

L'infidèle chez Edmond Jabès

Nathalie Debrauwère

Edmond Jabès, par ses livres singuliers, fait figure de proscrit à l'instar d'Elisha Ben Abouya, le renégat banni du *Pardès* pour avoir dévasté les plantations du jardin herméneutique. Par ce geste, Elisha Ben Abouya marque l'altération de la pensée talmudique car il détruit sur son passage les fondements d'une théologie établie. Pourtant, bien que classé parmi les hérétiques pour s'être placé sciemment à l'extérieur de la communauté des sages, il demeure à l'origine du *drach*, du sens à solliciter dans l'infini de l'attente. Il incarne le paradigme du *Midrach*, méthode d'exégèse rabbinique résistant à toute définition puisqu'elle est avant tout un mode de pensée et de raisonnement particulier. Cette incomparable « herméneutique de la sollicitation¹ », s'ouvrant au champ des possibilités inépuisables du texte, autorise la rencontre insolite de la tradition et de l'innovation au sein du judaïsme². Ben Abouya sort du *Pardès* altéré par sa lecture³. Le texte l'a travaillé au point où il n'est plus en mesure de revenir à lui-même. Il devient « Aher », l'autre transformé doublement : par son infidélité à l'égard d'une pensée dogmatique et par son altérité revendiquant la possibilité de s'inventer dans la création. Et c'est par sa subversion qu'il incarne la pensée autre se construisant dans l'intervalle de l'entre-deux du texte sacré ; dans les marges commenterait Jabès, au-delà du verset ajouterait Levinas.

Grand ennemi de la prédétermination, Edmond Jabès propose une poétique non conventionnelle, sortie des cadres ordinaires et répondant, pourtant, à la réelle démarche du *Midrach*. Et l'ouverture qu'offre l'exégèse du *drach* constitue ce qui le mène sur le chemin de Ben Abouya. Car il ne cessera de souligner dans son oeuvre

1 Expression attribuée par Banon au travail de Levinas; voir D. BANON, *La Lecture infinie, les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987, p. 18-28.

2 Voir E. LEVINAS, *Au delà du verset, lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982. Voir aussi M. A. OUAKNIN, *Le Livre brûlé: la philosophie du Talmud*, Paris, Lieu commun, 1986, p. 108-114.

3 Talmud de Babylone : Haguiga, 2,1

l'analogie du judaïsme et de l'écriture. Néanmoins l'ouverture même du texte saint soulève la question de l'interprétation midrachique, talmudique ou zoharique, et de leurs rapports entretenus avec la dissidence. Quelle est la frontière entre le déplacement autorisé par la tradition et la subversion hérétique ? Où se situe la limite entre ce qui est considéré comme une infidélité aux dogmes religieux faisant autorité et auxquels doivent adhérer les fidèles de la Thora, et la liberté de l'exégète juif ; *a fortiori* entre l'écriture poétique et la subversion du judaïsme ? La poétique de Jabès, dans son ouverture même et par la liberté interprétative qu'elle s'octroie, subvertit le judaïsme traditionnel. Mais puisqu'il n'y a pas coïncidence entre le livre sacré et son sens à décoder, les traces divines ne sont-elles pas vouées à la multiplication ? L'hérésie n'impliquerait donc pas nécessairement un jugement négatif et contestataire, bien au contraire elle appartient au procédé même de la réinterprétation du texte à la lumière des contextes socio-historiques. Si l'hérésie sacrée de la Kabbale juive répond aux facteurs historiques de l'époque, raison de plus pour que dans les circonstances de l'écriture post-Choah se justifie la lecture dissidente de Jabès. Elle remet alors en question la notion même d'hérésie par rapport aux fondements du judaïsme conventionnel.

Or chez Jabès dont l'art de la subversion est le principe générateur de la poétique, l'infidèle n'est pas nécessairement celui auquel on s'attend. Dans l'œuvre, tout commence par le songe d'une rencontre insolite, puis la réalité brutale d'un cauchemar qui réveille le songeur de Jabès : vision de la scène originare où Dieu s'endort en oubliant ses propres créatures ; trahison de sa foi en l'homme à qui il imposa, pourtant, le souvenir à l'origine de l'historicité d'Israël.

Le sommeil de Dieu

Au commencement, un mystère. Un mystère naît de...

...ce songe qui fut un affreux étouffement de l'âme, puis une haute idée de la mort, puis un vulgaire bloc-notes où les jours se butaient à la nuit.¹

1 *Yael*, Paris, Gallimard, 1967, p. 13.

Cet exergue précédant l'Avant dire du livre et prolongeant la dédicace de *Yaël* désigne l'incipit du texte et son enjeu. De ce songe, Jabès ne nous dit rien puisqu'il a pour enjeu la vérité de la nuit, celle qui doit être oubliée à la venue du jour. Le contenu violent du songe inaugure le geste de l'écriture de *Yaël*, et n'est donc pas révélé. Seule la trace demeure ; trace d'un cri étouffé inscrite sur le « vulgaire bloc-notes » du livre où l'écrivain tente en vain de relire, à la lueur du jour, l'obscurité du songe nocturne. Par la vision effrayante d'un cauchemar, « un affreux étouffement de l'âme » s'est emparé du songeur de Jabès. S'est-il pris pour Jacob au défilé de Jabbok, qui dans la nuit de Peniel rencontre l'Inconnu et se heurte à sa puissance¹ ? A-t-il courtsé la mort dans la nuit de son rêve ? Le songeur s'est approché de l'être divin de *Yaël-Chekhinah*² pour « recevoir sa parole ; car Yaël est parole d'univers : signes, couleurs, sons terrestres et célestes³ ». Mais qui voit la Face de Dieu, *Chekhinah*, est passible de peine de mort. Seuls les élus choisis par la main de Dieu eurent le privilège de contempler sa beauté (Ex, 24, 9-11) tel Moïse qui admira son visage, et redescendit du Mont Sinaï la peau irradiée par la présence divine qu'il portait en lui (Ex, 34, 29-35).

L'ensommeillement du narrateur dans le jardin me ramène donc à Jacob, à l'événement biblique précédant l'épisode de la lutte avec l'Inconnu de la nuit. Ce corps à corps énigmatique avec l'Étranger, rencontre à l'origine de la mémoire collective du juif le définissant en tant que tel, s'avère essentiel à la compréhension de l'œuvre de Jabès et de son rapport au divin. L'épreuve que traverse Jacob, et qui le dispose à recevoir la parole de bénédiction divine, devient la destinée du peuple hébreu rebaptisé après Jacob du nom de Yisraël,

1 Gn, 32, 23-30 : *Peniel* signifie la « Face divine », et selon certaines interprétations talmudiques la « Face de Dieu » désigne la *Chekhinah* vue par les prophètes.

2 À mon sens, le personnage de Yaël, éponyme du quatrième livre des questions, s'identifie à la *Chekhinah* qui signifie la « présence de Dieu » ; terme provenant du verbe hébraïque « ch-kh-n » : « demeurer », « reposer ». Dans le Zohar, elle signifie le point d'entrée dans le royaume des *sefirot*, l'aspect féminin de Dieu, la *sefirah* séparée des autres car sa face est tournée vers le monde humain ; elle est le contact entre Dieu et les hommes.

3 *Yaël*, p. 35.

« Joueur puissant » parce qu'il a combattu « avec Elohim comme avec des hommes ». Jacob s'endort un beau jour à la belle étoile, la tête reposant sur des pierres. Il fait alors un songe où il voit l'apparition de messagers divins montant et descendant une échelle dressée sur la terre au sommet duquel trône l'Éternel ; la Voix de Dieu renouvelle ses promesses. Et Jacob se réveille en s'exclamant : « Assurément, l'Éternel est présent en ce lieu, et moi je l'ignorais » (Gn, 28, 10-17). Sorti des limbes du sommeil, il frémit à la prise de conscience de la présence divine l'arrachant à sa torpeur antérieure. Éveil à la conscience juive, éveil d'Israël en Jacob, éveil du songeur de Jabès au souvenir de Dieu. Dans la tradition rabbinique, le mot « maqom » signifiant le « lieu » désigne une des nominations divines. « L'Éternel est présent dans ce lieu » revient à affirmer le Soi divin universel sous-entendu dans le Tétragramme : « Je Suis qui Je Suis ».

De même le songeur de Jabès, face à l'étrangeté qui surgit devant lui, livre un combat sans merci à l'Inconnu du crépuscule afin de lui arracher sa parole jusqu'à ce qu'elle le touche de son don consenti et accueilli dans sa plénitude. En même temps, cette rencontre qui prend place dans l'œuvre, et spécifiquement dans *Yaël*, déroute l'écrivain contraint de faire le deuil d'un Dieu garant du sens à la lueur du jour. L'œuvre de Jabès dit ce conflit acharné avec l'Étranger qu'elle mène dans l'écriture questionnant les vocables extirpés de la parole sacrée : « L'homme dressé contre Dieu n'est ni victime ni bourreau. Il est aux prises avec la mort, dans ces régions où vivre et mourir sont synonymes¹ ». Dans la nuit de son rêve, il éprouve la « violence mortelle » d'un choc, l'appel muet d'une présence qui se réserve *in absentia*. Aux prises avec l'impossible, au seuil du songe où la vie rejoint la mort, le narrateur endormi ne se soumet pas à l'invincibilité obscure de la force divine. Afin de résister à l'emprise qu'exerce sur lui ce Dieu silencieux hantant de son propre retrait le verbe, il tente de lui extirper Yaël, « verbe émancipé de Dieu² », « parole d'univers³ ».

1 *Yaël*, p. 51.

2 *Elya*, Paris, Gallimard, 1969, p. 35.

3 *Yaël*, p. 35.

Et c'est au cours de l'endormissement que s'éveille le souvenir du passage de Yaël. Le songeur voit Yaël comme il voit Dieu. De ce souvenir d'une présence invisible surgit une apparition arrivant fracassée dans le livre. A chaque vocation prophétique de l'histoire hébraïque, l'essence de l'élu, initiateur d'une démarche innovatrice, se transforme par une nouvelle nomination signée de la main de Dieu. Le renouvellement de l'alliance divine change le destin nommé : le nom de Jacob devient Israël, Abram devient Abraham, Sarai devient Sarah, et le nom de Yaël devient *Chekhinah*, Yisraël en personne :

Ma vérité fut-elle l'ancre de ma vie ?

Je me retrouve où je me suis endormi. Yaël, le réveil a ton nom. Et ton corps est un long frisson de fugues amoureuses.¹

Songe du promeneur croisant Yaël dans le jardin; le rêve s'achève lorsque le livre commence, mais le réveil a préservé la déhiscence fulgurante de Yaël-*Chekhinah*. La scène du rêve a lieu dans le temps et l'espace terrestre, au milieu du jardin où « le promeneur a croisé Yaël² ».

Or Dieu est le lieu du non-lieu vers lequel s'achemine le rêveur accompagné du souvenir de Jacob. « Lorsque Dieu dit : “Je suis Celui qui est”, ne faut-il pas entendre : “Je suis Celui qui fut ?”³ » s'interroge-t-il; il vient alors à Yaël-*Chekhinah* dans le lieu originaire du Jardin, touché par la seule certitude de la violence affective perdue. Le songe se déroule dans le livre où le narrateur est toujours sur le point de se réveiller. Il n'en finit pas de s'éveiller à la présence énigmatique advenant, incise au cœur de la parole et du corps. Mais le chant de la misère de l'homme sans Dieu, ou le cri de Yukel et Sarah⁴ défigurant les restes d'un Dieu infidèle par son absence dans la première trilogie des livres des questions, se brise au nom affecté de Yaël-*Chekhinah*. Le songeur se souvient de Dieu. Ce souvenir s'arc-boute contre la dérélition à laquelle est appelée l'œuvre. La mémoire de l'affect n'existe pas, mais seul l'oubli de l'oubli primordial n'est pas oublié. Il endure alors l'expérience de l'après-

1 Ibid., p. 78.

2 Ibid., p. 80.

3 Ibid., p. 33.

4 Personnages de la première trilogie des livres des questions.

coup du songe à la lumière de cette effrayante obscurité éprouvée par la parousie déjà en disparition, et sort de sa léthargie pour accomplir par l'écriture l'exercice du réveil différé: écrire le livre consacré à Yaël. L'exigence de réveiller la créature de l'oubli le saisit.

L'invention poétique de Jabès se plie alors à l'injonction biblique de se souvenir, de témoigner de la scène originaire oubliée : le Jardin sacré où régnait l'harmonie divine avant la chute, avant les « miroirs pulvérisés. Le paradis terrestre dormait dans les miroirs¹ ». Le promeneur ensommeillé ressort de la nuit touché par la présence invisible et muette de Yaël-*Chekhinah* antérieure à toute présence. Elle pénètre sa mémoire après coup; seul le « je » écrivant perlabore l'image de l'affect éprouvé dans le passé. Un passé se laissant inscrire sous la dictée à l'unisson de la mémoire individuelle et collective. Le livre s'écrit du temps immémorial de Dieu :

Notre mémoire survit à la destruction dans la mémoire universelle, de sorte que l'avenir n'est autre qu'un regroupement de souvenirs de Dieu que l'homme assume.²

Au cœur de la création poétique, la mémoire de tous les temps sommeille dans l'attente de l'événement susceptible de la réveiller. Un nom : « Yaël, le réveil a ton nom. »

Pourtant, est-ce vraiment la mémoire de Jacob, voix de derrière la voix du narrateur, qui s'est assoupie dans le jardin sacré ? Inversion digne de la subversion de Jabès, nous éprouvons avec lui « ...ce temps avant le temps ; ce singulier temps du sommeil de Dieu³ ». Le songeur s'ensommeille de n'être pas entendu par Yaël-*Chekhinah*, belle au bois dormant dans son antre ; Dieu s'est endormi dans son silence, s'oubliant soi-même, oubliant l'insomnie de l'être : « l'habileté de Dieu fut d'oublier, à chaque étape, Dieu⁴ ». Alors, est-ce à la surdité mémorable de Dieu que Jabès s'éveille contre l'injonction de l'écoute, *chemia*⁵, et du souvenir, *zékher*⁶,

1 Yaël, p. 32.

2 *Le Livre de Yukei*, Paris, Gallimard, 1964, p. 140.

3 Yaël, p. 32.

4 Ibid., p. 31.

5 « Chema Israël » est la prière et profession de foi récitée deux fois par jour : « Écoute, Israël, le Seigneur est notre Dieu, le Seigneur est Un ». (Dt, 6,4).

6 Voir Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor*, trad. Eric Vigne, Paris, éd. La Découverte, 1984.

imposés au juif par la Loi de la Thora ? Les pages du livre *Le Parcours*, sorte de journal intime, m'orientent :

A son peuple, Dieu commande d'écouter : « Écoute Israël... », mais écoute quoi ? *Écoute les paroles de ton Dieu* ; mais Dieu est absent et Ses paroles sans voix ; par la distance, coupées de leurs sons. *Écoute le silence* ; car c'est dans ce silence que Dieu parle à sa créature ; car c'est avec une parole nourrie de ce silence que le juif répond à son Dieu.¹

Les données de la pensée juive se renversent dans la poétique de Jabès, ou tout du moins s'inversent. Le songeur vient à Dieu contre son absence du monde, contre son mutisme. Et l'intimité de Dieu en l'homme, ou de l'homme en Dieu s'exerce là où elle n'est plus attendue. Elle répond au-delà d'elle-même à l'appel silencieux de la présence muette. L'écoute et le « Souviens-toi », apanage de Dieu érigé en impératif à l'origine de la vocation juive, sont soupçonnés par l'immanquable subversion du poète. Mais subversion envers Dieu autorisée par l'Alliance même puisque Dieu l'infidèle est réprimandé à plusieurs reprises lorsqu'il oublie ses propres créatures :

« Éveille-toi, pourquoi dors-tu, Adonāi ?

Réveille-toi, ne rejette pas pour toujours !

Pourquoi caches-tu ta face et oublies-tu notre misère et notre oppression ? (...)

Lève-toi ! Viens à notre secours ! Libère-nous, en vertu de ta grâce ! » (*Psaume 44*)

Au nom de sa fidélité passée, son peuple l'implore de sortir de son sommeil. Il ne s'agit plus d'entendre la Voix inaudible de Dieu, mais d'aller, de parole en parole, jusqu'à son silence. Car c'est d'autant plus présent que c'est muet, et l'écriture cherche à capter la présence, la rendre visible et lisible. Là réside la voix de l'homme, entre autres celle de Jabès. Elle lit à haute voix le silence de Dieu à travers son propre mutisme, dans le recueillement de la prière psalmodiée. « Un jour, Yaël, parlerai-je dans ton silence » ?² se demande le narrateur qui se réveille au souvenir du Dieu

1 *Le Parcours*, Paris, Gallimard, 1985, p. 83.

2 *Yaël*, p. 58.

ensommeillé par son oubli faisant fi d'ignorer la présence de l'homme.

Le rapport d'entente, *chemia*, qui constitue l'historicité d'Israël, est remis en question. Dieu l'infidèle, le plus renégat du commun des mortels, commet le sacrilège de l'oubli et de la surdité, paradoxalement, réprouvé par lui-même dans sa loi scellée entre lui et son peuple: « J'aime que Dieu soit aveugle et sourd afin de Lui pardonner ces deux terribles sens que sont l'ouïe et la vue. Ainsi nous serions seuls à voir, seuls à entendre pour Dieu¹ ». Dieu s'est autorisé à transgresser ses propres préceptes comme s'il s'était expulsé lui-même de la création, imposant à sa créature le supplice de l'insomnie qui le ramène sans cesse à son abandon. Mais le délaissement du songeur de Jabès se perpétue dans l'œuvre, et n'est, en fait, que la répétition au cours du temps historique d'une succession d'oublis de Dieu dont l'origine remonte à Caïn.

L'oublié de Dieu

Dans la perspective juive, l'histoire humaine commence au septième jour de la création après la rencontre d'Adam et Ève, la séduction par le serpent, le péché et le pardon accordé par Dieu, la sanction et le départ du Paradis. C'est le Shabbat qui leur apporte consolation hors du lieu paradisiaque, et lorsqu'il s'achève, commence alors la première journée humaine. Le temps humain succède donc au temps divin, et ce temps de notre humanité débute hors du Paradis. Mais la menace de mort pèse sur l'humanité, menace virtuelle au temps d'Adam et Ève qui finit par s'accomplir à la génération suivante lorsque Caïn, l'oublié de Dieu, se lance dans l'histoire. Avec Caïn, la violence du fratricide inaugure le drame de l'humanité : Caïn invente la mort². Or pour Jabès, Dieu est engagé dans le drame dont il porte la responsabilité.

Caïn, fils d'Ève et du serpent, n'est pas l'homme du mal par choix, mais il est porteur d'un mal toujours déjà là, un mal radical qui lui préexiste. Le fondement même de la révolte humaine à

1 *Aely*, Paris, Gallimard, 1972, p. 117.

2 *La Conscience juive*, Données et débats, Colloque des intellectuels juifs de langue française (1st-3rd : 1957-60), Paris, Presses universitaires de France, 1964, p. 41.

laquelle participe Jabès en récrivant la Genèse s'enracine dans ce mal qui condamne à jamais l'humanité : la généalogie des humains est injustement anathématisée, victime d'un atavisme auquel elle ne peut se soustraire. Caïn, c'est « la révolte de l'homme devant sa conscience morale » dit Levinas¹, car il ne saisit pas la mesure arbitraire de Dieu qui l'abandonne à sa destinée prétendue libre, et vient ensuite lui demander justice après le fratricide :

Paroles de Caïn à Dieu : « suis-je responsable de mon frère ? »
(...)

Dieu jeta l'anathème sur Caïn, pour avoir osé, en son nom, mortellement frapper son frère. Et Caïn comprit que le Tout et le Rien ne sont que les deux pôles de l'indigence humaine et de la divine injustice. Epouvanté, Caïn chercha, depuis, à fuir Caïn².

Que signifient ces paroles que Jabès place dans la bouche de Caïn, « suis-je responsable de mon frère ? » – questionnement qui reprend celui de la Genèse lorsque Dieu l'interroge après le meurtre : « où est Abel ton frère ? », et auquel Caïn répond par la question : « suis-je le gardien de mon frère ? » – L'inadvertance de Dieu, son refus de s'interposer alors qu'il participe lui-même au conflit, et de retirer la main de Caïn sur le point de frapper son frère, comme il le fait par la suite avec Abraham, restent inexplicables. L'aveuglement de Dieu est tel qu'il survient après le crime mais pour s'enquérir de la situation comme s'il n'avait rien vu. Il abandonne Caïn à son triste sort de proscrit. Mais au moment du drame, se réfugie-t-il dans le sommeil en mettant à l'épreuve la liberté de l'homme ? Ou oublie-t-il simplement sa propre créature ? Autant de questions qui fascinent Jabès quant à la responsabilité humaine et divine. Après le fratricide, Caïn répond à Dieu par une question subversive : « suis-je responsable de mon frère ? », en détournant ainsi sa culpabilité sur Dieu.

Dans la lecture de ce chapitre IV de la Genèse, André Néher cite un *Midrash* dont l'interprétation porte sur la responsabilité, l'affrontement de l'homme avec Dieu, et le mal : « Le *Midrash* dit : voici ce que Caïn a dit : suis-je le gardien de mon frère ? Non, il y a

1 Ibid., p. 45.

2 Un Étranger avec, sous le bras, un livre de petit format, Paris, Gallimard, 1989, p. 60-61.

quelqu'un qui est le gardien de mon frère, c'est toi, Dieu, la seule personne qui puisse se désigner par le Je – *anôkhi* – la première personne dans l'absolu. Celui qui devait veiller à ce que rien d'inique ne se passe, celui qui devait veiller à ce que l'homme ne soit pas tué, c'était toi, le gardien des hommes, ce n'est donc pas moi. Ma responsabilité est peut-être engagée dans une *certaine* mesure mais la tienne est engagée dans une mesure infinie. (...) C'est toi le gardien de mon frère. En me créant, tu as placé en moi l'instinct du mal. Tu n'as pas seulement la responsabilité de mon crime et de la mort de mon frère, mais celle de toute la destinée humaine, plus ou moins vouée au mal¹». Mais Dieu ne sait répondre à ces accusations chargées de véracité car il s'est assoupi à l'instant du meurtre. Ce *Midrach* soulève alors la question de la responsabilité et du problème du mal qui hante l'œuvre de Jabès. « L'instinct du mal » occupe déjà l'homme victime de la « divine injustice ». Ce n'est donc pas un hasard qu'Adam, Ève et Caïn soient pour Jabès des personnages de prédilection. Le caractère insolite dans le déplacement de la culpabilité fait de Caïn l'être insolent envers Dieu, le rebelle qui ose par la subversion déplacer la question de Dieu : « Suis-je responsable de mon frère ? » Et cette subversion séduit Jabès qui, en commentant à maintes reprises dans son œuvre le récit de la Genèse, ne cache point sa rancune à l'égard de ce Dieu jugé ingrat. Si le judaïsme consiste pour Levinas « à se débarrasser de ce Dieu qui joue au chat et à la souris avec sa créature² », pour Jabès il marque l'incessante nécessité de s'affranchir, par le délaissement, de l'infidélité divine. Dieu a trahi Caïn en le rendant coupable d'un meurtre inévitable, victime de la jalousie qu'il lui a insufflée.

Dans le récit de Jabès il y a donc rupture avec Dieu sans que le Mal soit sciemment choisi. Où se cache Dieu lors de la tragédie humaine des deux premières générations ? Certes sa culpabilité invoquée après le fragment sur Caïn se trouve révoquée par ce qui caractérise les traditions juives, et spécifiquement la mystique pour qui Dieu se serait manifesté en se retirant de la création :

1 La Conscience juive, p. 41 et 46.

2 Ibid., p. 45.

« Il est temps d'évoquer la responsabilité de Dieu envers la Création – disait un sage à ses disciples. Il ne peut être le seul à échapper à Sa justice. »

« Il est le seul – lui répondirent-ils – à l'ignorer. N'est-Il pas, depuis Son retrait de l'univers, infini Oubli ? ¹ »

Mais si Dieu est l'« infini Oubli », il est jugé coupable de s'être oublié dans son retrait en omettant dans un même élan ses créatures. Il est l'« infini Oubli » en soi et pour l'homme, ce qui ne le disculpe pas pour autant ; il n'échappe pas malgré sa solitude à « Sa justice » imposée aux hommes. D'autre part, même s'il se retire du monde lors du procès de la création, il intervient pourtant après coup auprès de Caïn en instaurant le dialogue. Dieu savait que l'homme faillirait à sa tâche de passeur d'Absolu. Jabès transpose alors la responsabilité sur Dieu, seul renégat à ses yeux : « Lorsque les paupières de Dieu s'abaissèrent pour la première fois, l'ombre fut dans l'univers avec le mal, dit Reb Avav (...) ² ». Dieu ferme les yeux sur sa créature, décidant de s'absenter durant la crise : « Dieu a introduit, en eux la souffrance, le mal être. Dieu s'est trompé, Dieu a fauté³ ». Sa faute aberrante s'inscrit dès l'origine pour Jabès. Ainsi, Caïn se lance dans l'existence sous l'œil clos de Dieu, et le mythe de cette deuxième génération inaugure la déréliction humaine. Le choix du bien et du mal ne s'est pas fait en connaissance de cause, et Caïn abandonné par Dieu, l'abandonne à son tour. L'humanité demeure alors à l'état d'une conscience à peine éveillée au commencement des temps. Rejeté par ses créatures premières, Dieu répand la mortalité à la genèse du monde.

À la lumière de l'épisode décisif de Caïn, bien qu'il ne se situe pas à l'origine du peuple juif, la conscience juive de Jabès se précise en regard de la Loi. Qu'il ait octroyé une place de choix à ce drame de la Genèse est frappant non seulement parce que cet événement fonde l'invention du meurtre, mais surtout parce qu'il se situe avant la révélation de la Loi au Sinaï, donc avant l'histoire d'Israël ; Loi omniprésente dans l'œuvre par sa référence à la judéité. Le récit de Caïn constitue alors l'avertissement chargé d'espoir contre l'échec

1 Un étranger avec, sous le bras, un livre de petit format, p. 62-63.

2 Le Livre de Yukel, p. 106.

3 Le Livre du partage, Paris, Gallimard, 1985, p. 40.

humain et l'abandon de Dieu, puisqu'il est anté-hébraïque, anté-israélite, et anté-juif. Il faut attendre Abraham et Moïse pour qu'ait lieu la réparation de cette première rupture. Maladie humaine du Mal au sein du Verbe que l'élection des patriarches commence à guérir, sans pour autant trouver le remède universel. L'histoire juive le confirme de la Genèse du monde à « Auschwitz » ; parcours à travers les siècles qu'accomplit Jabès dans ses fragments.

Invokant, cependant, ce Dieu énigmatique et abîmé par l'acte de création, Jabès le rend par là même impuissant à prévenir le visage du Mal moderne. En fait, ce Dieu dont témoigne l'œuvre s'est absenté du monde avant même l'accomplissement du nihilisme occidental responsable de la Choah. Et pour lui, ce pouvoir que prône le nihilisme en l'offrant à l'homme le plonge dans une tragique liberté sans Dieu : « (...) N'est-Il pas, depuis Son retrait de l'univers, infini Oubli ? », ce fragment déjà cité se trouve précédé par un autre faisant directement référence à Auschwitz, lui-même devancé par le questionnement sur Caïn. On ne peut donc négliger cette juxtaposition de fragments sur la responsabilité envers autrui, en passant du premier meurtrier de l'humanité, Caïn, à la tragédie du génocide juif, car elle en dit long sur l'historique de la tragédie humaine. Dieu, l'innocent du mal humain, est alors lavé de tout soupçon, déchargé de ses responsabilités et rendu à sa transcendance dans « l'infini Oubli » de sa retraite du monde. Mais il demeure la question errante des livres.

La subversion de Dieu

Jabès, qui ne cache pas sa position rebelle à l'égard de l'orthodoxie juive, affronte Dieu dans une poétique de la contestation. Et ses livres se situent entre la continuité d'une transmission juive, et la liberté d'une invention. Or si l'innovation fait acte de révélation, elle conduit délibérément au déplacement du sens qui dans son extension atteint la subversion, arme idéale pour Jabès contre l'idéologie dogmatique de la religion. Dans la créativité du judaïsme plane le risque de l'hérésie ; *a fortiori* la relation à Dieu, qui résiste à toute emprise puisqu'elle apparaît dans le bouleversement de sa manifestation, appartient inévitablement à la subversion.

Dieu l'infidèle parce qu'enfreignant sa Loi s'avère à l'origine de la subversion de l'homme fait à son image :

« Le rapport à Dieu, disait-il, est rapport indirect à la subversion » (...) Subversif, comment Dieu a-t-Il pu penser que l'homme ne le serait point vis-à-vis de Lui ? Dieu a créé l'homme à l'image de Sa subversion¹. »

Le rapport à Dieu, sujet et objet de la subversion, excluant tout rapport direct car médié par une parole sainte infiniment distante, est nécessairement subversif. Fidèle à lui-même par son étrangeté, Dieu serait doublement subversif: d'une part dans son identité en soi, et d'autre part dans son rapport au juif. En soi, il rassemble à travers l'oeuvre de Jabès les aspects dualistes, conflictuels, et inconstants du Dieu zoharique qu'incarne Yaël, « ruse et mensonge de Dieu² ». Dans son alliance à l'homme, il se dresse avec et contre lui, puis s'insurge tout en lui octroyant la liberté de parole et le droit au défi. Par ailleurs, il transgresse sa propre Loi, on l'a dit, car alors que les termes de l'Alliance exigent que Dieu et Israël se souviennent de la constitution de leur Histoire, cette ordonnance se trouve bafouée par son législateur qui s'endort en oubliant ses créatures. Donc la première subversion divine remonte pour Jabès à l'origine du monde : après la chute d'Adam et le meurtre commis par Caïn, Dieu se serait exilé laissant choir sa créature dans un monde corrompu. Puis, il aurait altéré la lisibilité de la Lettre en détruisant les tables de la Loi offertes à Moïse. Il s'avère donc responsable de l'altération primordiale de la Thora, origine de la béance qui sépare le texte initial de son illisibilité secondaire: « les secondes Tables ne pouvaient être semblables aux premières ; car elles sont nées de la brisure de celles-ci. Entre elles, saigne l'abîme de la blessure³ ». Acte de subversion divine à l'égard des Hébreux car l'illisibilité de la Loi mosaïque désigne la rébellion de Dieu.

Or la rupture des tables de la Loi, elle-même fomentée par la sédition juive avec l'épisode de l'adoration du veau d'or dans le désert, marque le commencement d'une Alliance autre entre le Juif et son Dieu. Comment ne pas entretenir depuis lors une relation de rébellion à l'égard de ce Dieu ? Rébellion nécessaire à l'entendement

1 Le Petit livre de la subversion hors de soupçon, Paris, Gallimard, 1982, p. 31.

2 Elya, p. 31 et Yaël, p. 116.

3 Le Livre des ressemblances, p. 87.

sacré. Alors l'homme conçu à sa ressemblance se tient dans un lien subversif envers lui en répondant par le doute qui le mène à une « fidélité sans foi », forme de sa propre résistance. Manifestant son ressentiment face à l'effacement de Dieu, Jabès reconnaît, néanmoins, l'épanouissement qu'un tel retrait accorde à l'homme. Dieu s'est voulu absent du monde pour lui permettre non seulement d'accomplir sa parole, mais de l'engendrer en toute liberté à la hauteur de sa demande. L'oubli volontaire de Dieu mène à la fidélité de l'homme: « Le sommeil n'est pas, toujours, perte de conscience. Dieu endormit le monde pour le créer et s'endormit dans la Création afin d'être, Soi-même, par elle, créé¹. » Il l'exhorte ainsi à l'imiter dans sa création et se laisse réveiller de son assoupissement par l'invocation de l'être, comme le songeur de Jabès s'éveille à la présence de Dieu.

La fidélité de l'homme

Ce que Jabès nomme son « judaïsme après Dieu² » vient de ce qu'il envisage l'absence ou la mort de Dieu. Et de cette formule découle une autre assertion propre à sa conception personnalisée du judaïsme : « Le salut du peuple juif est dans la rupture, dans la solidarité au sein de la rupture³ ». L'histoire du judaïsme est faite paradoxalement d'une continuité dans la rupture, à commencer par celle en Dieu remontant en deçà de la création lors de son retrait du monde, puis la distance provoquée par la rupture des Tables de la Loi qui sépare à jamais l'homme de Dieu, et la rupture des exils successifs que subirent les juifs, exilés de leur terre d'origine ou de l'histoire occidentale, et surtout celle par où s'inscrit la violence encore et toujours proche du génocide au coeur de la catastrophe. « Dieu s'est voulu absent, s'est tu », mais « retrouver la parole divine, c'est passer par cette rupture⁴ », confie Jabès à Marcel Cohen. Or le salut du peuple juif est aussi dans « la solidarité au sein de la rupture », une solidarité juive s'exerçant en dépit de sa solitude, contre l'infidélité de Dieu.

1 Le Parcours, p. 92.

2 *Du désert au livre*, Entretiens avec Marcel Cohen, Paris, Ed. Belfond, 1981, p. 88-89.

3 *Le Livre des questions*, Paris, Gallimard, 1963, p. 108.

4- *Du désert au livre*, p. 89.

Croire en la fidélité de l'homme responsable de sa mission est peut-être la plus belle leçon que Jabès retient du judaïsme, forme d'acquiescement et de respect envers la loi éthique qui est « d'abord respect de l'homme dans les divers affrontements d'une individualité¹ » placée face à ses responsabilités : « La fidélité à Dieu est fidélité à l'homme dans sa quête de vérité. Traces dans la Trace ensellée. Nos différences nous stimulent. Dieu est la totalité de nos différences² ». Mais si sa fidélité le voue aux hommes, profession de foi en l'humain, celle envers Dieu reste une « fidélité sans foi », pour reprendre l'expression de Levinas :

Dure fidélité à travers l'irrécusable excellence des enseignements à retrouver, à proclamer et à confirmer – malgré une épreuve indicible et inoubliable qui les compromet et qui les exige. Une foi qui contient de la non-foi, mais aussi une fidélité à la Bible et à un passé où Dieu nous est venu à l'idée et dont Dieu est inséparable. Une foi qui est aussi une fidélité sans foi³.

Pour Levinas autant que pour Jabès, le judaïsme est davantage une religion de la loi qu'une religion de la foi. Avec la loi passent les tenants et aboutissements de l'éthique qui maintiennent le juif dans le respect du passé « où Dieu nous est venu à l'idée ». Quel devoir de vivre que celui qui commande au juif de continuer la vie dans l'espoir, malgré « l'épreuve indicible et inoubliable » de la Shoah ! Et Levinas va jusqu'à affirmer que l'absence de Dieu « à jamais injustifiable » à Auschwitz édicte, néanmoins, au peuple juif « l'obligation de survivre⁴ » en assumant une « fidélité sans foi » contre Dieu lui-même. Obligation à laquelle souscrit Jabès lorsqu'il annonce : « J'écris à partir de deux limites. Au-delà, il y a le vide. En de ça, l'horreur d'Auschwitz. (...) Ne lisez que la déchirante et maladroite détermination de survivre ⁵ ». Nouvelle fidélité perpétuée par le juif séculier malgré l'absence de Dieu :

C'est l'excellence éthique de la Thora qui nous impose de choisir la vie et de bâtir un monde (et même le monde) à partir de ses

¹- Aely, Paris, Gallimard, 1972, p. 123.

²- Ibid.

³- E. LEVINAS, « Le 614ème commandement », L'Arche, Juin 1981, p. 57.

⁴ Ibid., p. 56.

⁵ *Le Parcours*, Paris, Gallimard, 1985, p. 95.

enseignements. Excellence qui ne saurait, certes, servir de prétexte à une nouvelle théodicée ! Le silence de Dieu à Auschwitz reste à jamais injustifiable¹.

Après Auschwitz, les arguments de la théodicée réfutant l'existence du Mal se trouvent à jamais caduques. Et le silence de Dieu face à l'ampleur de la dissémination du mal depuis le début des temps constitue la révolte inapaisable de Jabès. De là, on aborde la vision laïque du judaïsme que Jabès partage avec Levinas: une « fidélité sans foi », une fidélité malgré Dieu.

¹ E. LEVINAS, « Le 614^e commandement », *L'Arbe*, Juin 1981, p. 57.