





Daniel Cohen éditeur
www.editionsorizons.fr

Philosophie, une collection dirigée par Jad Hatem Partout où l'on annonce à grands cris la fin de la méta-physique et là même où l'on croit pouvoir enterrer en silence la libre pensée, c'est l'homme en la totalité de son être et en sa dimension de transcendance qui est en péril. Rien, d'une certaine manière, n'est plus vulnérable qu'elle car elle est tout l'homme. Elle s'expose à la déchéance car la liberté est son essence.

Insulté par Agamemnon, Achille est sur le point de s'emporter et de tuer son rival quand Athéna, venue l'apaiser, se place derrière lui et le retient par la chevelure. Il se retourne et la reconnaît seulement pour lui. La main qui guérit la passion est en même temps la main qui dessille les yeux. Par la conversion qu'elle opère, la sagesse est vision de l'invisible. « Nous sommes tous », dit Plotin, « comme une tête à plusieurs visages tournés vers le dehors, tandis qu'elle se termine vers le dedans par un sommet unique. Si l'on pouvait se retourner ou si l'on avait la chance d'avoir les cheveux tirés par Athéna, on verrait à la fois Dieu, soi-même et l'être universel ».

ISBN : 979-10-309-0015-6

EAN : 9791030900156

© Orizons, Paris, 2015



Messianités

Kafka, Kazantzaki,
Böll, Tournier, Kemal



Dans la même collection

- Monique Lise Cohen, *Récit des jours et veille du livre*, 2008 ;
Monique Lise Cohen, *Emmanuel Lévinas et Henri Me-
schonnic, résonances
prophétiques*, 2011 ;
Riccardo Di Giuseppe, *Le Voyage de Parménide*, 2011 ;
Bernard Forthomme, *Une logique de la folie. Reprise de Gilles Deleuze*, 2014 ;
Jad Hatem, *La poésie de l'extase amoureuse, Shakespeare et Louise Labé*, 2008 ;
Jad Hatem, *L'art comme autobiographie de la subjectivité absolue, Schelling,
Balzac, Henry*, 2009 ;
Jad Hatem, *Rupture d'identité et roman familial*, Orizons, 2011 ;
Jad Hatem, *Barbey d'Aurevilly et Schelling*, Orizons, 2012 ;
Gianfranco Stroppini de Focara, *D'Alexandre à Jésus*, 2013 ;
Jad Hatem, *Liberté humaine et divine ironie. Schelling avec Luther*, 2013 ;
Paul Saadé, *La demeure du Don*, postface de Jean-Daniel Causse, 2013 ;
Jad Hatem, *Le Vin éternel. Sur Ibn al-Fârîd*, 2014 ;
Jad Hatem, *Un bruit d'avoir été. Sur Qobélet*, 2014 ;
Laurent Millischer, *Heidegger ou la détresse du monde*, 2014 ;
Roland Vaschalde, *À l'Orient de Michel Henry*, 2014.



Jad Hatem

Messianités

Kafka, Kazantzaki,
Böll, Tournier, Kemal

 **Orizons**
2015





« Les êtres humains sont le corps du Messie, leur marche emplit l'espace sombre, une cale, le corps d'un navire s'assombrissant, les bêtes humaines y pleurent dans leur fuite » (Birgitta Trotzig).

« Élevez une seule âme dans la pureté et vous sauverez une nation entière » (Naguib Mahfouz, *Les Mille et Une Nuit*).

« Dans ces temps d'apocalypse, il ne reste plus que le devoir et l'accomplissement du devoir » (Hermann Broch).

« Quand vous pleurez, vous pleurez de ne pas imposer Dieu. De ne pas voler Dieu et le dispenser » (Marguerite Duras, *Les Yeux bleus cheveux noirs*).

« Incompréhensible esprit, tantôt mer, tantôt phare » (Beckett, *Molloy*).



À Josep Batalla





Avant-propos

« Je ne me souviens pas, dit un personnage de Goethe, d'avoir ressenti, depuis mon enfance, d'impression plus vive que celle de voir partout les indigences des hommes, et d'éprouver le besoin invincible de les soulager »¹. Ce sentiment relève de la messianité en laquelle j'ai identifié une dimension de l'humanité de l'homme qui appartient à la constitution essentielle de l'esprit fini². Le messianisme peut fort bien s'être manifesté avant la foi dans un Messie, mais la messianité est de tout temps.

Après avoir longtemps fourni sa matière vivante à la philosophie, voici que la littérature, en raison du repli de plus en plus accentué de la philosophie sur les sciences du fait et de son divorce d'avec la théologie, se trouve chargée, comme l'a observé Broch avec son acuité habituelle, de son contenu originaire et de sa visée, à savoir « parvenir à l'absolu de la connaissance pure et simple »³. Plus que jamais la littérature doit s'emparer de son héritage, « le problème métaphysique et éthique » qui est « l'existence pénétrée par la philosophie dans l'universalité d'une représentation du monde »⁴.

1. *Wilhelm Meister*, in *Romans*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1954, p. 859.
2. D'entre mes ouvrages qui traitent de cet existentiel, voir particulièrement, *Semer le Messie selon Fondane poète*, Bruxelles, La Part de l'œil, 2004, ch. II ; *Théologie de l'œuvre d'art mystique et messianique. Thérèse d'Avila, Andreï Roublev, Michel Henry*, Bruxelles, Lessius, 2006, III, ch. II ; *Les Trois Néphites, le Bodhisattva et le Mahdi ou l'ajournement de la béatitude comme acte messianique*, Paris, Ed. du Cygne, 2007 et *Charité de l'infinitésimal. Variations leibniziennes*, Paris, L'Harmattan, 2007.
3. Hermann Broch, *Création littéraire et connaissance*, Paris, Gallimard, tr. A. Kohn, 1966, p. 208.
4. *Ibid.*, p. 210.

L'être dans lequel l'individu est jeté s'avère discontinu, incapable de cohérer la valeur et le sens. Devant le sujet se dresse hostile l'objectivité elle-même chaotique qui l'appauvrit dans la mesure où leur interaction est sporadique et fragmentaire, en bref : sans vie. Le rêve est révolu qui assignait à l'art le pouvoir de recueillir l'être en une seule gerbe signifiante.

Ce que Broch a également perçu, et dont déjà ses *Somnambules* ont dressé l'implacable constat, c'est que les valeurs entraînent dans leur chute l'idée messianique, la survaleur qui les commande toutes. De là vient également que la restitution de cette idée, nostalgique, compensatrice ou rendue à sa nudité anthropologique, prend forme séculière.

Le déplorable divorce de la philosophie avec la théologie présente cependant un avantage : l'autonomisation de la notion de messianité qui, si elle devait reprendre du service dans la théologie, se proposerait comme la condition transcendantale de la christologie et des doctrines (en diverses religions) qui peu ou prou sont de sa parenté. La christologie se soumettrait à la médiation de l'*a priori* (l'idée intemporelle du Messie) et du *Comment* (les innombrables formes historiques que prend l'idée) avant de poser la question de savoir *Qui* est Jésus de Nazareth.

Il n'entre pas dans l'économie de cet ouvrage de proposer une étude exhaustive du rapport entre messianité et roman. Les formes d'ailleurs en sont multiples, allant de la messianité immanente (le salut est tiré du fonds humain ou cosmique) à la messianité horizontale (le salut, qui n'implique pas la participation d'un Dieu transcendant, appelle la plus grande extension⁵), à la messianité ascendante (le sauveur qui s'élève au divin ou se métamorphose en étoile), à la messianité descendante (le Dieu qui s'incarne, christianisme, ou qui se subcarne, se revêtant d'une simple apparence d'homme). Cette

5. C'est le cas, par exemple, de la messianité marxienne : « Le prolétariat peut et doit se libérer lui-même. Toutefois, il ne peut se libérer lui-même sans abolir ses propres conditions d'existence. Il ne peut abolir ses propres conditions d'existence sans abolir *toutes* les conditions d'existence inhumaines de la société que sa propre situation résume » (Marx, *Œuvres*, III, *Philosophie*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1982, p. 460). En effet, « la classe possédante et la classe du prolétariat représentent la même aliénation humaine » (*Ibid.*, p. 459).

dernière forme recoupe ceux parmi les romans inspirés des Évangiles qui admettent ou insinuent la divinité du personnage. Mais il est bien entendu que bien des *romans de Jésus* participent plutôt ou exclusivement de la messianité horizontale (comme *La Dernière Tentation* de Kazantzaki, ce qui n'est pas le cas de *L'Homme de Nazareth* d'Anthony Burgess) tout de même que diverses fictions qu'on peut qualifier de christiques pour autant que ses héros, par de multiples traits, évoquent, avec plus ou moins d'explicitation, les caractères de l'Évangile et surtout sa figure centrale.

Des œuvres littéraires dont je propose l'interprétation, le choix a dépendu de l'extension du paradigme de la messianité. Leur trait commun est qu'elles laissent percer « leur pointe métaphysique », comme disait Werner Bergengruen des siennes.





Chapitre I

L'arbre et la quête : *Le Château* de Kafka

« Je veux voir le Visage et rester vivant, mais c'est de la lâcheté. Je me suis donné aujourd'hui l'objectif de voir son Visage. Je suis un combattant de Dieu, je m'avance dans un combat seul à seul contre Dieu, comme Jacob » (Victor Vielski, *Mon Apocalypse*, § 52).

Assignation de la place, autrement dit identification de soi dans la réponse positive à la question de savoir si on a le droit d'être là. Tel semble le sens du salut pour Kafka. La littérature ne lui offre qu'une voie. « Si je pouvais trouver le salut en creusant des trous comme la chauve-souris, je creuserai des trous »¹. Vain est le projet d'un salut par la littérature sauf s'il se contente d'une satisfaction d'ordre esthétique. Bien loin d'y consentir, Kafka aspire au bonheur que la littérature précisément ne saurait lui donner, mais seul le Messie attendu ou *qu'on est* : « Le bonheur, je ne pourrai l'avoir que si je réussis à soulever le monde pour le faire entrer dans le vrai, dans le pur, dans l'immuable »².

1. Lettre à Max Brod du début octobre 1917. J'utilise l'édition de la Pléiade en quatre volumes. Pour *Le Château*, Kafka, *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1976, tr. A. Vialatte.
2. Kafka, *Journal*, 25 septembre 1917.

Kafka confie, le 16 janvier 1922, à son Journal l'impuissance où il se trouve à concilier l'extériorité avec l'intériorité et se livre à une méditation sur sa solitude frappée du sceau de la *traque*. Il ajoute : « Et où irai-je ? Car le mot "chasse" n'est qu'une image, je pourrais tout aussi bien dire "assaut contre l'ultime frontière terrestre", assaut mené d'en bas, par les hommes eux-mêmes, ce qui n'empêche pas, puisque ceci est encore une image, de la remplacer par l'image de l'assaut mené d'en haut contre moi. Toute cette littérature est assaut contre les frontières et, si le sionisme n'était pas intervenu, elle aurait pu aisément aboutir à une nouvelle doctrine secrète, à une Kabbale ». Telle est, me semble-t-il, la cellule germinative du *Château*. L'homme qui veut franchir les bornes de la finitude parce qu'elle ne lui confère pas, à son gré, l'épaisseur d'existence sans laquelle son identité demeure insuffisamment fondée, ne rencontre pas seulement une résistance, il doit affronter un autre débordement, d'origine céleste.

L'allusion à la Kabbale est précieuse non seulement du fait qu'on y trouve réglée, avec ses ruptures, la circulation d'énergie qui lie les sphères supérieures et inférieures, mais aussi parce qu'il me paraît que le schéma de l'arbre séfirotique (des attributs divins en processus de manifestation) fournit l'une des clefs du roman³. Les dix séfirot désignent les modes de révélation du *Deus absconditus* primordial appelé En-sof. Dans le *Zohar*, leur procession est intradivine et se développe à partir d'un point⁴ comme sur un lac une pierre lancée produit dans le même des vaguelettes concentriques. Isaac Luria, que suit Kafka un temps, soutient une thèse opposée avec sa conception du *tsimtsum*, c'est-à-dire d'une contraction originelle de l'En-sof qui remplissait le tout et qui s'en est retiré pour dégager l'espace de la création⁵. Sans retranchement en soi du divin, pas de

3. Le *Château* comme roman a des sens innombrables tout comme le château a des entrées successivement à la mode (p. 711). Puisse mon interprétation ouvrir au moins une serrure ! Georg Langer qui enseigna l'hébreu à Kafka a publié *L'Érotique de la Kabbale* en 1923 (tr. fr. M.-R. Hayoun, Paris, Solin, 1990).

4. *Zohar* I, 15a.

5. Vital, *'Ets Hayyim* I, 1-2. La racine TsMM signifie l'étroitesse (cf. Job 18 :9 avec la connotation du lacet et du piège).

manifestation possible⁶. En un sens, le processus de contraction est progressif. Dieu est pulsation.

À la norme qui règle l'échange entre le château (le divin) et le village (l'humain), préside l'alternance du flux et du reflux. Les fonctionnaires font des apparitions remarquées suivies de disparitions parfois prolongées comme Pinzgaver (p. 737). Plus retiré le fonctionnaire, plus éclatante et paradoxale sa manifestation : Erlanger se réveille furieux (p. 738). L'écart est parfois franchi avec une telle célérité et une telle brutalité que le contact de l'absolu et du relatif s'avère scandaleux. Ainsi le très secret Sortini se montre grossier avec Amalia, jeune fille qui lui plaît. Vexée par ses manières, elle déchire la lettre qu'il lui adresse et la jette à la face du messager. Qu'advient-il ? Vengeance de Sortini ? Rapt ? Que non ! Sortini disparaît. On n'en entend plus parler : « S'il avait jusqu'alors vécu dans l'ombre, il vécut désormais dans la nuit, ce fut comme s'il n'existait pas » (p. 702). Pas de punition donc, mais un abandon (p. 702). L'humanité laissée à elle-même sans espérance, avec pour résultat que la famille d'Amalia est ostracisée par le village. Le pire est l'incarcération dans le nihilisme de la jeune fille qui vit maintenant au rythme de ses parents grabataires, objets de ses soins.

Aussi violent le reflux que le flux. Mais là où l'approche semble plus amène, la présence du transcendant étouffe. Il a suffi que fasse irruption K. l'étranger pour que Frieda le préfère à Klamm. Elle s'est perdue, mais a gagné K. (p. 536). Mais peut-on vraiment « plaquer » Klamm ? Frieda elle-même supposera avoir été plutôt livrée par lui à K. Il a suffi à Klamm de vouloir ne plus rien savoir d'elle ! (p. 545). Terrible, le transcendant l'est aussi pour un K. pourtant anxieux de l'atteindre : pourrait-il, par exemple, supporter la vue de Klamm sans l'interposition d'une porte ? (p. 554). Ne vaut-il pas mieux lâcher le téléphone plutôt que d'entendre par hasard la voix de Sordini, autre fonctionnaire ? (p. 566). La perception que Frieda a de Klamm, comme d'un œil qui la suit partout (p. 633-634), rappelle celle du psalmiste (Ps 134) harcelé par l'omniprésence divine, ne

6. Cf. G. Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1977, p. 279.

sachant où la fuir. En contrepartie, l'homme privé de transcendance n'est rien (p. 543) — pôle existentiel du tragique kafkaïen.

Entre les situations extrêmes de celui que la grâce ignore et de celui qu'elle oppresse, il y a place pour une grâce qui se retire, d'un reflux sans raison. Klamm a oublié l'hôtesse qui avait été sa maîtresse. Il s'est retiré de son avenir si bien qu'elle se serait perdue si elle avait continué de nourrir un espoir (p. 577). Elle s'est mariée. Klamm y était-il pour quelque chose ? Certes, mais indirectement, comme le reflux dégage la terre et la rend habitable. K. lui explique : « C'est Klamm, visiblement, qui a provoqué ce mariage. Sans Klamm vous n'auriez pas été malheureuse, vous ne seriez pas assise désœuvrée dans ce petit jardin devant votre maison ; sans Klamm, Hans ne vous y aurait pas vue, sans votre tristesse timide Hans n'eût jamais osé vous parler, sans Klamm vous n'auriez jamais pleuré en compagnie de Hans, sans Klamm le vieil oncle aubergiste ne vous aurait jamais trouvée là avec Hans, sans Klamm vous n'auriez pas été indifférente à l'existence et vous n'auriez donc pas épousé Hans (...). Si vous n'aviez pas cherché à oublier, vous n'auriez certainement pas travaillé avec une telle abnégation et fait ainsi prospérer votre commerce. La main de Klamm est donc encore là » (p. 577). Ce texte nous renseigne négativement sur le champ du sacré lequel, requérant toute l'attention, ne favorise, chez l'adepte, aucune aptitude pour l'existence profane. Seule l'absence du divin permet de s'intéresser à l'humain ou, pour exprimer la même idée avec d'autres catégories, l'expérience de l'absolu comme absolu (car dans le contact le relatif communique à l'absolu et s'absolutise, relativisant par là l'absolu) ne peut être donnée qu'à la faveur de la séparation, et dans cet état, tout le relatif réapparaît, mais sur le mode de l'équivalence car tout se vaut au regard de la réalité suprême, équivalence qui devient égalité dans le règne de l'inter-humain. Le positif de l'absence de Dieu se lira, dirait Levinas, dans la trace de son passage.

Klamm agit donc négativement. Est-ce pour le mieux ? K. lui-même n'en convient pas qui imagine pour l'époux, Hans, une vie plus indépendante, laborieuse et virile avec une femme qui, n'ayant pas joui des faveurs de Klamm (p. 578), ne serait pas minée par la nostalgie.

Le roman rapporte un autre cas de *tsimtsum*, inédit et de type émissaire, où l'homme prolonge le retrait du divin afin de le protéger. Ainsi Barnabé entre en fonction pour remplacer le messenger insulté par sa sœur, lui permettant « de disparaître aussi longtemps qu'il le voudrait, aussi longtemps qu'il lui faudrait pour oublier l'offense » (p. 720)⁷.

Amalia (contrairement aux personnages de *Théorème* de Pasolini) s'est fermée à la réconciliation ; tout l'être de K. y tend quoique dans l'usurpation et le désordre. Il cherche à forcer sa chance, établir quoi qu'il en coûte le contact avec le château, contourner la contradiction et, comme Sophia dans le système de Valentin, s'élever jusqu'au Père dans un accès de curiosité. Le Royaume des cieux souffre-t-il

7. *Le Roi pêcheur* de Julien Gracq fournit un autre exemple de la restriction par l'homme de la puissance du sacré, circonscrivant le divin pour que se développe le monde proprement humain, marqué par le profane. L'Amfortas de Gracq, contrairement à celui de Wagner, dissuade Perceval de devenir le Roi du Graal. S'il rejette donc le salut (symbolisé par la guérison de sa plaie), ce n'est pas essentiellement, comme le lui instille le sinistre Clingsor, pour ne pas risquer de tomber dans l'humaine normalité, ou, comme il le dit à Kundry, de réveiller brusquement ses chevaliers dont l'existence est à ce point nouée par l'espoir que ce serait les anéantir que le leur arracher par la certitude —, c'est parce que le Graal déshumanise : « Il est terrible », pour un homme, que Dieu l'appelle vivant à respirer le même air que lui » (Gracq, *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1989, p. 393). L'air des hommes est mélangé. Le pur y côtoie nécessairement l'impur, le connu, l'inconnu. La temporalité se nourrit de la croyance et de l'espérance. Par contre, « tout ce qui est pur aveugle comme le soleil, et brûle comme le fer rouge. (...) Le Graal n'est pas fait pour la terre (...). Le Graal est lumière, et une lumière trop vive effraie (les hommes). Ils ont besoin d'un peu de clair-obscur. À leur soleil, il faut des taches. Je suis la tache dont ils ont besoin » (p. 378). Amfortas sert donc de paratonnerre car l'humanité ne peut simultanément rester humaine et recevoir le Graal. À Perceval, il déclare : « Tu dépouilleras le vieil homme. Tu dépouilleras même l'homme tout court » (p. 391). La première phrase exprime la sainteté, la deuxième l'angélité. De ce qu'il n'a pu être saint ou ange, Amfortas gît blessé. « Le Graal dévaste » (p. 392) et consume. Là où Kundry n'aurait pas hésité, quitte à en mourir — car « tout ce qui est impur se dessèche où brille le Graal » (p. 392) —, Perceval recule et trahit l'absolu au profit de l'existence. Mais si la proximité du sacré paralyse l'action, son extinction pétrifie la vie. À Montsalvage, le Graal en s'éteignant fait tout retourner au néant (p. 342). Le pur profane est nihilisme. En son échec même, Amfortas veut capter le sacré. Il en fait le médiateur d'une léproserie, développant la nuit en plein jour, inversant le rapport du soleil et de l'ombre (p. 342).

violence ? C'est ce que croit notre héros qui, dans l'attente de Klamm, s'installe dans le traîneau de ce dernier. Pour contrecarrer son projet, on fait dételer et K. qui n'avait pas voulu évacuer la place demeura maître des lieux, dans « une victoire sans joie » (p. 600) comme le cognac qui, d'abord excellent, se transformait dans sa bouche en boisson de cocher à l'instar du livre avalé de l'Apocalypse de Jean (10 :9-10) qui vire dans les entrailles de la douceur du miel à l'amertume. Victorieux pour n'avoir pas reculé, pour avoir en quelque sorte étendu son empire à l'espace intermédiaire (l'Hôtel des Messieurs), K. n'a guère remporté une victoire contre le sacré puisque celui-ci s'est retiré, puisqu'il n'a en quelque sorte que réussi à dilater le profane, accentuant le divorce avec le sacré. Le principal dans l'affaire est son sentiment d'une liberté procurée par le reflux, liberté qui pourrait s'exercer dans le profane élargi, non épauler l'aspiration à nouer ou renouer le lien avec la transcendance : « K. éprouva l'impression qu'on avait coupé avec lui toute liaison ; il n'était maintenant que trop libre, il pouvait attendre à l'endroit interdit, il s'était conquis cette liberté comme sans doute nul autre ne l'aurait su et personne n'avait le droit de le toucher, ni de le chasser, ni même de l'interpeller, mais — et cette conviction était au moins aussi forte que l'autre — rien n'était non plus si dépourvu de sens ni si désespéré que cette liberté, cette attente et cette intangibilité » (p. 600). Liberté désespérée, sans emploi, en raison de l'attente. Celle d'Amalia est, par contre, absolument désespérée parce qu'elle n'attend rien, ayant investi l'absolu du profane. Dès lors que la transcendance leur devient incompréhensible, les Barnabé refusent la grâce. L'erreur de K. se servant des Barnabé comme médiateurs vient de ce que, par la force des choses, ils n'entrent en rapport avec le château que négativement.

Le Seigneur du château, cet invisible comte de Westwest, représente l'En-sof dont la contraction (l'occident) successive (symbolisée par le redoublement dans son nom) a rendu possible le déploiement du monde divisé en organisme divin (le château) et humain (le village). Jamais Kafka n'a prétendu illustrer allégoriquement la Kabbale. Il me paraît également improbable que la notion juive de l'exil divin à laquelle il a donné corps dans les diverses figures inatteignables ou retirées n'ait pas puisé dans la théorie du tsimtsum un

caractère positif. Il convient de signaler d'entrée de jeu que la métaphore centrale du château trouve dans la Kabbale son correspondant. La séfira Binah est souvent qualifiée de *palais* dans le *Zohar*⁸. En outre, deux traités du palais intégrés au *Zohar* comportent une nomenclature des sept palais concentriques d'en-haut où résident les âmes à quoi correspondent autant de palais du côté impur⁹.

Du comte que, dès son arrivée, K. se déclare prêt à rencontrer, il ne sera plus vraiment question par la suite. Apparemment, il ne règle rien, ou de si loin que seul son nom garde une sorte d'efficacité. Le château occupe le devant de la scène, la structure articulée remplaçant l'origine. Klamm et quelques autres fonctionnaires semblent avoir investi tout le sacré. Et K. sera incapable de rencontrer même Klamm ! Mais c'est à se demander si Klamm a jamais vu le Seigneur et s'il est capable d'en soutenir le regard ! De quoi rappeler, dans la parabole du *Procès* l'alignement des gardiens de la Loi de plus en plus terribles, si bien que la sentinelle dit qu'elle-même n'en pourra supporter la vue dès le troisième seuil (p. 454). « Au-dessus d'une autorité veille une autre autorité, et de plus hautes au-dessus d'elles ». Il faut garder en mémoire ce verset de *Qohélet* (5 :7) souvent cité par la Kabbale en témoignage de la hiérarchie des séfirot.

Il sera encore nommément question du comte dans une conversation avec l'instituteur, mais comme d'un être qui ne peut être « connu » et dont on ne peut décemment parler devant des enfants (p. 501). Parfait *tsimtsum* du comte, et formidable ironie de Kafka qui a donné le ton de l'impatience de K.

Si déjà la vue de Klamm est insupportable et qu'elle n'a pu être tolérée que parce qu'on ignore son essence (p. 543), qu'en sera-t-il du comte ? S'il avait continué d'être comme une puissance, il eût rendu toute autre existence impossible, y compris celle de Klamm ! À la vérité, l'En-sof ne cesse pas d'être en se contractant. N'étendant plus l'empire indifférencié de son essence, il devient la première des séfirot : Keter, la couronne cachée et inaccessible, située par-delà l'être et ses déterminations. Keter est *Ayn* (néant), *Attiga qadisha* (l'Ancien sacré). On remarque aussi des titres redoublés, comme

8. Par exemple I, 15a, 16b.

9. *Zohar*, I, 38a-45b ; II, 244b-269a ; cf. I, 194a.

Roi des rois, ou *Raza de-Razin* (mystère des mystères) ou *Attiqua de-Attiquin* (l'Ancien des Anciens) qui rappellent le redoublement dans le nom de Westwest. Comme le château, il se retire dans le secret et demeure indéterminé (p. 592). N'agissant pas, Keter laisse être et agir. Il est œil¹⁰.

Après avoir identifié sa cime, il nous est loisible maintenant de tenter de dresser l'arbre séfirotique du *Château*. Pour comprendre la Kabbale, disait Gershom Scholem, il faut aujourd'hui lire Kafka et en particulier *le Procès*¹¹. Pour comprendre le château, conviendrait-il de recevoir l'influx de la Kabbale ? Avant de m'engager plus avant, j'insiste sur le caractère conjectural et de ma construction et de ma distribution qu'il convient de prendre *cum grano salis*. D'abord le schéma de l'arbre séfirotique dans lequel on remarque la quasi-séfira *Daat*, structurellement nouée à Tiferet.



Keter : couronne

Hokhmah : sagesse

Binah : l'intelligence

(Daat : connaissance)

Hessed : miséricorde

Guebouura : puissance ou jugement (Din)

Tiferet : beauté

10. Cf. p. 592 la description du château comme une personne en repos qui regarde avec insouciance et sans que son regard s'accroche à quelque chose ou à quelqu'un.

11. Scholem, *Walter Benjamin, Histoire d'une amitié*, Paris, Presses-Pocket, 1989, p. 188.