# L'origine chez Rabbi Yehouda Halevy Ashlag: Tsimtsoum de Dieu ou tsimtsoum du Monde ?

D. Hansel

December 10, 1998

Le *tsimtsoum* du *En Sof* c'est à dire la contraction de l'Infini est, dans la cabale de Isaac Louria, le processus primordial qui est à l'origine des mondes. Hayyim Vital, l'un des quatre principaux disciples du maître de Safed, décrit le *tsimtsoum* en ces termes :

*Sache qu'avant que ne soient émanés les émanés et que les créatures ne soient créées, une lumière supérieure simple remplissait toute la réalité. Il n'y avait aucune place libre, sous l'aspect d'un air vide et d'un creux, mais tout était rempli de cette lumière infinie simple; elle n'avait ni début ni fin; tout était lumière, une, simple, homogène d'une homogénéité une, et c'est ce que l'on appelle la Lumière de l'Infini (Or En Sof). Lorsque "monta à sa volonté simple" de créer les mondes et d' émaner les émanés pour manifester la perfection de ses actions, de ses noms et de ses attributs, ce qui était la cause de la création des mondes, alors, il se contracta lui-même, l'Infini, en son point central, vraiment au milieu; et il contracta cette lumière, qui s'éloigna sur les côtés, autour du point central. Il resta alors : une place vide, de l'air, un creux vide, de ce point central vraiment...* [1]:

Ce texte est bien obscur et il n'est pas étonnant qu'il ait fait l'objet d'une multiplicité de lectures ! On peut regrouper les interprétations classiques des cabalistes en deux grandes catégories : les interprétations littérales et les interprétations allégoriques[2]. Pour les tenants de l'interprétation littérale, le *tsimtsoum*, est un retrait par lequel l'Infini et les mondes se sont

[1] *Sefer Ets Hayyim*,I, porte 1, branche 1, *Deroush igoulim veyosher.*

[2] A ce propos, voir J. Hansel, "La lettre et l'allégorie : la Controverse sur l' interprétation du *tsimtsoum* dans la cabale du XVIIIe siècle.", *La controverse religieues et ses formes*, Cerf, Paris, 1995

séparés. Au contraire, pour les interprétations allégoriques, le *tsimtsoum* signifie non pas un retrait, mais une dissimulation de la présence de l'Infini dans le monde. Par conséquent, le *tsimtsoum* n'a de réalité que du point de vue des créatures et n'affecte pas l'Infini lui-même.

Néanmoins, ces deux types d'interprétations ont un point commun. Dans les deux cas, l'Infini signifie Dieu. Le *tsimtsoum*, en fin de compte, concerne Dieu, qu'il s'agisse pour les "littéralistes", de Dieu pris en lui même ou pour les "allégoristes", de Dieu considéré selon sa manifestation. Par le *tsimtsoum*, le *En Sof*, c'est-à-dire Dieu, laisse la place à l'être fini autre que lui. Toutefois, il faut souligner qu'après le *tsimtsoum*, on ne parlera plus de Dieu mais du divin. Le tsimtsoum substitue à la théologie, la science du divin, science des relations entre les niveaux d'être qui constituent et hiérarchisent les 5 mondes dont parle la cabale de Louria : l'Homme Primordial, les mondes de l'Emanation, de la Création, de la Formation et de l'Action.

L'objet de cet article est de présenter la doctrine du *tsimtsoum* chez Rabbi Yehouda Halevi Ashlag, l'un des principaux cabalistes du XXème siècle. Ashlag interprète le *tsimtsoum* dans une perspective totalement nouvelle : pour lui, cet acte de contraction n'affecte pas Dieu mais le monde.

Malgré sa stature, Ashlag a été quasiment ignoré des études universitaires, La première partie de cet article est consacrée à une brève biographie de ce très grand cabaliste[3]. Je présenterai ensuite son interprétation du *tsimtsoum* ainsi que certains de ses enjeux.

Rabbi Leib Yehouda Halevy Ashlag est né le 14 septembre 1885 à Varsovie. Il fut remarqué très tôt pour ses qualités exceptionnelles. Il fut élève de Rabbi Meir Shalom Rabinovitch de Kaloshin, petit-fils du "Saint Juif" de Pshiskha, le "*Yehoudi Hakadosh*". A la mort du rabbi de Kaloshin, Ashlag poursuivi ses études auprès du fils de ce dernier puis il se rapprocha d'un autre maître hassidique, le Rabbi de Prossov. Le troisième maître qui joua un rôle important dans la formation de Ashlag fut Rabbi Issachar Dov de Belz, un autre maître du hassidisme, auquel il rendait visite très fréquemment. Ashlag appartient donc à une certaine tradition hassidique. De qui a-t-il appris la Cabale ? Dans l'une de ses lettres[4], il raconte sa rencontre avec un maître mystérieux dont il refuse de révéler l'identité. Ashlag rapporte qu'il étudia avec lui chaque nuit, trois mois durant. Sa mission d'interprète de Louria, Ashlag dit l'avoir reçue au cours

[3]Pour une biographie détaillée d'Ashlag voir : A. M. Gottlieb, *Hasoulam : Pirkei hayeem oumishnatam chel rabotenou hakedoshim haadmorim lebeit hashlag vetalmidehem*, Jérusalem, 1997.

[4]Cette lettre a été reproduite dans plusieurs ouvrages, écrits par Ashlag, ou par ses disciples. Voir par exemple, *Beit shaar kavanot*, Jérusalem, 1978.

d'une vision prophétique dont il fait le récit dans un texte qui à été récemment publié[5]. Il ira jusqu'à se considérer comme la réincarnation d' I. Louria. Alors qu'il allait avoir 36 ans, il décida brusquement de quitter Varsovie pour s'installer en terre d'Israël. Il y passera l'essentiel de la deuxieme partie de sa vie, exercant plusieurs fonctions rabbiniques, en particulier à Guivat Shaul, banlieue proche de Jérusalem. Il rassembla autour de lui un groupe d'élèves qui contribuèrent à propager son enseignement.

Ashlag est l'auteur d'une œuvre très importante. Il est avec Shlomo Eliashiv[6] et Itskhak Hacohen Kook[7] , l'un des trois principaux maîtres de la cabale du XXème siècle. Son ouvrage le plus connu et le plus diffusé est une traduction littérale du *Zohar*, de l'araméen en hébreu, assortie d'un commentaire intitulé "l'Echelle" ou "*Soulam*". Interprète de la cabale de Louria, dans son *Panim Mehirot ve Panim Masbirot*, écrit lors d'un séjour à Londres en 1926 , et publié l'année d'après à Jérusalem, il y propose une lecture très originale du *Ets Hayyim*. Cet ouvrage étant jugé trop difficile, il publie en 1933 le *Talmoud Esser Sephirot*[8], un commentaire de morceaux choisis des textes de Vital, accompagné d'un dictionnaire des termes cabalistes ainsi que d'exercices permettant au lecteur de vérifier sa progression dans son étude. Ashlag est également l'auteur d'une série d'articles écrits, suivant ses termes, dans "un langage scientifique" et destinés au grand public, aux "religieux" comme aux "laïques"[9]. Certains de ces articles parurent d'abord dans un journal qu'il avait créé, mais qui fut très rapidement interdit par les autorités du mandat anglais, pour avoir propagé une doctrine politique jugée trop proche du marxisme [10]. Cette doctrine,

[5]A. M. Gottlieb, *op. cit* , p. 1.

[6]Ce cabaliste est l'auteur du *Leshem shvo vehakhlama*, un commentaire monumental du *Ets Hayyim.*, et plus généralement de la cabale lurianique. Comme Ashlag, Eliashiv reste quasiment ignoré des études universitaires. Voir cependant R. Vaks, *Praquim bemishnato hakabalit chel harav Shlomo Eliashiv*, Master, Université Hebraïque de Jérusalem, 1995.

[7]L'appartenance de Kook au courant cabaliste est actuellement l'objet de débat mais en ce qui nous concerne, elle ne fait aucun doute. Ashlag et Kook s'estimaient mutuellement. C'est ce que montre la lettre par laquelle ce dernier approuva la parution du *Talmoud esser sephirot*, et qui a été publiée en exergue de cet ouvrage, ainsi que des témoignages rapportés dans A.M. Gottlieb, *op. cit.*

[8]Cet ouvrage a été imprimé à plusieurs reprises. Une nouvelle édition est en cours de parution, accompagnée de notes explicatives établies par Baroukh Shalom Halevi Ashlag, le fils aîné d'Ashlag. Un premier volume est paru à ce jour. *Talmoud Esser Sephirot im habeourim Or Baroukh ve Or Shalom* (TES), Jérusalem 1997. Nos références au TES seront indiquées suivant la pagination de cette édition.

[9]Voir le recueil d'articles intitulé *Matan Tora*, deuxième édition, Jérusalem, 1987.

[10]La relation entre Ashlag et Marx a été analysée dans *Bein ha Ari hakadosh le Karl Marx* in A. Bick (Shaouli),

sa relation avec l'engagement sioniste d'Ashlag[11] et avec sa pensée cabalistique mériteraient une étude séparée. Je ne l'évoquerai pas plus ici. Ashlag est mort en 1955. Actuellement, sa pensée est étudiée dans plusieurs cercles cabalistes, surtout en Israël.

Venons en maintenant à la façon dont Ashlag comprend le texte du *Ets Hayyim* que nous avons cité ci-dessus.

En préambule à son commentaire de ce texte Ashlag nous met en garde [12]. D'emblée il nous avertit qu'on ne parle pas de cosmologie. En effet, toute la science de la cabale traite de sujets purements abstraits qui n'appartiennent ni à l'espace, ni au temps. Il ne faut donc pas comprendre notre texte suivant ces catégories. Quel est donc ce temps que semble suggérer l'expression de Vital : " Avant que ne soient émanés les émanés...." ? N'est-il pas question d'un temps ? Mais comment pourrait-on parler d'un temps avant toute création ? Ashlag nous enseigne quel est le sens général du mot "temps" dans la cabale. Il s'agit toujours "de changements de formes qui s'enchaînent les unes les autres". "Avant" et "après" signifient "cause" et "conséquence" au sens logique. Le temps dont il est question chez Louria, est d'après Ashlag, ce qui permet de repérer la place d'une forme dans un processus d'engendrement conceptuel. Le *tsimtsoum* ne doit donc pas être compris comme l'origine du monde dans un sens chronologique.

Ashlag donne un deuxième avertissement : le texte de Vital ne parle jamais de Dieu pris du point de vue de son essence. Dès le début du *Ets Hayyim*, au moment où il s'apprête à décrire le *tsimtsoum*, Vital parle de "lumière supérieure". La "lumière supérieure" n'est pas l'essence divine elle-même, mais son épanchement.

Poursuivant son commentaire[13], Ashlag soulève alors une difficulté : quelle est donc cette "réalité" (*metsiout*) primordiale qui est "remplie de lumière supérieure et simple" ? Autrement dit : quelle réalité peut précéder logiquement l'émanation et la création ? La réponse d'Ashlag est radicale. Cette réalité n'est pas Dieu mais le monde. Le monde se présente sous deux modalités différentes, selon qu'on le considère avant le *tsimtsoum*, en tant qu' *En Sof*, l'Infini, ou après, sous la forme des cinq mondes, de l'Homme Primordial jusqu'au Monde de l'Action. L'Infini dont parle la cabale n'est plus Dieu comme chez les autres cabalistes, mais une modalité du monde comme le

---

*Hedim lasheelot hahevra hakiboutsit* Vol. 110, p. 174-181 (1980).

[11] Plusieurs témoignages font état des relations qu'Ashlag a entretenu avec D. Ben Gourion et Z. Shazar. Voir par exemple A. Bick (Shaouli), op. cit .

[12] TES, *Or Penimi* partie 1, Chapitre 1, page 1.

[13] TES, *Or Penimi* partie 1, page 1, paragraphe 3.

précise Ashlag en commentant le texte de Vital. Comme le dit Vital, avant le *tsimtsoum*, l'Infini est rempli d'une lumière une et homogène. Pour Ashlag cela signifie qu'il ne contient aucun vide qui nécessiterait d'être comblé et, en d'autres termes, qu'aucun perfectionnement ne doit et ne peut y être opéré. Cela dit, Ashlag n'est pas panthéiste. Au delà de l'Infini, il y a encore un Dieu dont la cabale ne parle pas sauf comme origine du monde dans son infinie perfection. Alors que Dieu ou plus précisément le Créateur est la source de la lumière, l'Infini est le lieu qui la reçoit et en est parfaitement rempli. D'emblée, Ashlag se démarque de ses prédécesseurs : Dieu est le Créateur, source de la lumière primordiale, tandis que l'Infini n'est pas Dieu mais le monde, sous sa modalité idéale et parfaite. Ashlag opère donc un retournement radical de perspective par rapport à la cabale de ses prédécesseurs.

Avec le *tsimtsoum*, le monde perd sa perfection. Il apparaît alors sous sa deuxième modalité : sous la forme de cinq mondes. Ces mondes étant imparfaits, les actions réparatrices de l'homme y ont une place et constituent, par la perfection qu'elles instaurent, le sens ultime de la création. D'après Ashlag, c'est de cette réparation (*tikkun*) dont parle le *Ets Hayyim*, lorsqu'il énonce que la cause de la création des mondes est de "manifester la perfection de ses actions, de ses noms et de ses attributs". Les "actions" sont, selon lui, "les réparations qui se déroulent et se produisent dans les mondes .."[14]. On notera le paradoxe : en faisant perdre au monde sa perfection, le *tsimtsoum* rend possible un processus de réparation qui permet à la perfection de se manifester ! Pourquoi ce détour ? S'agit-il de revenir à la situation initiale où le monde était parfait ? Je reprendrai cette question à la fin de cet article.

Mais en quoi consiste le *tsimtsoum* ? Pour Ashlag, avant et après le *tsimtsoum*, deux volontés sont à l'œuvre et même constitutives du monde : la volonté de donner et la volonté de recevoir. Ashlag désigne également la volonté de donner sous les noms de "projet de la création" (*makhshevet haberiah*), de "volonté de faire profiter les créatures". Mais pour que cette volonté puisse arriver à ses fins il faut quelqu'un pour recevoir ce qu'elle veut donner. Or, pour Ashlag, le fait qu'aucune contrainte ne peut exister dans les mondes supérieurs est un axiome[15]. La volonté de donner implique donc l'existence d'une volonté de recevoir. Dans le langage de la cabale on dira que la volonté de donner est la "lumière" (*or*) tandis que la volonté de recevoir est le

[14] *Ets Hayyim im panim meirot ve panim masbirot*, Jérusalem, 1996, p. 2, paragraphe 2. On notera l'audace d'Ashlag lorsqu'il attribue ces actions au monde alors que d'après le sens obvie le texte attribue ces actions à Dieu.

[15] TES, partie 1, *Histaklout Penimit*, Chap. 2, 14.

"réceptacle" (*keli*). Ashlag montre par une analyse raffinée les étapes par lesquelles la volonté de recevoir dérive de la volonté de donner. Elles aboutissent à la constitution d'une volonté de recevoir indépendante tout en structurant les mondes avant et après le tsimtsoum. Il y a 5 étapes, correspondant aux 5 "personnes" (*partsoufim*) de la cabale de Louria. La cinquième personne porte le nom de *Malkhout*, la "Royauté", caractérisé par une volonté de recevoir parfaitement constituée et indépendante, la "volonté de recevoir pour recevoir" (*ratson lekabel al menat lekabel*).

La volonté de recevoir est la substance même de l'être créé. Elle le définit comme être séparé de Dieu. Mais cela est également déjà vrai, sous une certaine modalité, de l'Infini avant le *tsimtsoum*. Parce qu'une volonté de recevoir y est présente, on peut le qualifier d'émané et en parler. On distingue dans l'Infini deux volontés. La volonté de donner est la "lumière de l'Infini", (*or En Sof*), tandis que la volonté de recevoir s'appelle "Royauté de l'Infini", *Malkhout de En Sof*[16].

Mais attention ! On aurait tort de penser que dans l'Infini, avant le *tsimtsoum*, la différence de forme entre volonté de recevoir et volonté de donner tirerait réellement à conséquence en introduisant une différence hiérarchique. Ce n'est pas le cas : dans l'Infini, la volonté de recevoir est indissociable de celle de donner. D'après Ashlag, tel est le sens de la proposition célèbre du Pirkei De Rabbi Eliezer[17]: "Avant que le monde ne soit créé, Lui et Son Nom étaient un". Pour Ashlag, "Lui" désigne la volonté de donner et "Son Nom" celle de recevoir. Le nom d'une personne est indissociablement liée à la personne qu'il nomme. C'est par sa médiation qu'elle se manifeste. Il en est de même de la volonté de recevoir qui, dans l'Infini, permet à la volonté de donner de se manifester. [18]

Précisons encore un peu plus la relation qui s'établit, dans l'Infini, entre la volonté de recevoir et celle de donner. Le point central entouré de lumière dont parle le texte que nous avons cité désigne dans l'Infini la volonté de recevoir, qui, avant le *tsimtsoum*, est totalement comblée par

[16] Dans l'introduction au *Ets Hayyim im panim meirot ve panim masbirot* Ashlag renvoie au *Droush Heftsiba* de Y. Ibn Taboul, un des disciples de Louria, lorsqu'il enseigne pour la première fois qu'avant le tsimtsoum, *Malkhout* est incluse dans le *En Sof*.

[17] *Sefer Pirkei Rabbi Eliezer me hatana Rabbi Eliezer Hagadol ben Horkenos im beour ha Radal*, Chapitre 3.

[18] Ashlag ajoute que cette indissociabilité dans le *En Sof* entre volonté de recevoir et volonté de donner n'est pas véritablement concevable. On ne peut concevoir une distinction qui ne crée pas de multiplicité. Ce paradoxe, est pour Ashlag, une justification complémentaire du terme *En Sof*.

le bien infini que lui épanche la volonté de donner. Il n'y a, à ce stade, place pour aucun besoin. Tel est, selon Ashlag, le sens de l'expression " *En Sof*", l'Infini [19].

L'Infini complètement rempli de lumière, sans défaut ni manque à combler, est un monde statique. Quel événement pourrait s'y produire ? Qu'est ce qui pourrait arriver aux créatures, c'est-à-dire à la volonté de recevoir, puisqu'elles n'ont rien à espérer de plus, ayant déjà tout?

Pour répondre à cette question, Ashlag, fait appel au principe ontologique fondamental selon lequel tout être désire ressembler à sa cause[20]. La Royauté de l'Infini, être créé, n'échappe pas à ce principe. En acceptant l'épanchement de la lumière infinie qu'elle reçoit elle se séparerait complètement de sa cause qui est pur don. Pour lui ressembler, la Royauté de l'Infini désire donc donner. Ce n'est pas un manque à combler qui provoque ce désir de la Royauté. Bien au contraire, il résulte du trop plein d'être qu'elle ressent. Elle se trouve par là-même écartelée entre ce qui constitue sa raison d'être - le fait de recevoir un bien infini - et un désir d'aller au-delà de cet être en se rapprochant de sa cause.

C'est ainsi qu'Ashlag comprend le texte cité ci-dessus : "lorsque monta à sa volonté simple" signifie "lorsque la volonté de recevoir s'est élevée, en se raffinant et en s'attachant (à la lumière supérieure)"[21]. L'expression "monta à sa volonté" ne signifie donc pas un mouvement à l'intérieur de la volonté comme chez Luzzato. Elle désigne le mouvement d'une volonté, de la volonté de recevoir (la Royauté de l'Infini) qui, ne se contentant pas de sa situation, veut s'élever pour se rapprocher de la lumière supérieure afin de se transformer en volonté de donner. Ashlag insiste sur le fait que ce mouvement vient d'un choix libre. Il le nomme "embellissement (*quichout*) de la Royauté de l'Infini" et l'assimile à un bijou dont Royauté de l'Infini veut se parer. Ce libre choix, qui n'est motivé par aucun manque, est un mouvement de pure bonté antérieur à toute distinction entre le bien et le mal. Une telle distinction supposerait une hiérarchie de niveaux d'être qui est absente de l'Infini avant le *tsimtsoum*. Ce mouvement de "montée" est le désir de se tourner vers autre que soi. Pour reprendre une expression d'E. Levinas, c'est un désir métaphysique[22].

Il est important de préciser que ce mouvement d'élévation ne conduit en aucune facon à une

[19]TES, *Or Penimi*, partie 1, page 2, paragraphe 20.

[20]Cet axiome est fondamental dans le système de pensée d'Ashlag et intervient à de multiples reprises. Voir par exemple TES, *Histaklout Penimit*, partie 1, chap. 4, paragraphe 19.

[21]TES *Or Penimi*, Partie 1, Chapitre 1, paragraphe 40.

[22]E. Levinas, Totalité et Infini, Le Livre de Poche, p. 21-22, Paris, 1994.

fusion de la Royauté de l'Infini avec Dieu. Une telle fusion signifierait la disparition totale de la volonté de recevoir. Ce n'est pas ce qui se passe dans le processus du *tsimtsoum*. Le désir d'attachement à la lumière, de "*devekout*", reste un désir et la séparation persiste. La volonté de recevoir ne peut être annulée par le *tsimtsoum* car cela signifierait que personne ne recevrait la lumière et cela irait à l'encontre du "projet de la création". La volonté de recevoir est seulement contractée comme le dit le texte de Vital : "Voilà alors, il se contracta lui même, l'Infini, au point central qui est en lui, vraiment au milieu". La volonté de recevoir est seulement mise de coté, pour un temps. Plus tard elle revêtira une nouvelle forme : celle de recevoir en vue de donner. Nous y reviendrons dans un instant.

Conéquence immédiate du *tsimtsoum* de Royauté de l'Infini, La lumière se retire de tout l'Infini. En effet, comme il ne saurait y avoir de contrainte dans l'Infini, si la volonté de recevoir qui y est présente ne veut plus s'exercer, l'Infini ne peut plus recevoir. C'est ainsi qu'Ashlag explique la suite du texte de Vital : "Et il contracta cette lumière, qui s'éloigna sur son pourtour, autour du point central". Le *tsimtsoum* consiste donc en deux événements qui se produisent simultanément : le premier concerne la volonté de recevoir qui se contracte. Le deuxième est un retrait de la lumière du *l'Infini*. Ashlag insiste sur le fait que le *tsimtsoum* n'affecte pas la lumière elle même. [23] Il la dissimule seulement aux créatures, car ces dernières ne voulant pas recevoir, la volonté de donner ne peut être effective. Les créatures ne peuvent donc pas percevoir la lumière. De leur point de vue tout se passe comme si elle avait disparu.

La pensée d'Ashlag opère donc une synthèse entre une position de type allégoriste et une position de type réaliste. La contraction de la volonté de recevoir est une réalité de la création. En revanche, le retrait de la lumière ne touche pas la volonté de donner. Il n'en est que la dissimulation. Refusant de recevoir, la créature ne peut percevoir la volonté de donner. Le *tsimtsoum* a ainsi deux aspects : un aspect réaliste et un autre que l'on peut qualifier d'idéaliste.

Conséquence de la contraction de la lumière, "elle s'éloigne autour du point central". De quel éloignement s'agit-il ? Il ne se produit pas dans l'espace physique, bien entendu. Pour Ashlag, l'éloignement de la lumière sur le pourtour de l'Infini signifie qu'avec le *tsimtsoum*, la différence de forme entre volonté de donner et volonté de recevoir va tirer à conséquence. Avant le *tsimtsoum*, il y avait bien une différence entre ces deux volontés mais, comme nous l'avons dit, cela n'avait pas de conséquence. Tel n'est plus le cas après le *tsimtsoum*. La volonté de recevoir

[23] TES, *Or Penimi*, partie 1, chapitre 2, paragraphe 1.

et celle de donner se sont éloignées l'une de l'autre.

Que se passe-t-il donc après le *tsimtsoum* ? La situation où l'Infini est vide de lumière ne peut persister car dans ce cas, la création perdrait son sens. La lumière va donc revenir dans ce vide, mais cette fois, canalisée, sous la forme d'une ligne lumineuse, d'un épanchement limité. Une hiérarchisation entre niveaux d'être se constitue également. En effet, ce qui était un choix libre de la Royauté de l'Infini devient obligation. La Royauté de l'Infini avait refusé de recevoir pour elle même, par désir métaphysique. Maintenant recevoir pour soi fait l'objet d'un interdit. Deux hiérarchies de mondes se constituent. Dans l'une, les créatures ne reçoivent qu'en vue de donner, c'est-à-dire de manière désintéressée. Ces mondes sont ceux du Bien. Dans l'autre hiérarchie, les créatures reçoivent pour elle-mêmes, ce sont les mondes du Mal. Le mal, pour Ashlag, se définit donc essentiellement comme volonté de recevoir pour soi, et pour soi seulement, c'est-à-dire comme égoïsme. Le processus de réparation des mondes consistera à opérer dans cette deuxième hiérarchie, une transformation de la volonté de recevoir pour soi en volonté de recevoir pour donner (*ratson lekabel al menat lehashpia*). Précisons à nouveau, qu'au terme de cette réparation, la volonté de recevoir n'a pas disparu : elle s'est transformée.

Le bien et le mal apparaissent donc lors du *tsimtsoum*. Il ne s'agit pas d'une révélation d'un mal qui aurait déjà existé auparavant, noyé et invisible dans le bien. Les spécialistes de la cabale lourianique ont trop eu tendance à voir le *tsimtsoum* et plus généralement l'histoire du monde, comme une purification en Dieu, grâce à laquelle le mal et le bien initialement présents ensemble en Dieu se seraient séparés[24]. A cet égard, certains textes des élèves de Louria pourraient peut être prêter à confusion. Chez Ashlag il n'en est rien. En effet, comme nous l'avons vu, ni le bien ni le mal n'existaient avant le *tsimtsoum*. Il n'y avait qu'une bonté infinie et, indissociablement, pour que cette bonté puisse être effective, une volonté de recevoir.

Résumons l'essentiel de notre propos. Ashlag perçoit dans la structure même de notre monde, l'existence d'une contradiction fondamentale. Deux volontés y sont à l'œuvre : la volonté de donner et la volonté de recevoir. La volonté de recevoir, conséquence inévitable de la volonté de donner, recèle une indignité. Le *tsimtsoum* décrit par Louria, se produit dans le monde et permet de trouver une solution à cette contradiction. Le *tsimtsoum* est l'origine de la morale. Il amorce l'histoire du monde dont la finalité est la constitution d'une forme nouvelle, la volonté de recevoir en vue de donner. Cette forme n'était pas présente initialement dans l'Infini. La

[24]Voir par exemple I. Tishby, *Torat hara vehaklipa bekabalat ha Ari*, Jérusalem,1984.

perfection qui émerge à l'issue de la réparation est donc différente de celle qui était présente avant le *tsimtsoum*. L'histoire a un sens positif. Elle n'est pas seulement un moyen de retourner à une perfection originelle.

Pour Ashlag, ce qui est à comprendre n'est pas tant l'origine de l'être que celle de l'être moral, qui, pour lui, est au-delà de l'être. Avec toutes les réserves qui s'imposent, on pourrait trouver là une convergence avec ce que E. Levinas écrit dans Totalité et Infini :

*"La merveille de la création ne consiste pas seulement à être création ex nihilo, mais à aboutir à un être capable de recevoir une révélation, d'apprendre qu'il est créé et à se mettre en question. Le miracle de la création consiste à créer un être moral."*[25]

[25] E. Lévinas, *op. cit*, p. 88.