

Ligne de risque

REVUE LITTÉRAIRE • NUMÉRO 27 • ANNÉE 2013 • 10 €



**Les humains
ne sont pas
seuls au
monde**

François Meyronnis ; Yannick Haenel ; Tobie Nathan ;
Philippe Sollers ; Jacob Frank ; W.S. Sebald ;
Frédérique Amalia Finkelstein ; John Jefferson Selve

Éditorial

« Celui qui marche sur la tête, Mesdames et Messieurs,
celui qui marche sur la tête, il a le ciel en abîme sous lui. »
Paul Celan.

Il y a un préjugé sur lequel les Temps modernes, depuis trois siècles, ont établi leur règne – à savoir qu'il n'y a pas d'autre puissance raisonnable, ou spirituelle, que celle qui échoit en partage aux humains. Les pierres ne pensent pas, dit-on ; ni les plantes ;

La loi de l'ignominie : puissance, messianisme et exil dans *Le Château* de Kafka

Nous sommes heureux de donner à lire un texte de W. G. Sebald inédit en français, et remercions tout particulièrement Frédéric Braun, qui en a obtenu les droits et l'a traduit pour nous. Ce texte fait partie des essais critiques de W. G. Sebald consacrés à la littérature allemande, qui sont antérieurs à son œuvre littéraire. En même temps qu'un commentaire sur *Le Château de Kafka*, il constitue une méditation sur la littérature comme nom secret du messie ; c'est le sujet même de ce numéro de Ligne de risque.

« C'est un Juif renégat qui vient de Hongrie, et c'est lui qui a tiré tous les plans selon le système hongrois. Nous savons cela au château. »

James Joyce, *Ulysse*.

Dans l'œuvre de Kafka, et dans *Le Château* en particulier, la laideur et la difformité semblent émaner d'une puissance irrationnelle que rien ne justifie. Jamais le roman ne nous renseigne sur les rapports réels au sein du château, sur le fondement et le sens de cette organisation intangible ; il n'est écrit nulle part que le château est impénétrable ; on ne nous dit pas s'il est la résidence d'entités extraterrestres, ni si elles sont dévouées à l'homme ou hostiles : de pareilles conjectures ne sont que le fruit de nos interprétations. Mais que le château est puissant, on nous le répète à plusieurs reprises, et de manière définitive, comme la leçon qui, contrairement à tout espoir, finira aussi par s'imposer à K.

Ainsi le petit aubergiste lui fait-il remarquer que même le père de Schwarzer, bien que sous-portier – et de surcroît l'un des derniers dans la hiérarchie –, est lui aussi puissant, contrairement à K., qu'il ne considère pas comme tel, malgré la forme de profond respect qu'il lui inspire. De K. lui-même, nous apprenons que s'il devait échouer dans sa mission, il souhaiterait néanmoins, plus que tout, « avoir usé de son franc-parler avec un grand »¹.

La parabole fabuleuse de l'aigle et de l'aiglon qui, à un des tournants du roman, permet à K. de comprendre la nature de son rapport avec Klamm, ne renferme pas moins clairement la distinction entre puissance et impuissance. Un

peu plus loin, K. compare la « puissance purement théorique » que Klamm exerce sur son service officiel avec la puissance concrète que Klamm détient encore « à tous égards dans l'alcôve de l'arpenteur »². Ces réflexions plongent K. toujours plus profondément dans la révélation impitoyable de la puissance, au point qu'il reconnaît lui-même « qu'il y avait de toute façon une telle disproportion de moyens entre les autorités et lui que tous les mensonges et les stratagèmes dont il eût été capable n'auraient jamais pu la réduire à son profit »³. C'est ainsi qu'il s'est rendu compte de sa propre impuissance : il la reconnaît comme noyau de son existence désespérée – comme la simple part que la puissance lui a accordée, et dans les limites de laquelle, tout comme le maire et les autres habitants du village, il se résigne bientôt à obéir.

Il est bien connu que la seule rationalisation possible de la puissance consiste pour celui qui l'usurpe à se l'approprier en vue d'une activité créative. Ainsi la prétention de l'art à la domination, qui caractérise encore les grandes œuvres du classicisme, semble-t-elle réconcilier celles-ci avec l'idée de puissance. En revanche, la puissance du château ne crée rien : elle est d'une stérilité totale, s'épuise dans sa perpétuation sans but et sans raison, et se maintient en vie en vertu de l'identification des impuissants avec le principe de leur oppression.

1. Kafka, Franz. *Le Château*. Gallimard, 1972. Folio, p. 80.

2. *Ibid.*, p. 91.

3. *Ibid.*, p. 243.

La puissance continue du château n'est donc pas absolue : elle dépend du rapport de symbiose que les avilis ont avec elle, eux dont l'impuissance est devenue une seconde nature. Voilà pourquoi, dans l'analyse intransigeante de Kafka, la puissance est moins définie comme imposante que comme parasitaire.

C'est justement cette qualité qui permet d'expliquer la nature hypersensible et répugnante, ainsi que l'état de morts-vivants des fonctionnaires : ils paraissent – la plupart se ressemblant à s'y méprendre – appartenir à un autre niveau de l'évolution. Insectoïdes, il leur semble très difficile de faire de grands déplacements. Ce n'est que dans leur terrier, au terme d'un long repos, qu'ils cèdent à un vain affairément ou, comme Kafka le remarque, à une « ridicule confusion »¹, ce qui est un signe de leur bassesse. Impuissants, ils dépendent de l'assistance de créatures moins dégénérées. C'est ainsi que le père de Barnabé, alors qu'il effectuait son service de pompier, a dû transporter l'obèse Galater hors de l'Hôtel des Messieurs, alors même que la menace d'incendie n'existait que dans la fantaisie du très anxieux fonctionnaire.

De même, on ne peut comprendre la lubricité avec laquelle les fonctionnaires du château se jettent sur la chair fraîche du village qu'en rapport avec leur nature parasitaire. En suivant de telles hypothèses, on commence à comprendre les allusions opaques de Pepi à propos des habitudes des fonctionnaires, lorsqu'elle dit, dans le dernier chapitre, qu'ils abandonnent leurs chambres dans un état tel « que le déluge n'arriverait pas à les laver », et qu'en tant que femme de chambre « il ne faut pas être dégoûtée pour nettoyer ce qu'ils ont sali »².

Seuls les habitants les plus rabaissés du village, ceux qui sont pratiquement sans droits – comme les serveuses qui nichent dans des boîtes souterraines –, ont, semble-t-il, une notion réaliste de la dégradation de la puissance ; puissance qu'elles ne mettent certes pas à mal, car elles en sont les créatures le plus éloignées : elles ne connaissent que les excréments de la puissance, non la puissance elle-même.

Voilà en quoi consiste l'examen critique par Kafka de la machinerie du système social. En cela, il anticipe la théorie du déchet, telle que Christian Enzensberger l'a formulée dans son *Essai de quelque envergure sur la crasse*. On peut y lire que « la puissance et la crasse s'associent fatalement » : « Devant la puissance – récapitulé Enzensberger –, on se plierait, perdrait son aplomb, se mettrait à genoux, ramperait dans la poussière, on se muerait en petit ver qui se recroqueville, en quantité négligeable, en nullité ; oui, on se contracterait d'une façon générale, jusqu'à la transpiration abondante, jusqu'à la défécation dégradante. Donc, face à la puissance, la personne se replierait [...] en elle-même, ne pourrait plus maintenir sa cohésion d'un tout homogène, sa structuration vers le haut et vers le bas se trouverait [...] supprimée »³.

Enzensberger renvoie en outre à des phénomènes tels que le rapport entre soif de pouvoir et coprophilie chez Sade, pour enfin exposer ses idées dans la théorie suivante : « Plus un système d'autorité est rigide, plus grandes sont les quantités de crasse produites par lui ; [...] Dans certains systèmes, l'homme lui-même dégénérerait en crasse »⁴.

Pour Enzensberger, ces raisons relèvent de l'évidence : « L'homme au pouvoir – écrit-il –, exilerait vers la périphérie de son système d'autorité le plus de comportements possibles, même ceux qui auparavant étaient censés impeccables, et n'y verrait plus que violation marginale et, par conséquent, crasse et saleté. Car de tels interdits, somme toute, augmenteraient la terreur sur laquelle il s'appuie. Aussi docile que se montre le sujet, il ne pourrait plus, après un tour de vis, satisfaire pleinement à ses exigences, deviendrait coupable et serait désormais à la merci de mesures de grâce. Plus tyranniques les prétentions à la puissance, plus impératifs les appels à l'ordre et à la propreté. Le fait que précisément, par cela, elle crée de la crasse nouvelle, l'autorité le tairait intentionnellement. En vérité, elle souhaiterait la porcherie universelle ; de l'hygiène, elle se ficherait comme de colin-tampon, ne songeant qu'à elle-

1. *Ibid.*, p. 98.

2. *Ibid.*, p. 414.

3. Enzensberger, Christian. *Essai de quelque envergure sur la crasse*. Gallimard, 1971, p. 73.

4. *Ibid.*, p. 58.

même. Son exercice serait donc une sale affaire, au sens littéral de l'expression »¹.

Le parallélisme avec le roman kafkaïen est trop évident. Le déchet issu de la puissance parasitaire est transmis au monde et à ses habitants comme leur part propre ; c'est bel et bien la puissance qui produit le déchet, mais celui-ci est moins lié à l'oppression qu'à la vie des opprimés. C'est le corrélat objectif de la laideur chez Kafka – d'une laideur et d'une déformation qui deviennent d'autant plus horribles que celui qu'elles concernent mène une existence éloignée du centre de la puissance. On ne se tromperait pas en induisant de tout cela un savoir de Kafka concernant la tentation sirénique de toute beauté ; et l'espoir qu'il existât une divinité de la laideur et de l'impuissance qui soit opposable à la puissance de la domination.

À partir du moment où puissance et impuissance se complètent en un système uni, une révolution est d'avance exclue. De cette prise de conscience, apparue dans la littérature bourgeoise radicale avec Kleist et Büchner, Kafka s'est servi à plusieurs reprises comme thème, l'exemple le plus frappant étant probablement la parabole enfantine des fusils rouillés à laquelle personne ne veut adhérer². Son interprétation implique néanmoins qu'une révolution demeure nécessaire et d'autant plus indispensable que l'accomplissement de son idée devient impossible, marquant par là le point d'indifférence entre réalité sociale et utopie.

Puisque la puissance et l'impuissance apparaissent comme des catégories invariables, an-historiques, quasi mythiques, le seul espoir de spéculation dialectique réside dans le dépassement de la situation sans issue. L'exemple peut-être le plus complexe d'un tel espoir abstrait est le messianisme : de ses aspirations et faiblesses traite, sinon explicitement, du moins pour une grande part, *Le Château* de Kafka.

Le messianisme juif, dont le chrétien n'est finalement qu'un dérivé, est un phénomène immense, plein de variations, qu'on ne saurait esquisser ici que de la manière la plus incomplète. Ses implications sont aussi politiques que métaphysiques, ce qui, dans le cas des mouvements

messianiques, permet à peine de distinguer entre insurrection et soumission. Le messianisme ne connaît pas de dogme et n'a engendré de théologie que lorsqu'il se sentait historiquement discrédité, comme par la mise en croix du Christ ou l'apostasie de Sabbataï Tsevi. Le messianisme est néanmoins resté une tradition au sens le plus authentique du terme : diffus, modifiable et en soi contradictoire, mais obstinément fidèle à sa visée : la délivrance de l'exil de l'histoire.

À ces complications, correspond l'image d'un Messie qui ne se laisse pas fixer : elle oscille entre celle du roi et celle du mendiant, entre celle du juste et celle du criminel, entre représentativité et marginalité. Les contraires, même sur un plan moral, ne se laissent pas isoler : vérité ostensible ou escroquerie frauduleuse, dette ou mérite, violence ou tolérance : de telles alternatives perdent toute pertinence face au messianisme. Seule l'espérance, à la fois comme théorie et pratique, continue à être déterminante. C'est dans cette tradition en permanente métamorphose que le roman de Kafka puise des reminiscences imagées et spirituelles, si bien que pour lire *Le Château*, il est nécessaire d'accorder à l'idée de messianisme, autant qu'à sa critique, beaucoup plus qu'une signification périphérique.

Déjà, l'arrivée de K. au village évoque à sa manière des éléments distinctifs de la tradition messianique : comme pour K., dont nous ne savons ni d'où il vient ni de quoi il a l'air, la physionomie et la provenance du Messie ne se laissent pas déterminer. Dans les récits hassidiques où sa figure a trouvé l'expression la plus éloquente, on le rencontre sous les traits du randonneur inconnu qui erre à travers le pays avec une canne et un cartable ou reste silencieusement assis dans les auberges, jusqu'à ce qu'il soit ivre. Ainsi parle l'esprit³. Il surgit à l'improviste comme hôte au moment du Séder, en habit de cantonnier, un de ces Juifs condamnés au service militaire à vie et disparaît au moment même où la communauté le reconnaît, sans pouvoir être retrouvé. C'est à partir de lui que s'est créé l'archétype de l'exilé, de celui qui s'est égaré

loin de sa patrie, d'un dieu miséreux comme Döblin a essayé encore une fois dans son voyage babylonien d'en dresser le portrait.

On reconnaît sans peine en K. une incarnation de ce personnage. Dans une variante du début rejetée par Kafka, on a préparé pour K., véritable homme débarqué de nulle part, la chambre des princes, tout comme s'il était l'hôte que tout le monde avait attendu depuis longtemps. La réussite de la mission messianique dépendant notamment du maintien de l'incognito du personnage rédempteur, K. se montre irrité par la prévenance des habitants du village. Comme le protagoniste, l'auteur semble avoir tout mis en œuvre pour que l'identité de l'arpenteur demeure une énigme. Raison pour laquelle, il a probablement privilégié une ouverture alternative du texte dans laquelle la provenance et l'intention de K. sont à peu près complètement cryptées.

Il n'est guère surprenant que la question centrale pour l'interprétation du *Château*, c'est-à-dire l'identité de l'arpenteur, ait donné lieu à des hypothèses multiples et insensées. J'ai toujours pensé que Kafka n'avait pas choisi la qualification professionnelle de K. au hasard : sans doute le mot d'« arpenteur » contient-il un cryptogramme. La clé de cette énigme ne m'est apparue que récemment, en réfléchissant à cette étude sur la thématique juive dans *Le Château*.

On sait que Kafka, à certaines périodes de sa vie, s'est consacré davantage à ses études d'hébreu qu'à son activité créatrice. Il semblait donc évident de chercher la racine du mot « arpenteur » dans un lexique. Il s'est avéré alors que l'équivalent hébreu est *Moshoyakh*, qui signifie à peu près : « qui mesure ». Ce quasi-participe remonte à une racine qui est homophone avec le mot hébreu qui veut dire : « oindre ». Et c'est pour cela que le terme hébreu pour Messie, le mot *Moshiyakh* (« celui qui est oint »), ne diffère de *Moshoyakh*, mot qui signifie « arpenteur », que d'une seule voyelle non notée en hébreu. De cette coïnci-

dence, il ressort indubitablement que la dimension messianique est un niveau d'interprétation voulu par Kafka.

Quelque chose de l'urgence de la mission de K. transparait dans de nombreux passages du roman, lesquels témoignent de sa détermination et de sa disponibilité au combat. Dès le début, nous apprenons que K. ne s'est pas introduit par hasard dans la zone du château ; et si la présence d'un téléphone l'a quelque peu surpris, il était néanmoins préparé à une organisation parfaite¹. Face à Olga, K. signale que dès avant de venir ici, il croyait déjà disposer d'une image approximative de l'administration². Il est venu avec l'intention claire de risquer un combat que le château, comme il s'en aperçoit bientôt, accepte en souriant³. La lettre ne dissimule pas non plus que « si la lutte s'engageait, c'était K. qui aurait eu l'audace de commencer »⁴. À quel point K. est-il conscient de cette situation tendue, un passage l'indique où il reconsidère le risque qu'il affronte pour admettre qu'après tout il n'est pas venu ici « pour y vivre paisiblement dans les honneurs »⁵. Et plus tard, l'accent est mis sur le fait que, dit-il : « C'est de mon propre gré que je suis venu ici et de mon propre gré que je m'y suis fixé »⁶. Aussi défavorables que soient les conditions en général, elles ne changent rien à la confrontation fondamentale à laquelle K. s'attendait dès avant son arrivée : « Je suis ici pour me battre »⁷. explique-t-il dans une variante du début, laquelle toutefois ne donne aucune indication sur la nature exacte de ce combat.

Nous savons tout au plus que la démarche de K. n'est pas d'aider directement sur un plan individuel ceux que le Château opprime. « Il n'était venu ici pour le bonheur de personne ; il voulait bien aider quelqu'un à l'occasion, de son propre gré ; mais il ne fallait pas qu'on l'accueille comme un homme qui apportait le bonheur ; en le faisant on brouillait les choses »⁸. K., nous dit-on, lutte « pour lui-même, pour quelqu'un de très proche et de très

1. *Ibid.*, p. 76.

2. *L'Appel*, in Kafka, *Œuvres complètes*, Gallimard, NRF, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1984, p. 469.

3. Buber, Martin. *Les récits hassidiques*. Plon, 1949, p. 295.

1. Cf. Kafka, *Le Château*, p. 10.

2. *Ibid.*, p. 269.

3. *Ibid.*, p. 12.

4. *Ibid.*, p. 42.

5. *Ibid.*, p. 225.

6. *Ibid.*, p. 288.

7. *Ibid.*, Variante du début, p. 451.

8. *Ibid.*, p. 531.

vivant »¹. Probablement, comme la construction du roman le laisse penser, ce « pour lui-même » désigne le principe que K. représente, plutôt que sa personne. Conformément au sens du messianisme juif, ce n'est pas de la délivrance individuelle qu'il s'agit, mais de celle de la communauté. Or, même alors, comme souvenant dans la tradition messianique, rien ne garantit que la délivrance soit égale au bonheur.

On comprend dès lors pourquoi K. ne saura satisfaire les espoirs qu'on lui porte. Il y a les paysans avec « leurs visages torturés » qui ont l'air d'« avoir été aplatis à coups de maillets et il semblait que les traits de leur visages se fussent fermés dans la douleur de ce supplice »². Il semble d'abord à K. que l'intérêt excessif qu'ils lui portent vise à le limiter dans ses mouvements ; à la fin, il se demande s'ils attendaient vraiment quelque chose de lui, et s'il ne leur manquait pas seulement de savoir l'exprimer³ – peut-être s'étaient-ils attendus à trouver en lui un avocat.

En ignorant ceux qui se confient ainsi à lui, K. devient complice de la détresse concrète de la communauté – ce qui, de manière frappante, ressemble au dilemme du révolutionnaire qui, au nom de la cause qu'il défend, ne peut tolérer de s'apitoyer sur un cas précis. Frieda et Pepi seront donc nécessairement déçus par leur libérateur. Tout comme la famille de Barnabé – qui depuis si longtemps espère qu'« il finirait par s'en trouver un qui prendrait le commandement et ferait tout rentrer dans l'ordre »⁴ – en viendra à craindre que K. ne puisse assumer la charge qu'on lui confère.

Pour Olga, la lueur d'espoir que signifie l'arrivée de K. est déjà une image du souvenir : « un arpenteur était venu... je ne savais même pas ce que c'était. Mais le lendemain soir, Barnabé arrive plus tôt que de coutume... me conduit sur la route, pose sa tête sur mon épaule et se met à pleurer. C'est le petit garçon d'autrefois. Il lui est arrivé quelque chose qui le dépasse. Il semble qu'un monde tout nouveau se

1. *Ibid.*, p. 89.

2. *Ibid.*, p. 38.

3. *Ibid.*, p. 43.

4. *Ibid.*, p. 294.

5. *Ibid.*, p. 327.

6. *Ibid.*, p. 489.

7. Kafka, *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 642.

8. Kafka, *Le Château*, p. 222-223.

9. *Ibid.*, p. 36.

soit ouvert devant ses yeux »⁵. Le subjonctif dans : « qu'un monde tout nouveau se soit ouvert devant ses yeux » manifeste le désespoir de ceux qui attendent la promesse messianique.

En dernier lieu, l'insupportable tension entre détresse et parousie pousse ceux qui vivent dans l'espérance à l'abandon de soi. Révélateur, le passage rayé par Kafka où Olga s'adresse à K. avec la prière suivante : « cette crainte [...] chasse-la et me voici toute à toi » – « Quelle est cette crainte ? » demanda K. « Celle de te perdre »⁶. Il semble que l'existence d'Olga n'exprime guère plus que sa crainte de perdre espoir. Considérant ces existences qui endurent un état de réduction extrême, K., parce qu'il n'est pas en mesure de satisfaire leurs rêves, nous semble en fin de compte semblable aux opprimés.

Quant au petit Hans qui, tel un second Jésus au Temple, dispose d'une appréciation bien meilleure sur la situation de l'homme dont il est en passe d'emboîter le pas, il sait bien qu'à présent K. s'expose au mépris, mais il a remarqué comment d'autres personnes qui cherchaient de l'aide se sont senties attirées par K., puisque « personne parmi ses anciennes connaissances ne pouvait l'aider »⁷. Et cette « contradiction [...] lui donnait à penser que K., si bas qu'il fût encore, si repoussante que fût sa situation, finirait tout de même – à vrai dire c'était dans un avenir inconcevablement lointain –, par surpasser tout le monde », raison pour laquelle Hans regarde K. de haut : « comme un cadet dont l'avenir eût été plus vaste que le sien, un grand avenir de petit garçon »⁸.

Le paradoxe ne s'éclaire qu'à condition de ne pas considérer K. comme un individu, mais comme l'incarnation d'un principe surmontant le cours du temps. K., « l'éternel arpenteur »⁹, comme il est dit une fois dans le texte, est le signe d'un avenir utopique qui précède perpétuellement le présent, le signe de l'espérance en la délivrance jamais accomplie, inscrite au sein même

de la misère. Au cas où l'irréalité même de ce principe devrait le rendre inaccessible, le désir absolu de le réaliser constituerait toujours une véritable menace pour le pouvoir et la domination.

Que K. représente probablement un danger pour le château, le texte l'évoque à plusieurs reprises. Tout à la fin, il est dit à son propos qu'il est « un fou ou un enfant, ou un homme méchant et dangereux »¹. Et lorsque K. exprime sa résolution de s'adresser directement à Klamm, la tenancière de l'auberge essaie de l'en dissuader : « Ici vous pouvez laisser voir que vous avez l'intention de parler avec Klamm, mais je vous en prie, ne le faites pas ailleurs »².

La réponse de K. se réfère explicitement à l'inquiétude dissimulée derrière cette prière : « Ce n'est tout de même pas pour Klamm ? demande-t-il à la tenancière, ce n'est tout de même pas pour Klamm que vous auriez peur ? »³. Tout porte à croire que pour des raisons de conservation de soi, le château doit éviter une confrontation directe avec l'intrus K. Le patron de l'Hôtel des Messieurs est convaincu que les fonctionnaires « sont incapables, tout au moins sans préparation, de supporter la vue d'un étranger »⁴. Dans un des passages laissés de côté, K. apprend par la voie d'un secrétaire que Klamm a repoussé son départ de deux heures uniquement parce qu'il n'aurait pas pu supporter la vue de K. Sur ce, K. étudie les traits du secrétaire, « comme s'il y cherchait le canon selon lequel devait être modelée une face que supportait Klamm »⁵.

La tactique de K. consistant à pénétrer droit au centre de la puissance semble ainsi justifiée, d'autant plus que Momus lui a déjà appris certaines choses sur « l'extrême nervosité de Klamm »⁶. Du reste, la puissance n'est-elle pas d'autant plus surplombante qu'elle est fragile ? Seule une préparation rigoureuse la ferait tenir dans le face-à-face avec l'impuissance. L'« affronter subitement [...] dans sa vérité na-

1. *Ibid.*, p. 446.

2. *Ibid.*, p. 87.

3. *Ibid.*, p. 88.

4. *Ibid.*, p. 54.

5. *Ibid.*, p. 465.

6. *Ibid.*, p. 162.

7. *Ibid.*, p. 403.

8. *Ibid.*, p. 378.

9. Buber, *op. cit.*, p. 168.

10. Kafka, *Le Château*, p. 19.

11. *Ibid.*, p. 42.

turelle, dans toute son affreuse vérité », la « dépasse »⁷. La chance, dans la partie qui se joue, c'est de « se présenter » comme un voleur « à l'improviste au milieu de la nuit »⁸. – « À chaque serrure », est-il dit dans un récit hassidique, « la clef qui lui correspond. Seulement il y a des voleurs qui ont assez de force et se passent de clef pour ouvrir : ils font sauter la serrure »⁹. L'intention de K. se trouve ici esquissée. S'il réussissait à affronter la puissance et à lui présenter son message, elle se dissiperait à sa vue. Et comme il l'a confié à Barnabé dans son memorandum, dix mots lui suffiraient pour fonder une nouvelle loi.

L'étrange ironie consistant dans le fait que K. n'arrive pas à saisir l'occasion quand celle-ci se présente est préparée de longue main dans le roman. Dans le premier chapitre, K. ressent déjà « au mauvais moment » nous dit-on, une « vraie fatigue », « les suites de ce surmenage »¹⁰, de son long voyage. D'ailleurs, K. n'est pas dupe de « la puissance d'un entourage décourageant, de l'habitude des déceptions, de la violence des influences impondérables qui s'exerçaient à tout instant »¹¹.

Les difficultés que doit surmonter K. sont celles que porte avec lui le processus d'assimilation. Échapper aux influences insaisissables de celui-ci est tellement impensable qu'on peut supposer que la puissance avait inclus dans son plan l'échec final de K. La fatigue et l'habitude, les péchés de l'exil qui se multiplient sans cesse en K., dépassent au moment crucial la force de sa volonté et conjurent le danger qu'il représente face au système. « Les forces physiques ont des limites », commente Bürgel aussi résigné qu'ironique, espérant lui-même être délivré par K. : « ce n'est pas votre faute si ces limites sont importantes à d'autres égards, nul n'y peut rien. Voyons-y l'un des éléments qui sont utiles au monde pour corriger sa marche et garder l'équilibre. C'est un mécanisme admirable, in-

concevablement admirable, bien que navrant d'un autre point de vue »¹.

Le fait que dans la pratique du messianisme l'espérance échoue toujours de très peu, s'explique peut-être par ses origines malheureuses. Produit aussi bien qu'idée de l'impuissance, il ne peut se développer à chaque fois qu'hypothétiquement, imaginativement. Si K. symbolise le messianisme, la famille de Barnabé représente l'état de la Galout dont il est issu. À peine faut-il rappeler la déroute dans laquelle la proscription a plongé cette famille ; à peine faut-il citer les nombreux passages où Kafka, en expliquant cette fatalité déraisonnable, livre ce qu'il faut probablement considérer comme les plus profondes remarques dont dispose la littérature sur la psychologie de l'antisémitisme. Le sort de la famille de Barnabé est une sociologie synoptique du peuple juif ; il implique dans sa conséquence ultime que la minorité opprimée, en essayant de rationaliser sa situation, commence à justifier sa propre détresse en intériorisant le reproche que lui adresse la majorité.

K. se reconnaît inconsciemment dans cette famille retenue à l'intérieur d'un double exil. C'est comme s'il en avait l'intuition, et qu'il n'échouait que de justesse à l'exprimer. Dès le commencement du livre, il croit savoir que cette famille devra l'accepter tel qu'il est ; et un peu plus loin, il est dit : « il n'avait en quelque sorte aucune pudeur devant elle »².

Leur relation est caractérisée par une attitude réciproque qui, dans les discussions entre K. et Olga, apparaît immédiatement comme un rapport intime. Pour qui voit en K. le rêve incarné de « l'empereur clandestin que les répudiés cultivent en eux de manière narcissique »³, cette relation est à la fois simple et compliquée. La phrase de Jakob Wassermann se rapporte à ce personnage dont l'espoir relève d'un désespoir réfléchi : K. en est l'incarnation.

En se souvenant de sa propre genèse, ce personnage commence à pressentir la faiblesse originelle à laquelle en dernier lieu il succombera.

L'origine du messianisme dans le désespoir est la raison profonde de son échec inéluctable, de son incongruence avec lui-même. « Le Messie, peut-on lire dans le troisième *Cahier in-octavo*, ne viendra que lorsqu'il ne sera plus nécessaire, il ne viendra pas un jour après son arrivée, il ne viendra pas au dernier, mais au tout dernier jour »⁴. Philosophiquement, il s'ensuit que la question soulevée par le messianisme doit sans cesse, avec une opiniâtreté monomaniaque, revenir à son point de départ ; historiquement, cela veut dire que l'apparition d'un Messie, que ce soit Bar Kokhba, Sabbataï Tsevi ou Jacob Frank porte nécessairement le stigmate de l'imposture⁵.

C'est aussi pour cela que l'identité messianique du signe kafkaïen K. est fictive et pourvue des caractéristiques de l'in vraisemblable⁶. Ce serait l'argument le plus grave contre l'idée du messianisme en général, et sa représentation dans le roman de Kafka en particulier. Or dans les deux cas, la faiblesse fondamentale se trouve déjà vérifiée comme vérité qui n'ose pas s'affirmer face aux conditions d'oppression.

À cet égard, même au faux Messie, ainsi qu'à ses échecs, revient encore une fonction positive. Buber l'évoque dans un de ses *Récits hassidiques* : « De même Dieu, ayant vu l'âme d'Israël gravement malade, l'enveloppa dans le brûlant cilice de l'exil (la Galout). Mais craignant qu'elle ne pût le supporter, il la plongea dans le sommeil et l'insensibilité. Et pour qu'elle ne succombe pas définitivement, il l'éveille de temps à autre à l'espérance avec quelque faux Messie, puis la replonge dans le sommeil jusqu'à l'épuisement total de cette nuit, jusqu'à l'apparition du vrai Messie »⁷. Il est probable que le véritable Messie, évoqué ici à la fin, s'avère lui-même n'être qu'un comédien. Mais ce n'est pas ce qui compte : tout ce qui importe dans le messianisme, comme l'a montré Ernst Bloch, c'est la vitalité du principe espérance, principe qui est apparu dans la philosophie de Franz Rosenzweig comme l'étoile de la rédemption.

1. *Ibid.*, p. 385.

2. *Ibid.*, p. 53.

3. Wassermann, Jakob. *Mein Weg als Deutscher und Jude* (Mon itinéraire comme Allemand et comme Juif. Œuvre non traduite), S. Fischer Verlag, Berlin, 1921.

4. Kafka in *Cahiers in-octavo (1916-1918)*, Rivages Poche, 2012, Cahier G, p. 194.

5. Scholem, Gershom. *Judaica III*, Suhrkamp, 2003 (œuvre non traduite).

6. Cf. R. Sheppard, *On Kafka's Castle*. London 1973, p. 81 et p. 213.

7. Buber, *op. cit.*, p. 319-320.

L'image que donne Kafka de l'idée messianique, quelques années seulement avant la catastrophe la plus lourde de l'histoire du judaïsme, est complétée par la relation spécifique de K. avec Amalia et Barnabé. Comme on l'admet souvent, le personnage d'Amalia est l'unique contraire positif de l'arpenteur K. Nous sommes au fait de sa fierté, de son désir de solitude, de son caractère renfermé, de son étrangeté et de sa noblesse. Kafka est à ce sujet extrêmement précis. Nous savons en outre qu'elle déconcerte profondément K. : dans un des passages rayés, il est même dit qu'elle constitue un « obstacle », que sans elle « il n'y a aucun espoir », et que si on ne la gagnait pas à sa cause, on resterait « dans l'inachevé, dans l'imprécis », on construirait une maison « sans assises »¹. Tout ceci fait probablement d'Amalia l'obstacle déterminant que doit vaincre le messianisme. On est presque tenté de dire qu'elle incarne le contraire statique du principe dynamique que représente K.

Kafka décrit une chose similaire dans une note datant du 18 janvier 1922, où il est question de l'alternative entre courage et absence de peur : « Le malheur, c'est la peur, lisons-nous, ce qui ne veut pas dire que le bonheur soit le courage, c'est l'absence de peur [...] immobile, attentive, capable de tout supporter. Ne t'impose aucune contrainte [...] Et si tu ne te contrains pas, cesse de flâner lascivement les possibilités de contrainte »².

Ces phrases ne sont pas seulement vraies pour Amalia ou K., elles s'appliquent aussi à cette question, toujours aigüe dans l'autocompréhension juive, qui consiste à savoir s'il faut résister de façon active ou passive à la réalité hostile. L'attitude d'Amalia est passive, à l'image du raffinement juif traditionnel. Peut-être au début a-t-elle éveillé dans le regard de Sortini la concupiscence du fonctionnaire maussade, le pouvoir ancestral de l'homme sur la femme, la basse violence que la puissance exprime ordinairement à l'approche de sa victime. En se détournant, Amalia devient persécutée, et, comme telle, doit prendre conscience

qu'il n'existe aucune pitié pour celui qui n'appartient pas à la communauté. Sa chance tient à l'existence qu'elle mène, périlleuse, mais sauvée de tout compromis avec la puissance ; et avec pour vérité la persécution.

Dans un essai traversé d'éclairs erratiques, publié à Paris en 1947 sous le titre *Kafka ou le mystère juif*, André Németh a eu à ce propos la formule suivante : « Persécutés, ils se savent déjà élus. Voilà le paradoxe de leur condition »³. Par l'entremise de l'idée de vocation, l'exclusion vire à l'exclusivité – situation qui remonte aux livres prophétiques, à Isaïe en particulier. De cette coïncidence de l'exclusion avec la réalité concrète de l'exil provient l'image du judaïsme reflétée par Amalia. Dans un ouvrage sur la Galout, publié à Berlin en 1936, Yitzhak Fritz Baer décrit la signification traditionnelle de la diaspora dans le judaïsme : « L'influence invisible exercée par le peuple juif est illustrée par le secret de la semence qui doit apparemment se perdre et se décomposer pour, en vérité, attirer à elle la matière de son environnement et l'intégrer à son être »⁴.

Difficile de croire que ce soit par hasard que Kafka ait employé à peu près les mêmes mots lors de ses conversations avec Gustav Janouch : pendant une promenade sur les quais, Kafka lui explique que le peuple juif « est dispersé comme est dispersée une semence. De même qu'une graine absorbe les matières qui l'entourent, les emmagasine et poursuit ainsi sa propre croissance, le destin assigne aux Juifs la tâche d'absorber les forces de l'humanité, de les épurer et de les faire ainsi progresser. Moïse est toujours d'actualité. De même qu'Abiron et Dathan s'opposent à Moïse en disant : "Loo naale ! Nous ne monterons pas !", de même le monde nous oppose les cris de l'antisémitisme »⁵.

Peu importe finalement de savoir si ce commentaire, comme le présument certains fonctionnaires sceptiques de la littérature, n'est qu'une projection de Janouch, ou si ces mots appartiennent vraiment à Kafka : Amalia est le reflet de ces thèses ; elle incarne la tentative compatissante pour justifier une existence qui

1. Kafka, *Le Château*, p. 497-498.

2. *Journaux, Œuvres complètes*, op. cit., t. III, p. 521.

3. Németh, André. *Kafka ou le mystère juif*, Paris, 1947, p. 20.

4. Baer, Yitzhak Fritz. *Galout : l'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*. Calmann-Lévy, 2000, p. 91.

5. Janouch, Gustav. *Conversations avec Kafka*. Maurice Nadeau, 1988, p. 146.

n'a jamais pu s'accommoder de la puissance et de la domination, si bien qu'elle est devenue apatriote.

Comparé à la tragédie d'Amalia, l'impatience de K. apparaît comme le signe de la faiblesse qui est au cœur du messianisme. Là où l'exil devient insupportable, naît le messianisme comme idée de son affranchissement. Il ignore tout de la fonction positive de la Galout, ne voit en elle que le difficile stade préliminaire de la délivrance. Amalia demeure encore, dans l'humiliation extrême, un exemple de dignité humaine, susceptible de fournir à l'entourage coupable une idée de la justice. K. en revanche, désire mettre un terme à la captivité par la force, en évitant la confrontation. Toute figure messianique, en tant qu'elle suppose l'effort incessant de l'homme en vue d'une amélioration de son sort, voire d'une révolution, précipite la fin du monde. L'idée que K. non seulement reconnaît dans la famille de Barnabé ses propres origines, l'alternative critique à sa position, mais encore le reflet de ses propres vains efforts, est à mes yeux l'intention la plus rigoureusement planifiée du roman de Kafka.

C'est dans les passages du texte qui ont trait à la rencontre entre K. et Barnabé que transparaissent le plus clairement les émotions refoulées avec insistance par l'auteur. Car en Barnabé, K. rencontre un frère qui, comme lui, aspire à tourner la page d'une histoire qui les accompagne depuis trop longtemps. Évidemment, la première fois que Barnabé surgit devant lui, K. n'en sait encore rien. Mais que Barnabé lui apparaisse comme une épiphanie, comme l'incarnation du rêve secret de celui qui se croit isolé, Kafka réussit à le montrer avec une grande habileté. L'aura qui entoure Barnabé est celle d'un ange, symbolisée avant tout par ce sourire qu'il ne parvient pas à chasser, ensuite par la réponse claire à la question étonnée de K. : « Qui est tu ? – Je m'appelle Barnabé, dit-il, je suis un messager »¹. Cette lueur à laquelle K. se fie tout à coup, est celle de l'espoir qui renaît en lui d'un lien du monde enlaidi avec une vision meilleure. En présence de cette

lueur, comme le savait Benjamin, la théologie peut planter sa tente près d'un de ces objets préférés², ce qui fait contraste avec cette puissance expressive des ténèbres que Martin Walser a relevée dans l'œuvre de Kafka³.

L'intention de K. est parallèle à celle de la théologie : chasser les ténèbres. Il n'est donc pas surprenant qu'il voie en ces anges, même s'il ne le dit pas, les hérauts de la lumière. Je me réfère ici à l'étrange passage où K. instruit la pauvre Pepi : « C'est un poste (le débit) tout comme un autre, dit-il, et tu t'en fais un paradis, si bien que tu apportes à tout un zèle exagéré, tu te pomponnes comme les anges le font dans ton idée – car en réalité, ajoute K. après une courte pause, ils sont tout différents »⁴. Probablement, à l'instar d'un Barnabé, sont-ils ce qui vient d'humain à votre aide dans un entourage hostile. Car il n'y a absolument rien de surnaturel chez Barnabé ; il en a peut-être dans un premier temps toutes les apparences, mais c'est uniquement parce que K. croit reconnaître en lui un espoir proche du sien. La figure de l'ange n'a rien de métaphysique chez Kafka : comme dans de nombreux systèmes angéologiques, que ce soit chez Platon, chez Philon ou Thomas d'Aquin, elle fait partie du domaine de l'ontologie.

Il y a une logique admirable dans l'idée que la lueur prometteuse au début du roman soit abandonnée, au moment où la réalité refait surface, avec les habits de Barnabé, – ce qui ne compromet en rien la vérité particulière de la lueur. C'est la vérité de l'humain, de l'ange blessé tel que Paul Klee, à tous égards très proche de Kafka, l'a décrit dans la figure du héros doté d'une seule aile : « Ce personnage, né avec une seule aile d'ange, contrairement aux natures divines, s'efforce infatigablement de prendre son essor. Ce faisant, il se brise bras et jambes, mais n'en persévère pas moins dans son idée »⁵, note Klee en janvier 1905.

Le personnage du héros kléen, qui vit depuis toujours à l'état de ruine, définit de manière précise le différentiel entre imagination et réalité que Kafka a intégré dans son roman en fai-

1. Kafka, *Le Château*, p. 38.

2. Benjamin, Walter. *Critique théologique in Romantisme et critique de la civilisation*, Payot, 2010, p. 133.

3. Walser, Martin. *Beschreibung einer Form : Versuch über Kafka* (Description d'une forme : essai sur Franz Kafka. Œuvre non traduite), Suhrkamp, 1992.

4. Kafka, *Le Château*, p. 435.

5. Klee, Paul. *Journal*. Grasset, 1959, p. 187.

sant dépendre K. et Barnabé de leurs espoirs respectifs. Personne n'est la délivrance de l'autre. Pour tous les deux, il n'y a que la rési-

gnation face à un effort sans perspective – effort auquel ils ne peuvent renoncer parce qu'ils se sont confondus avec lui.

W.G. Sebald.

Traduit de l'allemand par Frédéric Braun.

« Das Gesetz der Schande – Macht, Messianismus und Exil in Kafkas Schloß » from *Unheimliche Heimat* by W.G. Sebald. Copyright © 1991, Residenz Verlag GmbH Salzburg und Wien.

Dans la posture de leur chute

One more time.

Daft Punk.

Le saut ne demeure un saut que s'il remémore.

Martin Heidegger.

L'absence de solution n'est pas exprimable.

Georges Bataille.

Les chiffres nous rendent seuls, je le sais parce que les chiffres me hantent. Les nazis ont souffert d'une extrême solitude : la solitude du calcul. Le monde entier vit sur cette immense couche de solitude nazie qui fait notre sol, cette immense solitude des chiffres. Parfois j'aimerais en sortir, ne serait-ce que pour quelques heures. Je voudrais me coucher un soir sans penser à une date ou à un nombre. J'aimerais goûter à cet instant. Ma mémoire s'est retournée contre moi, elle a cessé d'absorber le temps – j'oublie presque tout, sauf les sons et les chiffres. Un jour, quelqu'un m'a demandé si mon grand-père était mort à Auschwitz. J'ai répondu : « Non, à Buchenwald. » Il m'arrive de mentir. La vraie raison m'échappe. Il est 2 h 33, je suis chez moi et je suis seule parce que la nuit je veux pouvoir construire un raisonnement, aussi maigre et tordu soit-il. Il me faut au moins quelques heures de perte intellectuelle, nager dans un fleuve de pensées neutres ou obscures, me mettre en dehors de tous les circuits. *One more time* démarre dans mon casque, je pense aux variations Goldberg de Glenn Gould, à leur froideur. J'éprouve régulièrement une gêne quand j'écoute de la musique : une superposition mentale de plusieurs mélodies, comme une superposition de corps dans une fosse (j'utilise beaucoup de métaphores) sans la saleté et la putréfaction que cela induit, mais le même désordre. Quand Daft Punk a éclaté dans mes oreilles j'ai entendu le deuxième mouvement de la sonate D960 de Schubert. Beaucoup de mélomanes nazis ont dû pleurer en l'écoutant. Le sommeil ne vient pas jusqu'à moi, je n'éprouve aucune fatigue, je me sens même capable d'aller courir en tee-shirt dans le froid et dans la nuit jusqu'aux quais de la Seine. Je sais que je peux le faire et c'est