est là le nom divin par excellence ? Cela aurait dû en effet être le cas. Mais comme Dieu voulait celer son nom ⁶⁰ afin de mettre à l'épreuve le

cœur des initiés et en même temps purifier, épurer et éclairer leur intellect, il était nécessaire de le tenir dissimulé et voilé. C'est pourquoi il est composé des lettres que [les grammairiens] appellent les “lettres de l'occultation”. Ce nom demeurait ainsi entièrement celé, et même les initiés redoublant d'efforts pour le contempler n'en pouvaient rien saisir, de sorte que le nom [sous la forme du tétragramme] ne leur était présent que par la voie de la tradition, et non par celle de la connaissance intellectuelle. Il était nécessaire cependant que ce nom représentât le facteur unissant deux pôles opposés, afin de conduire à leur accomplissement les deux espèces distinctes d'hommes dont parle le psalmiste : “Aux hommes et aux bêtes, tu portes ton secours” (xxxvi, 7), faisant allusion aux intelligents et aux ignorants ⁶¹, les uns approfondissant spéculativement le nom [YHWH], tandis que les autres en admettent seulement l'existence par tradition. Aux insensés [à la masse des incultes] il fut interdit de prononcer ce nom, et par conséquent ils ne parlent pas de lui selon son vrai nom [mais au moyen de périphrases]. Aux initiés en revanche il fut permis de le prononcer, et grande fut la joie que leur procura la connaissance des voies [procédures] par lesquelles cette prononciation s'accomplit... Il y avait ainsi aussi bien un motif de le celer qu'un motif de le dévoiler. Mais si [en lieu et place du tétragramme mentionné par la Torah] les quatre lettres dont nous parlons avaient formé un nom défini, et si l'on avait dû rendre manifeste que ces quatre consonnes sont celles qui font également fonction de voyelles, les insensés auraient pu s'en offusquer et objecter que le nom de Dieu ne saurait d'aucune façon renvoyer à ces lettres, qui servent elles-mêmes à d'autres de *matres lectionis*. Car ils n'avaient aucune connaissance de la dignité de ce rapport véritable et suprême, en sorte que celui-ci devait être dévoilé par d'autres voies, incompréhensibles pour les insensés, mais intelligibles aux sages” ⁶². Le tétragramme de la Torah n'est ainsi qu'un expédient, derrière lequel se cache le véritable nom originel. Dans chacun des deux noms de quatre lettres ne se trouvent que trois des consonnes qui forment le nom originel, la quatrième n'étant que le redoublement de l'une d'entre elles, à savoir du *he*. Un grand kabbaliste du xvi^e siècle, Moïse Cordovero de Safed, donne dans son vaste compendium kabbalistique un résumé des développements d'Aboulafia, sans nommer ni sa source ni l'auteur, dont il écarte la thèse avec une forte indignation ⁶³. Affirmer que le véritable nom de Dieu n'apparaît pas même dans la Torah était en effet une thèse d'une radicalité inouïe.

Une variante de cette conception, selon laquelle un nom divin contenant dans un ordre un peu différent ces quatre lettres, *yod, he, waw, alef*, constituait le véritable nom de Dieu avant la création du monde, auquel le tétragramme d'usage ne fut substitué qu'en vue de la création de ce monde, se retrouve dans le cercle d'auteurs liés à l'importante œuvre kabbalistique intitulée *Temunah*, où les formes des lettres hébraïques sont considérées comme la figure secrète de Dieu, telle qu'elle se rend visible dans la Torah. Le prophète et mystique qui contemple cette figure mystique de la divinité la découvre dans les signes graphiques des lettres qui ne sont rien d'autre que langage divin figé. C'est au cours de l'éon actuel seulement que le tétragramme a pris la place de ce nom original, dans la Torah sous la forme où elle nous est devenue lisible ; mais à l'époque messianique qui marquera la fin de cet éon, au tétragramme se substituera à nouveau le nom original. Plus encore : le *Sefer Temunah* évoque en outre une succession d'éons ou de périodes de la création, nommés *shemittot*, durant lesquelles le processus cosmique entier s'accomplit. En chaque *shemittah* apparaît l'essence immuable de la Torah, en des manifestations, ou des lectures, à chaque fois diverses, qui correspondent à la forme d'expression prise par le langage divin dans l'éon en question. Mais au terme de ce processus, dans la “grande année jubilaire”, toutes choses feront retour vers leur origine, dans la troisième *sefirah (binah)* en laquelle s'évanouissent toutes les émanations et les mondes inférieurs. Le véritable nom divin, qui se maintiendra encore lors de ce retour de toutes choses dans le giron de Dieu, est précisément ce nom original, révélation de l'essence divine tournée non vers l'extérieur, mais vers elle-même ⁶⁴.

L'hypothèse d'un tel nom original, contrastant avec les autres noms de Dieu, manifeste une distinction que l'on retrouve dans plus d'un texte kabbalistique. Une contradiction irréductible apparaît ici entre deux conceptions. L'une, que nous rencontrons dans les sources dont il vient d'être question, présuppose de façon évidente que Dieu tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire par-delà toute perspective relative à la création, a un nom qui est connu de lui seul, un nom qui, si l'on peut dire, exprime sa conscience de soi. À quoi s'oppose la vision partagée par la plus grande majorité des sources kabbalistiques et présente également dans le *Zohar*, selon laquelle le *deus absconditus* ne possède pas de nom. Le tétragramme ainsi n'est pas appelé *shem ha-‘etsem*, le nom essentiel ou le nom propre de Dieu, parce qu'il exprime l'essence de l'*En-sof* – ce qui est impossible,

comme le dit Cordovero (*Pardes Rimmonim*, chap. XIX, fin du § 1) –, mais parce qu'il exprime l'essence de son émanation ou de sa manifestation, qui se résume en lui. Aucun nom ne saurait s'avancer au delà. Tous les noms sont des condensations de l'énergie qui irradie en eux et représentent ainsi le versant intérieur, linguistique, du processus cosmique, versant qui nous devient symboliquement visible comme la “parole divine” se déployant. De nombreux kabbalistes, d'Abraham Aboulafia à Moïse Cordovero, font dériver l'expression hébraïque *dibbur elohi* – “parole divine” – de la signification que cette racine possède initialement en araméen, à savoir : conduire, gouverner. La parole divine coïncide alors en son fond avec ce qui régit le monde, et les “noms” divins représentent chacun une certaine direction imprimée à celui-ci. C'est ainsi que la mystique du langage, pour autant que cela parût opportun aux kabbalistes, put être considérée comme une expression métaphorique de leurs conceptions théologiques générales et être adaptée à celles-ci ⁶⁵. Dans cet horizon, la parole agit plutôt comme un tout, ce qui s'accorde mal avec la conception qui la résout en ses éléments, que sont les lettres ; et de fait les kabbalistes évitent la plupart du temps de définir plus précisément le rapport entre cette conception de la parole, par laquelle la pensée divine gouverne le monde et lui imprime une certaine direction, et les aspects spécifiques de la mystique du langage fondée sur le mouvement des lettres originaires.

L'idée que les noms mystiques de Dieu soient, comme je l'ai dit, des condensations, des faisceaux des rayonnements divins et relèvent ainsi d'une sphère métaphysique où l'optique et l'acoustique coïncident, se précise dans plus d'un passage des écrits du groupe 'Iyyun. Les noms sont simultanément des lumières intellectuelles et des sons. En outre, plusieurs kabbalistes qui marchèrent sur les traces de ce groupe n'exclurent pas non plus par principe d'établir des liens entre les noms propres divins et des noms propres humains, bien que les premiers l'emportassent infiniment en puissance sur les seconds. Caractéristique, s'agissant de cet aspect de la mystique du langage, est par exemple la position de Jacob ben Jacob Cohen de Soria, qui composa aux alentours de 1260-70 un commentaire, assez diffusé, sur la vision de la *Merkavah* du prophète Ézéchiél (*Ézéchiél*, 1) ⁶⁶, dans lequel il écrit notamment, à propos des soixante-douze noms divins formés à partir des soixante-douze consonnes contenues dans chacun des trois versets d'*Exode*, XIV, 19-21 : “Sache que les soixante-douze noms sacrés servent [dans le monde du trône de Dieu] la *Merkavah* et sont unis à

l'essence de celle-ci. Ils sont comme des colonnes de lumière brillantes, appelées dans la Bible *bne Elohim*, et toute l'armée céleste leur rend hommage, comme des serviteurs honorant les fils du roi... Comme on le sait, les noms des hommes ne sont pas des attributs : tandis que le corps a une essence et des attributs, le nom propre est quelque chose qui s'ajoute (*tafel* ⁶⁷) [du dehors], comme il ressort de l'explication étymologique que la Bible donne des noms des patriarches. Le nom est donc autre chose que l'essence, il n'est ni substance ni attribut, n'est rien qui possède une réalité concrète, là où le corps est à la fois substance et attribut, une chose qui a une réalité concrète. Le nom ici s'adjoint à l'essence, – tandis que les noms divins sont l'essence elle-même, ils sont les puissances de la divinité, et leur substance est la substance de la 'lumière de la vie' [l'une des plus hautes *sefirot*]. Mais si nous considérons avec davantage d'attention les noms propres des hommes, on trouvera qu'eux-mêmes ne font qu'un avec les essences [qu'ils désignent], de sorte que le nom ne peut être séparé ni distingué de l'essence, non plus que l'essence du nom, car celui-ci est directement lié à celle-là... Ainsi les noms des hommes sont eux-mêmes essentiels, et quant aux noms divins, on ne saurait dire assurément qu'ils ne le sont pas puisqu'ils sont tous des puissances intellectuelles divines, ciselées dans la 'lumière merveilleuse' [plus haute encore que la 'lumière de la vie']. Ne pense pas que tous les noms divins, ceux de douze, quarante-deux ou soixante-douze lettres comme les innombrables autres noms mystiques, ne sont que des mots privés d'essence, car tous sont formés de lettres qui prennent leur essor, comme le dirent les maîtres de la kabbale à propos du nom de quarante-deux lettres : celles-ci volent en s'élevant très haut jusqu'à la *Merkavah* elle-même, où elles sont des colonnes de lumière qui se rassemblent en un seul grand rayon, et la gloire divine elle-même s'unit à elles, s'élève et se cèle dans l'infiniment sublime et secret” ⁶⁸.

LANGAGE ET PRIÈRE

LE LANGAGE humain renvoie un reflet, un éclat du langage divin, et l'un et l'autre coïncident au sein de la révélation. Friedrich Schlegel, la grande figure du premier romantisme, avait coutume de dire que les philosophes devaient être grammairiens⁶⁹. Cela ne saurait s'appliquer aux mystiques dès lors que le langage divin, la “parole intérieure” à laquelle ceux-ci ont affaire, n'a pas de grammaire. Il est constitué de noms, qui sont ici plus que de simples idées. Redécouvrir le *nom* dans le langage de l'homme est le motif fondamental qui anime la conception kabbalistique de la nature de la prière. Déjà la tradition de ceux que l'on nomme les *hasidim* allemands du XII^e siècle avait placé au centre de leurs méditations sur la prière la réflexion sur les noms celés sous les mots. Ce sont ces noms en réalité qui sont évoqués, on pourrait presque dire invoqués, à travers les paroles de la prière. Au moyen de divers procédés numérologiques de combinaisons et de permutations des termes liturgiques se dévoile une dimension cachée de la parole, où la prière, l'appel adressé à Dieu, est en même temps une méditation approfondie de ces noms divins qui n'est pas dépourvue d'un aspect incantatoire. Ces conceptions ont joué un rôle important dans les doctrines kabbalistiques sur la dimension mystique de la prière, avant tout dans la kabbale lourianique jusque dans ses développements les plus récents. Les grands livres de prière mystiques de Rabbi Shalom Shar'abi (mort en 1777) sont de véritables partitions musicales, où le texte traditionnel des principales prières est accompagné d'une représentation graphique – presque sous la forme de notes de musique – des noms divins et de leurs variations, que l'orant dans sa méditation exhume du texte⁷⁰. Il y va ici d'une sorte de reconversion des différentes langues humaines dans le langage du nom divin qui transparait symboliquement en elles. Ce n'est pas là *toute* la théorie kabbalistique de la prière, dans laquelle d'autres éléments importants seraient à considérer, mais l'aspect relatif à la mystique du langage, qui seul nous importe ici. Les mots dont on se sert pour communiquer recèlent eux aussi des noms.

LA TORAH DANS LES DIFFÉRENTS MONDES

MAIS REVENONS à présent à l'autre aspect fondamental de la théorie kabbalistique du langage : la conception de la Torah comme langage divin. Nous avons parlé plus haut de la conception de la Torah formée de noms divins. En quel sens il faut la comprendre, nous l'apprenons avant tout dans les écrits de Joseph Gikatilla, le kabbaliste espagnol de Medinaceli qui eut une forte influence, dont les œuvres sont contemporaines du *Zohar* et s'y rattachent par des liens intrinsèques de multiples manières. Selon Gikatilla, la Torah révélée est entièrement édiflée sur le tétragramme, qui avec toutes ses variantes – les épithètes divins qui en sont dérivables et font chacun ressortir en Dieu un moment spécifique – en forme le tissu. Elle est tout entière tissée de ces épithètes, qui à leur tour sont eux-mêmes constitués de l'entrelacement des différents noms de Dieu tels que *El*, *Elohim*, *Shadday*. Mais ces noms sacrés eux-mêmes dépendent tous ultimement du tétragramme, auquel ils se rattachent et dans lequel ils sont tous rassemblés. “Tous les noms de la Torah sont compris dans le nom de quatre lettres, que l'on appelle le tronc de l'arbre, dont tous les autres noms forment les racines, ou les ramifications” ⁷¹. La Torah est ainsi un entrelacement, un tissu vivant, un *textus* au sens le plus propre du terme, dont la trame est composée du tétragramme qui constitue, de façon celée ou parfois manifeste, le motif de fond et le fil conducteur, et qui y réapparaît toujours suivant toutes les métamorphoses et les variations possibles. Elle n'est pas seulement une structure qui dans sa totalité embrasse le grand nom, mais en même temps une structure édiflée sur un élément fondamental, le nom de quatre lettres. Dieu associa les lettres de ce nom à celles de l'alphabet, les permuta, les combina et les intervertit selon des lois déterminées indiquées dans le *Sefer Yetsirah*, formant ainsi les autres noms et appellatifs (*kinnuyim*) divins ; ce processus se répétant avec ces éléments eux-mêmes, ceux-ci prirent finalement la forme intelligible de cet enchaînement de lettres que nous lisons dans les phrases hébraïques qui composent la Torah.

Dans la partie conclusive de l'un de ses écrits, qui ne nous est connue que depuis peu, Gikatilla s'étend davantage sur la nature mystique de la Torah. Que celle-ci, selon les prescriptions rabbiniques qui en fixent l'usage synagoga, exclue tout autre élément que l'ensemble des consonnes –

auxquelles pour certaines la tradition a ajouté de petits crochets – renvoie selon Gikatilla, qui s'accorde sur ce point avec les kabbalistes de son époque, aux strates infinies de sens que recèle en puissance l'appareil consonantique, dont la plénitude de signification se verrait restreinte par une écriture vocalisée. Comme la flamme qui n'a pas une forme ni une couleur uniques, les phrases que contient le rouleau de la Torah n'ont pas un sens unique, mais admettent une multiplicité d'interprétations ⁷². Mais de cette thèse communément admise, Gikatilla tire une conséquence de grande portée : ce sens est lu dans le monde angélique d'une autre manière que dans le monde des sphères, et d'une manière qui diffère encore davantage dans le monde terrestre, ici-bas, et la même chose doit être dite des millions de mondes qui sont contenus dans ces trois mondes. En chacun d'eux la Torah est lue et interprétée différemment, à la mesure de la puissance de compréhension et de la nature de chacun ⁷³. Aux millions de mondes dans lesquels des êtres créés perçoivent la révélation de Dieu, perçoivent son langage, la Torah s'ouvre en une profusion infinie de sens. En d'autres mots : la parole divine qui pénètre dans tous les mondes est lourde d'une infinité de sens, mais ne possède pas une signification déterminée. Elle-même privée de signification unique, elle est l'interprétable pur et simple. Gikatilla va jusqu'à désigner le livre de la Torah comme “la forme du monde mystique”, sans s'expliquer davantage. Le texte canonique purement consonantique de la Torah enveloppe en puissance toutes ces possibilités infinies de compréhension. “Pour les kabbalistes, le fait que Dieu se porte lui-même à l'expression, au langage – si éloignée que soit cette expression de ce que l'intelligence humaine peut saisir –, importe infiniment plus qu'une quelconque signification ou un quelconque message spécifiques qu'une telle expression pourrait transmettre. Car le langage divin est un absolu qui se déploie à travers ses manifestations dans les différents mondes en revêtant des significations multiples, et c'est de là que le langage humain lui-même, bien qu'en apparence tourné vers la communication, tire sa propre dignité” ⁷⁴.

Exposée par Gikatilla sous sa forme classique, cette thèse a connu ultérieurement de nombreux développements. L'auteur du livre *Tiqqune Zohar*, qui écrivait aux alentours de 1300 en Espagne, la reprit dans le cadre des analyses consacrées aux deux aspects de la Torah : telle qu'elle se manifeste dans le monde des émanations divines, et telle qu'elle apparaît dans le monde de la création. Du premier point de vue, elle relève encore

d'un contexte purement mystique de nature spirituelle, tandis que de l'autre, elle s'est matérialisée, conformément à la nature de la création. Le noyau mystique est toujours présent dans ce discours, mais il est enfoui – comme une ou plusieurs strates de sens celées – sous l'écorce de la Torah historique, dans ses contenus narratifs et ses commandements concrets ⁷⁵.

La forme ultime que prend cette conception dans les écrits d'Israël Sarug, un kabbaliste platonisant de l'école lourianique (actif autour de 1600), et de nombreux auteurs qu'il a influencés, revêt un intérêt particulier. Le mouvement du langage qui trouve son origine dans l'essence infinie de Dieu lui-même dérive ici d'une joie, d'un plaisir, d'une jouissance de soi – en hébreu *sha'ashua'* – qui l'habitaient et qui firent naître un tout premier mouvement au sein de l'*En-sof*. Ce mouvement est l'origine de tout mouvement du langage lui-même ; bien qu'encore enveloppé dans l'*En-sof*, il s'articula en ces combinaisons des vingt-deux lettres de l'alphabet dont parle le *Sefer Yetsirah*. Naît ainsi dans l'*En-sof* un mouvement “de soi à soi” dans lequel s'expriment cette joie que l'*En-sof* puise en lui-même, mais aussi déjà, en même temps, les potentialités secrètes de toute expression. À partir de ce mouvement intime commence à se tisser, dans la substance même de l'*En-sof*, le vêtement originel, en hébreu *malbush*. C'est là la Torah originaire proprement dite, dans laquelle de façon tout à fait remarquable l'écriture, la signature celée en Dieu, précède la parole de telle sorte que le langage naît en dernière analyse du devenir-son de l'écriture, et non l'inverse. Ces combinaisons de lettres d'après Sarug procèdent selon une succession déterminée de ce mouvement originaire. Elles résultent dans le *malbush* des diverses manières dont se laisse décomposer le nom divin de quatre lettres. Les kabbalistes connaissent en effet quatre méthodes différentes pour élargir le tétragramme, en écrivant en toutes lettres le nom de chacune des consonnes qui le composent de manière à obtenir quatre noms ayant respectivement pour valeur numérique 45, 52, 63 et 72. Quand l'*En-sof* forma en lui-même un tel entrelacement, ce vêtement de la Torah originaire se replia et demeura au sein de l'*En-sof* comme la force primordiale de tout mouvement du langage ; cependant, dans l'espace originaire libéré par ce processus de contraction, *tsimtsum*, le *yod* de l'un des noms divins mentionnés s'introduisit et, rassemblant sa force dans cette sorte de point qu'il forme, communiqua le mouvement du langage à toutes les émanations et tous les mondes en train de se constituer. Suivant cette conception, la Torah n'est formée dans le monde suprême, comme dans ce

vêtement originel, que d'une suite de combinaisons unissant chacune deux consonnes de l'alphabet hébraïque. Leur ordonnancement originare recèle les germes de toutes les possibilités ultérieures du mouvement du langage. Ce n'est que dans le deuxième monde que la Torah se manifeste comme une suite de noms divins mystiques, formés de nouvelles combinaisons des premiers éléments. Elle comporte les mêmes lettres, mais dans un autre ordre que celui de la Torah que nous connaissons. Dans le troisième monde les lettres apparaissent comme des êtres angéliques dont les noms, du moins leurs initiales, sont suggérés. Ce n'est que dans l'ultime monde que la Torah devient visible sous la forme dans laquelle elle nous est transmise, bien qu'elle aussi contienne – implicitement, de façon celée – les noms de toutes les choses et de tous les êtres humains, c'est-à-dire le monde du langage et des noms en général ⁷⁶.

Le langage originare de l'homme au paradis possédait encore ce caractère sacré, un lien immédiat et direct le rattachait à l'essence des choses qu'il voulait exprimer. En lui résonnait encore l'écho du langage divin, puisqu'à travers le souffle du *pneuma* divin le mouvement du langage du créateur s'était converti en langage de la créature. C'est seulement avec la confusion des langues, provoquée par une *hybris* magique – avec laquelle l'homme entreprit, comme le dit *Genèse*, XI 4, de “se faire un nom” –, que sont nées les langues profanes. Certains kabbalistes pensaient que la langue originelle, l'hébreu, destinée initialement à un tout autre usage que profane, était entièrement dépourvue de concepts purement profanes. La génération qui voulut édifier la tour de Babel abusa de cette authentique langue sacrée pour imiter dans certaines limites, au moyen de la connaissance des purs noms de toutes choses, l'activité créatrice divine et obtenir par ruse un “nom” utilisable en toute circonstance. La confusion des langues signifiait l'oubli de cette langue, qui disparut peu à peu de la mémoire des hommes, qui durent imaginer et inventer de nouvelles dénominations pour toutes les choses. De là le caractère conventionnel des langues profanes par opposition au caractère sacré de l'hébreu. Mais à la langue sacrée elle-même se sont mêlés depuis lors des éléments profanes, tout comme les langues profanes recèlent encore ici ou là des éléments ou des reliquats de la langue sacrée ⁷⁷.

De façon remarquable, l'auteur du *Zohar*, quant à lui, ne s'exprime sur la question du langage qu'avec une relative réserve. Manifestement, la symbolique des dix *sefirot*, comme figure mystique de Dieu qui se reflète

dans la structure du monde, lui était mieux connue que la symbolique du langage. Il comprend la parole divine, dans la création du monde, comme “la force qui dans le cèlement se délivra initialement du mystère de l'*En-sof*, lorsque se forma la pensée de la création”. L'activité qui apparaît ainsi est ce que la Torah appelle le parler ⁷⁸. Le processus de l'émanation peut ainsi être également représenté comme un processus mettant en œuvre le langage : la pensée intime se transforme en une voix encore entièrement celée, silencieuse, et celle-ci, de laquelle naît toute langue, devient un son encore inarticulé. C'est seulement lorsque ce son se déploie plus avant que naît en lui l'articulation de la parole et du discours, qui forme le stade ultime de l'auto-révélation de Dieu.

LES PENSÉES dont nous avons jusqu'à présent restitué les lignes de force trouvent leur expression la plus décisive dans les écrits du kabbaliste espagnol Abraham Aboulafia de Saragosse. Ceux-ci, dans la mesure où ils nous ont été conservés, furent composés pour leur plus grande part entre 1280 et 1291 dans le Sud de l'Italie et en Sicile, c'est-à-dire dans les années mêmes où Moïse de Léon travaillait en Castille à la rédaction du *Zohar*. La mystique du langage est au centre des écrits d'Aboulafia : ce qui est d'autant plus surprenant que l'auteur s'y déclare toujours défenseur résolu de la pensée de Maïmonide, dont l'enseignement rigoureusement aristotélico-arabe – auquel viennent s'adjoindre des éléments néo-platoniciens – ne laisse aucune place à une conception mystique du langage ni, plus généralement, à une théorie du langage. Aboulafia affirme cependant que sa propre doctrine se contente d'exposer l'aspect ésotérique soigneusement tenu caché de la pensée de Maïmonide, auquel celui-ci fait allusion dans plus d'un passage de son œuvre philosophique majeure, le *Guide des égarés*, et sur le contenu duquel même ses interprètes les plus pénétrants ne sont toujours pas parvenus à s'accorder. Cet aspect de la pensée d'Aboulafia, au point où elle se greffe sur celle de Maïmonide, si important soit-il, n'a guère d'importance dans le contexte qui est le nôtre. Car la théorie du langage qui est la sienne ne provient aucunement de cet horizon-là, mais de ses maîtres kabbalistes, avant que lui-même ne la développe davantage de façon autonome.

Comme chez Maïmonide, c'est la doctrine de l'essence de la prophétie qui forme en fait la préoccupation centrale d'Aboulafia, avec la différence décisive, toutefois, que pour Maïmonide la prophétie constitue l'un des phénomènes les plus élevés de l'esprit humain dans son rapport avec Dieu, mais qui ne peut pas s'actualiser dans le présent et ne pourra renaître qu'à l'époque messianique, tandis que pour Aboulafia, la prophétie est accessible même dans le temps qui est le nôtre ; et ses écrits constituent une tentative de rendre praticable, et dans une certaine mesure enseignable, le chemin qui y mène. Or cette doctrine repose sur une mystique du langage dont les traits sont très nets, présentée sous le revêtement d'un rationalisme singulier ⁷⁹. Son point de départ est constitué par la théorie du langage exposée dans le

Sefer Yetsirah que nous avons examinée plus haut et dont il tire des conséquences radicales ⁸⁰. Création, révélation et prophétie sont pour Aboulafia des phénomènes du monde du langage : la création en tant qu'acte d'écrire divin, dans lequel l'écriture façonne la matière de la création ; la révélation et la prophétie, en tant qu'actes dans lesquels la parole divine se déverse dans la parole humaine, non une fois pour toutes, mais à chaque moment de façon renouvelée, et lui octroie, au moins en puissance, l'infinie richesse d'une vision que rien ne borne de la connexion des choses.

La représentation de la création comme un acte d'écrire divin, dans lequel Dieu incorpore son langage aux choses, l'y dépose sous forme de signatures, revient à de nombreuses reprises dans les œuvres d'Aboulafia ⁸¹. “Le secret qui se trouve au fondement de l'‘armée’ [de toutes les choses] est la lettre, et chaque lettre est un signe [un symbole] et un renvoi à la création. Tout comme celui qui écrit tient dans sa main la plume dont il fait couler des gouttes de matière, l'encre, et trace à l'avance dans son esprit la forme qu'il veut donner à cette matière – par quoi la main est comme la sphère vivante qui meut la plume inanimée qui lui sert d'instrument, et s'unit à elle pour verser les gouttes sur le parchemin, qui représente le corps, disposé à porter la matière et la forme –, les actes de la création sont en tout point semblables, dans les domaines les plus élevés ou les domaines inférieurs, comme le comprendra celui qui est en mesure de comprendre, puisqu'il n'est pas permis d'en dire plus. C'est pourquoi les lettres ont été déposées comme signes [symboles] et renvois afin, avec elles, de conduire à la forme les matières de la réalité, leurs formes et leurs forces motrices, les archontes et les surveillants [c'est-à-dire les êtres intermédiaires], leurs esprits et leurs âmes, en sorte que la sagesse [peut-être au sens de : la science véritable] est contenue et rassemblée [concentrée] dans les lettres, dans les *sefirot* et dans les noms, qui tous sont réciproquement composés les uns à partir des autres” ⁸². Les lettres ont elles-mêmes une matière et une forme, en particulier quand elles sont écrites mais également – bien que dans une moindre mesure ou, plutôt, sous une forme spiritualisée – quand elles sont prononcées ou pensées. Dans l'image à laquelle recourent les lignes précédentes, l'encre, qui introduit cet élément formel dans la matière, est dans la création organique et dans le domaine des hommes la semence qui recèle déjà en elle la matière et les formes qui se développent à partir d'elle ⁸³.

L'élément le plus décisif de la mystique du langage d'Aboulafia consiste dans la théorie de l'association des lettres et de leur mise en mouvement au moyen des différentes voyelles, qu'il caractérise comme la “science de la prophétie” proprement dite, c'est-à-dire comme un chemin ou une méthode sûre pour se préparer au contact avec la parole divine, avec le langage divin, qui traverse et rend possible la parole humaine. Le support de ce parler divin, le support du *dibbur elohi*, est pour Aboulafia l'“intellect agent” : cet intellect agent qui dans la philosophie arabe et juive du Moyen Âge s'était transformé, d'une faculté inhérente à l'âme de l'homme dans la psychologie d'Aristote, en une puissance cosmique qui s'identifiait, chez Maïmonide par exemple, à l'intelligence de la dernière sphère au-delà du monde sublunaire. À chacune des sphères célestes du système du monde de Ptolémée correspondait en effet ici une intelligence qui lui était immanente et constituait un effet spirituel de la volonté créatrice divine. Ces intelligences procèdent les unes des autres par émanation et la dernière, l'*intellectus agens*, est la puissance cosmique d'où proviennent toutes les formes de la création visible. Dans la perspective de la philosophie arabe classique et de son remaniement chez Maïmonide, la prophétie consiste dans l'union de l'esprit humain, qui s'actualise et s'affermit dans la pensée, et de la puissance formatrice qui le rattache au divin, au moyen des images que suscite dans son imagination ce contact prophétique. Aboulafia fait sienne cette théorie de la prophétie comme union des facultés intellectuelle et imaginative de l'homme à leur plus haut degré avec l'*intellectus agens*. Mais ce qui est nouveau, c'est ici la théorie de l'essence langagière de cette union. En cela, l'usage philosophique de l'hébreu médiéval fut sans doute d'un grand secours à Aboulafia, où l'adjectif *devari*, qui désigne en général ce qui est “raisonnable”, “rationnel”, signifie littéralement – comme l'entend Aboulafia – “langagier”. Ce qui dans la langue philosophique désignait la disposition rationnelle de l'homme pouvait ainsi être également entendu comme la faculté du langage.

La “sphère” à laquelle, comme nous l'avons vu, le *Sefer Yetsirah* fixe les vingt-deux lettres de l'alphabet dont les combinaisons produisent les sons primordiaux du langage est assimilée par Aboulafia à la dixième sphère de la cosmogonie médiévale de Maïmonide, dont l'intellect est la raison cosmique, l'*intellectus agens*. Il peut ainsi affirmer que selon l'auteur du *Sefer Yetsirah* les vingt-deux lettres, qui sont le fondement de toute langue, se meuvent dans la dixième sphère, qui est la plus éminente de toutes les

sphères de la réalité et la première quant au rang. C'est en même temps la sphère de la Torah et des commandements divins qui régissent tous les mondes supérieurs et inférieurs, et dont il est dit : “Par la parole divine les cieux ont pris naissance et par le souffle de sa bouche toute leur armée” ⁸⁴. La sphère de la langue et de la Torah est ainsi celle qui s'ouvre dans l'élan suprême de l'homme qui le met au contact de l'*intellectus agens*. En elle est gardé le “mystère des langues”, d'où dérivent ultimement toutes les langues du monde, là même où elles ne naissent pas seulement de la faculté universelle et naturelle du langage ni ne prennent forme à partir d'elle seule, comme l'hébreu, la langue originelle, mais reposent à chaque fois sur une simple convention entre les êtres de parole. La confusion des langues qui se produisit en Babylonie a certes disséminé et fragmenté la langue sacrée originelle dans les soixante-dix langues des nations, mais celles-ci en dernière analyse n'en demeurent pas moins contenues en elle. “L'origine de la prophétie réside dans le discours divin qui, par l'intermédiaire du langage accompli qui comprend chacune des soixante-dix langues, parvient au prophète” ⁸⁵. L'analyse plus précise de l'essence du “discours intérieur” humain, à l'œuvre dans l'âme rationnelle, est développée par Aboulafia, sur le fondement des thèses du *Sefer Yetsirah* sur la constitution du langage, avant tout dans le *Or ha-ekel*, “la lumière de l'intellect”, qui fut amplement diffusé dans les milieux kabbalistiques. Le discours divin provenant de la sphère de l'intellect agent – qui enveloppe à la fois la raison et la Torah, la raison et la révélation – et de l'action de celui-ci sur la faculté humaine du langage constitue l'essence véritable de la prophétie ⁸⁶. “Car les cœurs des hommes sont pour Dieu ce qu'est pour nous le parchemin : celui-ci est la matière qui reçoit la forme des lettres tracées en lui avec de l'encre. Les cœurs sont ainsi pour Dieu comme les tablettes d'écriture, les âmes comme l'encre, et le discours qui de lui parvient aux âmes – c'est-à-dire la connaissance – est comme la forme des lettres inscrites des deux côtés sur les tables de l'alliance... et bien qu'en Dieu le discours ne tombe pas sous les catégories linguistiques dans lesquelles s'exprime le cœur qui l'accueille, il n'en est pas moins discours” ⁸⁷. Dans ce discours divin le langage coïncide avec la connaissance intellectuelle véritable reçue par le prophète. La connaissance prophétique ne fait qu'un avec le flux du discours divin qui lui parvient ⁸⁸.

Le nom de Dieu est pour Aboulafia l'expression suprême dans laquelle tout mouvement du langage se concentre comme en un point focal. Il est ce

qui résonne et retentit au cours de chaque processus d'association de lettres et d'association de leurs associations, à l'infini ⁸⁹. Toutes les choses créées n'ont de réalité que dans la mesure où elles ont part en quelque façon à ce “grand nom”. Le mouvement des lettres implique aussi les lettres du nom divin dans leurs différentes associations. Les combinaisons de lettres, les combinaisons de ces combinaisons et ainsi de suite, dans lesquelles le nom divin se décompose et – par l'intermédiaire des lettres écrites, prononcées et intérieurement pensées – se déploie jusqu'à donner forme à la langue de l'homme, enveloppent toutes les vérités possibles, toutes les connaissances intellectuelles relatives non seulement au savoir humain, mais également aux choses divines. Tout acte au sein duquel les lettres se rassemblent ainsi est en même temps un acte de connaissance, lors même que cette connaissance nous est encore refusée, ou indéchiffrable. En sorte qu'Aboulafia peut inclure dans ce savoir de la composition des éléments du langage aussi bien les vérités métaphysiques de la philosophie, qui ont trouvé selon lui leur couronnement dans la pensée de Maïmonide, que celles de la mystique, qui s'identifie fondamentalement avec le chemin menant à la prophétie. Car tout selon lui débouche sur cette science, qu'il nomme *hokmat ha-tseruf*, science de l'art combinatoire, et tout a en elle son fondement.

J'ai déjà souligné que le langage divin dont parlent les kabbalistes n'a pas de grammaire. On peut toutefois dire que la *hokmat ha-tseruf* d'Aboulafia constitue une voie vers ce langage, bien qu'elle ne soit pas proprement grammaticale. Elle forme, à l'évidence, non seulement une théorie du langage, mais une introduction à une méditation suivie dont l'objet est constitué non d'images et de symboles, mais des lettres et des noms divins, ou plutôt, de l'unique “grand nom” divin. Je ne m'étendrai pas davantage ici sur cet aspect mystique de la doctrine qui déborde le cadre de notre analyse ; elle n'est du reste qu'une application de la théorie du langage d'Aboulafia à sa doctrine de la méditation progressive du langage et de ses éléments, entendue comme le chemin conduisant à la connaissance mystique. La *hokmat ha-tseruf* est pour lui la “science de la logique supérieure, intérieure (c'est-à-dire mystique)” ⁹⁰, qui peut se passer de la logique syllogistique. Car les “secrets de la Torah”, dont elle détient la clef, sont de nature dialectique, comme le dit Aboulafia qui n'hésite pas à recourir au double sens de l'expression hébraïque *sitre Torah* : ce ne sont pas seulement des secrets, mais aussi des contradictions, des paradoxes. C'est

leur résolution qui est promise à qui approfondit la méditation de la *hokmat ha-tseruf*⁹¹. Celle-ci est la “science prophétique”, relativement à laquelle le savoir des philosophes et métaphysiciens, si haute en soit la valeur, demeure d'un rang inférieur. Au point qu'elle est elle-même la mère de toutes les autres sciences, qui puisent en elle leur propre force : celui qui la maîtrise parvient “sans grande peine” à l'union prophétique avec l'*intellectus agens*⁹².

Cette science plus profonde que les autres relie les langues les unes aux autres. Les langues étrangères profanes entrent elles-mêmes dans les connaissances que procure cette mystique du langage⁹³ : “J'entendis la parole venant du plus intime de mon cœur et m'empressai de suivre ce qu'elle me commandait et d'accomplir sa volonté, je fis ce qu'elle désirait, écrivis des noms et les combinai, les examinai, les décomposai dans le creuset de la pensée, l'endroit se mit à l'envers et l'envers à l'endroit, jusqu'à ce que [de ces métamorphoses dans les différentes combinaisons du nom] surgissent deux langues, qui furent au service de la langue juive [de l'hébreu], à savoir le grec et le roman”⁹⁴. Toutes les langues tirant leur origine par corruption de la langue sacrée originelle, dans laquelle se déploie immédiatement le monde des noms, elles se rapportent toutes médiatement à elle⁹⁵. Comme toute langue a son foyer dans le nom divin, elle peut être reconduite à ce centre. Le mystique refond – comme le dit Aboulafia – toutes les langues dans la langue sacrée, si bien que chaque discours qu'il articule est composé à ses yeux des vingt-deux lettres sacrées. À partir du mouvement et de la transformation des lettres, le nom divin se condense, dit-il au moyen d'une comparaison d'inspiration très naturaliste, comme le beurre se forme par la rotation rapide du lait⁹⁶. Mais la prudence est de mise en ce domaine, car si elle est mal conduite ou dirigée, cette “révolution des lettres” peut produire non plus des effets spirituels et mystiques, mais démoniaques et dangereux. Les conséquences de ces mauvaises mises en œuvre de la *hokmat ha-tseruf* sont évoquées plusieurs fois dans les écrits d'Aboulafia⁹⁷. En lieu et place du nom apparaît Satan, qui s'identifie pour Aboulafia avec l'esprit de la nature non rédimée.

Le “monde à venir” proprement dit, le lieu du salut devient, par un audacieux jeu de mots, le “monde des lettres”, qui s'ouvre au mystique à travers la *hokmat ha-tseruf*⁹⁸. L'infinie richesse de ce monde des lettres est évidente : au point que “chaque lettre singulière pour la kabbale constitue par elle-même un monde”⁹⁹. Dans ce monde, les lettres, qui dans un autre

contexte étaient entendues comme des formes et des signatures secrètes, constituent à présent la matière qui demeure toujours identique à travers le mouvement des lettres s'associant les unes aux autres. Les formes sont, ici, les significations, le sens que, chaque fois, celui qui médite est en mesure d'attribuer à chaque association de lettres, selon la puissance de connaissance de son intellect. Les lettres sont ainsi, selon les différentes perspectives dans lesquelles elles sont considérées, la matière et la forme du monde spirituel. Même ces associations de lettres qui, pour notre intelligence limitée, ne présentent aucun sens saisissable, possèdent un sens qui procède du tout universel, et deviendra accessible à travers le progrès de la connaissance ou l'illumination et la transformation messianique du monde. Aboulafia pouvait par conséquent se référer aux noms mystiques incompréhensibles de Dieu de l'ancienne littérature de la *Merkavah*, dont il a été question au commencement de cette étude ¹⁰⁰. Ces derniers forment des éléments de sens encore non développés et constituent dans leur ensemble la Torah comme *corpus mysticum*. Aux yeux d'Aboulafia, la connaissance de Dieu que l'on peut atteindre en suivant la voie de la mystique du langage l'emporte sur celle qui suit la voie des dix *sefirot*. Si importante qu'elle puisse être en elle-même, la connaissance de la manifestation de Dieu dans ses *sefirot* n'a qu'une valeur propédeutique, au regard de la voie qui pénètre dans les mystères du langage ¹⁰¹.

MAGIE DU LANGAGE

LE CARACTÈRE magique du langage forme pour Aboulafia une question qui continue de se poser au terme de ces considérations. Dans le cours de cette étude, nous sommes partis de la magie de la parole et du nom et en avons suivi les métamorphoses au sein de la mystique. Mais la question de la magie nous a accompagné tout au long comme une harmonique accompagne la note principale. La conscience de la force immédiate qui émane des mots, – et surtout des mots purifiés à l'extrême, apparemment privés de sens et en réalité lourds de sens, ainsi que de leurs métamorphoses et leurs “révolutions” –, est manifestée par Aboulafia en de nombreux passages de ses écrits. Il tient cependant résolument à l'écart toute forme de pratique magique ou théurgique. De telles pratiques forment à ses yeux le perversissement condamnable d'une magie profondément spirituelle qu'il lui serait impensable de remettre en question. Il existe à ses yeux une magie du langage entendue comme quelque chose d'incommunicable, qui pourtant irradie dans les mots. Il y a une dimension interne et profonde de magie qui ne tombe pas sous le coup de l'interdiction de la sorcellerie ou de la magie pratique. C'est cette magie qu'exercent les prophètes. Les “signes” que ceux-ci produisent en guise de légitimation de leur mission sont en rapport avec cette force magique qui se trouve en eux ¹⁰². Quiconque sans être parvenu à la dignité de prophète s'arroge le droit d'intervenir par cette forme de technique dans la création ou feint de le pouvoir succombe à la tentation des sciences mantiques, de la magie au sens courant du terme. Cette discipline, la “science des démons”, n'est sans doute pas dépourvue de tout fondement réel mais constitue une falsification de la mystique véritable, une imitation grossière tournée vers ce qui est purement extérieur ¹⁰³. La magie est en principe possible, mais elle est reprouvée, ainsi que celui qui la pratique. Ce dernier est un homme qui, au lieu de se vouer au seigneur, au *dominus*, se voue au diable, aux *daemones* ¹⁰⁴. Satan représente pour Aboulafia la matérialité de la nature ¹⁰⁵ et le kabbaliste le détrône en ramenant celle-ci à ses fondements spirituels ¹⁰⁶. Dans la méditation approfondie du nom divin, le centre de toute création, il puise la force de “réduire à néant l'action des magiciens” ¹⁰⁷.

Je voudrais me tourner une dernière fois, pour conclure, vers la pensée centrale dont nous avons tâché dans ces pages de suivre le cours. Le nom de Dieu est le “nom essentiel”, qui est l'origine de toute langue. Tout autre nom sous lequel Dieu peut être nommé ou invoqué se rapporte à une activité déterminée, comme le manifeste l'étymologie des autres noms bibliques ; seul cet unique nom n'implique d'aucune façon la référence à une activité. Ce nom n'a pour les kabbalistes aucun “sens” dans l'acception commune du terme, aucune signification concrète ¹⁰⁸. L'absence de signification du nom de Dieu indique la position qui est la sienne au centre de la révélation, qui est fondée sur lui. Derrière toute révélation d'un sens dans le langage et, comme l'ont vu les kabbalistes, par l'intermédiaire de la Torah, il y a cet élément qui excède le sens, en le rendant seul possible, qui sans avoir lui-même de sens octroie tout autre sens. Ce qui s'adresse à nous du fond de la création et de la révélation, la parole de Dieu, s'ouvre infiniment à l'interprétation et se reflète dans notre langage. Les rayons que nous en captons ou les sons que nous en recueillons ne sont pas tant des messages que des appels. Ce n'est pas la parole elle-même qui possède une signification, qui a sens et forme, mais la *tradition* de cette parole, la médiation par laquelle elle se transmet et sa réflexion dans le temps. Cette tradition, qui possède sa propre dialectique, se métamorphose ; il se peut qu'elle en vienne à se réduire à un imperceptible murmure, un souffle qui se perd ; il peut y avoir des époques, comme la nôtre, où elle ne peut plus être transmise, et où cette tradition devient muette. La grande crise du langage qui forme le présent où nous nous tenons consiste alors en ce que nous ne parvenons plus même à saisir l'ultime frange de ce secret qui jadis l'habitait ¹⁰⁹. Que le langage puisse être parlé, c'est selon les kabbalistes à la présence du nom en lui qu'il le devait. Mais quelle sera la dignité d'un langage dont Dieu se sera retiré ? ¹¹⁰ Telle est la question que doivent se poser ceux qui croient encore percevoir, dans l'immanence du monde, l'écho de la parole créatrice désormais disparue. C'est une question à laquelle, à notre époque, peuvent seuls répondre les poètes, qui ne partagent pas le désespoir de la plupart des mystiques à l'égard du langage et qu'une chose relie aux maîtres de la kabbale, quand même ils en refusent la formulation théologique encore trop explicite : la croyance au langage pensé comme un absolu, si dialectiquement déchiré soit-il, – la croyance au secret devenu audible dans le langage.

About & Around *Le Nom de Dieu et la théorie kabbalistique du langage*

TITRE ORIGINAL

*Der Name Gottes
und die Sprachtheorie der Kabbala*

© Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.

All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin.

© Éditions Allia, Paris, 2018, pour la traduction française.

Le Nom de Dieu et la théorie kabbalistique du langage de Gershom Scholem
a paru aux éditions Allia en janvier 2018.

ISBN :
979-10-304-0807-2

ISBN de la présente version électronique :
979-10-304-0808-9

Éditions Allia
16, rue Charlemagne
75 004 Paris
www.editions-allia.com

NOTES

1. Scholem, *Von Berlin nach Jerusalem*, Francfort, 1977, pp. 134 sqq. ; *De Berlin à Jérusalem*, trad. S. Bollack, Paris, 1984, pp. 167 sqq. (N.d.T.)
2. Benjamin, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", composé en 1916 sous forme de lettre à Scholem, et "Die Aufgabe des Übersetzers", 1921, *Gesammelte Schriften*, éd. T. W. Adorno et G. Scholem, Francfort, Suhrkamp, t. II-1, pp. 140-157 et IV-1, pp. 9-21 ; *Œuvres*, trad. M. de Gandillac et R. Rochlitz, Paris, 2000, t. I, pp. 142-165 et 244-262. Cf. Scholem, "Walter Benjamin", *Judaica* II, Francfort, 1970, p. 222 ; *Fidélité et utopie*, trad. Bollack, Paris, 1978, p. 133. (N.d.T.)
3. J. Boehme, *Mysterium magnum*, trad. fr., Paris, Aubier, 1945 ; *Signatura rerum*, trad. P. Deghaye, Paris, Grasset, 1995. (N.d.T.)
4. W. Benjamin, "Sur le langage en général et sur le langage humain", écrit en 1916, et "La tâche du traducteur", publié en 1923 en préface à sa traduction allemande des *Tableaux parisiens* de Baudelaire ; cf. *Gesammelte Schriften*, éd. T. W. Adorno et G. Scholem, Frankfurt, Suhrkamp, t. II-1, pp. 140-157 et t. IV-1, pp. 9-21 ; *Œuvres*, trad. M. de Gandillac et R. Rochlitz, Paris, 2000, t. I, pp. 142-165 et 244-262. (N.d.T.)
5. Dans une lettre de Hamann à Jacobi datant de la fin de l'année 1785, c'est-à-dire peu avant la mort de Hamann ; cf. *Johann Georg Hamann's, des Magus in Norden, Leben und Schriften*, éd. C. H. Gildemeister, t. V (*Hamann's Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi*), Gotha, 1868, p. 122 [lettre du 29 octobre 1785], et Rudolf Unger, *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens*, München, 1905, p. 226, qui méconnaît entièrement la signification de cette épigramme pour la pensée de Hamann.
6. Cf. Hamann, *Métacritique sur le purisme de la raison*, 1784. Au "purisme" de la raison kantienne coupée de son "élément" que forment ses racines linguistiques, il convient d'opposer, selon Hamann, la "priorité généalogique du langage" (*Schriften zur Sprache*, éd. J. Simon, Francfort, 1967, p. 224 ; trad. J. Colette, in *Philosophie*, 55, 1997, p. 9). La langue, "unique, premier et dernier organon et critérium de la raison", se substitue ainsi à l'affection de l'esthétique transcendante : "Réceptivité du langage et spontanéité des concepts !" (*ibid.*, p. 222 ; trad., pp. 7-8). Hamann écrivait ainsi à Jacobi : "Sans verbe, pas de raison, pas de monde" (2 novembre 1783, in Jacobi, *Werke*, t. I, p. 371) ; "toute notre philosophie est faite davantage de langage que de raison. Ce qui nous manque ainsi encore et toujours, c'est une grammaire de la raison et aussi de l'Écriture, de leurs éléments communs qui s'infiltrèrent les uns dans les autres, de même que les cordes du psaltérion résonnent pêle-mêle, et cependant sonnent ensemble" (1^{er} décembre 1784, *ibid.*, pp. 392-393). "La raison est langage, λογος, je ronge cet os à moelle et me tuerai à force de le ronger. Pour moi, il reste encore et toujours de l'obscurité en cette profondeur ; j'attends, encore et toujours, un ange apocalyptique apportant la clef de cet abîme" (lettre à Herder du 10 août 1784, in *Hamann's Schriften*, éd. F. Roth, Leipzig, 1825, t. VII, p. 151-152). Ces réflexions forment également le cœur de l'œuvre de Humboldt. La langue en tant que "forme interne" constitue, plus qu'un simple moyen dans les mains de l'homme, l'apparition d'un monde qui est l'entre-deux du sujet et de l'objet, ou le tenant de leur rapport. Croissant et se développant en fonction de ses exigences propres, la langue "ne cesse ainsi de nouer en elle-même le monde à l'homme ou, en d'autres termes, son activité à sa réceptivité" (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, chap. 14, in *Schriften zur Sprachphilosophie*, Darmstadt, 1963, p. 428 ; *Introduction à l'œuvre sur le kavi*, trad. P. Caussat, Paris, 1974, p. 193).
- Scholem a lu en 1916 les *Sprachphilosophische Schriften* de Humboldt. Cf. *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Francfort, 1975, p. 33 ; *Histoire d'une amitié*, trad. P. Kessler, Paris, 1981, p. 34. (N.d.T.)
7. F. J. Molitor a cru trouver dans la kabbale une autre conception de la création, non comme auto-présentation, mais comme ombre de Dieu ; cf. *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*, t. II, Münster, 1834, pp. 73 et 248. Mais il s'est mépris sur la source qu'il cite pour défendre cette thèse, un passage tiré du *'Emeq ha-Melek*, fol. 12 b, § 61, où il n'est question de rien de tel. Dans la littérature kabbalistique, je n'ai rencontré qu'une seule fois la conception, relevant derechef d'une mystique du langage, de la nature comme ombre du nom de Dieu, dans le manuscrit du commentaire sur les psaumes *Kaf ha-Qetoret*, composé aux environs de 1500 (ms. Paris).
8. Benno Jacob, *Im Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*, Berlin, 1903, p. 64.
9. *Die Agende* : le rituel, la liturgie, le "registre des offices du jour", du bas latin *agenda*, "choses à faire". (N.d.T.)
10. Gerhard von Rad, *Theologie des alten Testaments*, t. I, München, 1957, p. 185 [*Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, trad. E. de Peyer, Genève, 1963, p. 162].
11. Par exemple par S. Mowinkel, *Psalmstudien*, t. I, Oslo, 1921, pp. 50 sqq.
12. Cf. sur cette question Gerhard von Rad, *op. cit.*, p. 183 [trad., pp. 160 sq.].
13. Cf. B. Jacob, *op. cit.*, p. 110, sur l'introduction de ces idées dans le judaïsme des pharisiens.
14. Ludwig Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest, 1898, pp. 119-120, où sont également indiquées les sources des textes cités. Certains de ces passages ont récemment été analysés dans une perspective philosophique par Emmanuel Levinas, "Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques", paru dans les actes du colloque sur *L'Analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, éd. E. Castelli, Paris, Aubier, 1969, pp. 155-167. [Le texte de Levinas est repris dans *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982, pp. 143-157. Sur l'interprétation de Nb V, cf. pp. 152-153. (N.d.T.)]
15. *Sophonie*, III, 9. (N.d.T.)
16. Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, t. I (*Ethische und religiöse Grundfragen*), Berlin, 1924, p. 63. Le passage provient d'un des écrits tardifs de Cohen.
17. La littérature sur le *shem meforash* est considérable. Je me contente de renvoyer aux interprétations entièrement opposées de Ludwig Blau dans le livre déjà cité (pp. 123-126), et de Max Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, Berlin, 1901, pp. 238-434. Les kabbalistes considéraient les deux acceptions de *meforash* comme légitimes ; cf. par exemple Moïse Cordovero, *Pardes Rimmonim*, chap. XIX, § 1.
18. Que cet usage soit effectivement aussi ancien ressort du fait que les écrits gnostiques en langue copte l'avaient déjà adopté, tout en le mécompréhendant ; cf. mes développements à ce sujet dans le *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, XXX, 1931, pp. 170-176 ["Über eine Formel in den koptisch-gnostischen

Schriften und ihren jüdischen Ursprung”]. Cet usage est attesté également à maintes reprises dans la littérature de la *Merkavah* entre le III^e et le VII^e siècle.

19. L. Blau, *op. cit.*, pp. 137-146. Dans les papyrus magiques et plus tard dans la tradition kabbalistique, on trouve même un nom de Dieu composé de cent lettres ; *cf.* le commentaire sur la Torah, *Exode*, III, 4, de Bahya ben Asher, qui fait remonter ce nom à la tradition des directeurs d'académies babyloniennes de la période gaonique.

20. Par exemple chez Hay Ga'on et Rashi ; *cf.* L. Blau, *op. cit.*, pp. 125 et 132.

21. *Cf.* le traité *Makkot*, 11 a (Talmud de Babylone) ; *Sifre* sur le *Deutéronome*, § 330 ; ainsi que, déjà, le *Livre d'Hénoch*, LXIX, 14.

22. *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, übersetzt und erläutert von Paul Riessler, Augsburg, 1928, p. 346.

23. Ainsi, par exemple, dans la version de S. A. Wertheimer, *Pirque Hekalot*, Jérusalem, 1889, chap. XXIII, § 2, et dans la version d'A. Jellinek, *Bet ha-Midrash*, t. IV, Leipzig, 1853, chap. IX.

24. *Pirque de-Rabbi Eli'ezer*, chap. III.

25. *Cf.* le traité *Berakot*, 55 a (Talmud de Babylone).

26. *Midrash Tadshe*, chap. II : “Le tabernacle fut édifié à l'image de la création du monde”. Ce Midrash se retrouve aussi dans le *Bemidbar Rabba*, chap. XIII.

27. *Cf.* mes analyses sur le *Sefer Yetsirah* dans *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, 1962 [W. de Gruyter, Berlin, New York, 2001], pp. 20-29 [*Les Origines de la kabbale*, trad. J. Loewenson, Paris, 1966, pp. 33-44].

28. Le *Sefer Yetsirah* a été traduit dans de nombreuses langues européennes. Du fait de la haute difficulté de nombreux passages, les traductions diffèrent souvent les unes des autres de façon substantielle. Le premier chapitre traite des dix *sefirot*, les chapitres II à V des lettres de l'alphabet.

29. Les deux passages se trouvent dans le chap. I sur les *sefirot*, aux §§ 10 et 13.

30. *Cf. Ursprung und Anfänge...*, *op. cit.*, p. 27 [*Les Origines...*, *op. cit.*, p. 41].

31. Ainsi, par exemple, dans le commentaire de 'Azri'el de Gérone, que les éditions du *Sefer Yetsirah* attribuent à Nahmanide.

32. *Cf.* les références rassemblées par Franz Domseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, 1925, pp. 69-80, ainsi que mes remarques dans *Ursprung und Anfänge...*, *op. cit.*, p. 25 [*Les Origines...*, *op. cit.*, pp. 38-39], où j'ai interprété une amulette antique gréco-hébraïque dans laquelle la série alphabétique est utilisée dans une intention magique manifeste.

33. Comme le fait Erich Bischoff, *Elemente der Kabbala*, I^{re} partie, Berlin, 1913, p. 67.

34. Dans mon livre *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich, 1960 [Suhrkamp, Francfort, 1973], pp. 209-259 [“Die Vorstellung vom Golem in ihren tellurischen und magischen Beziehungen”, *cf.* pp. 220 *sqq.* ; *La Kabbale et sa symbolique*, trad. J. Boesse, Paris, 1966, 1989, pp. 241-291, *cf.* pp. 252 *sqq.*].

35. *Cf.* Max Grunwald, *Bibliomantie*, in *Mitteilungen für jüdische Volkskunde*, X, 1902, pp. 80-98.

36. *Sefer ha-Razim. A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period*, éd. Mordecai Margalioth, 1966.

37. Une traduction allemande de ce passage se trouve dans August Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midrashim zur jüdischen Ethik. Buchstaben- und Zahlensymbolik*, t. I, Leipzig, 1907, pp. 127-133, en particulier p. 132.

38. Une formulation datant du III^e siècle qui a donné matière à de nombreuses spéculations de la part des kabbalistes ; *cf.* par exemple G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, *op. cit.*, pp. 70-71 [“Der Sinn der Torah in der jüdischen Mystik” ; *La Kabbale et sa symbolique*, *op. cit.*, pp. 77-79].

39. Sur l'interprétation mystique de ce thème dans un manuscrit attribué à Isaac l'Aveugle, *cf.* Scholem, “Le sens de la Torah dans la mystique juive”, in *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, *op. cit.*, pp. 71-72 ; *La Kabbale et sa symbolique*, *op. cit.*, pp. 78-79. “Le feu blanc est la Torah écrite, dans laquelle la forme des lettres n'est pas encore visible, et qui ne reçoit cette forme des consonnes ou des points voyelles que grâce à la puissance du feu noir, qui est la Torah orale. Ce feu noir est comme l'encre sur le parchemin. ‘C'est pourquoi la Torah écrite ne peut prendre une forme corporelle, si ce n'est par la puissance de la Torah orale, ce qui signifie que sans celle-ci, elle ne peut être vraiment comprise’... Cette pensée est lourde de sens ! Ce que nous appelons Torah écrite est déjà passé par la médiation de la Torah orale, ce n'est plus une forme celée dans la lumière blanche, mais issue de la lumière noire, qui détermine et délimite, et indique ainsi déjà le caractère de la rigueur et du jugement divin. Tout ce que nous percevons dans la Torah sous une forme fixe, écrit avec de l'encre sur du parchemin, ce sont finalement déjà des interprétations, des déterminations plus précises du sens celé. Il n'y a de Torah qu'orale... La blancheur mystique des lettres sur le parchemin du rouleau est la Torah écrite, mais non le noir de l'écriture tracée par l'encre.” (N.d.T.)

40. On trouve cette formulation chez 'Ezra ben Salomon, dans son commentaire sur les *haggadot* talmudiques (ms. Vatican, Hebr. 294, fol. 34 a) dans la version remaniée par son collègue 'Azri'el, *Perush haggadot*, éd. Isaia Tishby, Jérusalem, 1943, p. 76, ainsi que dans le *Emunah u-Bitahon* de Jacob ben Sheshet, chap. XIX, attribué de façon erronée à Nahmanide. Tous ces kabbalistes appartiennent au cercle des mystiques de Gérone.

41. *Sefer ha-Hayyim*, ms. Parme, Bibliothèque Palatine, De Rossi 1390, fol. 135 a.

42. *Cf.* par exemple *Zohar*, III, 36 a : “La Torah tout entière est un unique nom mystique sacré”. Des formulations analogues se trouvent en II, 87 b ; III, 80 b et 176 a.

43. G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, *op. cit.*, p. 59 [*La Kabbale et sa symbolique*, *op. cit.*, pp. 65-66].

44. *Cf.* ma conférence *Eranos* sur “La création *ex nihilo*”, publiée dans l'*Eranos Jahrbuch*, XXV, 1957, reprise sous une forme élargie dans mon livre *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Francfort, 1970, pp. 53-89 [“Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes” ; *De la création du monde...*, trad. M.-R. Hayoun, Paris, 1990, pp. 31-59].

45. Pour cette interprétation, Isaac l'Aveugle pouvait se réclamer de passages comme *Isaïe*, XLI, 23, où le pluriel *otiyot* est employé avec le sens de ce qui vient ou ce qui est à venir. De cette qualité prophétique des lettres il est également question chez David ben Zimra, *Magen David* (Sur la mystique de l'alphabet), composé aux alentours de 1540 (Amsterdam, 1713, fol. 51 b).

46. J'ai publié ce texte en 1963, en appendice à mes leçons hébraïques sur la kabbale provençale.

47. Sur Isaac l'Aveugle, *cf.* Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, *op. cit.*, III, chap. 4 et suivants, pp. 219 *sqq.* ; *Les Origines de la kabbale*, *op. cit.*, pp. 263 *sqq.* (N.d.T.)

48. Scholem, *Ursprung und Anfänge...*, op. cit., p. 244 [*Les Origines...*, op. cit., p. 293].
49. Commentaire d'Isaac sur le *Sefer Yetsirah*, II, 5 (p. 10 du texte cité p. 56, note a).
50. Cf. F. J. Molitor, *Philosophie der Geschichte...*, op. cit., t. I, 1857, p. 553.
51. Sur le cercle 'Iyyun, cf. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, op. cit., III, chap. 8 et 9, pp. 273 sqq. ; *Les Origines de la kabbale*, op. cit., pp. 327 sqq. (N.d.T.)
52. *Bet ha-Midrash*, op. cit., t. III, 1855, p. 25. Les colonnes de feu sont devenues chez les kabbalistes des colonnes de lumière ; cf. *infra*, pp. 76 sq., le passage cité de Jacob Cohen.
53. Ainsi dans le *Perush Shem ben Arba' Otiyyot*, ms. Florence, Plut. ii, cod. 41 (datant de 1328), fol. 198.
54. Ainsi dans un traité sur le nom de quarante-deux lettres qui nous est transmis comme œuvre de Hay Ga'on ; cf. mon catalogue des manuscrits kabbalistiques de Jérusalem, *Kitvei Yad be-Kabbala*, 1930, p. 217. Cette conception repose sur un passage du *Midrash Pesiqta rabbati*, éd. M. Friedmann, Vienne, 1880, fol. 104 a, où il est dit à l'occasion d'une explication du nom Tseva'ot : "Chaque lettre (ot) du tétragramme forme une armée (tsava)", c'est-à-dire déploie une dynamique, "qui correspond à celle du nom entier".
55. Le *Ma'ayan ha-Hokmah* fut à de nombreuses reprises réimprimé depuis 1651, mais son contenu n'est tant soit peu intelligible que si l'on revient au texte des anciens manuscrits.
56. *Spiritus lenis* : l'esprit doux. (N.d.T.)
57. *Perush shem ha-meforash*, éd. M. Hasida, in *Ha-Segullah*, 1934, p. 4.
58. Cf. la fin du *Ma'ayan ha-Hokmah*. Dans le manuscrit de Munich, Hebr. 408, fol. 124-125, on trouve une interprétation mystique plus précise de ce nom divin, issue toujours de ce même cercle.
59. Les textes relatifs à ce nom le soulignent sans exception, comme par exemple le traité d'Elhanan ben Ya'qar de Londres (milieu du XIII^e siècle), ms. New York 838 (selon l'ancienne numérotation du catalogue resté inédit d'Alexander Marx), fol. 98 a, et le fragment du commentaire sur la Torah de Joseph Gikatilla, ms. New York 851, fol. 74 b. Cf. aussi Gikatilla, *Ginnat Egoz*, Hanau, 1615, fol. 55 b.
60. Aboulafia se réfère ici à l'interprétation de *Qiddushin*, 71 a, dans le Talmud de Babylone, où *Exode*, III, 15, par un jeu de mots, est entendu comme signifiant que Dieu a voulu tenir son nom celé : en lisant *shemi le-'allem* au lieu de *shemi le-'olam*.
61. Dans le texte hébreu il s'agit d'un jeu de mots : les deux termes ne se distinguent que par la graphie du s de *sekalim*. Le premier s'écrit avec un *sin* et signifie "intelligences", l'autre avec un *sameh*, et désigne alors les "ignorants". Dans la phrase qui suit également, le terme pour "insensés", *kesilim*, est identique du point de vue consonantique à celui qui désigne les "ignorants", *sekalim*.
62. Abraham Aboulafia, *Or ha-S'ekel*, ms. Munich, Hebr. 92, fol. 54 a-b, dont je corrige le texte, corrompu en deux endroits.
63. Moïse Cordovero, *Pardes Rimmonim*, chap. XXI, § 3.
64. Cf. l'élucidation du nom de soixante-douze lettres composée en guise de préface au *Sefer Temunah* (vers 1260) ; pour davantage de précisions, voir les notes anciennes en marge de ce texte (notamment, ms. Paris 775, fol. 10 a).
65. Ainsi, par exemple, dans Aboulafia, *Or ha-S'ekel*, ms. Munich, Hebr. 92, fol. 66 a, et dans Cordovero, *Pardes Rimmonim*, chap. XIX, § 1. Cordovero soutient ici que le tétragramme ne peut être une force agissante dans le monde qu'en se revêtant, à chaque fois, de l'un des autres noms, car ce n'est qu'ainsi que ces lettres spirituelles peuvent prendre forme dans l'éther terrestre et y être efficaces ; ce qui sans médiations n'eût pas été possible, en raison de sa dignité et de sa sainteté particulières, en dehors de l'enceinte du temple.
66. Ce commentaire, dans tous les manuscrits jusqu'à présent connus, est anonyme. Mais l'identité de son auteur ne fait pas de doute puisque Moïse Zinfa de Burgos, dans ses écrits, le cite amplement en l'attribuant à son maître Jacob Cohen.
67. *Tafel* signifie en hébreu : "ajouter", "attacher", "imputer". (N.d.T.)
68. Cf. le texte hébreu dans mon catalogue des manuscrits kabbalistiques de Jérusalem, op. cit., pp. 208-209. Sur un point, en m'appuyant sur d'autres manuscrits, j'ai corrigé une leçon fautive qui altérerait le sens du texte.
69. Schlegel, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, éd. E. Behler, t. II, München, Paderborn, Vienne, Zürich, 1967, p. 179, *Athenäum*, fragment 92. (N.d.T.)
70. Cette étonnante partition de méditations mystiques, nommée *Siddur*, de Shalom Shar'abi, a été imprimée à Jérusalem en 1916.
71. Gikatilla, *Sha'are Orah*, Offenbach, 1715, fol. 2 b et 4 b.
72. Sur l'infinité de l'interprétation, cf. Scholem, "Autorité religieuse et mystique", in *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, op. cit., pp. 21 sqq. ; *La Kabbale et sa symbolique*, op. cit., pp. 22 sqq., et "Le sens de la Torah dans la mystique juive", *ibid.*, pp. 72 sqq. ; trad. pp. 79 sqq. (N.d.T.)
73. Cette partie conclusive du *Sha'are Tsedek* a été publiée par E. Gottlieb, in *Tarbiz*, XXXIX, 1970 ; cf. en particulier pp. 382 sq.
74. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, op. cit., p. 63 [texte revu par Scholem ; *La Kabbale et sa symbolique*, op. cit., p. 70].
75. *Ibid.*, pp. 91-92, et p. 271 où sont indiquées les sources [*La Kabbale et sa symbolique*, op. cit., pp. 100-101 et 135].
76. Cette théorie est développée d'abord dans le *Limmude atsilut*, Munkacz, 1897, fol. 3 a, 15 a-b et, avant tout, 21 d-22 a, une œuvre qui a été publiée sous le nom Hayyim Vital, mais dont l'auteur est sans aucun doute Israël Sarug. De façon étonnante, l'un des plus anciens manuscrits contenant des notes prises lors des conférences prononcées par Sarug en Italie (ms. Jérusalem 4^o 612, écrit à Asti en 1602) passe entièrement sous silence cette nouvelle doctrine du vêtement originel de l'*En-sof* formant la Torah originelle. Le vénitien Léon de Modène, qui connaissait Sarug et atteste que l'intention de ce dernier dans ses conférences était de concilier la kabbale lurianique avec la philosophie de Platon, pensait sans doute à cette doctrine : ce qui était chez Platon le monde des idées originelles est ici le monde des noms divins, qui forment le *malbush*. L'idée du *sha'ashua'* de Dieu provient des écrits tardifs de Moïse Cordovero (entre 1560 et 1570) ; cf. Joseph ben-Shlomo, *The Mystical Theology of Moses Cordovero [Torat ha-'Elohot shel Rabbi Mosheh Kordovero]*, Jérusalem, 1965, pp. 60-61. Mais Cordovero ne tire pas encore les conclusions de Sarug quant à la genèse du mouvement du langage à partir du mouvement interne de l'*En-sof*. La théorie de Sarug a été amplement développée par la suite dans de nombreux ouvrages, comme par exemple dans Menahem 'Azaryah Fano, *Shiv'im u-shtayim yedi'ot*, 1867, dans Naftali Bacharach, *'Emeq ha-Melek*, 1648, chap. I, §§ 1-61 (sur la lecture différente de la Torah dans les quatre mondes, cf. la fin du § 4), et dans Moïse Graf de Prague, *Wayaqhel Mosheh*, Dessau, 1699, fol. 1-10.

77. Ces développements proviennent du *Qitsur shene luhot ha-berit* de Yehiel Michel Epstein, sur lequel mon attention a été attirée par une analyse de ses conceptions parue dans l'hebdomadaire *Der Israelit*, XLIV, 1935, p. 4. Mais je ne suis jamais parvenu depuis à retrouver ce passage. Il ne figure pas au demeurant dans le texte intégral des *Shene luhot*.

78. *Zohar*, I, 16 b. Le motif de la *voix silencieuse* et de la voix devenue *audible* est développé dans de nombreux passages du *Zohar*, chez Moïse de Léon, et chez Joseph Gikatilla, en lien précisément avec la symbolique du *shofar*. Les sons originaires inarticulés qui sont émis le jour du nouvel an par la corne de bélier, le *shofar*, contiennent en puissance toutes les expressions du langage, la voix de la création en général. Selon des kabbalistes plus tardifs la voix du *shofar* renferme toutes les prières de l'année à venir ; cf. Gerschon H. Leiner, *Sod Yesharim*, I, 1902, fol. 2 d-3 c.

79. Aboulafia, qui a étudié les écrits d'Aristote et s'en réclame dans ses propres analyses philosophiques, n'a en revanche – chose digne d'être remarquée – pour ainsi dire pas lu Platon, bien que M. H. Landauer, qui a le premier exploré les écrits d'Aboulafia, ait affirmé le contraire ; cf. *Literaturblatt des Orients*, VI, 1845, col. 488. Steinschneider, dans son livre sur Al-Farabi (*Al-Farabi*, 1869, p. 249), a démontré que l'unique citation de Platon que l'on trouve chez Aboulafia provient en vérité du *Liber de causis*, un épitome de l'*Institutio theologica* de Proclus.

80. Une présentation d'ensemble de la kabbale d'Aboulafia se trouve dans le chap. IV de mon livre *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Rhein Verlag, Zürich, 1957 ; Metzner, Francfort, 1957 [*Les Grands Courants de la mystique juive*, trad. M.-M. Davy, Payot, Paris, 1973, chap. IV].

81. Ainsi, par exemple, dans *Or ha-S'ekel*, chap. VIII, § 5 (reproduit dans A. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, t. I, Leipzig, 1854, pp. 39-40), ainsi que dans son commentaire du *Sefer Yetsirah*, *Gan na'ul*, ms. Munich, Hebr. 58, fol. 320 b.

82. *Ner Elohim*, ms. Munich 10, fol. 164 b. Je reste hésitant sur l'attribution de ce livre à Aboulafia lui-même ou à l'un de ses élèves.

83. Cf. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, op. cit., p. 17. L'épître, qui y est reproduite, des “sept voies” par lesquelles on peut parvenir à la compréhension de la Torah contient un résumé concis du cheminement de la pensée d'Aboulafia, que ses autres écrits déploient dans le détail. [Cf. Aboulafia, *L'Épître des sept voies*, trad. J.-C. Attias, Paris, Éd. de l'éclat, 1985.]

84. *Or ha-S'ekel*, ms. Munich 92, fol. 43 b.

85. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, op. cit., p. 8.

86. *Ibid.*, p. 4. Aboulafia se réfère pour défendre cette thèse au célèbre chapitre du *Guide des égarés* (II, 36) sur l'essence de la prophétie, duquel cependant l'élément décisif pour Aboulafia de l'essence langagière de la prophétie est entièrement absent. Comme en témoignent les analyses du chapitre I, 65, Maïmonide s'est toujours refusé à considérer le “discours divin” comme réel, le tenant pour une simple métaphore.

87. *Or ha-S'ekel*, ms. Munich 92, fol. 66 b.

88. *Ibid.*

89. Dans le déploiement du langage, qui se forme à partir des noms et des lettres, les méthodes de la *gematria*, de l'acrostiche, de la permutation des lettres selon certaines règles jouent selon Aboulafia un rôle important. Les permutations ainsi obtenues peuvent être à leur tour modifiées et transformées selon d'autres points de vue. Grâce à ces méthodes, chaque langue peut être entendue comme le développement de l'unique nom divin à travers les combinaisons de l'alphabet. Quand Aboulafia évoque la possibilité de permuer jusqu'à dix fois les éléments du langage il impute cette limitation uniquement à la faiblesse de l'intellect humain. En principe ce processus de permutation des lettres peut se poursuivre à l'infini, comme on peut le lire déjà dans le *Sefer Yetsirah*. Cf. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, op. cit., p. 4, avant le passage cité plus haut, p. 102, note b.

90. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, op. cit., p. 15.

91. *Hayye ha-Nefesh*, ms. Munich 408, fol. 71 b-72 a ; cf. à ce sujet A. Altmann, in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXX, 1936, p. 311.

92. Cf. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, op. cit., p. 6.

93. Ce qui s'oppose à la conception du *Zohar* (III, 204 a), qui ne reconnaît de signification mystique qu'à la langue sacrée, et non aux langues des autres peuples.

94. *Sefer ha-Ot*, éd. A. Jellinek, in *Jubelschrift zum 70. Geburtstag von H. Grätz*, Breslau, 1887, p. 71.

95. Comme le dit expressément la préface au *Mafteah ha-Hokmot* d'Aboulafia, ms. Parme, Bibliothèque Palatine, De Rossi 141, fol. 3 a.

96. Cf. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, op. cit., p. 20.

97. *Ibid.*, et dans son *Hayye ha-'olam ha-ba*. Cf. les passages relatifs à cette question dans mon catalogue des manuscrits kabbalistiques de Jérusalem, op.cit., pp. 25-26. Les indications du *Sefer ha-Tseruf*, ms. Paris 774, fol. 2 b et du *Pardes Rimmonim* de Cordovero, chap. XXX, fin du § 3, remontent probablement aussi à Aboulafia.

98. *Imre Shefer*, ms. Munich 285, fol. 75 b.

99. *Sefer ha-Melits*, ms. Munich 285, fol. 10 a. Dans le *Zohar* aussi (I, 4 b), en référence à *Isaïe*, LI, 16 – “J'ai mis mes paroles dans ta bouche” –, il est dit que chaque mot nouveau et authentique que l'homme prononce dans la Torah se tient devant Dieu, qui l'embrasse et le sertit de soixante-dix couronnes mystiques. Et ce mot se dilate ensuite de son propre mouvement pour former proprement un monde nouveau, un “ciel nouveau et une terre nouvelle”.

100. Cf. Jellinek, *Philosophie und Kabbala*, op. cit., p. 21.

101. Cf. la lettre envoyée par Abraham Aboulafia à Barcelone, publiée dans A. Jellinek, *Auswahl kabbalistischer Mystik*, t. I, Leipzig, 1853, pp. 16-17.

102. Cette pensée est développée surtout à la fin du *Or ha-S'ekel*, fol. 67 b.

103. Cf. *Ner Elohim*, ms. Munich 10, fol. 141 b. Voir dans le même contexte la polémique contre la création du golem : cf. 172 b.

104. *Hayye ha-'olam ha-ba*, ms. Oxford, Neubauer 1646, fol. 205 b.

105. *Hayye ha-Nefesh*, ms. Munich 408, fol. 53 b.

106. Cf. le passage du *Hayye ha-'olam ha-ba* cité dans mon catalogue des manuscrits kabbalistiques de Jérusalem, op. cit., p. 29.

107. *Or ha-S'ekel*, fol. 42 b.

108. Nous avons fait usage au début de cette étude de la formulation de Moïse Cordovero, *Pardes Rimmonim*, chap. XIX, § 1.

109. Cf. “Entretien avec Gershom Scholem”, in *Fidélité et utopie*, trad. B. Dupuy, Paris, 1978, p. 71-72 : “Les kabbalistes étaient des symbolistes. Ce qui m’attire vers eux, c’est qu’un groupe d’hommes plutôt restreint a été capable de forger des symboles visant à exprimer leur situation propre comme une situation du monde. Il était clair pour eux que ce que nous appellerions la technique ne pouvait être le dernier mot, et que si la technique veut survivre, elle doit manifester une dimension symbolique. Ce qui rend la kabbale intéressante, c’est son pouvoir de transformer les choses en symboles. Et les symboles ne sont pas subjectifs... On touche ici l’aspect positif de la kabbale et l’aspect négatif de la technique. Celle-ci croit qu’il est possible d’écarter la dimension symbolique de la réalité. L’homme moderne vit dans le monde privé, enfermé en lui-même ; le symbolisme moderne n’est pas objectif ; il est une affaire privée, il n’oblige pas. Les symboles des kabbalistes ne parlaient pas seulement à l’individu privé ; ils révélaient la dimension symbolique du monde tout entier. La question est de savoir si dans la réalité profane où vit l’homme d’aujourd’hui, cette dimension pourra être dévoilée.” (N.d.T.)

110. Telle que l’interprète Scholem, l’œuvre de Kafka, qui ne cessa d’accompagner sa réflexion, et à laquelle il est fait ici tacitement écho, est la représentation d’un monde dont le nom de Dieu s’est radicalement absenté, absence qui ne cesse de retentir et de résonner en lui, en sorte que le monde de Kafka porte en lui la trace – en négatif – d’une théologie devenue tout entière ineffectuelle et inaccomplissable.

Scholem élaborait sa lecture de Kafka tout au long de sa correspondance avec Walter Benjamin, entre 1931 et 1938. Dès la lettre du 1^{er} août 1931, il livre à ce dernier ses “réflexions personnelles” sur l’œuvre de Kafka : “Je te conseille, toi aussi, de prendre comme point de départ de tes analyses sur Kafka le livre de Job, ou du moins une étude de la possibilité de traiter, dans une œuvre poétique, du jugement divin, que je considère comme le sujet unique de l’œuvre de Kafka... À mon sens, c’est à partir de là qu’il faudrait décrire l’univers du langage de Kafka, qui, par son affinité avec le langage du jugement dernier, représente sans doute la prose sous sa forme la plus canonique. Les idées que j’ai développées il y a bien des années dans mes Thèses sur la justice que tu connais [cf. Scholem, *Tagebücher*, t. ii, Francfort, 2000, pp. 522-535] seraient pour moi, en les rapportant au langage, le fil conducteur de mes réflexions sur Kafka. Il me serait impossible de comprendre qu’en tant que critique littéraire tu puisses entreprendre de dire quelque chose sur l’œuvre de cet écrivain sans placer au centre de tes réflexions le système que Kafka appelle ‘loi’. C’est là la forme que devraient prendre, si la chose était possible (mais l’hypothèse même peut sembler exorbitante), les réflexions morales d’un adepte de la *Halakhah* qui voudrait tenter de paraphraser, par le langage, un jugement divin... Nulle part encore, la lumière de la révélation n’a brûlé de façon aussi impitoyable qu’ici” (Walter Benjamin. *Die Geschichte einer Freundschaft*, op. cit., p. 213 ; *Histoire d’une amitié*, op. cit., p. 194).

Au fil de la correspondance avec Benjamin, Scholem déploya plus en détail sa lecture, en particulier dans un poème accompagnant sa lettre du 9 juillet 1934 et dans les lettres ultérieures de la même année. Précisant les formulations du quatrième quatrain de son poème, Scholem écrit dans sa lettre du 20 septembre 1934 : “Tu me demandes ce que j’entends par ‘le néant de la révélation’ ? J’entends par là un état où elle se manifeste comme vide de signification, où elle parvient sans doute encore à s’imposer, où elle conserve sa validité, mais ne *signifie* pas. Lorsque la richesse des significations disparaît, sans que disparaisse pour autant la manifestation – même si son contenu se voit pour ainsi dire réduit au degré zéro (et la révélation est bien une manifestation) –, c’est alors qu’apparaît le néant de cette manifestation” (Walter Benjamin-Gershom Scholem. *Briefwechsel 1933-1940*, Francfort, 1979, pp. 155 et 175 ; *Correspondance 1933-1940*, trad. D. Renault et P. Rusch, Paris, 2010, pp. 139 et 157 sq.).

La dernière des *Dix propositions anhistoriques sur la kabbale* y reviendra, on ne peut plus fortement (*Judaica* III, op. cit., p. 271) : “Car Kafka a su, mieux qu’aucun autre, parler de la frontière entre la religion et le nihilisme. C’est pourquoi ses écrits, qui donnent une expression sécularisée au sentiment du monde propre à la kabbale (que lui-même ignorait), ont pour certains lecteurs d’aujourd’hui quelque chose de l’éclat rigoureux de ce qui est canonique – de la perfection qui se brise.”

Table of Contents

[Titre](#)

[Introduction](#)

[Mystique du langage](#)

[Le nom de Dieu dans la Bible et dans le judaïsme rabbinique](#)

[Le Sefer Yetsirah](#)

[Entre magie et mystique du nom](#)

[Lettres et Sefirot](#)

[La théorie du langage d'Isaac l'Aveugle](#)

[Le nom originaire pas une seule fois nommé dans la Torah](#)

[Langage et prière](#)

[La Torah dans les différents mondes](#)

[La théorie du langage d'Abraham Aboulafia](#)

[Magie du langage](#)

[About & Around](#)

[Titre original et crédits](#)

[Notes](#)