

klarheit	לְיָדָא	Pfer	פֶּרֶד
belage	לְיָדָא	Turnier	טורניר
Schnecke	לְיָדָא	unbestimmt	אָנְדֶּרְס
Reihe	רֵיז	plagen	פֶּלֶג
drinnen	לְיָדָא	Platz	פֶּלֶץ
frühe Zeit	לְיָדָא	menschlich	מֶנְשְׁלִיךְ
ansprechen	לְיָדָא	Pflicht	פֶּלִיכְט
abwerfen	לְיָדָא	Vorgabe	וּרְגֵיבֶנְדֶּה
Regen	לְיָדָא	im Gegenteil	אָנְדֶּרְס
gutenachtig	לְיָדָא	Befehl	בֶּעַל־פֶּה
angenehm	לְיָדָא	Wert	וֵערְט
Ordnung	לְיָדָא	Unstetigkeit	אָנְדֶּרְס
		Voraussetzung	וּרְגֵיבֶנְדֶּה

Page du cahier d'hébreu de Kafka.

Impossibles métamorphoses

Réflexions sur la modernité juive de Kafka

Léa Veinstein

Kafka est souvent qualifié de « grand écrivain de la modernité ». Cela fait partie des expressions toutes faites auxquelles on acquiesce sans les comprendre, sans même s'y arrêter ou les interroger. C'est de l'ordre de l'incontestable, quand bien même cela serait un peu vague, brumeux.

De la même façon, Kafka est parfois défini comme l'un des « grands écrivains juifs du XX^e siècle ». Juif comment ? Ce judaïsme est-il une identité religieuse, culturelle, affective ? Une racine ou un déracinement ? L'expression ne le précise pas, mais elle s'est imposée : sur un grand dictionnaire de la « littérature juive », je me souviens avoir vu le visage de Kafka en très grand, remplissant toute la couverture. A lui tout seul, il est devenu l'image, le visage de la littérature juive que j'aurais pourtant bien du mal à définir.

Ce dont nous pouvons être certains (à l'appui de citations qui le démontrent) c'est que Franz Kafka se débat sans cesse avec et contre ces deux affirmations : qu'il s'agisse de s'intégrer à un monde moderne, nouveau, ou qu'il s'agisse de fixer en soi une identité juive, la démarche est pour lui douloureuse, complexe, et même impossible. C'est ce que nous allons nous attacher ici à déplier, en scrutant deux déclarations de Kafka au plus près de leur littéralité, de leur rythme et de leurs enjeux philosophiques. Tout en gardant à l'esprit que réfléchir à ce que pourrait être, chez Kafka, une modernité juive se présente pour le moins comme un défi.

Dans une phrase rapportée par Gustave Janouch, Kafka tente d'articuler ces deux notions : l'identité juive d'une part, le rapport à l'histoire et à la modernité, de l'autre :

« Nous autres Juifs, nous ne sommes pas peintres, à vrai dire. Nous ne savons pas nous représenter les choses de façon statique. Nous les voyons toujours s'écouler, se mouvoir, se métamorphoser. Nous sommes des narrateurs (...) Que voulez-vous, je suis toujours captif en Égypte. Je n'ai pas encore traversé la Mer Rouge »¹.

Que nous apprend cette phrase, intense et très riche, sur la modernité juive de Kafka ? Remarquons premièrement le caractère tout à fait univoque et clair de l'expression de son identité juive : ici, Kafka dit « nous », il réitère de façon insistante cette parole à la première personne du pluriel. Jusqu'à la toute dernière phrase, où il s'isole de la collectivité pour revenir au « je », la phrase a un caractère déclaratif : voici ce qui nous définit, nous les Juifs. Nous sommes ainsi – assertion assez rare chez Kafka pour être ici soulignée. Nous verrons que cette transparence quasi péremptoire ne tardera pas à s'opacifier par la suite.

Qui est donc ce « nous », qui définirait l'identité juive ? Kafka avance en proposant une opposition forte entre « ce que l'on n'est pas » et « ce que l'on est » : entre les peintres et les narrateurs. Pour commencer, nous les Juifs, ne sommes « pas peintres » dit-il. Le peintre serait celui qui aurait une vision « statique » des choses, les captant en un instant qui les fige (aujourd'hui on choisirait sans doute l'image de la photographie, l'opposant au cinéma). Le peintre ne raconte pas un mouvement, mais reproduit un instant qu'il fixe ainsi sur une droite, lui octroyant abscisse et ordonnée. Et emprisonnant ainsi le temps qui bouge sans cesse en toute chose. Lorsque Kafka écrit que les Juifs ne sont pas des peintres, il signifie donc que le rapport au temps inscrit dans l'être-juif est contraire à cette fixité. Le judaïsme impliquerait l'acceptation d'une temporalité mouvante : « s'écouler, se mouvoir, se métamorphoser ». Kafka fait sienne une historicité que l'on peut qualifier d'héraclitéenne : une histoire liquide, comme la célèbre image du fleuve

1 G. Janouch, *Conversations avec Kafka*, trad. B. Lortholary, Paris, éditions M. Nadeau, 1978, p. 202. Les conversations dateraient de l'année 1920-1921 : c'est en 1920 que Gustave Janouch, jeune étudiant de 17 ans, envoie ses premiers poèmes à Franz Kafka, jeune auteur de *La Métamorphose*, récemment publiée. S'ensuivront plusieurs rencontres entre les deux hommes, que Janouch retranscrit au fur et à mesure. La première publication en allemand date de 1951, bien après la mort de Kafka.

dans lequel on ne peut se plonger deux fois (fragment 91¹), liée à l'idée d'un écoulement permanent non seulement du temps, mais de l'être, qu'il faut définir comme devenir.

S'écouler, se mouvoir, ne pas figer ce que l'on représente dans une pose statique : pour éclairer encore ce qui se dessine comme une philosophie kafkaïenne de l'histoire, la pensée de Stéphane Mosès est d'une aide précieuse. Dans *L'Ange de l'histoire*, partant d'un court récit de Kafka, « Les armes de la ville », Mosès déploie l'hypothèse d'une philosophie de l'histoire ancrée dans une crise de la modernité : rassemblant des textes de Kafka, de Benjamin, mais aussi de Scholem, Freud et Rosenzweig, il fait de la figure de l'« ange de l'histoire », dessiné par Paul Klee et repris par Walter Benjamin, une matrice générationnelle. Nous comprenons alors mieux de quoi est faite l'opposition de Kafka à la figure du peintre, qui figerait l'instant : elle logerait en son sein une critique de la Raison historique :

« Cette figure (...) implique en effet que le temps ne soit plus pensé comme un axe orienté, ou l'après succède inévitablement à l'avant, ou comme un fleuve qui coule de sa source vers une embouchure, mais comme une juxtaposition d'instantanés chaque fois uniques, non totalisables, et qui, par conséquent, ne se succèdent pas comme les étapes d'un processus irréversible. Le passé, le présent et l'avenir ne se suivent plus ici comme sur une ligne droite qu'un spectateur pourrait observer de l'extérieur, mais coexistent comme trois états de conscience permanents »².

L'histoire connaît en son sein une rupture, une discontinuité, une coupure, qui interdisent de continuer à se la figurer comme une ligne droite dirigée vers le progrès. Ce qui est « interrompu » c'est la Raison historique issue de la philosophie hégélienne de l'histoire. Et cette interruption, point de départ d'une nouvelle « modernité », doit être comprise selon Mosès au prisme de la Première Guerre, qui a sapé tout espoir dans le progrès. Cet événement total, qui a aussi croisé la trajectoire singulière de Kafka, a déterminé un rapport au présent absolument nouveau, interruptif et

1 Héraclite, *Fragments*, introduction par Marcel Conche, Paris, PUF, « Épiméthée », dernière édition 2011.

2 S. Mosès, *L'Ange de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2006, « Folio », p. 26.

toujours mouvant. Dans notre citation rapportée par Janouch, cette pensée kafkaïenne de l'histoire semble s'écrire à travers ces trois verbes : « s'écouler, se mouvoir, se métamorphoser », opposés à la fixité de la peinture classique. Plus tard, elle s'articulera à la philosophie juive et au « temps messianique », comme le montre Stéphane Mosès à l'appui de Gershom Scholem dans la suite de son livre.

Mais restons-en à cette phrase fascinante. Après avoir initié cette définition du judaïsme comme rapport au temps – et, c'est notre hypothèse, à la modernité –, Kafka cesse de dire « nous » pour s'isoler du groupe et revenir au « je », à une forme de solitude existentielle qui surgit à travers une allusion à l'épisode biblique de la Traversée de la Mer rouge (Exode 14 : 15-31) : « je suis toujours captif en Égypte, je n'ai pas traversé la Mer rouge ». Pourquoi ce retour au « je » ? Pourquoi cet épisode biblique, et que nous apprend-il sur ce qui se dessine d'une modernité juive chez Kafka ? Contrairement aux autres de sa communauté, Kafka lui serait resté dans une forme de passé : il n'aurait pas connu la libération d'Égypte, qui change le peuple des Hébreux d'esclaves en hommes libres guidés par Moïse. N'ayant pas traversé la Mer Rouge, il serait seul resté esclave. Cette assertion nous déstabilise, non seulement parce que Kafka, disant cela, se coupe du groupe auquel il vient de s'identifier, mais aussi parce qu'il affirme être demeuré dans le passé, ce qui semble contredire sa pensée précédente... selon laquelle la ligne droite du temps serait devenue impossible. En se séparant des autres et de sa communauté, en restant ainsi dans une forme de passé, n'est-ce pas lui, le peintre qui fige un moment sur la ligne du temps ?

C'est en s'appuyant sur la pensée de Walter Benjamin que l'on peut à mon sens éclairer ce basculement – et progresser dans notre appréhension de la modernité kafkaïenne. Dans son essai sur Kafka de 1931, Benjamin tente lui aussi d'extraire des textes de Kafka une pensée de l'histoire, en analysant le rapport au temps et à l'existence qui s'y trouverait tissé. L'univers kafkaïen correspond selon Benjamin à un « archétype de la déformation ». D'abord parce que tout ce qui concerne le temps chez Kafka (qu'il s'agisse de l'expérience d'une temporalité ou d'une pensée de l'Histoire) se trouve bousculé, voire défiguré. L'hypothèse générale de Benjamin touche à l'articulation des concepts de modernité et de métamorphose : c'est parce que Kafka décrit la

crise de la modernité qu'« aucun phénomène » ne peut apparaître autrement que « déformé dans la description qu'il en donne » :

« L'œuvre de Kafka est de nature prophétique. Les étrangetés si précises qu'il décrit doivent être comprises par le lecteur comme des indices et des symptômes des déplacements que l'écrivain sent s'amorcer dans tous les domaines, sans pouvoir lui-même s'intégrer aux structures nouvelles. Aussi ne peut-il répondre que par l'étonnement – un étonnement auquel se mêle certes une terreur panique ? aux déformations presque incompréhensibles de l'existence qui trahissent l'avènement de ces lois » ¹.

Nous pouvons dès lors comprendre ainsi la phrase rapportée par Janouch : Kafka refuse que le temps soit pensé en termes de progrès ou de fixité des instants, mais il n'arrive pas tout à fait à se fondre dans une temporalité sans cesse mouvante. Autrement dit, il ne parvient pas à s'intégrer au monde nouveau, tel qu'il apparaît sous ses yeux. Face aux « déformations » de la modernité, il regarde avec étonnement, il décrit sans s'intégrer. La modernité kafkaïenne doit donc se définir comme déformation et comme source d'étonnement – magnifique terme trouvé par Benjamin, qui résume peut-être tout Kafka.

Le judaïsme détermine un rapport au temps qui ne peut se fixer dans un présent figé. La modernité juive, telle que Kafka la rencontre dans une forme de choc, se logerait alors dans ce mouvement que Kafka appelle déjà, dans la phrase rapportée par Janouch, « métamorphose ». De l'archétype de la déformation à la métamorphose, quel est le chemin que l'on peut, avec lui, emprunter ?

La modernité déforme. Soit. Mais Kafka va plus loin en affirmant qu'elle métamorphose ; et même qu'elle est une métamorphose – pas simplement un devenir, mais un changement radical de forme et de règne. Car la métamorphose n'est rien d'autre que cela : un devenir animal qui contamine l'humain. Nous pensons évidemment au récit éponyme de Kafka, qui en décrit tout le processus physique et psychique. Mais il est remarquable par ailleurs que Kafka utilise ce schème de la métamorphose (en tant que

¹ *Ibid.*

« devenir-animal » ¹⁾ dans bien d'autres textes, pour expliciter son rapport à la modernité – à la crise de la modernité telle qu'il l'a vécue lui, en tant qu'écrivain juif.

Dans la continuité de la phrase rapportée par Janouch, arrêtons-nous maintenant sur cet extrait d'une lettre à peu près contemporaine, que Kafka adressa à son ami Max Brod en 1921 :

« Mieux que la psychanalyse me plaît en l'occurrence la constatation que ce complexe paternel, dont plus d'un se nourrit spirituellement, n'a pas trait au père innocent, mais au judaïsme du père. Ce que voulaient la plupart de ceux qui commencèrent à écrire en allemand, c'était quitter le judaïsme, généralement avec l'approbation vague des pères ; (c'est ce vague qui est révoltant) ; ils le voulaient, mais leurs pattes de derrière collaient encore au judaïsme du père et leurs pattes de devant ne trouvaient pas de nouveau terrain) »².

Kafka évoque ici la minorité dont il fait partie, celle des écrivains juifs de sa génération vivant à Prague, c'est-à-dire vivant dans une situation linguistique et politique très singulière : ni Allemands, ni Tchèques, ils sont « juifs » c'est-à-dire coincés entre des identités impossibles. Ce judaïsme, loin de les définir ici de façon transparente ou univoque, ne peut être vécu que sous la forme d'une crise, dont Kafka nous explique qu'elle a trait « aux pères ». Non pas au père comme entité psychanalytique, mais au père comme entité d'une identité religieuse venant du passé, et devenue incompatible avec ce que l'on pourrait appeler ici « la modernité ».

Autorisons-nous un bref détour biographique pour mieux comprendre les enjeux sous-jacents à cette phrase. Kafka est né dans une famille de la *Mitteleuropa* assimilée, avec un père éloigné de toute pratique – père contre lequel il va nourrir un ressentiment rendu célèbre par la *Lettre au père*. Il en a conçu un sentiment très complexe à l'égard du judaïsme, dont il s'agissait de retrouver la trace, mais sans passer par la religion – que la modernité

1 L'expression « devenir-animal » vient du livre de G. Deleuze et F. Guattari : *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.

2 F. Kafka, *Œuvres complètes*, tome III, trad. M. Robert, C. David, J-P. Danès, Paris, Gallimard, Pléiade, pp. 1086-1087 (dorénavant OC suivi du tome).

avait déjà rendu caduque. Pour déplier ce nœud, il est utile de revenir au livre de Stéphane Mosès sur la philosophie de l'histoire. Dans un chapitre intitulé « Kafka, Freud et la crise de la tradition », Mosès dessine les traits communs d'une génération qui comprend aussi bien Kafka que Freud ou Scholem. C'est une génération de « fils » qui ont subi le « dérèglement des processus de transmission dans le judaïsme du XIX^e et du XX^e siècle », effet de « l'entrée des Juifs occidentaux dans la modernité ». Les fils vont se révolter d'une part contre cette assimilation, et d'autre part, contre la demande persistante, formulée par le père, d'une certaine fidélité à la loi juive, vidée de tout contenu :

« Ce sont les ambiguïtés du père face à sa propre judéité, les conséquences d'une demande au nom de laquelle le fils est invité à rester fidèle à des valeurs que le père n'a pas réussi à lui transmettre (ni, à plus forte raison, à légitimer) qui privent le discours paternel de sa crédibilité. Double bind qui reflète les incertitudes d'une génération de transition, déchirée entre son attachement au passé et l'attrait de l'assimilation, et où l'autorité paternelle se dévalorise irrémédiablement »¹.

Dans *La Lettre au père*, Kafka retrace très précisément les trois « moments » de ce rapport au judaïsme du père, qu'il dit lui-même n'être en aucun cas un « phénomène isolé », mais « la situation d'une génération de transition ». Au fil de ces trois moments, l'on voit se déplacer l'incompréhension, qui demeure le trait commun de ces différentes attitudes. Le premier moment, qui correspond à l'adolescence, est celui de l'incompréhension des reproches, qui semblent naître d'une demande contradictoire de la part du père :

« Adolescent, je ne comprenais pas que toi, avec le fantôme de judaïsme dont tu disposais, tu pusses me reprocher de ne pas faire d'efforts (j'aurais dû en faire, ne serait-ce que par respect, disais-tu) pour développer quelque chose de tout aussi fantomatique »².

Plus tard, Kafka dit avoir compris d'où venaient ces traces de judaïsme, c'est-à-dire du passé de son père. Il pouvait alors à comprendre son désir de transmission au fils qu'il était. L'incompréhension demeurerait toutefois

1 S. Mosès, *L'Ange de l'histoire*, op.cit., p. 303.

2 F. Kafka, *Lettre au père*, trad. M. Robert, in OC IV, p. 861.

– mais elle portait alors sur la possibilité de cette transmission : comment aurait-elle pu se faire alors qu’aucun sens ne l’accompagnait ?

« Tu avais effectivement rapporté un peu de judaïsme de cette sorte de ghetto rural dont tu étais issu [...]. Mais il était impossible de faire comprendre à un enfant observant tout avec l’excès d’acuité né de la peur que les quelques balivernes que tu accomplissais au nom du judaïsme, avec une indifférence proportionnée à leur futilité, pouvaient avoir un sens plus élevé. Pour toi, elles avaient la valeur de petits souvenirs d’une époque révolue et c’est pour cela que tu voulais me les proposer, mais, comme tu ne croyais pas toi-même à leur valeur propre, tu ne pouvais le faire que par la persuasion ou la menace »¹.

Le troisième et dernier moment, qui semble être toujours d’actualité au moment où Kafka s’adresse imaginativement à son père, contient aussi une forte incompréhension. Elle porte désormais sur la réaction de son père face à l’intérêt que Kafka finit par porter au judaïsme. Loin de les rapprocher, ou de faire disparaître les anciens reproches d’indifférence, cet intérêt va provoquer de la part du père un rejet violent, que Kafka décrit à de nombreuses reprises comme du « dégoût » :

« Car c’était bien un judaïsme issu de ton judaïsme qui s’agitait pour naître, et avec lui, la possibilité de nouveaux rapports entre nous [...]. Mais, par mon entremise, le judaïsme te devint odieux, tu jugeas les écrits juifs illisibles, ils te “dégoûtèrent” »².

Le cheminement de Kafka permet d’éclairer la complexité du rapport au judaïsme qui va se tisser chez cette génération des fils, dont Kafka écrit en 1921 qu’ils sont comme des animaux écartelés. Et si l’on comprend bien désormais en quoi leurs « pattes de derrière » pouvaient à la fois désirer se sauver et rester comme enlisées dans la boue du passé paternel, il nous reste à interpréter en quoi « leurs pattes de devant », elles, « ne trouvaient pas de nouveau terrain ».

La modernité, infiniment mouvante, semble provoquer comme un glissement de terrain, un tremblement de terre permanent, qui empêche cet ancrage dans le temps, dans l’espace et dans la communauté. C’est pourquoi

1 *Ibid.*, p. 862.

2 *Ibid.*, p. 864.

la modernité juive chez Kafka s'écrit toujours dans une forme animale : elle est intrinsèquement et fondamentalement une métamorphose. Elle est humainement impossible à vivre, seule la ligne de fuite vers le monde animal nous permet d'en décrire l'expérience. La modernité juive chez Kafka serait donc une métamorphose. Et cette métamorphose est littéralement un écartèlement.

Nous pouvons pour finir nous demander dans quelle fiction ces différents schèmes que nous avons croisés et tenté d'éclairer (modernité, temporalité, communauté, histoire, métamorphose, écartèlement, manque de sol) apparaissent chez Kafka. C'est à un texte un peu à part que l'on peut songer, qui réunit selon moi l'ensemble de ces motifs comme si la fiction et l'écriture parvenaient à les tisser en un canevas étrange, mais clair : *Les Recherches d'un chien* (*Forschungen eines Hundes*). Le manuscrit, retrouvé dans l'un des cahiers in octavo de Kafka, a sans doute été rédigé en 1922, au moment où celui-ci butait sur l'achèvement du *Château*.

Ce long récit à la première personne, (l'un des plus longs de Kafka, si l'on excepte les romans) conte l'histoire ? qui n'en est pas vraiment une, d'autant que la narration est assez lâche et distendue, faite de digressions et de retours en arrière¹ d'un chien qui s'est isolé de son « peuple » (de la « race canine »), et qui, dans cet isolement, recherche et questionne. Comme l'indique le titre, il faudrait en réalité accepter que ce texte ne conte aucune histoire, mais se donne à lire comme le compte-rendu des recherches de ce chien. Kafka met côte à côte, au cœur même du genre qu'il invente, le chien et la recherche. Toute la tentative de ce texte peut être résumée par cet étrange rapprochement entre la quête du sens, de la vérité, des réponses, et le fait qu'elle soit portée par un chien (nous pouvons rappeler la phrase citée en exergue de cette troisième partie : « Qu'y a-t-il en dehors des chiens ? Qui d'autre peut-on invoquer dans le vaste monde vide ? Tout le savoir, l'ensemble de toutes les questions et de toutes les réponses est contenu dans les chiens »²).

1 Claude David, dans sa notice, note que le narrateur lui-même déplore ce relâchement dans la narration, lorsqu'il dit : « le désordre s'est introduit dans mes recherches ; aussi ; je me relâche, je me lasse ; je ne fais plus que trotter mécaniquement », in OC II, p. 699.

2 *Ibid.*, p. 686.

Le texte commence par exposer le « changement » intervenu dans la vie du narrateur-chien depuis son enfance : le thème qui lance la réflexion du chien est celui de son rapport à ses congénères, dont il se sent au moment où il s'exprime radicalement éloigné. N'y entendons-nous pas un écho troublant à la phrase selon laquelle Kafka serait seul resté « captif en Égypte » ?

« Quel changement dans ma vie et pourtant, comme ma vie au fond, a peu changé ! Quand je pense aujourd'hui au passé et que je me remémore les temps où je vivais encore au milieu de la société canine [*inmitten der Hundesschaft lebte*], un chien parmi les chiens, participant à tous les soucis des autres, je trouve, en regardant de plus près, que de tout temps quelque chose boitait ; il y avait une petite fêlure [*eine kleine Bruchstelle*] »¹.

S'il y a donc à la fois un changement et une absence de changement dans sa vie, c'est parce que la solitude qui est la sienne au moment où il prend la parole a toujours existé, au moins en puissance ou en racine, dans la mesure où même lorsqu'il vivait en communauté avec ses « congénères », un imperceptible décalage le séparait déjà d'eux – quelque chose qui déchirait un peu la communauté, la perçait, ou la faisait marcher de travers.

Autrement dit, au terme du cheminement que nous venons d'opérer : si le judaïsme moderne était un chien, il serait écartelé – et il boiterait.

1 *Ibid.*, p. 674.