

Edmond Jabès : l'alphabet contre la Shoah

dans Francesca Dainese et Elena Quaglia (dir.), *Contourner le vide : écriture et judéité(s) après la Shoah*, Florence, Giuntina, 2020, p. 15-28.

Il n'est jamais facile de parler des textes de Jabès, sans véritable trame narrative, qui conjuguent, à travers des réflexions fragmentaires et décousues, l'évanescence du poétique et l'abstraction du métaphysique. D'autant qu'il s'agit aussi de rendre compte d'une pensée plurielle, mouvante, qui se diffracte à travers différents énonciateurs sans que jamais une instance supérieure unifie le sens en un système cohérent. Il faut donc accepter cette part d'incertitude, de contradiction et d'abstraction, qui vaut aussi comme un refus de l'autorité du prêtre à penser et des idéologies.

Or chez Jabès, c'est directement l'impensable d'Auschwitz qui nourrit la révolte des personnages et qui est le symptôme de l'absence de Dieu.¹ Pourtant, si la foi a partiellement disparu, la judéité chez Jabès ne se constitue pas en dehors du judaïsme, comme c'est souvent le cas après-guerre, chez Perec, Gary, Modiano ou Doubrovsky par exemple. Plus proche en cela d'Albert Cohen, Jabès cherche à repenser le concept de Dieu après Auschwitz² et à élaborer une judéité aux confins d'un judaïsme réinventé, afin de lui servir de soutien.³ Jabès s'inscrit ainsi dans le sillage de la refonte d'une tradition juive culturelle, autour du judaïsme, qui anime plusieurs penseurs dans l'après-guerre, en particulier Levinas, afin de redonner un contenu à une judéité fragilisée et de restaurer un lien avec un passé qui a été menacé d'anéantissement pour le sauvegarder.⁴ Mais cela ne se fait pas sans une part d'abstraction et d'essentialisation d'un Juif qui devient souvent une sorte de symbole ou de porte-paroles plus qu'un personnage incarné, caractérisé par une psychologie personnelle.

L'œuvre de Jabès recrée dès lors le judaïsme, de la Bible à la Kabbale, à la fois en tant que principe esthétique et que principe existentiel à même de définir la judéité. Son écriture se pense comme un véritable commentaire biblique, où le lien du Juif aux lettres est sans cesse rappelé, à travers les aphorismes, le jeu sur les lettres et les chiffres, dans une exégèse sans

¹ Comme chez Albert Cohen qui se demande comment un Dieu qui a accepté « Auschwitz, Dachau, Treblinka » peut exister (*Carnets 1978*, Gallimard, « Folio », Paris 1992 [1979], p. 107).

² Voir Hans Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Rivages-Petite Bibliothèque, Paris 1994 [1984].

³ Voir par exemple à ce sujet, Edward Kaplan, « Edmond Jabès : un prophétisme sans Dieu », in *Écrire le livre : autour d'Edmond Jabès*, Richard Howard Stamelman et Mary Ann Caws (dir.), Seyssel, Champ Vallon 1989, pp. 219-232.

⁴ Voir Maxime Decout, *Écrire la judéité*, Champ Vallon, « Détours », Seyssel 2015, p. 207-240.

fin, orchestrée par des rabbins imaginaires, considérés comme des « lecteurs privilégiés ». ⁵ Si bien qu'il est impossible dans ces textes de penser l'être sans Dieu, Dieu sans la lettre, et partant, l'être coupé des lettres ; et c'est autour d'une réflexion complexe sur le rôle de l'alphabet dans la tradition juive et dans l'écriture qu'une résistance sourde aux multiples disparitions organisées par les camps se met en place.

Mort et réinvention de Dieu

Chez Jabès, l'événement historique des camps affecte le plan ontologique à partir de ce Dieu « qui a sacrifié le sourire » (181). En effet, si « aimer Dieu (...) c'est faire sien Son amour pour les hommes » (40), l'innocent Maimoun peut gémir « alors, j'ai perdu mon Dieu (...) car je n'aime pas les hommes qui ont tué mon père et, depuis, je vis dans le noir. » (40) De même, Sarah affirme à un camarade : « mange mon pain que j'ai cuit avec le feu qui a tué ton Dieu » (180). Feu et cendre, dans les paroles de Sarah, sont souvent des images des camps. ⁶ De la sorte, lorsqu'un portrait de Dieu s'esquisse, c'est celui d'un être mutilé, incomplet, « aveugle, sourd, manchot, cul-de-jatte » (273), ou celui d'un animal nuisible, un scolopendre, un scorpion, une sauterelle.

Depuis ce lien paradoxal entre le créateur et la créature, jusque dans leur impuissance et leur laideur communes, l'alambic de l'écriture distille la douleur et la perte, pour la porter à la nudité du cri à quoi Sarah et Yukel se réduisent parfois. ⁷ Sarah affirme, en parlant d'elle et de Yukel, « nous sommes l'innocence du cri » (17). Cette innocence est précarité et fragilité, elle est dénonciation de l'injustice du monde et de Dieu, à travers les souffrances de l'âme juive, muée en « l'écrin fragile d'un cri » (186). Contenant un « portrait de Sarah et de Yukel dans le cri » (234), *Le Livre des questions* porte une déchirure : celle d'un « tracé blanc sur la page blanche », qui n'est autre que « le tracé du cri » (234). L'histoire du livre est ainsi présentée comme « la prise de conscience d'un cri » (18). Cri millénaire de la souffrance du Juif, le personnage est « l'un des épis du cri collectif que le soleil dore » (39). Le cri de révolte, de souffrance, qui est le cri même du Juif devant Dieu depuis la Bible, de Job à Jérémie, se noue à des images de fertilité et de germination. C'est d'ailleurs pourquoi « Rami dit qu'en Israël on avait planté les cris et que des étendues désertiques étaient, maintenant, peuplées

⁵ Edmond Jabès, *Le Livre des questions*, I, Gallimard, « L'imaginaire », Paris 2010 [1963, 1964, 1965], p. 18. Les numéros de pages entre parenthèses se réfèrent à cet ouvrage.

⁶ Sur la mort de Dieu dans les camps, on renverra à *La Nuit* de Wiesel.

⁷ Sur cette question, voir Éric Benoît, *Écrire le cri : Le Livre des questions d'Edmond Jabès : exégèse*, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2000.

d'orangers. Et il parla du cri devenu graine et du sourire retrouvé sur des visages brunis. » (328) C'est alors dans et par cette fécondité que le cri s'élève à une universelle protestation, bien au-delà de la seule figure divine : « ce n'est pas un pays que le cri met en cause ni un continent, mais le monde ; ce n'est pas un homme, mais tous. » (55) Le Juif se fait ainsi l'homme du refus, de la révolte, d'un « non » existentiel premier et précieux.⁸

Toutefois l'absence de Dieu chez Jabès n'est jamais qu'un éclair. Elle n'ouvre pas à la lamentation nostalgique qu'on trouve dans *Carnets 1978* d'Albert Cohen. Jabès ne dédaigne d'ailleurs pas de formuler une réponse presque pascalienne à la question de l'absence de Dieu, réponse de prime abord anachronique après les camps et que Cohen, lui, rejette : « Je te connais, Seigneur, dans la mesure où je T'ignore ; car tu es Celui qui vient. » (143)⁹ Mais cette absence, gage de présence, répond à toute une tradition biblique et à sa réinterprétation après Auschwitz :¹⁰

Celui qui vit, en soi, aux côtés de son Dieu, aux côtés de la vie et de la mort de Dieu, vit dans deux pièces contiguës qu'une porte sépare. Il passe de l'une à l'autre pour le célébrer. Il passe de la présence dans la conscience à la présence dans l'absence. Il lui faut intégralement être pour aspirer à n'être plus, c'est-à-dire à être plus, à être tout, car le Tout est absence. (63)

Seule modalité de présence divine, l'absence conditionne une vision du monde où la totalité, toujours hors de portée, est elle-même un vide.

Dans le même temps, le mot, comme Mallarmé l'a appris à tous les poètes, dérobe la chose ou l'individu nommés, l'absente jusqu'à l'abolir. Cette double polarité, Jabès la démultiplie chez un individu juif pour qui le verbe se déduit des qualités du Verbe divin qui engendre et s'éteint¹¹. Avec une parole prise entre la présence et l'absence, entre l'éclair et la nuit, l'homme se confronte à l'impensable coprésence du Tout et du Rien :

⁸ À la manière de Job qui nous apprend, comme l'explique Armand Abécassis, « que l'homme juif est celui qui ose porter devant Dieu le cri de l'humanité souffrante et révoltée », car il « parle à Dieu et l'interpelle sous forme de provocation et de défi à sa sagesse, à sa bonté et à sa justice » (Armand Abécassis, *La Pensée juive, volume 3* : « *Espaces de l'oubli et mémoires du temps* », Librairie Générale Française, « Le livre de Poche. Biblio essais », Paris 1996, p. 363).

⁹ Il s'agit de la pensée « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé » (*Pensées*, édition Sellier, Mercure de France Paris, 1976, reprise et complétées en 1991, dans l'édition des Classiques Garnier, mise à jour en 1999 et rééditée en 2010, n° 751). Voir A. Cohen, *Carnets 1978, op. cit.*, p. 109-110, qui trouve cette « pirouette » « un peu bête », expliquant que Pascal a peur de la mort et que, ne trouvant pas Dieu, il est contraint de l'inventer pour se rassurer.

¹⁰ On la trouve en particulier chez Levinas mais aussi chez André Neher comme dans *L'Exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz* (Seuil, Paris 1970).

¹¹ Jabès se réfère au concept du *Tsimtsoum* dans la Kabbale, à savoir l'interprétation de la création comme retrait de Dieu telle qu'elle est proposée par Isaac Luria et qu'on retrouve chez Blanchot (dans *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 153-179 ou dans *L'Amitié*, Gallimard, Paris 1971, p. 268). Blanchot s'y inspire de l'interprétation de Gershom Scholem, qu'il cite à plusieurs reprises, dans *Les Grands Courants de la mystique juive* (Payot, Paris 1994).

Le verbe est donc le Tout puisqu'il représente chaque fois, jusque dans ses plus infimes éléments, ce Tout à nos yeux [...]. Mais, d'être le Tout, il est aussi le Rien. L'homme, par le truchement du verbe, est et n'est pas. Le verbe, par contre, demeure le verbe, c'est-à-dire l'unique chance concédée à l'homme d'être ou de n'être pas dans le Tout et le Rien. (256)

Si le Tout est aussi le Rien, l'homme n'a accès à celui-ci que par la parole, si bien qu'il découvre la possibilité à la fois d'être et n'être pas, sans antinomie. Comme la chose, l'homme se résorbe dans un verbe qui, pourtant, est la seule voie pour lui vers une affirmation. C'est ainsi que Jabès met en parallèle des réflexions sur la présence dans l'absence hors du judaïsme et en lien avec le judaïsme, comme le font aussi Blanchot ou Derrida, dans la lignée de qui s'inscrivent ces paradoxes de l'être.¹²

Reste que c'est ainsi que Jabès renverse l'ontologie du silence en affirmant que « l'absence d'une parole divine la crée » (97). Au plus près des conditions de la Révélation de Dieu à Moïse, Jabès sait que si « la parole divine est tue aussitôt prononcée » (96), le silence ne peut être un néant mais la manifestation d'une présence à rejoindre. Demeure cependant un paradoxe dans cette quête de la parole puisque « *Dieu s'est tu pour avoir, une fois parlé dans la langue de Dieu* » (254). Le Verbe en tant que tel demeure irréalisable et interdit. Essentiellement, il confine au silence et voue la quête de l'homme à l'échec. C'est pourquoi, explique Yukel, « si je parlais la langue de Dieu, (...) les hommes ne m'entendraient pas ; car il est le silence de toute parole. » (288) Les conditions de la parole humaine sont donc doubles : accueillir le silence et transcrire le Verbe divin qui, puisqu'il est silence, demeure inaccessible.

Or il fallait « *que Dieu fût absent afin de permettre à l'homme dans la lecture de Dieu, de reculer ses limites.* » (304) L'absence de Dieu n'est pas qu'un constat ou une malédiction ; c'est surtout une nécessité qui répond au silence de Dieu dans la Bible. Si bien que les perpétuelles questions des rabbins et du récit sont justifiées par le fait que « Dieu est une question (...) qui nous conduit à Lui » (130). Et qui conduit l'homme à lui-même. L'absence est le germe d'une recherche au cœur de l'homme.¹³ Ce Dieu, qui « est une interrogation de Dieu » (156), ouvre à un éternel recommencement qui, dans sa force giratoire, dissémine la parole. Dieu est donc sauvé de la mort parce que, même mort et absent, et justement parce qu'il est absent, il force l'homme à parler pour le retrouver ou l'inventer. Cette parole errante, puisqu'elle est en elle-même éternelle, toujours relancée, confère à Dieu l'éternité que

¹² On relira d'ailleurs avec intérêt l'analyse de la judéité chez Jabès comme rapport à la lettre et à Dieu dans *L'Écriture et la différence*, Seuil, « Tel Quel », Paris 1967, p. 99-116.

¹³ Voir André Neher qui définit la prière comme une question de l'homme à Dieu, question qui n'a de sens que devant le silence de Dieu (*L'Exil de la parole, op. cit.*, p. 308).

l'Histoire, avec l'apparition de l'athéisme et des camps, a pourtant compromise, peut-être plus en tant que concept nécessaire qu'en tant que réalité transcendante.

D'autant que les « *sonorités du silence* » ne sont que des « *échos de la première fois* » (241), un prolongement du silence originel pour un Dieu dont le règne ne s'exprime que par le détachement (254). Le silence n'est pas un *fatum* mais un risque, c'est-à-dire aussi une chance. Autant épreuve que possibilité, il force l'homme à « *rétablir le divin Dialogue* » (241). De la sorte, les cartes ne sont plus seulement dans les mains de la transcendance mais aussi dans celles de l'homme qui peut rendre « *la parole au Seigneur* » (241). La fatalité du silence est retournée : elle autorise l'homme à se substituer à cette origine de la création désormais muette et à prendre le relai de Dieu dans l'ordre de la création. « La mort de Dieu dans le livre a donné naissance à l'homme » (256), proclame un savant.¹⁴ La radicale force du silence chez Jabès réside en ceci que les places ont été échangées : c'est maintenant l'homme qui est le créateur et Dieu sa créature.

Aussi, au cœur de l'opposition trouble entre athéisme et foi, c'est la possibilité d'inventer Dieu qui ménage une résolution partielle des tensions. Le poète, à qui l'on demande « comment concilier croyance et doute » (333), affirme : « Douter, n'est-ce pas repousser tout épi de croyance afin de croire sans cesse, pour la première fois ? / La foi ensevelit la foi pour la résurrection promise. » Le doute serait ainsi la seule manière de revenir à l'enfance de la foi, de faire sourdre la possibilité d'une croyance première et pure, détachée de tous les soupçons. C'est pourquoi le poète ajoute encore : « Qui, de Dieu, est plus près ? Celui qui L'invente comme Il a créé l'homme ou bien celui qui prie pour L'approcher ? » (333). L'athéisme est définitivement retourné en force créatrice : si Dieu n'existe pas, l'inventer permet presque de reproduire son geste créateur premier, et donc d'attester la possibilité de son existence. Dieu a besoin de l'homme pour exister, pour trouver un souffle et un corps qui lui donne vie : « *Dieu, de vivre en nous, cesse d'être éternel. C'est aux milliards de vies successives de Dieu dans la vie des hommes que Dieu doit d'être éternel et vivant.* » (196)

Une situation rendue plus urgente encore et plus paradoxale après Auschwitz où c'est désormais Dieu qui est créé à l'image de l'homme : S'Il est contrefait en Son corps, c'est que l'homme Lui « ressemble dans [S]on impuissance à [Le] sauver » (273). Il ne s'agit donc plus de réfuter l'existence de Dieu à cause de son incapacité à sauver l'homme dans les camps, mais d'affirmer que c'est l'homme qui n'a pas pu sauver Dieu des camps, le faire exister

¹⁴ Le deuxième volume du *Livre des Questions* contient d'ailleurs toute une section intitulée « La mort de Dieu » (*Le Livre des questions*, II, Gallimard, « L'imaginaire », Paris 1991 [1967, 1969, 1972, 1973], p. 86-92).

après la monstruosité nazie. Là se trouve une impossibilité et une impuissance communes qui se font preuve paradoxale de l'existence divine.

L'être à la lettre

L'entretien infini qu'est *Le Livre des questions* propose alors d'établir non seulement avec Dieu mais aussi avec son Nom une exégèse toujours réentreprise.¹⁵ Si Dieu survit à l'athéisme chez Jabès, c'est aussi parce qu'il est un Nom : « Aux sources, il y a le langage. Dieu est une ronde de lettres lumineuses. Il est chacune des lettres de Son nom. » (89)¹⁶ Le Tout réside dans la partie et c'est là que la pensée et la poétique de l'œuvre de Jabès se déterminent. La mythologie de l'alphabet qu'il développe sera en effet toujours un jeu où le Tout et la partie se rencontrent et se rejoignent, dans des relations qui sont celles de la lettre et de l'alphabet où celle-ci prend place tout en le subsumant. Emblématique de ces liens est la composition d'une œuvre où chaque fragment pourrait être le reflet de l'ensemble. Et cela à l'image de Dieu lui-même, à la fois présent dans chaque partie du monde et dans son ensemble, mais aussi à l'image du mode d'accès à la divinité qui est le nôtre : « nous ne connaissons qu'une partie de notre Seigneur. Elle nous permet d'accéder au Tout, qui est au-delà de notre connaissance. » (89) L'absence que nous décelons ne provient que de notre terrible myopie et l'homme doit l'affronter et accepter d'y chercher un signe de la présence. Au livre brisé, dont la trame décousue est constituée de blancs, revient ainsi le privilège d'être l'arche où la présence se recueille : « Dans le livre, (...) il y a de grands parcs blancs que tu ne soupçonnes point et que hantent, par couples, les vocables à l'exception d'un seul qui est le nom du Seigneur » (29). Le nom absolu et imprononçable, le tétragramme (YHWH), échappe et troue le livre de son manque ; il devient présent dans cette absence, dans les blancs du texte. Il est à l'origine d'une quête et d'une enquête pour le Juif et pour le poète. La profusion des lettres, le Nom la creuse d'une absence qui troue le livre si bien que même le rassemblement du Tout demeure parcellaire :

*Toutes les lettres forment l'absence.
Ainsi Dieu est l'enfant de Son Nom. (51)*

¹⁵ Voir sur cette question, René Major, « Jabès et l'écriture du nom propre », in *Écrire le livre : autour d'Edmond Jabès*, op. cit., p. 15-21.

¹⁶ C'est Dieu lui-même qui dans la Bible fournit à Moïse une première explication de son nom, en répondant d'abord qu'il se nomme « Je suis celui qui suis » (*Exode*, 3 : 13-14), dans un redoublement de l'être, puis YHWH, un tétragramme qui provient aussi du verbe « être ». Jabès fait régulièrement allusion à cet épisode. Voir par exemple *Le Livre des questions*, II, cit., p. 571-578.

Si la totalité enfante le blanc c'est qu'elle provient d'un Nom qui, comme dans le *Tsimtsoum*, s'est retiré, puisqu'il s'agit d'un Nom imprononçable et dont la glose est quasi infinie.

Or Jabès fait du rapport intime à la lettre et au nom une caractéristique première du Juif : « Nommé, le Juif est à tel point tributaire de son nom qu'il n'arrive plus à s'en dépêtrer » (257). Jabès multiplie alors les parallèles entre les mystères et pouvoirs du Nom de Dieu et du nom juif. « Les quatre lettres qui désignent mes origines sont tes quatre doigts » (22). La confusion est délibérée : ces quatre lettres évoquent à leur manière une sorte de tétragramme.¹⁷ Opaques, le nom et la lettre appellent donc, comme le nom de Dieu dans l'exégèse talmudique et kabbalistique, le jeu, le déplacement, l'iconoclastie presque :

*(Si ton nom n'a qu'une lettre, tu es au seuil de ton nom.
Si ton nom a deux lettres, deux portes ouvrent ton nom.
Si ton nom a trois lettres, trois mâts emportent ton nom.
Si ton nom a quatre lettres, quatre horizons noient ton nom.
Si ton nom a cinq lettres, cinq livres effeuillent ton nom.
Si ton nom a six lettres, six sages interprètent ton nom.
Si ton nom a sept lettres, sept branches brûlent ton nom.)* (43)

En retrait dans une parenthèse, dans la position même du Nom de Dieu qui se donne en se retirant, que Dieu explique à Moïse en le laissant imprononçable et comme interdit, le nom de l'homme se déploie selon une rythmique et une arithmétique talmudiques imaginaires. Déplié du chiffre un au chiffre sept, le nom de l'homme semble compter pas à pas les sept noms que la tradition attribue à Dieu.¹⁸ Passant ainsi du « seuil de ton nom » aux « sept branches » du chandelier qui « brûlent ton nom », le nom voyage en se divisant en ses lettres qui chaque fois se lient avec des éléments du monde, parcourant ainsi une totalité. Les composants énumérés transitent du seuil à l'ouverture (les portes et les horizons) avant d'atteindre une incandescence finale, connotée par la Menorah, préparée par une pénultième étape qui est significativement l'une des plus importantes : celle de l'interprétation des sages. Le nom chez Jabès est un microcosme polysémique, un précipité d'être où la lettre se doit d'être interprétée sans fin.

Mais c'est aussi selon les attributs de l'être divin déduits des traductions de son Nom que l'être humain se décline :

¹⁷ Voir aussi à ce sujet la section « Le surnom » dans Edmond Jabès, *Le Livre des Ressemblances*, Gallimard, « L'imaginaire », Paris 1991 [1976, 1978, 1980], p. 109-112.

¹⁸ Les noms de Dieu dans la Bible contiennent le tétragramme mais aussi d'autres appellations, sous forme de métonymies ou de périphrases, qui désignent Dieu à l'aide de ses différentes qualités.

Qui étais-tu, Yukel ?
Qui es-tu, Yukel ?
Qui seras-tu ? (38)

Or le tétragramme, YHWH, contient les lettres pour former WeHaYaH, HoWeH, YHYeH, à savoir « Il fut », « Il est », « Il sera », c'est-à-dire le passé, le présent et le futur, l'Éternel même. Yukel est à ce titre reflet de Dieu. Ils partagent implicitement une même question : celle de leur survie après les camps. Ces procédés s'intensifieront d'ailleurs dans l'œuvre de Jabès, en particulier avec le personnage de Yaël et les anagrammes possibles à partir de son nom, Elya, Aely, El, qui serviront de titres aux quatre derniers ouvrages constituant *Le Livre des questions*.¹⁹

Mais cette parole et ces noms, rendus sacrés par leurs liens avec Dieu, conservent toujours chez Jabès une forme d'autonomie :

(À conter leur tragique amour, je voulais me limiter. Mais, autour d'eux, il y a les signes de leurs origines qui grouillent ; il y a les lettres oubliées de l'alphabet qui se faufilent, s'affairent avec les lettres de leur nom, les lettres de leurs gestes et de leurs paroles, de sorte que je ne sais plus très bien où ils sont et où ils ne sont pas comme nous ne savons jamais où nous sommes et où nous ne sommes pas tant le monde est mêlé à nous.) (71)

L'alphabet, autour des lettres du nom, s'anime et commande l'écriture à travers une incertitude permanente sur la présence et l'absence. Il existe ainsi une sorte de puissance souterraine, presque occulte, du nom et de la lettre sur l'être humain. « Tu ne peux te libérer d'un mot ; car le mot est ta naissance et ta mort. » (113) C'est pourquoi Reb Teris explique : « Rentré en possession de ton nom, l'alphabet t'appartient ; mais, bientôt, tu seras l'esclave de tes richesses. » (43) Plus que posséder le nom, c'est le nom qui possède l'homme. En conséquence de quoi, l'autonomie de la langue recèle une forte ambivalence, puisque celle-ci est frappée d'une réversibilité qui échappe à tout contrôle :

*Quelle différence y a-t-il entre l'amour et la mort ? Une voyelle enlevée au premier vocable, une consonne ajoutée au second.
J'ai perdu à jamais ma plus belle voyelle.
J'ai reçu en échange la cruelle consonne. (159)*

Ces transferts, parfois concertés, parfois subis, sont le signe de la vitalité de la lettre mais peuvent aussi se révéler mortifères comme lorsque les initiales de Sarah Schwall se détachent peu à peu du corps de son nom pour faire surgir leur nudité la plus monstrueuse et faire basculer le nom de l'amour vers la signature de la mort :

¹⁹ Publiés respectivement en 1967, 1969, 1972 et 1973, et rassemblés dans *Le Livre des questions*, II, en 1989.

Sarah Schwall
arah chwall
rah wall
S. S. (164)²⁰

Le nom juif est aussi ce qui voue à la mort, il est le signe que les nazis ont voulu anéantir pour faire triompher leur propre nom et leur propre langue : c'est l'alphabet tout entier qui, reflet de cette langue perdue que fut le yiddish, est menacé par la destruction d'un nom, le Tout par la partie. Perec lui aussi joue de ces renversements d'une langue « vitale, c'est-à-dire, le plus souvent, mortelle »²¹, autour de la lettre X qui peut former tant une étoile de David qu'une croix gammée ou l'acronyme SS, un W symbole des camps et le M de mémoire.²² Dans *La Disparition*, le lipogramme métaphorise autant un système de destruction linguistique que la résurrection du yiddish ou de la langue avocalique qu'est l'hébreu. Il est un principe vital et mortel. C'est que tous ces transferts désignent paradoxalement la mise à mort d'une langue et du langage par le nazisme ainsi qu'une réappropriation de la tradition juive et de son rapport à la lettre, notamment au sujet des désordres liés au manque d'une lettre dans l'alphabet primitif dans la Kabbale ou du mythe du Golem.²³ En effet, tout comme pour le monstre légendaire où une lettre anime le corps tout entier mais dont le retrait cause la destruction, certains rabbins de Jabès évoquent l'effondrement de l'être lorsque l'édifice des lettres vole en éclats :

(« Vous voulez me priver de mon nom, dit, un jour, Reb Eglia à ses juges, mais alors avec quelles autres lettres de notre langue, affronterai-je le néant ? »
Et Reb Lodé : « J'habite un nom à quatre murs. Vous pouvez m'abattre, mais que ferez-vous des pierres de ma demeure tombées à vos pieds ? ») (142)

À la question « Où es-tu ? » (20), l'une des réponses formulées est « dans les paroles ». Lieu, mot et nom sont liés dans l'univers de Jabès, et ce dès son premier recueil intitulé *Je bâtis ma demeure*. Le nom comme demeure : le rêve a la force mais aussi la fragilité de toutes les chimères, car sa précarité en fait la cible désignée de toutes les haines. Le nom du Juif, comme le nom juif, chez Jabès, est un signifiant vital et mortel car il est un lien avec une tradition mais il est aussi ce nom qu'Auschwitz a tenté de supprimer.

²⁰ Ce travail sur la lettre et sur sa dimension spatiale et matérielle s'accroîtra peu à peu dans *Le Livre des questions*. Voir en particulier *Le Livre des questions*, II, cit., p. 503, 522, 526, 539, 543, où les jeux sur les lettres prennent une dimension graphique exacerbée.

²¹ Georges Perec, *W ou le souvenir d'enfance*, Gallimard, « L'Imaginaire », Paris 1993 [1975], p. 36.

²² *Ivi*, p. 110.

²³ Perec convoque cette légende dans *Ellis Island*, POL, Paris 1995, p. 49.

Sauver Dieu, sauver le nom, sauver le signe

Cette demeure de mots n'est cependant pas entièrement abstraite ou arbitraire : elle répond à une tradition puisque « nous avons une terre et un livre. Notre terre est dans le livre » (287). Il y a inclusion de l'espace dans le texte. Plus encore : tout Juif « porte la synagogue en [s]on sein » (67). Cette synagogue intérieure fait que « l' élu est le prisonnier de la parole transmise de Dieu pour la survivance de laquelle il a fait, de son corps, une cellule à sa mesure. » (95) Le Juif incarne la parole de Dieu et lui permet de survivre. Or c'est la Loi qui est cette transcription de la parole de Dieu et qui la conserve auprès de l'homme : « Le souvenir de Dieu – qui se développe dans la pratique de sa loi – transforme le croyant en figuier généreux » (88). La loi est l'écriture de la parole divine qui fonde un rapport à Dieu médiatisé par un texte et qui emblématise le lieu même de l'être juif (en l'absence de terre promise concrète), celui où il pourra rejoindre le lieu de Dieu, un lieu textuel et déterritorialisé : ²⁴

L'univers juif repose sur la loi écrite, sur une logique des mots que l'on ne peut démentir.
Ainsi le pays des Juifs est à la taille de leur univers, car il est un livre.
Chaque Juif habite dans un mot personnalisé qui lui permet d'entrer dans tous les mots écrits.
Chaque Juif habite un mot-clé, un mot de douleur, un mot de passe
Que les rabbins commentent.
La patrie des Juifs est un texte sacré au milieu des commentaires qu'il a suscités.
Ainsi chaque Juif est dans la Loi.
Ainsi chaque Juif fait la Loi.
Ainsi la Loi est juive. (112-113)

Les brefs versets progressent de l'habitation qu'est la Loi jusqu'à une équivalence entre judéité et Loi. C'est de la sorte qu'un rapport d'homologie s'établit entre l'écriture divine et celle de l'homme : « il y a le Livre de Dieu par lequel Dieu s'interroge et il y a le livre de l'homme qui est à la taille de celui de Dieu » (23). Écrire est alors pour l'individu l'action qui le rapproche de Dieu, soulevant ainsi la question que posait Paul Ricœur face à la Loi : « écriture de YHWH ou écriture de Moïse ? ». ²⁵ C'est pourquoi Yukel lie la Loi et l'écriture :

La loi est dans le vocable.
J'écris. J'applique la loi. (252)

²⁴ Sur le lien entre absence de Dieu, de lieu et Israël chez Jabès, voir Jean-Marie Sauvage, « La judéité de Jabès », *Recherches de Science Religieuse*, tome 92, 3, 2004, pp. 461-477.

²⁵ Paul Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, « Points essais », Paris 2006 [1994], p. 314.

Appliquer, c'est-à-dire employer une chose dans les cas adaptés, et donc ici, faire usage de la loi à bon escient, à savoir écrire, cette activité qui devient l'exigence même que formule la loi. Mais il s'agit aussi de mettre une chose sur une autre, de la plier, c'est-à-dire qu'appliquer la loi ce serait laisser son empreinte dans l'écriture, et donc réaffirmer que la loi est le lieu même de l'écriture.

Aussi la loi de l'homme juif se formule-t-elle selon la Loi de Dieu : « Ma loi est de lire la Loi illisible » (354). Le Juif chez Jabès est un individu qui a non seulement à être, à écrire mais aussi à lire : il est voué par Dieu à un perpétuel déchiffrement de Dieu et de soi. « Le destin du livre est pareil à celui de Dieu dont la chance est d'être lu » (280). C'est de la sorte que, autour d'un Dieu rendu fragile et problématique par la catastrophe historique, Jabès parvient à redéfinir la judéité par deux actes forts empruntés à la tradition du judaïsme : la lecture et l'écriture. La judéité chez Jabès est une judéité de plume, partiellement désincarnée il est vrai, qui noue de manière inextricable le Juif et l'écrivain, comme l'explique Yukel : « J'ai cru d'abord que j'étais un écrivain, puis je me suis rendu compte que j'étais juif, puis je n'ai plus distingué en moi l'écrivain du juif, car l'un et l'autre ne sont que le tourment d'une antique parole » (398), c'est-à-dire une fidélité à des textes passés. La mythologie personnelle de l'alphabet chez Jabès fonde autant le statut de l'être juif que de l'écrivain juif. Car « de tout temps, le juif a œuvré afin de pousser jusqu'à la perfection sa ressemblance avec le livre ». ²⁶

Ainsi s'esquissent les exigences nombreuses et difficiles que l'écrivain, plus que tout autre, affronte directement, lui qui ne peut écrire que devant les paradoxes de l'existence et du nom de Dieu : « Ma vie, depuis le livre, aura donc été une veillée d'écriture dans l'intervalle des limites, sous le signe resplendissant du Nom imprononçable. » (364) D'autant plus si Dieu n'existe que s'il est livre et que le livre le recueille :

Si Dieu est, c'est parce qu'Il est dans le livre ; si les sages, les saints et les prophètes existent, si les savants et les poètes, si l'homme et l'insecte existent, c'est parce qu'on trouve leurs noms dans le livre. Le monde existe parce que le livre existe ; car exister, c'est croître avec son nom. (36-37)

Or la lettre dans l'écriture, comme dans l'explication du rôle des voyelles dans la Kabbale, se mue chez Jabès en âme ou en souffle : « Les feuillets du livre sont des portes que les vocables franchissent, poussés par leur impatience à se regrouper, à retrouver leur transparence au bout de l'œuvre traversée » (29). Mus par une pulsion de cohésion, par un

²⁶ Edmond Jabès, *Le Livre des Ressemblances*, cit., p. 116.

désir de regroupement, les ambigus vocables, qui désignent chez Jabès parfois les mots, parfois les sons, sont des parcelles au fondement d'une œuvre organique. À partir de « l'univers compartimenté de l'alphabet » (255), se mettent en place emboîtements, structures arborescentes et germinatives de la lettre au livre : « Le mot va au mot afin de promouvoir la phrase d'abord, la page ensuite, le livre enfin ; car, pour survivre, il lui faut participer activement à l'émancipation du monde de la parole, être un élément dynamique de sa transformation et de son unité. » (257-258) Ce modèle botanique et biologique, qui passe par « l'inflorescence de la phrase » (258), s'assortit d'une arithmétique kabbalistique qui organise la dialectique entre le tout et le partie : « La première lettre tourmente l'alphabet, car elle est trois fois elle-même et trois fois les lettres qu'elle oriente. » (98)

Le Juif et Dieu ne pourront dès lors échapper à la catastrophe des camps que grâce aux textes, celui de la Loi pour Dieu, qui garantit la sauvegarde de sa parole, comme celui du livre pour l'homme. Ce modèle textuel est alors donné comme la clef de la survie du Juif contre les souffrances et les persécutions, et ce à travers les siècles, notamment parce qu'il est déterritorialisé, presque immatériel, et peut donc plus facilement échapper à la disparition :

J'ai découvert que le peuple juif était, de tous les peuples, le plus subversif et qu'il n'a échappé, au cours des millénaires, à la destruction que grâce à cette subversion qu'il a intentionnellement appelée, fidélité au livre.

Nul autant que lui, n'a eu le souci de la juste lecture. Nul, mieux que lui, n'a compris que l'écriture n'était que retrait de ce qui est écrit, au bénéfice de ce qui s'écrit ; sa fidélité n'étant que fidélité à l'avenir.²⁷

Le présent et la présence, pour Dieu et pour le Juif, se réalisent dans le présent de l'écriture, dans la réactualisation permanente de la Loi de Dieu dans les livres humains. L'écriture, ici, est toujours transgressive parce qu'elle est une mémoire vivante tournée vers le présent et l'avenir. Après une vision des camps, Yukel décrit l'offrande de son livre dans les termes mêmes du modèle vitaliste utilisé ailleurs pour parler de la lettre et de l'alphabet : « reçois mon livre dont chaque feuillet est une colombe à ta fenêtre et non un perroquet insolent ; accepte mon présent : l'oubli de moi et le sauvetage du signe, l'épreuve de la page et le trophée déchiré au sommet du mât. » (322) Le sauvetage du signe, le sauvetage de Dieu, le sauvetage du nom, le sauvetage de l'être, après le naufrage d'Auschwitz : voilà la réponse d'un alphabet en guerre contre l'entreprise nazie. Si l'essentialisation et l'abstraction du Juif sont nécessaires à l'exacerbation de la portée existentielle et métaphysique de la lettre, du nom et de l'écriture, elles ont pour corollaire l'affirmation brûlante d'une individualité, d'une

²⁷ *Ivi*, p. 116.

singularité de la personne et de son nom, en réponse aux tentatives d'anéantissement, de déshumanisation et d'oubli fomentées par les nazis. Tel est le paradoxe de la réinvention de la judéité au contact de la littéarité du judaïsme et de l'écriture. Yukel revendique ainsi une coordination signifiante : « l'oubli de moi et le sauvetage du signe ». Une parole dépersonnalisée parce qu'elle reflète une parole plus ancienne mais qui n'est jamais un « perroquet », qui n'en est jamais la simple répétition et qui, en cela, réinstaure une forme d'individualité. Sauver la lettre, l'écriture et la littérature après Auschwitz, pour sauver les victimes, impose paradoxalement une forme de dépersonnalisation qui laisse l'écriture survivre aux camps et témoigner des disparus au-delà des individus. Voyez ce défi de l'amour de Sarah et Yukel contre le nazisme, qui réaffirment, jusque dans leur fusion amoureuse et leur proximité avec un livre, le triomphe des victimes juives réduites à la pureté du Nom, à son unicité, au-delà même de l'anonymat et de la disparition du sens. La victoire contre le nazisme s'effectue avec la lettre et le nom, malgré tout, malgré une dépersonnalisation devenue fusion amoureuse et solidarité des victimes contre les bourreaux :

Qui étaient-ils ? Leur nom n'avait plus de sens. Ils étaient le Nom, l'Unique. Ils souriaient lorsque leurs regards se croisaient, car ils avaient le même visage.

Ah ! vous espériez les supprimer à votre tour, mais ils survivent à vos tortures et au feu de vos fours. Ils avancent dans leur refus de mourir de vos mains. Leur mort est celle de Dieu et de l'univers ressuscité dans les larmes émerveillées d'une étoile.

Et, parmi eux, Sarah et Yukel, comme deux livres en un. (430)