

LES ÉTUDES DU CRIF

NUMÉRO 33



→ LE MESSIANISME
COMME **RÉPONSE**
À L'ANTISÉMITISME !

par Michaël de Saint-Cheron

Crif

Pierre-André Taguieff

Néo-pacifisme, nouvelle judéophobie et mythe du complot

N°1 > Juillet 2003 • 36 pages

Marc Knobel

La capjpo : une association pro-palestinienne très engagée ?

N° 2 > Septembre 2003 • 36 pages

Père Patrick Desbois et Levana Frenk

Opération 1005. Des techniques et des hommes au service de l'effacement des traces de la Shoah

N° 3 > Décembre 2003 • 44 pages

Joël Kotek

La Belgique et ses juifs : de l'antijudaïsme comme code culturel à l'antisionisme comme religion civique

N° 4 > Juin 2004 • 44 pages

Jean-Yves Camus

Le Front national : état des forces en perspective

N° 5 > Novembre 2004 • 36 pages

Georges Bensoussan

Sionismes : Passions d'Europe

N° 6 > Décembre 2004 • 40 pages

Monseigneur Jean-Marie Lustiger

Monseigneur Jean-Pierre Ricard

Monseigneur Philippe Barbarin

L'église et l'antisémitisme

N° 7 > Décembre 2004 • 24 pages

Ilan Greilsammer

Les négociations de paix israélo-palestiniennes :

de Camp David au retrait de Gaza

N° 8 > Mai 2005 • 44 pages

Didier Lapeyronnie

La demande d'antisémitisme : antisémitisme, racisme et exclusion sociale

N° 9 > Septembre 2005 • 44 pages

Gilles Bernheim

Des mots sur l'innommable...

Réflexions sur la Shoah

N°10 > Mars 2006 • 36 pages

André Grjebine et Florence Taubmann

Les fondements religieux et symboliques de l'antisémitisme

Iannis Roder

L'école, témoin de toutes les fractures

N°12 > Novembre 2006 • 44 pages

Laurent Duguet

La haine raciste et antisémite tisse sa toile en toute quiétude sur le Net

N°13 > Novembre 2007 • 32 pages

Dov Maimon, Franck Bonneteau

& Dina Lablou

Les détours du rapprochement Judéo-Arabeet Judéo-Musulman à travers le Monde

N°14 > Mai 2008 • 52 pages

Raphaël Draï

Les Avenirs du Peuple Juif

N°15 > Mars 2009 • 44 pages

Gaston Kelman

Juifs et Noirs dans l'histoire récente Convergences et dissonances

N°16 > Mai 2009 • 40 pages

Jean-Philippe Moinet

Interculturalité et Citoyenneté : ambiguïtés et devoirs d'initiatives

N°17 > Février 2010 • 28 pages

Françoise S. Ouzan

Manifestations et mutations du sentiment

Anti-juif aux États-Unis :

Entre mythes et représentations

N°18 > Décembre 2010 • 60 pages

Michaël Gbnassia

Le Boycott d'Israël : Que dit le droit ?

N°19 > Janvier 2011 • 32 pages

Pierre-André Taguieff

Aux origines du slogan

«Sionistes, assassins !»

Le mythe du «meurtre rituel»

et le stéréotype du Juif sanguinaire

N°20 > Mars 2011 • 66 pages

Dr Richard Rossin

Soudan, Darfour ; les scandales...

N°21 > Novembre 2011 • 32 pages

Gérard Fellous

ONU, la diplomatie multilatérale : entre gesticulation et compromis feutrés...

N°22 > Janvier 2012 • 52 pages

Michaël de Saint-Cheron

Les écrivains français du XXème siècle et le destin juif..

N°23 > Juin 2012 • 56 pages

Eric Kessler et Yonathan Arfi

Un regard juif

sur la discrimination positive

N°24 > mai 2013 • 64 pages

Michel Goldberg

& Georges-Elia Sarfati

Une pièce de théâtre antisémite à la Rochelle

N°25 > octobre 2013 • 60 pages

Mireille Hadas-Label

Le Peuple Juif et l'Etat d'Israël ont-ils été inventés ?

N°26 > novembre 2013 • 16 pages

Georges-Elia Sarfati

Lorsque l'Union Européenne nous éclaire sur sa « face sombre » :

quelques enjeux du projet de Loi-cadre contre la circoncision assimilée à une mutilation sexuelle.

N°27 > décembre 2013 • 40 pages

70 ans du Crif

1944-2014 : Recueil de textes

Hors-série > janvier 2014 • 116 pages

Gérard Fellous

La Laïcité française :

l'attachement du judaïsme

N°28 > mars 2014 • 40 pages

Nathalie Szman

Le Printemps arabe à l'épreuve de l'antisémitisme : y a-t-il un avant et un après ?

N°29 > mai 2014 • 36 pages

Jacques Tarnéro

Antisémitisme / Antisionisme

Mots, masques, sens, stratégie, acteurs, histoire

N°30 > juin 2014 • 48 pages

Sandrine Szwarc

Intellectuels juifs et chrétiens en dialogue

N°31 > octobre 2014 • 32 pages

Gérard Fellous

L'état islamique (DAECH), cancer d'un monde arabo-musulman

en recomposition

N°32 > novembre 2014 • 48 pages



LE MESSIANISME
COMME **RÉPONSE** À L'ANTISÉMITISME
*à travers la littérature et la philosophie,
de Kafka à George Steiner et Emmanuel Levinas*

par

Michaël de Saint-Cheron

Philosophe des religions & écrivain

Crif

Les textes publiés dans la collection des *Etudes du Crif*
n'engagent pas la responsabilité du CRIF.
La rédaction n'est pas responsable des documents adressés.

BIOGRAPHIE

MICHAËL DE SAINT-CHERON

Michaël de Saint-Cheron, né à Paris le 16 juin 1955, est philosophe des religions et écrivain, il travaille sur les rapports entre philosophie et littérature. Chercheur affilié au Elie Wiesel Center of Judaic Studies, au Fonds Elie Wiesel à Boston University et à l'UMR « Écritures de la modernité » (Paris III-Sorbonne nouvelle), il est l'auteur de près de trente livres, dont une autobiographie spirituelle. Spécialiste d'André Malraux et du philosophe Emmanuel Levinas, il a également été reconnu



pour son travail sur l'œuvre d'Elie Wiesel, avec qui et sur qui il a signé sept ouvrages. Diplômé de l'Institut national des Langues orientales, il a été professeur invité à l'Institut universitaire d'études juives Elie Wiesel à Paris (2006-2009). Depuis 2006, ses nombreuses conférences et ses cours portent sur deux sujets principaux : la philosophie éthique de Levinas et de Ricœur ; la pensée juive contemporaine en Europe, aux États-Unis en Afrique ou en Extrême-Orient (Corée, Japon, Chine).

Il a co-dirigé avec Cyril Aslanov, deux Colloques à l'Université hébraïque de Jérusalem (2010 et 2013).

Depuis 2011, il est membre de la Commission pour les relations avec les Églises chrétiennes (CREC) et de la Commission pour les Relations avec les ONG du CRIF. Il est chargé d'études documentaires à la Conservation régionale des Monuments historiques d'Île-de-France (DRAC), en charge de la valorisation du Patrimoine.

BIBLIOGRAPHIE

- *Du Juste au Saint*, Ricœur, Levinas, Rosenzweig, Paris, DDB, 2013.
- *Gandhi. L'anti-biographie d'une grande âme*, Paris, Hermann, 2011.
- *Dictionnaire Malraux*, en co-direction (avec Charles-Louis Foulon, Janine Mossuz-Lavau), Paris, CNRS Éditions, 2011.
- *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983-1994* suivis de *De la phénoménologie du visage à une philosophie de la rupture*, Paris, LGF, Livre de Poche « Biblio essais », nouvelle édition, 2010.
- *Malraux, le ministre de la fraternité culturelle* précédé de *Conversations avec André Malraux*, Paris, Kimé, 2009.
- *Wiesel ce méconnu*, précédé de *Entretiens avec Elie Wiesel*, Paris, Parole et Silence, 2008.
- *Malraux et les Juifs. Histoire d'une fidélité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.
- *Sur le chemin de Jérusalem*, Paris, Parole et Silence, 2006
- *André Malraux ou la conquête du destin*, Éditions Bernard Giovanangeli, 2006.
- *Malraux, la recherche de l'absolu*, Paris, La Martinière, 2004

PRÉFACE

MARC KNOBEL

En juin 2012, nous avons convié le philosophe des religions et l'écrivain Michaël de Saint-Cheron à nous proposer un texte que nous publierions dans notre collection des Etudes du CRIF. Michaël de Saint-Cheron s'attela à la tâche avec minutie et passion et nous rendit un texte lumineux et d'une grande érudition : « Les écrivains Français du XX^e siècle et le destin Juif ». Il livra ainsi une passionnante étude de huit de ces intellectuels parmi les plus importants de la littérature française du XX^e siècle : Charles Péguy, Bernard Lazare, Paul Claudel, François Mauriac, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Marguerite Yourcenar, Maurice Blanchot, Jorge Semprun. Il transparaisait de la lecture de ce numéro que les écrivains entretenaient un rapport tout à fait particulier avec le monde juif.

En cette fin d'année 2014, qui a été si chargée et/ou si pénible à certains moments -nous pensons plus particulièrement aux mois de juillet et d'août lorsque des synagogues de la région parisienne furent visées et qu'un certain nombre de fidèles se sentirent menacés- nous ne voulions pas vous proposer un trente-troisième numéro dont le sujet grave aurait été si dramatique que les larmes n'auraient pas suffi à calmer nos/vos angoisses.

Il fallait terminer l'année par une touche poétique d'écriture et poser des questions.

Néanmoins, nous avons pensé qu'il ne serait pas interdit de parler d'antisémitisme et d'espoir. Comment évoquer la lutte contre l'antisémitisme et l'infamie ? Et si nous parlions de messianisme ? Comment surmonter la violence ? Comment contrer et s'opposer aux forces multiples qui veulent en découdre, qui sèment la désolation et la mort ? Comment résister ? Comment surmonter ses peurs ? Comment trouver la force ? Comment puiser en soi pour oser affronter et vaincre tous les fascismes et les totalitarismes ?

Comment redonner de l'espoir, retrouver une dignité ? Comment continuer d'arpenter sa route et son humaine condition ?

Dans ce second texte, tout aussi lumineux que le premier, tout aussi brillant et d'une écriture fine, Michaël de Saint-Cheron interroge les Kafka, Walter Benjamin, George Steiner, Levinas.

Michaël de Saint-Cheron retrace parmi les œuvres et les trajectoires et les vies, les lueurs d'espoir, le sens trouvé ou retrouvé, le doute, la peur et l'effroi, le questionnement, le doute, l'Humain.

Quelles sont les éventuelles réponses humaines, juives et non juives ? Que disent à ce sujet les Amos Oz, les David Grossman ou les Elie Wiesel ?

Et que doit-on espérer ? Espérer, j'écris ton verbe.

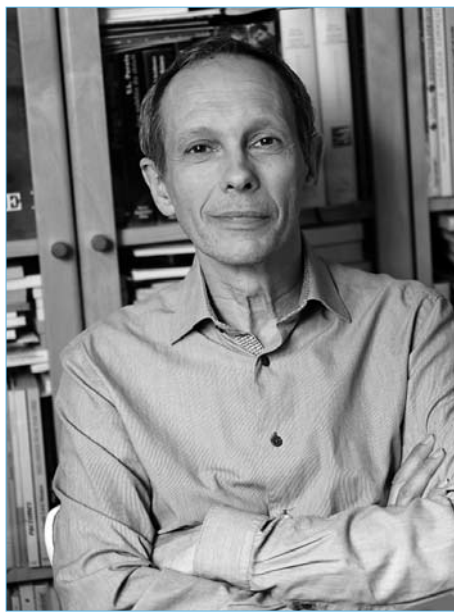
Saint-Cheron nous offre à méditer une fois encore sur ce qu'est l'Humaine condition.

En attendant que le monde aille mieux, nous émettons le vœu que l'année civile 2015 soit plus douce que les années précédentes.

Un peu de PAIX, voulez-vous ?

> Marc Knobel 

LE MESSIANISME COMME RÉPONSE À L'ANTISÉMITISME
à travers la littérature et la philosophie, de Kafka à George Steiner
et Emmanuel Levinas¹

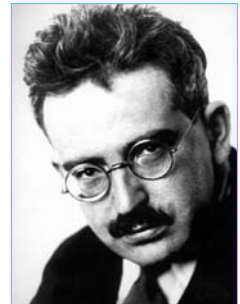


À la mémoire d'une grande dame
et d'une grande amie, Nelly Hansson⁶⁷

¹ Les chapitres I et II sur Kafka reprennent mes cours donnés à l'Institut d'études juives Elie-Wiesel en 2008-2009. « George Steiner, théologien du langage » a été publié par les Cahiers Bernard-Lazare en juin 2013. Le chapitre VI reprend mon discours de clôture de l'année universitaire prononcé à l'Institut d'études juives Martin-Buber (ULB), Bruxelles, le 19 juin 2012.

SOMMAIRE

Chapitre I	KAFKA ET LE PROBLÈME DU CHEMIN	Page 7
Chapitre II	KAFKA, WALTER BENJAMIN ET PRIMO LEVI OU LA QUESTION DE L' « HONTOLOGIE »	Page 14
Chapitre III	GEORGE STEINER, « THÉOLOGIE DU LANGAGE »	Page 22
Chapitre IV	QUELLE RESPONSABILITÉ JUIVE POUR L'HUMANITÉ D'AUJOURD'HUI ?	Page 28



*Es ist niemals ein Dokument der Kultur,
ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.*

Il n'est pas un témoignage de culture
qui ne soit en même temps un témoignage de barbarie.

> Walter Benjamin,
Sur le concept d'histoire, 1940.



Dans la grande, dans la sanglante histoire du peuple juif depuis plus de trois mille ans, il y a eu une constante depuis Moïse, malgré toutes les tentatives pour nous exterminer : la force messianique.

S'il ne devait y avoir eu qu'une seule Révélation dans l'Histoire, c'est celle-ci : la Révélation que tôt ou tard l'humanité doit être rachetée.

S'il est une chose qui fascina George Steiner, ce fut le simple fait suivant : « Par trois fois, le Juif a exercé sur l'homme un chantage d'un poids lancinant », donc « l'antisémitisme est une sorte de cri humain² » avec Moïse, Jésus et Marx. « Par trois fois, dans l'histoire de l'Occident, le Juif s'est efforcé d'affronter la conscience humaine³. »

Mais le christianisme comme le marxisme devinrent de « grande(s) hérésie(s) du judaïsme⁴ ». Au XXe siècle, Freud, Kafka, Einstein apportèrent d'autres voies à la passion juive de croire qu'il y eut révélation et que le but ultime de celle-ci était de répondre aux angoisses des humains face à la finitude de la vie, à la finitude du monde. Apporter une espérance au-delà de tout, fondée sur la conscience que « l'homme passe infiniment l'homme », comme disait Pascal, fut toujours le fondement de la foi juive dans le messianisme, devenu une notion universelle.

Franz Rosenzweig, par son chef-d'œuvre écrit au cœur de l'enfer, sur le front des Balkans, durant la Première Guerre mondiale, a voulu inoculer aux générations qui lui succéderaient un impossible espoir ou plutôt une impossible espérance, qui veille au plus profond de ce qu'il nommait « l'Étoile de la Rédemption ».

² France Culture, 19 novembre 2003.

³ George STEINER, Errata, récits d'une pensée, Paris, Gallimard, 1998, p. 84.

⁴ Ibid., p. 87.

CHAPITRE I

KAFKA ET LA PROBLÉMATIQUE DU CHEMIN

Franz Kafka (1883-1924) est un écrivain tchèque de langue allemande. Qui l'ignore ? C'est là sa première particularité. La deuxième est que cet écrivain déteste publier ce qu'il écrit au point de demander à son exécuteur testamentaire de tout brûler à sa mort. Sa troisième particularité : il est juif. On sait qu'il existe depuis le XI^e siècle, une littérature tchèque. Les premiers écrivains slaves de Moravie écrivaient en « vieux slave » ou en « glagolithique », langue conçue par Constantin Cyrille et son frère Méthode, deux Grecs de Salonique. Citons les noms de quelques importants écrivains tchèques : Hus Kollár, Palacký, Salda, Cerný... ou encore Karel apek (1890-1938), l'exact contemporain de Franz Kafka. Deux autres grands écrivains, eux aussi nés à Prague, mais de langue germanique, sont Rilke et Franz Werfel. Tous deux ont fui leur ville natale, le premier pour Paris, le second pour Vienne puis l'Italie. Kafka a choisi de s'exiler dans la seule littérature et non pas dans une autre langue ou un autre pays. Ce n'est qu'un an avant sa mort, en 1923, qu'au bénéfice de sa rencontre avec Dora Dymant, il quitte enfin Prague pour une autre ville, un autre pays : Berlin, l'Allemagne. Mais déjà fort malade, sa laryngite tuberculeuse l'oblige à plusieurs hospitalisations. C'est dans un sanatorium à Kierling, près de Vienne, qu'il passe ses dernières semaines et qu'il meurt.

Marthe Robert montra comment Kafka fut deux fois déraciné, deux fois exilé : en étant juif, alors même qu'il connaît à peine le yiddish, et en écrivant en allemand pour les Tchèques, en étant juif et écrivain, pour les Allemands de Bohême, qui étaient eux-mêmes coupés de leurs racines et donc de leur culture propre. Kafka n'aimait pas l'allemand. Il se mit à l'hébreu avec délectation, et dès 1917, soit six ans avant de rencontrer Dora Diamant, il semblait maîtriser assez bien cette langue. En juin 1921, il écrit à Max Brod, à propos des écrivains judéo-allemands de Prague, cette lettre célèbre dans laquelle il semble parler de sa propre condition :

Ils vivaient entre trois impossibilités [...] : l'impossibilité de ne pas écrire, l'impossibilité d'écrire en allemand, l'impossibilité d'écrire autrement, à quoi on pourrait presque ajouter une quatrième impossibilité, l'impossibilité d'écrire (car ce désespoir n'était pas quelque chose que l'écriture aurait pu apaiser, c'était un ennemi de la vie *et* de l'écriture⁵...).

Dans cette Prague de fin d'empire, on est loin de l'idylle que certains imaginent. En fait, Tchèques, Allemands et Juifs vivent dans la même ville, mais sans se fréquenter, ou le moins possible. Très tôt, Kafka est nourri de littérature allemande et de Goethe en particulier. Tôt aussi, il sera possédé par la passion de l'écriture. Ce contemporain de Proust partage avec lui un même mal de vivre, une même disposition à la tuberculose, mais il n'eut pas les mêmes défenses. Dès son enfance, il se trouva écartelé entre deux ou trois appartenances. Pourtant nul ne peut dire de lui qu'il fut « antijuif », contrairement à un *Proust antijuif* (pour Alessandro Piperno).

⁵ Franz KAFKA, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t. III, 1984, p. 1087.

Kafka est l'un des rares écrivains du XX^e siècle à avoir donné un adjectif qui ne renvoie pas directement à son œuvre mais à une situation, un monde, opaque, obsessionnel, tyrannique, absurde : celui de ses romans et des récits. Il n'a pas seulement donné son nom à un adjectif, encore est-il devenu l'un des prophètes les plus lucides des régimes totalitaires qui allaient couvrir le siècle et également du monde concentrationnaire. Ses journaux, sa correspondance attestent son enracinement juif, malgré l'absence du judaïsme dans ses textes littéraires. Proposer un nouveau chapitre sur Kafka n'est-il pas trop orgueilleux, comme si l'on pouvait apporter quelque chose de neuf à la lecture de cet auteur, dont l'œuvre est l'un des monuments littéraires de la modernité ? Il est vrai qu'il est chaque année enseigné dans de nombreuses universités du monde sans que les professeurs se posent forcément la question de la nouveauté. Sans doute se poser la question est-il déjà présomptueux...

Heidegger intitula l'un de ses livres *Holzwege*, du nom (devenu célèbre) de ces chemins forestiers qui se perdent dans les arcanes des sous-bois ou des forêts profondes. Kafka, lui, parle de *Weg*, mais ses chemins ne sont pas moins tortueux. Ils nous élèvent pourtant bien davantage que ceux du philosophe vers des abîmes de responsabilité. Je voudrais partager mon propos en deux parties : la première consiste à poser la problématique du chemin, du cheminement, de l'acheminement, indissociablement dans l'œuvre et dans la vie de Kafka. Dans la seconde, il sera question du messianisme.

Cet écrivain fait partie intégrante de ces génies de la littérature et de l'art « qui précèdent les temps⁶ ». Dès 1924, l'année de la mort de Kafka, avec la confiscation du pouvoir par Staline, la vie et l'histoire qui sont en train de s'accomplir en Europe, sous leurs pires aspects, commencent à ressembler aux récits torturés, hantés, de l'auteur du *Procès*. Si le tragique – ou la comédie qui est aussi une forme dramatique de mise en scène de la condition humaine – a toujours été au cœur de la littérature mondiale, l'Europe est depuis deux millénaires marquée par le drame biblique, le tragique chrétien, qui est aussi le drame judéo-chrétien puissamment étranger à la tragédie grecque.

Ce tragique fut vécu par Kafka de façon exacerbée, au point que son œuvre est devenue l'une des cimes dans l'ordre de l'absurde, dans l'ordre de ce que Levinas appelait « une culpabilité sans crime ». Dans les dernières pages de son livre *De Dieu qui vient à l'idée*, le philosophe du visage écrit non pas dans le corps du texte, mais dans une simple note, bien que d'une portée majeure :

Ici, en guise d'apologue biblique, je rappellerai les livres qui semblent constituer la « bible » du monde littéraire contemporain : l'œuvre de Kafka. Par-delà les labyrinthes et les impasses du Pouvoir, de la Hiérarchie et de l'Administration qui égarent et séparent les hommes, se lève, dans cette œuvre, le problème de l'identité humaine elle-même mise en question sous l'accusation sans culpabilité, de son droit à l'être et de l'innocence de l'advenir même de l'aventure de l'être⁷.

⁶ Ainsi que l'écrivit Amédée Wendt, un critique musical inspiré, au lendemain de la première exécution de la Cinquième Symphonie de Beethoven.

⁷ Emmanuel LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1992, 2e édition revue et augmentée, p. 257.

La question qui se pose à nous est de chercher à comprendre si cette « accusation sans culpabilité », toute incandescente, visible à chaque ligne, à chaque mot, ne porte pas en elle paradoxalement l'attente d'une délivrance qui, elle-même, ne dit pas son nom. La biographie de Kafka est simple, presque banale, n'étaient d'une part ces rares publications qui ornent son existence et, d'autre part, son rapport des plus curieux aux femmes, par lequel il métamorphosait douloureusement la sexualité en littérature, la caresse devenant verbe, dans une acception quasi lévinassienne : plusieurs fiançailles rompues. Il y a dans cette incarnation à l'envers, dans tout ce rapport à l'autre, qui transfigure la chair, l'érotique, l'un des axes puissants de la création littéraire de Kafka.

Après des études au lycée classique d'État de Prague, il entre en 1901 à l'université Charles de Prague, scindée en l'« université allemande » où il est inscrit et une « université tchèque ». Il entreprend des études germaniques avant de commencer son droit. En 1902, il rencontre Max Brod, qui devient son ami intime et dont il fera son exécuteur testamentaire. La volonté de Kafka que soit brûlée son œuvre non publiée – donc la quasi-totalité de celle-ci – sera trahie par Brod – pour notre plus grande chance. En 1906, Franz Kafka devient docteur en droit, et l'on sait l'importance de ce titre dans la culture allemande. L'année suivante, il écrit *Préparatifs de noces à la campagne* (*Hochzeitsvorbereitungen auf dem lande*), qui ne sera publié qu'en 1953.

En 1908, le premier texte de l'écrivain est publié dans la revue *Hyperion*. Il s'agit de deux fragments de *Description d'un combat* (*Beschreibung eines Kampfes*). Il entre à l'*Arbeiter-Urfall-Versicherungs-Anstalt für das Königreich Böhmen* (Assurances générales pour les accidents du travail), où il occupe un poste à responsabilité dans le domaine juridique. Il considère pourtant son emploi comme un simple « gagne-pain », qu'il garde jusqu'à sa retraite prématurée en 1922. Il a alors 39 ans et se mal l'atteint déjà fortement, aussi bien sur le plan physique que psychologique. En 1917, les médecins diagnostiquent une tuberculose. Il expectore du sang. Son angoisse fondamentale devant l'existence va en s'accroissant.

Quatre femmes occupent dans sa vie une place importante : Felice Bauer, originaire de Berlin, rencontrée chez Max Brod en 1912, avec qui il échangea une longue correspondance amoureuse et à laquelle il se fiança deux fois. Ayant rompu son premier engagement, il rompit aussi le second, après s'être aperçu qu'il n'était pas fait pour la vie conjugale, la plus grande partie de son temps devant être consacré à l'écriture – non pas comme un sacerdoce, mais comme une vocation quasi érémitique, l'existence étant trop étreinte pour cet esprit hanté par les questions ultimes, les interrogations les plus métaphysiques, celles qui échappent à tant de philosophes.

Après sa rupture définitive en 1917, il rencontra pourtant une autre femme, Julie Wohryzek, de Prague. Il voulut se fiancer avec elle, mais cette fois son père refusa. Sa rupture avec Julie ne fit qu'accentuer son opposition à son père et son unique composition autobiographique, sa *Lettre au père* de novembre 1919, jamais envoyée, donc jamais lue par ce dernier. 1920 fut l'année de sa passion pour Milena Jesenská, journaliste et écrivain tchèque, qui n'allait durer que six mois, même si leur correspondance se prolongea cahin-caha au moins jusqu'au mois de décembre 1923, date de la dernière lettre de Kafka – malheureusement, aucune de celles de Milena ne nous est parvenue.

Seules ses huit lettres adressées à Max Brod ont survécu au cataclysme mondial des années 1939-1945, ainsi que son article nécrologique poignant du 7 juin 1924. Nous savons par plusieurs témoignages que son héroïsme pendant la guerre la fit arrêter par les nazis, qui la torturèrent et l'envoyèrent au camp de Ravensbrück. Là, elle fit encore preuve d'amour et de fraternité pour ses compagnes de malheur. Le témoignage de Margaret Buber-Neumann est capital, elle qui fut témoin de sa déportation et de sa mort au camp, des suites d'une opération chirurgicale. Milena, qui avait été si belle à l'époque de ses amours avec Kafka et jusqu'au début des années 1930, était devenue méconnaissable. Sans doute nulle femme n'a compris l'écrivain avec autant d'intelligence que cette femme au caractère trempé, d'une finesse intellectuelle qui la mettait sur un pied d'égalité avec lui. Une dernière femme eut une importance considérable dans la brève vie de Kafka. Il s'agit de Dora Dymant – ou Diamant –, qu'il avait rencontrée à Berlin, en 1923. Elle avait alors 19 ans et était institutrice. Elle s'était dégagée de l'emprise de sa famille hassidique originaire de Pologne, qui n'encouragea sans doute pas son mariage avec Franz Kafka. Pourtant, c'est avec elle seule qu'il connut un début de vie conjugale, qui se doubla d'une approche en profondeur du Talmud. Ils s'installèrent fin septembre à Berlin et il se remit à l'hébreu. Ils projetèrent assez sérieusement de partir pour la Palestine, où il s'imaginait déjà dans sa nouvelle réincarnation en garçon de café et elle en cuisinière. Elle avait sur lui l'avantage d'être une véritable hébraïsante.

Cet hiver 1923-1924 dans la capitale allemande fut terrible par le froid qui tuait et l'inflation qui ravageait. La misère régnait, qui affecta au plus profond Kafka et Dora. Sa santé empira. Son récit *Der Kübelreiter* (*À cheval sur le seau à charbon*), écrit en 1917, préfigurait une situation lourde d'effroi. En France, Marthe Robert et Alexandre Vialatte, furent les premiers à traduire et à publier Kafka. Dans sa petite introduction, simplement intitulée *Kafka* (Paris, 1960), Marthe Robert apporte une clé de lecture tout à fait dégagée de celles de Max Brod, trop judéo-centrées et beaucoup trop sionistes pour être universelles. Pour Marthe Robert, la place de l'art et de l'artiste constitue le faisceau névralgique de la plupart des récits et romans de l'écrivain. Elle avance l'hypothèse que ses compositions capitales, *Le Château* et *Le Procès*, lui furent directement inspirées par son expérience personnelle qui trouvait son terreau dans son conflit permanent entre la réalité dans laquelle il vivait et sa création. Kafka était marqué par une hypersensibilité. Son statut de célibataire comme son opposition frontale avec son père ont forgé l'exacerbation de ses textes, nés d'une tension, d'un déchirement inimaginables, que la création littéraire seule lui permit de supporter. « L'écriture ou la vie » a été le dilemme auquel Semprún fut confronté depuis son retour des camps nazis. Kafka, pour sa part, fut sans doute sauvé par la littérature, tant son existence l'étouffait. C'est justement le génie d'un écrivain, d'un artiste, d'un musicien que de réussir à faire une œuvre universelle qui naquit dans une situation acculée à l'absurde, au désespoir. Dans la lettre à Max Brod, déjà citée, de juin 1921, il posait très exactement la question du lien entre l'écriture et la vie, à propos des écrivains juifs praguais, poursuivis par le désespoir de leur condition :

Ce désespoir n'était pas quelque chose que l'écriture aurait pu apaiser, c'était un ennemi de la vie *et* de l'écriture ; l'écriture n'était en l'occurrence qu'un provisoire, comme pour quelqu'un qui écrit son testament juste avant d'aller se pendre⁸.

⁸ Franz KAFKA, Œuvres complètes, III : Journaux – Lettres à sa famille et à ses amis, traduit par Marthe Robert, Claude David et Jean-Pierre Danès, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1087.



Franz Kafka a extraordinairement contribué à faire de l'artiste le prophète des temps modernes et de l'art, la conque où convergent les bruits et les hurlements et encore les angoisses du monde. Le don visionnaire n'est plus l'apanage des mystiques, des inspirés par la parole divine, il a été dévolu aux humains tout au service de l'art. Il faudrait être aveugle pour ne pas voir que, parallèlement à la problématique de l'art et de l'artiste, tant de textes traitent du rapport à Dieu, du moins de notre rapport à la sphère du divin, de l'inatteignable. Dans *Le Château* et *Le Procès*, cela est criant, comme dans tant d'autres récits. Deux questions prédominent et dominent dans l'œuvre de notre écrivain. La première est la justification de la vie humaine : l'artiste peut-il être justifié par son œuvre ? La seconde est à la fois la même

et une autre : celle de la responsabilité humaine et du salut de toute vie. Les choses ne sont pas posées ainsi dans l'œuvre mais nous pouvons les lire ainsi. Comme le fait Emmanuel Levinas dans sa seconde et dernière réflexion sur Kafka :

Et puis, pensez à Kafka. Il décrit une culpabilité sans crime, un monde où l'homme ne comprend jamais les accusations qu'on porte contre lui. On voit naître là la question du sens. Ce n'est pas seulement : « Ma vie est-elle juste ? », mais plutôt : « Est-il juste d'être ? ». Ceci est très important, car on mesure toujours le bien à l'aune de l'être qui est⁹.

La question du Sens, voilà bien la question primordiale, celle qui engendre toutes les autres interrogations qui hantent les personnages de Kafka comme elle le hante lui-même.

La Métamorphose, *Le Verdict*, en sont les expressions les plus sombres, de même *Le Procès*, à côté d'autres textes aussi importants que *La Colonie pénitentiaire*, *Un artiste de la faim*, *Le Souci d'un père de famille*, *Un Message impérial*, *Recherches d'un chien*, *À cheval sur le seau à charbon*, où cette question est posée avec une obsédante force. Parallèlement à ces récits de fiction, combien de pages des *Journaux* et de la correspondance posent, elles aussi, cette question du sens !

À la question du sens, une seconde question s'impose, qui lui est presque identique et que soulèvent de nombreux textes saisissants, prégnants. Cette question est une problématique qui appartient à la métaphysique autant qu'à la littérature, c'est-à-dire à la littérature dans sa part métaphysique et à la métaphysique dans sa part universelle. De quoi s'agit-il sinon de cette impossibilité foncière qu'il y a à parvenir à quelque destination que ce soit, à quelque but ultime que ce soit. Citons ici ces textes devenus légendaires que sont, parmi d'autres, *Un Commentaire* (t. II, 727), *L'Examen* (587), *Défenseurs* (643), *Le Départ* (642), *Le Buisson d'épines* (666), *Le Plus Proche Village* (439), et bien sûr *Un message impérial* (483). Très peu de textes de Kafka se terminent, nous le savons, par une fin non tragique.

⁹ Entretien avec Christian Descamps, *Le Monde*, 2 novembre 1980.

Pourtant, entre *Le Plus Proche Village* et *Un message impérial*, ce n'est plus la mort qui a le dernier mot mais le temps, la distance métaphysique qui sépare les êtres et sépare les sphères célestes de la terre des vivants. Il est curieux de constater, à propos de ce dernier récit, que la plupart des commentateurs se penchent sur le symbole du messager ou de l'Empereur mort, que certains regardent comme une allégorie de la mort de Dieu, mais très peu réfléchissent finalement à cet être « le plus lamentable de ses sujets, ombre infime qui s'est abritée de l'éclat du [son] soleil impérial ».

Il se sait destinataire d'un message impérial, grâce à la rumeur, et dont le porteur n'est autre que le meilleur messager de l'Empereur mort. Il sait aussi que le messager du mort est chargé de le lui remettre personnellement. Son savoir s'arrête là et, pourtant, «toi assis à ta fenêtre, tu rêves sans fin du message, tandis que le soir tombe». Le messager est sans doute une des images possibles du messie, mais la tragédie est triple, car l'Empereur est mort, le messager n'arrivera jamais et le message d'un mort est en tant que tel frappé d'interdit. Devant ces trois gouffres, le misérable et solitaire Chinois attend quelque chose ou quelqu'un – il ne sait au juste – qui ne peut l'atteindre. Reste en dernière instance le message lui-même. N'est-il pas la révélation par excellence « que rien ne peut être révélé¹⁰ », comme le pensait Malraux ?

Tout ne serait peut-être pas vain pour ce Chinois du Sichuan, du Hunan, du Yunnan ou perdu dans l'immense désert du Gobi, s'il avait appris par le plus improbable des hasards, que son histoire – entre-temps – fut rapportée par un ami lointain mais inconnu, du nom de Franz Kafka. Ainsi son attente désespérée n'aura pas été tout à fait vaine, car cet homme, qui vécut dans la solitude de l'Empire du milieu, ne sera pas effacé de la mémoire de Dieu – même si peu lui chaut, certes ! – ni de celle des hommes. Son silence abyssal est parvenu jusqu'à nous. Sera-t-il pour autant justifié ? La passivité de l'attente trouve-t-elle sa justification dans l'unique connaissance sérieuse de ce Chinois, à savoir qu'un message lui est destiné mais qu'il ne lui parviendra jamais ? Cet homme, qui meurt d'attendre, est pour ainsi dire quelque part chacun d'entre nous, mais nous savons, nous, qu'il nous appartient d'aller nous-mêmes à la rencontre du messager de l'Empereur, de briser la glace qui nous immobilise et obstrue la route. À n'en pas douter, ce texte d'une page est l'un des dix récits insurpassables de toute la littérature mondiale du XX^e siècle, avec « Devant la loi ». Approchons-nous maintenant du plus court de ces textes majeurs, *Le Plus Proche Village*. Le voici :

Mon grand-père avait coutume de dire : « La vie est étonnamment brève. Dans mon souvenir, elle se ramasse aujourd'hui sur elle-même si serrée que je comprends à peine [par exemple] qu'un jeune homme puisse se décider à partir à cheval pour le plus proche village sans craindre que – tout accident écarté – une existence ordinaire et se déroulant sans heurts ne suffise pas, de bien loin, même pour cette promenade¹¹.

Montrons la correspondance qu'il y a entre cette parabole et ses propres angoisses. Dans sa correspondance, nous lisons ces lignes angoissantes et révélatrices de ses phobies :

¹⁰ André MALRAUX, Œuvres complètes, vol. III : Le Miroir des limbes, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1996, p. 877.

¹¹ Op. cit, p. 1153.

J'ai une peur terrible du voyage : naturellement pas de ce voyage-là précisément, et même pas du tout du voyage, mais de tout changement ; certes, plus grand est le changement, plus la peur est grande, mais cela aussi n'est que relatif, si je me limitais aux changements les plus infimes – la vie toutefois ne le permet pas –, le déplacement d'une table dans ma chambre ne serait pas finalement moins terrible que ce voyage à Georgetal. Du reste, ce n'est pas seulement aller à Georgetal qui est terrible, en repartir le sera tout autant. En dernière ou en avant-dernière analyse, ce n'est évidemment que la peur de la mort¹².

Cet apologue pose-t-il l'impossibilité d'agir ? Je ne le pense pas. Je pense même le contraire, et c'est la raison pour laquelle il faut peut-être le lire parallèlement à un autre texte, *Les Défenseurs*, où l'on voit bien que l'impossibilité d'atteindre son but n'est, paradoxalement, pas du tout synonyme d'inertie, de non-action.

Comment redescendre quatre à quatre un escalier dans cette vie si brève, si précipitée et au milieu de ce grondement impatient ? C'est impossible. Le temps qui t'est imparti est si court que, dès que tu as perdu une seconde, tu as déjà perdu ta vie entière ; car elle n'est pas plus longue que cela ; elle est toujours exactement aussi longue que le temps que tu perds. Si, par conséquent, tu t'es envoyé sur un chemin, continue, en toutes circonstances, tu ne peux qu'y gagner, tu ne cours aucun danger ; peut-être qu'à la fin tomberas-tu dans un précipice, mais si tu avais fait demi-tour dès les premiers pas et si tu avais redescendu l'escalier en courant, c'est dès le début que tu serais tombé¹³.

Il y a dans ces fragments un sans-fond, un abîme, autant que l'impossibilité du désespoir. Nous sommes plongés dans un paradoxe sans fin. Rabbi Nahman de Bratzlav disait « Nul désespoir n'est à portée de main ». *Der Kübelreiter (À cheval sur le seau à charbon)* témoigne, pour sa part, de ces textes qui semblent le plus directement liés non pas au silence de Dieu, mais à son absence pure et simple. Cette parabole serait en fait un conte de Noël à l'envers où, à travers son personnage, Kafka dénonce le monde moderne impitoyable, dont la voix des êtres généreux et bons, comme le charbonnier, est souvent étouffée. Le triste héros de cette fable ne voit plus, à la place du ciel, « qu'un bouclier d'argent qui s'oppose à toutes les prières ».

¹² Op. cit, p. 1153.

¹³ Op. cit, p. 645.

CHAPITRE II

KAFKA, WALTER BENJAMIN ET PRIMO LÉVI FACE À L' « HONTOLOGIE »

Réfléchir à la problématique du Mal, inséparable de celle du rachat chez Kafka et Primo Levi, à partir de la confrontation de ce qui les rapproche est une entreprise par trop ambitieuse. Nous n'entendons rien autre que de tenter de l'appréhender à partir de quelques thématiques déterminantes, la première étant la loi non écrite, celle que pose Kafka dans toute son horreur – et qui s'oppose à *Thorat H'aïm*, la Loi de vie



Extrait du site : www.inch.com - © Jerry Bauer

prêchée par Moïse dans le désert. La deuxième thématique est celle du messenger et du témoignage, qui est la pierre d'angle de l'œuvre de Primo Levi. Enfin, avec la dernière page du *Procès*, nous poserons la question de la justification avant d'en arriver à la problématique de la honte/culpabilité sur laquelle se referme le chef-d'œuvre de Kafka, et qui inspira à Primo Levi une analyse sans pareille. Ce sentiment d'avoir vécu quelque chose d'absolument unique que l'on ne voudrait pas ne pas avoir vécu, Primo Levi, Robert Antelme, Jean Cayrol et tant d'autres écrivains ou peintres rescapés en sont porteurs. Pourquoi cette métaphore évoque-t-elle si profondément en nous le personnage tragique par excellence de Kafka, l'homme de la campagne, qu'il met en scène dans l'apologue *La Porte de la loi*. Ce

texte se termine par cette ultime parole du gardien : « Ici, personne d'autre que toi ne pouvait entrer, car cette porte t'était destinée, à toi seul. Maintenant, je pars et je vais la fermer. » C'est sans doute l'une des paroles les plus terribles de Kafka, à tout le moins l'une des plus insondables, *unerklärliche*, comme dans *Prométhée*. « *Die Sage versucht das Unerklärliche zu erklären* » (La légende tente d'expliquer l'inexplicable).

Le voici, le messie de Kafka. C'est celui devant qui la porte plombée de cette *Todes Gesetz*, de cette Loi de mort, s'est refermée. Il n'a rien pu empêcher. Depuis, comment pourrait-il oser apparaître ? Pourtant, il n'est pas sûr du tout que la mort ait le dernier mot, tant que le monde reste le monde et que la vie continue. L'homme de la campagne est, sur un autre plan, Moïse, qui n'entrera pas en Eretz Israël. Il mourra sans que le gardien de la Loi l'ait laissé pénétrer sur la Terre promise. Mais avait-on prévu que Dieu pût être le gardien de la Loi ? Pire, il mourra sans comprendre le pourquoi ou le pourquoi d'une sentence aussi sévère qu'inexplicable. La porte vers la Loi (*das Tor zum Gesetz*), qui lui était depuis toujours prédestinée, se referma « sans autre forme de procès » devant le bâtisseur du peuple juif, à l'heure où elle lui était le plus proche, le plus tangible, à portée de main. L'explication théologique de ce texte de Kafka, signée de Gershom Scholem écrivant à Walter Benjamin, est celle-ci : « Il est question ici de l'univers où la Rédemption ne peut être anticipée – va expliquer cela aux goyim ! [...] Nulle part encore, la lumière de la Révélation n'a brûlé de façon aussi impitoyable qu'ici¹⁴. »

Si toute l'œuvre de Kafka semble à ce point s'arrêter à la porte de la Loi, c'est peut-être qu'il y a plus d'un rapport entre Kafka et Moïse, le premier prophète et libérateur d'Israël. Kafka ne serait-il pas d'une certaine manière le Moïse de la littérature – un Moïse sauvé et des eaux et surtout du feu !

¹⁴ Gershom SCHOLEM, Walter Benjamin, histoire d'une amitié, Paris, Presses Pocket, 1989, p. 250.

Son œuvre, il la promettait à la destruction, aux flammes. Elle fut donc littéralement arrachée à la cendre. Le peuple que le Juif solitaire de Prague reçut pour mission de délivrer, en lui faisant traverser la mer Rouge de ses angoisses, le désert de son désespoir, les eaux amères de la mort, est à la fois le peuple juif et l'humanité, celle qui transparaît dans toute son œuvre. Cet univers kafkaïen d'une insondable angoisse est « ce monde hideux et bouleversant où les taupes elles-mêmes se mêlent d'espérer¹⁵ », comme l'écrit Camus. C'est l'une des singularités de Kafka que d'introduire une sourde espérance là même où elle semble avoir disparu. Vous connaissez le pauvre héros de son récit *Le Souci d'un père de famille*. Personnage presque impénétrable, il s'appelle Odradek, nom dont Kafka dit que nul n'en connaît le sens. « C'est en vain que je me demande ce qu'il deviendra. Peut-il donc mourir ? Il n'est rien qui ne meure sans avoir eu une sorte de but, une sorte d'activité qui l'ont usé ; ce n'est pas le cas d'Odradek. » Est-il permis de mettre ces lignes en parallèle avec cette page hallucinante de Primo Levi extraite de *La Trêve* ?

Cependant mon attention et celle de mes voisins de lit arrivait rarement à se distraire de la présence obsédante, impérieuse et fatale du plus petit et du plus désarmé d'entre nous : le plus innocent, un enfant, Hurbinek. Hurbinek n'était rien, c'était un enfant de la mort, un enfant d'Auschwitz. Il ne paraissait pas plus de trois ans, personne ne savait rien de lui, il ne savait pas parler et n'avait pas de nom : ce nom curieux d'Hurbinek lui venait de nous, peut-être d'une des femmes qui avait rendu de la sorte un des sons inarticulés que l'enfant émettait parfois. Il était paralysé à partir des reins et avait les jambes atrophiées, maigres comme des flûtes ; mais ses yeux, perdus dans un visage triangulaire et émacié, étincelaient, terriblement vifs, suppliants, affirmatifs, pleins de la volonté de briser ses chaînes, de rompre les barrières mortelles de son mutisme. La parole lui manquait, que personne ne s'était soucié de lui apprendre, le besoin de la parole jaillissait dans son regard avec une force explosive : un regard à la fois sauvage et humain, un regard adulte qui jugeait, que personne d'entre nous n'arrivait à soutenir, tant il était chargé de force et de douleur. [...] Hurbinek, qui avait trois ans, qui était peut-être né à Auschwitz et n'avait jamais vu un arbre ; Hurbinek, qui avait combattu comme un homme, jusqu'au dernier souffle, pour entrer dans le monde des hommes dont une puissance bestiale l'avait exclu, Hurbinek, le sans-nom, dont le minuscule avant-bras portait le tatouage d'Auschwitz ; Hurbinek mourut les premiers jours de mars 1945, libre mais non racheté. Il ne reste rien de lui : il témoigne à travers mes paroles¹⁶.

Nous sommes là au cœur des ténèbres : Hurbinek mourut « libre mais non racheté ». Voilà un texte auquel on ne peut absolument rien ajouter et qui soulève la question de la justification du survivant. La réalité a dépassé l'imagination tragique de Kafka. Il ne reste *rien* de Hurbinek si ce n'est le souvenir de son bref passage sur la terre, et qui plus est dans l'enfer d'Auschwitz. Mais si le témoin par son témoignage n'a pas le don de ressusciter les morts, du moins a-t-il celui de faire que la vie et la mort d'Hurbinek ne soient pas comme s'il n'avait pas *existé*.

¹⁵ « L'Espoir et l'absurde dans l'œuvre de Franz Kafka », *Le Mythe de Sisyphe. Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 211 (également Folio).

¹⁶ Traduction d'Emmanuelle Genevois-Joly, Paris, Grasset, « Les Cahiers rouges », 1994, p. 25-27.

D'où le rôle du messager, dont l'un des sens de la survie – si sens il y a – est d'offrir une place à certains disparus – à défaut de pouvoir leur rendre à chacun son nom – qui en représentent combien de centaines de milliers d'autres, parmi lesquels tant enfants. Aucun mort des camps ne sera jamais racheté, mais il appartient aux témoins et à leurs descendants de ne pas oublier le message des morts eux-mêmes, qui nous est transmis par leur voix. D'où l'interrogation du *Journal* (19 octobre 1917) : « Est-il possible de penser quelque chose d'inconsolable ? Ou plutôt quelque chose d'inconsolable sans le souffle de la consolation¹⁷ ? » Mais le ciel est vide et muet. Souvenons-nous de Malraux qui, à la dernière page de *La Voie royale*, hurle « qu'aucune pensée divine, qu'aucune récompense future, que rien ne pouvait justifier la fin d'une existence humaine¹⁸ ». Que dire alors de la mort des enfants dans les camps d'extermination, comme au Vietnam, au Cambodge, au Rwanda ou en Syrie, comme dans n'importe quel lieu du monde où ils sont massacrés ?

Primo Levi soulève ici une autre interrogation, celle du rachat qui, au-delà de sa notion théologique, a aussi ou d'abord une notion philosophique, morale. Jusqu'à la fin de son existence, il fut obsédé par la question subsidiaire : comment concilier Dieu et Auschwitz ? Répéter avec Malraux « qu'aucune pensée divine ne peut justifier la mort », n'est-ce pas avoir tout dit ? Mais l'épreuve de Levi et de ses frères dans l'horreur de l'univers concentrationnaire est une épreuve abyssale, ce que j'appelle « un autrement que mourir¹⁹ ». Dès lors, on ne peut tenter de répondre à une mort abyssale que par un langage, un style, une pensée nouveaux. C'est ce que fit notre chimiste à travers la seule œuvre de la littérature concentrationnaire écrite par un scientifique.

Le deuxième texte de Primo Levi sur lequel il faut nous arrêter maintenant est la page de *Si c'est un homme* dans laquelle il décrit en des lignes que l'on ne peut lire sans tremblement le rituel diabolique d'une « sélection » à Auschwitz. Il y évoque, à la fin de celle-ci, l'un de ses voisins de châlité, qui est juif comme lui, qui « remercie Dieu de n'avoir pas été choisi » :

Kuhn est fou. Est-ce qu'il ne voit pas, dans la couchette voisine, Beppo le Grec, qui a vingt ans et qui partira après-demain à la chambre à gaz, qui le sait, et qui reste allongé à regarder fixement l'ampoule, sans rien dire et sans plus penser à rien ? Est-ce qu'il ne sait pas, Kuhn, que la prochaine fois ce sera son tour ? Est-ce qu'il ne comprend pas que ce qui a eu lieu aujourd'hui est une abomination qu'aucune prière propitiatoire, aucun pardon, aucune expiation des coupables, rien enfin de ce que l'homme a le pouvoir de faire ne pourra jamais plus réparer ? Si j'étais Dieu, la prière de Kuhn, je la cracherais par terre.

Et, à la fin de son livre, il ajoute encore :

Aujourd'hui, je pense que le seul fait qu'un Auschwitz ait pu exister devrait interdire à quiconque, de nos jours, de prononcer le mot de Providence²⁰.

¹⁷ KAFKA, Œuvres complètes, vol. III, op. cit., p. 441.

¹⁸ KAFKA, Œuvres complètes, vol. I, op. cit., p. 506.

¹⁹ Je renvoie à mon livre *Du juste au saint*, Ricoeur, Levinas, Rosenzweig, Paris, DDB, 2013.

²⁰ Primo LEVI, *Si c'est un homme*, traduction de Martine Schruoffeneger, Paris, Julliard, 1987 ; puis réédité en 2002, augmenté d'une interview de l'auteur par Philip Roth et deux autres textes inédits.

L'homme qui a écrit ces lignes de sang ne se situe pas à l'intérieur d'un langage théologique, mais d'une épreuve qui dépasse tout logos. Il s'agit ici d'une révélation dirimante et ignée. C'est bien le feu que suggère le mot révélation qui est la traduction du mot grec « apocalypse ». Bien plus qu'une éclipse de Dieu, la Shoah fut une apocalypse de l'absurde, de la commune mort de Dieu et de l'homme. C'est pourquoi ceux qui en sont revenus peuvent avancer une telle antirévélation, une telle mise en garde à l'encontre de ceux qui s'affirment et persévèrent dans une foi marmoréenne, comme si rien ne s'était passé, qui interroge le croyant jusqu'à une mise en abîme de sa propre foi. C'est parce qu'Elie Wiesel ne peut pas ou ne veut pas dire que la Providence et la théodicée sont mortes à Auschwitz en même temps que ce million et demi d'enfants – d'enfants juifs – qu'il importe tant que Primo Levi l'ait affirmé et écrit. Oui, nous sommes de ceux qui pensent que « le seul fait qu'un Auschwitz ait pu exister devrait interdire à quiconque de prononcer le mot de providence ». La parole dirimante de Levi doit être entendue dans toute sa violence, comme dans tout son effroi.

Relisons ces propos d'Emmanuel Levinas, extraites de son cours sur *La Mort et le Temps* : « La mort est mort de quelqu'un et l'avoir-été de quelqu'un n'est pas porté par le mourant mais par le survivant. [...] Il faut penser tout ce qu'il y a de meurtre dans la mort : toute mort est meurtre, est prématurée, et il y a responsabilité de survivant²¹. » Il y a donc responsabilité du survivant, mais Levinas, interrogeant l'œuvre de Kafka, y discerna « une culpabilité sans meurtre ». Kafka certes ne fut pas un survivant des camps, mais cette responsabilité, ou plus exactement cette culpabilité ne cessa de le poursuivre.

Approchons ici le court récit de Kafka *Un message impérial*, sans nul doute l'un de ses textes les plus fascinants. Dans le recueil paru de son vivant sous le titre *Un médecin de campagne*, il était placé à proximité – hasard ou non ? – du récit *Le Plus Proche Village*. Leur sens est identique si l'histoire diffère. Dans les deux textes, il existe une destination, un but à atteindre, sauf que la distance à parcourir, qui sépare le personnage de ce qu'il vise, est proprement infranchissable. Toujours la même logique, celle que l'on retrouve dans *La Porte de la Loi* comme dans tant d'autres écrits, à commencer par *Le Procès* lui-même dont ce récit est tiré, *Le Verdict*, *La Métamorphose*. Dans chacun d'entre eux, le but est atteint, c'est la mort. Effacée de la mémoire de Dieu et de celle des hommes. Son silence abyssal est parvenu jusqu'à nous. Sera-t-il pour autant justifié ? La passivité de l'attente trouve-t-elle sa justification dans l'unique connaissance sérieuse de ce Chinois, à savoir qu'un message lui est destiné mais qu'il ne lui parviendra jamais ? Cet homme, qui meurt d'attendre est quelque part chacun d'entre nous, mais nous savons qu'il nous appartient d'aller nous-mêmes à la rencontre du messager de l'Empereur, de briser la glace qui nous immobilise et obstrue la route. Cette question de la justification fut pour Kafka une question primordiale. On lit dans une lettre à Max Brod du 5 juillet 1922, cette phrase où tout espoir est mort et où ne survit plus que le désespoir :

Je ne me suis pas racheté par la littérature. J'ai passé toute ma vie à mourir et maintenant je vais vraiment mourir. Ma vie était plus douce que celle des autres, ma mort sera d'autant plus terrible.

²¹ Emmanuel LEVINAS, *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Librairie générale française, coll. « Biblio essais », 1995, p. 83-84.

L'écrivain en moi mourra bien entendu immédiatement, car une pareille figure n'a pas de sol, elle est sans consistance, n'est pas même poussière. [...] Voilà pour l'écrivain. Mais moi-même, je ne puis pas continuer à vivre, puisque je n'ai pas vécu ; je suis resté argile ; l'étincelle, je ne l'ai pas changée en flamme, je ne m'en suis servi que pour illuminer mon cadavre²².

On retrouve ce sentiment chez Levi, qui portait au plus profond de sa conscience, dans les abysses de son être – et dont il n'arrivait pas à se dénantir – cette impureté, cette honte, d'avoir connu ce que nul ne peut connaître et rester en vie. Oui, la honte est un des thèmes récurrents de son œuvre qu'elle traverse de fond en comble. Honte d'abord, d'avoir été réduit à l'état d'esclave, puis quelque chose qu'il appelle une impureté, comme il le dira à Philip Roth en septembre 1986 : « Je suis resté, à ma façon, une impureté, une anomalie, mais pour des raisons différentes d'autrefois : pas spécialement en tant que Juif, mais en tant que survivant d'Auschwitz et écrivain en marge, n'étant pas issu du monde littéraire ou universitaire, mais du monde industriel²³. » Remarquons la simplicité, nous pourrions dire l'humilité de Levi qui n'emploie même pas le mot scientifique.

Dans ces lignes étranges, datant de quelques mois seulement avant sa mort inexplicée, Primo Levi semble appeler la grande ombre tutélaire de Franz Kafka. Ce qui m'amène à la dernière page du *Procès*, page térébrante où se lisent toute l'impureté foncière, toute la honte, qu'éprouve Josef K. Ce que Kafka et Primo Levi prirent pour une impureté, une mise en question de leur justification à être est devenu pour nous une source de lumière, de réconfort. La nécessité de la justification commune à tous ou presque tous les rescapés des camps, comme à l'ensemble des témoins qui ont opté pour la parole et non pour le silence, qu'ils soient connus ou inconnus, prend un sens spécifique chez Levi. *Comment justifier l'injustifiable ?*

D'un bout à l'autre de l'œuvre de Kafka, le ciel est vide. Pire que le vide du ciel est l'absence de miséricorde, d'éthique chez les personnages secondaires du *Procès* comme du *Château* ou de *La Métamorphose*. Chaque personnage principal de Kafka, Gregor Samsa, Joseph K. ou K. est dans une solitude sans nom. En 1917, dans son récit *Der Kübelreiter, La Chevauchée du seau*, il écrit : « Le ciel n'est plus qu'un bouclier d'argent qui s'oppose à toutes les prières ». Pire, il est « impitoyable », comme l'est le poêle vide de son personnage. Et dès les premières lignes du *Château*, nous lisons : « K. resta longtemps sur le pont de bois qui menait de la grand-route au village, les yeux levés vers ces hauteurs qui semblaient vides. » À ce ciel vide, Kafka oppose le mystère de l'âme humaine, le mystère de l'amour entre deux êtres, qu'il sonda toute sa vie, tout particulièrement à travers son amour pour Milena, et le mystère de la Révélation de l'amour du prochain – cet « amour sans concupiscence », dont Levinas a fait la pierre d'angle de son œuvre –, amour qui tient tout entier dans le commandement « Tu ne tueras point ! ».

Nous voici maintenant devant la dernière page du *Procès*. K. est dans la carrière avec les deux assesseurs de la mort, prêts à l'assassiner. Il est assis, adossé à un bloc de pierre, le buste nu, lorsqu'il aperçoit au

²² KAFKA, Œuvres complètes, vol. III, op. cit., p. 1156 sq.

²³ Philip ROTH, Parlons travail, traduit de l'anglais par Josée Kamoun, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 2004, p. 25.

dernier étage de l'immeuble d'en face un homme se pencher à l'extérieur et écarter les bras. Kafka en appelle ici à la compassion, à la révolte, mais il fait face à l'indifférence du spectateur, qui ne se soucie guère du meurtre qui va se perpétrer devant ses yeux. Voici les lignes de Kafka :

Qui était-ce ? Un ami ? Un homme bon ? Quelqu'un qui prenait part ? Quelqu'un qui voulait porter secours ? Était-il seul ? Étaient-ce tous ? Y avait-il encore un secours ? Existait-il des objections oubliées ? Il y en avait sûrement. La logique est certes inébranlable mais elle ne résiste pas à un homme qui veut vivre. Où était le juge qu'il n'avait jamais vu ? Où était le haut tribunal, jusqu'où il n'était jamais arrivé ? Il leva les mains et écarta les doigts²⁴.

Ce geste ultime, est-il – comme l'a vu Heinz Politzer dans son livre *Franz Kafka der Künstler* – le geste de la bénédiction des Cohanim, des prêtres, telle qu'on la trouve représentée sur les pierres tombales du cimetière juif de Prague ? Joseph K. symbolise et, en somme, annonce les millions et les millions d'assassinés de tous les fascismes et totalitarismes du XX^e siècle, parmi lesquels les six millions de Juifs simplement tués parce qu'ils étaient *nés*. « Celui qui frappe un Juif jette l'homme [ou l'humanité] – *den Menschen* – à terre », comme l'a dit Kafka. Nous arrivons aux derniers mots du *Procès* : « “Comme un chien !” dit-il, c'était comme si la honte devait lui survivre²⁵. »

Nous voyons dans cette mort de K. une attente complètement désespérée d'un signe, d'une quelconque justification, d'un secours absent. « Qui est-ce ? [...] Qui est absolument perdu ? Qui ne peut plus être sauvé²⁶ ? », écrit Kafka, comme en écho, dans l'un de ses innombrables récits. En allemand comme en français, le dernier mot de *Procès* est survivre. Est-ce bien la honte qui survit à K. ? N'est-ce pas plutôt la révolte devant une mort inique ?

Laissons ici la parole à Primo Levi, qui commente avec « la terrible autorité » du témoin, dans un passage quasi testamentaire, extrait de sa préface au *Procès*, les dernières lignes du livre :

C'est une page qui coupe le souffle. Moi, rescapé d'Auschwitz, je ne l'aurais jamais écrite ainsi : par incapacité et insuffisance d'imagination, certainement, mais aussi à cause d'une pudeur devant la mort que Kafka ne connaissait pas, refusait – ou, peut-être, par manque de courage. La phrase, fameuse et infiniment commentée, qui ferme le livre comme une pierre tombale (« et ce fut comme si la honte dût lui survivre ») ne me paraît nullement énigmatique. De quoi Josef K. doit-il avoir honte, lui qui avait décidé de se battre jusqu'à la mort et qui, à tous les tournants du livre, se proclame innocent ? Il a honte d'exister alors qu'il ne devrait plus exister : de ne pas avoir trouvé la force de se supprimer de sa propre main quand tout était perdu, avant que les deux porteurs de mort empotés vinsent le visiter. Mais je sens, dans cette honte, un autre élément que je connais : Josef K., à la fin de son angoissant itinéraire, éprouve de la honte parce que ce tribunal occulte et corrompu existe, qu'il pénètre tout ce qui

²⁴ Franz KAFKA, *Le Procès*, traduit par Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Pocket, GF, 1983, p. 256.

²⁵ Ibid.

²⁶ KAFKA, *Récits et fragments narratifs*, in *Œuvres complètes*, vol. II, op. cit., p. 628.

l'environne, auquel appartiennent aussi l'aumônier de la prison et les petites filles précocement vicieuses qui importunent le peintre Titorelli. C'est, finalement, un tribunal humain, non divin : il est fait d'hommes et par les hommes, et Josef, avec le couteau déjà planté dans le cœur, éprouve la honte d'être un homme²⁷.

Qu'entre tous les écrivains rescapés des camps de la mort nazis, Primo Levi soit le seul à avoir traduit *Le Procès* a en soi une signification considérable, terrible, à laquelle peu se sont attachés. Ce que je voudrais faire dans cette dernière partie. La rencontre entre le génie visionnaire de Prague et l'un des plus grands écrivains rhapsodes du monde concentrationnaire, s'inscrit dans une logique qui éclaire toute l'œuvre de Levi, comme le fait *a contrario* la proximité avec Rabelais – si peu soulignée par ses biographes. Avec le même tremblement que celui que nous avons en lisant *Si c'est un homme*, relisons ces lignes de Levi sur les derniers mots du *Procès*.

Une voix s'impose à nous avec une force impérieuse peu commune, celle de Walter Benjamin, qui comprend, pour sa part, le mot honte dans un tout autre sens, qui transparait à travers la traduction de Maurice de Gandillac. En effet, le mot allemand *Scham* signifie à la fois honte et pudeur, comme *das Schloss* signifie à la fois la serrure et le château et *das Prozess*, le procès et la procédure. Bref, c'est cela toute l'ambiguïté de l'œuvre de Kafka, qui doublée de celle du traducteur, obscurcit un peu plus les choses. Mais lisons ces quelques lignes de Benjamin, extraites de ses *Essais* :

« C'est comme si la pudeur devait lui survivre », telle est la dernière phrase du *Procès*. Correspondant à sa « pureté élémentaire de sentiment », cette pudeur est l'attitude la plus forte de Kafka. Mais elle a un double visage. Réaction intime de l'homme, la pudeur est en même temps une réaction socialement exigeante. La pudeur n'est pas seulement pudeur devant autrui, elle est aussi pudeur devant soi-même. Ainsi la pudeur de Kafka n'est pas plus personnelle que la vie et que la pensée qu'elle régit²⁸ [...].

Toute l'œuvre de Kafka oscille du tragique de la honte à la pudeur devant la vie comme à l'instant où K. fut assassiné.

Avec Walter Benjamin et Primo Levi, nous avons franchi un degré de plus dans le sens tragique du *Procès*. Il est poignant de songer que Kafka ait dû attendre Primo Levi pour recevoir cette plénitude de sens, qui ne pouvait advenir que d'un homme ou d'une femme survivant des camps. Dans une vision messianique de l'histoire, la mort d'innocents est trop rapidement interprétée. Kafka, lui, préfère remonter à l'origine, car il est possible que pour mieux comprendre sa pensée sur la rédemption, il faille remonter à son analyse du péché originel. Mais se lève ici un autre sens encore, qui prend une signification quasi théologique, mais qui éclate à nos yeux comme la fin d'une illusion captatrice, castratrice, qui fut depuis deux mille ans le mythe d'une « culpabilité sans crime ».

²⁷ Primo LEVI, *Le Fabricant de miroirs*, traduit par André Maugé, Paris, Librairie générale française, coll. « Biblio Essais », 2001, p. 125.

²⁸ Walter BENJAMIN, *Essais I*, Paris, Denoël, coll. « Médiations », 1983, p. 192.

Celle-ci ne va pas de soi, le contraire serait surprenant chez lui !

S'il comprend et accepte ce dogme – d'ailleurs plus chrétien que juif, même s'il n'est pas absent de la pensée talmudique et rabbinique –, il lui est arrivé de le mettre en question de la façon suivante : « Le péché originel, la vieille injustice commise par l'homme, consiste dans le reproche que l'homme fait et dont il ne se dessaisit pas, selon lequel une injustice lui est arrivée qu'un péché originel a été commis envers lui²⁹. » Si donc il n'y avait pas eu de péché originel, Adam et Eve n'auraient jamais été chassés du paradis et le Messie ne servirait plus de rien. Il fallait inoculer une culpabilité ontologique aux humains pour leur faire accroire que la seule foi dans le messie pourrait les sauver. Cette forfaiture est donc autant le fait de Dieu que des théologiens, qui savent bien mieux que lui-même le fond de sa pensée et de sa vérité, pour avoir justifié leurs crimes par l'apanage de la vérité dont ils se crurent et se croient encore garants.

Cette « culpabilité sans crime », comprenons bien qu'elle trouva son issue fatale dans la destruction des Juifs d'Europe. C'est ce que les chrétiens ont appelé le péché originel.

Franz Rosenzweig, qui avait pu lire les premières éditions de Kafka, puisqu'il est mort en 1929, eut raison d'affirmer : « Jamais je n'ai lu de livre me rappelant la Bible autant que son récit *Le Château*. Et c'est pourquoi sa lecture n'en est nullement plaisante. » C'est effectivement dans son roman que Kafka a écrit ces trois lignes saisissantes : « L'intéressé jamais vu, toujours attendu, attendu avec une véritable soif et toujours raisonnablement considéré comme inaccessible est assis là. » On croit lire une version moderne du récit talmudique rapporté au traité *Sanhédrine*, qui évoque le Messie assis par terre à une porte de la ville et qui défait ses pansements un par un, afin de ne pas être en retard au cas où il lui faudrait partir d'un coup apporter la libération messianique.

Ancien Ghetto de Prague



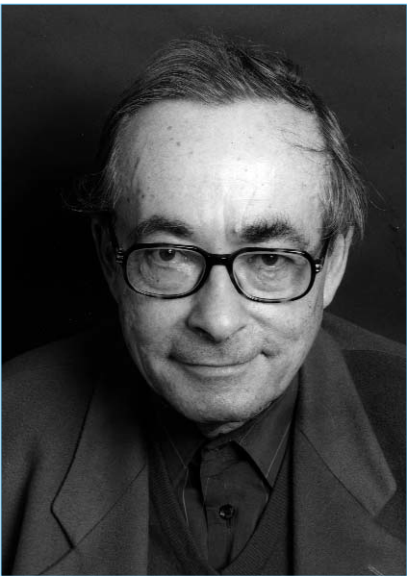
©Extrait du site : www.litteratures.com

²⁹ Pages inédites du Journal de Franz Kafka, traduit par Helga Finter, L'Infini, n° 32, novembre 1990.

CHAPITRE III

GEORGE STEINER, « THÉOLOGIE DU LANGAGE »

George Steiner donc est incontestablement dans la lignée de Walter Benjamin par l'étendue de la culture, des sujets qu'il traite autant que par l'acuité et la pertinence de sa pensée. Mais il est surtout un philosophe du langage, comme le fut l'auteur des *Thèses sur le concept d'histoire*. Je m'étendrai beaucoup moins ici sur la biographie que sur l'étude de quelques-uns des textes critiques fondamentaux de l'auteur. Je ne rappellerai donc que quelques dates afin de resituer historiquement la vie d'un penseur, né en 1929 à Paris, car son père, Juif viennois, avait dès 1924 une certaine prescience, comme Mardochée, de ce qui pouvait se tourner en tragédie.



Ainsi reçut-il une double culture allemande et française avant que ses parents ne quittent la France pour New York, au moment de l'arrivée des troupes allemandes à Paris, en 1940. Il y continua ses études au lycée français. Il devint vite trilingue et poursuivit après son bac des études de sciences physiques, de mathématiques et de littérature. Avec ses diplômes en poche, le jeune George Steiner arriva à Genève, où il commença à enseigner la littérature anglaise et la littérature comparée. Son cours sur Shakespeare fut bientôt remarqué et lui valut une affluence d'étudiants.

Maître prestigieux mais sans doute très dur, il est bientôt reconnu pour sa mémoire prodigieuse et son indiscutable aura. Parallèlement à son enseignement, Steiner commence, en ce début des années 1960, à publier ses premiers livres, vite traduits en français. D'abord un ouvrage intitulé *Tolstoï ou Dostoïevski* suivi par *Anno Domini*, où il pose la question de la tragédie de la Shoah dans sa contemporanéité avec la vie « normale » que pouvaient vivre dans le monde, aux États-Unis notamment, des millions d'êtres que ne touchait pas physiquement la tragédie. Puis dans *Langage et silence*, publié en 1967, il analyse les traces de l'indicible laissées dans le langage par les situations limites, mises en scène par nombre d'écrivains géniaux de Homère à Shakespeare ou Dostoïevski, de Sade ou Kafka à Günter Grass, Malraux ou Semprún. Nous posons avec Steiner la question de l'avenir de la culture occidentale, au cœur de laquelle la Bible – et d'abord la Torah – occupe la première place.

Cette problématique, Steiner, n'a plus cessé de la développer depuis *Après Babel* jusqu'à ses livres des seize dernières années, incroyablement fécondes.

Citons *Réelles présences : les arts du sens, Passions impunies*, dont le titre originel *No Passion Spent* (que l'on pourrait encore traduire par *Passions inépuisables*) fut divisé en France en trois livres (chez trois éditeurs différents donc), *Grammaires de la création, Maîtres et disciples*. Avant ces œuvres sont parus deux livres capitaux : *Dans le château de Barbe bleue : note pour une redéfinition de la culture* et *Les*

Antigones. Durant toutes ces années, il a partagé sa carrière universitaire entre Genève, le Churchill College de Cambridge University et Princeton. Il a été professeur invité dans les universités les plus prestigieuses de notre planète. Plus qu'un maître à penser, il préférerait être un « maître à lire » et c'est ainsi qu'il se définit. George Steiner est aussi un survivant, non certes des camps, mais du projet nazi d'extermination des Juifs européens. Être survivant pour lui est inséparable du rapport avec la culture assassinée par les nationaux-socialistes. Dans *Langage et silence*, un chapitre s'intitule : « Je suis un survivant », où il écrit, faisant mémoire des millions de Juifs massacrés :

Cette foule tellement méprisée, tellement repoussée aux frontières de la mémoire que les noms mêmes ont disparu et que la prière des morts restera à jamais incomplète, tout ce qui a été anéanti incarnait une qualité d'intelligence et de sensibilité qu'aucune communauté juive importante n'a pu de nos jours conserver ou retrouver. C'est parce que cette ascendance distincte anime, je le sens, mes réactions et le travail auquel je me suis voué que je suis un survivant³⁰.

Ouvrons un instant *Dans le château de Barbe bleue* (1971), dans lequel Steiner écrit « qu'à cause de ses rapports hautement ambigus avec l'holocauste, le monde chrétien ne peut se placer au centre d'une redéfinition de la culture³¹ ». Je voudrais commenter ici trois textes, dont deux proviennent de *No Passion Spent* (dans la partie publiée sous le titre *De la Bible à Kafka*) : « Au travers d'un miroir, obscurément » (pour Raul Hilberg) ; une « Note sur *Le Procès de Kafka* ».

Le troisième texte, qui constitue une plaquette publiée en langue française sous le titre énigmatique *Comment taire ?* mérite un éclaircissement. Il connut deux éditions en langue française, dans la traduction d'Évelyne Ender et Bernard Schulrick³². Je dois à ce dernier, une explication du titre que Steiner adopta tout de suite avec bonheur : « Tout ce qu'il vise, c'est d'explicitier de façon condensée mon interprétation de cette fable. Comment taire l'interminable commentaire biblique poursuivi par le peuple juif, voilà pour moi la question qui tenaille le nazi et génère les chambres à gaz³³. »

Comment taire ? est donc une fable ou plus précisément la reprise du mythe du sacrifice d'Isaac (*Akedat Itz'hak*) sous une forme midrashique moderne, qui peut rappeler un peu l'œuvre d'Edmond Jabès, en particulier le *Livre des questions*. Ce récit, au sens des récits de Kafka, était accompagné, lors de sa reprise dans la revue *L'Écrit du temps*, d'un second texte – que l'on peut rapprocher de celui qui ouvre *De la Bible à Kafka* –, intitulé *La Longue Vie de la métaphore, une approche de la Shoah*. L'un et l'autre replacent au cœur du débat le chapitre XI de l'*Épître aux Romains*. Toujours en 1987, Steiner tint à la télévision un mémorable dialogue avec le philosophe métaphysicien Pierre Boutang, de treize ans son aîné, connu pour son royalisme. À deux reprises, durant une heure chaque fois, ils eurent une disputation philosophique et poétique autour du mythe d'Antigone, mais aussi fortement théologique autour du sacrifice d'Abraham et de la Shoah, deux épisodes indissociables chez Steiner.

³⁰ Georges STEINER, *Langage et silence*, traduit par Lucienne Lotringer et alii, Paris, 10/18, coll. « Bibliothèques », 1999, p. 161.

³¹ Georges STEINER, *Dans le château de Barbe-Bleue*, Paris, Gallimard, Folio, 1991, p. 102.

³² Éditions Cavaliers Seuls, Genève, 1987, repris in *L'Écrit du temps*, Éditions de Minuit, sept.-oct. 1987.

³³ STEINER, *Langage et silence*, op. cit.

Le premier texte a pour titre « Au travers d'un miroir, obscurément », qui traduit la locution *through a glass, darkly* de la King James Version, dans la première *Épître aux Corinthiens* (13, 12). De ces trente pages d'un tragique absolu, par moments insoutenable, il ressort un élément d'une importance totale dans le devenir des relations entre Juifs et chrétiens depuis deux mille ans, c'est-à-dire dans les deux mille ans d'exil du peuple juif qui séparent la destruction du Temple et la Shoah. Depuis qu'un Juif sait lire et lit les textes de la culture occidentale, il sait que la Bible est à travers ses grandes images la préfiguration de ce que Jésus devait accomplir, lui, non plus en préfiguration, mais en plénitude. L'histoire chrétienne au regard de l'histoire juive exilique, qu'est-elle sinon *une préfigure* de ce qu'est en acte et en vérité l'histoire d'Israël depuis la venue de Jésus, l'histoire du *verus Israël* ? C'est la lecture tragique à quoi doit aboutir Steiner dans son analyse, sans y parvenir totalement, car face à un sujet si terrifiant comment parvenir à tout dire, à tout comprendre, à tout analyser ? La Passion et la mort de Jésus sont une préfigure de ce que fut la Passion d'Israël durant un millénaire, depuis les croisades jusqu'à la Shoah. On nous parle du messie sous toutes ses coutures, mais sans voir que les Juifs en tant que peuple portent sur eux les stigmates attribués au Serviteur souffrant d'Isaïe et qu'à ce titre, ils sont revêtus des signes propres au Messie.

Premier point. Les goyim, les nations, se sont trompés. On a trop vu et trop dit que les Juifs étaient les boucs émissaires de l'humanité, ils en sont le peuple messianique, le peuple-messie, celui d'où vient le Salut. Steiner cite la boutade de Gershom Scholem : « Le Messie est déjà passé parmi nous, ou il est sur le point de le faire, mais les changements sont si infimes que c'est à peine si nous les remarquons, eux ou son passage³⁴. »

Deuxième point. Sans les Juifs, loin d'être devenus chrétiens, les païens contemporains de la grande Rome seraient restés païens, idolâtres. Ils ne sont pas les héritiers, mais tout comme les musulmans, ils sont issus des Juifs.

Troisième point. L'Église a toujours prôné qu'être juif intégral, c'est devenir chrétien. J'ai pu écrire, au contraire, qu'« accomplir le sens intégral de ce que veut dire être chrétien en acte et en vérité, c'est devenir juif³⁵ ». Il ne faut pas lire comme certains Juifs peuvent le faire un peu vite qu'être chrétien intégral, c'est être juif, mais comprendre que sur un plan strictement théologique, il y a une dissymétrie tragique entre le chrétien et le Juif, car celui-là veut convertir celui-ci sans voir que devenir frère et disciple de celui qui était juif de père et de mère, c'est croire non pas en lui mais comme lui.

Quatrième point. Steiner en arrive à ce qui est pour lui une insupportable écharde dans son corps et son esprit juifs. À en croire encore une fois Paul, « le Juif retient en otage la chrétienté et, en fait, l'espèce humaine pour autant qu'elle est l'objet de l'amour sacrificiel et rédempteur du Juif. En refusant d'accepter Jésus-Christ, le "reliquat" juif a condamné l'homme au collier de misère de l'histoire. Les Juifs eussent-ils reconnu dans Jésus le fils de Dieu, eussent-ils reçu son concordat de

³⁴ « Au travers d'un miroir, obscurément », in George STEINER, *De la Bible à Kafka*, traduit par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Hachette, 2003, p. 15.

³⁵ Michaël de SAINT-CHERON, *Sur le chemin de Jérusalem*, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2006, p. 11.

grâce, que cette filiation, cette donation eurent été prouvées. Sans chicane possible, le Nouveau serait apparu comme l'accomplissement de l'Ancien. » Steiner enfonce le clou en écrivant : « Le rejet du Christ par les Juifs empêche l'avènement du royaume messianique. Il force et garde ouvertes les mâchoires voraces de l'histoire. » Mais nous nous étonnons de ce qu'à aucun moment, dans son analyse des textes pauliniens, il n'oppose l'argument imparable de Franz Rosenzweig, qui figure dans sa lettre à son cousin Rudolf Ehrenberg du 31 octobre 1913, au lendemain de ce Kippour qui le ramena au sein de la Synagogue. Dans cette lettre, le philosophe du *Stern der Erlösung* (*L'Étoile de la Rédemption*) écrivait cette parole essentielle et encore radicale : « *Ich bleibe also Jude* » (Je reste donc juif), avant d'ajouter que s'il était entendu que nul ne venait au Père sinon par Jésus, les chrétiens devaient bien comprendre que les juifs, eux, n'avaient plus besoin de cet intercesseur, car ils étaient déjà auprès du Père depuis le Sinaï. Et Rosenzweig de préciser : « Ce qui est précisément le cas du peuple d'Israël (et non du Juif pris individuellement)³⁶. » Reconnaître cela devrait être le préalable absolu à tout vrai dialogue juifs-chrétiens, mais dans ses revendications théologiques, Steiner ne va pas jusque là. Reconnaissons que sur cette problématique, Rosenzweig avança plus loin qu'aucun autre juif. Lui seul est arrivé à ce point extrême au-delà duquel on devient chrétien, mais lui le fit en attestant le plus haut possible de son appartenance irréductible au judaïsme. Il fallait de toute évidence, pour Rosenzweig, atteindre ce point indépassable pour faire admettre non sa position, mais celle de tout Israël, et reconnaître en retour un préalable, qui ne devait pas l'engager seul, mais aussi une part du judaïsme européen ou occidental.

Cinquième point. Cette puissante et douloureuse étude de Steiner affirme que :

le judaïsme pose avec force des questions au christianisme, et avec une acuité toute particulière celle de la tragédie continue de l'historique après la prétendue venue du vrai Messie, mais ce sont des questions auxquelles le christianisme n'a pas su, jusqu'à maintenant, apporter de réponse satisfaisante. De manière encore rebelle à une bonne intelligence ou à une action thérapeutique, le judaïsme et le christianisme requièrent des imperfections distinctes, voire mutuellement contradictoires, pour que le choix par Dieu de Son peuple devienne apparent. Suivant une quatrième et dernière position, et ici les démarcations sont nécessairement fluides, la Synagogue et l'Église peuvent être présentées comme complémentaires.

Un théologien allemand, Marquardt, a pu écrire cette chose réellement inspirée :

Par son non, Israël représente la réserve eschatologique de Dieu lui-même. Il s'oppose au pathos chrétien du temps, de la vérité et des jugements définitifs. Il existe comme un ferment de décomposition des fausses perfections³⁷. Dans *La Longue Vie de la métaphore*, écrit dix ans avant le chapitre qui nous intéresse, Steiner développait déjà les grandes questions posées dans ces pages, mais sous un éclairage différent.

³⁶ Franz ROSENZWEIG, *Gesammelte Schriften*, vol. 4: *Briefe und Tagebücher*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1979 ; traduit par Telke Babatz et Gilles Hanus in *Cahiers d'études levinassiennes*, n° 3 : *Pensée du retour*, 2004.

³⁷ In Franz MUSSNER, *Traité sur les Juifs*, Paris, Cerf, 1981, p. 89.

Cette complémentarité, si l'Église la découvre depuis une soixantaine d'années – et encore une infime partie seulement, même si c'en est la partie la plus influente, car elle est de Rome et d'Occident –, cette complémentarité donc a encore du chemin devant elle, à cause notamment de deux facteurs déterminants : l'antisionisme très fort dans les pays ou continents en voie de développement, et l'ignorance confondante de tout ce qui peut avoir trait au judaïsme. Ces deux limites sont pratiquement infranchissables et semblent reculer à l'infini. Pourtant, de toutes les religions du monde, il est un fait théologiquement incontestable, que le judaïsme est la seule à poser au christianisme des questions fondamentales sur l'accomplissement des Écritures. Elle est la seule, car d'elle et d'aucune autre, les Pères de l'Église ont pris le corpus pour en faire l'Ancien Testament de leur Bible chrétienne.

C'est l'éminent Hans Urs von Balthazar qui a écrit « le seul partenaire réellement valable du christianisme, c'est le judaïsme exilique ». Dans cette magistrale lecture que Steiner a faite de la confrontation deux fois millénaire entre juifs et chrétiens, s'il souligne les faux pas monstrueux de Paul et à sa suite des chrétiens dans leur ensemble, il n'est pas pour autant sans reproche pour les Juifs, loin de là. Deux sont capitaux, et le premier est l'ignorance profonde des Juifs envers le christianisme. Steiner écrit : « Quelles qu'en soient les raisons, l'inattention judaïque au Nouveau Testament, à la littérature patristique, aux propositions augustinienne et thomistes, laisse un vide lourd de conséquences. Car c'est dans ces textes qu'est écrite en toutes lettres l'histoire de la souffrance juive parmi les Gentils et de la Shoah, comme "au travers d'un miroir, obscurément". » Si le premier reproche fait aux Juifs est leur ignorance, qui s'est retournée contre eux – mais leur connaissance de ces textes eût-elle empêché pour autant la Passion juive depuis les croisades jusqu'à Auschwitz ? –, le second est beaucoup plus grave – et on ne le cite pas sans trembler.

Après Auschwitz, juif et chrétien sont éclopés, comme si le combat de Jacob avait bel et bien été perdu. Du côté juif, je l'ai dit, cet estropiement n'a suscité aucun renouveau théologique et philosophique (peut-être ne le pouvait-elle pas). L'orthodoxie juive persiste dans son formalisme souvent ingrat, dans son atrophie fébrile en détails ritualistes. Pis encore : en Israël, il a nourri la sauvagerie de l'État et la corruption, car n'oublions pas que *chaque fois qu'un Juif humilie, torture ou expulse de son foyer un autre être humain, il accorde à Hitler une victoire posthume*³⁸.

Texte infiniment douloureux, parfaitement tragique, d'où l'on ne voit poindre que peu d'espoir et pourtant l'espoir est à portée de main, comme l'eût dit Rabbi Nahman de Bratslav.

C'est face à ce peu d'espoir, et pourrait-on dire, à ce « moindre » espoir, que Steiner termine son texte par une citation de Kafka, rapporté par Walter Benjamin dans sa correspondance avec Scholem : « Il y a abondance d'espoir, mais il n'est pas pour nous³⁹. »

³⁸ STEINER, De la Bible à Kafka, op. cit., p. 33, souligné par nous.

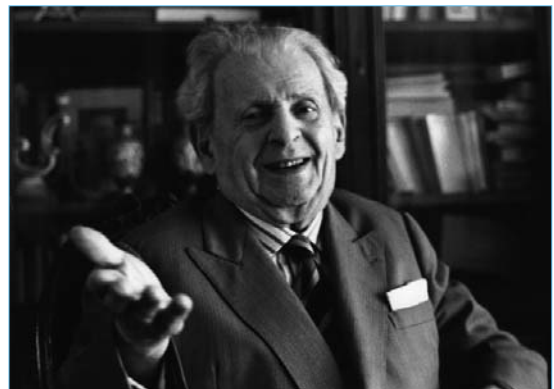
³⁹ In Walter BENJAMIN, Correspondance, traduit par G. Petitdemange, Paris, Aubier, 1979, vol. II, p. 251 (traduction légèrement modifiée).

Après avoir étudié ce texte, d'où se dégage une si puissante métaphysique autant qu'une théologie radicale fondée sur le tragique, terminons par cette évocation que Steiner consacre au *Procès* de Kafka, et plus spécialement à sa parabole *Vor dem Gesetz* (*Devant la loi*). Pour Steiner comme pour Benjamin ou Adorno, il ne fait pas l'ombre d'un doute que l'œuvre de Kafka constitue une saisissante écriture théologique, prémonitoire et lourde d'une réalité qu'elle aura sinon prévue, du moins pressentie dans son horreur et dans son inimaginable dualité désespérance-espérance, qui a pu faire écrire à Camus : « Son verdict incroyable acquitte, pour finir, ce monde hideux et bouleversant où les taupes elles-mêmes se mêlent d'espérer⁴⁰ ». Steiner, lui, écrit :

On est saisi d'impuissance face à cette page et demie. [...] Ce texte me persuade en ce qu'il est inspiré par la révélation. [...] Formellement, on n'a rien ajouté aux écritures du canon juif. Mais cette parabole dans la cathédrale de Prague a bel et bien été lue et commentée dans des contextes liturgiques. Elle revêt la force primitive d'une vérité impondérable.

On sent dans ces propos la retenue extrême dont fait preuve Steiner devant une page qui dépasse l'entendement et laisse le lecteur pantois. Scholem écrivait à Benjamin avec une force surprenante que « jamais la lumière de la révélation n'a brûlée d'une lumière plus implacable [que dans l'œuvre de Kafka] ».

Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'il n'y a pas de Révélation ? Que la Rédemption n'a pas commencé à poindre, autrement dit que « l'anticipation de la rédemption n'est pas possible » (Scholem) ? Que la Loi n'est plus ici d'aucun secours, comme on peut le dire avec Stéphane Mosès⁴¹ ? Mais si la Rédemption ne peut pas être anticipée, qu'est-ce à dire, sinon qu'elle recule à l'infini et qu'elle est en conséquence inexistante ou – ce qui est bien pire – inopérante ?



Emmanuel Levinas

©Extrait du site : www.levinas.nl

⁴⁰ Albert CAMUS, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1985, p. 187.

⁴¹ Stéphane MOSES, *L'Ange de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2006, p. 327.

CHAPITRE IV

QUELLE RESPONSABILITÉ « JUIVE » POUR L'HUMANITÉ AUJOURD'HUI⁴² ?

Cette problématique doit être abordée à travers trois questions : a-t-on le droit de parler d'une vocation particulière des Juifs ? Ou, si l'on préfère, en quoi le peuple juif porte-t-il en lui une responsabilité particulière pour l'humanité ? Ma deuxième question touche la גְּאוּלָּה (Géoula, la rédemption) terme polysémique autant qu'amphibologique porteur de la destinée autant que de l'eschatologie juives. Les réponses juives à ce que, depuis Kant, on nomme le mal radical (das « radikal » Böse), ainsi que la question de notre rapport au bien radical nous permettront enfin d'approcher la question du mal, inchoative, de toute existence humaine.

1. De la responsabilité juive

Comment aborder la responsabilité juive ou responsabilité du peuple juif, sans rappeler que chaque communauté donnée a une responsabilité particulière, au-delà de sa responsabilité personnelle, qui se répercute au groupe puis à la cité ? Cela se confirme dans tous les conflits, les guerres, les révolutions, le peuple parle, et si la parole lui a été donnée depuis les Grecs, cela veut bien dire qu'il est du devoir d'un peuple, d'une communauté quelle qu'elle soit de faire entendre sa voix. Cela s'appelle la démocratie, or il n'y a pas de communauté, de peuple, qui refuserait le poids autant que la chance d'une responsabilité collective. Dans notre monde la responsabilité est double. Soixante-dix ans après la Shoah, soixante-quatre ans après la création de l'État juif, la communauté juive comme l'État d'Israël sont exposés à leur propre responsabilité autant qu'à la responsabilité des peuples et nations constituant la communauté humaine. Beaucoup de Juifs de par le monde pensent sans doute encore qu'il n'y a pas *ex abrupto* de responsabilité collective des Juifs, du peuple de ce nom vis-à-vis des nations, mais d'abord ou avant tout la responsabilité des nations vis-à-vis d'eux. D'Abraham à Buber et Levinas, il n'y a pas plus grossière erreur. C'est là une parole d'ignorant

Quel est le peuple qui ne craint pas pour son avenir, son identité, ses valeurs millénaires ? Quel est le peuple qui ne craint pas le fanatisme des ayatollahs de tout bord et d'abord, car ils sont les plus répandus de par le monde et les plus violents, les terroristes qui se réclament du *jihād*, de la guerre sainte. Nos amis musulmans ne se reconnaissent pas dans le fanatisme. Beaucoup de jeunes musulmans mus par la haine anti-occidentale s'en réclament pourtant. L'opposant principal à l'islam ne se nomme-t-il pas, dans nos démocraties, l'extrême droite ? Ce sont deux des principaux dangers pour l'Occident en général et par déduction pour les Juifs, autant que pour l'islam modéré, œuvrant à la paix autant qu'au dialogue. L'islam que nous aimons. Il y a depuis peu un troisième danger – que je pourrais passer sous silence car il est universel, mais à ce titre il nous concerne naturellement : le danger de ne plus s'appartenir comme peuple, que l'on soit juif, catholique, musulman, orthodoxe ou athée, belge,

⁴² Ce texte reprend ma conférence de clôture de l'année universitaire 2011-2012 à l'Institut d'études juives Martin BUBER (ULB), Bruxelles, le 19 juin 2012.

français, grec, égyptien ou israélien... Et cela du fait d'enjeux économiques tentaculaires, effroyables, quand ils ne sont pas maîtrisés, canalisés. Le psychanalyste et écrivain juif Gérard Huber, qui nous a quittés prématurément à 65 ans à peine en novembre 2011, écrivait ces lignes, juste avant sa mort, pour les *Cahiers Bernard Lazare* : « Ce qui est en jeu, c'est le rééquilibrage du monde, et, de ce point de vue, n'en déplaise à ceux qui affichent Israël ça et là, le sort des Juifs est irrémédiablement lié à celui de tous les autres citoyens du monde⁴³. » La responsabilité des Juifs a acquis depuis cinquante ans, du fait du poids moral, intellectuel, mémorial mais aussi politique qu'ils ont reconquis, une place de premier plan. Mais cette « force qui va » a toujours suscité plus d'ennemis que d'amis. Malgré toute la haine qui s'y attache, cette place, sans être complètement paranoïaque, nous est enviée, jalouée, confisquée, voire interdite par nombre de nos congénères mais aussi par les États dont la détestation d'Israël et des Juifs est l'un des piliers, pour ne pas dire la pierre d'angle.

La Shoah doit cesser (mais cessera-t-elle jamais ?) malgré toute son horreur autant que sa centralité dans l'histoire juive comme dans l'histoire occidentale au XX^e siècle, d'être le point de mire de tout ce qui touche de près ou de loin à l'existence de douze millions de Juifs aujourd'hui dans le monde. L'antijudaïsme, l'antisémitisme sporadique ou coutumier selon le cas, l'antisionisme, dont font d'ailleurs preuve un petit nombre de fanatiques israéliens ou juifs diasporiques, sont tout sauf nouveaux. Pourtant une chose a changé malgré cette haine furieuse autant qu'irrationnelle, c'est qu'au-delà de tout, Israël en tant qu'il symbolise l'incroyable pari du peuple juif, celui-là même qui fut le cœur de la haine totale des nazis, d'un bout à l'autre du monde, est vu par tant de personnalités, d'intellectuels et par la plupart des États démocratiques comme un paradigme, non pas uniquement du tragique, de l'extermination, mais de la survie, de l'héroïsme, de l'exemplarité d'un destin commun. Faut-il rappeler ici le nombre de peuples soumis durant les millénaires de notre histoire de l'inhumain, à la volonté d'annihilation de tel ou tel de leurs voisins ?

Cela n'est donc pas un fait unique, loin de là, pour faire de lui un peuple à nul autre pareil, car ils le sont tous. Chaque peuple est élu et cette élection qui nourrit l'histoire juive, chaque peuple peut se l'approprier peu ou prou. Elie Wiesel l'a toujours pensé, à condition bien sûr de ne pas ériger en folie meurtrière, en « *Gott mit uns* », cette élection qui fait que chaque groupe humain est unique. Rien de plus faux que de croire que l'élection serait l'apanage d'un seul peuple, d'une seule nation. Ainsi, rien de plus ridicule que le *verus Israël* des Églises chrétiennes qui n'atteste que davantage l'élection d'Israël, à laquelle le christianisme prétend sans doute avec raison, à condition que cela soit non pas une substitution mais une co-élection. Y a-t-il un peuple qui ne soit pas élu à un titre ou un autre ?

« Il y a des pays qui ne sont jamais plus grands que lorsqu'ils le sont pour tous. Il y a des pays qui ne sont jamais plus grands que lorsqu'ils le sont pour eux-mêmes », rappelait si souvent André Malraux. On peut dire du peuple juif qu'il n'a jamais été plus grand que lorsqu'il l'a été pour lui-même et que, l'étant pour lui-même, il est devenu un exemple pour le monde. Le peuple juif est sans nul doute le plus petit peuple de l'Antiquité à avoir survécu jusqu'à nous, et le seul – avec les Hindous d'une part, et les Chinois, les Han, d'autre part. Le seul à avoir survécu à tous les empires qui ont voulu le détruire.

⁴³ Gérard HUBER, « Fin du couple Israël/Diaspora ? », *Cahiers Bernard Lazare*, Paris, décembre 2011, p. 13.

Cette survie n'est pas sans mettre en question maints pays d'Asie ou d'ailleurs, de la Corée du Sud à l'Arménie, du dalaï-lama aux rescapés des génocides khmer ou rwandais. Lorsque le pape Jean-Paul II accomplit son premier périple coréen, un grand quotidien du pays compara dans son éditorial le destin de la Corée (longtemps menacée depuis 1945 par son voisin fratricide et dont l'histoire, souvent tragique, a été marquée par plusieurs occupations japonaises et, durant les années 1940, dans la guerre du Pacifique, par la déportation par milliers d'hommes et surtout de jeunes femmes réduites à l'état de « filles de réconfort » des soldats nippons) au destin d'Israël, mais en réalité à celui des Juifs. Plus récemment, par un curieux paradoxe, l'un des pays les plus puissants du monde, l'Inde, lors de la visite officielle d'un Premier ministre israélien, faisait remarquer les liens et les menaces communes pesant sur l'un et sur l'autre peuple du fait du danger du terrorisme islamique...

Ainsi l'immense Inde et le minuscule État juif auraient plus d'une proximité et pas seulement à travers un ennemi commun. N'oublions pas que les deux religions-mères de l'humanité sont l'hindouisme et le judaïsme.

L'une des voix non juives qui a dit avec le plus de force la responsabilité du peuple juif est Jean-Paul II. Chaque Juif, chaque Juive et au-delà toute femme ou tout homme de conscience, peut comprendre avec son âme, son intelligence, son cœur la force de ces paroles, prononcées le 14 juin 1987 à Varsovie devant les représentants de la communauté juive. En eux, Karol Wojtyła voyait les survivants de ce qui fut sans doute la plus grande communauté juive au monde, forte de trois millions d'êtres.

Je pense que la nation d'Israël aujourd'hui, peut-être plus que jamais auparavant, se trouve au centre de l'attention des nations de ce monde. À travers elle, vous êtes devenus une grande voix de mise en garde pour toute l'humanité, toutes les nations, toutes les puissances de ce monde, tous les systèmes et chaque homme. Plus que quiconque vous êtes précisément devenus cette mise en garde salvatrice. Et je pense que de cette façon vous faites progresser votre vocation particulière, vous vous révélez encore les héritiers de cette élection à laquelle Dieu est fidèle. C'est votre mission dans le monde contemporain devant les peuples et toutes les nations et toute l'humanité⁴⁴.

Ces propos sont tout à fait saisissants. Que peuvent signifier, aujourd'hui comme il y a vingt-cinq ans, ces propos dans la Chine communo-capitaliste, dans la Russie poutinienne, et dans tant d'autres pays – notamment en islam ? La vraie question est celle-ci : à quoi notre responsabilité est-elle subordonnée finalement ? À nos trois héritages : spirituel, culturel, moral. Non pas à l'un d'eux, mais aux trois confondus. Il n'y a aucun doute que depuis au moins trois mille ans, aucun autre peuple au monde hormis le peuple hindou, n'eut cet incessant, cet épuisant dialogue avec le divin. Nous le savons, mais alors que l'on chercha non à détruire mais à coloniser l'Inde, on chercha ni plus ni moins à effacer les Juifs de la surface de la terre.

Les Juifs eurent un rapport des plus éprouvants, des plus tragiques avec celui que la tradition talmudique nomma *Ha Kadosh baroukh Hou*, le Saint béni soit-Il, l'Innommé.

⁴⁴ L'Osservatore Romano, 14 juillet 1987, p. 10.

Ce qui peut expliquer qu'il fallut aux Hébreux, puis aux Juifs, une loi – et quelle loi ! – qui les lia non seulement spirituellement et par l'étude, mais tout autant par la *praxis*, comme en témoigne le rite pratiqué par les hommes de s'attacher au front et au bras gauche (pour les droitiers) des *téfilin* ou phylactères – sans parler de la circoncision. Dans aucune autre pratique religieuse à ce que je sache, les pratiquants ne s'attachent ainsi au Transcendant. Le chapelet catholique ou bouddhiste n'a aucun rapport avec les *téfilin* ou le *talith*, notre châle de prière.

Cette exposition incessante à l'antisémitisme, à l'antijudaïsme avant que n'apparaisse l'antisionisme, aubaine pour les antisémites (qui peuvent, depuis quarante ans ou plus, se cacher derrière de feintes questions touchant au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes pour être ouvertement antisémites), expliquerait-elle que notre peuple « à la nuque raide » ait porté tout son rapport au divin sur la loi et sur l'étude plutôt que sur la compassion pour les autres, pour les non-juifs, même si l'amour du prochain et du lointain est un commandement cardinal, inséparable du premier prescrivant l'amour pour *Ha Hadosh baroukh Hou* ?

Abraham avait accueilli des bédouins sous sa tente et plaidé contre la destruction de Sodome et Gomorre. Joseph fut le premier prince ou homme d'État juif à présider aux destinées d'un peuple non juif. Moïse, le premier, enseigna aux Hébreux ce précepte éternel (mais jamais appris) : « Aime ton prochain comme toi-même. [...] Aime l'étranger comme toi-même, car tu fus étranger au pays d'Égypte. »

Peu après Jésus, rabbi Hillel apprit à un Romain, qui lui avait demandé de lui enseigner la Torah le temps qu'il reste debout sur un pied, « Aime ton prochain comme toi-même. Maintenant va et étudie (*zil gmor*) ! » Mais historiquement, le premier mouvement juif qui plaça l'amour (*hesed*) et la compassion (*rakhamim*) au cœur de sa foi fut le hassidisme, né en Pologne au XVIII^e siècle. Il fut le mouvement mystique et populaire qui eut le plus d'ennemis dans l'orthodoxie juive et, au XX^e siècle, qui fut le plus massacré par les nazis à travers la destruction systématique des *shtetl* d'Europe de l'Est.

Il eut le grand honneur d'avoir la plus large audience dans le christianisme et le monde non juif.

Les Juifs ont accompli la plus folle des responsabilités, la responsabilité pour ce que nous nommons Dieu, pour le seul Dieu sans incarnation jamais proclamé dans l'histoire depuis Ur en Chaldée jusqu'à Babylone, siège de la célèbre *yeshiva* ou école rabbinique, voici deux mille ans, qui rédigea le Talmud. Cette impossible responsabilité des Juifs face au silence du ciel, quelques rares comme, Paul Celan, Itzhak Katzenelson, Kalonymus Shapiro, rabbin au ghetto de Varsovie, ou encore George Steiner, Elie Wiesel mais aussi quelques dizaines d'autres connus ou inconnus, ont pu l'incarner avec une puissance incandescente qui nous hante.

Citons à cet instant George Steiner qui, dans un moment d'habitation dramatique rare, a pu écrire :

Si, dans la passion du Christ, un être divin, un Fils de Dieu et de l'Homme, est censé être mort *pour* l'homme, ainsi, dans la Shoah, le peuple juif (« Radix, Matrix »)

Wurzel
Wurzel Abrahams – Wurzel Jese, Niemandes
Wurzel – o
unser)
(Racine –
Racine d'Abraham. Racine de Jessé. Racine
de Personne – ô
nôtre⁴⁵)

peut-être vu, compris, comme étant mort *pour* Dieu, comme ayant pris sur lui l'inconcevable culpabilité de l'indifférence ou de l'absence, ou de l'impuissance de Dieu⁴⁶.

Nous sommes ici au cœur de ce que Paul Ricœur nomma l'herméneutique du témoignage. Que pouvons-nous ajouter sur cette question du témoignage et de la responsabilité vis-à-vis du silence de l'En-Haut, de celui dont Celan parle dans ses poèmes foudroyants comme *Niemand* (Personne) ? Nous sommes les témoins absolus de l'Innomé jusque dans son inexistence, son indifférence, son impuissance.

Le judaïsme a-t-il été à son corps défendant, au corps défendant de six millions des nôtres, qui eurent refusé de l'être s'ils avaient eu le choix inhumain de pouvoir échapper à cette destinée tragique que Levinas ne nommait pas pour rien « la Passion d'Israël », une mise en garde, rien qu'une mise en garde pour les nations, qui n'ont rien retenu de l'histoire ? Sinon l'ethnocide de la culture tibétaine par les Chinois comme les génocides khmer et rwandais ou l'épuration ethnique commise en Yougoslavie auraient-ils été possible ? Le silence assourdissant faisant suite au génocide arménien ne fut d'ailleurs qu'un blanc-seing offert aux nazis sur un plateau par les nations d'Europe. Donc une mise en garde vaine, absurde, mais une mise en garde malgré tout. Toute l'histoire juive est une immense attestation du témoignage, car jusque dans l'athéisme, le peuple juif est encore un témoin envers et contre tout, une attestation *contre* Dieu de ce « je-ne-sais-quoi » transcendant, qui dans le dénantir même nous rend comptables – mais de quoi et par rapport à qui ?

2. Géoula et Rédemption

Il y a en hébreu un petit mot fascinant, la *Géoula* (גְּאוּלָּה), qui porte des sens tout à fait contradictoires. On pourrait presque dire qu'il constitue un oxymore, car il peut signifier délivrer, donnant *Géol*, le libérateur ou le rédempteur, aboutissant à *Géoula* délivrance, rachat des prisonniers, portant aussi le sens de Rédemption. *Galout* signifie également l'exil.

La question qui se pose à nous Juifs est de savoir non pas si messianisme et Rédemption, au sens de *Géoula*, ont quelque rapport en soi dans la pensée juive, c'est-à-dire dans la pensée rabbinique, mais de savoir quel est le rapport crucial que partagent ces notions fondatrices avec l'éthique ?

⁴⁵ Traduction extraite de *La Rose de personne* par Martine Broda, Paris, José Corti, 2002, p. 62-63.

⁴⁶ George STEINER, « La longue vie de la métaphore », traduit de l'anglais par Marie Moscovici, in *La Folie de l'histoire*, L'Écrit du temps, n° 14/15, Paris, Éditions de Minuit, 1987.

Levinas dans *Difficile liberté* ou *Lectures talmudiques* a-t-il pris quelque licence herméneutique avec l'idée fondatrice de Rédemption ou de délivrance, de *Géoula*, en procédant ainsi par réduction transcendante, si l'on peut dire, plaçant au centre de son analyse la seule réalité irréductible – non plus le Moi irréductible de l'ontologie, mais l'altérité transcendante, sans laquelle messianisme et Rédemption ne seraient ni possibles ni intelligibles, car l'un et l'autre se fondent sur une éthique radicale, et non contre elle ?

La *Géoula*, que nous la traduisons par libération, délivrance ou rachat, que cela plaise ou non à certains talmudistes chevronnés et sourcilieux, se traduit aussi par Rédemption, qui se dit en allemand *Erlösung*, terme qu'utilisa Rosenzweig dans son titre *Der Stern des Erlösung* (l'étoile de la Rédemption). Rappelons que, par un raccourci hallucinant, les nazis nommèrent *Endlösung*, c'est-à-dire « Solution finale », l'extermination des Juifs. Le choix ultime de l'Humanité est tragiquement simple et simplement tragique : la marche soit vers l'*Erlösung*, soit vers l'*Endlösung*. Soit la *Géoula*, comme Rédemption et délivrance pour l'humanité, soit la Shoah planétaire. Tragiquement simple, n'est-ce pas ?

Un certain nombre de Juifs orthodoxes aimeraient pouvoir dénier à la Rédemption et surtout à la sainteté la moindre valeur juive au sens rabbinique sous prétexte que ce serait des notions chrétiennes. Le judaïsme rabbinique tend à rejeter, pour ne pas dire à refouler, tout ce qui serait par trop chrétien à ses yeux, sans voir ce qui est *sien* avant d'avoir été repris par le christianisme, puis l'islam. Nous y lisons la grandeur du judaïsme, comme Levinas l'a si bien compris, ou avant lui Rosenzweig, Buber et beaucoup d'autres depuis Maimonide, Nahmanide. Remarquons que la révélation au sens d'épiphanie du visage, est l'un des sommets de la pensée lévinassienne, l'un de ses moments cardinaux de ce que nous appelons, à la suite du philosophe, la responsabilité pour l'autre homme – qui est plus souvent encore responsabilité pour une femme, comme dit la Torah, nommant la veuve et l'orphelin.

La Rédemption ou *Géoula*, est inséparable dans la philosophie de Levinas, de l'éthique, à laquelle, à partir des années 1980, se substitue le vocable de sainteté. Le Talmud lui-même recourut à ce terme à propos de Yéhouda Ha-nassi, le désignant comme *Rabénou ha-qadosh*, notre saint rabbi. Puis à travers toute la tradition juive et tant de communautés de par le monde, des maîtres ont été vénérés à l'égal des *samnyasin* de l'Inde, des saints ou martyrs chrétiens ou musulmans. Toute la question est de savoir ce qu'est être « saint » finalement, mot qui fait si peur aux Juifs, qui craignent de ressembler aux chrétiens avec leur culte des saints ? Cependant, nous parlons ici non d'un culte mais de la sainteté la plus profonde.

Surtout le saint, קדוש (*Kadosh*) est celui qui fait plus que ce que demande la Torah. Il y a certes un danger à outrepasser ce qui nous est demandé, mais est-il responsable de s'en tenir *stricto sensu* au minimum exigé ? À toutes les époques, il y eut des Juifs qui surent que la Rédemption dépendait d'eux seuls et n'eurent de cesse d'outrepasser les cadres rigides de l'éthique rabbinique en l'incarnant comme un amour sans limite envers leurs frères et sœurs juifs ou non. Rabbi Haïm de Volozhyn (1759-1821), disciple de l'illustre *Gaon* de Vilna, illumina Levinas par son chef-d'œuvre *Nefesh Ha'haïm* (L'Âme de la vie), dont il préfaça l'édition française en 1986. Sa conception de la responsabilité du Juif se situe dans une optique aussi radicale que celle ouverte par Levinas à partir d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Haïm de Volozhynne écrit :

Telle est la loi de l'Homme. Que personne en Israël – qu'à Dieu ne plaise – ne se dise : « Que suis-je ? Que puis-je pour accomplir par mes humbles actes dans les mondes ? » Qu'il sache au contraire, qu'il comprenne et qu'il s'imprègne de l'idée qu'aucun détail de ses actes, de ses paroles et de ses pensées de tout instant n'est perdu. [...] Que tremble le cœur de chaque membre du peuple saint [...] : c'est lui qui constitue la sainteté et le sanctuaire d'En-Haut⁴⁷.

C'est ce que signifie Levinas lorsqu'il écrit « Le Messie c'est Moi. Être Moi, c'est être Messie⁴⁸ ». Ce que Haïm de Volozhynne écrit pour les Juifs, Levinas le subsume dans une optique universelle.

3. Des réponses juives au mal radical

Nous voici à notre troisième et dernière question qui sera fort brève, alors qu'une quatrième question se pose déjà : peut-on parler ici d'une synthèse de ce qu'aurait été ma thèse et mon antithèse ? Mais d'abord peut-on parler d'antithèse ? Au cœur de la problématique de la responsabilité, nous trouvons le mal radical au sens kantien, mais aussi le Mal absolu. Depuis Job, Eschyle et Sophocle jusqu'à Dostoïevski, la littérature fut traversée et surtout hantée par le mal.

Au siècle des Lumières, de l'*Aufklärung*, Voltaire et Kant rompirent avec la théodicée – dont l'objet fut de rendre possibles la justice et la bonté divines avec le mal consubstantiel au monde – qui justifiait somme toute assez facilement les tragédies humaines comme le tremblement de terre de Lisbonne du 1^{er} novembre 1755, responsable de la mort d'au moins 70 000 personnes pour la plupart lusophones, mais aussi marocaines, le tsunami ayant fait dans les villages portuaires du Maroc, de nombreuses victimes. Un autre philosophe allemand contemporain de la catastrophe, Werner Hamacher, vit vaciller les certitudes bien fondées établies par Descartes.

Pourtant, malgré cette tragédie et tant d'autres tragédies dues à la nature ou aux guerres, le XX^e siècle fut témoin d'une nouvelle dimension du Mal que l'on nomma Mal absolu et non plus mal radical. Un degré de nature fut à jamais franchi. Comment donc conjurer l'*Endlösung* qui guette l'humanité pour trouver la voie de l'*Erlösung* ? Que le souvenir de l'innommable, que l'angoisse de ce qui nous est promis si nous ne changeons pas de comportement à l'échelon de l'humanité entière, comme de la Terre, fassent réagir ceux qui gouvernent le monde pour rendre impossible le scénario cauchemardesque d'une *Endlösung* planétaire.

Cet arrachement à l'Être que prône l'*autrement-qu'être* lévinassien, comment le comprendre si on le sépare du Mal extrême par lequel s'ouvre le livre du philosophe ? Dans cette horreur, y a-t-il encore une notion de bien qui subsisterait ?

⁴⁷ Traduction et présentation par Benjamin Gross, Lagrasse, éditions Verdier, 1986, p. 11-12.

⁴⁸ Emmanuel LEVINAS, *Difficile liberté*, Paris, Livre de Poche, 2010, p. 351.

Non pas dans la mort ni la torture de ces millions d'innocents mais dans la sismothérapie, plus communément nommée électrochoc, que ce Mal extrême, cette haine totale, cet antisémitisme universel et monstrueux, ont produit sur nous ? Cette question ne renvoie pas plus au cri de l'apôtre Paul (« Pourquoi je ne fais pas le bien que je veux et fais le mal que je ne veux pas ? », Rom. 7, 19) qu'aux spéculations si novatrices de Kant.

Quel est cet autrement qu'être tout à fait utopique proposé par Levinas ? J'y vois une trouée sur l'idéal de sainteté... Cette manière très personnelle qu'a le philosophe d'entendre dans le Mal commis autant que dans le Mal subi, la percée du Bien. Non pas à la façon de la théologie chrétienne, ordonnée par un quelconque *felix culpa*, mais à la façon dont « le mal souffert par l'autre homme » m'est signifiant malgré la mortalité et la vulnérabilité humaine.

De cela, seuls certains héros, certains saints ou justes, parmi lesquels combien de femmes, sont capables. Dans les époques de détresse, ceux-là furent l'honneur du peuple juif. Qui le réfuterait ?

On peut ne pas être d'accord avec cette responsabilité extrême, voire extrémiste de Levinas, parce qu'elle a de quoi effrayer (ô combien moins pourtant que les philosophies qui ont pu pactiser avec le diable, avec le Mal), mais sa façon de penser ma souffrance, ma responsabilité au-delà de son caractère irréel, subliminal, héroïque encore une fois, laisse poindre cette « percée du Bien qui n'est pas une simple inversion du Mal, mais une élévation. Bien qui n'est pas plaisant, qui commande et prescrit⁴⁹ ».

Hannah Arendt, dans son *Journal de pensée*, écrit en 1953 : « Il y a le mal radical, mais pas le bien radical. Le mal radical croît toujours⁵⁰. »

Notre responsabilité de Juif éclate à travers toutes ces paroles, ces témoignages. Alors, quand certains pseudo-historiens des religions osent aujourd'hui affirmer que l'amour du prochain chez les Juifs ne concerne que le semblable mais en aucun cas le non juif, on se dit qu'un mal radical, invétéré est ancré au plus profond de certaines âmes, de certains esprits malfaisants. Inutile de les renvoyer au Lévitique (19, 34) : « Tu aimeras l'étranger comme toi-même car tu as été étranger en terre d'Égypte. » Ils ne savent pas lire, n'entendent pas ne voient pas. Notre voix moins que jamais n'a droit au repos et quand Israël vote des lois malheureuses afin de reconduire aux frontières des centaines, voire des milliers de sans-papiers africains, fuyant pour les uns la guerre, la persécution comme au Soudan, ou pour tant d'autres la misère, n'est-il pas de notre devoir de faire entendre notre voix ?

Notre voix, notre voix juive, a encore assurément une noble mission à tenir, à affirmer dans le monde et certaines de nos plus grandes consciences s'appellent Amos Oz, David Grossman, Elie Wiesel, Daniel Barenboïm, Simone Veil et tant d'autres heureusement, qu'ils soient laïcs ou religieux. Depuis Maimonide, jamais les penseurs et philosophes juifs – de Hermann Cohen (1842-1918) et Franz Rosenzweig (1886-1929) à Levinas (1906-1995) – n'étaient parvenus à cette excellence de la dialectique

⁴⁹ De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982, p. 206.

⁵⁰ Denktagebuch, Munich, Piper Verlag, 2002 : en français : Paris, Seuil, 2005.

et de la métaphysique, rivalisant ainsi, après vingt-cinq siècles, avec le génie spéculatif d'Occident, apportant un langage neuf à la philosophie dont le souffle inimitable est justement d'être dans cette promesse d'avenir. Aux trois questions premières de Kant : « que puis-je savoir ? que dois-je faire ? qu'est-il permis d'espérer ? », ces penseurs juifs majeurs de la modernité, tous « témoins du futur » pour reprendre l'expression de Bourretz, parce qu'ils ont vu et vécu ce que les autres philosophes n'ont ni vu ni vécu, ont répondu par leur œuvre. Chacune de ces voix est porteuse d'un irréductible espoir en l'homme – en l'homme « comme s'il n'y avait pas de Dieu sur qui compter⁵¹ ».

Tous ces philosophes, comme l'écrit Robert Redeker avec toute sa force de conviction, « dans la tourmente des sombres temps, et à leur insu, ont été l'Europe maintenue, l'Europe à son plus haut niveau spirituel. On peut même dire qu'à travers eux [...] la culture européenne s'est sauvée aussi bien du naufrage (les totalitarismes) que de la pétrification⁵² ».

Ce qui est vrai des philosophes, l'est tout autant des artistes, des écrivains, des musiciens, des physiciens, des biologistes. Combien de Juifs n'ont-ils pas maintenu au XX^e siècle, ce que l'Europe avait de plus grand, de plus noble ? En ce premier tiers du XXI^e siècle, il y a encore une révélation juive pour le monde, dont l'un des noms possibles est envers et contre tout : la responsabilité pour la vie, *Hayim*.

> *Michaël de Saint-Cheron*



⁵¹ Emmanuel LEVINAS, *Les Imprévus de l'histoire*, Paris, LGF, 2000, p. 161.

⁵² « Judaïsme et philosophie : les lumières du messianisme », en ligne.

Le 16 décembre 2013, un poète français, un poète alsacien qui est aussi un poète juif israélien de langue française, reçut le grand prix national des Lettres pour une œuvre poétique de soixante-dix ans. Pourquoi ce choix ? Qu'a à nous dire d'universel ce poète français, juif et alsacien ?

Si la Parole est « la maison de l'Être », comme disait Heidegger, elle est aussi la maison de l'Autre, de l'Être de l'autre – sous les espèces d'un Être qui, dans son déploiement destinal, est loin de n'être que l'Être – le Sein allemand, heideggerien. Vigée appréhenda toujours l'Être à l'intérieur, c'est-à-dire à l'aune de sa chair et non seulement de son esprit, de sa cogitation, depuis son engagement dans la résistance juive puis sa fuite pour survivre aux États-Unis en 1942, avant sa montée à Jérusalem en 1960. À travers son destin, sa résistance à l'œuvre de mort qui sévissait en Europe entre 1939 et 1945, il a toujours su que le destin de l'homme était de danser sur l'abîme⁵³...

C'est donc sur l'un de ses vers que nous voulons conclure cette étude sur le sens d'une responsabilité incessible qui porte ou que porte le Juif où qu'il soit, responsabilité comme l'ultime Révélation dont il reçut la mission de la transmettre d'un bout à l'autre du monde, hors de toute Torah, de tout Évangile, de tout Coran, comme la quintessence de cette maison de l'Être, qui n'est plus un Dasein intemporel, mais que nous voulons nommer avec Levinas philosophie en tant qu'elle est aussi une « Sagesse de l'amour ».

Le mont du vivre inaccessible
Au profil acéré d'éclair
Taillé au cœur intact du domaine du Père,
Là où est situé
Le vrai pays dont rêve la poussière du monde,
Des nébuleuses vertes où grondait la tendresse
Comme le chant secret du temps dans la rivière
Qui émergea première, – jadis mais pas encore –,
Du trou profond du crâne, du ventre originel⁵⁴.

⁵³ Titre d'un de ses derniers livres, Parole et Silence, 2004.

⁵⁴ L'homme naît grâce au cri. Poèmes choisis (1950-2012), édition de Anne Mounic, Points Seuil, 2013.

BIENVENUE AUX AMIS DU CRIF

Vous aurez l'opportunité de rencontrer des personnalités et experts de premier plan ;

Vous recevrez par mail des dossiers et analyses de haut niveau tout au long de l'année ;

Vous recevrez notre newsletter ;

Vous aurez la possibilité d'exprimer vos idées ;

Vous accéderez à un espace dédié vous permettant de connaître les membres de l'association.

L'adhésion, fixée annuellement à 40 €, donnera accès aux événements très réguliers organisés par les Amis du CRIF, ainsi qu'à une information privilégiée sur l'action et les activités du CRIF.

L'association les Amis du CRIF est ouverte à tous ceux qui partagent les préoccupations du CRIF et qui sont prêts à adhérer à son action.

A bientôt aux Amis du CRIF !

Pour adhérer :

Conseil Représentatif des Institutions Juives de France

Espace Rachi

39 rue Broca 75005 Paris

Tél. : +33 (0)1 42 17 11 11

Fax : +33 (0)1 42 17 11 50

http://www.crif.org/fr/mon_adhesion

Directeur de la publication

Marc Knobel

Comité éditorial

Jean-Pierre Allali,
Roger Benarrosh,
Georges Bensoussan,
Yves Chevalier,
Alain Chouraqui,
Elisabeth Cohen-Tannoudji (לה"ט),
Roger Cukierman,
Patrick Desbois,
Robert Ejnes,
Antoine Guggenheim,
Mireille Hadas-Lebel,
Francis Kalifat
Serge Klarsfeld,
Joël Kotek,
Edith Lenczner,
Pascal Markowicz
Éric Marty,
Jean-Philippe Moinet,
Richard Prasquier,
Dominique Reynié,
Michaël de Saint-Cheron,
Georges-Élia Sarfati,
Pierre-André Taguieff,
Jacques Tarnéro,
Yves Ternon,
Clément Weill-Raynal,
Michel Zaoui.

Conception & icônographie

AP Silvéra

Infographie

MP Silvéra

Correctrice

Pauline de Ayala

Crédit photos

© J. Sassier Gallimard

© Laurence Godard

Impression

RDS Publicité

LES ETUDES DU CRIF

en partenariat avec :

- *Le Collège des Bernardins ;*
- *Fondapol, la Fondation pour l'innovation politique ;*
- *Le Cercle de la Licra, Réfléchir les droits de l'Homme ;*
- *La revue civique ;*
- *Le « Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism » de l'Université hébraïque de Jérusalem*

et avec le soutien de :

- *La Fondation pour la Mémoire de la Shoah.*

crif

POUR TOUTE CORRESPONDANCE :

39 RUE BROCA 75005 PARIS

SITE WEB : WWW.CRIF.ORG • EMAIL : INFOCRIF@CRIF.ORG

Novembre 2014

Prix : 10 €