

sous la direction de  
Daniel Lançon et Catherine Mayaux



# Edmond Jabès: l'éclosion des énigmes

*Littérature Hors Frontière*



## Le nom de Dieu comme vanité du langage au fond de tout mot selon Edmond Jabès

William Franke

Qu'y a-t-il dans un mot ? Qu'est-ce qui réside au cœur du langage ? Cela ne peut être que le vide silencieux et néantisé de la tombe, la pyramide de la lettre morte, telle la lettre A. Car le langage s'absente de la chose, il mémorise la vie, évacue la présence. Néanmoins, le langage dit ce néant par d'innombrables nuances, si doux et enjôleur, subtil et insinuant. La texture du vocable rend ce néant palpable : la sonorité des mots le donne à entendre, et les formes suggestives que prend la lettre le présentent comme un spectacle graphique. Au sein des mots, sous le revêtement des consonnes, s'écoule la liquidité des voyelles, lesquelles, en effet, liquident le mot jusqu'à sa dissolution dans l'océan du néant. Ce néant est ce que Jabès découvre flotter secrètement dans les coulisses du langage, ainsi qu'il l'affiche dans la mise en scène de ses livres. Mais ce néant, en quoi se dissout tout ce qui est articulé, est unité de toute chose, bien qu'unité qui ne soit en elle-même rien. Comme telle, la totalité/nullité inexistante du Livre régit chaque passage de l'écriture des mots. Ils ne sont que le déploiement de ce néant total. Il les transforme en un univers du vide : « Le verbe est univers du vide ! » Le langage ouvre un espace creux, parce qu'il pose tout ce qu'il désigne comme absent, comme mis en verbe seulement, comme virtuel et idéal.

Jabès broie le langage jusqu'en ses composantes infimes pour le liquider, le réduire en vapeur, le pulvériser, l'immoler – multiples façons de le réduire par la violence. Il développe, en effet, une poétique des quatre éléments, pour suggérer la façon dont toutes les images sensibles ne font

que souligner ce qui ne peut être exprimé en langage sans être détruit, annulé – sans périr. Le langage est eau, car il se dissout en une mer dans laquelle s'est dispersée la signification. En quelque sorte, « tous les livres ont été écrits dans la mer<sup>2</sup> ». L'élément eau effectue la dissolution en rien, de la même façon que l'élément feu consume tout, convertissant la matière statique en une effervescence d'énergie, tandis que l'élément aérien épure en rien la masse ou le contenu. Jabès entend ce mot « aérien » comme disant « A esjr rien<sup>3</sup> ». La terre, élément solide, ainsi le suggère son nom, qui comprend le mot « erre », est le lieu de l'erance où se perd toute direction, toute définition.

Le rien, évoqué par les quatre éléments en voie de consommation n'est rien que le mot effacé, raturé. En chaque instance, le silence émane du mot, de son noyau, et se révèle dans sa vérité propre, le mot en son creux étant silence. Dans toutes ces procédures de dissolution, l'écriture donne naissance au Néant : « L'écriture est enfance du néant<sup>4</sup>. » Mais ce Rien est tout, et en ce retour au Rien le mot rejoint l'infini, Dieu.

En dissolvant les mots en leurs constituants, l'écriture de Jabès leur redonne leur pureté et leur transparence, qui est de n'être rien : « Toute écriture consiste, alors, à renvoyer le vocable à sa transparence initiale<sup>5</sup>. » De la même façon, l'on pourrait dire que l'écriture renvoie le vocable au silence original d'où résonnent tous les mots. L'écriture libère ce silence des mots, le délivrant pour rejoindre le silence infini de l'océan, le calme du ciel, le mutisme de la terre ou l'innanité sonore de la flamme qui se consume.

Comme l'exprime aussi Jabès, les mots s'évaporent, prenant leur essor, ailes étendues sur leur aile de rien. Enlevez même cette aile, « aile » dont ne s'entend que le « l », et « voile » s'ouvre en « voie », éclatant la prison de la page close en ses quatre marges sur un espace ouvert, vide à l'infini. C'est par un tel procédé d'élimination et de bifurque que les mots révèlent l'infini néant qui est leur essence silencieuse. C'est ceci, leur absence, qui est Dieu : « Dieu » est « le silence de toute parole »<sup>6</sup>. De fait, le « l » biffé et qui s'entend comme « el », est un autre avatar du nom hébreu de Dieu – El – que Jabès trouve omniprésent comme l'absence occultée au sein du langage. En reconnaissant l'imprononçable, l'indichible Nom divin inscrit au sein du mot, Jabès restaure le silence essentiel du vocable. Il le met en lumière en décomposant les termes de sorte qu'ils offrent le Nom de Dieu – le rien de dicible – telle la perle, au creux de leurs coquilles sonores.

Les Juifs sont des habitants de ce Nom divin, indichible, et qui ne nomme que l'innommable qui n'est nulle part, à aucun endroit stable et localisable dans l'espace et la géographie réels. Vous à, et séparés par leur relation spéciale au Nom divin, les Juifs sont exiliés en le nom et deviennent littéralement « nomades ». Cependant, le mot NOM, par sa relation à NOMADIE, ne fait pas qu'annoncer que le langage est une

condition d'exil perpétuel. Le mot NOM est aussi palindrome de MION, l'adjectif possessif de première personne, et ce fait révèle le nom, inévitablement, comme une sorte d'appropriation indirecte et à rebours. Tout ce qui est nommé est en quelque sorte possédé. Le discours articulé commence seulement avec une telle appropriation, inéluctablement une destruction par rapport à la pureté du silence perdurant au centre indichible duquel le langage est son issue. Ce centre manquant est une fondation anonyme pour toute construction de noms, et finalement pour la structure totale du Livre.

En effet, ce nom commun de « livre » a la faculté de suggérer comment la lecture doit être axée sur le sans nom, le nom en ce sens « livre » de nom, du nom divin : en supprimant leur lettre centrale, LIVRE et LIBRE peuvent être réduits également à LI RE, puis, en enlevant du centre tout sauf la première et la dernière lettre de chaque mot, à LE, l'article défini, masculin singulier, pour la désignation générique de n'importe quelle chose qui est une chose. Mais LE renversé est aussi le Nom de Dieu en hébreu, EL. De cette manière, le Nom de Dieu qui est en principe silencieux, imprononçable, est repéré comme espace vide au noyau du livre, de la lecture, et de la dénomination en général, et ainsi de la langue elle-même.

De même que dans la Kabbale, dans les textes de Jabès les lettres, travaillées par des permutations anagrammatiques, se révèlent un code rempli de significations cryptiques. Toutes les lettres, en dernière instance, représentent le Nom de Dieu<sup>7</sup>. Il apparaît que de leur démentèlement et leur reconstitution se dégagent des pouvoirs magiques et mystiques. Mais le pouvoir ultime de toute lettre doit être celui de disparaître, de se raturer et s'évoler, et les significations qui s'en révèlent doivent s'approcher du non-signifiant, signification ultime du langage dans son propre effacement, afin qu'il indique l'indichible au-delà de tout langage. Néanmoins, une abondance de significations spécifiques ou de réseaux de significations est laissée par le langage sur les traces de sa disparition.

Cela ouvre la voie à de nombreux jeux de mots dans les textes de Jabès. Il ne laisse pas de trouver des mots qui se cachent sous d'autres mots, et il les met au jour par des voies suggérant des parentés intrinsèques insoupçonnées. Entrer autres exemples tirés de *El, ou le dernier livre*, il trouve « foi » dans « folie », « nuage » dans « naufrage », « origine » dans « mur » dans « murmur ». Comme si les mots pouvaient s'imbriquer les uns dans les autres et que le langage n'était rien d'autre qu'une relation interne à soi. Tel quel, il est une trace, un souvenir d'une unité profonde vécue toujours seulement comme brisée et comme la pure extériorité de coïncidences homophoniques et homographiques.

Tous les mots se décomposent à la fin en ce néant silencieux qui hante le Nom de Dieu. Et puisque toutes les catégories et *genora* éclatent en l'effondrement infini de chaque mot en chaque autre mot, on ne peut que

faire remarquer que la prononciation de « el » désigne également phonétiquement la troisième personne du pronom féminin « elle ». En effet, « elle » est l'inversion du genre et le redoublement chiasmatique du Nom divin, El.

Ce genre de sensibilité au corps littéral et sonore du langage, sensibilité aux homologies entre les mots et les parties qui les composent, est exploitée par Jabès pour faire entendre quelle caisse de résonance peut être la langue française. Un petit nombre de voyelles est utilisé pour tout dire, et tous les mots, de la sorte, s'avèrent être virtuellement identiques, mais doués d'une merveilleuse diversité d'inflexions et variations. Ce mot unique (quelconque) subsumant tout le langage ramène ultérieurement, à titre d'exemple, à la lettre A, laquelle est conçue comme comprenant tout le reste du langage. Un tel signifiant, une seule lettre, n'est elle-même que la différence minime s'évanouissant dans — et coïncidant avec — le Rien. Nous avons déjà entendu Jabès dire ceci précisément lorsqu'il élucide le mot « acrien » comme signifiant « A est rien ».

Dans *El, ou le dernier livre* une figure géométrique particulière, le point, est prise comme figure de l'absolue unité s'évanouissant en rien. C'est l'image traditionnelle de l'Un-Rien, le Tout-Rien utilisé dans la Kabbale pour Dieu et sa présence parmi les humains, sa *Shekhinah*. Chaque mot est un tel point (« Ponctualité de toute parole »). Dans ce point apparaît le tout du langage, qui est le tout de l'univers, mais comme en voie d'effondrement, et condensé jusqu'à un point d'évanouissement minime et même infinitésimal, lui-même n'étant qu'une inflexion, un point de Rien. Il s'efface dans le tout du langage, qui l'absorbe comme une mer elle-même glissant dans l'absence de définition. Bien sûr, cet « au-delà » de toute définition a été aussi communément appelé « Dieu ».

Le point charnière de tout le discours de Jabès est cette idée de Dieu comme « silence de tous les mots ». Nos mots ne sont que la poussière du désert dans laquelle la Parole de Dieu a été pulvérisée, de sorte qu'ils sont orientés vers l'infinité de sa Parole, laquelle rompu en finitude mortelle ne peut être que vide, exil et silence. La Parole de Dieu est « un abîme insondable au-delà des mots vers lequel tendent tous les mots, de même qu'ils tendent vers une obsession indécible assaillie par la fièvre et la révolte ». Dieu est « ce qui est inatteignable au sein de tout ce que nous atteignons », et de Sa Parole nous ne faisons jamais l'expérience que dans les broyages de nos mots : « [...] ce n'est que par sa fracture infinie que nous pouvons approcher la Totalité qui, en elle-même, ne serait ni plus ni moins qu'une échappée de notre imagination... » En vérité Jabès se demande s'il se pourrait que « notre relation à Dieu ne soit qu'une relation à nous-mêmes si vaste qu'aucun mot ne pourrait la porter ». N'étant dicible dans aucun des mots que nous pouvons dire, ce Dieu s'entrevoit dans « l'absence de mots au sein de chaque mot que nous prononçons <sup>10</sup> ».

Tout ici met au jour la distinction que fait Jabès entre la parole divine et la parole humaine. Et cependant, le langage divin se caractérise par son inaudibilité hormis dans nos mots, semblable à l'évident d'un anneau : « La parole divine est tue aussitôt prononcée. C'est à ses anneaux sonores, qui sont nos paroles inspirées, que nous nous accrochons. » En fait, un mot divin est créé par sa propre absence (« L'absence d'une parole divine la crée »)<sup>11</sup>. Mais alors, suivant ce paradoxe, ils sont les mots humains qui rendent absolu ce qu'ils nomment et par là annihilent comme entité extralinguistique, cependant qu'ils créent les entités idéales et infinies que le langage projette. De là, l'affirmation par Jabès que tout est par la seule vertu d'être nommé.

Le langage est clairement la clé de l'univers dans Jabès, comme dans la Kabbale, et le silence est l'essence de tout langage. Ce qui est vrai de l'univers s'avère l'être aussi du microcosme de l'âme, elle aussi un silence infini suspendu au-dessus du néant du mot humain :

« L'âme peut être comparée à une montagne de silence que la parole soulève. Une faiblesse des muscles et elle s'écroule » Reb Diba<sup>12</sup>.

La puissance inestimable, la montagne de silence dans l'éternité des idées, est tout entière soutenue par la fragilité s'évanouissant dans le néant des sons articulés par les faibles, les faillibles organes charnels du discours. La fleur du mot, dans toute sa fragilité, s'épanouit en silence :

— Donne-nous à méditer, mon maître, les leçons de ces livres, afin que pour chaque feuille offerte à la feuille, une parole apprise au cœur du silence fleurisse<sup>13</sup>.

« Dieu » aussi émerge, il est forgé par le pouvoir de nomination. En ce sens, le Dieu nommé est un imposteur. Tandis que la richesse est mensonge du langage des hommes, « la nudité, la pauvreté sont mensonges de Dieu <sup>14</sup> ». Le pouvoir créateur, mythique du mot, est humain dans sa profusion de fioritures, et divin dans son dénuement, libérant l'espace pour l'infini. Dans les deux cas, le langage est un mensonge, un artifice relatif à la vérité du silence infini qui le dépasse, et qui est là où il finit.

Les livres de Jabès sont généralement plus sobres que loquaces, mais ils donnent un plein répertoire d'images — images de l'irreprésentable. Leurs mots, leurs images sont présentés comme des cicatrices et des blessures, traces de ce qu'ils ont blessé et marqué en le disant et le représentant. Bien que l'écriture de Jabès ne luisse pas de présenter des images, ces images s'effacent, s'oblitérent, et se perdent dans le Rien, qui est ce qu'elles devraient dévoiler. Cette retenue, pour ne pas dire aversion, à l'égard des images, est la quintessence du phénomène juif. Les Juifs, interdits d'images sont « le peuple du Rien, de la splendeur l'impidité du Rien <sup>15</sup>... ». Ce dessein se réfléchit dans ce paysage de pierres et de

poésière, aride et désertique, que l'on rencontre si souvent dans les textes de Jabès.

Il y a un grand nombre d'espaces blancs, de pages vides dans les textes de Jabès. Ils incitent le lecteur à communiquer avec le rien — signifié et joué par le vide de la page blanche. Apprendre à lire est apprendre à voir ce vide dans chaque page écrite, chaque mot et lettre. Les mots et les lettres signifient ce vide qu'ils ne peuvent dire. Ce que Jabès tente de montrer en faisant éclater le langage. D'entre les fissures, des espaces vus dans le langage, il fait jaillir le vide (« vide » est « voir » en Latin) et ce vide est Dieu. — la vision que l'écriture rend possible, la vie des yeux dans le livre (« Dieu — Vide — Vie d'yeux ») 16.

Ainsi l'écriture de Jabès est-elle une forme de lecture : elle lit le silence en mots, le vide qui réside au cœur du langage. Lorsque les mots s'ouvrent au vide qui les habite, ils se relient selon des voies surprises, découvrent leurs affinités, et révèlent quelque chose d'absolu dans leurs relations si intenses et contingentes. On les voit dire la même chose mais différemment, alors que tous s'effondrent de retour dans le néant. Jabès contemple les lettres pour voir l'invisible en elles, car il devient visible là où elles se fissurent, là où elles sont manquantes. Là où le langage se brise et surgit, là où son sens déborde toutes les limites, là est signifié l'Infini. C'est absolu, ce Rien a pour seule forme ce que le langage dans sa désintégration, sa perte lui donne. Le mot est un rien, une pure convention, *vanitas vanitatum*, artifice creux sans aucune solide substance de réalité, mais qui précisément comme tel révèle une certaine nullité qui renferme et enveloppe quoi que ce soit qui émerge en identité distincte et réalité substantielle. Distinctivité, substantivité, et identité sont toujours, après tout, définitions linguistiquement et, dans cette mesure, produites.

Ce qui est, quoi qu'il en soit, est le résultat d'un mot : il n'aurait, sinon, point d'identité. Il est bien entendu que toute identité n'est qu'une inflexion du vide qui contamine le langage dans sa totalité. Comme l'écrit Jabès : « Il n'y a pas de nom qui ne soit un désert. Il n'y a pas de désert qui ne fût, jadis, un nom ». » Cependant le langage, duquel tout dépend, n'est lui-même rien de réel ni de substantiel. Il est articulation de Rien. Le linguistique est toujours une annulation de — mais de ce fait aussi une ré-union avec — l'infini et l'immortel. Pour Jabès, « Toute écriture est silence inscrit, cêtes alignées d'ouïre-voix 18 ».

C'est le mot biffé qui annonce sa naissance et sa mort dans le blanc, le vide. C'est seulement dans cette élimination ou effacement que le mot en tant que tel est perceptible : « Je ne vois plus les vocables, écrivait-il : je ne vois que le lieu de leur naissance et de leur mort qui est tout blanc. » Il s'ensuit que c'est l'endroit où il n'y a pas de lettre, mais seulement son émergence ou effacement, qui devient le passage de l'absolu : « Où aucune lettre ne se peut articuler, le verbe se fait le passage d'absolu 19. » La lettre

est déjà aphorisme, césure, interruption au sein du verbe et de son discours. Elle vit de sa solitude. Cependant dans la lettre, tout existant réel, tout "est", devient illimité en même temps qu'il est éliminé. La racine cachée de tous les mots dans leurs ramifications et leurs transformations est quelque chose d'in-fini et d'indéfinissable, la question, le livre. C'est l'impossible, l'inséparable Un-Rien auquel sont redevables toutes les expressions. C'est Dieu.

En conséquence toute expression linguistique finie, mot ou lettre, aussi minuscule soit-elle, par le fait d'être quelque chose, trahit Dieu. Bien que tout langage ne soit que réflexion du Livre et en fin de compte de « Dieu », tout langage *mannant* Dieu est une trahison et tout nom une fausse désignation. C'est pourquoi Jabès écrit que le Nom de Dieu est contre Dieu — il l'emprisonne, de même que écrire « Dieu » est contre Dieu (« Dieu S'écrit contre Dieu »). Dieu, comme sans définition, non letteré, est l'explosion du mot qui se heurte contre la lecture, son ennemi naturel : « Dieu dans le mot explosé. Se heurte à l'hostilité de la lettre » 20.

Dans cette mesure, le langage n'est pas vraiment un moyen de comprendre pour représenter et assimiler, mais plutôt une façon de repousser pour se rattacher extérieurement à ce qui est l'autre de soi-même et de toutes les transactions humaines. Cette façon de construire le langage s'ouvre à un dehors infini. Et ce n'est pas que l'intégrité structurelle du langage puisse reproduire les formes des objets, mais bien plutôt que son incomplétude structurelle le maintient ouvert et sans cesse sur la voie de ce qu'il ne peut représenter. On pourrait de la sorte aussi bien dire que la signification glisse de mot à mot pour s'effondrer dans un dehors infini, de la même façon que l'exil ou la « solitude » des Juifs doit être sans « soi » et sans « con-soi-ation », errant de lieu en lieu.

Les œuvres de Jabès sont imprégnées du sentiment du silence, l'alpha et l'oméga d'un livre dans lequel tout ce qui est, tombe et disparaît. Leur style aphoristique crée une finitude ouverte à l'infini, où l'indiscible est évoqué de toutes parts par la trop maigre, trop elliptique, trop laconique fraction du dit. C'est en effet une rhétorique négative ou apophasique que Jabès propose, dont les techniques sont adaptées spécialement des procédures d'interprétation de la Torah. Lire les espaces vides entre les mots et voir le concept d'interprétation comme un procès ouvert sans fin, un projet infini, sont des notions familières aux Talmudistes. Écriture de Jabès peut ainsi être entendue comme une sorte de greffe de l'hébreu en français. Il proclame expressément cette analogie entre l'interprétation de la Torah et la tâche de l'écrivain : « Le rapport du Juif - talmudiste, kabbaliste — au livre est, dans sa ferueur, identique à celui que l'écrivain entretient avec son texte. Tous deux ont même soit d'apprendre, de connaître, de décrypter leur destin gravé dans chaque lettre où Dieu s'est retiré ? ». » En effet, *E/* a été la comme le défi hébreu de Jabès à la pensée

grecque selon une absolue inversion par laquelle non seulement l'être mais l'Un — que la philosophie néoplatonicienne exaltait comme le principe suprême de réalité « au-delà de l'être » — est frappé de nullité en tant que résultat des productions textuelles du livre<sup>21</sup>.

Jabès explicite fréquemment qu'il écrit sur le silence, l'absence, le rien. Bien sûr, ces (non) thèmes, étant ce qu'on ne peut dire, ne peuvent être abordés que par des métaphores : « On ne pense pas la mort, le vide, le néant, le Rien ; mais leurs innombrables métaphores : une façon de contourner l'impensé. » Se profile ici une mystique du Néant, Néant qui contient cependant tout :

Je vois un mot qui s'avance vers la mer. Ce n'est pas le mot ciel, ni le mot terre ; ce n'est pas, non plus, le mot sel ou sentence ; mais le mot Rien, mais le mot Néant.

Et je me dis que sel, graine, terre et ciel sont dans ce vocable<sup>22</sup>.

Tous les mots, toutes les images sont métaphores du Sans Nom, du Rien. Cependant, en tant que métaphores, ils ne fournissent aucune prise sur ce Rien ultime, mais expriment bien plutôt la rupture de toute expression avec l'impensé : « L'impensé n'a point de tige. » Jabès insiste tout particulièrement sur des métaphores organiques, végétales, pour désigner les mots et leur vie, coupée par la faucille ou le crayon. Ainsi, se désigner des figures inhérentes au langage est fondamental à son projet. Comme Blanchot, Jabès cherche à annuler les figures inhérentes au langage en faveur du neutre, un « il » (pronom impersonnel, 3<sup>e</sup> personne) sans nom, sans figure. De cette façon, la métaphore devient un moyen de séparation plutôt que d'identification. Helena Shiltony analyse comment les métaphores de Jabès accentuent la rupture et l'absence de leur signification voulue plutôt que l'identité et la fusion : « Les images caractéristiques du poète privilégient des moments de rupture et d'oblitération. Le point d'intersection entre deux champs sémantiques qui crée une figure de similitude, devient chez Jabès une asynpore de l'absence<sup>23</sup>. »

En fait ces métaphores sont plus ce que Gerstom Scholem décrit comme le langage kabbalistique du symbolisme mystique, où il n'y a point de référent pour le signifiant sinon l'Indicible. Scholem compare le langage symbolique de la Kabbale avec les langages allégoriques, ce qui présuppose une immanente transférabilité des significations du signifiant au signifié. « Tandis que dans l'allégorie un exprimable tient lieu d'un autre, dans le symbole mystique quelque chose d'exprimable représente quelque chose de délié du monde de l'expression et de la communication<sup>24</sup>. » Donc, plutôt que des métaphores servant de ponts vers quelque autre réalité, c'est leur effondrement dans le mouvement vers ce qui ne peut être représenté qui les rend significatives... de ce qu'elles

ne peuvent dire. Il en résulte que cette renonciation aux mots est nécessaire pour voyager vers Dieu.

(« Dieu méprise la mémoire. Il voyage. »

Reb Haim.

« Le voyage est le refus de la parole.

On se tait pour écouter. »

Reb Accobas.

« Tu voyages pour retrouver la parole de Dieu et jusqu'à elle, tu étouffes tes paroles. »

Reb Benhassim<sup>25</sup>.

La vérité, notre vérité, notre Dieu n'est rien, c'est-à-dire, rien qui soit définissable : c'est une question. Nous-mêmes ne sommes rien qui ne soit une question, cependant dans la mesure où nous ne sommes rien, un vide de chair et de sang. Dieu est manifeste en nous.

Pour Jabès, l'indicible se trouve dans le langage, un langage qui se blesse et se saigne en se fragmentant en lettres. Le mot est déjà un démembrement du livre : Jabès ne cesse de les analyser, les disséquer en lettres pour mettre à nu les homologies de leur anatomie structurale, et par là faire que leurs significations s'interpénètrent.

Le langage écrit ou parlé, toute expression quelle qu'elle soit, massacre l'intégrité du Livre, qui ne peut émerger hors de sa latence et être fait manifeste sans être compromis ou, pour le dire plus dramatiquement encore, être assassiné : le livre est la tombe de Dieu, ou même le meurtre de Dieu. De là le cri qui jaillit de « *é-rré-ture*. » La signification du tout — signification en tant qu'un tout — est en jeu dans l'écriture, et c'est bien cela dont il s'agit, dont il a toujours été question concernant Dieu.

Le Livre non vu, non manifeste, est présupposé par chaque coup donné à la page, puisqu'il affectera la signification totale que peut apporter tout *faïa*. Par conséquent, Jabès déclare dans *Aélys* que chaque ouvrage qu'il écrit est immédiatement réécrit par le « Livre ». c'est-à-dire, le Livre total, non manifeste, qui gouverne toute signification dans l'univers du langage. Mais le Livre ne peut être présent qu'en mots et lettres particuliers, et plus précisément dans leur disparition, non en lui-même ou en tant que totalité. Dans cette mesure, le livre n'apparaît que comme disparition et désintégration, comme tailladé, et réduit de l'infinité et de la totalité à la finitude et à la fragmentation. Tout langage semble être contenu dans chaque mot, chaque lettre, ainsi que l'affirme la spéculation de la Kabbale — mais cet acte de passage est une annulation immédiate, une annihilation, un effacement du mot dans son infinité et sa divinité de Livre. Ce qui *alphanan* du langage et du livre est négation et *retour* du langage et du Livre en tant que réel. L'écriture pratique une coupe du tout, une séparation, en des fragments déliés et illimités.

Le langage tel que nous le connaissons n'est alors que la cicatrice laissée sur le monde linguistique des humains par la proie qui s'en échappe, en une liberté que l'on ne peut circonscrire : « Ainsi l'oiseau ivre de liberté, pourfend dans son envol les rets de l'oiseleur dont son univers porte la cicatrice<sup>27</sup>. » Nous ne pouvons utiliser que des métaphores pour le « Livre », ou pour la divinité qui échappe à l'expression, puisque son « essence » ne nous est perceptible que dans sa fuite. Cette condition négative ou apophatique du Livre, et fondamentalement de tout mot, peut se clarifier et se préciser par comparaison avec la langue poétique de Paul Celan, autre poète de l'indicible très proche de Jabès.

Jabès s'identifiait fortement avec son ami Paul Celan, emblématique « poète de la poésie sans images<sup>28</sup> ». Il écrit qu'au-delà de toutes leurs différences, « une même interrogation (les) lie, une même parole blessée<sup>29</sup> ». Au sein de ce projet commun, ils suivent des voies différentes, qui schématiquement se désignent comme des voies internes vers le Nom innommable de Dieu au cœur du langage, et extérieurement vers l'indicible de l'histoire, d'un certain contexte historique. Cependant pour tous deux, le mot n'est que « la trace qu'il laisse » (Jabès). Et après tout, il faut admettre que ces chemins se croisent et se confondent, puisque chaque poète emploie les deux approches : c'est une question d'emphase et d'orientation principale.

Pour Celan, l'indicible est au premier abord en dehors de la langue, en *das was geschah* (dans « ce qui s'est passé »). Il ne peut pas être exprimé, mais il peut être indiqué silencieusement, dans une espèce de référence pure, absolue. Ainsi Celan conseille son lecteur de « Engführung », de cesser de lire, afin plutôt de « voir », et puis de cesser de voir afin d'« aller ». Le contexte supprime le texte et menace de l'annuler complètement, l'écrasant et l'évacuant. La *Shoah* de cette façon a une pertinence directe et non maîtrisable dans la plupart des écrits de Celan. C'est le contexte historique qui donne signification à sa poésie, quelquefois même en lui dérobant son sens littéral. Les violations de normes grammaticales et lexicales qui, si souvent, font virer en non-sens ou en plus de sens les expressions de Celan résonnent avec leur signification plus large, celle de témoigner de l'histoire du *Shoah*, et même de mimétiquement réaliser son acte dévastateur sur le plan linguistique.

Pour Jabès, en revanche, ce n'est pas la densité imprononçable ni la plénitude de l'historiquement concret, ni même le personnellement incarné, l'individu singulier, qui échappe à l'articulation, mais l'essence et la réalité du langage. Tout ce qui est *est* grâce au mot, car le mot seul *est*, mais le mot lui-même est essentiellement un chiffre nul, un zéro : il n'est pas. Le langage est une articulation de rien de concret ni de donné, à part ce qui est posé par le langage lui-même. Le langage, c'est une régression à l'infini, qui est le Livre, et comme tel il s'effondre en ce qui ne peut jamais être manifesté.

Le Livre est infini, et ne peut être manifeste comme une instance dans la finitude, sinon comme fragment, jamais comme un tout ensemble. Le vide du mot, comme détaché et séparé de la réalité des choses, s'ouvre en cet omniprésent infini du rien, et les Juifs, à force d'habiter cet exil du mot, sont véritablement le peuple du livre (« gens du Livre »). Cet infini et vide du mot, aussi bien que sa totalisation – le Livre – est donc totalement indicible. Mais il est ouvert dans son être vide, une question ouverte et un désert ouvert à l'égarément, un espace de l'errance. Seulement dans cette ouverture, il existe une place pour l'expression humaine.

Dans le langage tout éclate, s'effondre dans le Livre qui est un Tout-Rien. Jabès envisage une implosion qui met le survivant en face de la réalité insaisissable du langage, plutôt que de la réalité crue et nue, telle qu'elle n'apparaissait jamais, tant qu'on restait incarcéré dans la prison du langage. C'est là une nuance qui différencie Jabès de son semblable, Celan, et qui indique aussi une voie du discours apophatique axée sur le Nom de Dieu comme instance de langue à jamais ineffable, plutôt que sur l'être et la réalité historique comme hors d'atteinte par le langage, autre motif capital pour l'ineffabilité dans le discours apophatique.

(Traduit de l'anglais par Martine Prieto et Geoffrey Obin)

## Notes

1. *El, ou le dernier livre*, LQ, 2, p. 551.
2. *Ibid.*, p. 552.
3. Voir LQ, 2, p. 547.
4. *Ibid.*, p. 552.
5. *Ibid.*, p. 486.
6. *Le Livre de Yükel*, LQ, 1, p. 288.
7. Voir Gershom Scholem : « Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala », *Erannis Jahrbuch*, n° 39, 1970 : « ... déjà chaque lettre individuelle par elle-même représente un Nom [de Dieu] », « ... schon jeder einzelnen Buchstabe für sich selber einen Namen darstellt », p. 270.
8. *El, ou le dernier livre*, LQ, 2, p. 547.
9. *Ibid.*, p. 552.
10. « The Question of Displacement into the Lawfulness of the Book », *The Sin of the Book: Edmond Jabès*, ed. Eric Gould, Lincoln, University of Nebraska Press, 1985, p. 227-44. Citations, p. 228-30.
11. *Livre des questions*, LQ, p. 96-97.
12. *Ibid.*, p. 101.
13. *Ibid.*, p. 168.
14. *Ibid.*, p. 97.
15. *Le Souffron le Désert*, LR, p. 186.
16. *El, ou le dernier livre*, *op. cit.*, p. 542.
17. *Le Souffron le Désert*, *op. cit.*, p. 275.

18. *El, ou le dernier livre*, *LQ*, 2, p. 472.  
 19. *Ibid.*, p. 576.  
 20. *Ibid.*, p. 505.  
 21. *Le Livre des marges*, 1987, p. 181, cité par Helena Shillony, *Edmond Jabès : une rhétorique de la subversion*, Paris, Archives de lettres modernes, 1991, p. 12.  
 22. François Laruette : « Le pain sur l'Un », in *Écrire le Livre: Autour d'Edmond Jabès*, Richard Stammelman et Mary Ann Caews (dirs), Seyssel, Champ Vallon, 1989, p. 121-132.  
 23. *Un étranger avec, sans le heu, un livre de petit format*, Paris, Gallimard, 1989, p. 15, cité par Shillony, p. 51.  
 24. Shillony, *Ibid.*, p. 54.  
 25. Gershon Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptzweigen* (1957), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980, p. 134-35.  
 26. *Le Livre des Questions*, *LQ*, 1, p. 138-139.  
 27. *El, ou le dernier livre*, *LQ*, 2, p. 542.  
 28. « Autant poéticiens, maîtres penseurs amis de la poésie, aiment à parler aujourd'hui, et précisément en élan Célan, de poésie "sans image", et sans métaphore, et "hors représentation" », Michel Deguy, *La Raison poétique*, Paris, Galilée, 2000, p. 94.  
 29. *Le Mémoire des mots : Comment je lis Paul Celan*, 1990, p. 9.

## Le paradoxe jabésien à partir du Livre des Questions

Abram Coen

En relisant, à la faveur du colloque *Edmond Jabès hors genre hier et aujourd'hui*, l'œuvre du poète, en particulier *Le Livre des questions*, j'ai été très étonné de ma propre réaction à cette lecture qui m'a, je dois le reconnaître, été difficile, pénible par moments. L'entrée dans le texte, que je ne parvenais pas à lire d'une traite, fut laborieuse. J'ai tout à tour été agacé, ennuyé, parfois même emballé, en tout cas ma curiosité s'est toujours maintenue en éveil. Aussi ai-je persévéré dans cette lecture en interrogeant les butées rencontrées, celles qui m'appartenaient, et celles qui revenaient à mon interlocuteur – imaginaire – puisque je n'ai pas eu le privilège de rencontrer celui-ci. J'ai donc cherché à comprendre les raisons de cette absence de neutralité, avant en commun avec cet auteur d'être juif d'Égypte, natif d'Alexandrie, ville rivale. J'étais rassuré de constater que Jabès lui-même reconnaissait, parlant de la critique de Bounoure dans *Du désert au livre* : « Il alla encore plus loin en me montrant que mes contradictions étant la substance de mes livres, il est vain de les éviter. Une longue correspondance suivit. Elle me permit non seulement d'assumer mon expérience chaotique, mais de l'approfondir<sup>1</sup>. »

Être juif d'Égypte, dans l'imaginaire biblique, reviendrait, en dépit du récit de l'Exode, à avoir succombé à l'attraction de ce pays en s'y réinstallant ou ne l'avoir jamais quitté ! L'attachement à cette terre était déjà très intense puisque la tradition, elle-même, prétend que seul un cinquième du peuple hébreu en serait sorti, ce qui implique que les autres y auraient pris racine. Quoi qu'il en soit, au bout de trente-deux siècles, l'Égypte s'est à