Le juif de narration

Entendre et faire entendre

Danielle Cohen-Levinas

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/1865>

DOI : 10.4000/cps.1865

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2013

Pagination : 17-44

ISBN : 978-2-354100-57-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Danielle Cohen-Levinas, « Le juif de narration », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 33 | 2013, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 18 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1865> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.1865>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Le juif de narration

Entendre et faire entendre

Danielle Cohen-Levinas

«Nulle part encore, la lumière de la révélation n'a brûlé de façon aussi impitoyable qu'ici. Voilà le secret théologique de la prose parfaite»¹.

Commencer par une lecture juive de l'œuvre de Kafka, cela a-t-il du sens? Est-il pertinent de partir de ce que Walter Benjamin nomme «l'absence» de théologie, ou encore, selon l'hypothèse de Gershom Scholem, du concept «d'irréalisabilité» de ce qui, entre historicité et eschatologie, est révélé (*Unvollziehbarkeit*)? Kafka avait une passion du judaïsme. Non pas une passion qui s'oppose à la pensée, mais une passion du judaïsme *comme* pensée; passion élective, pourrait-on dire, sans commune mesure avec une pensée abstraite de l'existence. Cette passion, pour autant qu'elle soit l'émanation de l'expérience humaine, signifie franchir le pas au-delà de la représentation, au-delà du système qui unit le pensant et le pensé, cherchant à faire se rejoindre la récapitulation ultime avec le commencement. La lecture de Kafka que nous aimerions proposer ici est animée par une tension irrésolue, par un souci de maintenir ce qui, de la pensée à l'écriture, demeure plurivoque. Il existe une pensée du récit chez Kafka, au sens *quasi* grammatical du terme, là où le génitif subjectif a partie liée avec une écriture qui expose un monde déchiré entre un attachement à la tradition juive et un esprit moderne ayant tous les traits du nihilisme. Entre Loi et sécularisation, l'antinomie est totale, l'inaccessible de l'une venant effrayer le désenchantement de l'autre.

1 Ouvrage sur Kafka à paraître.

Kafka est avant tout l'écrivain qui éprouve l'antériorité d'un commencement, creusant l'écriture comme une expérience qui ne vise ni une chose, ni une réduction. On pourra objecter à cet argument que la passion de l'écriture est le propre de la passion de l'origine – ce que Hölderlin dans le poème *Le Rhin* nomme « Énigme ». Dans une sorte d'intemporalité immémoriale, Kafka fait remonter la question de l'origine à la surface du langage, lequel n'est jamais moins que le récit d'un monde sans salut, sans parousie, autrement dit, sans fin et sans commencement. Mais la passion de l'écriture, de son inscription dans le judaïsme n'est pas sans rapport avec la question de la langue. Kafka se vivait comme un hôte de la langue allemande, à savoir comme un apatride au cœur d'un *chez lui* linguistique inaliénable. S'ajoutent à ce sentiment d'étrangeté les paradoxes propres à l'allemand que parlaient les juifs d'origine tchèque vivant à Prague. Kafka fera maintes fois l'expérience de ces formes de migrations de langue particulièrement audibles dans l'accent, la prononciation, la sonorité et la mélodie propres à ces communautés dont Fritz Mauthner², écrivain et philologue allemand né en Bohême, dit qu'elles parlaient un « *papiernes Deutsch* » (un allemand de papier). Être juif a donc très tôt signifié pour Kafka une pratique hybride de la langue qui est au cœur de son expérience littéraire. Les Juifs vivaient encore sous la menace camouflée des événements antisémites qui secouèrent les minorités des territoires des Habsbourg, région de Bohême incluse. Les Juifs assimilés qui, en Autriche-Hongrie et dans certains États allemands, avaient accédé à une aisance sociale, financière et culturelle en exerçant une profession libérale, se voyaient alors qualifiés de *Hofjuden* (juifs de cour) ou de *Schutzjuden* (juifs protégés), ce qui leur permit d'échapper à un repli dans un ghetto. La famille Kafka appartenait à cette lignée dont le destin, en dépit des actes d'allégeance, consiste à être rattrapé par une forme de judéité³ atavique en dépit d'un fort désir d'assimilation et d'une attirance. Sa rencontre avec la troupe de théâtre yiddish venue de Lemberg en 1911 fut déterminante. Kafka en fait longuement état dans son *Journal*⁴,

2 1849-1923.

3 Cf. Louis BEGLEY, *Kafka*, « Le Monde prodigieux que j'ai dans la tête », Paris : Odile Jacob, 2009.

4 Franz KAFKA, *Journal*, trad. Marthe ROBERT, Paris : Grasset, réed. Le Livre de Poche, collection « Biblio », 2002.

ainsi que dans *Les Recherches d'un chien*⁵. Il se montre soucieux d'affirmer «son existence spirituelle» au travers de la littérature et de la recherche d'une idée de Dieu qui se situerait en dehors de la communauté religieuse dont Dieu lui-même se serait retiré ou qu'il n'aurait jamais habité. De là commencerait la fiction, le récit des récits, fantasque et désespéré. Mais un Salut juif est-il possible?

«Nous avons été chassés du Paradis, mais le Paradis n'a pas été détruit pour cela. Cette expulsion en quelque sorte est une chance, car si nous n'avions pas été chassés, il aurait dû être détruit»⁶.

Le judaïsme serait-il à même de fournir une matrice de lecture pour interpréter les récits de Kafka? De quelle économie narrative participe le sentiment d'être un Juif qui prend racine dans un monde étranger et qui ne parvient pas à s'assimiler complètement? «Personne ici ne peut être le compagnon de personne» dit le héros du *Château*, K., dont la première lettre ne subsiste que comme seule initiale à la spectralité autobiographique du nom de Kafka. Les récits de Kafka sont écrits dans la forme de son nom, ce qui n'est pas sans conséquence sur le fait que le nom propre se glisse dans la référence animale, prenant tout son relief et sa dimension narrative dans la signification en tchèque du mot *Kavka*, d'autant que la substitution de la lettre «v» par le «f» n'affecte en rien la prononciation. Kavka en tchèque, dont est issu le nom de famille Kafka, est un nom commun pour signifier «choucas», un oiseau noir, proche de la famille des corbeaux et des corneilles, vivant principalement dans les montagnes ou les paysages en ruine. Plus troublant encore, la firme fondée par Hermann Kafka, le père de Franz, avait pour emblème le choucas. La lettre K serait comme le point de contact onomatopéique entre un destin littéraire qui sommerait le jeune Franz d'écrire sous la dictée de l'impossible et un désir irrépressible d'autobiographie dont la dimension juive n'est pas absente. Si réduire son nom à une lettre porte atteinte aux différents constituants de la langue, et si dans cette réduction quasi phénoménologique l'unité du mot s'effondre, il y va aussi d'un supplément de signification, une construction d'identité à partir d'un matériau insécable, travaillée par l'altérité du nom qui mobilise

5 F. KAFKA, «Les Recherches d'un chien», trad. Claude DAVID, in *Œuvres complètes*, t. II, Paris: Gallimard, 1984.

6 Cf. *Journal*, op. cit.

une mémoire généalogique, une tradition, une pratique de l'écriture allégorisée, saisissant à l'improviste la langue et tentant d'en retracer les figures secrètes derrière lesquelles les « souvenirs du ghetto », que les mots *Mutter* et *Vater* maintiennent en éveil, pourraient s'amonceler et trouver refuge. La mère juive, comme le père juif, ne sont pas des simples catégories culturelles ou exotiques. C'est une ouverture authentique sur un passé immémorial dont les échanges épistolaires entre Walter Benjamin et Gershom Scholem qui s'échelonnent de 1931 à 1934 se font l'écho. Qu'est-ce que Kafka entend par « souvenirs du ghetto » ? Il écrit dans son *Journal*, le 24 octobre 1911 :

« Hier il m'est venu à l'idée que si je n'ai pas toujours aimé ma mère comme elle le méritait et comme j'en étais capable, c'est uniquement parce que la langue allemande m'en a empêché. La mère juive n'est pas une *Mutter*, cette façon de l'appeler la rend un peu ridicule (non pas en soi, puisque nous sommes en Allemagne) ; nous donnons à une femme juive le nom d'une mère allemande, mais nous oublions qu'il y a là une contradiction, contradiction qui s'enfonce d'autant plus facilement dans le sentiment. Pour les Juifs, le mot *Mutter* est particulièrement allemand, il contient à leur insu autant de froideur que de splendeur chrétienne, c'est pourquoi la femme juive appelée *Mutter* n'est pas seulement ridicule, elle est étrangère. Maman serait un nom meilleur, s'il était possible de ne pas se représenter *Mutter* derrière. Je crois que seuls les souvenirs du ghetto maintiennent encore la famille juive, car le mot *Vater* ne désigne pas non plus le père juif, à beaucoup près »⁷.

Il s'agirait pour Kafka de prendre non seulement son nom à la lettre, mais de soumettre cette lettre à une appartenance familiale, communautaire, linguistique, symbolique. Le nom propre se fait texte, récit, narration, forme du temps et de l'expérience vécue. La lettre K oscille entre histoire et origine, sans jamais laisser l'une gagner du terrain sur l'autre. Passer de l'histoire à l'origine et inversement sans jamais fixer une fois pour toutes le lieu où se décline le mot « juif », telle serait la parenté latente entre écriture et nom propre. La nouvelle intitulée *Le Vautour* – dans laquelle Kafka réactualise la légende de Prométhée, le demi-dieu condamné par décret divin à se faire dévorer le foie par un aigle pour avoir osé dérober le feu aux dieux et pour avoir pris l'initiative de le donner aux hommes – met en scène un narrateur qui se fait déchiqueter les pieds

7 Cf. *Journal*, op. cit.

par un vautour. Le narrateur, au prix d'un immense soulagement sans espoir de salut, assiste à sa propre mort en voyant périr le vautour en lui. Comment se débarrasser de l'étranger quand ce dernier est une part de soi-même? La réponse apportée par Kafka est stupéfiante, tant elle radicalise la dimension sacrificielle qu'implique le fait de s'abstraire de l'histoire et de l'origine que l'on porte en soi. Comme dans *La Métamorphose*, plus l'animalité en l'homme déborde son humanité, plus elle amorce un processus de destruction fatale dont la mort est l'issue. Expulser autrui, le sortir de soi, c'est se débarrasser de soi, accepter de succomber, renoncer au savoir et à la sagesse. Le passage à l'animalité va de paire avec l'entrée dans la folie que Kafka revendiquait et dont Benjamin dit «qu'elle est l'essence préférée de Kafka»⁸. La nouvelle s'achève sur ces phrases :

«Pendant cet entretien, le vautour avait tranquillement écouté en regardant à tour de rôle le monsieur et moi. Je vis bien, alors, qu'il avait tout compris. Il s'éleva d'un coup d'aile, puis, se cabrant de toutes ses forces pour prendre assez d'élan, tel un lanceur de javelot, il enfonça son bec à travers ma bouche, jusqu'au plus profond de moi-même. En m'effondrant je sentis – avec quel soulagement – le vautour se noyer dans les abîmes infinis de mon sang».

Max Brod notait déjà que dans *Le Château*, il n'est fait nulle part mention du mot «juif», «Cependant il est flagrant que l'âme juive de Kafka parle ici et que ce simple récit nous renseigne davantage sur la situation actuelle du judaïsme que cent doctes dissertations»⁹. Écrire se fait sous le signe d'une énigme juive, d'autant plus efficace qu'elle demeure indéterminée et irreprésentable. Cette énigme, que l'on peut nommer Révélation, doit sans fin répondre à ce qu'elle a elle-même suscité. La littérature reprendrait à son compte ces formes d'errance inappropriables qui font naître l'impulsion au *Schreiben*. Il y aurait une Loi d'écriture qui opère comme un principe d'ébranlement, de bouleversement des genres, d'instabilité de la langue, d'égarement du sens au profit d'une

8 Walter BENJAMIN, Gershom SCHOLEM, *Théologie et utopie – correspondance 1933-1940*, trad. de l'allemand par Didier RENAULT & Pierre RUSCH, Postface de Stéphane MOSES, Editions de l'Eclat : Paris, 2010, «Philosophie imaginaire», p. 242.

9 Cf. Max BROD, *Franz Kafka*, trad. de l'allemand par Hélène ZYLBERBERG, Paris : Gallimard, collection «Idées», 1945, p. 296.

prolifération de significations que l'on peut lire entre les langues, comme des paraboles dont la puissance métaphorique ne se laisse pas ramener à une doctrine, à une vérité ou à une sagesse. Benjamin parle de « produits de désintégrations »¹⁰ :

« Deux choses étaient acquises pour Kafka : premièrement qu'il faut être fou pour aider, deuxièmement que seule l'aide d'un fou constitue une aide véritable. Reste seulement à savoir si elle a encore effet sur l'homme ? Elle aide peut-être plutôt les anges, qui pourraient aussi se débrouiller autrement. Ainsi, comme dit Kafka, il existe une quantité infinie d'espoir, mais pas pour nous. Cette phrase contient vraiment l'espérance de Kafka. Elle est la source de son allégresse rayonnante »¹¹.

Pour Benjamin, il ne fait aucun doute que la folie qui traverse les récits de Kafka n'est pas éloignée de la mystique juive. La réalité dont parlent les mystiques n'est pas immédiatement perceptible. Elle doit endurer l'épreuve de l'expérience dans un monde où Dieu s'est retiré ou, pour risquer une parole nietzschéenne, un monde qui n'aura connu qu'un Dieu mort depuis toujours, depuis l'événement de la Création. Benjamin, comme Scholem, ne va pas jusqu'à parler de la mort de Dieu, il explique cependant que les récits de Kafka décrivent des situations, lieux, personnages, événements qui laissent entrevoir la possibilité d'un Dieu qui ne se serait pas contenté de désertir le monde, mais qui serait mort, peut-être depuis toujours, au moins depuis que la Révélation traduit dans le judaïsme la condition dans laquelle se trouve le langage dans l'expérience humaine. Elle est l'événement où l'homme s'éveille à sa propre effectivité d'un soi muet qui ouvre la bouche et se met à parler la langue de l'interlocution. Dans une lettre adressée à Max Brod en 1920, Kafka raconte comment, alors qu'il était affaibli par la tuberculose et qu'il était en convalescence depuis plusieurs mois à la pension Ottoburg de Merano, dans la vallée de l'Adige, il fut un jour convié par un général et un colonel autrichiens à rejoindre la table d'hôte et à partager le repas avec eux. Il eut beau se défendre et dire qu'il n'était pas tchèque, en dépit d'un accent exemplaire de la situation des germanophones de Prague,

10 W. BENJAMIN, G. SCHOLEM, *Théologie et utopie – correspondance 1933-1940*, *op. cit.*, p. 242.

11 *Ibid.*

son accent germanophone de Prague le trahit à son insu et il ne parvint pas à convaincre ses interlocuteurs :

« Le général, dont l'oreille fine a été formée à l'école philologique de l'armée autrichienne, n'est pas satisfait ; après le repas, il recommence à douter des sonorités de mon allemand, peut-être est-ce d'ailleurs plus l'œil que l'oreille qui doute. Maintenant je puis tenter d'expliquer cela par ma qualité de juif. Scientifiquement certes, il est satisfait, mais humainement, non. Au même instant et probablement par hasard, car tout le monde ne peut pas avoir entendu la conversation, mais peut-être tout de même à la suite de je ne sais quel enchantement, toute la société se lève pour partir [...]. Le général est lui aussi très nerveux, la petite conversation par politesse le mène quand même jusqu'à une espèce de fin, avant de se diriger à grands pas vers la porte. Humainement, cela ne me satisfait pas trop non plus. Pourquoi faut-il que je les tourmente ? »¹².

La folie de la langue

Partons de l'idée que développe Walter Benjamin dans son essai de 1936, « *Der Erzähler* », consacré à l'écrivain russe Nicolas Leskov. Walter Benjamin y aborde la question névralgique du statut et de la vocation du récit dans l'actualité du monde moderne comme paradigme de la transmission d'une sagesse. Cette sagesse ne serait rien d'autre que « la face épique de la Vérité ». Or, une des caractéristiques des récits de Kafka reflète précisément l'esprit d'une époque pour laquelle l'idée même de « transmission » et de « sagesse » a perdu toute signification pour la modernité critique. Dans la *Lettre au père*, Kafka consacre un développement important à la relation entre judaïsme et transmission, en prenant pour appui sa propre relation avec son père.

« Mon salut, je ne l'ai pas davantage trouvé dans le judaïsme. Ici, pourtant, il n'aurait pas été en soi inconcevable, mieux, on aurait très bien pu concevoir que nous nous retrouverions toi et moi dans le judaïsme ou même que nous en sortirions unis. Mais en fait de judaïsme, il faut voir ce que j'avais reçu de toi ! [...] Car autant que

12 F. KAFKA, *Œuvres complètes*, op. cit., t. III, p. 965.

je pouvais voir, c'était vraiment un rien, une plaisanterie, même pas une plaisanterie »¹³.

Nous connaissons les descriptions redoutables que Kafka fait du rituel religieux du père auquel il est sommé de participer. Kafka restitue de manière exemplaire et avec une minutie qui suscite l'effroi l'état de délabrement spirituel des communautés juives bourgeoises dans les grandes villes d'Europe centrale, telles que Vienne, Prague et Berlin. Dans ces grandes villes, dans lesquelles le processus d'assimilation avait conduit à l'oubli des traditions juives, de la langue hébreu, et dans lesquelles l'histoire juive avait été absorbée par l'histoire universelle, la figure du Juif religieux n'était plus qu'un symptôme qui ne pouvait que se dissoudre sans laisser le moindre espace pour une renaissance juive à venir. Franz Rosenzweig parle de « l'homme qui n'est que juif »¹⁴, à savoir, un homme dont l'identité est fabriquée par les autres. De fait, « l'homme qui n'est que juif » et dont le destin est de se déprendre de sa judéité vit dans l'ignorance des textes et dans le mépris des significations que ravive le verset biblique confronté à l'histoire de la métaphysique et de la littérature occidentale.

Toujours dans la *Lettre au père*, Kafka écrit :

« De la petite communauté villageoise, proche du ghetto, dont tu étais issu, tu avais effectivement rapporté quelque chose du judaïsme ; ce n'était pas beaucoup et il s'en était encore perdu à la ville et à l'armée, mais quoi qu'il en soit, ces impressions et ces souvenirs de jeunesse suffisaient juste à entretenir une sorte de vie juive, d'autant plus notable que tu n'avais pas un réel besoin de ce genre d'appui, puisque tu étais d'une souche très robuste et ne risquais guère pour ta part d'être ébranlé par des considérations religieuses, s'il ne s'y mêlait pas une bonne dose de considérations sociales. Au fond, la foi qui dirigeait ta vie consistait en l'absolue justesse des opinions d'une certaine classe sociale juive, et donc, puisque ces opinions faisaient partie de ta nature, à croire en toi-même. Même là-dedans il restait encore assez de judaïsme, mais vis-à-vis de l'enfant, c'était trop peu

13 F. KAFKA, *Lettre au père*, trad. de l'allemand par François REY, Paris : éditions Ombres, 1994.

14 Cf. *Confluences : politique, histoire, judaïsme*, texte introduit, traduit et annoté par Gérard BENSUSSAN, Marc CRÉPON et Marc DE LAUNAU, Paris : Librairie Vrin, 2003, p. 197.

pour faire l'objet d'une transmission et en passant de l'un à l'autre cette mince coulée a fini par s'épuiser totalement»¹⁵.

Kafka renverse l'ordre de la rébellion. Non seulement le judaïsme n'était en rien secondaire, mais l'idée centrale de transmission selon laquelle un père se doit envers un fils d'accomplir les commandements devient dans l'œuvre de Kafka le lieu d'une reconstruction d'une vie marquée par le Livre des Livres: la *Thora*:

«Au reste, j'ai connu là également de grandes craintes; d'abord, comme de juste, à cause de tous ces gens avec lesquels on entrait en contact, ensuite parce que tu avais dit un jour en passant que moi aussi je pourrais être appelé à la *Thora*. J'en ai tremblé pendant des années»¹⁶.

L'accusation repose, non pas sur l'idée que le père aurait imposé au jeune Franz la soumission à une *Loi* que par ailleurs il aurait refusée, mais l'inverse. Kafka reproche explicitement à son père d'avoir failli à sa responsabilité. Dans un monde marqué par la sécularisation, transmettre représente un horizon indépassable, par-delà les gestes dont Kafka précise qu'ils sont des presque *Riens* et des *Riens*, «à peine une plaisanterie». Comment appréhender ces *Riens* si ce n'est comme les *restes* d'une culture dont la survie dépend précisément de la transmission, au cœur d'une époque où l'idée même d'une transcendance supposée avoir laissé une trace sans matérialité dans la mondanité a perdu toute signification? Contrairement au christianisme qui remplit le monde, à l'instar d'une parole qui se fait chair et d'une révélation synonyme de salut, la conscience juive qui a perdu le Temple n'assimile pas Dieu à la nature, de sorte que l'individu fait l'expérience d'un monde à l'abri de toute tentation de phénoménalité.

Les personnages de Kafka n'appartiennent d'ailleurs ni à un monde phénoménal, ni à un monde sans phénoménalité. Ils sont comme égarés dans une réalité devenue pour eux indéchiffrable. La tâche de l'écriture narrative ne consiste pas à élaguer les chemins de traverse, mais bien plutôt à en rendre l'accès encore plus impossible. La volonté de se perdre, de s'égarer, de se laisser désorienter par ce qui arrive est double. Le monde n'est pas logé dans l'absoluité, dans un pouvoir de maîtrise et de

15 *Lettre au père, op. cit.*, p. 57-58.

16 *Ibid.*, p. 56.

conquête. Il ploie tout entier sous le poids d'une vacuité sans résolution. L'utopie d'une restauration d'un bonheur originaire est un leurre et, en même temps, le bruit de l'inouï continue d'enchanter le monde sans pour autant se montrer. Cet inouï est inimitable. Il offre la chance, non pas de retrouver son chemin, mais de faire de l'égarement le moment de la Révélation, un présage, un signe, une parole, un événement. Les héros kafkaïens sont pris dans l'ellipse d'une forme narrative qui, si elle a déserté les cimes et les profondeurs de la métaphysique, n'a pas éradiqué la prolifération des formes linguistiques de la négation ou de l'ambiguïté, autrement dit, la trace en creux d'une transcendance pour laquelle aucun salut ne viendra. Kafka décrit l'effectivité d'un monde qui n'est pas dépendant de la nature et qui ne se laisse pas épuiser et mener à son terme par la pensée. L'individu s'égare dans ce monde et, ce faisant, il peut faire l'expérience de l'inouï, soit en sortant de sa condition humaine en laissant monter en lui une poussée animale irrépessible, soit en quittant les rives de la raison et en affrontant la peur de devenir fou. Faire monde, c'est accepter de ne pas réfuter ce qui n'obéit plus à une logique interne. L'homme se perd dans l'homme, comme il se perd dans le monde. Il rencontre, soit sa propre animalité – et se laisse submerger par elle – soit la folie. L'homme perçoit une représentation démultipliée du soi-même, comme une impulsion qui fait proliférer des images narratives retorse à l'unité : « Je suis vraiment comme une brebis perdue dans la nuit et la montagne, ou comme une brebis qui court après cette brebis » (*Journal*, 19 novembre 1913).

Dans les récits de Kafka, le monde dépend de cette folie, de cette perte de soi qui est une manière de lutter contre les puissances supérieures du destin, en revêtant le masque de l'ivresse, du rêve, de l'enfance, de l'éloge de l'amnésie :

« L'ivrogne releva soudain ses sourcils, et une lueur apparut entre eux et ses paupières. Il déclara, d'une voix hachée : « Voilà – c'est que voilà : j'ai sommeil et je vais dormir – j'ai un beau-frère sur la place Wenceslas – c'est là que je vais, parce que c'est là que j'habite, parce que c'est là que j'ai mon lit – alors, je vais m'en aller. – J'ai seulement oublié comment il s'appelle et où il habite – je crois bien que je l'ai

oublié – mais ça ne fait rien, parce que je ne suis pas sûr d’avoir un beau-frère. – Mais maintenant, je m’en vais. – Croyez-vous que je vais le trouver ? »¹⁷.

L'égarément serait ainsi l'envers insigne du tragique, l'envers du mythe de la modernité tournée vers le progrès, un peu comme chez Benjamin pour qui l'utopie contient une charge d'équivocité capable de mettre à l'arrêt le présent, de le saisir et de l'immobiliser dans l'exigence d'un *maintenant* faisant place, non pas à ce qui vient, mais à la *venue* de l'événement qui, chez Kafka, se confond avec l'idiome narratif. Pour Scholem, ce dispositif exprime le symptôme de la crise de la tradition, qu'il analyse à certains égards comme Rosenzweig : cette crise est révélatrice d'une contamination généralisée de l'empirisme païen, lequel s'emporte lui-même dans un tragique indéterminé, prétendant s'ériger en conscience souveraine du monde et de soi. Il ne s'agit rien de moins qu'une critique des Lumières et des croyances religieuses qui se veulent accomplir l'histoire là où le judaïsme interrompt l'histoire et refuse de nommer la promesse. Dans le « Fragment théologico-politique », Benjamin relie ce phénomène d'interruption et d'inaccomplissement à l'espoir messianique fou de justice et de bonheur :

« Seul le Messie achève tout advenir [*Geschehen*], en ce sens que seul il rachète, achève, crée la relation de ce devenir avec l'élément même. C'est pourquoi rien d'historique ne peut par lui-même se référer au messianique »¹⁸.

Kafka, tout comme Benjamin et Scholem, appartient à une génération des fils qui n'ont reçu du père que la seule injonction de rester fidèle à une Loi dont le contenu, vidé de ses significations religieuses, conserve une intensité messianique qui n'est ni le royaume de Dieu, ni le *telos* ou un horizon théocratique. La question est donc bien celle de la transmission de la *Loi* qui jamais ne dévoile le lieu de sa provenance, incitant ainsi à réfléchir davantage sur un principe qui se veut absolu, illimité et inatteignable, que sur des significations théologiques requises

17 F. KAFKA, *Conversation avec l'homme ivre*, in *La Métamorphose et autres récits*, trad. nouvelle de Claude DAVID, Paris : Gallimard, « Folio classique », 1990, p. 34.

18 W. BENJAMIN, *Œuvres I*, trad. de l'allemand par Maurice DE GANDILLAC, Rainer ROCHLITZ et Pierre RUSCH, Paris : Gallimard, « Folio essais », 2000, p. 10.

par une autorité. L'œuvre de Kafka fournirait la matrice d'une grille de lecture dans laquelle la Loi figure la dimension de retrait telle qu'on la trouve dans la mystique juive¹⁹.

Loi et Révélation

En effet, comment interpréter les affinités de la langue mystique avec la langue des récits de Kafka? Si toute la question est de savoir comment reconnaître l'essence du caché, force est d'admettre que les textes de Kafka, en particulier *Devant la loi*²⁰, met en scène un accès à la Loi qui, au moment précis où l'on est invité à la connaître, nous est interdite. La métaphore à laquelle Kafka a recours pour illustrer cette impossibilité paradoxale est la porte: plus elle est ouverte, plus elle est fermée; plus elle semble préserver un secret, moins elle en garantit la vérité. L'essence du *caché* n'est pas sans rapport avec l'essence du *retrait* qui est une autre manière chez Heidegger de désigner la présence. Dans la tradition juive, le retrait ne définit pas un mouvement de reflux grâce auquel une chose se retirerait pour cacher ou voiler sa présence. Le retrait induit une puissance de négativité, une conscience tragique de l'immanence du monde dont l'homme fait l'expérience. C'est le moment où, en termes benjaminien, le maintenant (*Jetztzeit*) et le présent (*Gegenwart*) se rejoignent dans une « image dialectique », un passage temporel étroit figuré, là encore, par la métaphore de la porte: « Chaque seconde est la porte étroite par laquelle peut entrer le messie »²¹. La question de l'expérience, si centrale dans les récits de Kafka, libère l'existence de toute argumentation. L'écriture est dès lors soumise à une théologie

19 Stéphane Mosès m'a confié un jour que Gerschom Scholem disait à ses étudiants à l'Université de Jérusalem que pour comprendre la Kabbale, il fallait lire les récits de Kafka.

20 *In Dans la colonie pénitentiaire et autres récits*, trad. Bernard LORTHOLARY, Paris: Flammarion, 1991, p. 148-150. Initialement, Kafka a publié ce texte en 1915, dans un almanach intitulé *Du jugement dernier*. Il fut ensuite republié dans le recueil de récits *Un médecin de campagne*. Nous savons que cette parabole du gardien de la porte faisait partie du manuscrit du *Procès* qui date de 1914 et qu'il resta inédit jusqu'à la publication du roman en 1925 à l'initiative de Max Brod. Cf. Stéphane MOSES, *Exégèse d'une légende, Lectures de Kafka*, Paris: éditions de L'Eclat, 2006.

21 Cf. Walter BENJAMIN, *Thèses sur le concept d'histoire XVIII B*, in *Œuvres II*, op. cit., p. 207.

immémoriale, non pas celle qui chercherait à définir dieu et à le rendre intelligible pour la Raison, mais plutôt une théologie non dialectique mettant en défection les gestes de fondation d'une religion. Le récit serait une scène privilégiée de la Rédemption qui se déroulerait devant un dieu auquel on ne peut appliquer aucune visée mythique et dont l'absence, le retrait ou la mort sont des idiomes qui n'ont au fond plus vraiment d'importance. Seul compte de redonner à la parole muette l'intensité messianique éternellement équivoque, éternellement évanescence. Dans une lettre adressée à Walter Benjamin, Adorno note au sujet de Kafka :

« Kafka n'est pas un fondateur de religion – Comme vous avez raison ! Il l'est si peu ! Et il n'est certainement pas non plus, et en aucun cas, un poète de la nation juive ! Sur ce point, je trouve vos remarques sur la convergence des Allemands et des Juifs absolument définitives. Les ailes attachées aux épaules des anges ne sont pas une anomalie mais leur "trait caractéristique" elles sont, avec leur apparence obsolète, l'espoir même, et il n'y en a pas d'autre que celui-là »²².

La dialectique, à l'instar des « ailes attachées aux épaules des anges », est une forme d'anticipation critique de la modernité dont Kafka se saisit pour mieux faire entendre la mort de la langue. Les gestes des employés du *Procès*, ceux des juges et des avocats sont minutieusement retranscrits, comme pour souligner l'arbitraire d'un monde livré à la désorientation, à la folie de l'objectivité, de la recherche d'un ordre où tout n'est que désespoir et nihilisme. C'est pourquoi, selon Adorno, dans les gestes kafkaïens, « c'est la créature qui donne leur nom aux choses qui s'expriment. Elle s'ouvre certainement ainsi, comme vous le dites, à la connaissance profonde ou à l'étude conçue comme prière »²³.

En quoi consiste l'arbitraire d'une Loi qui prétend remettre le monde à l'endroit face à une Loi chargée d'équivocité, ajournant incessamment la venue du verdict et qui agit secrètement, imposant un autre type d'intelligibilité et de visibilité ? Dans *Le Procès*, les juges ne sont pas là pour juger, pas plus que les avocats ne sont là pour assurer la défense, pas plus que Joseph K. ne sait pourquoi il est livré à la Justice. La Loi veille et survit à son propre arbitraire, à la fois comme parodie et

22 Cf. Theodor W. ADORNO, *Sur Walter Benjamin*, édition établie par Rolf TIEDERMANN, trad. de l'allemand par Christophe DAVID, Paris : Gallimard, « Folio essais », 1999, p. 130.

23 *Ibid.*

comme parabole. Les dernières paroles du dernier chapitre du *Procès* éclairent cette situation sans issue peuplée de faux juges, faux avocats, faux tribunaux hissés sur d'obscures mansardes, faux policiers, faux bourreaux, faux codes pénaux en dessous desquels sont dissimulés des journaux pornographiques, fausse porte. Bref, mascarade et simulacre se succèdent pendant que l'autre Loi, ou l'autre de la Loi, inextinguible et insaisissable, continue de s'ouvrir et de se fermer, dans un battement imperceptible qui est le lieu de la Révélation. Ce n'est pas le moindre paradoxe que les derniers mots soient laissés à un prêtre : « La justice ne veut rien de toi. Elle te prend quand tu viens et te laisse quand tu t'en vas » (chapitre IX). Les errances de l'accusé sont une représentation abstraite des errances de la Loi. Elles acquièrent, selon nous, quasiment un statut de commentaire midrashique portant sur le révélé. La fonction narrative de la Loi est significative. C'est elle qui, silencieusement, distribue les dialogues. Dans son essai consacré à Kafka²⁴, Stéphane Mosès relève à juste titre que Scholem avait déjà, dans une lettre à Benjamin datée du 1^{er} août 1931, noté que la forme du dialogue entre le prêtre et Joseph K. ressemble à s'y méprendre à la forme de l'exégèse rabbinique traditionnelle ; que la parabole du gardien de la Loi tiendrait lieu de texte canonique en provenance, selon les dires du prêtre lui-même, des « écrits introductifs à la Loi » :

« Quant au débat entre K. et le prêtre – précise Mosès – il reprend la technique classique de l'interprétation talmudique d'une source scripturaire sous forme d'un dialogue à plusieurs voix. Car les discussions talmudiques, qui portent très souvent sur l'interprétation d'un passage de la Bible, ne sont jamais monologiques, elles opposent toujours un grand nombre de points de vue opposés. Tel est bien le cas du dialogue entre K. et le prêtre »²⁵.

Pour Scholem, l'idée de loi chez Kafka n'oriente pas le sens. Si c'était le cas, cela reviendrait à dire que lorsque la Loi est appliquée, Dieu règne sur le monde, ou que sa présence est parmi nous ; et quand elle n'est pas appliquée à la lettre, le monde est laissé à la corruption et Dieu s'absente. Que faut-il comprendre de cette alternance absence/présence de la Loi ? Les termes présence et retrait reviennent souvent dans la correspondance de Scholem et Benjamin au sujet de Kafka. On ne peut ignorer la tonalité

24 S. MOSES, *Exégèse d'une légende*, op. cit., p. 111.

25 *Ibid.*

heideggérienne de ces mots qui font résonner l'idée de voilement/dévoilement de l'être et le fait que la présence serait une modalité de ce qui n'est pas caché, c'est-à-dire, de la vérité: «le dévoilement du voilé dans le non-voilé est la présence [*Anwesen*] même du présent. Nous le nommons l'être de l'étant»²⁶. La tradition mystique juive parle quant à elle de «midrash caché» [*Midrash ha- Ne'elam*] et de «Secrets de la Torah» [*Sitré Torah*]. C'est me semble-t-il davantage du côté de cette tradition qu'il faut porter le regard concernant l'interprétation de l'œuvre de Kafka, bien que celle-ci soit nécessairement métissée, également inspirée par la tradition métaphysique et ontologique.

Quels sont les principes du *Midrash ha- Ne'elam* et le *Sitré Torah* susceptibles de retenir notre attention dans le cadre de notre démonstration? Les *Midrash ha- Ne'elam* (Midrash caché) sont des allégories inspirées des récits de la vie des patriarches, très proches de l'homélie philosophique pratiquée au XIII^e siècle. Il est souvent question de la vie de l'âme avant et après la mort, alors que les *Sitré Torah* (Secrets de la Torah), qui ne relèvent pas de la forme midrashique, ne font pas intervenir des figures bibliques exemplaires. Ils se situent entre l'allégorie philosophique, l'allégorie eschatologique et ce que l'on pourrait appeler une herméneutique ou exégèse mystique. Il ne fait aucun doute selon nous que l'idée de néant de la Révélation que Scholem applique à l'œuvre de Kafka est étayée par sa connaissance des textes kabbalistiques qui élaborent des sortes de portraits, voire des croquis mystiques de la divinité, depuis le modèle symbolique de l'homme originel qui a pour objet le néant de la révélation. Dans une lettre adressée à son ami Scholem et datée du 11 août 1934, Benjamin revient sur les liens féconds que l'œuvre de Kafka entrelace avec la théologie, la question de la Révélation, la Loi et le messianisme. Il décline successivement sept points depuis lesquels il expose ses divergences avec Scholem. Je cite ici les trois derniers:

«5. Que je ne refuse pas l'aspect de la Révélation au monde de Kafka, cela ressort déjà du fait qu'en jugeant celui-ci "déformé", je lui reconnais un aspect messianique. La catégorie messianique de Kafka est le "retour en arrière" ou l'"étude". Tu conjectures à juste titre que

26 Martin HEIDEGGER, «Logos», in *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Neske, 1985, p. 204; traduction française in *Essais et conférences*, Paris: Gallimard, 1980, p. 256.

je n'entends pas barrer la route à l'interprétation théologique comme telle – puisque aussi bien je la pratique moi-même –, mais seulement à l'interprétation théologique insolente et frivole venue de Prague. J'ai jugé intenable et retiré l'argumentation fondée sur la conduite des juges (avant même que n'arrivent tes objections).

6. Je tiens l'insistance permanente sur la Loi pour le point mort de l'œuvre de Kafka, par quoi je veux seulement dire qu'elle ne me semble pas pouvoir être mise en mouvement par l'interprétation. Je ne souhaite effectivement pas me laisser entraîner explicitement sur ce terrain.

7. Je te prie d'expliquer ce que tu entends quand tu dis que « Kafka représente le monde de la Révélation dans la perspective où il se trouve reconduit à son propre néant »²⁷.

Le 20 septembre 1934 Scholem répond à Benjamin. Pour en rester à la sensibilité mystique, la manière dont s'élabore pour lui le monde romanesque et fantasque de Kafka n'est pas sans rappeler l'enseignement herméneutique des textes dans la tradition juive, laquelle place le quatrième niveau d'interprétation au registre du secret [*Sod*] de la langue. Ainsi, les allégories et paraboles de Kafka pourraient bien être des commentaires mystiques et théosophiques des Écritures Saintes.

« Tu me demandes ce que j'entends par "le néant de la Révélation" ? J'entends par là un état où elle apparaît comme vide de signification, où elle parvient sans doute encore à s'imposer, où elle *prévaut*, mais ne *signifie* pas. Lorsque la richesse des significations disparaît et que la manifestation, comme réduite à un point zéro qui est son propre contenu, ne disparaît pourtant pas (et la Révélation est de fait une manifestation), c'est alors son néant qui apparaît. Il va de soi qu'au sens de la religion, c'est là un cas limite, dont il reste très douteux que l'on puisse l'accomplir *realiter*. Je ne puis partager ton opinion selon laquelle il revient au même que les écoliers aient perdu "l'écriture" ou qu'ils ne soient plus capables de la déchiffrer, et j'y vois même l'erreur la plus grave que tu aies pu commettre. C'est précisément la différence entre ces deux états qui visait à exprimer ma formule sur le néant de la Révélation »²⁸.

27 W. BENJAMIN, G. SCHOLEM, *Théologie et utopie, correspondance 1933-1940*, op. cit., p. 150-151.

28 *Ibid.*, p. 157-158.

La discussion entre Walter Benjamin et Gershom Scholem autour de la question de la Révélation est particulièrement décisive. Il ne fait aucun doute que Kafka appartient à une lignée d'écrivains juifs pour qui la forme narrative pourrait bien être selon nous une anticipation de la Révélation au cœur de l'expérience littéraire. Nous ne partageons pas l'interprétation de Scholem selon laquelle Kafka n'aurait pas véritablement sa place d'écrivain à part entière dans le milieu de la littérature allemande, au motif que son œuvre aurait une identité juive. Certes, – et la grille de lecture proposée par Scholem conserve toute sa pertinence et sa puissance novatrice au regard des interprétations strictement philologiques – Kafka est l'écrivain du «néant de la Révélation» en ce sens que son écriture est hantée par un monde que Dieu ne visite pas, ni sous une forme fantasmatique, ni par le truchement de représentations miraculeuses ou surnaturelles. Il est ainsi ce que nous appelons un juif de narration, héritier d'une longue lignée du judaïsme rabbinique et talmudique pour qui la Révélation est à l'œuvre dans le Pentateuque, autrement dit dans des Écritures révélées et non pas révélatrices, manifestes ou significatives. Ne faudrait-il pas nuancer l'interprétation de Scholem en portant également le regard en direction de la tradition grecque et rappeler qu'à l'aube de la philosophie occidentale et dans le mouvement inaugural des fragments de Parménide²⁹, la pensée du néant avait été évoquée comme ne désignant ni un sujet, ni un objet? Si une pensée de la Révélation juive est possible, elle ne peut être qu'une pensée du langage, en dehors de toute thématization et de toute analytique du *Dasein* dans laquelle le langage articule le *Rede* (discours) dont il est co-existential, lequel encore se présente comme une explicitation du monde. Dans l'économie générale de *Sein und Zeit*, parler signifie également entendre (*hören*) et appartenir (*gehören*). Cette parole est avant tout un signe (*Zeigen*) qui «fait signe» vers ce qui se montre. Elle est donc le signe de ce qui se montre, ou, en termes platoniciens, «un dire de quelque chose». La Révélation juive quant à elle n'explicite rien. Elle désigne un moment de rupture décisive mais non définitive – moment où la *Loi* a perdu ses principes d'autorité, mais où émerge son ombre, la spectralité d'une Loi dont l'action se poursuit dans notre civilisation moderne par-delà l'anéantissement de tous ses signes. Dans la résistance de Benjamin à

29 Cf. PARMÉNIDE, *Le Poème: fragments*, édition de Marcel CONCHE, Paris: PUF, 1996.

faire sienne une interprétation théologique de Kafka, se joue le rapport impossible à une parole de *Révélation* vidée de toute définition, de tout frayage métaphysique, car ne relevant pas d'une cause première, place, position, lieu qui voudrait que le signe originaire est ce qui se signifie. La Révélation juive ne coïncide pas avec le signe, y compris lorsque ce dernier est figuré, traduit ou représenté. Le motif de la Loi, quelle que soit son altération, se règle *de facto* et continuellement sur la langue, sur ce que l'on pourrait appeler la *Sprachgebrauch*. Heidegger lui-même opérera un décentrement fondamental de l'analytique du *Dasein* qui porte la question du langage vers une région de la parole qui n'est plus vraiment la question de l'Être. Dans *Unterwegs zur Sprache*³⁰ il écrit, dans «D'un entretien de la parole, Entre un Japonais et un qui demande» : «Pourtant même parler de faire-signe risque déjà trop»³¹.

Il ne nous paraît pas inutile d'insister sur cette défection du signe chez Heidegger, sans pour autant forcer l'interprétation mystique ou liée à la Bible hébraïque – ce qui dans le cas d'*Unterwegs zur Sprache* est fort peu probable, en dépit de nombreuses occurrences sur lesquelles nous pourrions nous attarder longuement. Je retiens pour l'heure l'idée exprimée par Heidegger que «Le règne du mot fulgure comme mise en cause de la chose»³² et que «Suivant une ancienne doctrine, nous sommes bien nous-mêmes les êtres capables de parler, qui donc avons déjà la parole»³³. Dans la langue des kabbalistes à laquelle se réfère Scholem, les hommes sont capables de parler, mais leur parole se heurte à tout Dire. La théorie mystique du langage revêt une importance majeure, car la parole se déploie depuis une pensée qui pense l'articulation linguistique. Le *Zohar* interprète chaque moment du discours, prolonge et renouvelle la parole parlée des Écritures, en dehors de toute considération sur la présence ou l'absence de l'idée de transcendance dans la scène du monde. Dans son ouvrage, *La Mystique juive*, Scholem cite un passage du *Zohar* qui n'est pas sans rapport avec son interprétation de Kafka, puisque pour lui, il ne fait aucun doute que l'idée de transcendance a disparu de la scène kafkaïenne et que sa disparition correspond à l'émergence d'une

30 M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, trad. de l'allemand par Jean BEAUFRET, Wolfgang BROKMEIR et François FEDIER, Paris: Gallimard, 1976. (éd. originale: Verlag Günther Neske: Pfullingen, R.F.A., 1959).

31 *Ibid.*, p. 111.

32 *Ibid.*, p. 222.

33 *Ibid.*, p. 228. Heidegger ne dit pas de quelle «ancienne doctrine il s'agit».

conception de la *Loi* devenue, non pas inaccessible, mais indéchiffrable, incompréhensible :

«Jusque-là tout était encore inachevé au sein de l'éther occulte qui jaillit du mystère de l'*En-sof*. Mais sitôt que la force traverse le palais suprême (le giron de la mère supérieure) qui a pour nom secret *Elohim*, cela (cette action d'agir et de traverser) est désigné comme le parler par les Écritures : "Elohim parla", auparavant l'expression parler n'était pas utilisée. Bien que la première parole de la Torah (*beréshit*), au commencement, soit elle-même (suivant une exégèse ancienne) un verbe créateur, on n'y trouve pas (l'expression) "il parla". Car ce "il parla" renvoie au niveau à partir duquel il peut faire l'objet de question et de science. "Il parla" : ce parler est une puissance qui fut mise à part dans ce qui est occulte et provient du mystère de l'*En-sof* au début de la pensée et de la création. "Elohim parla" : ce "palais"-là engendra (qui n'est autre que la *shekhina* supérieure), laquelle était engrossée par la semence sacrée, et il engendra dans l'occulte. Ce qui naquit est perceptible extérieurement (puisque'il est langage) ; en revanche, ce qui engendra le fit en secret et n'est en aucune manière perceptible»³⁴.

Quel type de légitimité peut-on accorder à une *Loi* (sous-entendu antique) dans un monde où le verbe créateur est antérieur à l'expression «Il parla»? Dans le *Procès*, cette Loi, plus transcendante que la transcendance elle-même, n'est pas complètement située en dehors de l'émanation du verbe créateur, ou encore, en termes kabbalistiques, du plérôme séfirotique ; cependant, elle acquiert une valeur supérieure à ce qu'elle occulte, jusqu'à prendre la place de la transcendance elle-même. Dans la langue philosophique d'Emmanuel Levinas, cette substitution à l'œuvre dans les récits de Kafka que Levinas ne commente pas se dit : «Aimer la Torah plus que Dieu»³⁵. La tonalité kafkaïenne du texte de Levinas nous paraît remarquable, ne serait-ce qu'à titre de comparaison. Tout se passe comme si, dans la descendance du texte biblique et des diverses variations talmudiques, la Torah ou la Loi constituait un modèle voué à être pensé ou narré dans ses conséquences les plus ultimes, voire

34 G. SCHOLEM, *La Mystique juive, les thèmes fondamentaux*, trad. Maurice-Ruben HAYOUN, Paris : Les Editions du Cerf, « Patrimoines – judaïsme », 2007, p. 187.

35 In Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, Allocution prononcée à l'émission « Ecoute Israël », (1955), Paris : Albin Michel, 1976, p. 218-223.

les plus insensées, puisque, selon Levinas « la réaction la plus simple, la plus commune consisterait à conclure à l'athéisme »³⁶.

La folie de la langue : entendre et faire entendre

Retour à la *langue* où se tient l'impossibilité de dire l'absolu et retour à un absolu qui réclame la Loi, c'est-à-dire l'impulsion à exister dans un monde sans Dieu. Cette impulsion a de toute évidence partie liée avec l'œuvre de Kafka qui exhibe l'absolu comme Loi de l'écriture, injonction quasi biblique à se mettre à l'écoute d'une langue incalculable. Dans une longue lettre adressée à Scholem, datée du 12 juin 1938, Benjamin évoque de manière saisissante le monde de Kafka, qu'il décrit comme n'étant plus perceptible, peuplé d'anges et d'une rumeur qui sans doute renverrait à ce qu'il appelle « les vraies choses », qu'il décrit comme étant « une sorte de journal théologique clandestin traitant de choses décriées et obsolètes »³⁷. En quoi consiste cette clandestinité?

« Kafka vit dans un monde *complémentaire*. (Il est en cela exactement apparenté à Klee, dont l'œuvre se tient dans la peinture aussi essentiellement *isolée* que celle de Kafka dans la littérature). Kafka discernait le complément, sans discerner ce qui l'entourait. Si l'on dit qu'il discerne ce qui vient sans discerner ce qui existe aujourd'hui, du moins le discerne-t-il essentiellement en tant qu'il est *l'individu* affecté par ce qui vient. Ses gestes d'effroi se nourrissent du magnifique *espace de jeu* que la catastrophe ne connaîtra pas. Mais son expérience se fondait uniquement sur la tradition à laquelle Kafka s'abandonnait. Ni clairvoyance, ni "don de visionnaire". Kafka était à l'écoute de la tradition, et celui qui écoute de toutes ses forces, ne voit pas³⁸. [...] Si l'écoute est tendue, c'est avant tout parce que seuls les sons les plus indistincts parviennent aux oreilles de celui qui écoute. Il n'y a pas de doctrine à apprendre, ni de savoir à retenir. Il faut attraper au vol des choses qui ne sont destinées à aucune oreille. Cela suppose un état de fait qui caractérise rigoureusement l'œuvre de Kafka par son côté négatif. (Sa caractérisation négative aura sans doute toujours plus de chances de réussir que la positive). L'œuvre de Kafka représente un étiolement de la tradition [*eine Erkrankung der Tradition*]. Il est arrivé qu'on définisse la sagesse comme l'aspect épique de la vérité.

36 *Ibid.*, p. 219.

37 W. BENJAMIN, G. SCHOLEM, *Théologie et utopie*, *op. cit.*, p. 242.

38 *Ibid.*, p. 242-243.

C'est décrire la sagesse comme un bien traditionnel; elle est la vérité dans sa consistance aggadique [...]»³⁹.

L'écoute dont parle Benjamin est eschatologique. Si l'individu est affecté par ce qui vient, c'est parce que l'événement qui vient est une chance, au sens benjaminien du terme, qui se détermine en fonction de l'avenir et que l'écrivain incorpore à sa langue dans un présent narratif. Benjamin dit que celui qui écoute ne voit pas. Nous faisons l'hypothèse que l'herméneutique juive n'est pas du côté du *voir et faire voir* cher à Heidegger mais bien résolument selon nous du *entendre et faire entendre*. Cependant, le rapport à l'écoute est aussi une expérience de *voyant* et non pas de vision. Celui qui se fait *voyant* se met à l'abri de l'essence de la représentation. Celui qui écoute se dégrise l'oreille. Il désensorcelle les sons et les bruits du monde sans pour autant s'en évader. Il y va de la vérité propre de l'histoire sur laquelle les paraboles de Kafka veillent. Mais comment prêter le langage à l'écoute? Dans la tradition juive, l'incitation à raconter provient d'un événement qui a été préalablement écouté. Sans audition préalable il n'y a pas de narration, et c'est ainsi que dans la Bible le narrateur incite à son tour le lecteur / auditeur à écouter, comme s'il devait participer, non seulement aux événements racontés, mais aussi aux événements immémorialement écoutés. Benjamin, sensible à cette dimension juive de l'écoute, y voit la consistance même de la vérité:

«C'est cette consistance de la vérité qui s'est perdue. Kafka était loin d'être le premier à se trouver confronté à ce fait. Beaucoup s'en étaient accommodés, s'accrochant à la vérité ou à ce qu'ils prenaient pour elle; renonçant bon gré mal gré à sa transmissibilité traditionnelle. Le trait véritablement génial chez Kafka est d'avoir essayé quelque chose de tout à fait nouveau. Il renonça à la vérité pour conserver la transmissibilité, l'élément aggadique. Les créations de Kafka sont foncièrement des paraboles. Mais leur misère et leur beauté sont qu'elles durent devenir *plus* que des paraboles. Elles ne se couchent pas simplement aux pieds de la doctrine, comme la *aggadah* aux pieds de la *halakha*. Une fois couchées, elles lèvent soudain une patte puissante contre elle»⁴⁰.

39 W. BENJAMIN, G. SCHOLEM, *Théologie et utopie – correspondance 1933-1940*, op. cit., p. 241-242.

40 *Ibid.*, p. 242.

Les motifs de l'écriture, de la Révélation et de la transmission sont au cœur de l'essai de Benjamin sur Kafka rédigé en 1934. Cet essai porte pour l'essentiel sur le *Procès* et sur une série de récits réunis par Max Brod dans le volume intitulé *De la muraille de Chine et autres récits*. Ces motifs prennent la forme allégorique de celui qui étudie, comme l'étudiant dans le roman *L'Amérique* qui chaque nuit se consacre à la lecture éperdue d'ouvrages juridiques, qu'il consulte de droite à gauche, comme si ces ouvrages étaient écrits en hébreu, ou qu'il manipule à l'envers, comme s'il était pris par une fièvre folle. Benjamin précise que ces étudiants sont au fond «des disciples qui ont perdu l'écriture». Autrement dit, Benjamin insiste, bien davantage que Scholem ne le fait, sur les effets dévastateurs de la sécularisation et sur le fait que la modernité rend inaudible ce qui autrefois dans la tradition juive l'était. Le différend entre Scholem et Benjamin est considérable. Alors que Scholem distingue lecture, écriture et interprétation et qu'il défend la thèse selon laquelle une Loi qui ne s'entend plus ou qui ne se déchiffre plus n'est pas pour autant devenue définitivement caduque, Benjamin n'hésite pas à placer l'entreprise de Kafka sous le signe de l'échec sur lequel son ami Scholem reviendra dans une lettre datée des 6-8 novembre 1938 :

«J'aimerais comprendre ce que tu entends par l'échec fondamental de Kafka, que tu places désormais virtuellement au cœur de tes nouvelles considérations. Tu sembles en effet comprendre cet échec comme quelque chose d'inattendu et déconcertant, alors que la simple vérité, c'est que l'échec constituait l'objet de tentatives qui ne réussissent donc que dans la mesure où elles échouent. Ce n'est certainement pas là ce que tu as voulu dire. Est-ce qu'il a exprimé ce qu'il voulait dire? Sans aucun doute. L'antinomie aggadique à laquelle tu fais allusion n'est pas seulement propre à la *aggadah* kafaïenne, mais elle est fondée dans la nature de la *aggadah* elle-même. Cette œuvre constitue-t-elle un "étiolement de la tradition" au sens que tu lui donnes? Je dirais quant à moi que cet étiolement est inhérent à la nature de la tradition mystique elle-même. Il n'est que naturel que la *transmissibilité* de la tradition soit tout ce qui reste préservé de vivant en elle lors de son déclin, au creux de la vague. Il me semble t'avoir déjà écrit la même chose à l'occasion de discussions sur Kafka. Je crois avoir rédigé il y a je ne sais combien de temps des notes sur cette question de la pure *transmissibilité* dans le contexte de tes études, sur lesquelles je remettrais volontiers la main aujourd'hui: elle me semble se poser dans l'ensemble des questions portant sur "l'essence" du Juste, du type du saint de la mystique

juive déclinante. – Il est bien sûr parfaitement vrai que la sagesse est un bien traditionnel ; elle est par essence impossible à schématiser, comme tout ce qui nous est légué par la tradition. C’est en effet la *sagesse*, qui là où elle réfléchit, ne connaît pas mais commente. Si tu parvenais à représenter ce cas-limite de la sagesse qu’est Kafka comme une crise de la pure transmissibilité de la vérité, tu aurais effectivement atteint un résultat grandiose. Ce commentateur a sans doute des textes sacrés, mais il les a perdus. On peut alors se demander : que lui reste-t-il à commenter ? J’imagine qu’il te serait possible de répondre à ces questions à partir des perspectives que tu as tracées. Mais alors pourquoi un “échec” – alors qu’il a pourtant *réellement* commenté, ne serait-ce que le néant de la vérité en quoi qu’il puisse se révéler de ce point de vue ? Je m’arrête ici à propos de Kafka – dont j’ai découvert, à ma grande surprise que ton ami Brecht était un fidèle disciple⁴¹.

On assiste avec Benjamin à l’avènement d’une pensée de la littérature thématisée au travers d’un côté, le problème de la traduction, et de l’autre, des récits de Kafka. À l’instar de Scholem, il s’agit pour Benjamin de discerner la place qu’occupe l’expérience narrative pour la modernité critique et de prendre toute la mesure de l’énigme qu’elle représente pour l’héritage de la tradition juive dont la plasticité est telle qu’elle résiste au nihilisme de l’histoire, de la langue et de l’écriture. Chez Kafka, l’énigme en question ne prend jamais la forme narrative d’une anticipation de la Rédemption telle qu’on la trouve par exemple chez Rosenzweig. Mais alors, comment la narration montre-t-elle la Révélation ? Peut-on aller jusqu’à formuler l’hypothèse que la Révélation, telle que Benjamin l’entend chez Kafka, pourrait bien relever selon nous de cette distinction présente dans *Passagenwerk*⁴², entre le concept de trace et celui d’aura ?

« La trace est l’apparition d’un proche, aussi lointain que soit ce qui la laissa. L’aura est l’apparition d’un lointain, aussi proche que soit ce qui la suscita. Dans la trace, nous nous emparons de la chose ; dans l’aura, elle s’empare de nous »⁴³.

Pour penser avec Kafka la Révélation, nous disposons d’un concept de narration que Benjamin et Scholem isolent de tous les autres mondes

41 *Ibid.*, p. 253-254.

42 W. BENJAMIN, *Paris, capitale du XX^e siècle. Le Livre des passages*, trad. Jean LACOSTE, Paris : éditions du Cerf, « Passages », 1989.

43 *Ibid.*

représentés, déjà largement surpassés par un principe narratif qui présuppose une tension paradoxale entre un monde sans trace et un monde où la Loi est une allégorie de ce qui reste de l'aura de la trace. On comprend dès lors comment ces deux forces entrent en collision, s'affrontent, s'empoignent, jusqu'à susciter une explosion, un chiasme. Ne *reste* que la langue qui ne peut-être que narrée, pour combler le vide de toute tentative à parler le langage de l'absolu. La langue dite d'origine est ainsi préservée. Elle demeure cachée, grâce au *retrait*, à la *trace* et au *reste* qui empêche la tradition d'échoir dans un objet sécularisé et fétichisé. Plus qu'une théologie négative à l'œuvre dans la Révélation telle que Scholem la comprend chez Kafka, nous préférons parler d'une Révélation comme anti-religion. Si la sensibilité mystique travaille les récits de Kafka, elle n'oriente pas pour autant leur sens et signification en direction d'une théologie. La Révélation juive déjoue la logique d'une doctrine des causes et des puissances et ne répond à aucun principe supérieur et indépassable. C'est pourquoi l'accomplissement de la Loi est une utopie qui ne peut-être commandée qu'aujourd'hui, déclinée à l'impératif et dont la modalité de transmission réside dans une apothéose d'écoute engendrée par la Loi :

« Ces paroles, que je te commande aujourd'hui, seront sur ton cœur. Tu les inculqueras à tes fils, et tu en parleras, quand tu seras assis dans ta maison, et quand tu marcheras par le chemin, et quand tu te coucheras, et quand tu te lèveras ; et tu les lieras comme un signe sur ta main, et elles te seront pour fronteau entre les yeux, et tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes » (*Deutéronome* 6, 6-9).

Aussi, l'injonction à *faire* et à *écouter*⁴⁴ serait la plus haute exigence de la Loi, conduisant chez Kafka à une impossibilité radicale, en contrepoint d'une Révélation qui a donné à la Loi autant qu'à l'idée de Dieu une dimension transcendante. Réduire les expériences du monde et d'un Dieu mort ou absent à un récit qui se déroule *Devant la Loi* est une manière de sauver et l'un et l'autre de l'oubli et d'une tradition malade d'absolu. À noter que la maladie à proprement parler était désignée

44 « Et Moïse vint et raconta au peuple toutes les paroles de l'Eternel et toutes les ordonnances. Moïse écrivit toutes les paroles de l'Eternel. [...] Il prit le livre de l'Alliance et le lut aux oreilles du peuple ; et ils dirent : tout ce que l'Eternel a dit, nous le ferons et nous écouterons » (*Exode*, 24. 3-7).

par Kafka du terme de *Sinnbild*, que l'on peut traduire par le mot «allégorie».

Plus qu'un commentaire parabolique, nous pouvons parler d'exercice *midrashique* portant, non pas sur la révélation, mais sur le révélé. Soit ce qui divise Kafka, qui a valeur de symptôme, qui constitue le corps en extériorité – l'écriture affectée de signifiante par exemple. Soit encore ce qui peut se prêter à la formation d'images et de fissures narratives. Mais aussi, ces langues immémoriales – l'hébreu biblique, l'araméen, le yiddish –, dont Kafka pensait qu'elles s'étaient tramées dans son dos et qu'elles pouvaient rendre fou. Mais du seul fait d'écrire, d'être assigné à la loi d'écriture, l'allégorie, la *Sinnbild* de la folie d'une langue que l'on porte sur son dos comme on porte le tabernacle devient une menace. Écrire signifie bien pour Kafka porter atteinte au sens, introduire dans les mots et les lettres des couches de temps, de sens et de simulacres ; sans oublier ce que les récits peuvent emprunter à une écriture qui serait une transcription de la folie, du rêve et de l'enfance.

Dans son *Journal*, Kafka note le 4 décembre 1913 :

« La peur de la folie – Voir une folie de tout sentiment qui s'efforce d'aller tout droit [*geradeaus strebenden*] et fait oublier tout le reste. Mais alors, qu'est-ce que la non-folie [*Nicht-Nachheit*] ? La non-folie, c'est se tenir en mendiant devant le seuil, à l'écart de la porte, pour y pourrir et s'effondrer ».

Le gardien de la Loi dans le *Procès* ne peut garder la porte que parce que la folie s'est emparée de lui ; folie sans laquelle il ne pourrait pas veiller sur une vérité inaccomplie, indéchiffrable, indécélable et, en fin de compte, inexistante.

« Que veux-tu encore savoir ? demande le gardien de la porte à K. Tu es insatiable. Tous les hommes aspirent à la loi, n'est-ce pas, dit l'homme, comment se fait-il que, durant toutes les nombreuses années, personne d'autre que moi n'a demandé à y entrer ? Le gardien de la porte comprend que l'homme est arrivé à la fin et pour atteindre encore son ouïe qui s'éteint, il hurle : Personne d'autre que toi ne pouvait entrer ici, car cette entrée n'était faite que pour toi. À présent, je m'en vais et je ferme la porte » (chapitre IX).

Dans un très beau commentaire de ce passage, intitulé « Préjugés, Devant la Loi », paru en 1985, Derrida souligne jusqu'où la parabole dit que la Loi est toujours contradictoire dans son essence. Nous pouvons en

déduire qu'il s'agit d'une aporie. L'homme est sommé de s'approcher de la Loi, de se conformer à elle et de lui obéir, mais plus il s'en approche, plus elle se dérobe. Il y a de quoi, en effet, «devenir fou», comme le note Kafka.

De même, on se souviendra des efforts de K. dans le roman *Le Château* qui n'ont pas tant pour but d'atteindre le château lui-même, que de connaître la vérité de ce qui s'y passe. K. ne tardera pas à comprendre qu'une telle vérité est non seulement inaccessible, mais que probablement elle n'existe pas. Dans cette perspective, *Le Château* de Kafka serait un moment de fragmentation du discours narratif dans le but précisément de défaire et finalement de dissoudre l'idée de vérité. Ne *reste* que ce que Benjamin nomme «la rumeur des choses vraies», comme nous l'avons déjà dit dans notre étude. L'écriture se tiendrait sur fond de rumeur. Écrire, c'est être assigné à cette rumeur, c'est être persécuté par elle. Il nous semble que pour Kafka, rumeur, persécution, écriture et Loi vont bien au-delà d'une simple protestation de la conscience individuelle : «Je le sais par expérience [*aus Erfahrung*], aucune place ne reste inoccupée [*kein Platz unbesetzt bleibt*], et si ce n'est pas moi qui me tiens en haut sur la selle, alors seulement mon persécuteur [*Verfolger*] y est»⁴⁵.

Épilogue

Écrire serait donc passer de la rumeur à la langue, de la langue au jargon et du jargon à l'impossibilité de coïncider avec une unique langue comme une unique vérité. Nous savons qu'en marge de la langue allemande, Kafka avait recours au yiddish. Quelle raison donner à cette tentation de sortir de l'allemand, du tchèque et de l'hébreu ? Un premier élément de réponse consiste à dire que c'est parce que le yiddish, en dépit des apparences, ne se laisse totalement reconduire ni à l'allemand ni à l'hébreu. Nous touchons ici à la question névralgique de l'identité que Kafka aborde dans une lettre bouleversante qu'il écrit à Max Brod en juin 1921 :

«Ils [les Juifs de Prague] vivaient entre trois possibilités (que je nomme par hasard des impossibilités de langage, c'est le plus simple, mais on pourrait aussi les appeler tout autrement) : l'impossibilité de ne pas écrire, l'impossibilité d'écrire en allemand, l'impossibilité

45 Lettre à Max Brod, janvier 1921.

d'écrire autrement, à quoi on pourrait presque ajouter une quatrième impossibilité, l'impossibilité d'écrire... c'était donc une littérature impossible de tous côtés, une littérature de tziganes qui avaient volé l'enfant allemand au berceau et l'avaient en grande hâte apprêté d'une manière ou d'une autre [...] parce qu'il faut bien que quelqu'un danse sur la corde [*weil doch irgendjemand auf dem Seil tanzen muss*]. Mais ce n'était même pas l'enfant allemand, ce n'était rien, on disait simplement que quelqu'un danse»⁴⁶.

Bibliographie sélective

- ADORNO Theodor W., *Sur Walter Benjamin*, édition établie par Rolf TIEDERMANN, traduit de l'allemand par Christophe DAVID, Paris: Gallimard, « Folio essais », Paris, 1999.
- BEGLEY Louis, *Kafka*, « *Le monde prodigieux que j'ai dans la tête* », Paris: éd. Odile Jacob, 2009.
- BENJAMIN Walter, SCHOLEM Gershom, *Théologie et utopie – correspondance 1933-1940*, traduit de l'allemand par Didier RENAULT & Pierre RUSCH, Postface de Stéphane MOSES, Paris: Éditions de l'Éclat, 2010.
- BENJAMIN Walter, *Œuvres*, traduit de l'allemand par Maurice de GANDILLAC, Rainer ROCHLITZ et Pierre RUSCH, Paris: Gallimard, « Folio », 2000.
- BENJAMIN Walter, *Pais, capitale du XX^e siècle. Le Livre des passages*, traduction de Jean LACOSTE, Paris: Éditions du Cerf, « Passages », 1989.
- DERRIDA Jacques, *Force de loi*, Paris: Galilée, 1994.
- Confluences: politique, histoire, judaïsme*, texte introduit, traduit et annoté par Gérard BENSUSSAN, Marc CREPON et Marc de LAUNAY, Paris: Librairie Vrin, 2003.
- HEIDEGGER Martin, *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par Jean BEAUFRET, Wolfgang BROKMEIR et François FEDIER, Paris: Gallimard, 1976. (éd. Originale: Verlag Günther Neske: Pfullingen, R.F.A., 1959).
- KAFKA Franz, *Œuvres complètes*, trad. Claude DAVID, Paris: Gallimard, « La Pléiade ».

⁴⁶ F. KAFKA, Lettre à Max Brod, juin 1921, in *Œuvres complètes*, op.cit., t. III, p. 1087. Je renvoie au texte de M. ROBERT en introduction de la *Correspondance* qu'elle a traduite (Paris: Gallimard, 1965).

- KAFKA Franz, *Journal*, trad. Marthe ROBERT, Paris: Grasset, Livre de poche, 2002.
- KAFKA Franz, *Lettre au père*, trad. François REY, Paris: éditions Ombres, 1994.
- LÖWY Michael, *Franz Kafka, Rêveur insoumis*, Paris: Stock, 2004.
- MOSES Stéphane, *L'Ange de l'histoire*, Paris: Seuil, 1992; réédition Gallimard, « Folio », 2006.
- MOSES Stéphane, *Exégèse d'une légende. Lectures de Kafka*, Paris: éd. L'Eclat, 2006.
- SCHOLEM Gershom, *Walter Benjamin, histoire d'une amitié*, Paris: Calmann-Lévy, 1981.
- SCHOLEM Gershom, *La Mystique juive, les thèmes fondamentaux*, trad. Maurice R. HAYOUN, Paris: Les Éditions du Cerf, « Patrimoines judaïsme », 2007.