

Les Juifs de la Mitteleuropa : le « ciment » perdu

Igor Fiatti

De l'expulsion du paradis jusqu'à l'expulsion de l'enfer : cette parabole signifie bien le destin du « ciment »¹ de la tradition mitteleuropéenne : à savoir, l'élite intellectuelle juive de l'Europe centrale. Il est cependant évident que son corps n'a jamais été homogène ; au contraire, la dissolution de ce « ciment » a montré d'avance, par sa tragédie métaphorique, l'itinéraire de la civilisation occidentale, ses crises identitaires, ses processus de résistance et d'assimilation. Et si la parabole juive transparait résolument tourmentée dans le tracé dessiné par ses plusieurs auteurs mittel-européens, c'est précisément dans une telle perception aiguë des contractions de l'histoire qu'elle tire sa fonction accélératrice et révélatrice d'une situation générale².

Nous souhaitons aborder notre sujet à travers l'analyse d'un parcours de la Mitteleuropa littéraire, de l'effondrement de l'empire habsbourgeois aux désarrois indicibles de l'Autriche post-nazie, c'est-à-dire de l'époque marquée par un écrivain comme Joseph Roth (1894-1938) à notre contemporanéité.

Cet essai vise à examiner en premier lieu l'œuvre rothienne, en deuxième lieu le travail d'Arthur Schnitzler (1862-1931) – notamment son roman *Vienne au crépuscule* (*Der Weg ins Freie*, 1908) –, tout en touchant des figures remarquables de la *koinè* mitteleuropéenne, à savoir Franz Kafka (1883-1924), Arnold Zweig (1867-1968), Sigmund

¹ La définition est de l'écrivain polonais Andrzej Szczypiorski. Cf. Gauss 1991: 35.

²Cf. Magris 1989: 32-33 ; Baioni 1984: 4.

Freud (1856-1939), Otto Weininger (1880-1903), Italo Svevo (1861-1928) et Umberto Saba (1883-1957).

1.

Joseph Roth refuse la dimension même du temps pour se réfugier dans un au-delà temporel, certes fragmentaire ; et il atteint son but par le pessimisme et l'anti-historicisme hébraïque, par la conception de l'histoire en tant qu'exil, comme le relève Claudio Magris dans son excellent essai sur la tradition juive-orientale, *Loin d'ou (Lontano da dove, 1971)*. C'est donc la voix rothienne du Juif errant qui établit *de facto* une symbiose caractéristique entre *Austriazität* et *Ostjudentum*, entre le macrocosme acquis de l'*imperium* (habsbourgeois) et le microcosme congénital du *shtetl* (Magris 1989 : 17, 223-24). Ceci se révèle un processus d'osmose ontologique et littéraire dans lequel l'universalité impériale et familiale coïncide avec la réalité du chez-soi ; la *Heimat*, la patrie, elles n'existent que chez soi : « Daheim [...] war vielleicht noch Österreich » (Chez moi, l'Autriche existe peut-être encore) (Roth 1991 : 424)³, pense le protagoniste du roman *La Marche de Radetzky (Radetzky marsch, 1932)*, Carl Joseph. Cependant, cette vision n'est pas du tout indolore, même si elle précède la mise en acte de la « solution finale » : au contraire, elle est douloureuse et tourmentée, car elle représente la conclusion d'un désarroi identitaire, personnel, aggravé par la dissolution de l'univers *imperium-shtetl* – à savoir, le délabrement de la société austro-hongroise. Par naissance, famille, enfance et adolescence, Roth est un Juif oriental de Galicie, mais une telle origine – vérifiée d'ailleurs par son prénom Moïse, abandonné seulement en 1916 – fait objet de plusieurs tentatives de dissimulation de la part de l'écrivain (Bronsen 1974 : 29-42). Il s'agit d'un processus de dénégation, dans l'acception freudienne du terme : Roth essaie de cacher le caractère volontaire de son émigration en niant sa propre origine, mais, comme le montre son essai *Juifs en errance (Juden auf Wanderschaft, 1927)*, il finit par l'idéaliser (Thau 2000 : 249).

³ Nous traduisons.

Le juif de l'Est regarde l'Ouest avec un désir nostalgique que celui-ci ne mérite en aucune façon. [...] En revanche, le juif de l'Est ne voit pas les avantages de son pays natal ; il ne voit pas l'ampleur infinie de son horizon ; il ne voit rien de la qualité de ce matériau humain qui peut produire des saints et des meurtriers poussés par la folie, des mélodies d'une triste intensité et d'amour fanatique. (Roth 2009 : 11-12)

Ici la figure de Jiří Langer (1894-1943) se découpe philologiquement. Dans les années immédiatement précédentes à la Première Guerre mondiale, sa silhouette, enveloppée dans un cafetan noir, déambule dans les rues étonnées de Prague (Ripellino 1991 : 31)⁴. C'est une apparition, avec *payes*⁵ et chapeau rond, qui illustre un (le) parcours mittel-européen du retour à l'hébraïsme perdu. Cet ami de Franz Kafka (1883-1924), fils d'une famille complètement occidentalisée, décide de réagir à l'assimilation en laissant sa vie bourgeoise de Prague pour se (re)immerger dans le cœur de l'hébraïsme oriental, bien différent non seulement par rapport à l'hébraïsme séfarade, mais aussi à l'intérieur de l'ashkénaze : il pénètre dans le *limes* entre empires habsbourgeois et tsariste dans lequel les conditions sociales rétrogrades, particulièrement adaptées à recevoir et alimenter des formes de mysticisme populaire, sont à la base de la fortune du hassidisme⁶ : il va en Galicie, où il recueille des histoires et des anecdotes sur les saints-thaumaturges, les *tsaddiqim*, en illustrant ainsi leur mélange de « foi illimitée, joie surnaturelle, espérance, amour

⁴ La condition de Langer et des Juifs de Prague est un paradigme de « l'être du milieu » mittel- européen. Baioni note justement que les Juifs de Prague, en tant qu'Allemands, étaient non seulement au centre de l'éclat entre pangermanisme et panslavisme, mais, en tant que Juifs, étaient au centre du clivage entre hébraïsme occidental et hébraïsme oriental, entre émancipation et orthodoxie, entre le monde moderne, ses libertés bourgeoises, et l'unité intangible de l'esprit juif garantie par la Loi. Baioni 1997: 159.

⁵ Longue mèche frisée descendant sur le côté de la joue.

⁶ Cf. Magris 1989: 23.

et simplicité de l'âme » (Langer 1967 : 28)⁷. C'est la *pietas* hassidique qui alimente Roth, antithétique non seulement à l'orthodoxie rigidifiée et à la laïcisation (*Haskala*), mais aussi au messianisme sabbatéen du mouvement de Sabbatai Tsevi qui, au XVII^e siècle, après les massacres perpétrés par les Cosaques et par les paysans polonais, avait affirmé la nécessité d'anticiper la venue du Messie en accélérant le triomphe du mal et du péché (Magris 1989 : 165). L'aiguïsement des contractions de l'Histoire, signifié par Sabbatai Tsevi, qui s'est autoproclamé le Messie avant son apostasie du judaïsme à l'Islam, est brossé entre autres par Isaac Bashevis Singer (1902-1991) dans le roman *Satane à Goray* (*Der sotn in Goray*, 1935) et dans plusieurs nouvelles, par exemple *La destruction de Kreschev* (*Der khurbn fun Kreshev*, 1940). Dans l'irréalité de sa parole *yiddish*, le langage hébraïco-allemand des Juifs d'Europe centrale et orientale, qui était devenu la langue de la diaspora, le symbole de sa civilisation, Singer selon Magris ne représente que la trame messianique en tant qu'allégorie d'une tentation moderne – c'est-à-dire celle de la reddition inconditionnelle au démoniaque personnifié par la perversion apocalyptique d'un érotisme de groupe hystérique et mysticisant – mais il manifeste la résistance à l'intégration et il nie toute assimilation ou réduction nationale⁸, en exprimant le monde des *shtetlach*, les bourgs hébraïco-polonais des origines. Ici un ferment est peut-être repérable : la raison de l'ébriété éprouvée par Kafka dans la rencontre avec le théâtre *yiddish* de la compagnie de Jizchak Löwy, « fracas de l'hébraïsme », « immédiat » et « improvisé une fois pour toutes » (Kafka 1972 : 218-19)⁹, qui, comme le note Giuliano Baioni, se révèle la rencontre avec un hébraïsme qui est présence et non mémoire, appartenance à un grand, vital corps commun dans lequel est inconnue l'aliénation du Juif pragoïse, la scission entre pensée et vie, geste et parole¹⁰.

⁷ Cité par Magris 2003: 517.

⁸ Cf. Magris 1999 : 340, 338, 345.

⁹ Cité par Massino 2002: 22 (nous traduisons).

¹⁰ Cf. Le chapitre « Gli attori di Lemberg », in Baioni 1997: 37-62.

Certes, notre discours doit être contextualisé, notamment avec l'effondrement de l'Autriche-Hongrie. Il s'agit d'un contexte dans lequel la fiction littéraire se révèle, à l'évidence, plus sûre et rassurante que l'existence et la réalité. Dès lors, l'œuvre de Roth nous démontre que l'*imperium* est un *remedium concupiscentiae*, au-delà il n'y a que libido personnelle ou de classe ou nationaliste, idolâtrie, chaos (Magris 1989 : 190). La *Stimmung* (la disposition d'esprit) de la saga rothienne du *Finis Austriae* est une *Stimmung* de délabrement, à la fois spirituelle et physique, comme le remarque Magris ; le caractère allégorique de l'expulsé du paradis terrestre, le *status naturae lapsae*, enveloppe tout et ainsi à la corruption l'individu rothien ne peut qu'opposer, en vain, quelques fragments de sensualité (Magris 1989 : 226,183-84) : la fugacité baroque, la *fugacitas*, signifiée par les abandons amoureux de la mûre Frau von Taussig et par la relation entre le sous-lieutenant Trotta et la femme du brigadier Slama (*La Marche de Radetzky*) ; ou les rencontres amoureuses fugaces et tristes se poursuivant dans les romans *Hotel Savoy* (1924) et *Fuite sans fin* (*Die Flucht ohne Ende*, 1927), dans lequel le protagoniste Franz Tunda passe sans aucune conviction d'une femme à l'autre, en une odyssée sentimentale sans but – dans le vide qui ne peut pas être comblé, creusé par le délabrement habsbourgeois. L'errance existentielle et sentimentale devient un principe de composition, quasiment à confirmer, même stylistiquement, la *Wanderschaft* comme unique dimension possible de l'existence hébraïque¹¹. Selon Ladislao Mittner, le ton de Roth est encore celui de la parole hassidique : il instruit, en narrant des histoires mystiques, des histoires qui se révèlent finalement des histoires de simples et profondes vérités humaines (Mittner : 1454)¹². L'*imperium* s'effondre, le Messie ne vient pas, et pour le Juif oriental Roth, la *Katastrophe* mittel-européenne (à savoir la chute de l'Autriche-Hongrie avec ses conséquences) devient une parabole de l'homme moderne arraché à toutes ses racines, à toutes les « Mères » (Magris 1989 : 25). Dans le roman *La crypte des capucins* (*Die Kapuzinergruft*, 1938), la lueur

¹¹ Cf. Sonino 1998; Gelber 1990. Cité par Canella 2000: 353.

¹² Cité par Magris 1989: 247.

ultime de la choralité de la *Heimat* rothienne, à la fois *imperium* et *shtetl*, mère, demeure, patrie et terre natale inaccessible, transparait lorsque le protagoniste, François-Ferdinand, revient du front « à jamais infécond », « les reins paralysés », jugé impropre à la mort (Roth 1986 : 142). Un fragment émergeant du texte manifeste la tension de la poétique de Roth vers la choralité féminine de la *Heimat* :

Je m'endormis bientôt, dans la pensée consolante de me trouver chez nous. Au milieu d'une patrie détruite, je m'endormais dans une forteresse inexpugnable. De sa vieille canne noire, ma vieille maman écartait de moi tout ce qui aurait pu me troubler. (Roth 1986 : 124)

2.

De son côté, Arthur Schnitzler (1862-1931) fait asseoir la Vienne du tournant du siècle dans son salon narratif et il en note fidèlement les voix, les témoignages, les pensées, les humeurs – en tant que *Doppelgänger* de Freud¹³. Le roman *Vienne au crépuscule* se révèle, en ce sens, la séance psychanalytique collective d'une société en extinction, un rapport diagnostique unique : Schnitzler, par des types et des modèles de comportement, rédige un document humain sur la bourgeoisie libérale hébraïque qui, incapable de comprendre et atténuer les contradictions des temps, gaspille ses dernières énergies « dans un solipsisme quasiment pathologique » (Farese 2001 : 319), reflétant en ce sens exemplairement le processus de dissolution des valeurs, le *Wertzerfall* (H. Broch), qui est la réalité tragique d'une crise irréversible et profonde. En ce roman, dans le salon de la famille Ehrenberg, nous retrouvons ainsi un microcosme dans lequel les diverses et contradictoires stratégies de réinvention de l'hébraïsme vis-

¹³ Schnitzler est attiré par la psychologie lors de ses études en médecine, qui le mènent par ailleurs à devenir l'assistant de Theodor Meynert, professeur de Freud. Carl Schorske écrit que Freud l'estimait au point de l'éviter en tant que son double, *Doppelgänger*. Schorske 1983: 27.

à-vis de l'avancée d'un antisémitisme de plus en plus agressif se rencontrent et s'affrontent. Des personnages à la recherche de réponses identitaires se croisent et illustrent ce que Theodor Lessing a rendu célèbre par la formule *jüdischer Selbsthass* (la haine de soi juive). Selon la redéfinition de cette formule proposée par Hans Dieter Hellige¹⁴, le Juif assimilé se trouve acculé à donner des preuves de son authentique assimilation face à la vague antisémite, au prix d'un abandon de ses traditions et, dans une large mesure, de sa religion : instinctivement, il cherche à se démarquer des rôles socioculturels trop « typiquement juifs », en se détournant notamment des métiers directement liés à l'argent : banque, industrie, commerce. Quatre formes possibles de réaction sont alors typiques : le jusqu'au-boutisme de « l'art pour l'art » ; la révolte contre l'idéologie capitaliste du profit et la fascination des programmes réactionnaires, né-aristocratiques, souvent liés à une « germanomanie » élitaire ; la révolte contre le pouvoir de l'argent à travers le socialisme ; l'idée sioniste comme utopie d'une humanité nouvelle (Le Rider 1988 : 123)¹⁵. Les personnages « secondaires » de *Vienne au crépuscule* sont *de facto* un échantillonnage de la crise d'identité hébraïque, notamment la figure de l'écrivain-intellectuel Heinrich Bermann est un kaléidoscope des sentiments contrastés éprouvés vis-à-vis de « l'être Juif » et, en même temps, de l'enracinement profond dans son propre pays – pour lui, la patrie n'existe pas, « n'était-ce pas une fiction, un concept politique vague,

¹⁴ L'effort d'actualisation a été accompli par Hans Dieter Hellige (1983) dans sa remarquable présentation de la correspondance de Walther Rathenau et Maximilian Harden. Cité par Le Rider 1988: 123.

¹⁵ Le sionisme mittel-européen a été notamment influencé par Martin Buber (« une sorte de Herder de l'hébraïsme » selon Baioni) qui a cherché à démontrer l'existence d'une mystique hébraïque, tout en idéalisant le monde de l'*Ostjudentum*. Son idée de *jüdische Renaissance*, son romantisme nationaliste, catéchisé d'ailleurs par Max Brod et la théorie d'écrivains pragois réunis autour de la revue sioniste « Selbstwehr ». Une revue qui a été ciblée à plusieurs reprises par les critiques farouches de Karl Kraus, dont le pamphlet *Eine Krone für Zion* (1898) représente l'acmé de son antisionisme. Cf. « Praga e il cultursionismo di Martin Buber », in Baioni 1984: 3-36.

changeant, insaisissable » (Schnitzler 1991: 95), par contre le seul pays natal représente quelque chose de réel. Bermann n'éprouve aucune nostalgie pour l'inconnue terre désertique de Palestine, mais le *Selbsthass* (la haine de soi) mêlé d'une croissante *Enfremdung*, la condition aliénante de devoir être et vouloir être Autrichien, tout en étant tenus pour étrangers, le mène à une désillusion totale quant à son statut d'assimilé. Ceci est apodictique dans un dialogue avec Werghenthin :

Assimilation..., un mot... Oui, elle viendra bien un jour..., dans un temps très, très lointain. Mais elle ne viendra pas comme beaucoup la souhaitent..., ni comme certains la redoutent..., ce ne sera pas exactement l'assimilation..., mais peut-être quelque chose qui bat au cœur de ce mot. Savez-vous ce qui se révélera finalement ? Que nous, nous les Juifs, veux-je dire, aurons été en quelque sorte un ferment de l'humanité. Oui, cela apparaîtra peut-être dans mille, deux mille ans. (Schnitzler 1991: 214)

Quant à Sigmund Freud (1856-1939) – on peut le dire avec les mots de Jean-François Lyotard cités par Jacques Le Rider – il s'attaque « au judaïsme primitif » présenté comme névrose obsessionnelle, comme psychose (Lyotard 1984 : 67)¹⁶ : c'est un tableau morbide du judaïsme qu'il esquisse dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939), en montrant comment le sentiment narcissique d'élection va de pair avec une profonde mélancolie auto-accusatrice et comment, en refusant l'aveu du parricide originel, le judaïsme s'enferme dans un déni de réalité. Le Rider note justement que ces perspectives ouvertes par le texte de Freud relèvent sans aucun doute d'un certain antijudaïsme, mais cet antijudaïsme se rattache à l'antipathie que Freud porte à la religion en général et, pour intempestif qu'il puisse paraître en 1939, il ne saurait donc être confondu avec le *jüdischer Selbsthass*. Cependant, « l'esprit du nouveau judaïsme », qu'il invoquait dans sa préface à l'édition

¹⁶ Cité par Le Rider 2000: 297.

hébraïque de *Totem et tabou*, devait-il s'affranchir de la tradition judaïque, « pour se mettre à l'unisson de la civilisation de l'esprit scientifique, c'est-à-dire, pour Freud, guérir des illusions religieuses » (Le Rider 2000: 297). La « pathologie du judaïsme » freudienne doit de toute manière être contextualisée avec l'effondrement de l'ordre libéral de l'Autriche-Hongrie, qui garantissait à l'individu des modalités rationnelles et prévisibles de socialisation et d'intégration : le *Wertzerfall* brochien oblige chacun à assumer seul le nouveau désordre culturel et social, pour sauver l'équilibre de sa personnalité, pour parvenir à la reconstruction de l'identité. Ainsi, une multitude de chemins, parcours et stratégies identitaires, conscientes ou inconscientes, se développe, dans laquelle l'intellectuel juif assimilé semble condamné au statut de « Juif imaginaire »¹⁷. Dans son essai *Caliban ou politique et passion (Caliban oder Politik und Leidenschaft, 1927)*, Arnold Zweig (1867-1968), autre figure illustre de l'hébraïsme mittel-européen, a représenté l'assimilation comme un processus impliquant la perte de sa propre *Gestalt* et la névrose qui en résulte (Zweig 1927: 125, 193)¹⁸ ; selon lui, le Juif s'est dissimulé dans toutes les figures de la société moderne et il a désagrégé tous les traits de son être, en adoptant les attitudes des peuples assoiffés de pouvoir, jusqu'à la complète atrophie de sa conscience de lui-même. Zweig confirme en substance « le signe européen de Caïn » des *Juifs en errance* de Roth (publié, d'ailleurs, la même année que l'essai zweigien), en concluant que l'assimilation a fait des Juifs les « *graeculi* » des Allemands et que l'anéantissement de leur propre être a fait de la névrose leur condition psychologique permanente (Magris 1989 : 159, 125-26)¹⁹. « La maladie est une conviction et je suis né avec cette conviction » (Svevo 1973 : 23), confesse à ce propos Zeno Cosini, l'alter ego d'Italo Svevo (1861-1928), protagoniste du roman *La conscience de Zeno (La coscienza di Zeno, 1923)*. Un livre dans lequel l'impossibilité de sortir de l'état névrotique se met

¹⁷ L'expression est d'Alain Finkielkraut, 1980. Cité par Le Rider 2000: 254.

¹⁸ Cité par Magris 1989: 70.

¹⁹ Voir aussi Baioni 1984: 222-23.

en évidence dans le fameux chapitre dédié au tabagisme, culminant dans la « ronde des dernières cigarettes » et dans des « journées [...] remplies de cigarettes et de décisions de ne plus fumer » (Svevo 1973 : 19). Concernant ce roman, Giacomo Debenedetti a été le premier à souligner la ressemblance impressionnante entre le personnage svévien et la figure du Juif telle qu'elle est emblématisée dans l'essai *Sexe et caractère* (*Geschlecht und Charakter*, 1903) de Otto Weininger (1880-1903), soutenant que ce n'était pas un chef-d'œuvre parce qu'Italo Svevo (pseudonyme de Aron Hector Schmitz) avait laissé dans l'ombre le mystère de ses origines et qu'il avait, à l'exemple de Weininger, renié son judaïsme au lieu de l'assumer²⁰. Une critique que Debenedetti a formulé à nouveau, toujours dans la sphère triestine de l'hébraïsme mittel-européen, à l'égard d'Umberto Saba (1883-1957), en lui imputant d'avoir veillé des nuits entières sur Weininger (Debenedetti 1946)²¹. À l'instar de Svevo, Saba – qui a subi les attaques d'une forte névrose dès ses vingt ans – reflète le sens de précarité de l'existence perçue par l'aiguille triestine du séismographe de la conscience de la Mitteleuropa.

3.

La judéité devient alors une recherche, une interrogation, une invention perpétuelle, entre un sens de l'angoisse causé par l'inadaptation, un manque d'intégration, des enracinements difficiles et des identités précaires²² ; au lieu de la Loi la plus rigide au centre de la narration de Kafka, Singer ou Roth, il n'y a que la conscience de l'indétermination marquant la poétique de Robert Musil – qu'on retrouve d'ailleurs chez Schnitzler dans *Vienne au crépuscule*, où l'écrivain assimilé Bermann prend beaucoup de notes, mais ne termine rien. D'après Le Rider, cette désubstantialisation de l'identité du Juif assimilé fait de lui un prototype du moi postmoderne : instable et

²⁰ Cf. Debenedetti 1929. Cité par Bosetti 1987: 353.

²¹ Cf. Debenedetti 1963: 35-45. Cité par Cusatelli 1986: 263.

²² Cf. Guagnini 2001: 144.

solitaire, libéré des idéologies coercitives, autonome et pourtant constamment inquiet du regard de l'autre, guetté par la tentation d'abdiquer le privilège inconfortable d'être un « homme sans qualités » pour s'abandonner aux holismes, aux identifications parfois hâtives qui se proposent (Le Rider 2000 : 254) – *Surrogatkonzepte* selon la définition de Gotthart Wunberg (1993 : 317)²³. Pour Saba, « la saison des Juifs » (Voghera 1980 : 4)²⁴ mittel-européenne a pu garantir une contribution importante à la civilisation moderne, notamment grâce à cette tension entre deux vérités, celle de la famille et celle du milieu chrétien environnant qui a stimulé l'esprit critique et l'individualisme – toutes les deux destinées à s'aplatir dans la société de masse (laquelle, selon lui, aurait marqué la fin des fonctions de l'hébraïsme). Il y a chez les intellectuels juifs d'Europe centrale, pris dans l'assimilation et l'antisémitisme ambiant, une espèce de cercle à parcourir, une sorte de cercle infernal auquel il est difficile d'échapper. En effet, comme le note Régine Robin, on trouve dans la Vienne des Habsbourg toutes les positions tenues, tous les parcours possibles, tous les équilibres précaires imaginables, avec des évolutions de conjoncture : les plus diverses formes de rejet de l'identité juive, une volonté farouche d'assimilation dans le cadre des possibilités du libéralisme e de sa crise, et, évidemment, les diverses modalités, en conséquence, du « redevenir Juif » (Robin 1988: 93). L'impossible identité du « ciment hébraïque » de la Mitteleuropa retentit à nouveau dans les remarques de Kafka : il parvient à conclure que cette déficience sentimentale est causée par la langue allemande, en réfléchissant sur les raisons du peu d'amour nourri pour sa mère : « La mère Juive n'est pas une *Mutter*, cette façon de l'appeler la rend ridicule [...] pour les Juifs, le mot *Mutter* est particulièrement allemand, il contient à leur insu autant de froideur que de splendeurs chrétiennes, c'est pourquoi la femme juive appelée *Mutter* n'est pas seulement ridicule, elle nous est aussi étrangère »

²³ Cité par Feichtinger 2003: 25.

²⁴ Nous traduisons.

(Kafka 2002 : 124-25)²⁵. L'écho de l'adieu à la choralité féminine du *shtetl* résonne en renvoyant au *Ganzes*, un tout achevé dans toutes ses parties, que Kafka retrouve dans l'art des acteurs du théâtre *yiddish*, un achèvement qui le transporte loin de Prague et de son *Dichterschicksal*, le destin pragois des poètes, loin d'une condition qui est élection, mais aussi détournement, condamnation, enjôlement sans fin (Massino 2002 : 19-20)²⁶. L'ébriété qu'il perçoit lors des spectacles *yiddish* – « un fracas de l'hébraïsme » nietzschéen éprouvé aussi par Roth à Berlin, en contemplant les acteurs « Juifs dionysiaques » du théâtre hébraïque moscovite Habima (Roth 1928 : 9-16)²⁷ – n'est pas seulement la découverte d'une identité perdue, mais aussi l'affranchissement de sa propre identité de Juif pragois, « le plus occidental parmi les Juifs occidentaux » (Kafka 1983 : 294)²⁸, comme il le dira à Milena Jesenská :

²⁵ Kafka connaissait bien des paroles câlines *yiddish* et il était aussi influencé par l'argot de la langue tchèque. Pourtant, il utilisait parfois, comme Rilke, le terme *Mütterchen Prag*. Cependant, comme le note Mittner, l'expression allemande ne rend pas le ton de la phrase tchèque *Maticka Praha*. L'incohérence entre la parole et la chose est d'ailleurs une des sources de l'absurde kafkaïen, de « l'impossibilité du possible ». On peut parler d'un vrai désespoir linguistique. (Mittner 1995: note 1 271). Ceci est un facteur, brillamment analysé par Deleuze et Guattari, qui a caractérisé dans son ensemble la littérature juive de Prague, son caractère de « littérature mineure ». La langue de Kafka y est pourtant « affectée d'un fort coefficient de déterritorialisation ». Comme l'a avoué Kafka lui-même, c'est l'impasse qui a barré aux Juifs de Prague l'accès à l'écriture, donnant à leur littérature quelque chose d'impossible : c'est à la fois l'impossibilité de ne pas écrire, l'impossibilité d'écrire en allemand et l'impossibilité d'écrire autrement. (Cf. Deleuze, Guattari 1975. Dans leur travail, Guattari et Deleuze citent une lettre de Kafka [juin 1921] envoyée à Max Brod).

²⁶ L'expression *Dichterschicksal* est de Pavel Eisner, *Prag als Dichterschicksal*, in « Prager Presse », 29 août 1930.

²⁷ Cité par Massino 2002: 22.

²⁸ Il s'agit d'une lettre de novembre 1920. Cité par Baioni 1983: 3. Comme le souligne Baioni, la notion de *westjüdische Zeit* (époque juive-occidentale) est la seule catégorie historique utilisée consciemment par

c'est régression, enfance, oubli de soi, de ce moi chargé de rationalité et nihilisme qui rigidifie la vie et paralyse le vol de l'écriture (Massino 2002: 18). De toute manière, l'enthousiasme kafkaïen pour la compagnie *yiddish* de Jizchak Löwy, tout comme l'adhésion au sionisme de Max Brod ou des personnages schnitzleriens, et la fuite sans fin des personnages rothiens et les pérégrinations de Langer dans la terre de l'*Ostjudentum*, vérifie un inéchangeable sens d'aliénation, un déracinement insulaire. C'est l'*Inseldasein* que Angelo Maria Ripellino diagnostique chez les Juifs pragois (1991: 31) – lesquels sont un « *Endprodukt* » (produit de la fin) selon Oskar Baum (1922 : 198)²⁹ – mais qui, en réalité, reflète l'être même du « ciment hébraïque » de la Mitteleuropa. Toute fuite, ou la tentative d'une fuite, n'équivaut pas

Kafka. Dans une lettre envoyée à Max Brod (janvier 1918), Kafka l'utilise pour signifier la situation humaine et morale des Juifs de langue allemande, notamment des Juifs de Prague, au tournant du siècle. (Kafka, 1958: 223. Cité par Baioni, 1984: 3). La *westjüdische Zeit*, dont l'œuvre de Kafka est un paradigme, révèle ce que Haïm Nahman Bialik a noté dans son essai *Halakha et Haggadah* (1917). Dans cet essai, qui a influencé Kafka (et aussi Benjamin), Bialik rappelle la distinction talmudique entre le genre de la *Halakha*, représentant la vérité, la Loi et ses prescriptions, et le genre de la *Haggadah*, signifiant la beauté en tant que narration, similitude, forme et fonction esthétique de la vérité de la norme religieuse. D'après Bialik, les Juifs de la *westjüdische Zeit*, les Juifs modernes, ne sont que des amateurs de la beauté stérile de la *Haggadah*, croyant à l'autonomie de l'art, vénérant le fétiche de l'art pour l'art. Par conséquent, selon Bialik, la littérature qui ne conduit pas à la Loi est la tombe de la vérité : la *Haggadah* ne peut pas se passer de la *Halakha*. Pour cette raison, Benjamin a écrit que les personnages de l'œuvre de Kafka sont des « étudiants sans doctrine », qui n'ont cependant aucun autre espoir que l'étude, car l'Écriture, sans sa clé indispensable, n'est pas Écriture, mais vie, vie comme elle est conduite dans le village en dessous de la butte du Château. (Benjamin 1966 : 618 [lettre envoyée à Gershom Scholem le 15 septembre 1934. Cité par Baioni, 1984: 167]).

²⁹ In *Praga come ossimoro*, 1978: 205. Ce travail est le fruit des colloques et des séminaires des Instituts de littérature allemande des Universités de Turin et de Trieste.

cependant à la moindre libération : comme le reconnaît la voix rothienne du Juif errant, « c'est une tentative pour abolir des contradictions qui continuent pourtant d'exister » (Roth 2009 : 30).

Ainsi, comme les paroles de la Torah sont tellement imprégnées de signification qu'aucune interprétation n'en pourrait épuiser le sens³⁰, l'œuvre littéraire du « ciment hébraïque » de la Mitteleuropa sonde des perspectives infinies. Son diagnostic d'aporie identitaire, d'impossibilité de toute fuite existentielle, a été cependant formulé généralement dans le contexte post-austro-hongrois de paradis perdu. Donc, il n'est pas chargé par l'expulsion de l'enfer qui donne le titre au roman de l'auteur autrichien Robert Menasse (né en 1954), même s'il la préconise : *Chassés de l'enfer (Die Vertreibung aus der Hölle, 2003)* installe la fracture de la Shoah dans sa prose, en la croisant avec les persécutions de l'Inquisition. Siècles, faits, lieux et personnages se mêlent indistinctement et, face aux contraintes de la réalité et de la nécessité, illustrent de manière exemplaire la tension auto-ironique vers cet unique espace d'imagination et de liberté constitué par le *Witz*, la blague hébraïque, qui dure peut-être seulement l'espace d'un moment³¹. Et Menasse rencontre la figure du philosophe Baruch Spinoza, tout en cherchant à rendre, par l'écriture, « le continu dans le discontinu » (Gonzalés-Vangell 2005: 304). Toutefois, l'humanisme de Paul Celan (1920-1970) se greffe inéluctablement sur l'humanisme spinozien, parmi les Juifs errants de l'après-Auschwitz : le premier, existentiellement et poétiquement marqué par l'« u-topie », dans le sens étymologique d'absence de lieu (Pozzi 2005 : 85); le deuxième, par contre, rationnellement ouvert à l'utopie dans le sens d'attente, de

³⁰ Cf. Zimmermann 1984: 150. Gershom Scholem (1897-1982) a écrit que la vraie essence de la Torah est sa forme intérieure, secrète, inconnue, bien différente de celle que la Torah a dû assumer dans le monde de l'exil, où elle se présente à l'homme dans un aspect aussi légitime que nécessaire mais obscur, voire incompréhensible, au point que l'existence humaine devient une exégèse ininterrompue de la parole perdue. (Scholem, 1973: 96-97. Cité par Baioni, 1984: 102).

³¹ Cf. Santarcangeli 1991: 64.

projection d'un projet qui n'a pas encore lieu, mais qui pourrait avoir lieu. « Le poème veut aller vers l'Autre, il a besoin de cet Autre, il en a besoin en face de lui. Il le recherche, il se promet à lui » (Celan 2002 : 76), lit-on dans le manifeste de la poétique celanienne, *Le Méridien (Der Meridian, 1960)*. Traumatisé par la *Lingua Tertii Imperii*, Celan, fils du paysage littéraire de la Bucovine, trace la représentation du langage de la poésie en tant que structure par excellence connotative, perméable, ouverte, système relationnel, désubstantialisé, situé au-delà du seuil référentiel discursif et des conventions lyriques (Jacob 1993 : 51)³².

Cependant, Emmanuel Levinas s'interroge sur la poétique celanienne et demande : « Sortie vers l'autre homme, est-ce une sortie ? » (2004 : 27). Nous pouvons peut-être reconnaître la parabole du devenir humain dans les mots suivant cette question, conscients du fait que le *lekh lekhà* de Dieu à Avraham n'a rien à voir avec le parcours aléthique de la vérité en Occident (Maletta 2005 : 138) : « comme si l'humanité était un genre admettant à l'intérieur de son espace logique – de son extension – une rupture absolue, comme si en allant vers l'autre homme on transcendait l'humain, vers l'utopie. Et comme si l'utopie était non pas le rêve et le lot d'une maudite errance, mais la clairière où l'homme se montre » (Levinas 2004 : 27) : ... *clarté de l'utopie ... Et l'homme ?... Et la créature ? - En telle clarté* (Celan 1994 : 37)³³.

Achevons par des éléments manifestes semblant ressortir avec une certaine netteté ontologique de cet essai. Nous nous bornons ici à les mettre en exergue, afin de gloser la parabole du « ciment perdu » de la Mitteleuropa (notamment sa fonction révélatrice d'une situation générale) : le *polemos* identitaire est incontournable ; la fuite, toute fuite, est impossible – en dépit (ou bien à cause ?) de la tension utopique du devenir.

³² Cité par Corbea-Hoisie 1998: 161.

³³ Cité par Levinas 2004: 27-28.

Works cited

- Baioni, Giuliano, *Kafka : letteratura ed ebraismo*, Torino, Einaudi, 1984.
- Baioni, Giuliano, *Kafka. Romanzo e parabola* (1962), Milano, Feltrinelli, 1997.
- Baum, Oskar, *Richard Beer-Hofmann, Juden in der deutschen Literatur. Essays über zeitgenössische Schriftsteller*, Berlin, 1922.
- Benjamin, Walter, *Briefe*, Frankfurt am Main, 1966.
- Bosetti, Gilbert, « La mort choisie. De la vocation suicidaire des Austro-Triestins », *Italo Svevo et Trieste*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987.
- Bronsen, David, « Phantasie und Wirklichkeit, Geburstort und Vaterstadt im Leben Joseph Roths », in *Joseph Roth: eine Biographie*, Köln, Kiepenheuer und Witsch, 1974: 29-42.
- Canella, Daniela, « Joseph Roth ebreo errante », *Stella errante : percorsi dell'ebraismo fra Est e Ovest*, a cura di Guido Massino e Giulio Schiavoni, Bologna, il Mulino, 2000: 353-62.
- Celan, Paul *Le méridien*, traduction d'André du Bouchet, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 1994.
- Celan, Paul *Le méridien & autres proses*, trad. de l'allemand et annoté par Jean Launay, Paris, Éd. du Seuil, 2002.
- Corbea-Hoisie, Andrei, « Autour du « méridien ». Abrégé de la « civilisation de Czernowitz », de Karl Emil Franzos à Paul Celan », *Les littératures de langue allemande en Europe centrale*, Paris, Puf, 1998: 115-63.
- Cusatelli, Giorgio, « Supposizioni per Saba mitteleuropeo », *Umberto Saba, Trieste e la cultura mitteleuropea*, atti del convegno, Roma 29 e 30 marzo 1984, a cura di Rosita Tordi, Fondazione Mondadori, 1986.
- Debenedetti, Giacomo, « Svevo e Schmitz », *il Convegno*, 1929.
- Debenedetti, Giacomo, « Umberto Saba e il grembo della poesia », *l'Unità* (1.IX.1946).
- Debenedetti, Giacomo, *Intermezzo*, Milano, Mondadori, 1963.

- Deleuze, Gilles - Guattari, Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Éd. de Minuit, 1975.
- Eisner, Pavel, *Prag als Dichterschicksal*, « Prager Presse », 29/8/1930.
- Farese, Giuseppe, postfazione a Arthur Schnitzler, *Verso la libertà*, (*Der weg ins Freie*, 1908), Milano, SE, 2001.
- Feichtinger, Johannes, « Habsburg (post)-colonial. Anmerkungen zur Inneren Kolonisierung in Zentraleuropa », *Habsburg postcolonial: Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*, Innsbruck, Studien Verlag, 2003: 13-31.
- Finkielkraut, Alain, *Le juif imaginaire*, Paris, Éd. du Seuil, 1980.
- Gauss, Karl-Markus, *Die Vernichtung Mitteleuropas: Essays*, Klagenfurt, Wieser Verlag, 1991.
- Gelber, M.H., « « Juden aul Wanderschaft » und die Rhetorik der Ost-West-Debatte », *Joseph Roth. Interpretation. Rezeption. Kritik. Akten des internationalen, interdisziplinären Symposiums 1989*, Tübingen, Stauffenburg Verlag, 1990: 127-36.
- Gonzalés-Vangell, Béatrice, *Kaddish et Renaissance, La Shoah dans les romans viennois de Schindel, Menasse et Rabinovici*, Valenciennes, Septentrion, 2005.
- Guagnini, Elvio, *Minerva nel regno di Mercurio: contributi a una storia della cultura giuliana*, Gorizia, Istituto giuliano di storia, cultura e documentazione, 2001.
- Hellige, Hans Dieter, « Rathenau und Harden in der Gesellschaft des deutschen Kaiserreichs. Eine sozial-geschichtlich-biographische Studie zur Entstehung konservativer positionen bei Unternehmern und Intellektuellen », *Walter Rathenau-Maximilian Harden, Briefwechsel 1897-1920* (texte établi par H. D. Hellige), München/Heidelberg, *Walther Rathenau Gesamtausgabe*. Vol. VI, 1983.
- Jacob, Micheal, *Das « andere » Paul Celans oder von den Paradoxien relationalen Dichtens*, Munich, Fink, 1993.
- Kafka, Franz, *Briefe 1902-1924*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1958.
- Kafka, Franz, *Confessioni e diari*, trad. de Ervino Pocar, Milano, Mondadori, 1972.

- Kafka, Franz, *Briefe an Milena*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1983.
- Kafka, Franz, *Journal*, Paris, Éd. Grasset, 2002.
- Langer, Jiří, *Le nove porte (Devět bran, 1937)*, Milano, Adelphi, 1967.
- Le Rider, Jacques, « Karl Kraus ou l'identité juive déchirée », *Vienne au tournant du siècle*, sous la dir. de François Latraverse et Walter Mosser, Paris, A. Michel, 1988: 103-51.
- Le Rider, Jacques, *Modernité viennoise et crises de l'identité* (1990), Paris, Puf, 2000.
- Levinas, Emmanuel, *Paul Celan : de l'être à l'autre*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana, 2004.
- Lyotard, Jean-François, « Figure forclosée, 1er janvier 1969 », *L'écrit du temps*, n° 5, *Questions de judaïsme*, Paris, 1984: 63-105.
- Magris, Claudio, *Lontano da dove: Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale* (1971), Torino, Einaudi, 1989.
- Magris, Claudio, *L'anello di Clarisse: grande stile e nichilismo nella letteratura moderna* (1984), Torino, Einaudi, 1999.
- Magris, Claudio, *L'anneau de Clarisse : grand style et nihilisme dans la littérature moderne*, traduit par Marie-Noëlle et Jean Pastoureau, Paris, L'Esprit des Péninsules, 2003.
- Maletta, Rosalba, « Eresia filosofica come eresia poetica, Spinoza nell'opera di Paul Celan », *Spinoza : l'eresia della pace; Spinoza e Celan : lingua, memoria, identità*, a cura di Patrizia Pozzi, Milano, Ghibli, 2005: 87-140.
- Massino, Guido, *Fuoco inestinguibile: Franz Kafka, Jizchak Löwy e il teatro yiddish polacco*, Roma, Bulzoni, 2002.
- Mittner, Ladislao, *Storia della letteratura tedesca. Dal realismo alla sperimentazione (1820-1970)*, tomo II, Torino, 1971.
- Mittner, Ladislao, *La letteratura tedesca del novecento* (1960), Torino, Einaudi, 1995.
- Pozzi, Patrizia, « Spinoza e Celan: la lingua eretica della libertà », *Spinoza : l'eresia della pace; Spinoza e Celan : lingua, memoria, identità*, a cura di Patrizia Pozzi, Milano, Ghibli, 2005: 81-86.
- Praga come ossimoro* (a cura di Claudio Magris), in *Sigma*, n° 2/3, 1978: 191-231.

- Ripellino, Angelo Maria, *Praga Magica* (1973), Torino, Einaudi, 1991.
- Roth, Joseph, « Das Moskauer jüdische Theater », *Das Moskauer jüdische akademische Theater*, Berlin, Die Schmiede, 1928: 9-16.
- Roth, Joseph, *La crypte des capucins (Die Kapuzinergruft, 1938)*, trad. de l'allemand par Blanche Gidon, Paris, Éd. du Seuil, 1986.
- Roth, Joseph, *Radetzkymarsch* (1932), in *Werke*, Vol. 5, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1991.
- Roth, Joseph, *Juifs en errance (Juden auf Wanderschaft, 1927)*, trad. par Michel-François Demet, Paris, Éd. du Seuil, 2009.
- Santarcangeli, Paolo, « Simbiosi tra cultura ebraica e letterature nazionali », *Letterature di Frontiera*, n° 1, Roma, Bulzoni, 1991: 53-67.
- Schnitzler, Arthur, *Vienne au crépuscule (Der Weg ins Freie, 1908)*, trad. de l'allemand par Robert Dumont, Paris, Stock, 1991.
- Scholem, Gershom, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.
- Schorske, Carl, *Vienne, fin du siècle: politique et culture (Fin-de-siècle Vienna: politics and culture, 1980)*, traduit de l'américain par Yves Thoral, Paris, Éd. du Seuil, 1983.
- Sonino, Claudia, *Esilio, diaspora, terra promessa. Ebrei tedeschi verso Est*, Milano, Bruno Mondadori, 1998.
- Svevo, Italo, *La Conscience de Zeno (La coscienza di Zeno, 1923)*, traduit par Paul-Henri Michel, Paris, Gallimard, 1973.
- Thau, Norman David, « Joseph Roth, l'aporie identitaire », in *Les Écrivains juifs autrichiens (du Vormärz à nos jours)*, Poitiers, La Licorne, 2000: 229-51.
- Vienne au tournant du siècle*, sous la dir. de François Latraverse et Walter Moser, Paris, Albin Michel, 1988.
- Voghera, Giorgio, *Gli anni della psicanalisi*, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1980.
- Wunberg, Gotthart, « Unverständlichkeit. Historismus und literarische Moderne », *Hofmannsthal. Jahrbuch* 1, 1993: 309-50.
- Zimmermann, Franz Dieter, « Franz Kafka e l'ebraismo », *Ebrei e Mitteleuropa: cultura, letteratura, società*, a cura di Quirino Principe, Brescia, Shakespeare & Co., 1984: 144-52.
- Zweig, Arnold, *Caliban oder Politik und Leidenschaft*, Potsdam, 1927.

The author

Igor Fiatti

Ph.D. in Comparative Literature (Université Paris III/La Sorbonne Nouvelle –Università di Torino [cotutelle]).

Email: igorfiatti@gmail.com

The paper

Date sent: 30/01/2017

Date accepted: 15/04/2017

Date published: 31/05/2017

How to quote this paper

Fiatti, Igor, “Les Juifs de la Mitteleuropa : le « ciment » perdu”, *Longing and Belonging/ Désir et Appartenance*, Eds. Massimo Fusillo, Brigitte Le Juez, Beatrice Seligardi, *Between*, VII.13 (2017), <http://www.betweenjournal.it/>