

La "nostalgie" du yiddish chez Kafka.

par Régine Robin

A l'époque où Kafka écrit, la plupart des juifs en voie d'émancipation dans les pays de langue germanique ont délaissé le yiddish sous l'influence du mouvement économico-social et sous la pression de *La Haskalah*, ce mouvement des Lumières juives de la fin du XVIIIe et du XIXe siècles qui a été le champion de l'émancipation des juifs d'Europe. Ce mouvement rationaliste se battit pour l'eupéanisation des masses juives, leur sortie spirituelle et matérielle du ghetto ou de la zone de résidence en Russie où elles étaient enfermées depuis le plus lointain Moyen Âge ; pour la modernisation de la société et de la culture juive, ce qui impliquait une volonté de réformes économiques et sociales doublées de réformes religieuses ; pour l'éducation des masses afin qu'elles acquièrent en plus de la connaissance de la tradition - acquise depuis toujours dans les écoles traditionnelles - des connaissances pratiques modernes, un véritable savoir contemporain laïc. Bref toutes nuances confondues, la Haskalah se battait pour la promotion économique, sociale, culturelle et politique des masses juives.

La Haskalah naît en Allemagne. La figure symbolique de cette première période est Moses

Mendelssohn (1729-1786). Né à Dessau en Saxe en 1729, on raconte qu'il réchappa d'une maladie encore jeune mais qu'il resta bossu, disgracié pour le reste de ses jours, ce qu'il compensa sans doute par une intelligence peu commune. Non seulement il acquit une maîtrise de l'hébreu et de l'allemand, mais il apprit aussi le latin, le grec, l'anglais et le français. Son amitié avec Lessing va lui ouvrir les portes des milieux intellectuels de Berlin où il obtiendra le droit de résider en 1763. Il se rend célèbre avec son *Phédon* qui lui vaut le surnom de "Platon allemand". Il reçoit une récompense de l'Académie royale de Prusse, est élu membre de l'Académie en 1771 mais Frédéric II refuse de ratifier son élection. L'heure de l'émancipation des Juifs n'a pas encore sonné. Son oeuvre principale sera la traduction de la Bible en allemand et en caractères hébraïques avec commentaires en hébreu (le *Biur*). Il se consacre encore à une oeuvre fondamentale, *Jérusalem*, parue en 1783 qui est comme la somme de sa pensée en matière de religion. S'intéressant aussi bien à la fondation d'écoles qui enseigneraient la Loi et le savoir profane qu'à la diffusion des idées des lumières par les premiers journaux hébreux de l'époque, Mendelssohn prit une part active au combat pour

l'émancipation des Juifs. Il ne devait pas voir ses efforts couronnés. En Prusse les premiers édits relatifs à l'émancipation des Juifs ne voient le jour qu'en 1812. Après le congrès de Vienne, la Confédération germanique connaît une période de réaction qui sera suivie d'une nouvelle période noire après l'échec des révolutions de 1848. Ce n'est qu'en 1869-1871, au moment de l'unification de l'Allemagne, que l'émancipation politique est proclamée. Mendelssohn s'était consacré cependant à la première sortie spirituelle et culturelle des juifs hors du ghetto. En 1781, Joseph II dans les pays autrichiens promulgue l'Édit de tolérance. Il s'agit, en ce qui concerne les Juifs de la suppression du péage corporel, de leur accès autorisé aux écoles et aux universités, de la permission d'exercer certains métiers manuels et agricoles qui leur étaient interdits jusque-là. L'Édit était cependant assorti d'un certain nombre de limitations : il édictait des mesures contre l'emploi du yiddish dans les affaires et les registres publics. Wessely, autre grande figure des Lumières juives, dès la parution de l'Édit, milita en sa faveur ; il enjoignit à la communauté juive des États des Habsbourg de répondre favorablement à l'Édit, d'envoyer leurs enfants à l'école où l'allemand serait enseigné. Il approuva les mesures prises par Joseph II à l'encontre du yiddish. Un autre *Maskil* ou partisan des Lumières, David Freidlander demanda officiellement qu'on interdît le yiddish en tant que langue d'enseignement dans le *Kheder* (l'école élémentaire juive

traditionnelle) et dans les écoles modernisées. Hurwitz préconisa que le yiddish fût banni de la langue du commerce et des registres comptables. On voit par là que la lutte contre le yiddish dépasse parfois la simple invective, si violente soit-elle. Les *Maskilim* se font parfois consciemment ou inconsciemment les conseillers du prince. Le yiddish était pour eux comme la matérialisation de la représentation que le monde non juif se faisait du Juif, que le yiddish focalisait des notions, des images d'illégitimité, d'impureté, d'irrégularité... Avec l'exemple des livres comptables, on a affaire à la même problématique. Les Juifs pour des raisons historiques sur lesquelles nous ne pouvons nous arrêter ici se sont spécialisés dans certains métiers artisanaux et dans le commerce. L'image antisémite traditionnelle renvoie à l'idée d'avarice, d'âpreté au gain et de fraude. Or, le yiddish étant leur langue maternelle, les Juifs tenaient leurs registres comptables en yiddish (un yiddish surhébraisé d'ailleurs, car un grand nombre de termes ayant trait aux transactions commerciales étaient des termes hébreux). Personne d'autre qu'eux ne pouvait de ce fait y avoir accès - personne ne pouvait vérifier, eux-mêmes ne pouvaient prouver leur bonne foi. D'où l'idée des *Maskilim* de tenir les registres comptables en allemand, langue qui entre autres qualités permettrait de rendre transparentes les transactions commerciales - de percer le mystère de ces livres rendus ésotériques par la langue utilisée. Le yiddish enfin parce que mélange

impur, jargon, dialecte agrammatical, est un danger pour la morale, les moeurs, la religion, car la vraie religion, la vraie morale ont leur base dans des concepts précis, donc dans une langue claire et ordonnée. La corruption langagière ne peut que déboucher sur une corruption morale et religieuse, de là l'idée chez Friedlander de traduire en allemand les livres de prières yiddish (on ne toucherait pas aux livres de prières hébreux). Dans leur lutte pour l'émancipation les *Maskilim* luttent contre l'image stéréotypée du Juif. C'est à cette image qu'ils se heurtent constamment. Dans la lutte contre cette image, ils rencontrent le problème de la langue. Comme ils partagent, en hommes des Lumières, un certain nombre de postulats sur la langue (sur la grammaire, la régularité, l'esthétique) ils ne peuvent que souhaiter la disparition du gêneur, de celui qui empêche de parler en rond, de s'intégrer à la société germanique : le yiddish. Mais ce qu'il faut souligner, et que les *Maskilim* allemands n'attendaient pas, c'est que l'hébreu lui-même disparut en peu d'années. Le journal *Me'assef*, inauguré en 1784, n'existe plus en 1794. A la fin du XVIII^e siècle l'allemand avait tout submergé. Quatre ans après sa création, la Société des amis de l'hébreu devait changer de nom. En 1787 on la retrouve sous la dénomination de Société pour le bien et la sagesse, puis de Société des amis. Le changement de nom ici est caractéristique. L'hébreu ne peut plus servir de cadre référentiel. Au *Me'assef* succède *Sulamith*, périodique rédigé

en allemand prônant une idéologie humaniste et se consacrant à l'émancipation des Juifs.

En quelques années la judaïcité germanique s'est donc trouvée monolingue et le chemin de l'émancipation a fait place au processus de l'assimilation. C'est pourquoi, après le réveil nationaliste juif (en particulier dans les années 80 du XIX^e siècle), la Haskalah germanique s'est vue chargée de l'immense responsabilité d'avoir conduit les Juifs à leur perte identitaire.

Smolenskin, en Russie, s'est particulièrement par la suite acharné contre le symbole que représentait M. Mendelssohn. On connaît la suite, l'épidémie de conversions qui secoua la judaïcité germanique jusque dans la propre famille de Moses Mendelssohn et, par la suite les difficultés d'une véritable assimilation. H. Heine en témoigne qui, converti, ne se trouva pas plus accepté pour autant. Commence alors la période des "entre deux", dont Kafka témoignera encore au début du XX^e siècle.

Il y a quelques années, j'ai écrit un livre intitulé *Le deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins.* (PUV, 1993).¹ Le titre indique déjà que ma réflexion tournait autour de "une langue, l'indéfini, et la langue, le défini". Or la langue est le lieu d'inscription des fantasmes les plus fous aussi bien à l'échelle individuelle que collective. Lieu de constitution imaginaire de l'identité, c'en est aussi le lieu de la déconstruction. dans la mesure où pour s'éprouver dans l'écriture, le sujet a besoin d'altérité, soit que cette altérité lui soit donnée

par un environnement multilingagier, soit que dans une seule langue au départ, le sujet se creuse une spécificité, transformant sa langue en langue étrangère ou en langue étrange.

Aucun écrivain pétri d'allemand n'a réussi à se "sortir" de l'allemand, aucun intellectuel juif allemand en tous cas. L'allemand est leur langue, aussi bien celle de W. Benjamin que celle de Kafka, celle de A. Zweig que celle de Scholem, aussi bien celle de Celan que celle de Freud, d'une toute autre génération il est vrai. Or, leur rapport à l'allemand est des plus variés.

Kafka s'en fait une langue d'emprunt qu'il n'aime pas. Tout le monde connaît le célèbre passage de son journal où il dit que s'il n'aime pas assez sa mère c'est parce qu'il est obligé de l'appeler "Mutter" en allemand :

"Hier m'est venu à l'esprit 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 (le mot "Mutter" ne l'est pas en soi puisque nous sommes en Allemagne) ; nous donnons à une femme juive le nom de mère allemande, mais nous oublions qu'il y a là une contradiction, et la contradiction s'enfonce d'autant plus profondément dans le sentiment. Pour les Juifs, le mot "Mutter" est particulièrement allemand, il contient à leur insu autant de froideur que de splendeur chrétiennes. C'est pourquoi la femme juive

appelée "Mutter" n'est pas seulement ridicule, elle nous est aussi étrangère. "Maman" serait préférable, s'il était possible de ne pas imaginer "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." ²

S'il maîtrise relativement bien le tchèque il n'écrit jamais en tchèque, il ne fantasme pas sur le tchèque, il arrive difficilement à faire de l'hébreu une langue de lecture. Quant au yiddish, j'ai montré, je crois, que pour Kafka, le yiddish est une langue sans grammaire, une mélange, une langue perdue, une langue fantasmatique, une langue à garder *étrangère*.

Ainsi l'écrivain invente dans sa ou ses langues ce qu'il n'a pas connu, ce qu'il croit avoir perdu. Il faut donc que de l'autre traverse la/les langues, de l'écrit. Qu'est-ce que j'entends par là? Il y a plusieurs degrés dans l'étrangeté ou l'étrangéité. La langue étrangère c'est celle qui peut faire bord.

Certes, cette intégration dans les pays de l'émancipation graduelle et difficile se vit dans la douleur de l'entre-deux. C'est encore Kafka qui représente le mieux cette figure de l'entre-deux. On connaît la phrase célèbre tirée d'une lettre à Max Brod de 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 était 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. Le désespoir qui s'ensuivit constitua leur inspiration."

Une inspiration aussi honorable qu'une autre, mais qui, à y regarder de près, présentait pourtant quelques tristes singularités. Tout d'abord, ce dans quoi se déchargeait leur désespoir ne pouvait pas être la littérature allemande qu'elle paraissait être extérieurement.

Ils vivaient entre trois impossibilités (que je nomme par hasard des impossibilités de langage, c'est plus simple mais on pourrait aussi les appeler autrement) : l'impossibilité de ne pas écrire, l'impossibilité d'écrire en allemand, l'impossibilité d'écrire autrement, à quoi on pouvait 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 (mais ce n'était même pas l'enfant allemand, ce n'était rien, on disait simplement que quelqu'un danse".³

Hybridité de la langue qui renvoie à ces multiples figures de monstres ou de chimères dans l'univers kafkaïen.

Un singe nommé Rotpeter fait devant un parterre d'académiciens un rapport sur la façon dont il est devenu un homme et les sentiments qu'il éprouve à l'idée d'évoquer sa "métamorphose". Il a été capturé sur la côte de l'Or, blessé à deux endroits, sur la joue, ce qui lui a valu son nom : Peter le rougeaud, ou le rouge, et au-dessous de la hanche, ce qui est beaucoup plus gênant. Quand il s'est réveillé il était dans une cage sur l'entrepôt du vapeur *Hagenbeck*. Dans son désespoir, il a cherché une issue et il a vite compris que la seule qui s'offrait consistait à renoncer à être un singe, à devenir un homme et donc à se mettre à les imiter de façon à acquérir le plus vite possible la culture moyenne d'un Européen. Il imite donc les gens et fait son apprentissage ou plutôt son dressage. Il apprend à serrer les mains, à fumer la pipe, à boire une bouteille de schnaps, ce qui ne se fait pas sans mal ; il apprend même à parler. Une fois arrivé à quai, il prend conscience qu'il doit choisir entre le zoo, ce qui implique une nouvelle fois la cage, et le music-hall. C'est cette seconde voie qu'il choisit ; le voilà artiste, il n'est ni heureux ni malheureux, il a simplement trouvé une issue. Il le dit en ces termes: "J'ai peur que l'on ne comprenne pas bien ce que j'entends par issue. J'emploie le mot dans son sens courant et dans toute son amplitude. J'évite intentionnellement de parler de liberté. Ce

n'est pas ce grand sentiment de la liberté dans tous les sens auquel je songe....Comme la liberté compte au nombre des plus sublimes sentiments, la duperie qui y correspond passe pour sublime elle aussi....Non, ce n'est pas la liberté que je voulais. Une simple issue...." Il ne rejoint une jeune chimpanzé que le soir car le regard de détresse qu'il lit sur elle lorsqu'il la regarde durant la journée, lui rappelle que quelque chose ne va pas tout à fait bien ou que l'amnésie dont on a fait une ascèse pour survivre n'est pas sans faille. Quelque chose cloche. Sans réduire ce texte polysémique à une seule dimension, celui de la mise en fiction de la judéité, on peut en s'arrêtant dans un premier temps à ce registre comprendre que se jouent là les problèmes d'une assimilation pas tout à fait réussie. Cette assimilation a réclamé des efforts inconscients et conscients considérables, tantôt insurmontables, tantôt de façon illusoire. Dans le texte deux passages font allusion au double bind de l'intellectuel assimilé : "la seconde balle m'atteignit au dessous de la hanche. Blessure grave, c'est à cause d'elle que je boite encore un peu. J'ai lu dernièrement dans l'article d'un des dix mille chiens qui se déchainent à ma poursuite dans les journaux, que ma nature de singe n'était pas encore complètement étouffée...." Dès qu'un problème surgit (ici, le fait que le singe veuille montrer sa blessure à ses visiteurs et que pour ce faire il doive retirer son pantalon), on dira toujours que l'assimilation n'est pas totale, que quelque chose de l'ancienne "peau" demeure.

Discours familiers aux juifs occidentaux. L'autre passage a trait à l'absence de garantie : "personne ne me promettait que la grille s'ouvrirait si je devenais comme eux ; on ne me promet rien en échange de réalisations qui semblent impossibles..." Clivage culturel qui se double d'un clivage psychique, d'une aliénation du moi, d'un entre-deux personnalités.

Le singe raconte donc l'histoire de son dressage. Il a dû adopter les moeurs, les usages, les coutumes des hommes qui se trouvaient sur le bateau, a épuisé ensuite de nombreux professeurs, a dû passer par des moments de nausée, d'angoisse. Totalement acculturé, il a un nom qui ne lui convient pas et que les autres lui ont donné (allusion peut-être au changement du prénom juif en prénom "européen" du calendrier chrétien obligatoire à l'époque), des moeurs d'être humain, des talents d'artiste qui sont très loin de la vie-singe. Par l'imitation, par le mimétisme de la posture, du gestuel et de la parole, il a acquis la culture moyenne d'un européen. Cette dépersonnalisation, ce devenir-autre lui procure une certaine paix: "Quand je jette un regard sur mon évolution et sur le but qu'elle a poursuivi jusqu'ici, je ne me plains ni ne me réjouis. Les mains dans les poches de mon pantalon, la bouteille de vin sur la table, je me tiens à demi couché, à demi assis sur mon rocking-chair et je regarde par la fenêtre. Une visite m'arrive-t-elle, je la reçois comme il se doit. Mon impresario se tient dans l'antichambre ; quand je le sonne il vient et écoute ce que j'ai à dire." Rotpeter

ajoute : " le soir, il y a presque toujours représentation et mes succès ne peuvent sans doute plus être dépassés. Quand je reviens à une heure avancée de banquets, de sociétés savantes, ou d'un tête à tête agréable, une demoiselle chimpanzée à demi-dressée m'attend chez moi et je m'abandonne avec elle aux plaisirs de notre race..." Mais quelque chose le retient d'être heureux. Certes, la tempête s'est apaisée en lui. "Aujourd'hui ce n'est plus qu'un courant d'air qui me rafraîchit les talons, et le trou de l'horizon par où il vient et par lequel je suis venu un jour, est si petit que je m'arracherais la peau du corps à le traverser, en admettant que j'eusse encore assez de force et de volonté pour y retourner." Il y a néanmoins ce petit trou qui marque le fait qu'il n'y a pas de retour, mais qui suffit à désigner l'existence d'un avant. Il y a une trace, la blessure à la hanche. Elle n'est pas sans évoquer celle du jeune garçon dans le *Médecin de campagne*. Cette blessure a une double fonction. A l'évidence elle évoque la sexualité. La blessure le fait boiter, c'est le rappel de sa capture et empêche donc le mouvement d'amnésie d'être total. Car cette amnésie est bien le programme qu'il s'était assigné : " mes exploits n'auraient pas été possibles, si j'avais voulu m'opiniâtrer à songer à mes origines et à mes souvenirs de jeunesse. Le premier des commandements que je m'étais dictés était justement de renoncer à toute espèce d'entêtement". C'est donc que l'acculturation n'est jamais totale et que quelque chose résiste.

Clivage culturel et psychique, la nouvelle par les problèmes qu'elle pose renvoie à cet entre-deux des langues et des identités si fortement inscrit dans l'oeuvre de Kafka.

Ce clivage culturel va se retrouver tout au long de l'oeuvre sous les formes les plus variées. Marthe Robert le dit excellemment : " Kafka ne connaît pas de limites à l'invention de ces figures flottant entre deux règnes, entre deux états, entre deux mondes, qui font à elles seules sa réputation d'auteur fantastique- bien à tort puisqu'elles ne représentent rien d'autre que le schéma de sa propre réalité. A cheval sur deux règnes, comme Grégoire Samsa et le singe-homme de *Rapport pour une Académie*; sur l'ici-bas et l'au-delà, comme le chasseur Gracchus, qu'une faute mystérieuse empêche aussi bien de vivre que de mourir; sur deux espèces animales, comme l'hybride de chat et d'agneau n'ayant nulle part son semblable et auquel le couteau du boucher est interdit, parce qu'il provient d'un héritage; à cheval sur deux cultures et deux langues, comme la bobine appelée *Odradek*, à qui L'absurdité même de son existence confère une sorte d'éternité- le héros de Kafka est toujours en quelque façon une créature double, une erreur de la nature, une chimère au sens de la biologie..."⁴

Comme on le sait, l'allemand qui est sa langue de culture, Kafka dit ne pas l'aimer, qu'elle n'est pas sa langue, qu'il s'y sent à l'étroit. Dans son *Discours sur la langue yiddish*, Kafka reprend ces différents éléments. On sait

qu'il a préparé cette causerie dans un état d'agitation extrême. Il y avait en effet de quoi. Comment allait-il parler du yiddish, pour introduire le spectacle de Löwy, son récital de poèmes, à un public de Juifs occidentaux comme lui, fiers de leur maîtrise de l'allemand (même s'ils prétendaient le détester) et vivant encore largement sur les préjugés tenaces semés un siècle auparavant par la *Haskalah*, un public prêt sans doute à aimer ces pauvres Juifs de l'Est, mais surtout pas prêts à les prendre au sérieux, ni eux, ni la langue dans laquelle ils s'exprimaient. Au programme, des poèmes de Rosenberg, (1838-1928), de Frishmann, (1859-1922), de Frug. (1860-1916), d'une certaine façon, les auteurs de la soirée sont mal choisis. Aucun des trois ne peut représenter en 1912 la grande poésie yiddish. S. Frug vient du russe. C'est d'abord un grand poète lyrique de langue russe. Après les pogroms de 1881, il passe au yiddish et à une poésie nationale. Ce que Löwy doit réciter ce soir-là, c'est *Sables et Étoiles*, poème que tous les Juifs d'une certaine génération connaissent par coeur. D. Frishmann est avant tout un grand écrivain prosateur et poète de langue hébraïque. Il écrit aussi en allemand, et à l'occasion en yiddish, des poèmes lyriques. A. H. Rosenberg enfin écrit en yiddish des poèmes lyriques. A. H. Rosenberg enfin écrit en yiddish des poèmes sur la difficulté de l'émigration aux États-Unis. Kafka reprend point par point le discours de la *Haskalah* mais il l'inverse, le retourne symétriquement. Loin de

suivre l'évolution du yiddish qui s'est produite en une cinquantaine d'années vers une langue normée, institutionnalisée, langue littéraire et langue nationale, il reste fantasmatiquement fixé au jugement de la *Haskalah*, mais ce qui était préjoré pour la *Haskalah* devient pour lui mélioré. Le yiddish n'était pas une langue? Qu'à cela ne tienne. Il ne s'agit pas d'une langue: "Qui pourrait donc comprendre cette langue confuse qu'est le yiddish, qui pourrait donc en avoir envie?" Le yiddish est une langue sans grammaire, une langue parlée, mobile, populaire. "Le peuple ne l'abandonne pas aux grammairiens." La langue "concise et rapide" n'a en revanche "élaboré aucune forme qui soit douée de clarté dont nous avons besoin". Langue peu claire, langue impure qui ne se compose que de "vocables étrangers". Ces vocables travaillent la langue dans "l'insouciance". C'est une langue dont on ne peut se servir en dehors de la communication". C'est aussi pourquoi *aucun esprit raisonnable ne songe à faire du yiddish une langue internationale*, si tentant que cela soit. Seul l'argot lui fait des emprunts, et ceci parce qu'il a moins besoin de rapports syntaxiques que de mots isolés".

Cela est précisément écrit après la conférence de Czernowits de 1908, au moment où le yiddish a été reconnu par la communauté juive comme une des langues nationales du peuple juif, au moment où I. L. Peretz, D. Bergelson, les Youngue en Amérique ont commencé à faire entrer le yiddish dans la modernité littéraire.

Loin de mépriser cette “non-langue”, Kafka l’aime, la rêve, se l’incorpore. C’est l’autre de l’allemand, langue à la fois proche et lointaine, langue de l’inquiétante étrangeté. “On ne peut pas en effet traduire le yiddish en allemand. Les relations entre le yiddish et l’allemand sont beaucoup trop délicates, beaucoup trop chargées de sens pour ne pas se rompre dès qu’on veut ramener le yiddish à l’allemand: ce qui a été traduit n’est plus du yiddish, mais une chose dépourvue de réalité. Par la traduction en français par exemple, le yiddish peut être transmis aux Français, par la traduction en allemand, il est anéanti. C’est que “Toit” n’est pas “Tot” et que “Blüt” n’est nullement “Blut””. Kafka touche ici à un problème fondamental, au fonctionnement imaginaire de langues soi-disant proches, au leurre, à ce qui se joue sur le plan identitaire au passage de l’une à l’autre, au trouble, à l’inquiétante étrangeté qu’entraîne cette infinie proximité et en même temps cette totale différence. Comme le rappelle J.M. Rey: “Sous la rubrique de l’*Übersehen*, relisez donc, par exemple en son entier, le *Discours sur la langue yiddish* de F. Kafka. Plus qu’ailleurs sans doute, la question de la proximité, de la ressemblance, de la concordance, de la différence dans le semblant de similitude, du reste qu’on y travaille avec une pertinence étonnante, avec une force sidérante l’écran d’une langue”.⁵

Le yiddish fait peur car il rappelle les origines du ghetto, une origine oubliée, honteuse, mais il peut faire revenir à la surface

des forces insoupçonnées. Il le peut par l’euphonie émotive de sa parole, “car le yiddish est tout, le mot, la mélodie hassidique et la réalité profonde de cet acteur juif...”. Ce yiddish imaginaire, rêvé, fantasmé, c’est le yiddish dont Kafka a besoin pour se créer un semblant d’identité juive, pour aller au-delà du “fantôme de judaïsme” que son père lui a légué. Le yiddish ne peut pas être une langue nationale, voire internationale, Kafka l’a dit ce soir-là. De langues nationales, il en a déjà trop. L’allemand d’abord en tant que Juif germanophone de Prague, le tchèque ensuite, voire l’hébreu qu’il apprend avec acharnement, fréquentant les milieux sionistes et rêvant plus tard de s’installer en Palestine où il serait garçon de café. Langue littéraire? mais il y a l’allemand avec lequel il se débat, qui est cependant la langue dans laquelle il pense et écrit. “Du mauvais Heine” écrivait Pines à propos de Peretz. Kafka est prompt à recopier ce jugement car Heine, quoique Juif, est un grand poète de langue allemande. C’est à cette aune que l’on peut juger les réalisations littéraires du yiddish et pour Kafka, elles ne sauraient rivaliser avec l’allemand. Ni langue nationale, ni langue littéraire. Précisément ce que le yiddish est devenu lorsqu’il prononce son fameux discours - alors quelle place reste-t-il pour ce yiddish tant aimé? la place du paradis perdu, du maternel, la place de l’archaïque, de l’innocence, de l’enfantin. Une non-langue réduite à son oralité, la langue des légendes, des ballades, des contes hassidiques, des bonnes

histoires. La langue de ces Juifs de l'Est auxquels imaginairement Kafka s'identifie. Il ne faut surtout pas que le yiddish devienne autre chose que ce bloc archaïque qui nous remet au pays de l'innocence et de l'enfance. Langue apprise à l'école, elle ne serait plus la langue faite de pièces rapportées et de dialectes, la langue de la mère. Au contraire, elle deviendrait la langue du père, la langue de la norme et de l'institution. Langue littéraire (allez imaginer un Goethe, un Schiller yiddish), si proche et si loin de l'allemand, elle serait une langue en trop. Tout comme le serait un yiddish national rêvant de territorialisation. Le yiddish sans lettre de noblesse, sans territoire, sans grammaire (aux yeux de Kafka) est bien cette langue perdue dont il rêve et qu'il n'a jamais connue. Une langue errante, une vraie langue tzigane. L'allemand, il l'a emprunté, il en est l'invité mais on ne peut pas être l'invité du yiddish, on le porte en soi.

On n'aurait pas de mal à montrer qu'aujourd'hui, après l'assassinat des locuteurs de la langue, la nostalgie pour le yiddish s'est amplifiée dramatiquement. De la pure folklorisation au fantasme d'une nouvelle *langue fondamentale*, de la tentation de constituer le yiddish en nouvelle langue sacrée tout en l'ignorant, nous n'avons pas fini de nous définir par rapport au yiddish.

¹ Voir aussi, R. Robin, *Kafka*, Paris, Belfond, 1989, et "Le Yiddish, langue fantasmatique", *L'Écrit du temps*, 5 (1984), 29-50.

² F. Kafka, *Journal*, Paris, Grasset, 1954, p. 199 (24 octobre 1911).

³ F. Kafka Lettre à Max Brod de Juin 1921 in *Oeuvres Complètes* Collection La Pléiade tome III p 1087 et 1088.

⁴ marthe robert, *seul comme Franz Kafka*, Calmann-Lévy 1979 p 105.

⁵ J. M. Rey, *Des Mots à l'oeuvre*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, p. 174.