

Dov SCHWARTZ. — מחשבת חב"ד מראשית ועד אחרית («Habad's Thought from Beginning to End»), Ramat-Gan, Bar-Ilan University Press, 2010, 426 + [iv] (anglais) pages.

Les travaux de Dov Schwartz concernent non seulement la philosophie médiévale juive classique, mais aussi bien la pensée du xx^e siècle représentée en particulier par le Rav Soloweitchik. On retrouve ce même intérêt universel dans ce livre très important consacré à la pensée du mouvement *Habad*, telle que cette tradition presque bi-séculaire est connue à travers les textes imprimés ou manuscrits. D. Schwartz ne se veut pas simple historien d'un système philosophique qu'il insérerait dans un tissu chronologique plus large, où l'originalité de la pensée des *Admurim* se dissoudrait rapidement dans la richesse des faits historiques: tel est le cas, par exemple, de Simon Dubnow et de sa *Geschichte des Chassidismus* (Berlin, 1931, réimpression 1982), dans laquelle le *Tanya* fait l'objet d'un chapitre entier excellent, mais bien court, quelques pages seulement (*Le Tanya et la philosophie du Hassidisme*, *op. cit.*, t. II, p. 100-115)! La même remarque pourrait s'appliquer aux pages de la *Naissance du Hassidisme* (Paris, 2006, p. 387-395): quoique adoptant un tout autre point de vue que Dubnow, puisqu'il attire l'attention notamment sur les modes de composition très particuliers de Shneur Zalman, Jean Baumgarten se contente d'esquisser de loin les contours spécifiques des concepts fondamentaux à l'œuvre dans le *Tanya*. Mais cette distance a ses raisons: Baumgarten est historien, et l'architecture des systèmes de pensée, en un mot, leur *philosophie*, s'efface devant l'histoire des idées, une discipline dans laquelle les idées pèsent moins lourd que leur développement.

D. Schwartz est philosophe au meilleur sens du terme, celui qui met au centre de la recherche l'exigence de précision². Mettez entre parenthèses ce souci, et des concepts trop larges et trop vagues permettent des oppositions et des rapprochements doctrinaux stimulants, impliquant des siècles entiers de pensée: il en est ainsi, de l'Un, de l'Unité, de l'Émanation, de la Création, voire du *Tsimtsum*, et de leurs promoteurs philosophiques, des néoplatoniciens à *Ari zal*. Mesuré à cette aune, le *Tanya* paraît condenser sous une forme accessible un héritage considérable, mais très souvent hors d'atteinte et réservé à quelques-uns suivant une tradition incontestée. Ce travail de condensation répondrait à une exigence de «vulgarisation» au sens relevé du terme: «il met à la portée du plus grand nombre la quintessence de la doctrine de Shneur Zalman, sous une forme condensée et lisible à tous les niveaux de savoir et d'étude», suivant la très intéressante formule de J. Baumgarten (*op. cit.*,

1. En particulier dans les pages 158-169 dont il faut lire avec attention les notes de bas de page!

2 H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris, 1934, p. 1.

p. 391). À tous les niveaux, donc jusques et y compris l'échelon le plus élevé, celui qu'exige la précision philosophique. Ici apparaît l'originalité et la profondeur du travail de D. Schwartz.

Sans ignorer les antécédents historiques du *Tanya*, au reste clairement indiqués dans le texte lui-même sous forme de renvois, Schwartz se garde de diluer l'œuvre étudiée dans celles de ses prédécesseurs. Il faut voir comment, en quelques lignes, il en finit avec les racines théoriques du *Tanya* en matière de création (p. 58): le *Kalam*, le *Guide des égarés* (I, 73) et même l'occasionalisme de Malebranche sont nommés, le premier avec une référence aux deux ouvrages bien connus de H. A. Wolfson, mais c'est tout. Rendu curieux par la présence de Malebranche, le lecteur, et en particulier le lecteur français, restera sur sa faim, quitte à se rappeler que pour l'auteur de *La recherche de la vérité* causer et créer sont une seule et même chose. Les racines théoriques, les sources n'ont pas la préséance sur l'étude des concepts mêmes employés par l'enseignement du *Tanya*. Ceux-ci doivent être étudiés en eux-mêmes, les uns par rapport aux autres à l'intérieur d'une architecture systématique, dont l'intelligence requiert un outil spécifique: la *dialectique paradoxale*.

Généralement la dialectique et le paradoxe ne font pas bon ménage ou, plus exactement, la dialectique a pour fonction essentielle de venir à bout des apories induites par l'énoncé du paradoxe, cette nourriture essentielle du philosophe, puisque, privé de celle-ci, il serait «un amant sans maîtresse». Où la dialectique termine ce que le paradoxe avait commencé: vrai de Platon à Hegel. En ce sens la dialectique n'est pas paradoxale, puisque par son œuvre propre elle rétablit ou établit l'équilibre et la sérénité perturbées par le paradoxe. En qualifiant la dialectique de paradoxale, D. Schwarz entend au contraire maintenir une situation d'instabilité, d'inachèvement, d'inaccomplissement: loin d'induire la stérilité et l'impuissance de la pensée, la dialectique paradoxale hisse l'esprit vers la découverte de l'intime combinaison du clair et de l'obscur, du fini et de l'infini, qui ne se résout jamais en un savoir ou une totalisation encyclopédique au sens propre du terme. Résolument anti-hégélienne, la dialectique de Schwartz permet de qualifier et d'explicitier les concepts les plus difficiles de la pensée du *Habad*, et en particulier les concepts initiaux. Il en est ainsi de tout ce qui touche au monde de l'*atsiluth*. Le *tsimtsum* ou la *lumière* permettent d'exprimer de manière imagée et contradictoire l'inexprimable: interprétés dialectiquement, ils ne se retrouvent pas traduits en concepts à même de maîtriser (*Begreifen ist Beherrschen*, a dit Hegel) leur «contenu»; celui-ci reste hors d'atteinte, irréductible à toute formulation «supérieure», car il ne saurait être *contenu*, mais le gain de la mise en évidence du paradoxe et de son mouvement propre, réside dans cette reconnaissance du jeu contradictoire de la transcendance et de l'immanence.

La lecture de D. Schwartz suggère la possibilité d'un dialogue entre les penseurs du *Habad* et les grands idéalistes allemands, en particulier Hegel et Schelling. Le lecteur peut même s'étonner devant cette sorte d'*anticipation* des intuitions fondamentales du *Stern der Erlösung*. Rosenzweig, lui aussi, dira-t-on, n'est-il pas résolument opposé au savoir de l'infini, à sa totalisation? Ne met-il pas en évidence une instabilité originelle rebelle ontologiquement et épistémologiquement à toute intégration par concepts dominateurs? Par ses contacts avec les communautés d'Europe orientale, Rosenzweig n'a-t-il pas rencontré d'une manière ou d'une autre la pensée du *Tanya*? Ces interrogations sont légitimes mais elles naissent d'une confrontation extérieure étrangère et à la pensée des Habadites et à la méthode de Schwartz. La pensée du *Habad* ne se développe pas sur le terreau extérieur (*hišoni*) de l'idéalisme

occidental: celui-ci cherche essentiellement sinon à éliminer (tâche impossible) du moins à neutraliser les conséquences de l'idée de création. Fidèle à ses origines scripturaires, la pensée du *Habad* poursuit le cours de la Kabbale et a su donner une expression écrite (en particulier le *Tanya*) et orale (la *Torat Menahem*) d'un contenu interne souvent inaccessible en raison de la difficulté de ses modes d'expression. Schwartz montre très bien comment les formulations des textes reflètent l'héritage exclusivement juif d'une tradition très ancienne, parfaitement indépendante de l'extérieur.

On a essayé de présenter la méthode spécifique de D. Schwartz: l'usage de concepts étrangers à la terminologie traditionnelle, mais réadaptés sous des formes audacieuses (en particulier, cette grande idée de *dialectique paradoxale*) rend accessible sans trahison, sous un jour moderne, une pensée dépourvue de tout compromis avec les modes d'exposition propres à la philosophie des Gentils — une difficulté au reste pas seulement formelle, puisqu'elle est redoublée par un lexique, des images et des formulations réservés au cercle des initiés. D. Schwartz a su garder cette spécificité tout en *traduisant* celle-ci dans la langue plus commune, plus exotérique, de la philosophie. Il est l'auteur non d'un résumé, mais d'une véritable *somme*, guide indispensable pour les lecteurs contemporains, qui ne sont pas toujours passés par les cercles vivants des animateurs du *Habad* d'aujourd'hui. La présence d'index intelligents et d'une table des matières développée (titres explicites et non pas énigmatiques, rubriques explicites) tout comme la présence de résumés à la fin de chaque chapitre ou encore le recours bien scolaire à des tableaux efficaces, renforce cette conviction: le lecteur est en présence d'un instrument de travail authentique, permettant la compréhension des textes les plus difficiles auxquels il sert d'introduction et d'initiation.

Il faut espérer que ce livre soit bientôt traduit en français et en anglais et pas seulement chez un éditeur dont le catalogue s'adresse à un lectorat... fortuné. Les professeurs et étudiants de philosophie gagneraient beaucoup à connaître cette présentation d'un système toujours vivant aujourd'hui, mais dont la connaissance reste réservée à un public restreint, sinon confidentiel. Ou se limite d'habitude à des textes militants plus proches de la propagande que de la pensée.

Jean-Pierre OSIER