

L'imitation de la Torah

A. M. Klein, *The Second Scroll* : leçon talmudique

Anne Élane Cliche

Volume 37, Number 3, 2001

Écriture et judéité au Québec

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/008371ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/008371ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (print)

1492-1405 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Cliche, A. É. (2001). L'imitation de la Torah : A. M. Klein, *The Second Scroll* : leçon talmudique. *Études françaises*, 37(3), 29–51.
<https://doi.org/10.7202/008371ar>

Article abstract

Through the reading of A. M. Klein's novel *The Second Scroll*, this article - proposes a reflection on the original dimension of exile, closely related to Jewish history — its Hassidic, Kabbalistic and Talmudic traditions, the history of the 20th century — and to its impact on the rest of the world. Klein's book makes us hear a voice which is totally involved in the desire of transmission and passage, in the will for permanence and survival and which thrives for universality. The present article wants to show the multiple meanings of the Jewish exile and reveal, at its core, an essential human imperative. Such an analysis allows us to show how the theme of exile so deeply rooted in Judaism requires, in order to comprehend its universality, a methodic and studious work on the signifier, the subject, the Name and the meaning.

L'imitation de la Torah

A. M. Klein, *The Second Scroll* :

leçon talmudique

ANNE ÉLAINE CLICHE

Dieu n'existe pas, et nous sommes son peuple élu.

Woody ALLEN

Je vais d'emblée déplacer un peu la question, après avoir longuement cherché à en ressaisir le nouage, n'arrivant jamais à joindre les trois fils de la tresse proposée : écriture, judéité, Québec. De « l'écriture au Québec », je pourrais certes dire la posture qu'elle implique aujourd'hui pour que subsistent et la lettre et le sujet qui s'y produit ; je le dirai sans doute après avoir parcouru quelques avenues de ce qui s'impose à moi ici — et depuis des années —, et qui n'est pas tant la judéité que le judaïsme. De la judéité, il est toujours difficile d'aborder la question sans avoir à neutraliser les oppositions du religieux et du politique, de la croyance et de l'incroyance, de l'élection et de l'ethnologie, difficile de risquer la définition sans exclure aussitôt l'altérité qui la travaille de partout. Car si le mot désigne en toute simplicité « le fait d'être juif » (Memmi), ce fait, on le sait, est certainement le plus délicat à définir, voué qu'il est à un inachevable travail de distinctions et de différences internes. Ce *fait d'être* n'a pas seulement pour effet de poser les bases d'une « identité » singulière avec ses traits, son histoire, sa tradition, il désigne, au-delà de cette spécificité première, un destin qui est précisément Histoire et Tradition. Comme l'écrivait Henri Meschonnic,

Non seulement il n'y a pas de définition du Juif, mais, comme tout ce qui est anthropologique, il échappe indéfiniment au définir. Il met à nu l'incapacité du définir à penser l'anthropologique, puisque définir se fait dans la logique de l'identité et dans la pratique politique du signe, la raison dans l'histoire¹.

1. Henri Meschonnic, *Jona et le signifiant errant*, Paris, Seuil, 1982, p. 122.

C'est dire à quel point le terme « Juif » entre en rapport particulier avec cette raison dans l'histoire. Toute définition apparaît donc à l'avance restrictive par rapport à la diversité du fait juif. Mais, paradoxalement, ce « quelque chose » qui fait le Juif continue de faire question. Comme s'il y avait tout de même un trait, une insistance nécessitant la reprise permanente de la question. On sait, bien entendu, que ce n'est pas la religion qui fait le Juif ; être un juif laïque est à l'évidence une possibilité. Mais c'est aussi, pourrait-on dire, une certaine manière de travailler la laïcité, de jeter le trouble sur elle, d'en rouvrir le sens.

La *galout* en héritage

Freud, dans son *Moïse*² — qui est l'aboutissement en plusieurs morceaux d'une recherche insistante sur l'énigme de ce qui fait le Juif — cherche à soutenir, suivant la torsion spéculative propre à sa pensée, la survie et la transmission de la judéité au-delà du judaïsme. L'intérêt extraordinaire de ce livre tient entre autres dans sa manière de « faire des pointes » sur le tranchant d'une supposée méconnaissance de la tradition au nom de l'exhumation d'un meurtre refoulé comme cause. Ce meurtre, il va sans dire, étant celui-là même que l'auteur commet, non pas tant sur la personne de Moïse qu'au nom même du prophète auquel il s'identifie au point de répéter, justement, son acte fondateur qui est à la fois sortie d'Égypte et réécriture de la Torah. Bref, cherchant la judéité *sans* le judaïsme, Freud tombe littéralement sur *son* judaïsme, refoulé. Parricide dont il connaît bien, par ailleurs, la matérialité proprement scripturale³.

On peut donc, de là, repartir et supposer qu'une certaine connaissance du judaïsme ne serait pas sans éclairer le statut, voire le « site » de la judéité. Car le judaïsme n'est pas seulement une religion, c'est une pratique avant tout signifiante qui engage tout l'être dans sa question, qui met en acte le travail du sens, son impensable arrêt, et exige que soit mis à disposition quelque chose comme un sujet du signifiant, au nom d'une éthique reconnue comme Loi. C'est ce que l'étude — et même la lecture de quelques pages — du Talmud, du Zohar ou des grands commentateurs de la Torah révèle de manière incontestable.

2. Sigmund Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. Cornélius Heim, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », [1939] 1986.

3. Voir Anne Éline Cliche, « Écrire faute de Dieu », dans *Dire le Livre*, Montréal, XYZ éditeur, coll. « Théorie et littérature » 1998, p. 217-235. Freud écrit par exemple : « Il en va de la déformation d'un texte comme d'un meurtre. La difficulté n'est pas d'exécuter l'acte mais d'en éliminer les traces », *op. cit.*, p. 115.

Ce sujet propre au judaïsme, et à l'œuvre dans la parole talmudique et cabaliste, semble porter la dimension la plus spécifique et la plus active de la judéité qui n'est pas une essence mais une condition. Condition que l'Histoire a d'abord reconnue dans l'exil du ghetto, puis dans l'intégration européenne et le partage des destins nationaux provoquant la reconfiguration de l'antijudaïsme chrétien en antisémitisme, jusqu'à la destruction des Juifs d'Europe puis la création de l'État d'Israël. Destin inachevé puisque l'exil, dans cette Histoire, change plusieurs fois de sens et demeure en quelque sorte le vecteur d'une rencontre — tragique — avec les nations et d'un accomplissement messianique qui la transcende et pourtant la travaille en permanence.

Ce qui fait le Juif, ce n'est pas, comme le croyait Sartre, le regard de l'antisémite, bien que cette part ne soit pas négligeable ; ce n'est pas non plus la dimension religieuse que composent les rituels, les prières ou les 613 commandements, bien que, là encore, cette part ne soit pas la moindre et constitue au contraire le noyau et le fondement de l'expansion signifiante à l'œuvre dans cette dimension spécifiquement juive qui consiste à étudier la Loi afin de la maintenir en vie, de la soutenir dans un perpétuel travail de relance qui en garantit la concrétude contre un Souverain Bien dont l'éthique juive n'a que faire. Ce qui fait le Juif, c'est, du moins le dirais-je ainsi, le statut de l'exil (*galout*, en hébreu), notion sans cesse revisitée mais avant tout portée au registre de la parole, de la pensée et de l'étude. Cette part ne relève pas tant du religieux que de ce que le judaïsme exige comme coupure, retranchement, séparation, *exit* de Dieu, l'Alliance étant justement le pacte qui fait de cette coupure radicale la condition même de la liberté de l'homme et du sens de la Création⁴. Ce rapport à Dieu ne suppose pas *a priori* la foi, au sens de croyance — invention de saint Paul pour qui la foi en la résurrection du Christ se substitue à la Loi devenant dès lors lettre morte, alors que la foi juive désigne la fidélité à cette Loi et la reconnaissance de son ek-sistence, de son exil, justement, par rapport à l'humain, placée qu'elle est au champ de l'Autre, pour parler comme Lacan — ; ce rapport à l'Autre, de confiance et d'acceptation, n'est somme toute que la dimension constitutive de la parole et du Nom. L'athée, comme le pieux, est directement concerné par cette affaire et l'on peut dire que la culture juive opère toujours avec cet impératif de non-coïncidence et de non-adéquation entre l'énonciation et l'énoncé,

4. Voir entre autres mes articles, « L'ombilic de Dieu. Le fou et le cabaliste », *Protée*, vol. XXVIII, n° 1, printemps 2000, p. 59-74 ; et « Dieu à la limite ou d'une Séparation *ex nihilo* », *Liberté*, n° 252, mai 2001, p. 162-172.

entre la parole et l'être. Que la parole entame l'être et le fasse sujet de cette Loi qui est, par cette promotion même du registre symbolique, renoncement à l'idolâtrie, voilà sans doute l'invention la plus radicale du judaïsme.

De là, on peut sans doute dire que le travail de symbolisation à l'œuvre dans la culture juive n'est jamais complètement désarrimé de la dimension éthique qui implique un rapport intime à la temporalité, au temps de l'histoire et du devenir, le messianisme n'étant pas seulement une rédemption attendue mais un futur actualisé dans la conception d'un monde « à faire » et à dire.

La joie de la Torah

The synagogue was brightly illuminated [...]. A year of the reading of the Law had been concluded, a year was beginning anew, the last verses of Deuteronomy joined the first of Genesis, the eternal circle continued. Circular, too, was the dance, a scriptural gaiety, with wine rejoicing the heart, and Torah exalting it to heights that strong wine could not reach⁵.

A. M. KLEIN

L'exil, s'il a été et s'il reste, dans l'histoire juive, manifestement géographique, relève avant tout d'une *condition* de la parole et du signifiant dont le judaïsme est l'exploration incessante, savante, industrielle, comme le rappel insistant et systématisé de cette condition en tant qu'expérience universelle de l'humanité. Ce qui, peut-être, « explique » la pérennité de cette culture pour laquelle l'exil a produit, au contraire d'une dissémination négative et annihilante, une miraculeuse survivance dans le temps historique. Découvrir le judaïsme, dans sa tradition complexe et diversifiée, c'est découvrir l'invention d'un sujet aux prises d'une manière singulière avec sa place dans une histoire, une mémoire, une généalogie, selon un rapport au signifiant qui le fait sujet à l'interprétation avant de le faire sujet à l'identité, ce sujet singulier

5. Abraham Moses Klein, *The Second Scroll*, Toronto, McClelland & Stewart Inc., 1951, p. 20. Dorénavant désigné à l'aide du sigle *SS* suivi du numéro de la page. La traduction française qui sera désormais fournie en note renvoie à la version de Charlotte et Robert Melançon, *Le second rouleau*, Montréal, Boréal, 1990, qui sera désignée à l'aide du sigle *SR* suivi du numéro de la page. « La synagogue était brillamment illuminée [...]. Une année de lecture de la Loi venait de prendre fin, une nouvelle année commençait, les derniers versets du Deutéronome rejoignaient les premiers de la Genèse, le cycle éternel continuait. Circulaire, aussi, était la danse, allégresse scripturale, emportée par le vin qui réjouissait le cœur et la Torah qui l'exaltait à des hauteurs qu'aucun vin corsé ne saurait atteindre » (*SR*, 27-28).

apparaissant, paradoxalement, comme la part la plus certaine de « qui fait le Juif ». Nos critères habituels pour penser l'identité sont dérangés, brouillés par le fait juif lui-même. Si le peuple juif est bien un peuple, ce n'est pas un peuple comme les autres, non parce que son histoire, sa mémoire, sa généalogie ne sont pas celles des autres, mais parce que la notion d'histoire qui le constitue n'est ni téléologique ni identitaire, mais fondée sur la notion hébraïque de *toldot* qui veut dire naissances, recommencements, discontinuité et transmission, engendremens. Comme si ce *peuple* d'avant le concept moderne, ce *'am kadoch* — ou peuple saint —, incarnait cette part du monde révélée à l'impératif de l'Autre en tant qu'il est le principe, la causalité, de l'humaine condition. Part constamment oubliée par les nations, et dont la Torah et les Prophètes racontent à quel prix et selon quels modes on préfère la méconnaître — les enfants d'Israël eux-mêmes ne faisant pas, à ce titre, exception —, ce peuple étant quant à lui destiné à devoir (se) la rappeler. C'est là d'ailleurs, entre autres, le sens de son élection : devoir de mémoire qui consiste aussi à réveiller l'humanité de sa captation imaginaire et de sa tentation originelle à se prendre pour Dieu — depuis cette faute d'Adam et Ève qui, selon le judaïsme, n'est pas un péché mais un vertige toujours ressuscité de l'oubli de la Loi.

Si le Québec est un lieu où s'actualise de plusieurs manières le « fait d'être juif », c'est sans doute parce que — contrairement à la France, par exemple — il n'a pas pu ou pas voulu soutenir ni inventer une tradition d'intégration. Son espace culturel étant par avance divisé par deux communautés fondatrices, la française et l'anglaise, le Québec a plutôt cultivé une tradition communautariste dont on voit aujourd'hui les développements très étendus et multiples que désigne bien la notion de « communautés culturelles ». Plusieurs écrivains juifs de Montréal ont décrit cette vie juive à la fois enclavée dans un ensemble et marquée par ce dernier, rattachée intensément à une tradition millénaire, ressuscitant l'Europe de l'Est au pied du mont Royal, et semblant vivre en des temps simultanés, anciens et modernes. Cet exil juif au Québec n'est cependant pas l'objet de mon propos ici. Mais plutôt l'exil fondateur, disons structural, de la judéité, et dont l'exil géographique, pourrait-on dire, procède ; ce qui le fait, là encore, différent des exils géographiques qu'ont connu les autres peuples et que connaissent aujourd'hui plusieurs populations. L'exil juif a ceci de singulier qu'il est d'abord celui de l'Autre, de Dieu, de la Parole, contre l'idolâtrie et comme *condition* d'existence, c'est-à-dire, à la fois, situation donnée et nécessité indispensable à l'existence d'une autre situation projetée au

futur, et qui en dépend ; quelque chose comme un héritage, une enfance, une causalité et une promesse, un à-venir de l'accomplissement, inséparable de cette condition qui en est l'exigence.

Il m'a semblé que le petit roman d'Abraham Moses Klein, *The Second Scroll*, permettait de penser cette dimension « première » de l'exil, inséparable de l'histoire juive — celle de la tradition hassidique, cabaliste, talmudique, et celle du xx^e siècle — et de sa prise en compte par le reste du monde. On entend dans ce livre une voix *en proie* à la transmission et au passage, livrée à l'exigence de sa pérennité et de sa survivance, insistante à dire sa puissance d'universalité. Je voudrais donc montrer rapidement comment ce roman traverse les multiples sens de l'exil juif pour en révéler, au noyau, l'impératif d'abord humain.

La psychanalyse a depuis longtemps mis en question la notion d'identité. La difficulté de cette mise en question particulière tient dans le fait qu'elle a révélé un *sujet* qui, s'il est certes décentré par rapport à la maîtrise et au savoir, n'en est pas moins structuré par sa place dans la ronde des désirs — généalogie, filiation, transmission. Place qui est à la fois celle d'un héritage et d'un devoir : « *Là où c'était je dois advenir* », énonce en effet l'étonnant impératif pulsionnel mis en lumière par Freud qui en travaille la réélaboration sur le plan éthique⁶. On ne s'aperçoit pas souvent que ceux qui contestent la notion d'identité comme étant périmée jettent avec elle, et dans un même élan, le sujet, le Nom, le Père, la filiation, la génération et la Loi, c'est-à-dire, en quelque sorte, le judaïsme dans son fondement même, le rescapant par les lambeaux flamboyants et inanalysés — non étudiés — de l'exil, de l'errance, de la judéité comme dispositifs jubilatoires et sorties de Soi. Or si la judéité n'est pas une identité saisissable positivement, elle suppose un sujet singulier et un rapport au signifiant dont le Nom (*HaSHeM*, en hébreu) est aussi une transcendance du propre dont tous les noms qui la désignent — Élohim, Chaddaï, Adonaï, etc. — composent l'altérité radicale et non abstraite parce que désirante. Transcendance laïque dans la mesure où c'est la fonction du Nom qui est l'enjeu d'une transmission, et non un savoir sur l'être de Dieu — une théologie.

Le risque de promouvoir la fin de l'identité, d'en invalider le concept figé au profit d'une « mouvance », est de faire basculer chacun dans l'imposture d'un revêtement de circonstance, où l'Autre, dans la mesure où on peut, soi, l'incarner, n'est plus tant ce à partir de quoi s'ordonne la vie psychique de l'humanité, ce sur quoi la dimension de

6. Entre autres dans Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, [1928] 1986.

l'étranger et de l'étrangeté se fonde et exige d'être reconnue, qu'une valeur dernière à laquelle s'attache la demande insue de reconnaissance. S'identifier à l'Autre (la majuscule dit bien la dimension radicale de l'altérité et de l'altération impliquées) est une manière commode de ne jamais le rencontrer sur ce plan de l'exil et du dehors où il nous interpelle en notre nom, *au risque* de ce nom.

Mais revenons à l'écriture. Si les mots « exil » et « errance » sont devenus, dans le champ des études littéraires, des référents majeurs de la postmodernité, voire des valeurs ajoutées à l'écriture et à la signature des livres que publie et traduit notre culture occidentale, il faudrait se demander dans quelle mesure ces termes propres à la tradition juive se trouvent piégés lorsqu'ils sont arrachés à cette culture particulière ; dans quelle mesure lorsqu'on les rabat au rang de « signes » pour en faire valoir la puissance subversive contre ce qui dès lors se trouve désigné négativement comme une quête d'identité, on ne les réduit pas simplement à une contre-vérité, disons réactionnaire, allant jusqu'à verser dans la morale la plus brute sans pour autant contester la rationalité et le positivisme en jeu.

Il m'a semblé, là encore, que le petit livre d'A. M. Klein permettait de reprendre ces termes profondément ancrés dans le judaïsme, et de voir jusqu'à quel point leur universalité effective exige, de quiconque s'en réclame, un travail rigoureux sur la lettre, le signifiant, le sujet, le Nom et le sens. Question d'étude, il va sans dire. « L'étude est la continuité par laquelle le signifiant [discontinu] est dans le sujet comme le sujet est dans le signifiant. Et l'étude peut être très différente selon les sujets⁷. »

En reprenant le découpage de la Torah écrite (Pentateuque) qui divise son roman en *Genesis*, *Exodus*, *Leviticus*, *Numbers* et *Deuteronomy*, Klein fait plus que reprendre une démarche esthétique qu'il admire chez Joyce, il fait plus que reproduire une pratique intertextuelle dont il connaît bien par ailleurs les effets et les registres de signification. La Torah écrite raconte l'histoire d'un peuple promis à la Terre de Canaan, engagé dans la traversée du désert jusqu'au seuil de la Promesse. Elle contient toutes les lois juives dont la *Michnah* est le recueil systématique. On comprend dès lors que ce qui s'appelle étude de la Torah, et qui renvoie aux commentaires polémiques, argumentatifs ou midrachiques (narratifs et légendaires) du Talmud, concerne cette temporalité de l'exil, du seuil et de la préparation à l'entrée en Terre promise. En effet,

7. Henri Meschonnic, *op. cit.*, p. 126.

le Pentateuque ne raconte pas l'entrée en Canaan, qui ne se fait qu'après la mort de Moïse et au-delà du *Rouleau* (en hébreu *Sefer Torah*) que constituent les cinq premiers livres de la Bible ; *Sefer Torah* qu'on lit d'ailleurs pendant un an dans son entier, de samedi en samedi à la synagogue, suivant un découpage en sections qui permet, au cours des semaines de l'année, d'accomplir et d'achever, pour la recommencer aussitôt dans une continuité cyclique, la récitation-cantilation du texte. Dans cette lecture circulaire, plus on s'approche de la fin et plus on se rapproche du commencement : Création du monde, promesse à Abraham, Sinaï, etc. L'accomplissement de la promesse est donc à la fois actualisé par la lecture qui est un acte de transmission et de réception où se rejoue le don de la Loi, et reporté à l'année prochaine qui reconduira une fois de plus la lecture. C'est ce que raconte le narrateur au premier chapitre de son roman, *Genesis*, où, enfant, il va retrouver son père à la synagogue de Montréal pour lui remettre une lettre bouleversante de l'oncle Melech, que le père va lire au cœur des réjouissances de *Simhat Torah* (Joie de la Torah), fête qui correspond au jour d'achèvement et de recommencement du cycle.

I looked up at my father, whom I had never seen weeping before, nor ever did again except for the time, two years before his passing, when on the High Holydays he joined in the prayer: And in our old age cast us aside, as our strenght fails forsake us not... « A pogrom », my father said, quietly, « a pogrom at Ratno⁸ ». (SS, 21)

Comme celui qui rêve

*It is a fable city that I seek ;
It stands in Space's vapours and Time's haze ;
Thence comes my sadness in remembered joy
Constrictive of the throat ;
Thence do I hear, as heard by a Jewboy,
The Hebrew violins,
Delighting in the sobbed Oriental note⁹.*

A. M. KLEIN

8. « Je regardai mon père que je n'avais jamais vu pleurer et que je ne verrais jamais plus pleurer, sinon cette fois, deux ans avant sa mort, lorsque, durant les Grandes Fêtes, il se joignit à la prière : *Et dans notre grand âge ne nous rejette pas, comme notre force fléchit ne nous oublie pas...* — Un pogrom, murmura mon père, un pogrom à Ratno » (SR, 29).

9. Ce poème, « Autobiographical » (1943), qui appartient au recueil *The Collected Poems of A. M. Klein*, (Toronto, McGraw-Hill Ryerson Limited, 1974, p. 271-273), est retranscrit dans *The Second Scroll* au chapitre *Gloss Aleph*, p. 95-97. « C'est une ville fabuleuse que je cherche ;/ Elle est dans les brouillards de l'Espace et du Temps ;/ D'elle vient ma tristesse dans la joie retrouvée/ Qui serre la gorge ;/ D'elle j'entends, comme les entendait un petit Juif,/ Les violons hébraïques/ Qui sanglotent de joie sur des airs tziganes » (SR, 144).

City, O city, you are vision'd as
 A parchemin roll of secular exploit
 Inked with the script of eterne souvenir!
 You are in sound, chanson and instrument!
 Mental, you rest forever edified
 With tower and dome; and in these beating valves,
 Here in these beating valves, you will
 For all my mortal time reside¹⁰!

A. M. KLEIN

Cette ville-parchemin dressée dans les vapeurs de l'Espace et le brouillard du Temps ressemble étrangement à la Jérusalem Céleste annoncée et promise avec le monde futur; cette ville messianique comme un rouleau d'écriture est pourtant bien Montréal, mais un Montréal perdu, remémoré avec l'enfance, ville édifiée dans l'esprit — *mental* — dressée dans le temps mortel de celui qui la recompose à l'oreille, à l'avance exilé de cette écriture qui la cherche, la chante et la pleure comme un monde arraché, « remembré ». Abraham Moses Klein écrit à Montréal dans les années quarante et cinquante. Un Montréal devenu aujourd'hui d'autant plus fabuleux qu'il précède la Révolution tranquille et ses conséquences innombrables sur les plans urbain, démographique, politique, migratoire et national; un Montréal mythique, aussi, pour qui n'appartient pas à la communauté orthodoxe juive dans laquelle l'enfance de Klein se déroule et dont ses livres sont imprégnés. Le Montréal de Klein est à la fois historique, daté, marqué par son époque, et anhistorique, frappé au sceau d'une tradition et d'un destin qui disent bien la coïncidence et l'intimité entre la mémoire et l'avenir. Le livre de Klein, *The Second Scroll*, apparaît comme cette tentative de faire se rencontrer, en un même lieu, l'accomplissement de la Promesse faite à Israël et enclenchée par Moïse avec la traversée du Désert, et les puissances universelles de l'Exil reconnu comme la condition — juive et humaine — du sens et de la transmission.

On ne peut pas exposer longuement ici la quête tragique et pleine de rebondissements humoristiques qui fait le roman de Klein, mettant en scène un journaliste narrateur lancé sur les traces de son oncle, Melech Davidson, de Montréal à Bari, puis Rome, Casablanca et enfin

10. « Montreal » (1948), dans *The Collected Poems of A. M. Klein, op. cit.*, p. 317. « Cité, ô cité, je te vois comme / Un parchement roulé d'exploits séculaires / Encre de l'écriture de mémoire pérenne! / Tu es toute sons, chansons, instruments! / Mentale, tu reposes à jamais édifiée / Avec tours et dômes; et dans ces artères qui battent, / Ici, dans ces artères qui battent, tu vas / Pour toute ma durée mortelle résider! » (trad. Charlotte et Robert Melançon, *Ellipse*, n° 37, 1988, p. 115).

Israël. Mais ce qu'on peut dire rapidement, et que tous ceux qui se sont penchés sur le texte ont dit, est qu'il s'agit bien d'une quête « métaphorisée » dont l'objet (la traduction du nom de l'oncle) serait ce « roi, Fils de David », c'est-à-dire le Messie, figure de l'expression juive contemporaine : souffrance et survivance, détresse et rédemption ; ou encore le Nom sans image, autant dire le Créateur dans son Exil hors du monde — et pourtant *avec* lui par l'Alliance — et dans son Exil hors de Lui-Même en Lui-Même, selon la mystique d'Isaac Louria et sa notion de *tsimtsoum* ou contraction divine, qui fait l'objet d'un travail omniprésent dans le livre de Klein¹¹. Bref, si le roman raconte une histoire moderne où l'on suit le narrateur dans son voyage vers Israël à la recherche de son oncle, autrefois talmudiste remarquable, devenu communiste à la suite d'un pogrom, puis victime et rescapé de la *Shoah* et enfin cabaliste vénéré assassiné en Israël, oncle dont le neveu ne connaîtra jamais le visage puisqu'il périt brûlé et qu'il n'existe pas de photographie de ce frère de la mère, on est d'emblée plongé dans une lecture stratifiée où non seulement la Torah écrite (Pentateuque) scande l'avancée en cinq chapitres, mais la Torah orale (Talmud, Midrach, Zohar, Cabale) constitue un commentaire à la fois sous-jacent à chaque phrase qui se voit fracturée par des renvois constants et démultipliés, et projeté dans les cinq gloses numérotées par l'alphabet hébreu, arrimées respectivement aux cinq chapitres par une note de bas de page qui nous reporte à l'ensemble disposé à leur suite (*Gloss Aleph, Gloss Beth, Gloss Gimel, Gloss Dalid, Gloss Hay*).

Le roman ne met donc pas seulement en place le récit d'un exil particulier et collectif, mais il en rejoue l'effet dans cette imitation de la Torah : Torah qui est, dans l'histoire juive, la pratique la plus extraordinairement prégnante et actualisée de l'exil. L'imitation de la Torah écrite et orale est donc, plus qu'une écriture joycienne de la reprise référentielle, l'effectuation délibérée de l'exil en tant qu'il est, justement dans son assomption comme destin, l'avènement au registre du sujet de la parole — de la pensée et du signifiant— de la destruction du

11. « Louria [1534-1572] appelle *tsimtsoum* le processus de création de l'espace vide. Ce terme désigne la contraction de la divinité en elle-même, contraction qui eut pour effet de dégager un certain espace intermédiaire. Dans le Midrach, le mot *tsimtsoum* était employé à propos de la contraction de Dieu à l'intérieur du Saint des Saints dans le temple de Jérusalem. Louria en fit un tout autre usage. Selon lui, le *tsimtsoum* est une autocontraction provoquant un appel d'air et permettant l'instauration du vide [au profit de la Création *ex nihilo*]. Dans une certaine mesure, le processus du *tsimtsoum* est une forme d'exil, comme si le premier événement dans l'histoire de la création n'était autre que l'exil de Dieu » (*Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Geoffrey Wigoder (dir.), Paris, Cerf/Laffont, 1996, art. « Louria, Isaac et kabbale lourianique »).

Temple. L'exil n'est donc pas seulement une expérience géographique d'extraterritorialité ; il est un devoir de pensée et d'interprétation où il s'agit de restituer au sujet la séparation, la coupure, l'arrachement comme signifiants et comme vecteurs de la rencontre — qui peut être mystique. La Torah orale dont on interdisait les transcriptions à l'époque du Temple, passe à l'écriture après sa destruction. Et les écoles talmudiques où se transmettent l'enseignement et l'étude se substituent au culte¹².

The Second Scroll se donne donc comme un « second rouleau », c'est-à-dire, peut-être, un tour supplémentaire donné au premier et projeté sur un autre plan cette fois, celui de l'histoire contemporaine, en même temps qu'il se réfère par son nom même, comme le suggère Solomon J. Spiro¹³, au livre de Ruth (lui aussi appelé *Second rouleau* et appartenant à un ensemble de cinq, destiné aux fêtes religieuses¹⁴) qui raconte l'histoire de la généalogie du Messie. Cette « imitation de la Torah » associe donc dans sa composition une esthétique et une éthique puisque le roman explore, avec le personnage de l'oncle Melech, sur les traces duquel se lance le narrateur, les sens de l'exil jusqu'après l'arrivée en Terre promise. *The Second Scroll* franchit donc, avec le siècle, ce pas au-delà qui signe, pourrait-on croire, la fin de l'exil. Mais le livre de Klein suspend cet accomplissement et nous donne plutôt, de manière disons *talmudique*, le cadrage à saisir de cet « in-achèvement ».

Il faut dire d'abord que Jérusalem est, dans l'enfance du narrateur et dans l'expérience tragique de l'oncle Melech, un rêve, celui-là même dont parle le Psaume CXXVI : « Quand l'Éternel ramena les captifs de Sion, nous étions comme ceux qui rêvent. Alors notre bouche s'emplit de chants joyeux et notre langue d'accents d'allégresse. » Au début du deuxième chapitre, le narrateur, venant de recevoir du journal où il travaille la mission d'un pèlerinage en Israël pour réaliser, au retour, la publication d'un volume de traductions de poèmes issus du pays renaissant, présente ce voyage comme l'accomplissement d'un rêve d'enfance.

My life was, and is, bound to the country of my father's choice, to Canada ; but this intelligence, issuing, as it did, from that quarter of the globe which had ever been to me the holiest of the map's bleeding stigmata, the Palestine whose geography was

12. Rabbi Yohanan ben Zakkai est réputé être celui qui, lorsque la révolte contre les Romains se termina par la destruction de Jérusalem et du Temple (en 66 de notre ère), allait amorcer le transfert des fonctions du Temple au Sanhédrin et à l'étude de la Torah.

13. Solomon J. Spiro, *The Second Gloss. An Exegesis of The Second Scroll by A. M. Klein*, thèse déposée à l'Université Sir George Williams, Montréal, le 8 avril 1971.

14. Henri Meschonnic a fait une remarquable traduction de ces *Cinq rouleaux* (Paris, Gallimard, 1970).

*as intimately known as the lines of the palm of my hand, filled me with pride, with exaltation, with an afflatus odorous of the royal breath of Salomon. I was like one that dreamed. I, surely, had not been of the captivity; but when the Lord turned again the captivity of Zion, I was like one that dreamed*¹⁵. (SS, 28)

Pour le narrateur, cette vision de Jérusalem a bercé le désir d'enfance de voir un jour la terre de ses ancêtres. Mais ce « souvenir d'enfance » se double d'une résonance tragique et catastrophique dans la version qu'en donne un peu plus loin l'oncle Melech, reprenant à son compte, et à quelques pages de distance, la phrase du psalmiste, pour donner cette fois au « rêve » le sens actuel de son égarement, lui qui a du mal à sortir du cauchemar de l'Histoire. Les doublures sont très nombreuses dans le roman de Klein et propices aux diffractions de sens, aux jeux actifs des interprétations. Ainsi, dans ce deuxième chapitre, *Exodus*, qui s'ouvre sur la vision hollywoodienne de l'enfant rêvant à la Jérusalem de la fin des Temps — « *My childhood vision, no doubt the result of a questionable amalgam between Hollywood and Holy Writ*¹⁶ » (SS, 27) — se superpose au « rêve » de l'oncle racontant dans une longue lettre adressée à sa famille, et qui compose la majeure partie du chapitre, comment il a échappé à la destruction et à la mort programmée de son peuple. Si le narrateur cite le psaume en se distinguant des *captifs* parce qu'il se sent profondément attaché à son pays natal, il n'en rejoint pas moins, par la similitude de la référence, son oncle rescapé de la *Shoah* pour qui, « être comme celui qui rêve », décrit l'état de confusion et d'inquiétante irréalité dans lequel la destruction du peuple juif et sa survie le plongent. Maintenant réfugié dans le camp de Bari, il travaille à dresser la pauvre liste alphabétique à laquelle son peuple a été réduit. « *Yet from all these studies and encounters I am not able to make a chart of what actually happened; it is impossible. When the Lord turned again the captivity, I was like one that dreamed*¹⁷ » (SS, 31). Au moment où le neveu

15. « Ma vie était, et reste, liée au pays choisi par mon père, le Canada ; mais cette nouvelle, qui arrivait justement de ce point du monde qui avait toujours été pour moi le stigmaté sanglant le plus sacré de la carte, la Palestine dont je connaissais la géographie aussi intimement que les lignes de ma main, me remplit de fierté, d'exaltation, des effluves parfumés du souffle royal de Salomon. C'était comme si j'avais rêvé. Je n'avais pas été, bien sûr, de la captivité, mais quand le Seigneur avait permis le retour de captivité de Sion, c'était comme si j'avais rêvé » (SR, 40).

16. « Ma vision enfantine, qui résultait sans doute d'un étrange amalgame de Hollywood et des Saintes Écritures [...] » (SR, 39).

17. « Pourtant, à partir de toutes ces recherches et de toutes ces rencontres, je suis incapable de me faire un tableau de ce qui est réellement arrivé ; c'est impossible. Quand le seigneur permit le retour de captivité, c'était comme si j'avais rêvé » (SR, 45).

reçoit cette longue lettre narrative, écrite comme un percutant témoignage, il s'apprête à partir pour la terre rêvée recueillir les précieuses productions du nouvel esprit israélien. La doublure dispose en fait les deux personnages dans une sorte de parallélisme.

La reprise, à quelques pages d'intervalle, d'une même phrase partagée par le neveu et l'oncle situe, pourrait-on dire, ce rêve de Retour à la jonction de l'enfance et de l'Histoire contemporaine. Comme si Klein travaillait à placer la rédemption de Sion, au-delà ou en deçà de la Terre d'Israël en tant que telle, et pourtant dans un rapport indestructible avec elle en tant qu'elle est *un rêve*, c'est-à-dire un surgissement énigmatique et insistant, travaillant de part en part l'histoire comme enfance perdue et apocalypse, Commencement et Fin, discontinuité et continuité, morts et engendremens, *toldot*. Retour qui se donne comme un rêve, aussi et peut-être surtout, parce qu'il se voit incessamment soumis à l'interprétation. Au sortir de l'horreur, la résurrection du peuple est pour l'oncle Melech une vision encore irréelle. Et c'est au moment de partir rejoindre la vision de son enfance que le narrateur reçoit sa lettre frappée par un certain retard à rejoindre son destinataire. Entre le premier et le deuxième chapitres, intervalle qui marque aussi le temps de silence et de déperdition qui a frappé les familles juives pendant la Guerre, le père et la mère, sœur de Melech, sont morts, et l'enfant devenu jeune journaliste a plusieurs fois déménagé.

La double citation souligne donc le parallélisme entre le neveu et l'oncle, tous deux engagés dans une fonction de compilation — collection de poèmes à traduire, d'une part, et dénombrement des morts et des vivants, de l'autre — et de transmission. La publication projetée des œuvres israéliennes lance le neveu dans ce pèlerinage vers la nouvelle patrie, et le témoignage envoyé dans la lettre de Melech Davidson au reste de sa famille qui l'avait depuis longtemps perdu de vue, lettre qui compose ce livre de *l'Exode*, constitue un bouleversant fragment du cauchemar de 1939-1945. C'est dans cette lettre, aussi, que l'oncle, retrouvant avec émotion les textes les plus lyriques de la tradition juive, annonce son désir de travailler au rétablissement d'Israël.

La direction est donc claire et tout le roman orienté. Tentant, dans son périple vers Israël, de rejoindre son oncle qui semble destiné à lui échapper constamment, le narrateur se retrouve d'abord à Bari, camp de réfugiés aux environs de Rome d'où la lettre arrivée juste à temps à Montréal avait été envoyée. Ce parcours *vers*, marqué par les détours et les retours sur les traces de l'Histoire, et qui mériterait une lente et minutieuse lecture tellement il s'organise comme un pèlerinage dans

l'interprétation de l'exil — et dans l'exil de l'interprétation —, a pour centre, et véritable moment charnière au milieu du roman, Rome. La Rome papale dans sa prétention universelle à la vérité. C'est là, peut-on dire, que l'oncle Melech va se ressaisir pour *interpréter son rêve*. Interprétation qui se donne à lire pour nous dans le chapitre *Gloss Gimel* comme une critique d'art dans le style et la puissance de ce qu'on pourrait bien appeler une « Leçon talmudique à l'adresse des non-juifs », ou encore, comme le narrateur la désigne lui-même, une « Épître aux Romains ». Il faut dire aussi que cette critique d'art, qui a pour objet la voûte de la chapelle Sixtine peinte par Michel-Ange, est en fait une missive adressée à un certain « Monsignor Piersanti », rédigée, nous dit le narrateur, en hébreu et en araméen. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que le narrateur nous la donne à lire dans une « traduction » anglaise dont il annonce qu'il fera le premier morceau de son recueil « israélien ».

*It would be, I decided after my emotional gratification had given way to literary appraisal, the first of the translations of my anthology. The signing bird, it was true, was not yet of the land, but there could be no doubt of his direction*¹⁸. (SS, 51)

Nous sommes là, je pense, au cœur de la problématique complexe de ce roman, premier et dernier, d'Abraham Moses Klein.

L'Imitation de Michel-Ange

*Your uncle, as you may know, has a not inconsiderable understanding of what among the forms is beautiful and correct. He derives it, moreover, not only from emotional but from cerebral sources ; it is the appetency of his faith seeking reason and order. [...] I succeeded in persuading him to visit the Sistine Chapel [...]. He had the old bias against images and, I suppose, against entering our places of worship. [...] I, for my part and, believe me, for his, desire very much that he see these masterpieces of Catholic art, for I hope, like the painter, he would be led from the Old Testament scenes to the New Testament truths. [...] He went — but he did not come back. Instead he wrote me, in Hebrew [...] and there, in his letter, was the old Adam again. Please do not misinterpret the epithet. I understood fully, painfully, the agony from which this letter was written. But I perceived also its vanity, its attempt, in the midst of self-pity, to imitate Michelangelo. Davidson had missed the point. It was another Imitation I had in mind*¹⁹.

A. M. KLEIN

18. « Ce serait, décidai-je après que ma reconnaissance émue eut laissé place à des considérations littéraires, la première traduction de mon anthology. L'oiseau chanteur, certes, n'était pas encore au pays, mais il ne pouvait y avoir de doute sur sa destination » (SR, 74).

19. *The Second Scroll*, p. 42-43. « Votre oncle, comme vous le savez peut-être, n'a pas qu'une petite compréhension des formes belles et justes. Qui plus est, il ne la tient pas seulement de sources émotives mais de sources cérébrales ; c'est l'appétence de sa foi qui

La première traduction que fera le jeune journaliste n'est donc pas une production israélienne mais le texte de son oncle adressé au Monseigneur Piersanti (Saint Pierre) de Rome qui a tenté de le convertir et qui, au moment où le neveu le rencontre, lui annonce la disparition de Davidson en lui transmettant la missive composée comme une « lecture » et un commentaire des fresques de la chapelle Sixtine. Ce morceau romain se trouve donc au centre du roman, au chapitre *Leviticus* auquel se rattache la glose *Gimel*. Le narrateur ayant quitté Montréal vient donc d'atterrir à Bari dans l'espoir de retrouver son oncle dont le dernier envoi provenait de ce camp de réfugiés en bordure de Rome. C'est là qu'il apprend que son oncle vient de repartir. Le directeur du camp l'informe cependant d'un lien particulier lentement noué entre Davidson et Piersanti, fréquent visiteur du camp. L'ambiguïté du récit de cette rencontre fait déjà craindre le pire au neveu qui a vu son enfance marquée par le « trauma » de la métamorphose d'oncle Melech échangeant, à la suite d'un pogrom, sa sagesse et sa science de pieux talmudiste contre la rhétorique sociale et engagée du militant communiste ; métamorphose qui avait conduit le père du narrateur à interdire qu'on prononce le nom de cet apostat en sa présence. C'est d'ailleurs sur la puissance de cet interdit que débute le roman : « *For many years my father — may he dwell in a bright Eden! — refused to permit in his presence even the mention of that person's name*²⁰ » (SS, 17).

La lettre en provenance de Bari, que le narrateur a emmenée avec lui dans son pèlerinage, raconte comment, traqué à Kamenets par le pacte germano-soviétique, Melech a ensuite sombré avec ses frères juifs dans l'horreur nazie, réussissant par miracle à « ressusciter » d'un charnier. Protégé jusqu'à la fin de la guerre par des catholiques dont il fait dans sa lettre la louange, l'oncle Melech, parti à Rome avec un Monseigneur, apparaît brusquement à l'esprit troublé du narrateur comme un être sans poids, enclin aux revirements, autant dire au

cherche la raison et l'ordre. [...] j'ai réussi à le convaincre d'aller visiter la chapelle Sixtine [...]. Il avait ce vieux préjugé contre les images et, je suppose, contre le fait d'entrer dans nos lieux de culte. [...] Je souhaitais vraiment pour ma part et, croyez-moi, pour la sienne, qu'il voie ces chefs-d'œuvre de l'art catholique, parce que j'espérais qu'à l'instar du peintre il serait conduit des images de l'Ancien Testament aux vérités du Nouveau. [...] Il y est allé — mais il n'est pas revenu me voir. Il m'a écrit, en hébreu [...] et, dans sa lettre, on retrouvait le vieil Adam. Je vous en prie, ne prenez pas mal cette épithète. Je comprenais tout à fait, douloureusement, l'angoisse dans laquelle cette lettre avait été écrite. Mais à travers l'apitoiement sur soi, je percevais aussi sa vanité, son désir d'imiter Michel-Ange. Davidson n'avait pas compris. C'était une tout autre Imitation que j'avais en tête » (SR, 61-62).

20. « Des années durant, mon père — qu'il vive en un vert Eden! — ne permit même pas qu'on prononçât en sa présence le nom de cette personne » (SR, 23).

déshonneur et surtout à la dépression. Le directeur du camp lui ayant confié que Piersanti devait savoir où se trouvait son oncle, le neveu va donc lui rendre visite. Cette visite et ses conséquences constituent le matériau du chapitre *Leviticus*. La missive que Melech a adressée au Monseigneur, et qui occupe ici la place centrale, apparaît comme l'aboutissement de l'odyssée spirituelle de Davidson qui a, au cours de sa vie, exploré le spectre de la pensée religieuse allant de l'orthodoxie à l'athéisme. Il accède, à Rome, sous la voûte de la chapelle Sixtine qu'il va déchiffrer à partir de toute son expérience, à un sommet d'où se redépense, pour lui et pour nous, le sens de l'exil et de la Terre promise où il trouvera la mort, alors qu'il est redevenu, à Safed, un cabaliste inégalé. C'est le narrateur qui, là, à la fin du livre, chantera pour lui le Kaddich, cette prière pour les morts qui ne parle que de vie.

La description de la voûte, écrite en langues talmudiques — et non simplement en hébreu comme le croit, dans sa méconnaissance soulignée ironiquement par Klein, l'ecclésiaste —, est donc présentée par le narrateur dans sa dimension « polyphonique » : « *He had not been quite precise, the Monsignor, in describing the language in which it was couched as Hebrew; Hebrew it largely was, but dominated by a polyphonous evocation of Aramic — the parle of Pumbedita, Sura's cryptic speech*²¹ ! » (SS, 50). Cette langue, et le fait que la première page de la lettre se révèle manquante — « *the first page is missing* », déclare simplement Piersanti — l'apparent secrètement à un morceau du Talmud dont les traités commencent tous à la page deux pour rappeler à l'étudiant que, quel que soit le haut niveau de son étude, il n'a pas encore commencé à lire le premier feuillet. La lettre est aussi, avant d'être lue, l'objet d'une angoisse et d'une suspicion. Les derniers propos ambigus que Piersanti adresse au narrateur lui laissent croire que Melech Davidson a peut-être subi la séduction du christianisme ; ce qui plonge le neveu dans le trouble et les fantasmes les plus étonnants, états d'esprit qui sont depuis toujours ceux qui motivent son rapport à cet oncle, fuyant d'ailleurs toujours au devant de lui.

La lecture de cette épître est reportée pour le lecteur au chapitre *Gloss Gimel* par une note de bas de page. Mais elle est commentée dans le chapitre *Leviticus* par le neveu qui a fini par la lire et par s'en imprégner après plusieurs péripéties qui la lui ont fait perdre puis retrouver.

21. « Il n'avait pas été très précis, le Monsignor, en décrivant comme de l'hébreu la langue dans laquelle elles [ces lignes] avaient été couchées : c'était bien, en gros, de l'hébreu, mais que dominait l'incantation polyphonique de l'araméen — le parler de Pumbeditha, la langue sibylline de Sura ! » (SR, 74).

Lecture faite, le narrateur nous désigne ce texte comme une homélie profondément juive touchant la création et l'inspiration de Michel-Ange, un sermon sur la nature de l'homme, oncle Melech debout sous la figure d'Ézéchiël se trouvant brusquement frappé par le contraste entre la vision élevée de Michel-Ange et l'histoire contemporaine. « *Making reference, to show the direction of his thinking, to the Sistine lime pit of his own day, he proceeds, with midrashic ingenuity, to characterize each of the nine mighty panels*²² » (SS, 51). Cette missive constitue, me semble-t-il, le plus riche morceau du roman sur le plan de la démarche esthétique et interprétative.

Quand on sait que cette « lecture » des fresques fut d'abord un essai de Klein publié en 1950 dans le *Canadian Journal Chronicle* sous le titre « A Jew in the Sistine Chapel », on comprend l'importance de ce travail, recadré ici pour en resserrer encore davantage la portée et la force. L'écriture de Klein, déjà éminemment travaillée par les langues (française, yiddish, hébraïque, talmudique, miltonienne et joycienne), trouve dans ce morceau une sorte d'arrimage, de centre qui lui donne, dirait-on, son ancrage dans toute l'œuvre. Sherry Simon a souligné le statut particulier de cette écriture stratifiée et ornée qui traverse le roman et l'œuvre de Klein²³, et qui trouve ici, en ce fragment central, un surcroît de détermination et d'engagement. S'il est vrai que le travail de l'écrivain se caractérise dans ce passage par une mixité quasi incontournable et assez extraordinaire entre l'esthétique baroque et la stylistique rabbinique, la portée de ce travail dépasse, il me semble, la seule volonté de créer un langage imaginaire suspendu entre les langues, reflet ou expression de la Diaspora. En fait, la violence de ce texte romain semble mettre à contribution, de manière impérative, une vision talmudique et prophétique de la création — celle du monde et celle de Michel-Ange se trouvant en quelque sorte sur le même plan. Le choc de cette rencontre contribue sans doute à l'effet d'ambiguïté de la lettre qui, d'ailleurs, contamine entièrement le chapitre où l'on voit le narrateur, assis devant une fontaine de Rome, la lettre qu'il n'ose pas encore lire pliée dans sa poche, rêver de l'ascension épiscopale, jusqu'au trône papal, de son oncle peut-être converti, au moment où Settano (Satan) et sa bande, dont les activités politiques et militantes demeurent assez obscures, surgissent pour lui arracher cette lettre que Settano suppose, quant à lui,

22. « Faisant allusion, pour indiquer le cheminement de sa pensée, à la fosse à chaux Sixtine de sa propre époque, il poursuivait en analysant avec une ingéniosité midrashiste chacun des neuf grands panneaux » (SR, 75).

23. Dans Sherry Simon, *Le trafic des langues*, Montréal, Boréal, 1994.

codée et compromettante. Bref, la lettre est sujette à une série de malentendus qui lui donnent son statut particulièrement problématique.

Présentée comme une « traduction », elle affirme non pas tant la mixité des langues en tant que telle que l'exigence de la Loi pour l'humanité et l'universalité de la Torah juive contre les dogmes chrétiens. La « traduction » n'opère pas un entre-deux, mais procède à un décentrement maximal selon lequel le déicide d'Israël se donne brutalement à entendre à l'envers de son sens chrétien, comme le meurtre perpétré sur la chair des enfants de l'Alliance. La « traduction » est donc ici un détournement radical de l'art catholique vers l'interprétation juive de la création. Création du monde et création artistique qui supposent l'exil de l'artiste et du créateur.

It well may be that Michelangelo had other paradigms in mind ; there is much talk of zimzum [tsimtsoum] and retraction ; but such is the nature of art that though the artist entertain fixedly but one intention and one meaning, that creation once accomplished beneath his hand, now no longer merely his own attribute, but Inspiration's very substance and entity, proliferates with significances by him not conceived nor imagined. Such art is eternal and to every generation speaks with fresh coeval timelessness²⁴ [...]. (SS, 106)

Le chemin qui l'a mené à la porte de la chapelle était encore pour Melech un morceau de son rêve, « *like something dreamed in a dream* ». Mais la révélation que lui réserve la vision des fresques le plonge dans la vérité du judaïsme que le neveu déchiffre avec un sens aigu de l'analyse. Ne s'intéressant à aucune des figures du Nouveau Testament, Oncle Melech déchiffre le Déluge comme une allusion générale à sa propre époque. Dans *Le sacrifice de Noé*, il voit le sacrifice des innocents de sa génération, livrée à la fournaise de la Shoah. *L'expulsion du Paradis terrestre* est perçue comme une allusion aux réfugiés du monde, chassés non par un ange mais par un serpent à double tête. Mais c'est la *Création d'Adam et Ève* qui « donne corps » à son accusation lancée à la face du monde et construite comme un syllogisme : puisque l'homme a été créé à l'image de Dieu, le meurtre d'un homme est un déicide. Et dans la chair surexposée par laquelle Michel-Ange a sans doute voulu soutenir le dogme de l'Incarnation, Melech déchiffre le charnier inversé en résurrection.

24. « Il se peut que Michel-Ange ait eu en tête d'autres paradigmes ; on parle beaucoup de zimzum et de contraction ; mais bien que l'artiste ne conçoive précisément qu'un seul propos et qu'un seul sens, telle est la nature de l'art qu'une fois sortie de sa main, elle ne lui appartient plus mais, devenue substance et entité même de l'Inspiration, elle prolifère en significations qu'il n'avait ni conçues ni imaginées. Un tel art est éternel et parle à chaque génération d'une voix toujours nouvelle, qui échappe au temps » (SR, 157).

Pour le neveu, l'écriture de son oncle procède d'une assomption triomphale des treize articles de foi de Maïmonide²⁵. « *In a single circular sentence, without beginning or end [à l'image même du *Sefer Torah* dont on a décrit plus haut l'écriture-lecture cyclique], he described God coming to rescue of His chosen. It was a sentence in which I distinguished, between commas, in parentheses, and in outspoken statement, all of the thirteen credos of Maimonides*²⁶ » (SS, 52). L'oncle affirme, contre toute attente, que cette chair éminemment divine et qui fonde la divinité de l'homme — dimension que l'on retrouve chez Spinoza, longuement travaillé par Klein, et dans la cabale selon une interprétation subtile de l'article maïmonidien affirmant pourtant l'incorporité de Dieu²⁷ — manifeste de manière éblouissante l'interdit de la représentation au fondement de la Loi juive, interdit qui est l'autre nom de l'Exil propre à la création juive. On comprend dès lors que l'enseignement de Melech Davidson, sa leçon, tient dans l'interprétation même qu'il fait des fresques et qui affirme que pour comprendre le sens, il faut s'inscrire dans l'exil du peuple comme dans l'exil de la parole et dans l'exil de la création.

*Upon the breath of little children is the whole globe poised, say the Talmudists [et écrit l'oncle Melech]; and say: every human soul is weighted against the worlds three hundred and ten. Oh, the proliferation in the heavens as the dry bones stirred! [...] as a swooned generation opened its eyes once more to see... to see the Author of their Days, not in the image of man made — with what triumphant orthodoxy does Michelangelo at last in peroration doff his metaphor to breathe upon the cealing the true concept [...] pure pervasive Spirit intelligential, the One [...] magnanimous with Law*²⁸ [...]. (SS, III)

25. Ces treize articles qui ne sont pas directement évoqués dans le roman sont : l'existence de Dieu, l'unicité de Dieu, l'incorporité de Dieu, l'éternité de Dieu, Dieu seul doit être adoré, croire en la prophétie, supériorité de Moïse sur tous les prophètes, Dieu a révélé la Torah à Moïse, la Torah ne peut être changée, omniscience de Dieu, rétribution et châtement, Messie, résurrection des morts.

26. « En une seule phrase circulaire, sans commencement ni fin, il décrivait Dieu accourant au secours de Ses élus. C'était une phrase dans laquelle je devinais, entre des virgules, entre des parenthèses, et dans un énoncé explicite, la série des treize credos de Maïmonide » (SR, 77).

27. « Un exemple frappant à propos de cette question de la corporité est le texte de Rabbi Ishaïah Horowitz (xv^e siècle) [...] faisant état de la supériorité de la matière sur la forme, évidemment paradoxale dans le contexte des exégèses habituelles de Maïmonide. Il s'agit là d'un thème kabbalistique bien connu, où le monde de la matière, le dernier dans la procession de l'échelle de l'être, a une origine plus élevée que tous les autres, puisque sa mise en ordre et sa réparation sont la visée et l'objectif ultime de la création » (Henri Atlan, *Les étincelles du hasard*, tome 1 : *Connaissance et spermatique*, Paris, Seuil, « La Librairie du xx^e siècle », 1999, p. 93). On voit bien que Melech parle ici en cabaliste.

28. « Sur le souffle des petits enfants, tout l'univers tient en équilibre, disent les talmudistes ; et ils disent que chaque âme humaine pèse trois cent dix mondes. Oh, la prolifération dans les lieux à mesure que les os blanchis se sont remis en mouvement ! [...] à mesure

La lettre talmudique d'oncle Melech est une défense et illustration de l'art comme interprétation et révélation. Michel-Ange est ici un prophète juif qui, à l'encontre de l'herméneutique catholique, prophétise par ses fresques la restauration d'Israël et le salut du Peuple élu. La violence de ce texte, sa détermination à « traduire » en langage talmudique l'œuvre de la Renaissance baroque indique bien la visée de cette « Épître aux Romains ». Épître adressée à l'humanité à l'issue de la *Shoah* et dans laquelle le meurtre de la chair est appelé de manière on ne peut plus insistante « déicide ». La discussion entre Piersanti et le narrateur, qui sert de cadre à cette missive, met en lumière le style éminemment ironique de Klein qui, ici, place dans la bouche de l'ecclésiastique les assertions les plus courantes et les plus manifestes de la méconnaissance chrétienne du judaïsme. L'oncle y est traité, entre de nombreux compliments sur son intelligence, de « sensuel » et d'« obscur », d'« obstiné » et d'« hésitant », bref d'aveugle à reconnaître la Vérité de l'Église. Si les causes de l'horreur qui a frappé le siècle sont présentées, dans cette conversation avec le Monseigneur, comme étant insondables, les paroles de celui-ci sont d'une clarté et d'une tangibilité incontestables quant à l'antijudaïsme de l'Occident chrétien qui en a été, disons, le cadre rationnel. Dans l'inversion ici en cours, c'est l'oncle Melech qui accuse les fils de Bélial de déicide et qui procède à un enseignement où Michel-Ange tient lieu de prophète et où l'art, de ce fait même, rejoint le statut cabalistique du *Tsimtsum*, exil de Dieu en Lui-Même, contraction divine permettant le retrait de l'infini pour faire place au fini et à l'humanité.

La lettre de Melech Davidson commence à la deuxième page ; comme la Torah commence avec la lettre *beth*, la deuxième de l'alphabet hébreu, insistant pour dire que le Un n'est pas de ce monde et n'appartient qu'à l'Éternel. Exil du Un dont tout être parlant doit prendre acte et dont l'oubli engendre la destruction, cet Un étant, dans son extériorité dont le Juif est le gardien, indispensable à l'ordonnement de la lettre et du monde. Interprétant l'ivresse de Noé comme une métaphore visionnaire de l'ivresse du sang qui a marqué le siècle, Melech-Klein écrit : « *For even as wine lifts man up a little higher than his stature, so too was the shedding of life for the sons of Belial vanity's tempta-*

qu'une génération évanouie ouvrait les yeux pour une fois pour voir... pour voir l'Auteur de ses Jours, non pas fait à l'image de l'homme — avec quelle orthodoxie triomphante Michel-Ange a-t-il enfin dépouillé, à la péroration, sa métaphore pour que respire au plafond le vrai concept [...] pur Esprit subtil et doué d'intelligence, l'UN [...] magnanime dans la Loi [...] » (SR, 166-167).

tion. *They would be like gods ; but since the godlike touch the creation was not theirs, like gods would they be in destruction*²⁹ » (SS, 107). La syntaxe de Klein cherche apparemment à rendre compte — non sans souffrance et insistance — de ce travail d'ordonnement avec lequel elle est aux prises dans tous ses textes.

La lettre de Melech n'est pas une lettre au peuple juif mais une lettre à Piersanti, autant dire au monde chrétien, à l'Occident chrétien. S'il est vrai que le texte joue de la perpétuelle doublure entre les langues, le travail vise ici un déplacement, un décentrement, non vers l'entre-deux-langues mais vers le judaïsme comme constituant de l'universalité analytique. Ainsi, les corps charnels et nus de Michel-Ange sont vus à travers les 613 *mitsvot* ou commandements qui, en effet, sont nombrés en partie à partir des membres du corps humain. « *The Flesh. (Twelve score and eight the limbs, parts, and members of the body, and eighteen score and five its organs and sinews — the sum all-embracing of commands and forbiddings, the six hundred and thirteen, curriculum taryag*³⁰ !) » (SS, 105). Enfin, il n'y a pas de pomme, souligne Melech, dans l'Éden de Michel-Ange. Il n'y en a pas non plus dans la langue hébraïque, la pomme ayant surgi, justement, d'une traduction fautive³¹.

Le paradis du peintre est donc finalement, comme pour les Sages du Talmud, ce dangereux jardin de la connaissance où l'on est foudroyé voire condamné si l'on ne sait, comme Jonas — cité à la fin de cette longue missive — au plus profond de l'abîme, se souvenir de la Loi.

PaRDÈS

Je voudrais, pour finir, reprendre un petit midrach rappelé au narrateur par le directeur du camp de réfugiés de Bari qui soupçonne Davidson, sans oser le dire, d'avoir été entraîné par le pêcheur d'âmes qu'est Monseigneur Piersanti.

29. « Car tout ainsi que le vin élève l'homme un peu au-dessus de lui-même, ainsi l'effusion de sang fut pour les fils de Bélial la tentation de la vanité. Ils seraient comme des dieux ; mais puisqu'ils ne pouvaient prétendre à l'attouchement divin de la création, ils seraient des dieux dans la destruction » (SR, 159).

30. « *La Chair*. (Douze vingts et huit bras et jambes, parties et membres du corps, dix-huit vingts et cinq organes et muscles — leur somme embrasse tous les commandements et toutes les interdictions, les six cent treize, *curriculum taryag* !) » (SR, 157). Un amora du III^e siècle, rabbi Simlaï, postula en effet que sur leur total de 613 (*taryag* selon la valeur numérique des consonnes hébraïques qui forment le chiffre), les 365 commandements négatifs correspondaient aux jours d'une année solaire, et les 248 positifs correspondaient au nombre de parties dans le corps humain.

31. Dans la traduction latine, *pomum*, signifie fruit. Mais au Moyen Âge, le pluriel de *pomum*, *poma* a été adopté pour désigner la pomme. De telle sorte que le lecteur de la Bible — à l'époque, on la lit surtout en latin — lisait plutôt *pomme* que *fruit*.

«*You no doubt know*», he parabled, «*of the four men who would gaze into paradise: Ben-Azzi, Ben-Zoma, Rabbi Akiva, and That Other. Ben-Azzi gazed, and died. Ben-Zoma gazed, and went mad. Rabbi Akiva cried out: When you arrive at stones of polished marble pure, do not exclaim: Water, water! And That Other cut down the plant.*»

Uncle Melech, then, a cutter-down of plants, an uprooter, a convert! It shocked the thirty score inhibitions of my upbringing. My father had been right after all. Unstable as water, fickle as wind, That Other³²! (SS, 40-41)

Le midrach qui appartient au traité consacré aux offrandes que l'on apporte au Temple et qui, le Temple détruit, deviennent l'objet de la lecture et de l'étude, se donne à lire ainsi :

Nos rabbi ont enseigné : quatre hommes pénètrent dans le Verger Céleste : Ben Azzi, Ben Zoma, Aher et Rabbi Akiva. Rabbi Akiva les avait avertis en ces termes : «*Lorsque vous parviendrez devant les pierres lisses, n'allez pas vous écrier: De l'eau, de l'eau!*, à cause du passage *Celui qui dit des mensonges ne subsistera pas en ma présence*» (Ps. 101, 7).

Ben Azzi regarda et mourut ; à lui peut s'appliquer le passage *Elle a du prix aux yeux de l'Éternel, la mort de ceux qui l'aiment* (Ps. 116, 15). Ben Zoma regarda et devint fou ; à lui peut s'appliquer le passage *Si tu trouves du miel, n'en mange que ce qui te suffit, sinon tu serais gavé et tu le vomirais* (Pr. 25, 16). Aher (en hébreu L'Autre) arracha des plantes. Seul Rabbi Akiba sortit en paix comme il était entré³³.

Le sens de ce midrach s'éclaire lorsque l'on comprend que le Verger Céleste, en hébreu PaRDÈS ou paradis, désigne la compréhension des choses cachées, la connaissance de la Loi, liée à l'étude. Celui qu'on appelle *L'Autre* dans cette histoire est un personnage connu du Talmud. C'est le surnom d'un apostat, Élicha ben Abouya, dont le nom même est frappé d'un tabou, comme, durant sa période communiste, celui de l'oncle Melech dans la famille du narrateur. Cet Autre avait été le maître du grand Rabbi Meïr, autre célèbre rabbin du Talmud. Par ailleurs, le mot PaRDÈS, qui apparaît dans l'original et que l'on traduit ici par Verger Céleste, est formé à partir de l'initiale des mots *pshat* (sens litté-

32. «*Vous connaissez sans doute, dit-il, la parabole des quatre hommes qui avaient jeté un coup d'œil au paradis : Ben-Azzi, Ben-Zoma, Rabbi Akiba, et l'Autre. Ben-Azzi mourut à son premier coup d'œil. Ben-Zoma, lui, en devint fou. Rabbi Akiba s'écria : Quand tu arriveras aux pierres de pur marbre poli, ne t'exclame pas : De l'eau ! De l'eau ! Et l'Autre coupa la plante.*» Oncle Melech, alors, était un coupeur de plantes, un déracineur, un apostat ! Cela heurta la kyrielle des interdits de mon éducation. Après tout, mon père avait eu raison. Il était instable comme l'eau, inconstant comme le vent, cet Autre !» (SR, 58). Klein ne donne pas la référence de cette parabole (elle se trouve dans le Talmud, au traité Hagigah 14b). Il s'agit du traité consacré aux offrandes de fête.

33. La traduction provient des *Aggadoth du Talmud de Babylone*, Paris, Verdier, 1982, p. 586.

ral), *rémez* (sens allusif), *drach* (sens construit) et *sod* (sens secret) qui désignent chacun l'un des quatre niveaux de signification propre à l'interprétation juive. Je ne développerai pas davantage les ramifications multiples du récit des Sages au Paradis, la mise en perspective de cette parabole me permettant seulement de conclure sur la dimension extrêmement périlleuse de l'interprétation et de l'étude visant la connaissance de la Loi. En fait, ce que raconte ce midrach, c'est que la connaissance est ambivalente et peut produire le mal : mort, folie, trahison. Seul le sujet et son rapport au savoir sont reconnus comme sources de bien ou de mal, pas le savoir en lui-même. *La Glose Gimel* du roman de Klein nous indique, dans sa dernière phrase, la juste place qu'occupe l'oncle Melech dans ce paradis de l'interprétation. Il sort, comme rabbi Akiva, en paix, comparant, dans un dernier coup d'œil aux fresques de la Sixtine, les cornes des béliers promis au sacrifice de Noé, à des *hofars* sonnante la libération.

Dans cette lecture en accéléré qui m'a fait placer l'écriture de Klein au registre de l'exil, il me semble que se dégage quelque chose comme une « leçon ». Rien de moral, mais plutôt un enseignement éthique qui permet peut-être de conclure sur la spécificité de l'étude qu'invente le judaïsme. Étude où le sujet est interpellé en son nom devant la Loi, pour en répondre, contre tout dogme et toute réponse préétablie. Périlleuse affaire, on peut l'imaginer.

Le Québec, mais c'est l'Occident actuel, semble avoir perdu le sens de ce risque au fondement de la vie psychique, qui est celui du sujet dans son rapport au signifiant. L'étude, ce n'est pas autre chose que la pratique du signifiant qui livre le sujet à sa continuité — qui est aussi sa responsabilité, puisque la liberté est nécessaire à l'aventure et reste la dimension dont l'Exil est la seule condition — dans une histoire, une mémoire et une transmission. Autrement dit, le sujet parlant, et l'écrivain par surcroît, n'existe que s'il accepte de recevoir (en hébreu, *kibel*, racine du mot « kabale ») l'exil en héritage. La tradition n'est pas un don, comme en témoigne la culture juive qui dispose non d'un privilège mais d'un principe d'enseignement — ce que le mot *Talmud* veut dire. La tradition est un travail de réception, d'interprétation. Ne se souvient pas qui veut, mais qui met en circulation les signifiants de son histoire. On comprendra que je voulais faire entendre, en ce détour par la lecture du roman de Klein, que l'exil n'est pas le déracinement ni le désarrimage du sujet, mais sa seule certitude, son ancrage le plus certain dans ce qui s'appelle le Nom, et qui me désigne là où je suis comme là (d')où je viens.