

FABRICE MIDAL



*La*  
*tendresse*  
*du*  
*monde*

L'ART D'ÊTRE VULNÉRABLE

Flammarion

FABRICE MIDAL



*La*  
*tendresse*  
*du*  
*monde*

L'ART D'ÊTRE VULNÉRABLE

Flammarion

Fabrice Midal

# La Tendresse du monde

L'art de la vulnérabilité

Flammarion

Midal Fabrice

# La tendresse du monde

L'art d'être vulnérable

Flammarion

Collection : Un chemin à soi  
Maison d'édition : Flammarion

© Éditions Flammarion, Paris, 2013.  
Dépôt légal : janvier 2013

ISBN numérique : 978-2-0812-9813-2  
ISBN du pdf web : 978-2-0812-9814-9

Le livre a été imprimé sous les références :  
ISBN : 978-2-0812-8059-5

Ouvrage composé et converti par [Nord Compo](#)

**Présentation de l'éditeur :**

Peut-on trouver une forme de sérénité dans un monde qui souffre et où tant d'êtres humains sont sacrifiés ? Comment vivre pieds et poings liés à la dictature de la rentabilité, qui tient pour rien ce qui ne se comptabilise pas, ce qui ne se gère pas ? Nous avons certes le choix. Nous pouvons nous lancer à corps perdu dans la bataille, et faire alors de la sérénité un à-côté de la vie, un loisir. Jouir de l'instant présent et accumuler les profits, être zen pour être plus efficace... Ou alors nous pouvons ouvrir les portes et les fenêtres de la maison et de notre propre esprit. Être prêt à assumer que le monde est tendre, c'est-à-dire fragile et donc nécessairement poignant. Si nous acceptons la vulnérabilité de notre être et la tendresse du monde, c'est que nous avons quitté la prison du « moi, moi-même et encore moi » – la recherche du confort et de la sécurité à tout prix que Franz Kafka décrit comme l'enfermement dans un terrier. La vulnérabilité n'est pas aussi effrayante que nous le croyons ; elle est même le socle de toute éthique possible.

Création Studio Flammarion En couverture : Photomontage d'après des photos : © Dougal Waters Photography Ltd / Getty Images ; © Image Source / Corbis

Fabrice Midal, né en 1967, a été professeur de philosophie et critique d'art. Auteur d'une vingtaine de livres, il est le fondateur de l'École Occidentale de Méditation. Parmi ses ouvrages les plus récents : *Risquer la liberté. Vivre dans un monde sans repères*, Seuil, 2009 ; et *Auschwitz, l'impossible regard*, Seuil, 2012.

### ***Derniers ouvrages parus***

*Auschwitz, l'impossible regard*, Seuil, 2012.

*Conférences de Tokyo. Heidegger et la pensée bouddhique*, Cerf, 2012.

*Et si de l'amour on ne savait rien ?* Albin Michel, 2010.

*Pourquoi la poésie ?* Pocket, 2010.

*La Voie du chevalier. Dépassement de soi, spiritualité et action*, Payot, 2009.

*Risquer la liberté. Vivre dans un monde sans repères*, Seuil, 2009.

*Comprendre l'art moderne*, Pocket, 2007.

Plus d'informations sur le site [fabricemidal.com](http://fabricemidal.com)

Violente averse. Mets-toi face à la pluie, laisse ses rayons de fer te pénétrer, glisse dans l'eau qui veut t'emporter, mais ne bouge pas, reste droit et attends le soleil qui va couler à flots, subitement et sans fin.

Franz Kafka, *Journal*, 27 mai 1914.

## Préface

Peut-on trouver une forme de sérénité dans un monde qui souffre et où tant d'êtres humains sont sur le carreau ? Comment, en effet, vivre en étant pieds et poings liés au nihilisme du capitalisme financier, qu'il faut appeler la *dictature de la rentabilité*, car il tient pour rien ce qui ne se comptabilise pas, ce qui ne se gère pas ?

Ce livre vise à répondre à cette question.

Nous avons certes le choix.

Nous pouvons nous lancer à corps perdu dans la bataille. Sans relâche. Nous faisons alors de la sérénité un à-côté de la vie, un loisir. Jouissons de l'instant présent et accumulons les profits. Soyons zen pour être plus efficace. De toute façon, il n'y a rien d'autre à faire.

Ou alors, nous pourrions ouvrir les portes et les fenêtres de la maison et de notre propre esprit. Être prêt à assumer que le monde est tendre, c'est-à-dire fragile, et donc nécessairement poignant.

Il nous regarde et nous appelle.

Ce n'est certes pas parfaitement confortable, mais pouvons-nous lui fermer la porte au nez ?

Nous avons le choix. Voulons-nous vivre avec des œillères ou sommes-nous prêts à assumer une forme de lucidité ? Le plus souvent, quand je parle de cet engagement, on me répond que la lucidité se paye au prix fort. Qu'elle nous rend vulnérable, et que c'est difficilement soutenable.

Je voudrais ici défendre cette lucidité. Et montrer que, en vérité, la refuser ne fait que ronger la vie en nous. Nous pourrions certes avoir l'air épanoui, avoir « réussi », notre cœur n'en sera pas moins en cendres. Tout être humain dans son for intérieur – même s'il ne veut pas le reconnaître –

le sait. Chacun sait très bien quand il fait semblant. Quand il passe à côté de l'essentiel.

La vulnérabilité n'est pas aussi effrayante que nous le croyons. Au contraire. Mais il faut distinguer deux aspects de la vulnérabilité. La première nous laisse sans la moindre ressource. Nous sommes à la merci de tout. Terrassé à la moindre bourrasque. Sans aucun appui.

La seconde, en revanche, est pure richesse. Elle témoigne de notre capacité à ne pas avoir besoin d'avoir toujours raison, à ne pas avoir besoin d'être toujours en sécurité et donc à pouvoir accueillir le vent comme la pluie.

C'est cette vulnérabilité-là que je voudrais réhabiliter.

Cioran l'écrit :

Nous ne devrions pas nous modeler sur le sage mais sur l'enfant, nous rouler par terre et pleurer toutes les fois que nous en avons envie. [...] Pour avoir désappris les larmes, nous sommes sans ressources – inutilement rivés à nos yeux. Dans l'Antiquité, on pleurait ; de même au Moyen Âge ou pendant le Grand Siècle (le roi s'y entendait bien, à en croire Saint-Simon)<sup>1</sup>.

Cette vulnérabilité nous garde du fanatisme qui partout s'impose. Elle pense sa propre limite. Elle accepte de ne pas tout pouvoir. De ne pas tout savoir. Elle a le visage de la pudeur qui nous accorde à l'essentiel – sans chercher à le cerner, à le capturer ou à le posséder.

Elle est ainsi le socle de toute éthique possible.

Il faut lui donner droit. Voulons-nous devenir les fonctionnaires de la dictature de l'utilité, insensibles, seulement soucieux des règlements et des usages, obsédés par le souci de n'être jamais pris en défaut, de ne prendre aucun risque, de garder toujours une contenance, ou sommes-nous prêts à accepter la vulnérabilité de notre être et la tendresse du monde ?

Cette tendresse du monde apparaît à celui, et à lui seulement, qui est prêt à quitter la prison du moi – que j'appelle ici le *moi-moi-même-et-encore-moi*.

Le phénomène est étrange. Le moi-moi-même-et-encore-moi ne signifie nullement que je prenne soin de moi, mais implique la recherche du confort à tout prix et de la sécurité totale que Kafka décrit, pour sa part, comme l'enfermement dans un terrier. Or, comme un tel projet ne peut jamais aboutir, nous sommes obligés de déployer des efforts de plus en plus frénétiques. Voilà le nihilisme qui signe notre temps.

Et plus nous cédon à cette tyrannie du moi, moins nous sommes réellement en rapport à qui nous sommes. C'est une blague cosmique ! Nous voulions simplement le bonheur, et cet effort ne fait que nous en éloigner. Comme l'écrit René Char, « une intolérance démente nous ceinture. Son cheval de Troie est le mot *bonheur*. Et je crois cela mortel <sup>2</sup> ». Les usages de la consommation en témoignent. J'ai beau chercher à me satisfaire, je n'y parviens jamais.

Il nous faut affronter la nuit si nous voulons découvrir la lumière. Il nous faut entrer dans la douleur si nous voulons la guérir. C'est le refus de l'obscur qui est intolérance.

Nier l'angoisse qui saisit tout être humain du simple fait qu'il est mortel, c'est ne plus vivre.

Le socle de notre civilisation, comme en témoigne la tragédie grecque, et en vérité tout art, repose sur le fait de se relier à l'angoisse de façon directe et réaliste.

Mais c'est aussi la parole véritable du Christ, du Bouddha ou encore d'Orphée qui vit dans chaque grand poète. Il faut ne pas avoir peur de la nuit pour y trouver demeure. Il faut traverser les enfers pour porter au jour une parole qui libère même les pierres.

Il nous faut accepter d'être des êtres humains.

Dans ce livre, j'évoque plus particulièrement Franz Kafka. Pour la plupart des gens, il est par excellence le maître de l'absurde, si ce n'est celui de la déprime. Cette perspective est fautive. Elle provient d'un violent aveuglement : considérer qu'approcher la souffrance et l'obscur est morbide. En réalité, c'est tout l'inverse. Seul celui qui voit la vérité de l'obscur peut trouver un chemin. Tel est le sens de la phrase que j'ai mise en exergue de ce livre : « Violente averse. Mets-toi face à la pluie, laisse ses rayons de fer te pénétrer, glisse dans l'eau qui veut t'emporter, mais ne bouge pas, reste droit et attends le soleil qui va couler à flots, subitement et sans fin. »

Kafka nous montre ici ce qu'est une espérance réelle.

L'espérance ne consiste pas à attendre un futur idéalisé, à projeter dans l'avenir ce que nous aimerions, mais à voir le possible au sein du présent. Et à rester droit <sup>3</sup>.

L'espérance laisse l'avenir ouvert... Sans préjuger de ce qu'il peut ou non nous accorder.

Nous avons tant de mal à l'entendre. Car notre temps est profondément réfractaire à toute espérance.

Il veut transformer le monde en équations et fixer un prix à tout ce qui est : arbres et rivières, éléments naturels, et même États et personnes...

J'ai écrit ce livre pour qu'une porte puisse s'ouvrir qui ne soit pas un leurre.

Pour montrer que le courage est possible.

Que chacun de nous, ici et maintenant, n'est pas entièrement démuné.

Tel est l'enjeu de ce livre. Mais pour comprendre le chemin que je vous invite à faire, il importe de laisser tomber les idées reçues sur la littérature. Ne pas croire qu'elle ne vous concerne pas. Qu'elle est un exercice intellectuel ou esthétique.

Dans le cas d'un écrivain comme Kafka, la littérature parle du plus simple et du plus important. C'est à dire de vous, car elle voit au cœur du pire ce qui libère.

Ne cherchons pas de nouveaux gourous ou maîtres à penser, mais des hommes et des femmes qui acceptent leur propre vulnérabilité. Car il ne faudrait pas entrer dans la nuit en serrant les dents, avec angoisse. Il faut l'aborder avec nuance et tendresse – en acceptant de faire confiance à son obscurité, où plus rien ne se montre avec évidence.

Nous avons besoin de personnes qui ne nous demandent rien, mais nous invitent avec elles.

Qui fassent confiance. Simplement.

Qui ne proposent pas de nouveaux slogans, des recettes et des solutions. Nous n'avons pas besoin de pouvoirs, de transparences et de contrôles supplémentaires, mais d'une parole nue. D'une main tendue. D'une parole qui dise la vérité.

Alors pourrait apparaître la possibilité d'un éveil. La découverte d'une spiritualité authentique qui n'est autre que la *tendresse* qui réside dans l'arche du ciel et dans la paume de la main, dans notre propre cœur et dans le visage avenant du monde.

1- Cioran, *La Chute dans le temps*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Quarto », 1995, p. 1147.

2- René Char, « Impressions anciennes », in *Recherche de la base et du sommet*, Paris, Gallimard, 1971, p. 123.

3- C'est à mon sens l'une des plus belles définitions de la pratique de la méditation, sens que je tente de développer plus particulièrement dans *Pratique de la méditation*, Paris, Hachette, « Le Livre de Poche », 2012.

**1**

**Faut-il passer sa vie  
à se construire un terrier ?**

Il se serait contenté d'une prison. Finir prisonnier – voilà qui serait un but dans la vie. Mais c'était une cage avec des barreaux. Indifférent, souverain, le tumulte du monde affluait dans la cage et en refluit comme chez lui, le prisonnier, à vrai dire, était libre, il pouvait prendre part à tout, rien du dehors ne lui échappait, il aurait même pu quitter la cage, il y avait un mètre entre les barreaux, il n'était même pas prisonnier.

Franz Kafka, *Réflexions sur le péché, la souffrance, l'espérance et le vrai chemin.*

L'approche courante adoptée par le moi veut qu'on se haïsse et qu'on adore son terrain. On n'arrête pas de bâtir son terrain, son territoire. Pourtant, on se regarde avec dégoût. C'est suicidaire.

Chögyam Trungpa, *Jeu d'illusion. Vie et enseignement de Naropa.*

L'une des nouvelles les plus saisissantes de Franz Kafka, *Le Terrier*, décrit, avec de nombreux détails, les démarches qu'entreprend un étrange animal pour se construire une demeure qui lui permettrait de se protéger de tous les ennemis possibles et de trouver ainsi la paix. Or cette habitation grandiose n'est qu'un trou creusé dans la terre. Une fosse. Une prison.

Cette saisissante image est l'une des plus fortes qui ait jamais été faite de notre condition. Car ce sombre personnage qui creuse sans répit son terrier, c'est chacun de nous. Kafka ne raconte pas une histoire, comme le font d'ordinaire les écrivains. Il décrit notre existence. Il raconte nos efforts pour construire un monde rationnel et ordonné qui nous permettrait de tenir à distance l'irrationalité inquiétante des événements et des êtres. Or ces efforts, nous montre Kafka, quels que soient les résultats qu'ils nous permettent d'obtenir, loin de nous donner la liberté espérée, ne font que nous enfermer toujours plus durement.

### **Pouvons-nous nous protéger de tout ?**

La réalité n'est-elle pas angoissante, nous condamnant à supporter nombre de choses dont nous ne voudrions pas qu'elles surviennent ? N'entrave-t-elle pas bien trop souvent l'accomplissement de nos désirs ? Aussi, pourquoi ne pas bâtir notre propre abri ? Sommes-nous vraiment tenus d'être dépendants des autres et des situations extérieures ? Voilà bien ce que chacun de nous, à un moment ou à un autre, est enclin à penser. Enfin, rester avec soi seul. Ne plus être à la merci des circonstances. Qui ne voudrait pas en finir avec ce monde instable et ces autres qui font presque toujours capoter nos plans pourtant si patiemment échafaudés ? Ces autres êtres humains qui ne nous aiment pas comme nous le voudrions. Qui ne

nous reconnaissent pas quand nous le désirons. Qui ne nous donnent pas ce que nous croyons mériter. Comment ne pas vouloir être délivré de cette pénible incertitude qui signe l'existence commune ?

*Redoubler sans cesse d'efforts : portrait de notre esprit à l'œuvre*

Si nous agissons de façon plus ou moins inconsistante, sans du coup prendre conscience de ce qui nous meut, le récit de Kafka met au jour la logique d'un tel projet poussée dans ses plus fines conséquences. L'animal du récit est entièrement absorbé par sa mission ; il s'enferme dans son trou de façon cohérente et constante. Mais, comme la sécurité à laquelle il aspire ne lui est jamais accordée, il lui faut sans cesse redoubler d'efforts et recommencer ses plans. Il ne peut jamais s'arrêter.

Le narrateur s'engage à construire une fausse entrée destinée à servir de leurre, transformant le véritable accès en un labyrinthe de zigzags. Sa construction souterraine se fait ainsi de plus en plus complexe, composée de couloirs, de ronds-points, de galeries et d'une place forte qui, au centre du terrier, constitue une sorte de « forteresse intérieure » où il pourrait s'enfermer en cas d'urgence.

Cette activité fébrile, en son ressort le plus profond et décisif, bien plus qu'à protéger réellement le narrateur, vise à le libérer de son angoisse : « Si tout était enfin sous contrôle, je n'aurais plus peur ! » se dit-il. Mais voilà en vérité la plus malheureuse des illusions. Le terrier qui devait l'abriter du danger, non seulement n'y réussit pas, mais d'une part l'isole et d'autre part, en ne le réconfortant jamais entièrement, intensifie sa panique.

Kafka offre ainsi une incroyable description du fonctionnement habituel de notre esprit. En espérant qu'à force de recettes et de calculs nous tiendrons à distance notre angoisse, nous ne faisons que la perpétuer.

Le grand leurre est qu'en cherchant à fuir notre panique nous ne nous rendons pas compte que c'est elle qui conditionne toutes nos pensées et nos décisions.

Avec une grande finesse, Kafka souligne que même les moments de calme et de relative tranquillité, qui pourraient sembler rassurants, ne le sont nullement. Ils sont encore plus inquiétants car, nous dit le narrateur, si les ennemis en étaient avertis, ils auraient plus facilement raison du terrier

et de son propriétaire. Le moindre signe de détente est ainsi l'occasion d'une angoisse encore plus grande.

Il ne faut en rien relâcher nos efforts. Jamais.

Toutes les réflexions que nous pouvons avoir sur la cohérence et la solidité du terrier, toutes nos attentions ne font paradoxalement que nous rendre encore plus inquiets et paranoïaques. La construction du terrier n'est jamais achevée. Nous ne serons jamais assez en sécurité. Les menaces réelles ou illusoire – mais comment les distinguer ? – sont infinies. Il ne faut jamais baisser la garde. Il n'y a aucune alternative. Aucune issue. Aucune libération possible.

En ce sens, toutes nos activités ont un goût amer. Nous nous engageons dans des entreprises diverses – pour nous retrouver au bout du compte encore plus isolés, inquiets et désabusés. Nous commandons un petit déjeuner au comptoir – nous ne mangeons que notre propre isolement, notre propre angoisse. Le fiasco est complet. Nous ne faisons que nous enfermer dans une forme d'enfer. Nos efforts sont toujours à reprendre. Ils ne mènent en rien à ce que nous attendions.

## **Moi, moi-même et encore moi : la tentation du solipsisme**

Cette situation est d'autant plus terrible que la motivation à construire son terrier repose sur le fait de considérer l'existence à partir du seul point de vue du moi-moi-même-et-encore-moi. Rien d'autre que moi n'existe et tout effort est dirigé dans le but d'assurer, de réifier, d'exalter ce moi-moi-même-et-encore-moi.

Il y a là une sorte de poison qui tue toute possibilité d'être au service d'autre chose que de son propre emprisonnement. Il n'y a pas pour notre animal de possibilité d'un quelconque salut extérieur. Il ne peut compter que sur sa seule volonté – et que celle-ci se nomme Dieu ou « force divine » ne change rien. Le terrier est une figure de soi-même ; c'est « avec mon front que mille et mille fois, la nuit, le jour, je me suis jeté contre la terre, heureux quand ma tête saignait car c'était une preuve que la paroi commençait à devenir solide ». La souffrance éprouvée devient, paradoxalement, jouissive parce qu'elle confirme l'intensité et le sérieux de mes efforts. Elle justifie ma construction. Plus « je » souffre, plus « je » me sens exister, et plus « je » peux me fier à la réalité bien ferme et solide que

« je » suis. L'effort poignant que doit livrer l'animal, qui pourtant lui coûte et le ronge au point de ne lui laisser aucun répit, devient paradoxalement le support de sa propre identité. Il est prêt à mourir pour continuer ainsi à avoir raison, plutôt que de risquer de se questionner et de s'ouvrir véritablement.

D'ailleurs, comment serait-il possible de s'ouvrir et à qui serait-il possible de faire confiance ? Nous savons bien que c'est impossible. Ami d'aujourd'hui, ennemi de demain. Et en effet,

Je me fie à quelqu'un [explique le narrateur] quand je suis face à face avec lui, mais puis-je encore me fier à lui quand je ne l'ai pas sous mes yeux et qu'une couche de mousse nous sépare ? Il est relativement facile de faire confiance à quelqu'un quand on peut le surveiller en même temps [...], mais de l'intérieur du terrier, du fond d'un autre monde en somme, je crois qu'il est vraiment impossible de se fier à quelqu'un du dehors <sup>1</sup>.

Au fond, l'idéal serait de rester seul avec soi-même. Après tout, ne sommes-nous pas chacun des individus uniques ? Et pouvons-nous véritablement comprendre autrui ou le monde ? Évidemment, non ; donc, la seule chose à laquelle je puisse raisonnablement me fier n'est en définitive que moi-moi-même-et-encore-moi. La perspective du terrier, c'est-à-dire celle du moi, semble d'une logique implacable.

Nous pouvons, bien sûr, faire *semblant* de nous relier à d'autres êtres, mais nous ne les rencontrons alors que dans le dessein d'en tirer un bénéfice. Nous sentir mieux. Réussir à mieux bâtir notre terrier.

Ce projet de clôture sur soi-même n'est pas entièrement réalisable ; il est parfois indispensable de quitter le terrier. Par exemple, le narrateur doit quelquefois sortir pour s'assurer que son terrier n'est pas menacé de l'extérieur, et surtout il doit chasser pour se nourrir. Ces excursions suscitent d'énormes problèmes car le narrateur craint alors d'attirer l'attention et de révéler ainsi où se trouve l'entrée de son refuge. Le terrier parfait serait un terrier entièrement clos sur lui-même.

Kafka présente une fantastique image d'un problème que les philosophes ont nommé « solipsisme » – conception selon laquelle le moi, avec ses sensations et ses sentiments, constitue la seule et unique réalité dont on soit sûr. À un moment de l'histoire de la philosophie occidentale (aux alentours du XVII<sup>e</sup> siècle), l'existence et les contours du monde ont commencé à se dissoudre au point que seule soit demeurée certaine *ma* propre existence.

En pensant de façon plus précise la singularité propre de chaque être humain, on a été conduit à mettre en question l'existence de ce qui lui fait face. Descartes a ainsi considéré qu'il y avait un « intérieur » en nous (notre conscience) et un « extérieur » hors de nous (le monde et les autres). L'un est l'espace d'une certitude – « je pense donc je suis » –, le reste pourrait être une fabrication d'un « malin génie » et son existence n'est jamais vraiment aussi assurée.

À première vue, cette perspective du solipsisme choque. Comment pourrions-nous croire que seule notre existence est assurée ? Affirmer une telle perspective doit être l'œuvre de philosophes plus soucieux de spéculations que de réalité ! Nous faisons chaque jour l'expérience du contraire – à la fois de l'existence du monde extérieur et des autres.

Voilà pourtant qui n'est pas du tout évident. Nous sommes bien plus convaincus de la vérité du solipsisme et soumis à sa perspective que nous ne le pensons. Elle décide même de la plupart de nos décisions et de nos sentiments. Elle exerce sur nous tous une séduction irrésistible.

Le génie de Franz Kafka est d'en avoir fait l'épreuve de façon abyssale et de nous montrer ainsi la vérité de cette situation. Il décrit les conséquences concrètes de cette ombre portée sur l'entièreté de notre existence. Nous sommes conduits, sans même le vouloir consciemment, à penser que les difficultés que nous rencontrons sont des obstacles intérieurs, c'est-à-dire des difficultés psychologiques. Autrement dit, nous sommes convaincus que nos problèmes viennent d'un défaut de constitution du sujet – nous aurions mal développé notre personnalité subjective.

Cet isolement irrémédiable détermine toute relation amoureuse, montre l'autre grand penseur des Temps nouveaux qu'est Marcel Proust. Au fond, explique-t-il, l'amour est impossible. Deux êtres ne peuvent pas, en vérité, se rencontrer. Chacun est bien trop prisonnier de son propre désir et enfermé en soi-même pour aimer un autre être humain. Il faut consentir que l'amour ne soit que la rencontre de deux problèmes psychologiques, c'est-à-dire, fondamentalement, une forme de malentendu où il n'y a aucune place pour l'amour à proprement parler.

Nous vivons désormais dans cette atmosphère, mais, à la différence de Proust, avec une fausse naïveté pleine de duplicité : nous rêvons d'un amour idyllique et dans le même temps, comme tant d'ouvrages, de romans et de films le décrivent, la quête d'amour est devenue pour nous une sorte

de chasse visant à enrichir et à solidifier notre moi. Dans la logique du terrier, l'amour vise à me permettre d'accomplir mon potentiel. D'exercer mon *droit* au bonheur et au plaisir. Il existe pour ce faire des techniques de *gestion* des affects plus ou moins efficaces.

Proust ne rêve pas. Il montre les choses telles qu'elles sont désormais pour nous. Il ajoute que l'illusion amoureuse tient aussi au fait que j'attends d'autrui un salut qui ne pourrait venir que de moi-même. Personne ne peut nous sauver !

Proust dénonce la manière dont les êtres humains, refusant de se confronter à la réalité, décident de rêver les yeux ouverts. Il décrit la comédie de l'altérité qui cache l'isolement réel de l'être humain – isolement dont Kafka présente, lui aussi, une autre figure tout aussi concrète et rigoureuse.

Or, les Anciens, particulièrement les Grecs mais aussi les peuples non occidentaux comme les grandes peuplades d'Afrique ou les Indiens d'Amérique, n'ont jamais pensé dans cet horizon du solipsisme. Ils ne se concevaient pas comme des sujets autonomes et séparés du monde. Notre perspective sur l'existence n'aurait pas le moindre sens pour eux et, inversement, la perspective qui les guide et les anime nous reste incompréhensible. Nous, nous nous vivons et nous pensons, aveuglément, comme des consciences closes sur elles-mêmes. En ce sens, Proust et Kafka nous dessillent les yeux. Ils nous montrent ce qu'implique une telle décision, le poids de douleur dont nous dispense notre prétendu accomplissement. L'étrangeté abyssale de ce que nous prenons bien à tort pour une « vérité universelle », une évidence aussi certaine que le ciel est bleu.

## **N'y a-t-il de bonheur que celui de notre hypocrisie ?**

Avec une incroyable finesse, Kafka souligne que le narrateur n'est cependant pas toujours malheureux de sa situation. Il prend parfois plaisir à contempler ses propres créations et cette contemplation le plonge parfois même dans un état de volupté :

J'éprouve alors pendant un temps une grande consolation à voir mes ronds-points libres et mes galeries dégagées ; des masses de viande entassées dans la place forte et répandant jusque dans les plus lointaines galeries ce mélange de tant de parfums dont chacun me ravit à sa façon ; je suis capable de les discerner à des lieues. Il vient alors des périodes de grande paix au cours desquelles je ramène petit à petit mes postes de sommeil plus près du centre, m'enfonçant toujours

plus en avant dans le parfum des provisions jusqu'à ce que je ne puisse plus le supporter et qu'une nuit je me rue enfin dans la place forte, ravageant mes stocks et m'emplissant jusqu'à complète ivresse des meilleures choses que je possède <sup>2</sup>.

Le bonheur ici décrit, celui auquel nous aspirons, repose sur de petits calculs visant à dissimuler l'angoisse de fond que nous cherchons à fuir. Ces calculs, cette « gestion du bonheur » – qui est l'un des mots d'ordre de notre société – n'ont d'autre finalité que celle de nous *assurer* que nous sommes heureux. Nous avons une belle maison, de beaux vêtements, une belle voiture, une collection de pipes anciennes, des rhododendrons... Nous vivons de « beaux moments ». En réalité, nous ne faisons que construire notre terrier – sans le reconnaître. Nous en sommes heureux. Nos miasmes nous réjouissent.

À un moment, peut-être, nos efforts semblent trop étroits.

Si nous pouvions mettre un peu de Dieu dans tout ça, un peu d'élévation, ne réussirions nous pas à établir un terrier véritablement solide ? Adopter une religion, n'est-ce pas une façon d'avoir sous la main un ensemble de règles et de dogmes beaucoup plus incontestables que ceux que chacun peut se bricoler dans son coin ? Ne réussirions-nous pas ainsi à nous élever au-dessus de la masse des êtres humains ? Grâce à la religion, nous pouvons enfin bâtir un admirable terrier. Être à l'abri. Hors d'atteinte. Calme. Zen. Beaucoup de gens cherchent dans une religion ou une idéologie politique – qui n'est qu'une forme de religion moderne – un soutien dans leur quête de sécurité. Et le terrier qu'ils proposent ainsi devient un véritable bunker entièrement bétonné et grillagé.

### *L'entêtement propre au devoir*

Au cours du récit, le narrateur qui était d'abord motivé par le souci de créer un monde où il serait en complète sécurité, devant le peu de résultat qu'il obtient, change de perspective. Désormais, il se sent mû par le seul sens du devoir. Il lui faut continuer son travail, même s'il ne protège de rien, même si, au fond, il commence à pressentir qu'il lui nuit. Il ne construit pas son terrier par plaisir – il en convient volontiers –, mais c'est précisément pourquoi il faut continuer à le faire. Parce que c'est inutile et pénible. N'est-ce pas le signe d'une grande abnégation ? Un vrai sacrifice !

La puissance de notre entêtement est vertigineuse d'hypocrisie.

C'est en méditant sur ce phénomène que Kafka a pu écrire ce saisissant aphorisme : « Le vrai chemin passe par une corde qui n'est pas tendue en hauteur mais au ras du sol. Elle semble être là davantage pour faire trébucher que pour porter le pied <sup>3</sup>. » Et en effet, le chemin que nous prenons en creusant notre terrier ne fait que nous nuire toujours plus profondément. Mais rien n'y fait, nous continuons par un absurde entêtement notre fatale course en avant.

### *Un bruit inconnu*

À la fin de la nouvelle, Kafka opère un dernier renversement. Le narrateur commence à entendre dans son terrier un bruit inconnu qu'il qualifie de chuintement. Il cherche à en trouver la source.

Selon sa première hypothèse, le bruit est causé par de petits animaux qui vivent dans le terrier. Il commence à creuser des tunnels d'exploration pour s'en assurer, puis fouille d'une manière de plus en plus anarchique. Le chuintement ne cesse cependant pas et reste impossible à localiser.

Le constructeur/narrateur arrive, en une seconde hypothèse, à penser qu'il doit s'agir d'une bête unique et hostile qui s'approche de son terrier pour le tuer. Tirailé entre la peur, la volonté de se défendre et la résignation, il attend l'arrivée de l'ennemi. Ainsi le monde du réel, dont il pouvait contenir la menace, se met à présent à l'attaquer : « Auparavant, les opérations abstraites auxquelles se livrait son esprit étaient dirigées vers la construction d'un terrier parfait et il avait échoué ; maintenant il s'efforce de calculer théoriquement les mouvements de l'ennemi, et à nouveau il échoue <sup>4</sup>. »

La nouvelle s'achève par la constatation que même la paix intérieure qui devait apporter le bonheur et la confiance est en réalité oppressive, muette et vide. Les constructions dont le narrateur était si fier ne sont en fait que des rêveries qui l'ont empêché de se préparer à l'attaque réelle. La protection du terrier l'a trompé ; au lieu de le mettre en sécurité, elle a affaibli sa capacité de résistance. Le fiasco est complet. La nouvelle, rédigée six mois avant la mort de l'auteur, est inachevée. Il n'y a aucune issue.

### *L'ébranlement salutaire*

Le texte de Kafka fait cependant exactement le contraire de son narrateur. Loin de chercher à nous rassurer, le texte nous bouscule. Dans son *Discours sur la langue yiddish*, Kafka explique souhaiter au public juif assimilé, qui s'est installé dans une paix et une sécurité apparentes, de « recevoir du yiddish un ébranlement salutaire, un choc durable et donc réfractaire à toute harmonisation ». Voilà ce qui seul pourrait nous aider. Kafka en appelle à un état de déstabilisation décisif. C'est en ce sens qu'il écrit dans une lettre à son ami Oskar Pollak, du 27 janvier 1904, qu'un livre ne présente de l'intérêt que s'il est « un coup de poing dans le crâne et qui nous réveille [...], une hache qui brise en nous la mer de glace ».

Pour y réussir, les textes de Kafka sont parmi les rares écrits que nous ayons qui ne construisent pas de nouveaux terriers, qui ne visent pas à nous apprendre à en bâtir, qui ne nous invitent pas à rêver, mais qui, au contraire, nous permettent de voir ce que nous étions en train de faire, comment nous sommes en train de nous enfermer. Pour cette raison, ses textes nous libèrent. Merci Franz Kafka.

[1](#)- Franz Kafka, *Le Terrier*, in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980, p. 751.

[2](#)- *Ibid.*, p. 744.

[3](#)- Franz Kafka, *Les Aphorismes de Zuräü*, trad. Hélène Thiérard, Paris, Gallimard, « Arcades », 2010, p. 15.

[4](#)- Lienhard Bergel, « Le terrier », *Obliques*, n° 3 spécial Kafka, 1978, p. 27.

**2**

**Le système du désastre :  
l'inhumanité du monde**

Nous sommes dans la situation de voyageurs de chemin de fer retenus dans un long tunnel par un accident, et ceci à un endroit où l'on ne voit plus la lumière du commencement et où la lumière de la fin est si minuscule que le regard doit sans cesse la chercher et la perd sans cesse, cependant que commencement et fin ne sont même pas sûrs.

Franz Kafka, *Journal*, 20 octobre 1917.

Alors qu'il se trouve dans la cathédrale, Joseph K., le malheureux héros du *Procès* en prise avec la violence injuste du monde, s'exclame : nous vivons une époque pervertie qui « du mensonge a fait l'ordre du monde ». Aujourd'hui encore, au fond de notre cœur, n'avons-nous pas parfois envie, à notre tour, de prononcer ces mots ?

L'œuvre de Kafka est importante parce qu'elle n'offre pas seulement une analyse saisissante de l'esprit humain, de notre misère et de la manière dont nous nous enfermons dans l'angoisse, mais parce qu'elle éclaire aussi la *réalité* de notre monde.

**« Les chaînes de l'humanité torturée sont faites de paperasse <sup>1</sup> »**

Kafka décrit le *système* qui s'institue devant ses yeux et qui structure notre temps. L'homme y est livré à un monde devenu un ensemble de rouages qui le broient. Et en ce sens, Kafka est, pour une part décisive, le frère aîné du Charlie Chaplin des *Temps modernes* ou de Simone Weil, dont les analyses sur la vie d'usine et le déracinement sont foudroyantes de vérité. Il offre l'une des plus lucides analyses de la société industrielle moderne. Les mécanismes de domination et de négation de l'être même de l'être humain y sont dévoilés sans concession. L'opacité, le caractère impénétrable et incompréhensible des règles de la hiérarchie étatique et bureaucratique qui structure tout notre univers y sont pleinement décrits.

La force de Kafka est qu'il ne montre pas seulement la manière dont la production de masse réduit le travailleur à une sorte de pièce d'une machine, mais il décrit la domination que cette production impose dans les rapports sociaux et sur l'esprit même de chacun.

En ce sens, l'une des figures de notre monde est l'esprit de fonctionnaire – esprit qui ne concerne pas seulement ceux qui ont ce titre, mais presque tous les hommes. Cet esprit repose sur une déresponsabilisation générale jamais connue dans l'histoire de toute humanité :

Un bourreau, de nos jours, est un honorable fonctionnaire ; l'esprit pragmatique de la fonction publique lui assure un bon traitement. Par conséquent, pourquoi n'y aurait-il pas un bourreau qui sommeille en tout honorable fonctionnaire ? [...] [Les fonctionnaires] prennent des êtres vivants et capables de se transformer, et ils en font des matricules d'archives, morts et incapables de la moindre transformation <sup>2</sup>.

Loin d'être un monstre, le visage du mal a désormais celui paisible du fonctionnaire, de l'ordre que personne n'a prononcé.

### *Une oppression invisible*

Mais ce qui est décisif dans l'analyse de Franz Kafka est qu'il n'en reste pas à cette analyse du système bureaucratique – qui n'est qu'une facette d'un phénomène beaucoup plus ample qu'il faut prendre en vue. Comme il l'explique à Gustav Janouch, alors qu'ils évoquent la misère des ouvriers, « nous ne vivons pas dans un monde *détruit*, nous vivons dans un monde *détraqué*. Tout craque et cliquette comme dans le grément d'un voilier délabré. La misère que vous avez vue [...] n'est que la manifestation superficielle d'une détresse beaucoup plus profonde <sup>3</sup>. » C'est cette détresse que nous refusons de voir. Nous ne parlons de la première que pour éviter d'en reconnaître la cause réelle.

La force de l'œuvre de Kafka est de nous la montrer en révélant l'unité du « monde détraqué » qui inclut tout aussi bien la manière dont tant d'êtres humains sont condamnés à la misère, le nationalisme comme idole, la malédiction d'une vie taylorisée, l'attaque portée à la langue, la haine de la poésie, la caricature de l'amour présenté comme une pulsion sexuelle...

Cette analyse dans son ampleur impitoyable est presque partout refusée. D'une part, le discours politique, social et économique considère qu'elle n'invite pas assez radicalement à l'action, sans voir combien sa conception de l'action est étroite et aveugle. De l'autre, la psychologie et la psychanalyse ramènent l'analyse de Kafka à un problème de structuration de sa subjectivité – sans voir la *vérité* que, de façon inouïe, dit Kafka.

Enfin, la culture réduit tout cela à un jeu esthétique – qui donne lieu à des jugements de goût variables.

## **Faut-il brûler Kafka ?**

En mai 1946, l'hebdomadaire communiste *Action* ouvrit l'enquête suivante : « Faut-il brûler Kafka ? » Au lieu d'inviter à une action révolutionnaire efficace contre les diverses formes d'oppressions qu'il saisit pourtant finement, Kafka n'offrirait selon eux que des méandres d'hésitations. Pierre Fauchery écrit ainsi : « L'œuvre de Kafka exprime, de façon contagieuse, un certain état de décomposition sociale, et en décrivant des états de conscience manifestement morbides, elle risque de les éveiller, ou de les confirmer, chez le lecteur <sup>4</sup>. »

De nombreux auteurs marxistes tel Georg Lukacs avaient déjà interprété Kafka comme un auteur pris dans la situation typique du petit-bourgeois moderne, victime d'un ordre social qui l'écrase et face auquel il ne lutte pas, mais se résigne.

À cette enquête, Prague envoya une seule réponse, rédigée par un fonctionnaire du secrétariat du Comité central du Parti communiste : « Les problèmes évoqués dans l'œuvre de Kafka ne sont plus en mesure d'intéresser le lecteur tchécoslovaque, libéré depuis quelques mois déjà de l'insupportable prison intellectuelle capitaliste. »

On retrouve une perspective semblable chez Günther Anders, qui reproche à Kafka de prêcher, par son pessimisme radical, le fatalisme et la résignation ; il est, selon lui, le corbeau du XX<sup>e</sup> siècle, celui qui annonce et se repaît des malheurs de ce monde <sup>5</sup>. Jugement que corrobore Daniel Biégel dans la revue *Action* : il est nécessaire de brûler Kafka pour « écraser la tentation de la conscience impuissante tirant un plaisir amer de son impuissance, et pour vivement se mettre à faire avec passion ce qu'on a toujours fait pour vivre : travailler, lutter et être sûr qu'aucun *acte* ne s'est jamais perdu ».

Je n'évoque pas cet épisode simplement pour montrer l'aveuglement idéologique du communisme et la mauvaise foi de tant d'interprètes de l'œuvre de Kafka, mais parce que, si nous ne pensons plus comme les rédacteurs de la revue *Action*, nous croyons encore qu'un écrivain et un

poète ne sont pas véritablement engagés dans l'action, qu'ils rêvent en quelque sorte. Or voilà une abyssale erreur dont nous sommes malheureusement tous victimes – et qui rend la possibilité de vivre réellement et pleinement si difficile.

Kafka est d'une lucidité que quasi personne n'est prêt à accepter. Nous préférons des auteurs qui nous distraient et qui nous font rêver. Kafka est mort à quarante et un ans, en étant passé par des moments de désespoir, ses écrits témoignent de sa détresse – pourquoi devrions-nous lire un auteur qui fut aussi peu heureux ? N'est-il pas une sorte de raté ou de pauvre type ? Ne faut-il pas plutôt préférer la lecture des vieux sages qui nous invitent à l'amour inconditionnel ? Ou encore prier des forces supérieures qui accompliront tous nos désirs ? Voilà, pour nous, la spiritualité.

Ces expériences sont des monceaux de viande que le narrateur entasse dans le terrier. Comme le souligne Claude David, « ces nourritures sont spirituelles ; les désirs sordides ont été laissés sur le seuil. Et le narrateur peut entonner un hymne à la gloire de ses galeries et de ses ronds-points, un hymne à ce monde souterrain, qui est sa seule demeure <sup>6</sup> ». Nous devenons fascinés par les proies que nous avons réussi à stocker dans notre terrier. Mais il n'y a là rien de réel. Qui espère-t-on ainsi duper ?

### *Dénoncer la fable de l'efficacité à tout prix*

Pour nous n'est réel que ce qui, à l'instar de toute action mécanique, fonctionne de telle manière que l'on puisse en mesurer l'efficacité.

Mais est-ce légitime ? En est-il vraiment ainsi ?

Pour les Grecs, l'action n'est pas du tout pensée dans cet horizon. L'action signifie *faire être* quelque chose. Ainsi le menuisier fait être la table, le couturier fait être le vêtement, le cuisinier fait être le repas. Autrement dit, une action n'est pas juste parce qu'elle marche bien, mais parce qu'elle permet à ce qui est de se déployer. L'action du menuisier est juste en tant qu'elle fait être pleinement la table alors que pour nous l'action de l'employé prend sens à partir du seul rendement mesurable de son activité.

Cette conception produit une aliénation que nous n'arrivons pas à reconnaître et qui n'en est que plus atroce.

## *Discerner la racine réelle de notre misère*

Avec une ironie mordante, Roger Caillois répondit à l'enquête de la revue *Action* qu'il fallait bien sûr brûler Kafka, car « il est à craindre que de méchants esprits ne s'avisent un jour de prétendre (à tort, mais le mal sera fait) que Kafka, dans les juges mystérieux du *Procès*, dans les fonctionnaires invisibles du *Château*, aux décisions inattendues, irrévocables, incompréhensibles mais indiscutables et, pour tout dire, transcendantes, n'a pas décrit autre chose que le Parti communiste ».

Et en effet, peu à peu en Tchécoslovaquie, pourtant libérée du « joug bourgeois », Kafka fut lu à nouveau, d'abord en secret. Sa lecture révélait que l'alternative communiste ne révolutionnait pas la folie du système, mais qu'elle était un effet de son sillage. Le communisme apparut comme un avatar de ce projet de domination totale de tout ce qui est – nullement une véritable alternative.

Répondant à Gustav Janouch qui lui montrait une caricature de George Grosz représentant le capital comme un gros homme assis sur l'argent des pauvres, Kafka lui dit :

[L'image] est fausse et juste à la fois. Juste dans une direction seulement. [...] Le gros homme en haut-de-forme vit sur le dos des pauvres qu'il écrase, c'est juste. Mais que le gros homme soit le capitalisme, ce n'est plus tout à fait juste. Le gros homme domine le pauvre dans le cadre d'un système déterminé, mais il n'est pas le système lui-même. Il n'est même pas le maître de ce système. Au contraire, il porte lui aussi des chaînes, qui ne sont pas représentées sur ce dessin. L'image n'est pas complète. C'est pourquoi elle n'est pas bonne. Le capitalisme est un système de dépendances qui vont de l'intérieur vers l'extérieur et de l'extérieur vers l'intérieur, de haut en bas et de bas en haut. Tout est dépendant, tout est enchaîné. Le capitalisme est un état du monde et de l'âme<sup>7</sup>.

Et aujourd'hui que nous y sommes plongés sans aucune alternative, sommes-nous libérés pour autant de l'enfermement qu'annonce Kafka ? Ne faut-il pas apprendre à discerner la racine réelle de la catastrophe de notre temps ?

## **Le piège de la psychologie**

Les politiques, parce qu'ils en restent à des oppositions formelles, idéologiques et parce que leur conception de l'action est grossière, ne voient pas le *système du désastre*. Ils ne voient pas l'étendue concrète de notre enfermement. Leurs analyses restent extérieures à l'état de la souffrance réelle qui est la nôtre.

Mais la psychologie qui, à l'inverse de l'approche politique, a en vue cette intimité de l'être et l'étendue de notre souffrance, refuse d'entendre que nos problèmes sont les symptômes d'un manque de rapport à la vérité et que ce manque met en jeu l'ordre tout entier de la société.

Un signe particulièrement frappant de cette impossibilité se montre dans sa compréhension des textes de Kafka à partir de ses problèmes biographiques et psychologiques ou, pour les psychanalystes, à partir de la structure de sa subjectivité. Kafka n'est pas lu alors comme offrant l'une des analyses les plus justes, les plus vraies, les plus abyssales de la condition de l'homme moderne et du système du désastre qui nous enserme, mais comme un cas pathologique.

Il faut au contraire nous prémunir contre cette violence normative, et lire Kafka non pour juger sa vie, mais pour se délivrer à jamais des paroles sentencieuses qui *surplombent* la vérité sans jamais se sentir le devoir d'en faire l'épreuve. Cette attitude est la faute par excellence de l'homme des Temps nouveaux. L'expérience humaine est immédiatement rabattue sur la subjectivité – et la vérité profonde dont elle témoigne ne peut jamais alors être reconnue.

Voici ce que dit Franz Werfel, un des amis de Franz Kafka :

J'avais le pressentiment qu'il s'agissait ici non pas tout à fait d'un être humain mais d'une créature qui avait reçu tragiquement trop de dons surnaturels en partage. Franz Kafka est un envoyé d'en haut, un grand élu, et seules l'époque et les circonstances l'ont amené à déverser dans des paraboles poétiques le savoir qu'il tient de l'autre monde et son ineffable expérience. J'ai toujours eu conscience de cette distance entre lui et moi, qui ne suis qu'un poète [8](#)...

Si l'on peut se gausser de ces propos comme le font la plupart des commentateurs actuels, on peut aussi reconnaître la manière réellement digne et aimante avec laquelle ils tentent de dire l'intense bonté de Kafka. Cette bonté qui est sans aucun doute le lien secret de toute son œuvre autant que la trame de son être, Kafka ne l'expose jamais – car cette bonté ne peut supporter la moindre manipulation, c'est-à-dire profanation. Si on met la main dessus, qu'on a à son égard la moindre velléité d'instrumentalisation, son rayonnement s'éteint.

### *L'affreux discours de la normalité*

Il faut faire un pas de plus. La normalité à laquelle nous invitent bien trop de psychothérapeutes n'est pas une guérison mais un renoncement,

voire une mort. De la même manière, la normalité à laquelle nous invitent nombre de discours sociaux et politiques ne nous permet pas de mieux vivre sur cette terre, mais concourt, au contraire, au désastre.

C'est que, pour eux, la vérité ne tient pour rien. Ils ne peuvent reconnaître que notre malheur n'est pas un problème psychologique ou social, mais la conséquence de l'obligation dans laquelle nous sommes de vivre dans un non-monde. Autrement dit, le malheur de l'homme qui ne réussit pas à vivre comme il faut dans le monde n'est rien en comparaison du malheur de l'homme « normal » qui, partout à l'aise, est sans rapport à la vérité.

Or, être exposé à la vérité donne une joie sans égale (ce rapport entre vérité et joie étant sans doute la marque même de notre humanité). Cette joie que Kafka ressent dans son travail, bien que fragile et parfois entachée d'une intense angoisse, ne peut pas se comparer à la satisfaction de l'homme d'affaires – normal – qui a remporté un nouveau contrat ou du travailleur épuisé qui est heureux le soir de regarder la télévision et d'oublier ainsi ses soucis.

Kafka est très au clair sur l'illégitimité de la logique de la normalité et sur l'autorité de la violence que s'octroie le psychanalyste en jugeant les hommes et leurs maladies. Dans une lettre à Milena de novembre 1920, Kafka explique :

[Ce dont je souffre,] je ne l'appelle pas maladie, et je vois une erreur sans remède dans la partie thérapeutique de la psychanalyse. Toutes ces prétendues maladies, si tristes qu'elles paraissent, sont des questions de croyances : l'homme en détresse s'ancre dans n'importe quel sol maternel. [...] Quand l'homme s'ancre au contraire dans un terrain réel, il ne s'agit plus d'une position universelle et remplaçable, mais d'une chose préfigurée dans sa structure et qui continue après coup à le travailler (même dans son corps) toujours dans la même direction. On veut guérir ces histoires-là <sup>9</sup> ?

Je crois que nous devrions prendre cette remarque très au sérieux. Kafka dépasse la routine des analyses psychologiques habituelles. Il fait aussi exploser les cadres de nos « indignations » convenues et convenables qui manquent toujours le jeu réel de la barbarie là où il est à l'œuvre <sup>10</sup>. Kafka ne décrit pas les problèmes du moi – que ce soit le sien ou le nôtre – mais l'état de notre monde !

## **Le refus de toutes les soumissions**

L'œuvre de Kafka dit la vérité sur notre situation en mettant à mal les prétendues oppositions entre le monde intérieur et le monde extérieur, la

psychologie et la perspective historique ou sociale.

Ainsi ma souffrance est tout à la fois, et sans qu'il soit possible de les distinguer, personnelle et historique. Pour cette raison, pour la plupart d'entre nous, notre souffrance n'est pas au premier chef psychologique. Elle vient du fait que nous sommes privés d'un rapport réel à la vérité.

Si l'œuvre de Kafka est exemplaire, c'est d'abord parce qu'elle témoigne d'un refus de transiger sur cette exigence. La vie spirituelle, comme cette exigence éthique d'être plus humain, y est là tout entière contenue. Elle est cette forme de réveil critique qui nous fait passer d'un état d'ignorance à nous-mêmes et au monde à un état de lucidité qui nous décentre de nous-mêmes pour nous permettre de mieux voir la vérité de ce qui est.

Non, la spiritualité n'a rien à voir avec toutes nos idées et convictions courantes. Elle est la plus intense confrontation au mal tel que, partout, il œuvre. Elle ne veut pas donner de pseudo-espoirs pour se consoler de l'emprise de la dévastation que produit avec un acharnement continu le « système », mais elle nous apprend à ne pas nous abandonner pieds et poings liés à son emprise.

Kafka fait apparaître la logique du pouvoir comme ce qui, de par sa puissance, a la capacité de faire attendre et de faire espérer. Le tribunal tient son pouvoir de la reconnaissance que nous lui accordons. Loin de nous présenter, comme Balzac ou Dickens, les aventures d'un Rastignac ou d'un David Copperfield qui tentent une lente ascension sociale, Kafka montre l'abîme de ce jeu social, le système qu'il creuse et dont nous ne sortirons pas indemnes.

Nos sociétés modernes ne permettent plus à l'être humain de vivre librement. Voilà la réalité toute nue. Des mesures qui ne mesurent rien. Règnent l'imposture, un monde où les mots n'ont plus de sens, une fausse justice, une haine féroce de la poésie. Devons-nous l'accepter ? Avec Kafka, il faut dire non, et qu'une autre vie est possible.

<sup>1</sup>- Gustav Janouch, *Conversations avec Kafka*, trad. Bernard Lortholary, Paris, Maurice Nadeau, « Les lettres nouvelles », 1977, p. 158.

<sup>2</sup>- *Ibid.*, p. 22.

[3](#)- *Ibid.*, p. 135.

[4](#)- Pierre Fauchery, « Faut-il brûler Kafka ? », *Action*, Paris, n° 90, 24 mai 1946, p. 14.

[5](#)- Günther Anders, *Kafka. Pour et contre*, trad. Henri Plard, Strasbourg, Circé, 1990.

[6](#)- Claude David, in Franz Kafka, *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, 1980, p. 1260.

[7](#)- Gustav Janouch, *Conversations avec Kafka*, *op. cit.*, p. 202.

[8](#)- Cité in Marthe Robert, *Kafka*, Paris, Gallimard, 1960, p. 192.

[9](#)- Franz Kafka, « Lettres à Milena », in *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1989, p. 1105-1106.

[10](#)- Beda Allemann souligne de façon très profonde que « l'historicité de l'existence a été méditée par Kafka de façon plus fondamentale que par aucun écrivain moderne qui lui soit comparable », « Kafka et l'histoire », in *L'Endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968, p. 76.

**3**

**Comment vivre dans ce monde  
détraqué tout en sachant  
que nous ne lui appartenons pas ?**

Il n'y a rien d'autre qu'un monde spirituel ; ce que nous appelons monde sensible, c'est le mal dans le monde spirituel et ce que nous appelons mal n'est qu'une nécessité d'un instant de notre éternel développement.

Franz Kafka, *Réflexions sur le péché, la souffrance, l'espérance et le vrai chemin.*

Une lourde mâchoire nous broie. Elle relâche un peu son emprise au moment où nous avons le sentiment que quelque chose ne va pas. Quand une sensation de malaise et d'inquiétude nous saisit. « Quand je pense aujourd'hui au passé, écrit le narrateur de la nouvelle *Les Recherches d'un chien*, je trouve, en regardant de plus près, que de tout temps quelque chose boitait ; il y avait une petite fêlure, un léger malaise <sup>1</sup>... » Comment mieux dire cette singulière expérience qui nous tient éveillés ?

Peut-être n'avons-nous pas éteint l'électricité, répondu à une lettre importante, oublié quelque chose ? Mais, non, il n'y a pas de causes claires à notre malaise. Nous ne savons pas ce que c'est. Et plus nous voulons le trouver, moins nous y comprenons quelque chose. Cette expérience que décrit de manière géniale Franz Kafka est, dans la tradition bouddhique, nommée la *première noble vérité*, que l'on traduit habituellement par la « souffrance » de base. Les textes attribués au Bouddha insistent sur le fait que cette expérience envahissante n'est pas nécessairement *douloureuse* au sens habituel. D'ailleurs, le terme sanscrit employé signifie bien plus exactement *ce qui grince* – rejoignant l'analyse de Kafka. Or y donner droit, le reconnaître, est ce qui nous fait entrer sur la voie de notre pleine humanité.

## **Nous sommes des somnambules**

Notre savoir courant, ce qui permet à untel de réussir dans la vie, d'obtenir un poste important, d'avoir du succès, de parler avec brio, de faire des découvertes formidables, n'est pas en vérité un savoir réel, c'est-à-dire un savoir qui soit en rapport à la vérité de notre humanité. Il peut rendre des services tout relatifs, mais, pris pour ce qu'il n'est pas, il nous égare. Et la

force de la violence du système tient, pour une large part, au fait que nous acceptons de jouer son jeu, en cherchant par exemple à être reconnu et en prenant ainsi tellement au sérieux les instances de légitimation de l'espace social. Or, et il faut le dire avec la plus grande clarté, la reconnaissance sociale n'entretient aucun rapport à la vérité.

Ne pas le reconnaître nous trompe, comme le souligne Kafka : « La plupart des hommes ne sont nullement méchants. [...] [Ils] se rendent mauvais et coupables parce qu'ils parlent et agissent sans imaginer l'effet qu'auront leurs paroles et leurs actes. Ce sont des somnambules, non des coquins <sup>2</sup>. »

Tout l'enjeu d'une voie spirituelle est de nous conduire à reconnaître cette ignorance et cet égarement.

Vous croyez que, parlant de spiritualité, je m'éloigne de mon sujet, tant ce terme semble aujourd'hui n'avoir strictement rien à voir avec la confrontation au somnambulisme social mais être lié à la découverte de la « paix intérieure », de la sérénité et de l'amour ? Pourtant, qui a lu les grands textes spirituels de l'humanité a bien été confronté de manière aiguë à sa propre hypocrisie. Ne sent-il pas, en lisant les Évangiles, que lui aussi participe de la négation de l'amour ? N'est-ce pas là le sens de la parabole du bon Samaritain ? Celui qui vient en aide au malheureux n'est pas l'homme sage, l'homme savant, mais le païen. L'homme de rien. Ne découvre-t-il pas qu'il faut tout abandonner si l'on veut pouvoir suivre le Christ ?

On retrouve le même mouvement dans le Talmud. Le sens qu'on peut y rechercher se met à fuir, à s'étioler. Loin de trouver les conseils qu'on y attendrait, nous voici mis en cause, ramenés à l'abîme du sens. Un commentaire ouvre à un autre commentaire. Nous ne sommes pas seulement invités à poser des questions, mais à mieux questionner.

Et celui qui lit les grands textes de l'*Abhidharma* bouddhique est confronté au mirage de son propre esprit toujours plus insaisissable. C'est en ce sens que Chögyam Trungpa peut dire : « La raison pour laquelle on vous présente les enseignements est pour vous obliger à travailler davantage, pour vous plonger encore plus dans la confusion. Alors, c'est à vous de vous ouvrir un chemin dans celle-ci. Les enseignements vous encouragent à trouver le tremplin le plus proche de vous, qui est en l'occurrence la confusion <sup>3</sup>. »

Mais la poésie tout entière, elle aussi, loin de nous convier, comme on le croit naïvement, à être poétique, nous fait, à la suite d'Orphée, entrer dans les enfers et la nuit. N'est-ce pas le chemin que prennent Dante, Baudelaire ou Rilke ?

## **Être dans le monde sans être de ce monde**

Il faut ébranler notre ignorance qui porte sur notre être véritable. Nous ne savons pas qui nous sommes. Nous ressemblons, en ce sens, à Perceval le Gallois, le héros du roman de Chrétien de Troyes. Perceval est un chevalier d'un magnifique allant, mais, ne sachant pas son nom, il est arrêté dans son élan. Son héroïsme reste externe et ne le comble pas. Ses prouesses le laissent désemparé. Et, devant la souffrance du roi blessé chez lequel, une nuit, il est invité, il ne pose pas la question qui aurait guéri le roi et délivré le royaume tout entier de son maléfique enchantement. Celui qui ne sait pas qui il est ne peut pas trouver le chemin de son cœur au moment décisif. Il ne sait donc pas voir avec justesse ce qu'il faudrait faire et comment donner naissance au véritable courage.

Le drame de l'existence humaine est d'oublier cette ignorance. De faire comme si de rien n'était. D'accepter des paroles de substitution. D'accepter de n'être jamais reconnu pour de bon. D'être à côté de soi. De se contenter d'un nom d'emprunt.

Seul le fait de nous exposer à cette ignorance peut nous aider. Accepter d'être désorienté, de lâcher les fausses certitudes qui nous égarent. Reconnaître que nous sommes *dans* ce pseudo-monde (qu'on appelle étrangement parfois le « monde social ») sans être *de* ce monde.

### *Chercher à oublier l'exil*

Malheureusement, les êtres humains se mentent bien souvent et ont alors tendance à croire que, dans le monde, ils sont parfaitement chez eux. Il faut dire que toute la structure de notre société nous y pousse. On s'acharne à nier toute parole qui rappellerait l'étonnant quiproquo de notre situation. C'est pour cette raison que ni la poésie ni la parole authentiquement spirituelle n'ont de place dans nos sociétés, ou alors défigurées, ramenées à un discours commun et commode. Elles sont des témoins bien trop saisissants que « la vérité est toujours un abîme <sup>4</sup> ». Il

faut, nous dit-on, se sacrifier totalement à l'ordre social. Or celui qui accepte ce sacrifice n'est plus *vraiment* vivant.

Nous sommes comme le singe de la nouvelle de Kafka *Rapport à une Académie*. Capturé, il décide d'accéder, au prix du reniement et de l'oubli de lui-même, à ce monde des hommes qui ne lui inspire pourtant que du dégoût. Il apprend à parler et à agir comme un être humain. Cette nouvelle saisissante présente de manière inégalable toute la difficulté à laquelle nous sommes tous confrontés. Nous aussi, nous essayons du matin au soir de nous fondre dans le décor, de faire comme il faut, de répondre aux demandes des uns et des autres, en n'étant plus en rien à l'écoute de notre être propre.

De manière significative, nombre de commentateurs expliquent que le singe a choisi la « solution raisonnable », il a su « résister à la tentation du retour », « l'esprit de compréhension s'est substitué à la haine et à la peur ». C'est bien là ce que chacun voudrait croire. Soyons bien domestiqués. Il n'y a pas d'autre choix.

Mais ce n'est pas du tout ainsi que Kafka décrit la métamorphose du singe en homme. Elle est présentée comme une torture constante, une impossibilité déchirante à pouvoir reposer en son être.

Tenter d'être *dans* le monde, c'est faire comme le singe. Vivre dans la banalité de l'existence. Se trahir. S'abandonner. Mais, explique Kafka, comment faire autrement ?

C'est aussi tout le drame de Grégoire Samsa, le personnage de *La Métamorphose*, qui, se sentant un étranger, fuyant le monde exécrationnel et faux du travail et de la famille, devient un cancrelat faute de rentrer dans le rang. Et il est mis à mort par ceux-là mêmes qui devraient au moins l'aimer – sa propre famille, qui finit par incarner l'ordre social dans son irrémédiable cruauté.

Il y a là un étonnant défi que Kafka a su poser avec une vérité qui laisse coi : même si nous ne sommes pas d'ici, il nous faut entrer en rapport avec l'ordre établi. Prétendre y échapper, c'est se leurrer.

Impossible d'être dans ce monde et impossible de l'esquiver. Leçon bien difficile à accepter.

Mais nous n'avons pas de choix en vérité : soit nous acceptons cette douleur – et nous sommes tant bien que mal fidèles à ce que nous sommes

–, soit nous la nions et vivons en rêvant les yeux ouverts.

Tout être humain en tant qu'il est humain sait forcément qu'il n'appartient pas vraiment à ce monde – même s'il feint le contraire. Dans *Les Recherches d'un chien*, le narrateur le précise : « Nous sommes ceux à qui le silence pèse, qui veulent le rompre, simplement parce qu'ils sont affamés d'air pur ; les autres semblent être à l'aise dans leur silence, ce n'est, à vrai dire, qu'une apparence <sup>5</sup>... » Je crois qu'il y a là l'une des leçons les plus profondes. Tout être humain en tant qu'il est humain est habité de la même étincelle. Personne en ce sens n'est un réprouvé. Simplement, certains choisissent plus décidément que d'autres de *se détourner* de leur être véritable. Mais aucun n'est pour autant chez lui dans ce monde faux.

Cet exil n'a pas de fin. Nous ne pourrions jamais trouver notre véritable patrie et déguerpir d'ici. Il nous faut trouver place en *ce* monde, y habiter pleinement – ou, comme disent les poètes, « s'incarner ». Inutile, ici, de se perdre dans les méandres d'une rébellion d'adolescents romantiques attardés. Il est grotesque de voir ces professionnels de la contestation et autres apparatchiks de la culture d'État se rouler dans la boue, crier, tenter de choquer – avec l'arrogance des bien-pensants et leur confortable moralisme. Les figures habituelles que prend la révolte ne sont que de piètres solutions qui, en réalité, ne font que nous éloigner toujours plus amplement d'une possibilité de trouver un chemin réel. Il ne suffit pas de se dire « contre » l'ordre établi, « révolutionnaire », pour l'être. Il importe d'aller véritablement au cœur de notre enfermement, pour trouver une voie de liberté réelle.

En ce sens, la spiritualité libre et authentique est la seule voie réellement « anticonformiste ».

## **La philosophie et la nostalgie**

La philosophie ne dit rien d'autre. Platon ouvre l'histoire de l'Occident en évoquant cette épreuve. Dans l'un de ses plus beaux dialogues, *Phèdre*, le philosophe grec décrit le mouvement de l'âme qui, après avoir contemplé le ciel, doit, non sans une poignante douleur, redescendre dans ce monde :

Toute âme humaine a, par nature, contemplé l'être ; sinon, elle ne serait pas venue dans le vivant dont je parle. Or, se souvenir de ces réalités-là à partir de celles d'ici-bas n'est chose facile pour aucune âme [...]. Or, quand il arrive qu'elles

aperçoivent quelque chose qui ressemble aux choses de là-bas, ces âmes sont projetées hors d'elles-mêmes et elles ne se possèdent plus. Elles ne savent pas à quoi s'en tenir sur ce qu'elles éprouvent <sup>6</sup>...

Il existe certes deux sens complètement distincts de la philosophie et, faute de les distinguer, nous ne nous entendons sur rien.

Il y a la philosophie au sens de Platon, qui est tout entière un arrachement à la manière courante de vivre, un rappel du monde que l'âme a contemplé – et auquel la célèbre « allégorie de la caverne » donne un visage (que je nomme ici, faute de mieux, la spiritualité authentique, mais qui n'est autre que la philosophie authentique). Entrer en elle, c'est se séparer décisivement de l'opinion commune – et ce au risque d'être, comme Socrate, mis à mort. C'est se détourner de l'évidence sociale pour contempler la réalité même. C'est accepter que nous ne sommes pas de ce monde – que les règles et les appétits qui y règnent n'ont pas vraiment de sens. Qu'ils nous aveuglent même, bien souvent. Qu'ils ne sont que des ombres incertaines avec lesquelles il nous faut bien établir un rapport.

Il existe une autre manière de concevoir la philosophie – celle des magazines, des « philosophes » à la mode, mais aussi de la plupart des philosophes professionnels. La philosophie est pour eux une sorte de pensée sociale sur l'existence et les problèmes que chacun rencontre. Une pensée du monde. À l'aise dans le monde. Qui vise à nous apprendre à « gérer » au mieux l'existence dans la caverne. À produire du discours. Qui veut utiliser la philosophie comme un ingénieur utilise des formules mathématiques pour permettre de vivre mieux. Ou simplement pour ronronner de colloque en colloque.

Il ne s'agit pas de dénigrer nécessairement cet usage commun de la philosophie. Mais il importe de rappeler qu'il en existe un autre : une façon d'apprendre à vivre dans ce monde en sachant cependant que nous n'en sommes pas. Que les jeux de pouvoirs, les petites passions, les engagements divers sont toujours équivoques, sans sens réel. Nous sommes appelés d'ailleurs ; nous sommes ici en exil – des *parias* !

La philosophie, comme la spiritualité authentique, cherche à nous faire nous souvenir de cet appel lancinant, à nous déconcerter.

Elle ne nous donne aucune sécurité mais ouvre toujours plus profondément l'appel de la vérité. En ce sens, si elle n'est pas un autre discours social, elle n'est pas non plus une sorte de sagesse, visant à nous faire supporter stoïquement les épreuves de l'existence. Elle est l'appel le

plus résolu à se souvenir de l'ouvert natif. Peu importe, ici, pour l'instant, de définir la nature de cet autre monde, qu'il soit l'intelligible là-bas, comme chez Platon, le monde du Père, comme dans le christianisme, ou ce monde même voilé par l'ignorance, comme dans le bouddhisme. Ce dont je veux juste témoigner ici, c'est de l'ampleur de notre exil – non de son contenu et des diverses conceptions auxquelles il a donné naissance.

### *À l'écart sans pouvoir faire autrement*

Celui qui s'engage dans un chemin spirituel n'est pas un privilégié. Il est un peu comme ce singulier « artiste de la faim » que nous décrit Kafka. Cet homme réunit les foules qui viennent le voir jeûner. Puis, peu à peu, son activité n'est plus à la mode et de moins en moins de gens viennent le regarder. Se retrouvant seul et abandonné dans un zoo, enfermé dans une cage, il décide de continuer à jeûner. Mais, cette fois, son manager n'étant plus là pour y mettre un terme et le forcer à manger de nouveau, il décide de ne plus s'arrêter.

Juste avant de mourir, il avoue à l'inspecteur qui, avec bonté, se penche à son oreille : en vérité, on n'aurait jamais dû admirer mon jeûne parce que, si j'ai jeûné, c'est que « je ne peux pas trouver d'aliments qui me plaisent. Si j'en avais trouvé un, crois-m'en, je n'aurais pas fait de façons et je me serais rempli le ventre comme toi et tous les autres <sup>7</sup>. »

Ces remarques bouleversantes déplacent le sens de la nouvelle tout entière. Le *paria* est tel parce qu'il échoue à jouer le jeu. Il n'a aucun mérite à cela. Ne le félicitez pas. Ne l'admirez pas. Il a tenté, comme tout un chacun, de manger les nourritures proposées, de faire carrière et de prendre ce qui nous semble si important au sérieux, mais il n'a pas pu. Être transi par ce singulier ailleurs qui nous appelle, loin de donner le sentiment d'appartenir à une élite privilégiée, nous condamne à une extrême solitude. Souvent, même, les êtres qui n'ont pas le goût commun se sentent inadaptés, des sortes de « malades ». Ils ne comprennent pas ce qui leur arrive. Ils ont parfois même honte.

### **La spiritualité consiste à habiter l'exil et non à le fuir**

J'espère avoir réussi à vous montrer que la spiritualité n'est pas un ensemble de promesses juteuses – et en réalité fallacieuses –, mais la

confrontation à ce qui, dans le monde, est faux.

Mais, il faut y insister, adopter cette perspective, ce n'est nullement nier l'existence de ce monde, l'ampleur du mal qui le ravage, pour s'élever dans un monde idéal, un prétendu ailleurs. Dénigrer ce monde pour affirmer l'existence d'un lointain qui serait meilleur n'est, en dernière instance, pas un meilleur choix que de succomber au jeu social.

En vérité, il n'y a pas d'autre monde que celui-ci. Ce monde est détraqué mais il n'y en a pas d'autre. *Il n'y en a pas d'autre.*

Nous avons donc à vivre dans l'entre-monde. Ni entièrement ici, ni non plus dans un ailleurs rêvé. Sans aucune certitude ni désespoir. À la fois pleinement là et en exil.

[1](#)- Franz Kafka, *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 674.

[2](#)- Gustav Janouch, *Conversations avec Kafka*, *op. cit.*, p. 128.

[3](#)- Chögyam Trungpa, *Mandala. Un chaos ordonné*, trad. Richard Gravel, Paris, Seuil, « Points sagesses », 1994, p. 105-106.

[4](#)- Gustav Janouch, *Conversations avec Kafka*, *op. cit.*, p. 206.

[5](#)- In Franz Kafka, *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 693.

[6](#)- Platon, *Phèdre*, 249e-250a, trad. Luc Brisson, Paris, GF-Flammarion, 2012, p. 115.

[7](#)- Franz Kafka, *Un artiste de la faim*, in *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 657.

# 4

**Entrer dans la nuit :  
affronter les monstres  
et surmonter la peur**

Pour atteindre à la grandeur, l'homme doit nécessairement passer par sa propre petitesse.

Franz Kafka, *Conversations*.

**I**l nous faut entrer dans la nuit. Tel est, contre toute attente, le seul chemin.

Nous n'allons pas assister à un éveil de la conscience collective, nous ne connaissons pas la paix universelle. Aucun sauveur divin ou humain ne viendra nous sauver par un coup de baguette magique. Il nous faut, ici et maintenant, nous confronter à l'obscur. Découvrir notre propre insuffisance. Toucher à l'angoisse sans fond. Rencontrer les monstres. Là où nous avons mal.

Mais ne soyez pas inquiets. Ce qui est terrible n'est pas cette traversée, mais d'accepter le règne de la grisaille, se résigner et renoncer. Ne plus parler que de choses vagues, sans ancrage.

Nous sommes d'autant plus enfermés, sans dehors et sans dedans non plus, que nous refusons de nous confronter à nos véritables douleurs, à nos manques, à ce qui se refuse, aux choses telles qu'elles sont. Et, du coup, la réalité devient sans relief – sans ombres. Nous cherchons à nous consoler dans quelques verres d'alcool, dans la compétition et les jeux de l'ambition, dans des relations amoureuses ou sexuelles, dans le boulot, dans des formes de divertissement ou d'abrutissement... sans y trouver aucun réconfort réel.

Seul le fait d'entrer dans la profondeur de la nuit peut nous apprendre à ne pas rester englués dans ce brouillard de l'ignorance et sous l'emprise de la peur.

## **Découvrir le règne de la nuit**

*Kafka, maître des soulagements*

On dit souvent que Kafka est le romancier de l'angoisse et du désespoir. Je ne le crois pas. Car en vérité qu'est-ce qui est le plus effrayant : lire Kafka ou regarder un film hollywoodien ?

Je réponds sans hésiter : voir un des produits de l'industrie américaine du divertissement !

Un film y est fabriqué à l'aide d'instruments servant à mesurer les réactions du public et vise à nous faire oublier la présence secrète d'où les choses se montrent, la racine même de notre être et du monde. Le taux de rentabilité des films n'étant plus évalué par le nombre d'entrées en salles, mais par l'Audimat télévisuel qui détermine le montant des pages publicitaires, il est désormais nécessaire de capter au maximum l'attention du spectateur, c'est-à-dire de maximiser le « temps de cerveau disponible » que l'on vend aux annonceurs. Il faut donc que le spectateur ne zappe pas – telle est la raison d'être d'un film. Ces produits « sophistiqués » visent à nier toute possibilité de nuit. À nous hypnotiser.

En revanche, le prétendu effroi que susciterait la lecture de Franz Kafka est en réalité bien plus soulageant que l'abrutissement télévisuel qui nous tient lieu de civilisation. Il perce le brouillard. Il nous fait entrer enfin dans la nuit. Dans le silence. Dans la retenue.

L'industrie culturelle nous fait croire que Kafka est un auteur difficile, que sa lecture serait le fait de privilégiés. L'existence de Kafka montre le contraire. Il n'appartenait pas du tout à l'élite intellectuelle. Sa vie fut celle d'un homme ordinaire, venant d'une famille sans qualités. Il avait un petit emploi. Kafka était un homme simple. Dire le contraire est un élément de la propagande propre au brouillard totalitaire.

N'est-il pas malheureux que nous soyons effrayés par des choses qui sont en réalité salutaires et, inversement, que nous ne trouvions pas horribles des choses qui le sont pourtant ? Kafka est un remède à notre temps – et, en ce sens, il nous soulage.

### *La nuit nous délivre du brouillard*

Certes, Kafka nous fait entrer dans la nuit, là où les distinctions habituelles cessent d'avoir sens. Là, les apparences communes s'effacent. C'est la découverte de l'étrangeté. Le temps des monstres aussi.

Mais ne soyez pas inquiet. Là n'est nullement l'effrayant.

L'homme qui devient fou, qui perd la tête, n'entre pas dans la nuit. C'est le brouillard qui a raison de lui.

Et en réalité, le brouillard a aussi raison de l'homme ordinaire qui réussit. N'est-il pas lui aussi pris dans un intense brouillard ? N'est-il pas lui aussi un homme sans nuit ? Un homme qui sait tout. Qui parle avec brio. Qui ne laisse aucune place au silence, à la peau des choses.

Dans la nuit, le brouillard disparaît. Les préoccupations habituelles s'estompent. Le temps semble suspendu. Les distances sont comme transformées. Nous découvrons une nouvelle proximité, faite par exemple de correspondances entre les choses et les êtres.

Alors que Janouch était agité et malheureux, Kafka lui dit : « Laissez tranquillement le mal et le désagrément s'abattre sur vous. Ne lui cédez pas. Au contraire, observez-le de près. Substituez la compréhension active à la réaction affective, et votre développement spontané vous portera bientôt au-dessus de ces choses. Pour atteindre à la grandeur, l'homme doit nécessairement passer par sa propre petitesse <sup>1</sup>. »

Magnifique instruction ! Kafka ne dit pas que la grandeur s'atteint par la mise à l'écart de la petitesse. Il faut au contraire passer impérativement par le mesquin pour gagner l'ampleur. Chacun d'entre nous est appelé à la grandeur, mais nous la refusons parce que la réponse à cet appel passe par la reconnaissance de notre propre insuffisance. Nous lui préférons le confort banal de la norme.

Un peintre qui veut atteindre à la vraie grandeur se confronte année après année à sa médiocrité – comme Rothko qui fit tant et tant de peintures avant de trouver sa voie à plus de quarante ans.

Les thérapeutes engagés dans un réel travail avec leurs patients le pressentent – même si c'est de manière souvent insuffisante : c'est en entrant dans l'angoisse qu'un chemin s'ouvre.

Le phénomène est d'une parfaite limpidité : fuir l'angoisse ne nous protège de rien. Ne la fait pas disparaître. Mais lui permet au contraire de nous étouffer et même de venir nous hanter. C'est pour cette raison salutaire que l'œuvre de Kafka est une « exposition à l'abîme et à l'épreuve d'une déchirure. C'est une expérience dont l'artiste prend le risque pour que la vie, dans toute sa profondeur et sa globalité, avec l'abîme qui en fait partie, soit réellement vécue <sup>2</sup> ».

## Le monstre et la peur

### *La confusion est une bonne nouvelle*

L'un des points qui m'apparaît comme le cœur de tout chemin spirituel, au point d'être devenu pour moi une sorte de *motto*, est : *la confusion est une bonne nouvelle*.

La confusion, c'est tout ce qui entrave le plein jaillissement de la vie : la peur, la jalousie, la colère, la panique, les sursauts de la passion et plus encore toutes ces tensions que nous ne saurions pas même nommer, mais qui nous rongent. Le dictionnaire Littré donne comme définition de la confusion : « État de ce qui est confondu, pêle-mêle, indistinct » ; et en effet, pris par la confusion, nous n'agissons plus comme nous le voudrions, mais aux prises avec des forces qui nous dépassent, que nous ne comprenons pas.

L'attitude habituelle consiste à refuser ce phénomène et à chercher soit à nier l'existence de la confusion et à prétendre qu'elle ne nous atteint pas, soit à trouver des manières de nous en débarrasser au plus vite. De la prendre pour une forme de faiblesse ou d'insuffisance qu'un sursaut de volonté nous permettra de dépasser.

L'attitude spirituelle, à l'inverse, consiste à se mettre à l'écoute de la confusion. À chercher à discerner ce qu'elle a à nous dire. À la laisser nous visiter et nous montrer un chemin. Comme l'explique Kafka, « descendre en soi-même n'est pas plonger dans l'inconscient, mais hisser jusqu'à la surface éclairée de la conscience ce qu'on ne faisait que pressentir obscurément <sup>3</sup> ». Voilà qui éclaire le sens réel de la nuit et permet de distinguer le chemin que je voudrais ici dessiner.

Mais comment la confusion pourrait-elle être un enseignement ?

Dans la vie habituelle, ne pas être clair et efficace, faire une erreur ou être maladroit, justifie que nous soyons montré du doigt, mis à l'écart, voire rejeté.

Dans la vie spirituelle, à l'inverse, l'erreur n'est pas un problème. C'est son déni qui nous défigure. Si l'on se croit parfait, la vie spirituelle semblera inutile. En revanche, si l'on se sent inapte, exilé... sa nécessité devient vive. De tels propos, qui semblent provocants, ne sont pourtant pas de mon cru. Le Christ disait déjà la même chose à la prostituée. Dès lors

que la faute est reconnue pour ce qu'elle est, tout devient possible. En revanche, si l'on croit avoir toujours raison, tout est perdu. Un bon père n'est pas un bon père. Ne se mettant plus en cause, ne questionnant plus rien, il ne peut plus agir au mieux.

C'est ainsi que Tolstoï commente dans son *Évangile expliqué aux enfants* la rencontre de Jésus et de la femme infidèle. S'étant mis à genoux aux pieds de Jésus, tombant en larmes qu'elle versait sur ses pieds, elle les essuya avec ses cheveux et y déposa du parfum de son flacon. Le Pharisien, témoin de la scène, en conclut que Jésus n'était pas un prophète. Il aurait su sinon que cette femme était une débauchée et ne lui aurait pas permis de le toucher. Jésus, devinant les pensées du Pharisien, prit la parole :

Deux hommes se considéraient comme redevables vis-à-vis d'un homme riche, l'un pour cinq cents roubles, l'autre pour cinquante. Et l'un comme l'autre n'avaient pas de quoi lui rendre ces sommes. L'homme riche leur pardonna. Eh bien, selon ton raisonnement, lequel des deux aimera plus l'homme riche et prendra plus soin de lui ?

Le Pharisien répondit : C'est évident, c'est celui qui lui doit le plus.

Jésus indiqua la femme et dit : Il en est de même pour cette femme et toi. Tu te considères comme un vrai croyant et donc peu endetté vis-à-vis de Dieu. Je suis venu dans ta maison, tu ne m'as pas donné d'eau pour me laver les pieds ; elle me les lave avec ses larmes et les essuie avec ses cheveux. Tu ne m'as pas embrassé ; elle embrasse mes pieds. Tu ne m'as pas donné d'huile pour m'oindre la tête ; elle me verse un précieux parfum sur les pieds. Elle se considère comme une grande pécheresse, et il lui est donc facile d'aimer autrui. Toi, tu te considères comme un juste, et c'est pourquoi tu as du mal à aimer. Et à celui qui aime beaucoup, tout est pardonné <sup>4</sup>.

Entrer dans la confusion n'implique en rien une forme d'indulgence envers le mal, mais est au contraire une façon de ne pas y céder. Le reconnaissant, nous ne fermons pas les yeux sur son emprise.

En un sens, nous sommes tous coupables. Il existe une culpabilité juste et légitime. Non une culpabilité d'être, mais une culpabilité qui vient de la reconnaissance que nous n'y sommes pas. Culpabilité d'être à l'écart de son être. Une culpabilité sans faute et sans accusation. Culpabilité qui ne nous condamne pas, mais est cette vigilance accrue qui nous tient ouvert *a priori* à la souffrance et au mal dont nous ne pourrions jamais prétendre être à distance. Personne n'a les mains pures. Se penser comme irrémédiablement innocent justifie toutes les violences. Notre innocence – au sens du sentiment d'être dans son bon droit – est la forteresse où nous nous tenons pour nous couper du monde avec la plus haute violence, celle de l'indifférence suffisante et satisfaite.

Ce renversement est si choquant que la plupart des voies spirituelles l'oublient – et s'abritent à tort dans une forme de morale étriquée. Il faudrait faire comme ceci et non comme cela.

## *Les monstres nous délivrent du monstrueux*

Impossible d'être véritablement humain sans entrer en relation avec les monstres : ni en nier la présence ni, pire encore, chercher à les détruire, mais savoir leur dire bonjour.

Le faire nous délivrera du monstrueux, c'est-à-dire de l'énigme *ordinaire* du mal . De l'effroi totalitaire d'un monde sans aspérité aucune. Un monde transparent. Écrasé.

J'aime beaucoup les dessins de Bruno Tyszler<sup>5</sup>. Ils sont tout autant des figures de difformités *extraordinaires* que le témoignage du regard qui les affronte – et se laisse toucher par eux. Ses monstres nous guérissent du monstrueux ordinaire.

Nous apprenons ainsi comment, à notre tour, les approcher. Comment entrer dans cette tendresse qui seule les laisse être et peut les reconnaître.

Ne les fuyons pas.

Faire ce mouvement, c'est découvrir l'ambiguïté de la réalité, le fait que la vie est ourlée de mort, que la joie est inséparable de la tristesse, que la clarté peut aveugler au lieu d'éclairer, que tout être est touché par ce qu'il touche, que le mensonge est insoutenable. Cette découverte peut parfois être poignante. Mais comment faire autrement ?



Nous sommes des êtres qu'un rien suffit à éteindre, à abîmer, à blesser. Faut-il le nier ? Passer sa vie à faire comme si de rien n'était et adopter cette figure de représentant de commerce qui traversait les films des années cinquante ?

Comme Bruno Tyszler le précise, faire de tels dessins « revient au fond à dire qu'il est possible et même permis de perdre pied ». Tel est tout le chemin. Ne plus fuir l'effroi mais le reconnaître. Et à l'instant où l'homme

fait ce mouvement, il cesse d'en être l'otage. Il ne marche certes pas sur un chemin de pétales de rose, mais il garde le cœur ouvert et vivant.

## **La présence de l'œuvre d'art**

Tout poète connaît les monstres et visite la nuit. C'est qu'il n'y a pour toute œuvre d'art que deux possibilités réelles de toucher à l'or de la réalité.

D'une part, être un art réellement populaire – comme les contes que l'on racontait autrefois à la veillée, les chansons à danser qui égayaient les soirées d'été et les musiques traditionnelles riches du suc de la vie d'un terroir. Un tel art est marqué par la gaieté et touche de façon très profonde et directe au cœur. Il égaie et, en désencombrant notre cœur, nous rend plus vaillant. Je crois que, à de très rares exceptions près, un tel art a aujourd'hui presque totalement disparu.

D'autre part, être un art authentiquement spirituel – c'est-à-dire un art qui, traversant la nuit, en apprivoise l'épreuve. Un art qui ne fasse aucune promesse et entre dans la vérité de l'existence de l'être humain. Qui nous rappelle que toute existence est une forme d'initiation.

Hormis ces deux possibilités, les seules viables qui soient, il n'existe aujourd'hui que des productions de l'industrie culturelle. Ces productions prétendent que nous pourrions faire l'économie de la nuit et que, au fond, il faut tout faire pour oublier l'angoisse, oublier le fait que nous sommes mortels, que nous pourrions éprouver du chagrin, que la responsabilité qui nous échoit en tant qu'être humain est parfois lourde. Peu importe que ces productions soient le fruit de l'industrie des multinationales ou des produits plus sophistiqués destinés à l'élite. Le mal qui est fait est le même.

Qu'est-ce que cela veut dire, que tout art est en son fond spirituel ?

Nullement qu'il parle de Dieu ou de l'Absolu, mais qu'il est une traversée de la nuit et que, pour cette raison, il ne nous promet rien mais nous montre comment lâcher prise de toute saisie, de cet engoncement dans la logique de l'efficacité. L'essentiel, ce n'est pas des œuvres d'art théologiques, mais des œuvres qui donnent à vivre l'expérience spirituelle même.

Non pas montrer une femme nue, une bataille militaire ou une scène de chasse, mais la présence même – et peu importe que cette présence fasse

figure comme chez Matisse ou pas, comme chez Rothko. L'œuvre d'art offre une immersion dans une pure présence – qui n'est pas idéale (au sens d'une perfection fabriquée par l'industrie, comme Disneyland), mais pleinement concrète, présente, corporelle. Une mise en présence de la nuit dans la nuit. Et c'est pour cette raison que nous avons tant besoin d'elle. Elle nous ouvre les portes de cornes qu'évoque Virgile <sup>6</sup>.

<sup>1</sup>- *Ibid.*

<sup>2</sup>- Marko Pajevic, « L'abîme en moi. Franz Kafka et le dilemme de l'être », *Europe*, mars 2006, n° 923, p. 207.

<sup>3</sup>- Gustav Janouch, *Conversations avec Kafka, op. cit.*, p. 150.

<sup>4</sup>- Léon Tolstoï, *L'Évangile expliqué aux enfants*, trad. Bernard Kreise, Paris, Payot & Rivages, « Rivages poche », 2010, p. 46 *sq.*

<sup>5</sup>- Bruno Tyszler, *La Visite des monstres*, Paris, Éditions du Grand Est, 2011. Œuvre reproduite avec l'aimable autorisation de l'auteur.

<sup>6</sup>- « Il existe deux portes du sommeil, la première, dit-on, est de corne et donne un accès facile aux ombres véritables, l'autre est faite d'ivoire éclatant et resplendit, mais c'est par elle que les mânes envoient vers le ciel des songes trompeurs », Virgile, *L'Énéide*. On retrouve ce thème chez Gérard de Nerval : « Je n'ai pu percer sans frémir ces portes d'ivoire ou de corne qui nous séparent du monde invisible », *Aurélia*.

**5**

**S'enraciner dans son expérience**

Une pensée de l'instant : apprends [...] à reposer dans l'instant (mais si, tu l'as pu une fois). Oui, dans l'instant, l'instant terrible. Il n'est pas terrible, seule la peur de l'avenir le rend tel.

Franz Kafka, *Journal*, 18 janvier 1922.

Il n'y a qu'un seul moment du temps  
Où il est essentiel d'être en éveil.  
Ce moment, c'est maintenant.

Le Bouddha.

Rien de grand, rien de beau, rien de vraiment vivant ne se donne à qui n'est pas entré dans la nuit – celle de sa propre peur comme celle du monde.

Faute de faire ce mouvement, chacun se contente de répéter des affirmations toutes faites, celles que donnent la religion, la politique ou encore la vie sociale et économique. Celles qui traînent partout. Notre existence se restreint ainsi peu à peu à des clichés vite digérés et aussitôt dépassés par d'autres. C'est ainsi que la bêtise dénoncée par Flaubert s'infiltré en nous. Nous ne sommes plus libres.

Manque l'immensité de l'expérience propre à chacun, immensité qui implique l'ampleur des demi-teintes et de la nuit.

Quand tout fout le camp, quand la vérité est partout menacée, il faut d'abord commencer par partir à l'aventure pour découvrir notre propre expérience. Faire que la vérité devienne *nôtre*.

## **Pourquoi sommes-nous si peu en rapport à notre propre expérience ?**

### *Le règne de l'évaluation rétrécit notre horizon*

La tâche est ardue. Notre existence semble comme privée de sens. Manquer de réalité. La source de cette situation tient à la difficulté où nous sommes d'entrer pour de bon en rapport aux êtres et aux choses – nous ne savons que les évaluer.

J'ai mis longtemps à saisir le phénomène, tant il semble aller de soi. En un sens, rien de plus logique, en effet, face à la désespérance, que de chercher à s'appuyer sur des valeurs. D'en chercher de nouvelles. De vouloir en retrouver certaines oubliées. Et le discours courant qui tente de

dire quelque chose de l'homme dans un rapport non uniquement économique et mécanique emploie souvent ce vocabulaire. Nous parlons volontiers des valeurs spirituelles – et Dieu, l'humanisme, la dignité de l'être humain, l'amour, la liberté... nous apparaissent comme autant de valeurs qui devraient réorienter notre société.

Mais pensons-y. C'est seulement au XIX<sup>e</sup> siècle que parler de « valeurs » devient courant et la pensée en termes de « valeurs » usuelle. En un sens très profond se joue là un virage décisif dans l'histoire de l'Occident qui participe de la déshérence de l'expérience comme dimension de vérité.

Ce terme de *valeur* est un mot emprunté au vocabulaire économique qui devient désormais la mesure profanante (parce que totalitaire) de toute chose. Ainsi, en employant à toutes les sauces ce mot de *valeur*, nous souillons ce que nous cherchons à mettre au jour en y ayant recours. L'amour n'est pas une valeur, mais justement ce qui nous délivre de toute évaluation. La mise en présence la plus pure.

Pouvons-nous regarder quelque chose et parler à quelqu'un sans l'évaluer ?

Et, en effet, ce qui importe n'est pas du tout d'évaluer la réalité et nos expériences, mais de *rencontrer* ce qui est. Si je t'aime, je te *laisse* être – je ne t'évalue pas. Je reconnais même que la nuit te visite et parfois t'habite.

Il faut ici réussir à entendre ce verbe *laisser* en un sens éminemment actif. N'est-ce pas, par exemple, la tâche de tout parent que de *laisser être* son enfant en ce qu'il est profondément ? Pour ce faire, il faut que j'aie pu voir qui est mon enfant – non le projet que je pourrais avoir pour lui. Imaginons un parent qui « évaluerait » son enfant ! Cette perspective a quelque chose d'effrayant. Et pourtant, si l'on y prête attention, il ne nous semble plus du tout choquant d'entendre que la tâche d'un professeur est d'évaluer ses élèves. Ce qui aujourd'hui nous crisperait bien davantage serait de laisser dire qu'un enseignant doive au contraire « aimer » ses élèves... Et pourtant, là est en réalité son devoir. Le fait que cela soit devenu inaudible en dit très long sur la détresse de notre temps et sur la place étroite que nous accordons désormais à l'amour<sup>1</sup>.

L'amour n'est pas d'abord un sentiment romantique ou érotique, mais la vérité de tout rapport réel. Le professeur qui m'a le plus marqué l'a fait

parce qu'il m'aimait. Non qu'il m'ait jamais rien dit de tel, mais sa parole gardait l'ouvert et la vérité, et je me sentais « laisser-être » par elle.

Mais, malheureusement, notre compréhension et nos attentes à l'égard de l'amour sont à ce point parasitées par la psychologie, restreintes au champ de la subjectivité et troublées par la question de la sexualité que son ampleur ne nous est plus évidente. Pourtant, tout enseignement est d'abord une relation d'amour – comme le souligne déjà Socrate à l'orée de notre histoire. Toute relation d'enseignement est une relation d'amour, et même l'une de ses formes les plus ultimes. Comment dire quoi que ce soit de réel sans s'adresser réellement à un être ? L'enseignement n'est pas une transmission d'information, mais une relation entre deux êtres. Une expérience personnelle et unique.

### *Le déni de l'expérience humaine est le déni de la vérité*

Le secret de l'expérience réside en ce phénomène : la réalité ne se montre pas à nous d'un seul coup. Quelque chose en elle s'y tient de façon inapparente et demande de la patience pour se montrer au jour. La vérité des choses ne nous est pas donnée immédiatement. Il faut y mettre du nôtre pour que les choses se montrent.

Prenons un exemple tout simple. Nous mangeons une glace, nous assistons à une réunion importante, nous rencontrons un ancien ami que nous avons perdu de vue. Avons-nous vraiment goûté la glace ? Savons-nous pourquoi nous sommes si irrités en quittant la réunion ? Avons-nous pu faire l'épreuve de cet imprévisible sentiment de tristesse qui nous étreint ? Nous ne nous y autorisons pas. Pensons à la phrase de Kafka inscrite en exergue de ce chapitre : « Une pensée de l'instant : apprends à reposer dans l'instant (mais si, tu l'as pu une fois). Oui, dans l'instant, l'instant terrible. Il n'est pas terrible, seule la peur de l'avenir le rend tel <sup>2</sup>. »

J'ai fait suivre cette phrase d'une autre, du Bouddha :

Il n'y a qu'un seul moment du temps  
Où il est essentiel d'être en éveil.  
Ce moment, c'est maintenant.

Ensemble, elles montrent le geste que nous devons apprendre. Elles disent le même. Étrangement, si on ne lit que la sentence du Bouddha, elle n'est presque plus audible, semblant appartenir à cette « sagesse » convenue

et fatiguée, partout propagée. Et si nous lisons seulement la phrase de Kafka, sa tournure risque certes de nous frapper, mais sans nous permettre de reconnaître qu'elle nous concerne de la manière la plus directe.

Kafka et le Bouddha nous disent que l'expérience ne s'ouvre que dans le présent – mais d'une façon telle qu'elle nous surprend et nous désarçonne.

### *La spiritualité est une école du désir*

Mais comment entendre ce saut quand seul compte ce qui *se* compte – c'est-à-dire ce qui se mesure et s'évalue ? Entrer dans le maintenant, c'est être prêt à une très singulière et poignante aventure. Car, en effet, la plupart des êtres humains ne savent pas ce qu'ils éprouvent et ce qu'ils veulent. Ils suivent d'autres désirs – ceux de leur famille ou de la société. Ceux des autres. Ceux qui circulent. Ceux qui sont dans l'air du temps.

La spiritualité est d'abord une école du désir. Une façon de se mettre en quête de ce que nous voulons pour de bon.

Or rien n'est peut-être plus difficile que de savoir ce que nous désirons au plus profond de nous. Mon désir, contrairement à l'idée reçue, n'est pas l'expression de ma « libido », de l'obscur pulsionnel en moi, mais l'ouverture vivante à ce qui m'importe, c'est-à-dire à ce qui m'appelle et me conduit d'avance dans la dimension de la vérité comme ce sursaut de présence.

Mon « désir » n'est pas ce penchant évanescent qui me pousse un moment dans une direction, puis dans une autre à un autre moment – et qui me laisse, comme tant des personnages des films d'Antonioni, avec un sentiment de vide, d'ennui et d'isolement douloureux. Il est l'ardeur vivante et si rare qui s'ancre dans l'espace même de la vérité de mon être.

Sur ce point, la religion s'oppose trop souvent à la dimension authentiquement spirituelle – mettant en cause le désir et imposant trop souvent des normes abstraites. C'est l'un des apports passionnants de l'œuvre de Martin Buber au sein du judaïsme – dont il est encore aujourd'hui difficile de mesurer le magnifique impact sur l'histoire de la pensée et de l'art au XX<sup>e</sup> siècle – lui qui a rencontré et publié Franz Kafka, puis joua un rôle décisif pour l'œuvre de Nelly Sachs et de Paul Celan.

Buber s'attache à présenter un judaïsme souvent oublié et méprisé, dans lequel il découvre une *ferveur* que la tradition rabbinique, puis philosophique, a enfouie sous les scories de l'intellectualisme et du rationalisme. À la spéculation intellectuelle il privilégie ainsi l'humilité et l'intensité de la ferveur populaire propre au mouvement hassidique. Le hassidisme s'est enraciné à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle dans de petites communautés juives de l'est – les *shtetl* – offrant un renouveau profond du judaïsme. En cherchant à lui donner droit, Martin Buber place l'expérience concrète au centre du judaïsme.

Levinas s'est beaucoup opposé à Buber, car, pour lui, donner ainsi droit à l'expérience remet en question la rationalité religieuse dont il se voulait le gardien. Là réside en effet la ligne de partage entre spiritualité et religion. Pour la première, c'est l'expérience qui prime, pour la seconde, c'est la norme et la perpétuation du commandement (donc de l'institution). Plutôt que de s'engager dans une réflexion sur la nature de Dieu, Buber met l'accent sur la rencontre avec le divin qui prend place dans le quotidien : chaque geste, le plus simple soit-il, peut receler une parcelle divine pour autant qu'il soit accompli avec attention et l'intention de « relier le ciel et la terre ». En ce sens, la rédemption n'est pas une hypothèse de la pensée, un rêve messianique, mais se trouve déposée dans chaque vie humaine et se découvre dans l'expérience propre à chacun. Ce fut une révélation pour Nelly Sachs qui découvrit dans cette acception de l'action humaine une façon de tout repenser, et au premier chef un rapport spirituel libéré de l'idée traditionnelle de transcendance. C'est chaque geste, ici et maintenant, qui peut accomplir le royaume de Dieu.

## **L'expérience et le vécu**

### *La vérité*

*Le Procès* raconte la singulière histoire de K., un homme inculpé sans qu'il sache ce qu'il a fait, auquel on intente un procès sans qu'il puisse découvrir en vertu de quelles lois le procès et le jugement sont rendus, et qui est finalement exécuté sans avoir compris de quoi il s'agissait. Ses efforts tout au long du roman pour comprendre de quoi il est accusé et qui l'accuse ne débouchent sur aucune réponse. À un des moments clefs du

livre, l'aumônier des prisons lui fait un sermon sur la grandeur du système et lui conseille de ne plus s'enquérir de la vérité, car « on n'est pas obligé de croire que tout est vrai, il suffit qu'on le tienne pour nécessaire <sup>3</sup> ». Le mal qui nous étreint est là.

Accepter de ne plus établir de rapport à la vérité, s'en remettre aux usages divers.

Kafka nous éclaire sur la nécessité de s'appuyer sur son expérience pour découvrir ce qui est réellement.

### *Ni l'objectivité scientifique ni le vécu de la subjectivité*

La tâche est difficile, car nous sommes conditionnés pour vivre comme de simples rouages du système économique – et mettre, pour ce faire, notre expérience entre parenthèses. L'enfermer dans notre seul for intérieur. Une question subjective et personnelle – et non une affaire de vérité. Simplement permettre que tout fonctionne et que domine une sorte d'objectivité pure et indiscutable. Soyons aussi fiables et efficaces que possible. Rentables.

Or, contrairement à ce que l'on affirme partout, l'expérience n'est pas subjective, une façon de s'écouter et de s'enfoncer dans les miasmes de ses problèmes, mais le seul chemin pour ouvrir un rapport réel à la vérité.

Que je me sente blessé par telle ou telle parole, que j'aime mieux la crème au chocolat que celle à la pistache, que j'aie envie de faire du ski : en quoi cela aurait-il la moindre portée, le moindre sens ? Il n'y a nulle ouverture sur la vérité d'un phénomène ou d'une situation. Nulle intelligence de ce qui a lieu. L'expérience n'est pas une série de chocs que la conscience subirait passivement et qui à terme conduirait à une liquidation complète de la mémoire, aussi bien individuelle que collective. Je ressens ceci, puis cela. J'ai envie de ceci, puis de cela.

L'œuvre de Kafka nous préserve de cette mécompréhension. Elle renonce à représenter le monde extérieur comme le fait par exemple le roman réaliste, mais refuse tout autant de présenter la réalité comme ce qui serait tiré du monde intérieur comme le propose le roman psychologique.

### *Le vécu n'est pas l'expérience*

Distinguer l'expérience et le vécu peut nous aider. L'expérience vise à faire l'épreuve réelle de ce qui a lieu – et ce non à partir de soi-même, mais *précisément* de ce qui a lieu. Elle implique une extraordinaire pudeur et un esprit de finesse.

Le vécu est un enfermement dans les miasmes du moi-même. Une forme de narcissisme aveugle.

Alors que le vécu favorise la tyrannie du moi, l'expérience nous en délivre – elle nous fait sortir du terrier pour rencontrer la réalité. Elle nous conduit à rencontrer celui qui me parle et se tient face à moi.

Au nom du vécu, on s'autorise à prendre au sérieux le moindre affect et au nom d'une prétendue exigence d'authenticité à le communiquer aux autres – peu importe si on blesse et souille ainsi l'espace du lien. Ce n'est pas parce qu'on ressent une insatisfaction ou que quelque chose nous déplaît qu'il faut y croire. Qu'il y a là quoi que ce soit de vrai. La réalité ne se restreint pas à nos sentiments et impressions – qui nous égarent souvent.

Par ailleurs, le monde n'est pas le dépotoir de nos problèmes. Il est préférable de s'en tenir à une politesse de bon aloi, même si elle est purement formelle, que de vomir aveuglément sur tout et tous notre vécu du moment. Il vaut mieux faire les gestes justes, quitte à ne pas parvenir tout de suite à pleinement les habiter par une intention adéquate, que d'attendre d'avoir la meilleure disposition pour agir comme il le faut. Proust soulignait, dans *Les Plaisirs et les Jours*, que « l'hypocrisie n'est que l'épanchement de la tendresse et la franchise la bave de la mauvaise humeur ». L'authenticité est le plus souvent une façon d'éviter l'exigence d'humanité, de dignité et de mesure qui nous échoit.

## **Repenser la spiritualité**

Si l'on s'appuie sur la vérité de l'expérience s'éclaire le sens authentique de la spiritualité, comme de la véritable littérature, qui est partout caricaturée, bafouée, travestie. Elle repose sur un singulier trépied : non pas présenter du sens, mais nous confronter à la nécessité pour chacun de nous d'en trouver le chemin, non pas s'élever dans les hautes sphères et ne plus être « matérialiste », non pas chercher la paix, mais l'ébranlement salutaire.

Je crois que là résident les trois principales mécompréhensions que la plupart des discours spirituels propagent.

### *De la prétendue quête de sens*

Au premier chef, contrairement à tout ce que l'on raconte, ce qui ne nous laisse pas en paix n'est nullement le manque de sens, mais l'absence de rapport à notre expérience. Ce qui nous fait le plus douloureusement défaut, c'est de ne pouvoir établir un rapport plein et conséquent à ce qui nous arrive. De vivre à côté de soi.

Nous n'avons pas besoin qu'on nous serve du sens comme de l'essence dans une station service. Mais nous avons besoin de trouver un chemin vers ce qui nous importe – sans avoir décidé par avance de ce qui nous importe.

C'est certes parfois humiliant, mais nous ne décidons pas de ce que nous voulons, de ce qui nous habite. Pourquoi j'aime travailler la terre et me retrouver dans la nature plutôt que courir en ville ? Il ne suffit pas de vouloir pour pouvoir !

### *Mais qu'en est-il du corps ?*

Nous pensons aussi que l'engagement spirituel impliquerait de quitter le corps et la matière pour le monde de l'âme. Certes, pour la plupart des traditions religieuses et philosophiques, l'homme est composé d'un corps et d'une âme. Et son malheur est de l'oublier et de sacrifier les exigences de son âme à des plaisirs éphémères qui l'égarent et le troublent. Dans cette perspective, l'âme est comprise comme ce qui, en nous, aspire à s'élever, tandis que le corps nous retiendrait par sa demande répétée d'assouvissements physiques divers. Autrement dit, notre âme serait comme la flamme d'une bougie qui vacille dans l'air dans un perpétuel mouvement ascendant tandis que la mèche la maintient constamment ici-bas. La question qui se pose à nous, dans cette perspective, est de choisir entre la flamme qui aspire à monter et la mèche qui en retient l'élan.

Selon la même idée, pour la tradition métaphysique, l'homme est un animal rationnel. Il lui faut soumettre son animalité au principe supérieur qu'est la raison.

Les religions et la métaphysique ont ainsi fini par se rejoindre sur cette conception de l'être humain.

Je crois pourtant qu'une telle approche nous égare. En réalité, le drame de l'existence humaine n'est nullement la conséquence d'une prétendue coupure que nous méconnaîtrions, ou encore d'un oubli de notre âme. Il provient de manière bien plus radicale de l'ignorance de la réalité. Du brouillard consenti. De consentir à être comme des somnambules.

Le leurre ne provient en réalité nullement des mouvements du corps, mais du refus d'entrer dans *l'ampleur de notre expérience*. Le corps peut être un point d'appui très profond de cet effort – et les spiritualités orientales nous l'ont appris.

### *L'expérience comme secousse*

Enfin, contrairement à ce que l'on affirme souvent, le chemin spirituel ne vise pas à nous conforter et à nous donner un sentiment de paix qui nous anesthésierait.

L'expérience de la vérité de quoi que ce soit – d'une pensée, d'une émotion, d'un fait, d'une œuvre d'art, d'une personne – est de l'ordre d'une secousse, non d'une confirmation de ce que nous savons déjà. Elle est une secousse, car elle fait vaciller l'ordre convenu où chacun tend à se garder. Elle nous fait passer d'un plan à un autre, en un arrachement saisissant. Elle déchire la masse des opinions générales, de ce qu'on dit – des lieux communs qui nous tiennent lieu de pensées. Faire l'expérience de la joie ou de la tristesse, c'est faire être pleinement la joie ou la tristesse. Faire l'expérience d'un morceau de musique, c'est l'entendre en son unité et son rythme propre. C'est le faire être.

Entendre quelqu'un vous dire « Je t'aime » pour de bon nous touche en plein cœur. Nous bouleverse. Nous fait perdre pied, même pour un court instant.

Quand je regarde une œuvre d'art, si je cherche des points de repère déjà connus, je ne peux pas en faire l'épreuve en me réfugiant dans des connaissances érudites – je ne vois rien. Mais si je m'enferme dans le narcissisme de mon vécu et affirme par exemple que ce tableau me plaît parce que j'aime bien sa couleur rouge, je ne le vois pas plus.

Je me souviens d'une discussion que j'ai eue un jour dans la voiture-bar d'un train avec un professeur de philosophie en vue. Alors que nous parlions de la musique, je tentais de lui dire que seul importe en ce domaine

le sens de l'expérience – qui, parce qu'elle n'est pas liée à la subjectivité du moi-moi-même-et-encore-moi, peut être transmise. Il est possible de montrer à quelqu'un ce sur quoi porter son attention. De lui faire faire l'expérience de la beauté. Je voyais la tête ahurie de mon interlocuteur. Pour lui, soit on aime un morceau de musique, soit on ne l'aime pas.

Il n'avait pas la moindre idée de ce dont je parlais et pour lui la grande musique était la musique romantique – et la grande aventure moderne, les musiques extraeuropéennes ou les musiques anciennes étaient, sans discussion possible, inférieures, voire nulles. Il était sûr qu'il y avait là un fait objectif. Faute de pouvoir reconnaître cette dimension de l'inconnu qui est le propre de l'expérience réelle, nous nous enfermons dans les clichés les plus grossiers et même dans une méchanceté d'autant plus cruelle qu'elle est aveugle et revêt les apparences du bon sens.

[1](#)- F. Midal, *L'Amour à découvrir*, Le Livre de poche, 2012.

[2](#)- *Ibid.*

[3](#)- Franz Kafka, *Le Procès*, in *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 460.

# 6

## **Assumer notre vulnérabilité et accepter l'incertitude**

Avant de fouler le seuil du saint des saints, il te faut retirer tes chaussures, et non seulement tes chaussures, mais tout, ton costume de voyage et tes bagages, et ta nudité qui est en dessous et tout ce qui est sous ta nudité et tout ce qui se dissimule sous elle, puis le noyau et le noyau du noyau, puis le reste, puis le surplus, puis la lueur du feu impérissable. Seul le feu lui-même est absorbé par le saint des saints et se laisse absorber par lui, ni l'un ni l'autre ne peuvent y résister.

Franz Kafka, *Journal*, aube du 25 janvier 1918.

Avoir le cœur vide ne signifie pas avoir le cœur creux. Cela signifie que le cœur est inexistant. Je ne pense pas en fait qu'il y ait de définition possible. Il n'y a point de référence à ce niveau ; il n'y a plus aucun point de repère.

Chögyam Trungpa, *Bardo. Au-delà de la folie*.

Lorsque, dans son journal, le 28 août 1940, André Gide, qui est en train de lire *Le Procès*, note : « L'angoisse que ce livre respire est, par moments, presque intolérable, car comment ne pas se dire sans cesse : cet être traqué, c'est moi », ne dit-il pas l'expérience saisissante que tout lecteur de Kafka fait ? Joseph K., c'est chacun de nous. Kafka décrit non un personnage romanesque particulier, mais, d'une manière absolument inouïe, la vérité de notre propre existence. Nous sommes tous en prise avec une angoisse que rien ne peut cacher et qui n'est pas seulement un problème psychologique.

Il est frappant de voir que cette leçon a été refusée.

Paul Claudel expliquait ainsi le drame de Kafka : étant juif, il n'a pas pu reconnaître le Christ sauveur. « Il reste Dieu, vers qui notre K... élève son appel, et Kafka, qui est juif, ne recueille pour réponse que la confirmation de sa culpabilité radicale à l'égard du Créateur envers qui il est sous le coup d'une dette. Sur le seuil du christianisme, il tombe, aveugle, sans comprendre <sup>1</sup>. » Son angoisse n'est qu'accidentelle.

Pour d'autres, comme Max Brod, l'œuvre de Franz Kafka ne nous confronte pas non plus à la vérité de l'angoisse mais témoigne au contraire d'une attente religieuse – *Le Château* représenterait la grâce divine que K. essaie d'atteindre alors que *Le Procès* signifierait la Justice que chacun recherche – selon une dichotomie propre à la tradition juive. Les personnages de Kafka seraient ainsi tous en quête d'une forme de paradis perdu.

Lire l'œuvre de Kafka comme le signe d'un abandon de Dieu ou comme appel qui va trouver une issue favorable, c'est escamoter le sens qu'elle recèle.

En vérité, Kafka montre combien les rêves de justice et de vérité ne sont plus aujourd'hui que des formes d'enfermement. Ils sont même autant de manières d'escamoter l'ampleur de la tâche propre à l'être humain. Il nous faut assumer cette difficulté. La question ne porte pas sur le Christ ou la Loi de la Torah, mais sur la capacité d'entrer dans le risque propre à notre existence. De nous confronter à l'immensité insaisissable et parfois abyssale de notre condition.

La niant, la lecture de Claudel nous égare et se révèle même blessante. Elle révèle cependant la différence qui existe entre la certitude que donne la religion, ou peut-être sa caricature, et l'incertitude inhérente à l'épreuve spirituelle authentique.

La religion veut un sens clair, une issue certaine et prétend détenir la vérité. Convertissez-vous, croyez en Dieu, faites ceci et pas cela, et tout ira bien. La vérité est de ce côté-ci (le nôtre) et non de celui-là.

La spiritualité authentique, à la différence de cette perspective religieuse, nous expose à l'impossibilité de détenir la vérité et de s'assurer d'un sens. Elle reconnaît que la vérité ne se détient pas. Elle peut juste nous transformer pour peu que nous acceptions de la rencontrer. La tâche d'être humain n'est jamais achevée. Il nous faut chaque jour réapprendre à l'être, apprendre à entrer dans l'océan de la réalité – sans aucune certitude, en nous dénudant et en étant même prêts à tout perdre.

## **L'épreuve de notre insaisissable existence**

### *Être un être humain, comme c'est difficile !*

La plupart des hommes ne vivent pas vraiment [explique Kafka à Janouch]. Ils sont seulement accrochés à la vie comme les coraux sur un récif. Et les hommes sont bien plus à plaindre que ces êtres rudimentaires. Ils n'ont pas de rocher solide qui défie le ressac. Ils n'ont pas non plus chacun sa petite gangue de calcaire. Ils sécrètent seulement une bile acide, qui les rend plus faibles et plus solitaires encore, parce qu'elle les sépare des autres. Que peut-on y faire ? [...] Il ne reste qu'à faire preuve de patience et à ravalier sans un mot toute cette bile qui monte en nous, toute. C'est tout ce qu'on peut faire, si l'on ne veut pas avoir honte des hommes et de soi-même <sup>2</sup>.

Kafka ne nous tend pas un miroir aux alouettes mais nous expose à la dure réalité de notre angoisse. Car voilà la dure vérité : comme il est difficile d'être un être humain !

Nous préférons ne pas le reconnaître.

Nombre de gens éprouvent de grandes difficultés et croient qu'ils sont frustrés parce qu'ils n'ont pas obtenu ce qu'ils voulaient. Ils ne voient pas que la racine de leurs difficultés est tout simplement celle d'avoir à être – exigence qui transit jusqu'à la moelle tout être humain véritable. Ils croient que leur douleur vient du fait que X ou Y seraient méchants avec eux, ou encore qu'ils leur refuseraient ce qu'ils voudraient avoir. En réalité, X ou Y ne font que révéler une douleur qui, au fond, n'a rien à voir avec eux. En ce sens, heureusement qu'il y a X ou Y pour nous heurter un peu, sinon cette souffrance au cœur de notre être ne nous serait jamais véritablement montrée. La difficulté d'être humain est bien plus profonde et même abyssale que celle, dérisoire, d'obtenir ou pas ce que l'on veut.

Certains vont même jusqu'à se mutiler ou se donner la mort tant ils croient être malheureux ; mais en réalité, du malheur ils ne savent rien encore, quelle que soit l'intensité de leur colère et de leur frustration.

C'est dans la mesure où nous éprouvons la véritable difficulté d'être que peut s'ouvrir pour nous un chemin.

### *L'inaccessibilité du sens*

Il nous faut nous confronter à l'incertitude et à l'intranquillité. Kafka est ici un guide d'autant plus précieux qu'il est marqué par l'héritage de la grande tradition talmudiste. Le judaïsme, dans sa dimension spirituelle, est en effet tout entier arc-bouté sur le refus de toute idolâtrie. Il refuse toute vérité définitive et s'est engagé dans une méditation sans commune mesure sur le sens de l'interprétation. Kafka, dans cette lignée, présente dans ses récits des interprétations qui se contredisent, se superposent – dont aucune n'apporte une conclusion définitive. Comment mieux montrer que la vérité ne peut pas être saisie ?

Cette inspiration talmudiste se trouve redoublée, chez Kafka, par sa compréhension de la modernité. La modernité est en effet l'épreuve résolue de l'absence de sol, de l'absence de dogme comme de vérités incontestables.

Ce vacillement est mécompris de deux manières qui caractérisent nombre des études consacrées à l'écrivain pragois et plus amplement la vérité de la modernité telle que la poésie nous la présente.

D'une part, puisque le sens vacille, il n'y aurait pas de sens du tout.

Rien, pourtant, n'est plus contraire à la pensée de Kafka, et même de toute existence humaine, que de conclure que nous pourrions nous dispenser de cet effort d'analyse pour nous contenter par exemple d'un simple plaisir esthétique de la lecture. Quel être humain pourrait ne pas tenter de penser son existence ? Qui pourrait se contenter du plaisir de vivre ? Le monde n'est pas absurde. Mais, et c'est tout différent, il ne nous est pas donné d'en *posséder* le sens. Une interprétation doit s'effacer devant une autre. Lorsque Chögyam Trungpa arriva aux États-Unis, on lui demanda lors d'une interview quel était le sens de la vie. Il répondit : « La vie est bien trop sérieuse pour avoir un sens » – c'est-à-dire un sens définitif qu'on pourrait avoir sous la main.

L'autre impasse consiste à relever la diversité des interprétations : sociologiques, théologiques, psychanalytiques, pour conclure que c'est à chacun de trouver son propre sens.

C'est là nier le sens même de l'écriture de Kafka. Ce n'est pas parce que le sens n'est pas saisissable qu'il s'est absenté. Les nouvelles de Kafka n'ont pas de message à nous transmettre, mais c'est ainsi qu'elles nous hantent et nous éclairent. Kafka offre au cœur de ses récits plusieurs interprétations de ses paraboles qui chacune nous invite à penser autrement.

Certes les interprétations se contredisent et se reprennent. Cela n'implique nullement qu'aucune n'est vraie. Au contraire. Le sens est relatif, il n'est pas absent ou accessoire.

Cette situation d'incertitude du sens, chacun l'a sans doute vécue dans l'expérience amoureuse. Un jour on se dit avec assurance : « Voilà ce qu'il m'arrive et ce que je dois faire » et le lendemain (parfois même une demi-heure plus tard), c'est la perspective contraire qui vous apparaît avec autant de force et de clarté... et plus tard encore, une nouvelle conclusion s'impose. Sans arrêt le sens change, s'alterne, se contrebalance et s'étirole. En réalité, telle est la vérité non seulement pour l'amour, mais pour tout ce qui réellement importe. Nous sommes tous des talmudistes qui nous ignorons ! Nous avons toujours à interpréter et nos interprétations sont partiales et plus ou moins justes, et au bout du compte nous devons reconnaître qu'aucune n'est parfaite et définitive.

Franz Kafka est le premier écrivain que j'ai lu sérieusement à quatorze ans. J'ai eu la chance de rencontrer quelqu'un qui m'a donné un bon

conseil : « Puisque cette lecture te parle, pourquoi ne lirais-tu pas entièrement cet auteur ? » J'ai souvent lu et relu Kafka depuis, et je ne le comprends toujours pas complètement. Cette œuvre résiste, m'échappe, me surprend, me dérange. Et c'est précisément parce que je ne le comprends pas que son écriture me parle plus profondément et décisivement que la plupart des romans qui furent écrits dans l'histoire de la littérature. Sa vérité n'est pas réductible à un ensemble de thèses, à un récit avec un début, un conflit et une résolution conclusive. Elle témoigne de l'incertitude même de notre condition. Et en ce sens, elle m'apprend à la soutenir.

### *Le présent contre les arrière-mondes*

La religion est généralement comprise comme ce qui nous relèverait de cette incertitude. La promesse par exemple de la vie éternelle dans un paradis où je pourrais rester tel que je suis pour toujours. Ce que nous vivons ici-bas n'est dans cette perspective qu'un préambule à la « vie éternelle ».

En réalité, la plupart des discours sociaux et politiques depuis le XIX<sup>e</sup> siècle sont des formes de religion. Ils expliquent que le mal est un moment d'un mouvement historique. Ils consentent à la mort des innocents – non plus au nom du paradis futur ou du karma, mais comme une médiation indispensable à l'accomplissement d'un projet rationnel. Autrement dit, dans tous les cas, les douleurs et les déchirements sont présentés comme des incidents au regard de l'éternité ou de l'histoire universelle.

À l'inverse, la parole spirituelle ne se rapporte pas au futur et à l'éternité, mais au présent. Une sœur, voyant les souffrances qu'endurait avant de mourir Thérèse de Lisieux, tenta de la rassurer en lui disant que bientôt elle serait auprès des anges. Thérèse répondit : « Toutes ces images ne me font aucun bien. Je ne puis me nourrir que de la vérité. C'est pour cela que je n'ai jamais désiré de visions. » La spiritualité authentique, que l'on trouve aussi bien chez les poètes que chez les saints, chez l'homme du commun que chez les penseurs les plus libres, n'est pas mue par un ensemble de croyances et d'espérances mais, au contraire, est portée par l'engagement dans l'expérience la plus quotidienne. En ce sens, elle est

profondément subversive. On ne peut pas lui en conter. Elle fait pleinement l'épreuve d'un mal que rien ne peut justifier. Elle refuse d'hypothéquer le présent au nom d'un futur rêvé.

En ce sens, la spiritualité authentique se confronte au mal sans la moindre naïveté. Le mal est partout présent et rien ne saurait le légitimer. Il y a une injustice inhérente au monde – par exemple celle de la mort des enfants. Il y a aussi un élément de mal en chacun de nous – le fait de faire parfois le mal. Voilà ce que nous ne voulons pas reconnaître, car cela impliquerait de montrer combien nous participons au mal et que l'exigence spirituelle n'est pas un possible parmi d'autres, mais une nécessité extrême : cesser de jouer aux innocents.

## **La quête la plus folle de l'entêtement (essai de description de l'ego)**

Ne pas consentir à ce travail spirituel, c'est s'enfermer dans la douleur de l'entêtement forcené. Dans la nouvelle *Les Recherches d'un chien*, on trouve décrit de manière inouïe le mécanisme de cet entêtement visant à fuir cette vulnérabilité propre à tout être humain :

Je réfléchis, ces derniers temps, toujours davantage sur le cours de ma vie ; je cherche l'erreur décisive que j'ai pu commettre et qui serait responsable de tout, et je ne puis la trouver. Et il faut pourtant que je l'aie commise, car, si je ne l'avais pas commise et que, malgré cela, je n'aie pu atteindre par le travail loyal d'une longue vie ce que je voulais atteindre, ce serait la preuve que ce que je voulais était impossible et il s'ensuivrait une perte totale de l'espoir<sup>3</sup>.

Quelque chose ne tourne pas rond et nous ne saurons jamais vraiment quoi. La plupart des nouvelles de Kafka décrivent comment nous élaborons des stratégies pour ne pas céder, préférant même devenir coupable pour qu'enfin un sens se fixe. Tout plutôt que de voir l'inutilité de nos efforts : « C'est la vanité et l'appétit de jouissance qui bourdonnent continuellement autour de votre propre figure ou de celle d'un autre – dans ce cas, le mouvement se multiplie, il crée un système solaire de la vanité –, qui bourdonnent autour d'elle et en jouissent. » Ce que l'être naïf souhaite parfois : « Je voudrais mourir pour voir comme on me pleurera<sup>4</sup>. »

Chögyam Trungpa disait quelque chose de très proche : « Le propre de l'ego est de vouloir assister à son propre enterrement. »

Voilà la supercherie : j'abandonne tout, mais regardez comme je suis fort d'avoir à ce point tout abandonné...

Cet entêtement nous détruit et ronge tout. Joseph K., dans *Le Procès*, explique à Mme Grubach qu'il aurait dû refuser l'arrestation : « Si, dès mon réveil, sans me laisser troubler par l'absence d'Anna, je m'étais levé et étais venu à vous, sans prêter attention à quiconque aurait entravé mon chemin [...], il ne se serait rien passé. »

Mais voilà, nous ne voulons pas céder. Et si la faute n'était pas précisément de vouloir à tout prix démontrer que nous sommes innocents ? Et si là n'était pas la vraie racine de nombre de crimes. Notre volonté de nous rassurer ne peut être comblée. Il faut accepter la précarité inhérente de notre condition.

*Le Procès* montre que plus notre effort pour se justifier s'intensifie, plus l'étau se resserre. Je ne connais pas en Occident de plus saisissante description de l'ego ! L'ego, précise la tradition bouddhique, n'est pas notre « moi », cette réalité tangible qu'il faudrait par exemple rendre ouverte aux autres, ou encore détruire, comme on le lit à tort un peu partout. L'ego est le souci insatiable de sécurité. Une sorte de souci de tout contrôler, comme le contrôleur aérien qui travaille dans un aéroport et vérifie tout ce qui se passe dans le ciel. Nous vivons ainsi, avec un contrôleur qui vérifie tout ce que nous faisons et qui nous juge en permanence. Nous nous voyons faire. Nous nous cognons ainsi la tête contre des murs.

Mais ces murs ne sont en réalité que des *constructions* et nullement un phénomène originaire.

En ce sens, malgré tout ce que disent la plupart des auteurs, le bouddhisme ne vise nullement à détruire l'ego, mais à reconnaître qu'il n'a aucune cohérence.

Kafka, d'une manière fulgurante, met au jour l'aliénation de ces murs qui ne protègent de rien et ne portent rien. Il montre comment nous les inventons pour oublier ensuite que c'est nous qui les avons construits. C'est ainsi qu'il note dans son journal : « Tout est chimère, la famille, le bureau, les amis, la rue, tout est chimère, et chimère plus ou moins lointaine, la femme ; mais la vérité la plus proche, c'est que tu te cognes la tête contre le mur d'une cellule sans porte ni fenêtre <sup>5</sup>. » Comment mieux décrire le jeu du non-ego ou de la vacuité : cette ouverture qui jaillit en un clin d'œil ? Découvrir sur-le-champ qu'il n'y a ni porte ni fenêtre ! Autrement dit, l'ego est cet entêtement à ne pas vouloir reconnaître que nous nous cognons la

tête contre de simples fantômes. Nous nous trompons sur qui nous sommes !

## **La vulnérabilité et l'amour de l'humanité**

Une des figures de cet isolement entêté est le personnage d'*Un célibataire entre deux âges*. Cet homme, Blumfeld, est entièrement emprisonné par les barreaux de la routine. Il est esclave de ses habitudes. Impossible pour lui de dormir tant qu'il n'a pas pu prendre son verre d'alcool et fumer sa pipe. Il est esclave de ses manies, des devoirs qu'il s'impose. Comme le souligne Lienhard Bergel dans sa lecture de la nouvelle, « celui qui a fait de la routine son dieu doit devenir un pur égoïste. La routine et l'affection pour d'autres êtres ne sont pas compatibles <sup>6</sup>. »

Le début de ce texte en donne une image saisissante. Blumfeld se demande s'il ne devrait pas avoir un petit chien pour être moins seul. Mais, aussitôt, il commence à décrire, du point de vue du confort qu'offre sa routine, les dérangements que lui procurerait l'animal : il pourrait avoir des puces, il pourrait tomber malade « et personne ne s'y connaît, en fait de maladies de chiens », enfin il ne manquera pas de vieillir et l'on « retrouve, dans ses yeux larmoyants de chien, l'image de sa propre vieillesse ». Logique infernale. Blumfeld renonce très vite. Enfermé en soi, le moindre rapport à un autre être est une menace pénible. Le souci du confort, loin de lui rendre la vie plus douce, isole et asphyxie.

Significativement, Blumfeld voit ses habitudes s'effriter lorsqu'un soir deux balles se mettent à suivre chacun de ses mouvements. La camisole où il s'est enfermé étant mise à mal, il voit son cœur s'ouvrir. Au matin, lorsqu'il sort dans la rue – ayant réussi à immobiliser les balles dans l'armoire –, il regarde pour la première fois l'enfant de sa femme de ménage en ayant presque envie de s'arrêter et, « arrivé dans la rue, il s'aperçoit qu'il fait plus beau qu'il ne l'avait imaginé dans sa chambre. Les brouillards matinaux se dissipent et des pans d'un ciel bleu, balayé par un vent fort, apparaissent <sup>7</sup> ».

Seul celui qui est prêt à s'exposer au souffle de la réalité, qui ne se dirige jamais là où on l'attend, peut donner place à l'amour. Sortir de son enfermement.

La spiritualité n'est donc pas une élévation en un monde idéal et parfait, elle est une expansion du cœur qui vient de notre propre vulnérabilité, enfin reconnue et accueillie.

Le choix n'est pas entre le bonheur et le malheur, mais entre un isolement sans vision et un inconfort accepté.

Gustav Janouch avait pris l'habitude de venir voir Kafka à son bureau quand cela lui chantait et il était toujours accueilli chaleureusement. Un jour, il eut peur de déranger l'écrivain. Il prit son courage à deux mains et lui fit part de sa crainte. Kafka lui répondit :

Ressentir une visite imprévue comme un dérangement, c'est un signe certain de faiblesse, une fuite devant l'imprévu. On se terre dans une vie dite « privée », faute d'avoir les forces nécessaires pour affronter le monde. On fuit le miracle et l'on se réfugie dans une attitude d'autolimitation. C'est une retraite. Car enfin, l'existence, c'est avant tout être-avec-les-choses, c'est un dialogue. On n'a pas le droit de s'y dérober. Vous pouvez toujours venir me voir quand vous voulez <sup>8</sup>.

Cette remarque, loin d'être une réponse à la seule question qui lui était posée, a une signification bien plus vaste. Elle dit exactement comment se tenir dans l'existence.

<sup>1</sup>- Paul Claudel, « Le procès de Kafka ou le drame de la justice », in *Franz Kafka du Procès au Château, Cahiers de la compagnie Madeleine Renaud et Jean-Louis Barrault*, Paris, Julliard, octobre 1957, p. 64.

<sup>2</sup>- Gustav Janouch, *Conversations avec Kafka*, op. cit., p. 78.

<sup>3</sup>- In Franz Kafka, *Œuvres complètes*, t. II, op. cit., p. 688.

<sup>4</sup>- Franz Kafka, « Lettre à Max Brod », 5 juillet 1922, in *Œuvres complètes*, t. III, op. cit., p. 447-448.

<sup>5</sup>- In Franz Kafka, *Œuvres complètes*, t. III, op. cit., p. 514.

<sup>6</sup>- Lienhard Bergel, art. cité, p. 24.

<sup>7</sup>- Franz Kafka, *Un célibataire entre deux âges*, in *Œuvres complètes*, t. II, op. cit., p. 366.

<sup>8</sup>- Gustav Janouch, *Conversations avec Kafka*, op. cit., p. 52.

**7**

**Être le gardien de l'inconsolable**

Il ne veut pas de consolation, non qu'il n'en veuille pas – qui n'en voudrait, mais parce que chercher consolation veut dire : vouer sa vie à ce travail, vivre toujours au bord de sa propre existence, presque en dehors d'elle, ne plus guère savoir pour qui l'on cherche consolation, et du coup n'être même pas en état de trouver de consolation efficace, efficace, sans parler de la vraie, il n'y en a pas.

Franz Kafka, *Réflexions sur le péché,  
la souffrance, l'espérance et le vrai chemin.*

Nous attendons de la spiritualité qu'elle nous apporte le bonheur et le confort, la sagesse et le salut. Cette approche littéralement égocentrique de la spiritualité doit être complètement retournée.

Chögyam Trungpa,  
*Pratique de la voie tibétaine.  
Au-delà du matérialisme spirituel.*

Dans la tragédie grecque, l'homme sur lequel s'acharne la colère des dieux, celui qui se trouve « pris au filet du destin », est l'objet d'une singulière vénération de la part de ceux qui l'approchent. Les dieux l'ont frappé : il est touché par le sacré. Ayant fait face au visage le plus grave de l'existence, il devient un être à part – vénérable.

Une telle pensée est éloignée de la nôtre, qui tend au contraire à rejeter l'homme touché par le malheur. Une personne malade ou endeuillée voit ainsi souvent son entourage se clairsemer. La certitude et la force, la puissance et le bonheur nous fascinent, mais nous méprisons et fuyons la vulnérabilité.

Il y a pourtant dans le malheur la possibilité d'un savoir qui dépasse les frontières habituelles. C'est en ce sens que Jean Starobinski peut écrire : « Kafka est au degré absolu, une des figures sacrées de la littérature moderne. Il en est peu d'autres <sup>1</sup>. »

L'un des plus beaux commentaires qui aient été écrits sur Franz Kafka vient de Milena Jesenska, qui fut, après Félice et avant Dora, l'un des grands amours de l'écrivain. Dans une lettre écrite après la mort de l'écrivain, elle explique ainsi :

Nous tous en apparence, nous sommes capables de vivre parce qu'à un moment quelconque nous nous sommes réfugiés dans le mensonge, dans l'aveuglement, dans l'enthousiasme, dans l'optimisme, dans une conviction, dans le pessimisme ou dans n'importe quoi. Mais [Kafka] n'a pas d'asile protecteur. Il est absolument incapable de mentir, comme il est incapable de s'enivrer. Il n'a pas le moindre refuge, pas le moindre abri. C'est pourquoi il est exposé à tout ce dont nous nous protégeons. Il est comme un homme nu parmi les habillés... Et son ascèse est absolument sans héroïsme, ce qui la rend encore plus grande et plus haute <sup>2</sup>.

Dans une perspective chrétienne, l'extrême nudité de Kafka, sa manière d'être blessé de la manière la plus profonde, feraient de lui une sorte de saint, si l'on considère que le saint est l'être qui, confronté à la violence, ne répond pas par une autre violence mais s'y expose tout entier. C'est en ce

sens qu'il consigne en 1910, dans son journal : « J'aimerais mieux me laisser rouer de coups dans le cercle plutôt que d'être celui qui donne les coups à l'extérieur. » Nous, lorsque nous sommes blessés – blessés d'être ce que nous sommes ou blessés par la méchanceté d'autrui, nous cherchons à nous venger. Nous voulons faire payer les autres, pour notre peine. Et c'est ce que nous entendons habituellement par “justice”. »

Il y a une troisième manière d'entendre l'engagement inouï de Kafka. Selon le judaïsme, Kafka ne serait pas tant un être « sacré » ou « saint » mais *un juste*. Selon une très belle perspective, tout homme qui, touchant à la racine de l'existence humaine, agit de manière juste et pure, soucieux de l'ordre secret du monde, le rééquilibre, voire le sauve de la ruine. Kafka est tout entier engagé en ce travail qui garde, donne et porte la lumière. Nous ne comprenons rien à l'enjeu de l'œuvre de Kafka si nous manquons de reconnaître combien l'écrivain est blessé à vif par l'ampleur du désastre qui gagne la totalité de notre monde (et nullement par les seules circonstances de sa biographie). Son témoignage est, pour cette épreuve à laquelle il consent, une libération qui nous préserve des pseudo-solutions qui, sans cesse, nous sont proposées.

*Le Procès* et *Le Château* décrivent un monde désespéré, livré à l'injustice autoritaire et au mensonge, un monde sans liberté où la rédemption messianique ne se manifeste que par son abyssale absence. Voilà ce qu'il nous faut accepter. Il n'est plus aucune possibilité de salut. Il ne s'agit en rien d'être désespéré pour autant, mais de manière beaucoup plus sobre, beaucoup plus digne – de rester inconsolable.

## **Être inconsolable devant l'effroi, pour ne pas l'oublier, le nier ou l'ignorer**

### *Le souffle spirituel de la grande confiance*

Apprendre à être inconsolable, sans désespoir et sans amertume, est l'un des plus hauts enseignements de toute voie spirituelle comme de toute parole poétique. Selon l'ordre social, l'important est d'être consolé, de trouver des moyens pour que tout s'arrange, pour qu'aucune aspérité ne vienne déranger notre tranquillité. Faire semblant que tout va bien.

Pour l'ordre spirituel et la parole poétique, en revanche, l'important est d'accepter d'être touché par les choses au point même de perdre pied parfois, d'avoir le souffle coupé par la douleur nue. De ne jamais céder sur cette exigence de vérité.

J'ai montré jusqu'ici combien nous nous enfermons malgré nous en cherchant un monde de complète sécurité intérieure. Il nous faut accepter de ne pas tout savoir d'avance. D'entrer dans la nuit. Reconnaître ce que nous vivons et ne comprenons pas. Accepter notre fragilité et y trouver même un abri. La tâche est poignante car le mal est partout, l'inhumanité accablante, le saccage de la beauté sans fin et la négation de la dignité bien souvent insoutenable. S'y confronter, c'est accepter d'être inconsolable.

Mais être inconsolable n'est pas être désespéré. Bien au contraire, c'est uniquement l'être qui refuse toute consolation qui touche à la vérité de l'espérance. C'est lui seul qui peut se lever chaque jour, la tête droite et le cœur alerte. Il n'a pas besoin de nouveaux mensonges, de nouveaux aveuglements, de nouveaux rêves pour garder confiance en sa tâche. Nous pouvons être un homme sans avoir sans cesse pour cela besoin de nouvelles tétines.

Contrairement à ce que croyait Chamfort, maîtrisant parfaitement la logique du monde social, il ne faut nullement que « le cœur se brise ou se bronze ». On a tort de penser que la lucidité nous rend dur quand elle ne nous brise pas. Kafka témoigne du contraire. Son effort pour ne pas fuir la douleur l'a rendu toujours plus tendre et plus profond. Une telle lucidité n'entraîne ni froideur, ni dureté, ni désespoir. Elle ouvre le cœur à la réalité. Elle est le grand consentement à la blessure inhérente du cœur humain. La reconnaissance de cette béance transie de douleur inhérente à la réalité.

### *Après Auschwitz*

Ne pas chercher de consolation n'est pas seulement l'exigence spirituelle la plus originaire, mais aussi le défi de notre époque qui exige que soit affrontée la dévastation qui la gagne. Auschwitz rend cette question encore plus poignante. Sans précédent dans l'histoire de l'humanité, l'extermination des juifs n'est pas le fruit de la seule haine, mais d'un système industriel de mise à mort qui conduit à la négation de l'innocence d'être. La pratique du *Ariernachweis*, ce certificat que devait produire

chaque citoyen du Reich pour prouver qu'il n'avait pas d'ascendant juif démontre que la suspicion pesait sur chacun qui devait prouver son droit de vivre. L'histoire est pleine de crimes atroces, mais pour la première fois, l'innocence d'être qui soutient toute humanité possible a été détruite à sa racine. Kafka, dans *La Métamorphose*, nous permet de penser de manière très profonde la situation nouvelle que le nazisme a établie <sup>3</sup>. La nouvelle peut être lue comme la description de la manière dont la famille et la société déshumanisent l'un d'eux, devenu « vermine » – qui n'est même plus mis à mort, car il n'est plus alors considéré comme humain.

La déshumanisation prend place tout au long du récit. Lorsque Grégoire arrive à se sortir du lit et tombe sur le tapis, le gérant s'écrie : « Il y a *quelque chose* qui vient de tomber. » La sœur ne supportant plus de faire le ménage de la chambre de Grégoire, la famille engage une femme de peine, qui s'adresse à lui comme à un animal : « Voyez-moi ce vieux mangebouse », « Arrive ici, vieux cancrelat. » Puis, lorsque Grégoire sort écouter sa sœur jouer du violon, celle-ci déclare : « Je ne veux pas prononcer le nom de mon frère en parlant du monstre qu'il y a ici, je vous dirai donc simplement : il faut chercher à nous débarrasser de Ça. » Comme le dit la femme de peine, à la fin du récit : « Eh bien, il ne faut pas vous tracasser pour emporter le machin d'à côté. C'est déjà réglé <sup>4</sup>. »

Au XX<sup>e</sup> siècle, des centaines de milliers d'hommes se sont réveillés, eux aussi, transformés en de « monstrueuses vermines ». « Le récit fournit un modèle narratif de l'exclusion suffisamment pénétrant pour éclairer des situations historiques passées et à venir : perception d'autrui comme parasite, bannissement (chambre, ghetto, camp), abandon (ou élimination active) <sup>5</sup>. »

La singularité de ces crimes ruine le sens même d'un certain discours religieux. Un Messie qui ne s'est pas manifesté à Auschwitz, ou bien ne viendra plus jamais, ou bien viendra trop tard. Au fond, il ne peut plus rien sauver.

Notre temps est celui de l'après-Auschwitz, non au sens chronologique d'un temps qui succède à un autre, mais en ce que tout y est marqué de l'ombre d'Auschwitz. Plus rien ne sera comme avant. Comment dépasser cette atteinte portée à l'humanité même de l'être humain – très justement

nommée « crime contre l'humanité » ? Qui pourrait encore aujourd'hui, vouloir être consolé ? À Auschwitz, on n'a pas seulement exterminé des êtres humains, on a brisé le sens même de l'humanité.

Être consolé impliquerait que nous pourrions passer outre, or il nous faut au contraire entrer dans l'effroi de cette situation qui est désormais notre présent. C'est notre devoir.

Et ce parce que la Shoah n'est pas un accident, le surgissement irrationnel de la barbarie aveugle, mais le fruit de la civilisation occidentale qui a, en son mouvement interne, tout entière échoué à Auschwitz.

Continuer à penser que l'humanité chemine vers un progrès, qu'une eschatologie quelconque est encore possible, c'est rêver les yeux ouverts. L'humanisme, dans sa possibilité même, a été déraciné et se revendiquer, aujourd'hui, de ses idéaux est bien insuffisant.

À Auschwitz se sont tout autant effondrés le discours religieux normatif et un certain discours humaniste. Pourquoi ne voulons-nous toujours pas l'admettre ?

Il est temps de reconnaître que les bons sentiments que l'on veut nous vendre pour nous guérir de la douleur d'être sont une manière de nier la réalité, de nier la peine, l'invivable de notre temps, et nous conduisent à choisir de ne pas vivre pour de bon.

### *La terreur de nouvelles guerres de religion sans Dieu*

D'une manière insoutenable, Kafka a vu la catastrophe de notre situation historique. Non qu'il ait anticipé prophétiquement la Shoah et le goulag, mais simplement, en regardant la réalité de son temps, il a perçu les germes de mort qui en elle se préparaient à éclore. La différence est importante. Kafka a regardé la réalité qui était devant lui. Ce phénomène est abyssal – et impose de penser l'histoire tout autrement que la succession d'événements repérables chronologiquement. Elle impose de mieux saisir en quoi le nazisme n'est pas un accident de l'histoire, mais qu'il était déjà en germe au temps de Kafka.

Alors que Kafka et le jeune Janouch marchaient dans les rues de Prague, ils croisèrent un défilé de l'Internationale. À la complète surprise de

son interlocuteur, qui semblait heureux de cette manifestation, Kafka lui tint des propos d'une lucidité saisissante :

Je ne supporte pas ce genre de tapage [...]. Cela recèle la terreur de nouvelles guerres de religion, délivrées de Dieu, qui commencent avec des drapeaux, des chants et de la musique, et qui finissent dans le pillage et dans le sang. [...] Nous vivons dans un marécage de mensonges et d'illusions qui s'effondrent, où naissent des monstres cruels, qui sourient aux objectifs des reporters, alors qu'en fait, sans que personne ne le remarque, ils piétinent déjà des millions d'hommes comme des insectes importuns <sup>6</sup>.

Je crois que nous devrions prendre la mesure de ce que nous dit Kafka et commencer à regarder la vérité de notre monde que nous ne voulons pas voir. Nous pourrions découvrir alors que le nazisme, loin d'être derrière nous, s'infiltré ici même et que nous sommes loin de nous être délivrés de cette espèce de mal dont il est l'effroyable symptôme. La vérité du nazisme était en germe avant l'arrivée au pouvoir de Hitler, et nous ronge encore aujourd'hui.

## **Le vertige insoutenable de la communication et de l'infini bavardage**

Notre monde refuse toujours d'y croire. Il chante des airs de gloire pour rien et sur rien. Il croit que tout cela est derrière nous, qu'il suffirait d'en garder « mémoire ». Il veut des solutions, des solutions et encore des solutions.

Il cherche à nous endormir, ou encore à nous consoler, c'est-à-dire, en vérité, à nous faire oublier l'abîme.

L'un des visages actuels de la consolation est la communication.

S'il est une vertu de l'œuvre de Kafka, c'est de dénoncer cette farce. En vérité, chacun fait l'expérience, à l'instar de Joseph K., que dans l'espace de la communication, si les gens vous écoutent, c'est sans en être pour autant concernés. Ou encore, ils ne vous écoutent tout simplement pas, ils restent avec leurs petites idées. L'erreur n'est pas dans le choix de nos interlocuteurs, mais dans notre farouche croyance en la communication. Si elle a sa fonction, elle n'est pas la vérité de la relation. Ne pas le reconnaître, c'est détruire tout rapport réel à la vérité :

On nous englué dans la parlotte, pour qu'on ait moins de peine [...]. Les choses ne sont pas faites pour s'arranger, ceux qui veulent nous faire croire le contraire nous mentent : voilà ce que ne cesse de dire Kafka le prophète à notre monde entièrement pourri par la consolation. Il a prophétisé notre banalité. Il était plus près de Freud qu'on ne l'est aujourd'hui, mais il a su entrevoir la « psy » d'aujourd'hui, cette avalanche de bons sentiments visqueux qui nous étouffe, qui se répand partout pour nous étouffer. Tout se passe comme si tout le monde voulait consoler tout le monde, à chaque moment <sup>7</sup>.

Une seule alternative s'ouvre à nous : soit nous choisissons la communication, soit nous optons pour *l'écoute de la parole*. Nous l'oublions souvent, mais la spiritualité authentique est d'abord une attention inouïe au sens de la parole. En témoignent l'Évangile de Jean, qui s'ouvre sur le célèbre : « Au commencement était le verbe » ; le sens de la lettre et des mots dans le judaïsme ; la question décisive du Bouddha : « Faut-il ou non parler et enseigner ? » qui seule le fit entrer dans sa vocation.

Cette parole, loin de consoler, nous provoque. Elle déplace nos attentes et nos espoirs. En ce sens, au lieu de viser à éteindre notre intelligence et protéger notre cœur, elle nous réveille. Le secret de l'existence humaine, sa dignité profonde, est d'avoir toujours à mieux apprendre à lire sa propre vie comme le texte de la parole. La littérature et la vraie religion se rejoignent ici.

Kafka souligne que l'un des éléments de la catastrophe de notre temps est le manque de rapport à toute vraie parole. Nous sommes *protégés*, explique Kafka, par « l'amas de détritiques que sont les mots et les idées hors d'usage. C'est plus solide que le plus épais blindage. Les gens se mettent à l'abri là derrière pour échapper aux temps qui changent <sup>8</sup> ».

Le linguiste Klemperer a donné un témoignage sans équivalent sur la façon dont le III<sup>e</sup> Reich s'en est pris à la langue pour étendre son emprise à la société tout entière <sup>9</sup>. En attaquant la langue, vous pouvez atteindre la racine de l'âme des êtres humains, montre-t-il. Mais nous ne voulons pas l'entendre, croyant que, puisque la langue ne vit pas, l'atteindre est sans conséquence !

## **Nelly Sachs, ou comment sanctifier à nouveau la vie de tous les jours**

Comment habiter l'inconsolable ? Comment retrouver un rapport à la langue et à la parole ? Comment toucher la vérité ? Comment demeurer dans cette tendresse sans bord qui seule nous garde loin de tout terrier ?

Je ne vois, pour ma part, que quelques poètes pour nous aider – non certes ceux qui s'adonnent à cet art esthétique consistant à faire de beaux vers, mais ceux qui vivent la poésie comme l'épreuve la plus résolue de la douleur. Nelly Sachs est exemplaire de cet engagement, de cette parole

possible de l'après-Auschwitz, qui garde quelque chose de la lumière de la nuit.

### *Une vie dans la poésie*

Nelly Sachs naît le 10 décembre 1891 à Berlin dans une famille juive « assimilée ». Son père était un grand industriel. Jeune fille de constitution fragile, elle lit beaucoup et commence à écrire. En 1906, elle reçoit pour son anniversaire *La Saga de Gösta Berling*, de Selma Lagerlöf. Elle écrit à l'auteur pour lui dire son admiration. Une correspondance s'ensuit entre l'adolescente et l'écrivain, qui reçoit le prix Nobel de littérature en 1909. Souffrant de crises psychiques graves, Nelly Sachs est confiée aux soins du psychiatre Richard Cassirer, qui l'encourage dans sa vocation d'écrivain.

En 1930, son père meurt. Avec l'arrivée du nazisme, la vie devient de plus en plus difficile. Les biens de la famille sont confisqués. La veuve et sa fille unique vivent alors dans la terreur, attendant chaque jour d'être envoyées – comme le fiancé de Nelly et de nombreux parents – dans un camp de la mort.

Nelly Sachs, dans un sursaut salutaire, explique son sort à Selma Lagerlöf. Celle-ci, qui est pourtant sur le point de mourir, fait de nombreux efforts pour la sauver. Et, grâce au prince Eugène, frère cadet du roi Gustave V et artiste renommé, Nelly Sachs reçoit un permis de séjour en Suède et une aide financière pour faire le voyage.

Le 16 mai 1940, elle peut quitter l'Allemagne nazie avec sa mère et se réfugier en Suède. Elle y restera jusqu'à sa mort, prenant la nationalité suédoise tout en continuant d'écrire en allemand.

En 1966, elle reçoit le prix Nobel de littérature.

Si, dès 1925, elle découvre la grande tradition hassidique grâce aux travaux de Martin Buber, c'est à partir de 1947 qu'elle relie son terrible destin à la religion juive. Ce qui la frappe au premier chef, c'est que l'approche du judaïsme de Martin Buber ne repose pas sur un ensemble de lois à respecter mais sur une façon de « sanctifier à nouveau la vie de tous les jours et l'homme tout entier <sup>10</sup> ».

Nelly Sachs insiste sur le fait qu'une telle spiritualité – qu'elle s'approprie d'une manière non religieuse – peut toucher « même ceux qui

rejetent tout dogme fixe ». Ils pourraient être sensibles à cette conception juive « d'un monde qui n'est pas encore délivré mais qui attend de l'être [...]. Et aussi le fait que l'ici y soit inclus, que la matière soit sanctifiée, au lieu de ce qu'a de partiel l'abandon à l'espace, circonscrit et imaginé par les hommes, d'une religion ».

Le secours ne vient en rien de la foi en une promesse de salut, de l'obéissance à une loi qui le plus souvent pour nous ne signifie plus rien – mais se donne à mesure que nous consentons à rouvrir le présent dans l'ici et maintenant de chaque geste comme de chaque parole.

Et, en effet, le rite, pour être juste, n'a pas besoin d'une croyance, d'un acte de foi, mais d'une écoute de l'harmonie secrète du monde. Il nous apprend à traverser notre existence pétrie de douleur et de lumière – sans les opposer l'un à l'autre : « Quiconque souffre et aime doit pouvoir s'abandonner jusqu'au dernier souffle ; pourvoir d'âme la poussière est une mission – trouver le mot – une grâce <sup>11</sup>. »

### *La douleur et la vérité du soulagement*

Renoncer aux consolations habituelles peut seul offrir un soulagement profond qui, pour être traversé par la douleur, n'en est pas moins salutaire. Nous avons d'autant plus de difficultés à le concevoir que nous pensons que la douleur est un mal et le bonheur un bien – de façon aussi grossière, étroite que fausse. Or, entrer dans la douleur, sans la moindre fascination et sans aucun découragement, procure un nécessaire apaisement – qui est aussi une entrée dans la dimension éthique la plus haute. Et en effet, lorsqu'on lit la poésie de Nelly Sachs, comme le remarque le critique allemand Eckart Klessmann, « on n'y trouve aucune explosion de haine passionnée, de vengeance inconciliable : nulle part de malédiction contre les brutes et les bourreaux, nulle part de malédiction contre un peuple qui toléra sans rien dire le bain de sang. Aux millions de sans-nom et de muets [...] Nelly Sachs a donné bouche et voix <sup>12</sup> ». La poésie nous fait entrer dans la douleur et par là dans la paix – non une paix qui rêve d'un monde sans guerre et sans conflit, mais qui transcende nos oppositions habituelles, une paix qui repose sur une absence entière de haine.

Là nous pouvons découvrir une sérénité ample et profonde. Elle demeure seulement là où nous ne nions pas la douleur, la violence et la

## haine mais cherchons à les guérir en les ayant reconnues.

- 1- Jean Starobinski, « Kafka et Dostoïevski », *Obliques*, n<sup>o</sup> 3 spécial Kafka, 1973, p. 40 sq.
- 2- Cité in Marthe Robert, *Kafka*, *op. cit.*, p. 194.
- 3- Voir Philippe Zard, *L'Animal et l'Homme*, en collaboration avec V. Gély, P. Dandrey, A. Bertrand et M.-Ch. Bellosta, Paris, Belin, « Belin Sup », 2004, p. 189-277, p. 253.
- 4- Franz Kafka, *La Métamorphose*, in *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 243.
- 5- Philippe Zard, *L'Animal et l'Homme*, *op. cit.*, p. 253.
- 6- Gustav Janouch, *Conversations avec Kafka*, *op. cit.*, p. 67-69.
- 7- Pierre Dumayet, « Pourquoi il faut lire Kafka », *Magazine littéraire*, décembre 2002, n<sup>o</sup> 415, p. 44.
- 8- Gustav Janouch, *Conversations avec Kafka*, *op. cit.*, p. 81.
- 9- « Quel fut le moyen de propagande le plus puissant de l'hitlérisme ? Étaient-ce les discours isolés de Hitler et de Goebbels, leurs déclarations à tel ou tel sujet, leurs propos haineux sur le judaïsme, sur le bolchevisme ? [...] Non, l'effet le plus puissant ne fut pas par des discours isolés, ni par des articles ou des tracts [...]. Le nazisme s'insinua dans la chair et le sang du grand nombre à travers des expressions isolées, des tournures, des formes syntaxiques qui s'imposaient à des millions d'exemplaires et qui furent adoptées de façon mécanique et inconsciente », Victor Klemperer, *LTI. La langue du III<sup>e</sup> Reich*, trad. Élisabeth Guillot, Paris, Pocket, « Agora », 2003, p. 39 sq.
- 10- Nelly Sachs, « Lettre à Hugo Bergmann », in *Éli, Lettres, Énigmes en feu*, trad. Martine Broda, Hans Hartje, Claude Mouchard, Paris, Belin, « L'extrême contemporain », 1989, p. 178.
- 11- *Ibid.*, p. 189.
- 12- Cité in « La petite histoire de l'attribution du prix Nobel à Nelly Sachs », in Nelly Sachs, *Brasier d'énigmes*, trad. Lionel Richard, Paris, Les Presses du compagnonnage, 1972, p. 16.

**8**

**Comment vivre à un âge  
où le fil de la tradition est rompu ?**

Adolescent, je ne comprenais pas que toi, avec le fantôme de judaïsme dont tu disposais, tu pusses me reprocher de ne pas faire d'efforts (j'aurais dû en faire ne serait-ce que par pitié, disais-tu) pour développer quelque chose de tout aussi inexistant. Car, pour ce que je pouvais en voir, c'était vraiment une bagatelle, une farce, pas même une farce.

Franz Kafka, *Lettre au père*.

L'hésitation de ma génération, je puis la comprendre ; ce n'est même plus une hésitation, c'est l'oubli d'un rêve fait il y a des milliers de nuits et mille fois oublié.

Franz Kafka, *Les Recherches d'un chien*.

Dans la nuit du 22 septembre 1912, Kafka rédige d'un trait la nouvelle *Le Verdict* :

d'une seule traite, de dix heures du soir à six heures du matin [...]. Je suis resté si longtemps assis que c'est à peine si je puis retirer de dessous le bureau mes jambes ankylosées. Ma terrible fatigue et ma joie, comment l'histoire se déroulait sous mes yeux, j'avançais en fendant les eaux. À plusieurs reprises durant cette nuit, j'ai porté le poids de mon corps sur mon dos. Tout peut être dit, toutes les idées, si insolites soient-elles, sont attendues par un grand feu dans lequel elles s'anéantissent et renaissent <sup>1</sup>.

Jusqu'à cette date, Franz Kafka s'est voulu écrivain mais il restait incertain de sa vocation. Rien n'en prouvait la vérité. Désormais, il sait. Il a vingt-neuf ans. Il est entré dans la grande littérature.

## **La crise de légitimité de l'autorité**

### « Le Verdict »

Cette nouvelle est d'une grande intensité et d'une rare perfection. Elle témoigne de la grandeur que la littérature peut atteindre : dire avec une profondeur sans égale la vérité la plus haute et la plus secrète de notre existence.

Georg Bendemann est un jeune négociant prospère qui vit avec son père. Un dimanche de printemps, il décide d'écrire une lettre à un vieil ami vivant au loin en Russie pour lui annoncer son prochain mariage. Cet ami n'a pas réussi et ses affaires ont périclité. Georg l'a laissé tomber, en quelque sorte, et il s'en veut un peu. Il faut dire que, depuis la mort de sa mère, il s'est associé plus étroitement aux affaires de son père. Il y consacre désormais toutes ses forces.

Hésitant sur la manière de rédiger la lettre en lui faisant part de son bonheur sans le peiner, il décide de demander conseil à son père. Il se lève

et part le rejoindre dans sa chambre.

Celui-ci, assis dans l'obscurité près de la fenêtre, lit un journal. Georg lui fait part des difficultés qu'il a à rédiger cette lettre. De façon déconcertante, le père commence par contester l'existence de cet ami : « Georg, tu n'as pas d'amis à Saint-Pétersbourg. » L'image est saisissante : le père est dans un grand dénuement, ses sous-vêtements mêmes sont sales. Il nous apparaît comme un vieillard sénile. Georg trouve qu'il l'a bien trop négligé et, saisi de remords, il prend son père dans ses bras et le couche dans sa propre chambre.

Mais, au moment où il va ramener le drap sur son père qui vient de s'allonger, ce dernier se redresse tout à coup, brusquement, et, prenant des proportions gigantesques et effrayantes, il se met à hurler. Il connaît parfaitement cet ami, « lui qui aurait été un fils selon mon cœur ». Il échange une correspondance avec lui, se plaignant de la turpitude de Georg qu'il n'a pas manqué de lui exposer. Cela fait longtemps que l'ami ne lit plus les rares lettres que Georg lui envoie. Il sait à quoi s'en tenir. Puis le père accuse son fils d'avoir hâté la mort de sa mère par son inconduite et de vouloir maintenant réduire son père à l'impuissance en se mariant simplement pour satisfaire sa lubricité. Après avoir ainsi humilié son fils, le père lui lance : « Tu étais, au fond, un enfant innocent, mais, plus au fond encore, un être diabolique. Et c'est pourquoi, sache ceci : je te condamne en cet instant à la noyade <sup>2</sup>. » Georg alors se sent expulsé de la chambre. Il quitte la maison et il se dirige vers le bord d'un pont d'où il se jette dans l'eau. « À ce moment-là, la circulation sur le pont était littéralement folle. »

### *La double injonction*

Le père de Georg Bendemann pose une double injonction. D'une part, il demande à son fils de s'intégrer dans la société comme lui l'a fait. Mais, d'autre part, il ne veut pas non plus que son fils se marie et prenne sa place d'homme de la famille. Seul il est le père et tient à ce que son fils demeure dans l'impuissance et ne puisse pas l'égaliser et lui prendre sa place.

Quoi que le fils fasse et tente, il lui sera impossible de satisfaire à la demande de son père. Il sera toujours condamnable.

Ce dernier lui dit en quelque sorte : « Réussis, et pour cela renonce à tout ce qui fait ta vie, autrement dit, accepte de devenir un simple rouage de

la machine de la productivité économique *et* ne réussis pas, n'accomplis rien de réel. De toute façon, tu ne le peux pas et ne le pourras jamais ». Ou encore : « Fais comme moi, deviens un homme qui réussit en te sacrifiant – peu importe ton désir propre – mais dans le même temps sache que c'est moi et moi seul qui tiens le pouvoir et l'autorité qui donne la réussite. »

### *L'horrible tutelle*

Nous connaissons tous ces contes où un père envoie ses trois fils de par le monde en confiant à chacun un outil particulier. Le père laisse ainsi les fils devenir à leur tour pères – et ce, en leur donnant les moyens de le devenir. Telle est la situation traditionnelle dont Kafka nous décrit la fin. Nous entrons dans un temps où le père ne se réjouit plus de voir son fils se réaliser, mais au contraire s'oppose à lui et l'accuse de vouloir usurper sa place. Le père de Grégoire, dans *La Métamorphose*, en présente un singulier visage. Grégoire est devenu l'homme de la famille, se sacrifiant même pour elle, et tout d'abord en s'engageant à payer la *dette* de son père qui a fait faillite, quitte à travailler pour cela contre son propre intérêt et son aspiration. Son père apparaît alors comme un homme vieillissant.

Puis, alors que Grégoire est devenu un cancrelat, le père devient de plus en plus vivant, très à l'aise avec ses affaires – il est loin d'être ruiné comme il l'avait fait croire à son fils pour mieux profiter de lui.

On retrouve aussi ce thème dans *L'Amérique*. Karl est chassé une première fois par son père qui le met dans le bateau pour l'Amérique, puis par l'oncle Jakob parce qu'il n'est pas rentré de chez Pollunder avant minuit, et enfin par le chef des portiers de l'Hôtel occidental – autre figure paternelle – parce qu'il s'est absenté de son ascenseur quelques minutes. Partout règne l'arbitraire de la subjectivité nécrosée.

Il n'y a plus aucune transmission réelle, pas de passage de relais. Chacun est isolé. Il nous faut trouver un autre sol où poser les pieds – puisque celui de nos pères est, par eux, désormais refusé.

### *Le père illégitime*

La famille de Kafka est symptomatique de la famille bourgeoise qui s'impose au XIX<sup>e</sup> siècle, tout entière centrée sur l'autorité du père. Kafka

offre une analyse sans pareille de cette situation. Le père a certes une « autorité », mais elle n'est plus légitime car elle n'est au service de rien. Elle ne transmet rien, ne donne rien. Tel est le thème de la célèbre *Lettre au père*, qui est d'abord une exposition de la réalité sociale de notre temps tout entier : « Toi qui faisais si prodigieusement autorité à mes yeux, tu ne respectais pas les ordres que tu m'imposais. [...] Je vivais en esclave, soumis à des lois qui n'avaient été inventées que pour moi et auxquelles, par-dessus le marché, je ne pouvais jamais satisfaire entièrement, sans savoir pourquoi <sup>3</sup>. »

Je crois que cette situation décrite par Kafka s'explique en partie par le fait que, le père n'étant plus tenu par rien, ne représentant plus rien, n'inscrivant plus son fils dans aucune lignée, ne peut plus avoir que des exigences arbitraires et mortifères. Ce n'est pas seulement que le père devient manquant, mais il n'a lui-même plus de place dans un ordre dont il serait le porte-parole. Il ne représente rien et ne se situe nulle part. Telle est la vérité du nihilisme de notre temps : chacun est enfermé dans sa seule subjectivité, sans point d'appui dans une autorité qui, en le dépassant, le garde – personne n'a plus rien à garder et donc plus rien à transmettre. Il n'y a plus de loi. Il n'y a plus de maîtres. Il n'y a plus de transmission. Chacun se prétend libre sans avoir en rien l'espace de sa liberté.

### *Quand l'éducation devient un étouffement*

L'illégitimité du père est celle de la société tout entière. Une demande nous est faite qui ne vise à aucun accomplissement réel et repose même sur le déni de toute transmission réelle. « J'y pense souvent, écrit Kafka, et, laissant cette idée suivre son cours sans intervenir, j'arrive toujours à cette conclusion que mon éducation m'a plus corrompu que je ne saurais le croire <sup>4</sup>. » Cette phrase de 1910 est le commencement d'un texte où il tente de cerner plus avant les raisons de son désarroi. Ce n'est pas seulement, selon un discours habituel et convenu, que l'éducation n'est plus ce qu'elle était, mais la société ne permet plus aux êtres humains de pouvoir advenir à ce qu'ils sont – aucune filiation réelle n'a plus lieu.

Mon « imperfection n'est pas innée ; elle est, en conséquence, d'autant plus douloureuse à porter. Comme chacun, en effet, j'ai en moi de naissance un centre de gravité que même l'éducation la plus folle ne saurait déplacer.

Ce bon centre de gravité, je l'ai encore, mais je n'ai plus, en quelque sorte, le corps qui va avec. Et un centre de gravité qui n'a plus rien à faire devient comme du plomb et s'enfonce dans le corps comme une balle de fusil <sup>5</sup> ».

L'étrange destin de Kafka, dont chaque personnage de ses écrits présente un visage, est d'avoir constamment le désir de s'intégrer, de devenir un homme parmi les hommes, un membre à part entière de la société humaine, mais, comme le souligne Hannah Arendt, « ce n'était pas de sa faute si cette société avait cessé d'être humaine et si, capturés dans ses filets, ceux de ses membres qui étaient vraiment des hommes de bonne volonté étaient contraints d'agir à l'intérieur d'elle comme des gens exceptionnels, des "saints" ou des "fous" <sup>6</sup>. » C'est ce paradoxe qui signe notre condition humaine que Kafka met au jour.

## **Notre situation est sans alternative aucune**

L'enseignement que j'ai reçu est, à première vue, exactement aux antipodes de celui de Kafka. J'ai été élevé par une génération d'enseignants qui voulaient résolument ne plus être pères. Faire que l'élève devienne l'acteur de sa propre éducation. Ce fut une autre catastrophe. On nous présentait un problème mathématique en nous demandant de décider ce qui nous semblait juste ! Mais cela ne créait qu'un flou profondément angoissant. Nous n'étions plus, comme Kafka, confrontés à un ordre absurde, à une loi injustifiée, mais condamnés à demeurer sur des sables mouvants.

En réalité, en inversant les éléments de l'équation, rien n'est véritablement changé. Un verre posé à l'envers n'en est pas moins un verre.

Que la transmission soit arbitraire ou, à l'inverse, qu'il n'y ait plus aucune transmission – le mal est le même.

Cette absence d'alternative est au cœur d'un des textes les plus insoutenables de Franz Kafka : *Dans la colonie pénitentiaire*.

Un explorateur étranger visite le bague d'une île tropicale. L'officier lui présente l'exécution d'un soldat condamné pour indiscipline et outrage à un supérieur. Devant se lever à chaque heure qui sonnait et saluer le seuil de la maison, il fut découvert au milieu de la nuit en train de dormir. Le capitaine prit sa cravache et lui frappa le visage. « Au lieu de se lever et de demander

pardon, l'homme a saisi son chef par les jambes et l'a secoué en lui criant : « Jette ton fouet ou je te bouffe »<sup>7</sup>. » Dérisoire acte de rébellion.

Pour son « crime », le soldat est condamné à mort sans le moindre procès, sans connaître sa sentence, et ce en vertu du principe suivant : la doctrine juridique affirme que « la faute ne fait jamais de doute ». « Si j'avais commencé par faire comparaître l'homme et par l'interroger, explique l'officier, il n'en serait résulté que confusion. Il aurait menti ; si j'avais réussi à réfuter ses mensonges, il en aurait forgé de nouveaux, et ainsi de suite, au lieu que maintenant je le tiens et je ne le lâche plus<sup>8</sup>. »

Propos qui, sous leur aspect raisonnable, ne peuvent que glacer d'effroi – nous qui y voyons à présent ce qui fut mis en œuvre par Hitler comme par Staline !

Le condamné est placé dans une machine que l'officier décrit à l'explorateur avec force détails. Des aiguilles gravent la sentence dans sa chair. Ce dernier ne peut la déchiffrer avec ses plaies que lorsqu'elle s'y est inscrite, s'identifiant ainsi totalement à sa faute, avant de mourir comme purifié par son châtiment. La machine écrit ainsi sur le corps du condamné pendant douze heures :

Pendant les six premières, le condamné vit à peu près autant qu'avant, il souffre seulement. Au bout de deux heures, on enlève le feutre, car l'homme n'a plus la force de crier. [...] Mais comme il devient calme à la sixième heure ! L'esprit le plus stupide s'ouvre alors. Cela commence autour des yeux, puis rayonne et s'étend. Un spectacle à vous donner la tentation de vous mettre aussi sous la herse. Il ne se passe d'ailleurs plus rien, l'homme commence seulement à déchiffrer l'inscription, il avance les lèvres comme s'il épiait. Vous avez vu qu'il n'est pas facile de lire cette écriture avec les yeux ; eh bien, l'homme la déchiffre avec ses plaies<sup>9</sup>.

La machine, mieux qu'aucun raisonnement moral, se caractérise par la certitude absolue de la sentence. L'inscription sur le corps du condamné est une « non-vérité », le signe du mensonge social.

Le nouveau commandant, opposé à l'ancien, adopte, lui, un discours humaniste. Le monde de la cruauté de la loi s'effondre. Les exécutions continuent à se faire, mais personne n'y assiste plus et la machine n'est plus entretenue comme il faut. L'officier a justement l'intention que l'explorateur défende sa cause. Il suffirait d'une phrase dite au nouveau commandant pour que tout change ! Mais, à l'étonnement de l'officier – si sûr de la justesse de son engagement –, l'explorateur refuse. Comprenant alors que le monde auquel il croit est bel et bien condamné à disparaître,

l'officier libère le prisonnier et décide de se mettre à sa place, en ayant choisi sa sentence : « Sois juste. » Mais la machine s'emballe, se détraque et le tue sauvagement. Même la transfiguration attendue du supplice n'est désormais plus possible.

Kafka ne présente nullement dans cette nouvelle une perspective humaniste de défense du pauvre et de l'opprimé. Il n'est pas contaminé par notre duplicité – écraser les autres en prenant toujours la défense de celui ou celle qui se présente ou que l'on présente selon les intérêts du moment comme l'opprimé, se gargariser d'idéaux et de grands discours, d'espoirs et de déclarations sans jamais se relier à l'ampleur du mal. Le condamné est présenté par Kafka comme un être en tout point abject. Avec une résignation d'esclave, il accepte le supplice qu'on lui prépare : « Le condamné avait d'ailleurs l'air si caninement résigné qu'il semblait qu'on eût pu le laisser courir en liberté sur les pentes et qu'il aurait suffi de siffler pour le faire venir à l'heure de l'exécution. » Libéré, il ne manifeste que de la brutalité et du ressentiment.

Analysant la nouvelle, Claude David souligne : « Lorsque la machine de justice s'est brisée, il ne subsiste plus que la cupidité et le sarcasme ; les sentiments humanitaires, les friandises distribuées aux condamnés, les mouchoirs brodés, la liberté, les droits de l'homme, tout cela n'aboutit qu'à libérer les appétits élémentaires ; la vie est privée de sa dignité et de son sens <sup>10</sup>. » Le nouveau monde est celui de l'anonymat et de l'inhumanité. Le soldat et le prisonnier ne s'y trompent pas : libérés par la mort de l'officier, ils n'ont aucune envie de rester dans l'île, et décident de partir en suivant l'étranger.

Le monde de l'ancien commandant et celui du nouveau sont, en réalité, comme nous le montre Kafka, tout aussi effrayants. Remplacer la loi injuste du père par une absence de toute loi n'est en rien un progrès. À la communauté injuste du premier se substitue simplement le désarroi de l'égoïsme du second. Nous avons la responsabilité – qui est aussi notre chance – d'établir un rapport juste à la Loi.

## **Vivre sans figure d'autorité est-il possible ?**

Le Dieu de l'ancien monde n'est plus. Mais comment maintenir une spiritualité sans « une instance très haute ou très profonde, rassurante parce

qu'elle est lointaine, et si possible infinie <sup>11</sup> » ?

Telle est précisément notre tâche, qui ne consiste pas à revenir à un passé qui n'est plus ni à accepter un relativisme destructeur de toute autorité.

Ni réifier la Loi, c'est-à-dire en faire une idole, ni la nier.

D'une façon passionnante, quelques grands témoins religieux du XX<sup>e</sup> siècle témoignent d'un tout autre rapport à Dieu. Aussi bien Nelly Sachs, Simone Weil qu'Etty Hillesum, pour prendre quelques-unes des plus impressionnantes œuvres spirituelles, découvrent un Dieu qui n'est plus envisagé au travers de sa seule puissance. Simone Weil évoque l'expérience spirituelle comme le dévouement d'aimer Dieu comme Néant. Une transmission qui ne repose pas sur la force de la loi, ni sur sa négation, mais sur l'épreuve de la vulnérabilité.

Etty Hillesum, au moment de la férocité nazie qui l'a l'emportée, écrit dans son journal :

Il y a en moi un puits très profond. Et dans ce puits, il y a Dieu. Parfois je parviens à l'atteindre. Mais plus souvent, des pierres et des gravats obstruent ce puits, et Dieu est enseveli. Alors, il faut le remettre au jour.

Il y a des gens, je suppose, qui prient les yeux levés vers le ciel. Ceux-là cherchent Dieu en dehors d'eux. Il en est d'autres qui penchent la tête et la cachent dans leurs mains, je pense que ceux-ci cherchent Dieu en eux-mêmes <sup>12</sup>.

C'est ce que souligne aussi Franz Kafka : « Ce que nous pouvons réellement saisir, c'est le secret, l'obscurité. C'est là qu'habite Dieu <sup>13</sup>. » Ou encore, dans un autre texte : « L'homme ne peut vivre sans une durable confiance en quelque chose en lui d'indestructible, en quoi tant l'indestructible que la confiance elle-même peuvent rester durablement cachés. Une des expressions possibles de ce rester-caché est la foi en un Dieu personnel <sup>14</sup>. » Un tel Dieu, ou une telle présence secrète, ne peut pas disparaître de notre horizon – à moins que notre société ne soit entièrement réduite à la seule et pure efficacité et qu'ainsi plus rien de notre humanité ne subsiste. Évidemment, une telle entente rend caduque notre distinction commode entre Dieu et athéisme, entre avoir la foi ou non, entre spiritualité et raison. L'essentiel n'est pas là. L'essentiel, nous rappelle Kafka, est d'affronter notre situation réelle, c'est-à-dire un monde qui ne sait plus rien transmettre, et d'y trouver néanmoins sans faux-semblant, à partir de soi, de notre humanité nue et non de notre moi-moi-même-et-encore moi, une direction.

- [1-](#) Franz Kafka, *Journal*, in *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 294.
- [2-](#) Franz Kafka, *Le Verdict*, in *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 190-191.
- [3-](#) Franz Kafka, *Lettre au père*, in *Œuvres complètes*, t. IV, *op. cit.*, p. 841.
- [4-](#) Franz Kafka, *Récits et fragments narratifs*, in *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 124.
- [5-](#) *Ibid.*, p. 124-125.
- [6-](#) Hannah Arendt, *La Tradition cachée. Le Juif comme paria*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Christian Bourgois, 1993, p. 218.
- [7-](#) Franz Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, in *Œuvres complètes*, t. II, *op. cit.*, p. 310.
- [8-](#) *Ibid.*
- [9-](#) *Ibid.*, p. 313-314.
- [10-](#) *Ibid.*, p. 957.
- [11-](#) Franz Kafka, « Lettre à Félice », février 1913, *Journal*, in *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 47.
- [12-](#) Etty Hillesum, *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943*, trad. Philippe Noble, Paris, Seuil, « Points », 1995, p. 55.
- [13-](#) Gustav Janouch, *Conversations avec Kafka*, *op. cit.*, p. 82.
- [14-](#) Franz Kafka, *Réflexions sur le péché, la souffrance, l'espérance et le vrai chemin*, *op. cit.*, p. 48.

**9**

**L'art de la nuance :  
à la découverte  
de la pure tendresse**

Ces nymphes, je les veux perpétuer.  
Si clair,  
Leur incarnat léger qu'il voltige dans l'air  
Assoupi de sommeils touffus.  
Aimai-je un rêve ?

Stéphane Mallarmé,  
*L'Après-midi d'un faune.*

Il y a un rêve qui est une fuite en avant pour ne pas avoir à se relier aux points de saillie de la réalité. C'est celui que propose l'industrie financière. Il en est un autre qui préserve la dimension ouverte et toujours renouvelée du monde. C'est celui du poème qu'est toute œuvre d'art authentique. Ce dernier nous rappelle que le monde est plus ample que toutes nos conceptions sur lui.

Le premier sens du rêve répond au slogan de notre époque : « Nous avons un avenir, et il sera fait de nos rêves » – qui ne fait que nous appauvrir et dévaster la terre, réduite à un terrain de jeu pour notre volonté aveugle.

Le second évoque cette atmosphère où notre existence n'est pas restreinte à nos occupations journalières, à la peur et à la médiocrité – et nous invite précisément à refuser la tyrannie du moi.

## **Entrer dans le rêve**

Dans les vers qui ouvrent *L'Après-midi d'un faune* de Stéphane Mallarmé, le poète nous fait toucher à ce qu'il nomme l'« aile indubitable » du rêve. Il nous expose à une dimension du rêve qui révèle la réalité en la libérant des idées et des projets que nous avons sur elle. Comme Mallarmé le précise, « nommer un objet, c'est supprimer les trois quarts de la jouissance du poème qui est faite de deviner peu à peu : le suggérer, voilà le rêve. [...] Il doit y avoir toujours énigme en poésie, et c'est le but de la littérature – il n'y en a pas d'autre – d'évoquer les objets <sup>1</sup>. » Accepter de ne pas tout saisir. Accepter de s'engager dans l'ampleur secrète de la réalité que, si souvent, nous manquons, pris dans le « faux orgueil des hommes » et dans leur « croyance sombre » (*Toast funèbre*). La poésie nous apprend

ainsi à abandonner la certitude de nos définitions pour entrer dans le rêve et la nuit – là où la réalité n'est plus enchaînée et dominée.

### *Le rêve et la mort de Dieu*

Le poème moderne ne se réfère plus à une autre réalité dont il serait le reflet. L'entendre, c'est entrer dans l'expérience même. Dans le présent.

Mallarmé est ainsi le témoin d'une vie hors de l'écueil du théisme (la croyance dans le « vieux et méchant plumage », comme il le dit dans la lettre à Cazalis du 14 mai 1867) comme hors du nihilisme (l'enfermement en un individualisme désespéré). Tel est bien le défi qui s'ouvre à nous pour établir une spiritualité moderne : malgré l'exil qui nous étreint, établir en ce monde une contrée où être ensemble. « Fuir ce monde ? On en est <sup>2</sup> », comme le dit Mallarmé.

Un tel rêve n'est en rien une fuite dans un idéal transcendant, mais simplement la réalité allégée de nos discours habituels à son propos.

Le secret de la spiritualité authentique consiste non à s'élever dans l'éther, mais à rester en rapport à ce que Mallarmé nomme le néant, qu'il faut entendre comme l'ouvert le plus juste. La rencontre du Néant permet ainsi l'avènement du beau délesté de la tutelle de Dieu et de l'Idéal : « Cîme menaçante d'absolu, devinée dans le départ des nuées là-haut, fulgurante, nue, seule : au-delà et que personne ne semble devoir atteindre. Personne <sup>3</sup> ! »

Cette épreuve du rien que fait Mallarmé n'est pas angoissante, au contraire, elle révèle un jeu des nuances – libéré de toute figure ou de tout arrière-plan. Un même souci anime la musique de Debussy : que rien ne pèse, ne démontre, n'explique ou n'institue.

### *Le rêve comme suspension de l'immédiat*

L'écoute du rêve permet de ne plus être prisonnier de nos réflexes habituels qui nous font prendre, à tort, l'immédiat pour la réalité. Comme l'écrit Claude Debussy, « la musique, c'est du rêve dont on écarte les voiles ! Ce n'est même pas l'expression d'un sentiment, c'est le sentiment lui-même ! Et l'on voudrait qu'elle serve à raconter de basses anecdotes ! quand les journaux s'acquittent à merveille de ce soin <sup>4</sup>. » Autrement dit, le rêve nous préserve de la dictature de l'actualité, de l'anecdote, de

l'objectivité à laquelle tout est réduit – et qui rend le monde si pauvre et l'existence si étriquée.

C'est en ce sens que le rêve devient décisif pour Mallarmé et Debussy, comme il l'est pour de nombreuses traditions spirituelles. Ainsi le bouddhisme y insiste, comme le synthétise le célèbre aphorisme d'Atisha (983 - 1054) : « Regarde tous les dharmas [êtres et événements] comme des rêves. »

Chögyam Trungpa l'explique d'une façon qui consonne singulièrement avec Mallarmé : « Toutes les expériences qu'on fait dans la vie – douleur, plaisir, bonheur, tristesse, grossièreté, raffinement, élégance, rudesse, chaud, froid, etc. – se résument à des souvenirs. La vraie discipline [...] consiste à considérer tout ce qui surgit comme un fantôme. Rien n'arrive jamais. Mais, puisque rien n'arrive, tout arrive <sup>5</sup>. »

La présence n'est pas restreinte à ce qui est saisissable – mais inclut le possible et l'absence. Ainsi, quand un ami cher est absent, ne serait-ce que parce que son absence ne cesse de se rappeler à moi, il est quand même présent. En réalité, il faut, comme nous y invite le faune du poème, repenser la présence d'une manière infiniment plus souple et subtile.

### « Prélude à l'après-midi d'un faune »

Claude Debussy commença à composer le *Prélude à l'après-midi d'un faune* en 1892, pour l'achever deux ans plus tard. Il envoya, pour l'audition de la première, une invitation à Mallarmé d'une « charmante gracieuseté », pour reprendre l'expression d'Henri Mondor :

Cher Maître,

Ai-je besoin de vous dire la joie que j'aurai si vous voulez bien encourager de votre présence les arabesques qu'un peut-être coupable orgueil m'a fait croire être dictées par la flûte de votre Faune.

Quand Mallarmé apprit le projet, il aurait dit : « Je croyais l'avoir mis moi-même en musique. » Mais quand il vint l'écouter, en avant-première au domicile du musicien, après être resté un long moment silencieux, il lui dit : « Je ne m'attendais pas à quelque chose de pareil ! Cette musique prolonge l'émotion de mon poème et en situe le décor plus passionnément que la couleur... »

Après la première audition publique, il lui écrivit sa joie :

Votre illustration de *L'Après-midi d'un faune* qui ne présenterait de dissonance avec mon texte, sinon qu'aller plus loin, vraiment, dans la nostalgie et dans la lumière, avec finesse, avec malaise, avec richesse.

On trouve en effet, comme le souligne Mondor, chez les deux hommes « une égale délicatesse de tour, de ton et de tact <sup>6</sup> ».

Comme très souvent avec tout vrai poème, la pièce fut mal accueillie. Les critiques n'y virent qu'une excentricité voulue. Ce *Prélude* est pourtant un chef-d'œuvre, et le point de départ merveilleux de la musique moderne – c'est-à-dire un poème à même de répondre à notre existence d'homme sans points de repère fixes.

### *Le sceau de la modernité*

Pierre Boulez a expliqué de façon très pédagogique l'importance de cette œuvre :

L'emploi des timbres y est essentiellement nouveau, d'une délicatesse et d'une sûreté de touche tout à fait exceptionnelles ; l'emploi de certains instruments comme la flûte, le cor ou la harpe, y est caractéristique de la manière dont Debussy les employa dans ses œuvres les plus tardives ; les bois et les cuivres y trouvent une légèreté de main et une sûreté d'emploi telles que l'on se trouve en présence d'un miracle d'équilibre et de clarté sonore. Cette partition possède un pouvoir de jeunesse qui n'est pas encore épuisé, et, de même que la poésie moderne prend sûrement racine dans certains poèmes de Baudelaire, on peut dire que la musique moderne commence avec *L'Après-midi d'un faune* <sup>7</sup>.

Claude Debussy, s'appuyant en partie sur la musique d'Extrême-Orient, tout particulièrement celle de Java, qu'il découvrit lors de l'Exposition universelle de 1890, abandonne le système traditionnel harmonique. C'est désormais le timbre qui lui permet de construire l'œuvre, et non plus le système des tonalités majeure et mineure. En ce sens, Debussy abandonne tout esprit de système. Il ne conçoit plus l'orchestration comme une manière de rehausser une rhétorique ou comme un ornement, mais comme ce qui établit la cohérence même de la musique. Autrement dit, la couleur ne vient plus par-dessus la forme, mais est, elle-même, forme.

La modernité est aussi la découverte de la limpidité du silence, c'est-à-dire la fin de toute démonstration comme de toute éloquence, de la déclamation comme de la mise en ordre ou de la mise en scène. Abandonner tout discours, tout mode narratif, l'enchaînement cohérent projeté par l'esprit conscient. Non plus démontrer quoi que ce soit, mais être pure respiration. Cette absence de fondement sûr, d'ordre stable, n'est pas seulement l'épreuve du chaos dont nous avons parlé, elle est aussi la possibilité d'une liberté nouvelle – qu'il faut savoir reconnaître et apprécier.

Cette liberté est tout entière jeu de nuances. Dans la musique classique, des thèmes apparaissent, sont développés et trouvent une conclusion, comme un roman avec ses diverses péripéties et ses rebondissements. Chez Debussy, les thèmes ne sont pas développés, « à peine exposés, ils fusionnent avec d'autres thèmes, modulent, changent de caractère ou disparaissent en s'émiettant <sup>8</sup> ». Debussy atteint ainsi une fluidité harmonique inouïe. La raison en est, comme le souligne André Suarès, que « la nuance est la fée de Debussy <sup>9</sup> ».

Cette remarque est d'autant plus importante que la portée de mon propos – établir enfin une spiritualité moderne – repose tout entière sur l'entente de cette fée. En effet, la nuance seule permet de comprendre avec assez de finesse jusqu'où faire face à l'effroi, et quand, au contraire, ce mouvement est un entêtement ou encore un manque d'égard pour soi.

S'il ne s'agit pas de fuir la réalité, de s'élever dans de prétendues hautes sphères, il ne s'agit pas non plus de rester les bras croisés. La tâche est de discerner ces nuances qui nous ouvrent le monde dans son foisonnement harmonique.

## **La tendresse**

L'absence d'esprit de système, cette écoute du silence qui impose de ne rien imposer, constitue en son fond la dimension de la pure tendresse.

C'est en écrivant mon livre *Auschwitz ou l'Impossible regard* que j'ai compris de manière poignante combien il fallait joindre le travail de confrontation au mal, de reconnaissance de l'imposture, c'est-à-dire du courage, à une infinie tendresse (qui est précisément le don de la fée nuance).

J'ai été élevé dans une famille juive ashkénaze, c'est-à-dire venant d'Europe centrale. Mes quatre grands-parents sont nés dans ce qui est aujourd'hui la Pologne. Ils ont survécu miraculeusement à la décision des nazis d'exterminer tous les juifs. Ils ont pu entrer en 1942, pour mes grands-parents maternels, et l'année suivante pour mes grands-parents paternels, en Suisse. Ce pays accueillait les familles juives à la condition que la mère soit enceinte ou que la famille ait un enfant de moins de six ans. Sinon, ils étaient livrés immédiatement aux nazis.

La presque totalité de la famille de mes grands-parents, tout particulièrement ceux qui étaient restés en Pologne, furent gazés à Auschwitz. Pendant toute mon enfance et mon adolescence, j'ai fait de terribles cauchemars. La Gestapo ou la Milice venait me chercher pour me déporter. Je n'avais pas le droit d'être.

J'ai pensé, quand j'ai eu un peu moins de trente ans, qu'il me fallait me rendre à Auschwitz. Ce serait un moyen de faire la paix avec ma souffrance. Une manière de travailler avec l'effroi qui m'habitait. Un maître de méditation américain organisait une retraite interconfessionnelle en plein hiver qui durait cinq jours. Je me suis inscrit. La nuit même j'ai fait l'un des plus terribles cauchemars que j'aie jamais faits. J'ai senti de tout mon être que je ne pourrais pas faire ce voyage. Que je ne pourrais pas me rendre à Auschwitz.

J'ai tenté d'écrire cette histoire qui, depuis mon enfance, me hante. Mais, chaque fois que je lisais ce que j'avais écrit, je constatais combien le résultat était décevant. J'étais loin du compte. Je n'y arrivais pas. Cela a duré un peu plus d'une dizaine d'années pendant lesquelles, de façon régulière, je reprenais le texte sans trouver le ton juste. Puis, un jour, j'ai vu clairement comment redresser le texte, le reprendre, le compléter.

Je me suis alors rendu compte de ce qui m'avait profondément manqué. Je n'étais pas assez posé dans cette grande tendresse (qui accueille et guérit). Je manquais aussi de force – au sens où l'on dit de quelqu'un qui est malade qu'il faut qu'il reprenne « des forces ». Impossible d'entrer dans la nuit sans pouvoir y « tenir ». Or, précisément, je lâchais aussitôt – malgré moi. Je raconte cela car j'ai découvert combien, en réalité, la spiritualité n'est pas que ce dénuement toujours plus entier que j'ai jusqu'ici évoqué – mais qu'à la mesure de cet abandon une force vient, une force qui ne vient pas de soi, que l'on n'a pas fabriquée. Et cette force vient de la tendresse qui permet d'embrasser les ombres et de surmonter ainsi l'effroi qui nous déplace du véritable centre de notre être – où seul le monde peut nous répondre.

*Mais qu'est-ce que la tendresse ?*

C'est le mouvement le plus ample de l'amour – la main qui se donne et garde sans question, le regard qui laisse être et le geste qui tient au plus

près. La tendresse est ainsi à l'antipode de la brusquerie, qui avance sans égards et en force. Elle ne craint pas d'être fragile. De se laisser toucher parce qu'elle touche.

Mais cette tendresse du cœur n'est pas faiblesse.

Je me suis longtemps égaré faute de comprendre suffisamment cette distinction et, par souci de la tendresse, je manquais de solidité. Il faut dire aussi que, brisé par la violence de l'im-monde qui m'avait si profondément abîmé enfant, je ne voyais pas comment trouver confiance et force, comment tenir. J'ai cru que le chemin consistait seulement à le soutenir.

Il m'a fallu découvrir peu à peu que la tendresse est inséparable de la force que l'on pourrait peut-être nommer « noblesse ». Elle contient ce que Kafka nomme « le combat » que toute personne doit mener pour la vérité. Elle n'est pas faible ou mièvre. Elle est ample.

Entrer dans la nuit donne de la noblesse. Car, pour découvrir la vraie tendresse, il nous faut embrasser ce que, en nous, nous refusons. Tenir l'entièreté de ce que nous sommes. Ne plus être vulnérable, c'est-à-dire à la merci de tout, mais pleinement sensible au miroitement du monde à la surface de l'eau. Être en confiance pour accueillir ce qui s'offre à nous. Ouvert.

[1](#)- Entretien avec Jules Huret, « Enquête sur l'évolution littéraire », *L'Écho de Paris*, 1891.

[2](#)- Stéphane Mallarmé, *Œuvres complètes*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1945, p. 719.

[3](#)- *Ibid.*, p. 546.

[4](#)- Claude Debussy, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 2005, p. 115.

[5](#)- Chögyam Trungpa, *L'Entraînement de l'esprit et l'apprentissage de la bienveillance*, trad. Richard Gravel, Paris, Seuil, « Points/sagesses », 1998, p. 50.

[6](#)- Henri Mondor, *Histoire d'un faune*, Paris, Gallimard, 1948, p. 272.

[7](#)- Pierre Boulez, *Encyclopédie de la musique*, Paris, Fasquelle, 1958, p. 47.

[8](#)- Edward Lockspeiser, *Claude Debussy*, Paris, Fayard, « Bibliothèque des grands musiciens », 1980, p. 199 *sq.*

[9](#)- André Suarès, *Debussy*, Paris, Émile-Paul Frères, 1936, p. 19.

## Collection Un chemin à soi

La vie est bien trop sérieuse pour avoir un sens, disait un sage. Elle en a donc plusieurs, que chacun s'efforce de rencontrer, sur son chemin et avec ses outils.

Wolfram Eilenberger, *Une vie meilleure. Comment la philosophie habite concrètement votre vie.*

---

Flammarion