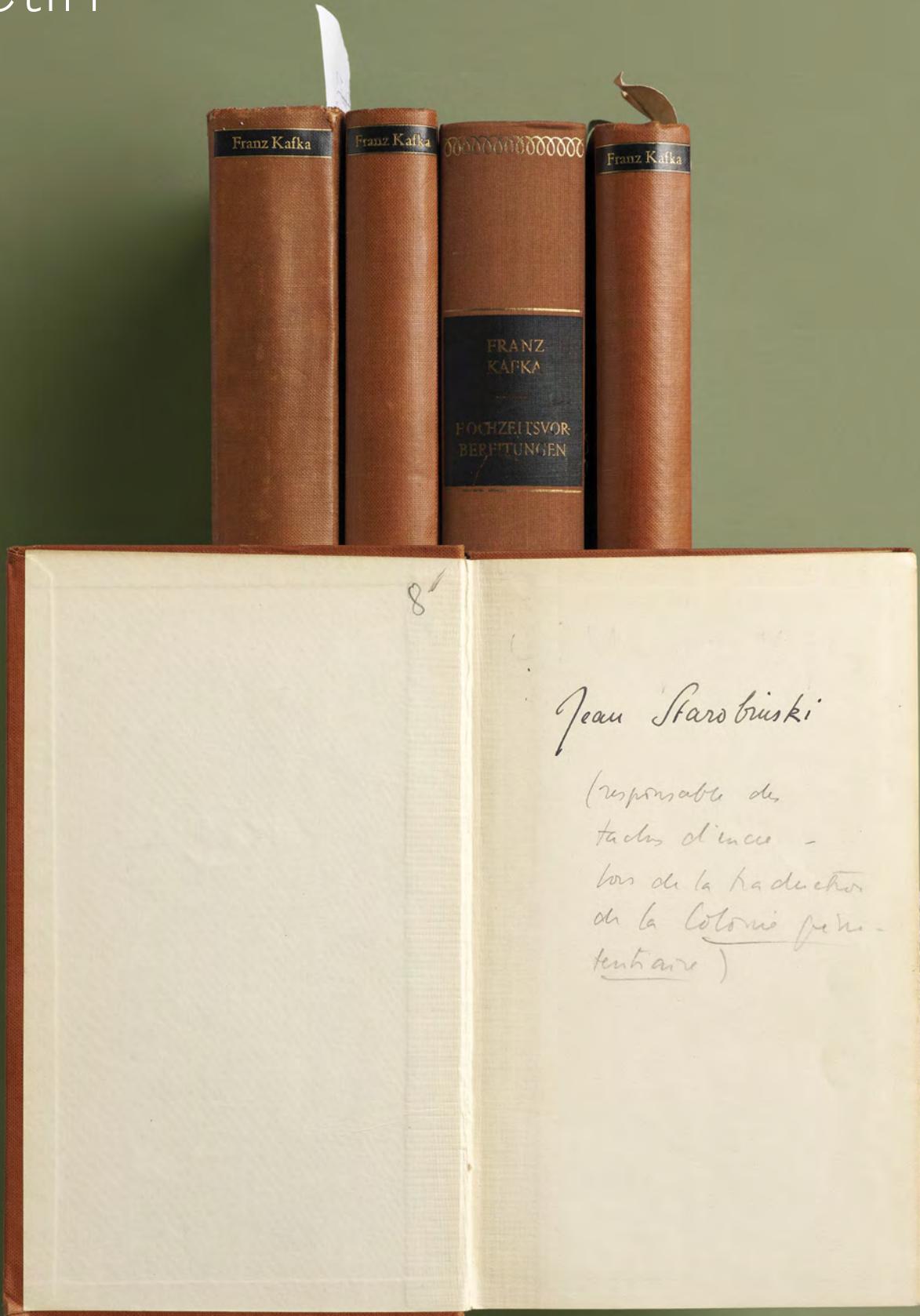
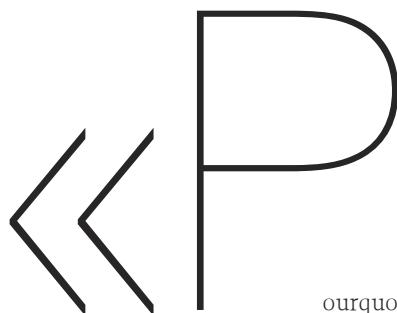


Bulletin





ourquoi Kafka?», nous demandions-nous avec nos invités Isabelle Kalinowski et Philippe Zard en novembre 2024 à l'Université de Fribourg. Oui, pourquoi Jean Starobinski s'était-il mis, au cœur de la guerre, à traduire l'un des écrivains les plus honnés de l'époque, les plus discrépantes qui soit («en Allemagne on [avait jeté] au feu les livres de ce Juif de Prague¹»)? Voici un début de réponse de l'intéressé: «Des traductions avaient commencé à paraître avant-guerre, chez Gallimard. Elles n'étaient plus possibles en France sous l'occupation nazie. *La Colonie pénitentiaire*, grand mythe de la punition, pouvait être lue comme une allégorie de la condition contemporaine. J'ai entrepris mes diverses traductions de Kafka parce que ces textes me fascinaient, et aussi pour alimenter les sommaires de la revue *Lettres* (Genève) dont le premier numéro porte la date d'impression de décembre 1942².»

Reagissant à cette question voisine – «Aviez-vous l'impression, en participant à la collection «Le cri de la France» de faire acte de «résistance intellectuelle»?» –, Starobinski peaufinait sa première réponse: «Il s'agissait très certainement de rappeler, dans la collection que dirigeait Courthion, une France où s'expriment les valeurs de la spiritualité et de la critique. Le *Fénelon* et le *Pierre Bayle* de Marcel Raymond sont les représentants

typiques de l'esprit de la collection. (Le recueil *Génies de France* de Marcel Raymond paraissait au même moment à La Baconnière.) Défendre avec intransigeance cette double tradition *avait valeur d'acte de résistance intellectuelle*. Il fallait laisser parler les textes. Et il appartenait au lecteur de mesurer la distance qui séparait ces témoignages sur la France de l'image étroite qu'essayait d'en donner l'administration de Vichy³.»

Cinquante-cinq ans après ces événements, Starobinski reviendra une nouvelle fois sur cette période dans sa «préface» à *La Poésie et la Guerre*, en mentionnant d'autres écrivains inclus dans ses «travaux de guerre»: «Dans le même temps, se remémore-t-il, je rassemblais et préfaisais des textes de Stendhal pour la collection «Le cri de la France», [et] je traduisais et interprétais Franz Kafka [...]. C'étaient là des auteurs fort dissemblables! Mais la tendresse héroïque de Stendhal, l'ironie impitoyable de *La Colonie pénitentiaire* me paraissaient tendues, comme les plus beaux poèmes de Jouvet et d'Emmanuel, vers la même assurance de l'*indestructible*, par-delà les épreuves et les cruautés affrontées. L'indestructible: c'est un mot que traçait la main de Kafka⁴.»

Pour les revues *Lettres* et *Suisse contemporaine*, le jeune critique avait donc décidé de se consacrer «[à] des écrivains qui exprimaient assez clairement, quoique dans les symboles de la poésie, leur refus de l'ordre inhumain que la tyrannie imposait à l'Europe.» «Je traduisais, se souvenait-il, je paraphrasais ces symboles, à mots à peine couverts. Y avait-il, sur le continent entièrement dominé par le Führer, un autre lieu où ces notes eussent pu paraître? Il est permis d'en douter⁵.»

Quelques décennies plus tard encore, c'est toujours cet engagement intellectuel contre l'ignominie que Starobinski rappellera dans une dédicace sur ce même livre de Kafka au jeune poète genevois: «Pour Laurent Cennamo / *La Colonie / pénitentiaire* / qui fut un moyen / de répondre, dans / les années de guerre – / à l'«événement»/ En amitié / Jean Starobinski / le 28 août 2017⁶».



Editorial
Stéphanie Cudré-Mauroux 2

Les Conférences du Cercle
Isabelle Kalinowski:
Jean Starobinski, Kafka
et le Livre de Job 4

Philippe Zard:
Starobinski lecteur de Kafka
Le pari religieux du sens 10

Les inédits du Fonds
Franz Kafka
Jean Starobinski,
16 février 1952 18

De la bibliothèque
Edwige Durand:
De Paris à Genève en
passant par Romainmôtier:
sur la trace des indices
de provenance 19

Bulletin du Cercle d'études
Jean Starobinski
Un index! 20

Les inédits du Fonds
Lettre de Pierre Nora
à Jean Starobinski 21

Chronologie starobinskienne
Laurane Crettenand
1964 21

Bulletin du Cercle d'études
Jean Starobinski
18 | 2025

Édité par les Archives littéraires
suisses

ISSN 1662-7326

Le Bulletin en ligne:
www.n.admin.ch/starobinski

Rédaction:
Stéphanie Cudré-Mauroux
Lectorat: Denis Bussard,
Laurane Crettenand, Fabien
Dubosson, Edwige Durand,
Vincent Yersin

Photographies:
Bibliothèque nationale suisse,
Flurin Bertschinger

ALS
Hallwylstr. 15, CH-3003 Berne
T: +41 (0)31 323 23 55
F: +41 (0)31 322 84 63
Courriel: stephanie.cudré-
mauroux@n.admin.ch

Composition:
Marlyse Baumgartner, Bex

Légende de la couverture:
Édition de Kafka par Max Brod.
On y lit cette note de Jean Starobinski: « (responsable des / taches d'encre – / lors de la traduction / de la *Colonie pénitentiaire*) », taches noires que l'on voit en effet sur la tranche.

Si Kafka fut pour l'étudiant de 22 ans qu'était Starobinski d'abord un travail de guerre et d'engagement, marqué par une vraie « tonalité «résistante» », il restera par la suite, pour le critique confirmé, un sujet d'études important et régulier comme le montre la bibliographie ci-contre – à laquelle on n'omettra pas d'ajouter les deux conférences données à Genève en 1949 et en 1952 que l'on découvre à la page 18 de notre *Bulletin*. S'agirait-il de mesurer l'intérêt particulier de Starobinski pour Kafka à l'aune des trésors que révèle sa bibliothèque ? on y découvrirait alors des éditions spectaculaires, achetées pour un ou deux francs suisses aux Puces de Plainpalais, comme celles reproduites ci-dessous avec les ex-libris de Felice Bauer-Marasse, la fiancée de Kafka⁸. Ou l'édition originale de 1925 du *Procès* (*Der Prozess*), à voir à la page 11 ; ou enfin cette originale de *In der Strafkolonie*, publiée du vivant de Kafka en 1919 chez K. Wolff, et acquise par Starobinski en 1972 chez le libraire français Viardot pour un prix là aussi très correct (200 FF) si l'on pense à la grande valeur marchande actuelle de cet ouvrage.

Terminons ce bref cheminement autour de *La Colonie pénitentiaire* avec ce remerciement de Jean Paulhan, en 1945, qui avait de suite senti la valeur de ce travail de Starobinski qui allait marquer des générations de chercheurs :

«le 29⁹.

Merci, cher Monsieur, de m'avoir donné la *Colonie pénitentiaire*. Soit dans vos traductions ou dans votre préface, j'aime la modestie de votre ton et que, traitant de choses graves ou terribles, vous nous laissiez pourtant toute liberté !* Les commentateurs de K. y vont hélas, à l'ordinaire, d'un autre ton. Ah, j'ai été très touché par la « figure renversée » (du monde de la Grâce¹⁰) et par le temple construit en ruines¹¹. Merci encore et très cordialement

Jean Paulhan

*en général, le terrible sert à l'auteur de chantage : la chose est si épouvantable qu'il vous faut croire etc....

Que faites-vous ? Préparez-vous un nouveau livre ?»

Bibliographie

1943

«Figure de Franz Kafka», préface à sa traduction de *La Colonie pénitentiaire*: Nouvelles; suivies d'un *Journal intime* de Franz Kafka, Paris, Fribourg, LUF, Egloff, 1945, pp. 9-67.

a. Pré-éd. part. de la préface, in *Lettres*, Genève, n° 4 (1943), pp. 39-51.

b. Rééd. part. de la préface, «Le mal demeure insaisissable dans son principe», in *Ille du salut : rapport 55 sur la colonie pénitentiaire, programme du spectacle*, Genève, Comédie de Genève, 1997, pp. 7-8.

c. Rééd. part. reprenant les pp. 53-57 de la préface, «Le mystère du corps», in *Kafka*, numéro thématique des *Cahiers de l'Herne*, n° 108 (2014), pp. 120-121.

d. Éd. part. de la traduction, «Le pont» et «Le retour au pays», in *Lettres*, Genève, n° 1 (1945), pp. 46-49.

1949

«L'œuvre de Franz Kafka, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la mort de Kafka», conférence prononcée à l'Athénée sous les auspices la Société genevoise d'études allemandes, 8 décembre 1949.

1947

«Le rêve architecte : à propos des intérieurs dans l'œuvre de Kafka», in *Lettres*, Genève, n° 23 (1947), pp. 24-33.

a. Autre éd., in *Cahiers Renaud-Barrault*, Paris, n° 50 (1965).

b. Rééd. part., in *Les Critiques de notre temps et Kafka*, Paris, Garnier, 1973, pp. 131-133.

c. Trad. italienne, in *Domus*, Milano, n° 218 (1947), pp. 23-28.

d. Repris dans *La Beauté du monde*.

1950

«Note sur le judaïsme de Kafka», in *Aspect du génie d'Israël*, Marseille, Éd. des Cahiers du Sud, 1950, pp. 287-292.

a. Trad. anglaise, «Kafka's Judaism», in *European Judaism*, vol. 8, n° 2 (1974), pp. 27-29.

b. Repris dans *La Beauté du monde*.

1952

«Franz Kafka», in programme du *Cercle juif de Genève*, soirée du 16.02.1952, pp. 2-3.

1973

«Kafka et Dostoïevski», in *Cahiers du Sud*, Marseille, n° 304 (1950), pp. 466-475.

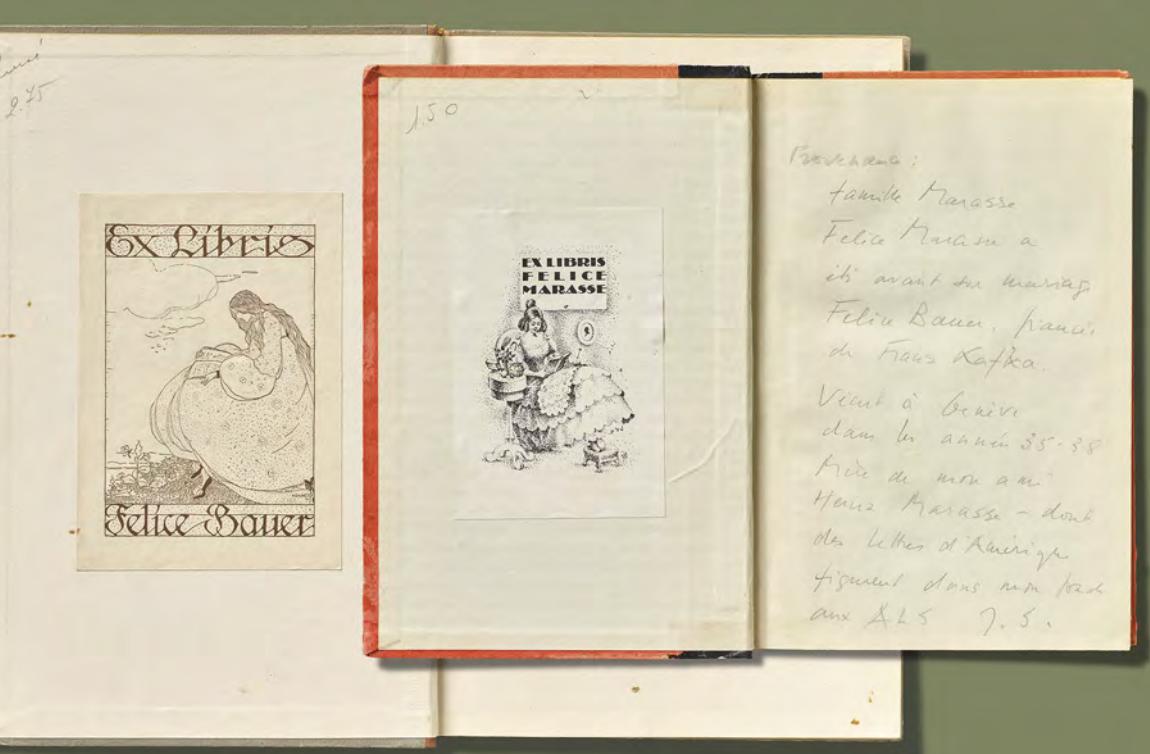
a. Rééd., in *Obliques*, Nyons, n° 3 (1973).

1984

«Franz Kafka : regards sur l'image», in *Le Siècle de Kafka*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1984, pp. 28-47.

a. Autre éd., in *Starobinski en mouvement*, Seyssel, Champ Vallon, 2001, pp. 453-469.

b. Repris dans *La Beauté du monde*.



Notes

Deux ex-libris de Felice Bauer ou Felice Marasse, la fiancée de Kafka. Jean Starobinski a acquis les ouvrages aux puces de Plainpalais pour quelques sous. La famille Marasse a probablement dû se défaire de sa bibliothèque avant son départ de Genève pour les États-Unis. Jean Starobinski connaissait Heinz Marasse, le fils de Felice chez qui il allait prendre le goûter.

Les jeux d'épreuves corrigés par Jean Starobinski de *La Colonie pénitentiaire* parue aux éditions de *La L.U.F.* à Fribourg en 1945.

1 J. S., «Figure de Franz Kafka», préface à sa traduction de *La Colonie pénitentiaire*: Nouvelles; suivies d'un *Journal intime* de Franz Kafka, Paris, Fribourg, LUF, Egloff, 1945, p. 12.

2 «Jean Starobinski et la LUF: entretien avec Michel Dousse et Simon Roth», in *Walter Egloff et la L.U.F. (1935-1953)*: une librairie idéale, une aventure éditoriale: catalogue de l'exposition, du 24 septembre au 23 octobre 1999; textes réunis par Michel Dousse, Fribourg, Bibliothèque cantonale et universitaire, 1999, pp. 77-85, p. 78.

3 *Ibid.*, p. 82 [nous soulignons]. La question était de de Simon Roth.

4 J. S., *La Poésie et la Guerre : chroniques : 1942-1944*, avec une postface de Jérôme Meizoz,

Genève, Zoé, 1999, coll. MiniZoé, n° 40, pp. 4-5.

5 *Ibid.*, p. 5.

6 Merci à Laurent Cennamo de nous autoriser à reproduire cette dédicace.

7 J. S., *La Poésie et la Guerre*, op. cit. p. 6.

8 On peut les voir en grand dans l'exposition virtuelle consacrée à Jean Starobinski: expo-starobinski.ch/thematique/group/recNzaxDhAgF7fL/document/recGrUQZCVNYJxFPh?index=0.

9 Timbre postal: Genève 29 VII 1945.

10 «L'œuvre est ambivalente dès son principe; il suffit de penser qu'elle puisse être lue comme une figure renversée d'un monde de la grâce et du progrès dans l'être, exprimé par le mouvement

contraire de la condamnation et de la déchéance. Le monde noir de Kafka est peut-être la contre-épreuve exacte d'un monde lumineux, comme si l'échec et la catastrophe devaient provoquer ailleurs leurs contraires glorieux (qui demeurent cachés)», J. S., «Figure de Franz Kafka», op. cit., pp. 49-50.

11 «L'œuvre qu'il nous laisse ressemble à un temple construit en ruines – et en même temps à une prison: l'image de cette construction rejoint les grandes planches gravées de Piranèse.

Sans doute cette prison et ces ruines sont-elles semblables à celles que nous voulons faire sauter – pour quelles neuves murailles?», J. S., «Figure de Franz Kafka», op. cit., p. 65.

Jean Starobinski, Kafka et le Livre de Job

Isabelle Kalinowski
CNRS École Normale Supérieure,
Paris

Starobinski et la «déception» du traducteur

La traduction de *La Colonie pénitentiaire* par le jeune Starobinski – ce texte qui avait précédemment été traduit, en 1939, sous le titre *Au Bagnे*¹ – a été un moment fondateur et inaugural, puisque Starobinski n'a ensuite jamais vraiment cessé d'écrire sur Kafka, en publiant de loin en loin des textes à son sujet pendant plus de quarante ans, jusqu'au dernier, paru en 1984,

« Regards sur l'image ». En même temps, la publication de *La Colonie pénitentiaire*, en 1945, a marqué la fin de la carrière de traducteur de Starobinski. Si nous savons ce qui a amené ce jeune homme de vingt-quatre ans à s'engager dans ces traductions, nous ne disposons en revanche guère de témoignages sur les raisons qui, à de rares exceptions près², l'éloigneront par la suite de cette pratique. Starobinski a peut-être été confronté, en traduisant Kafka, non à une difficulté de langue (l'allemand de

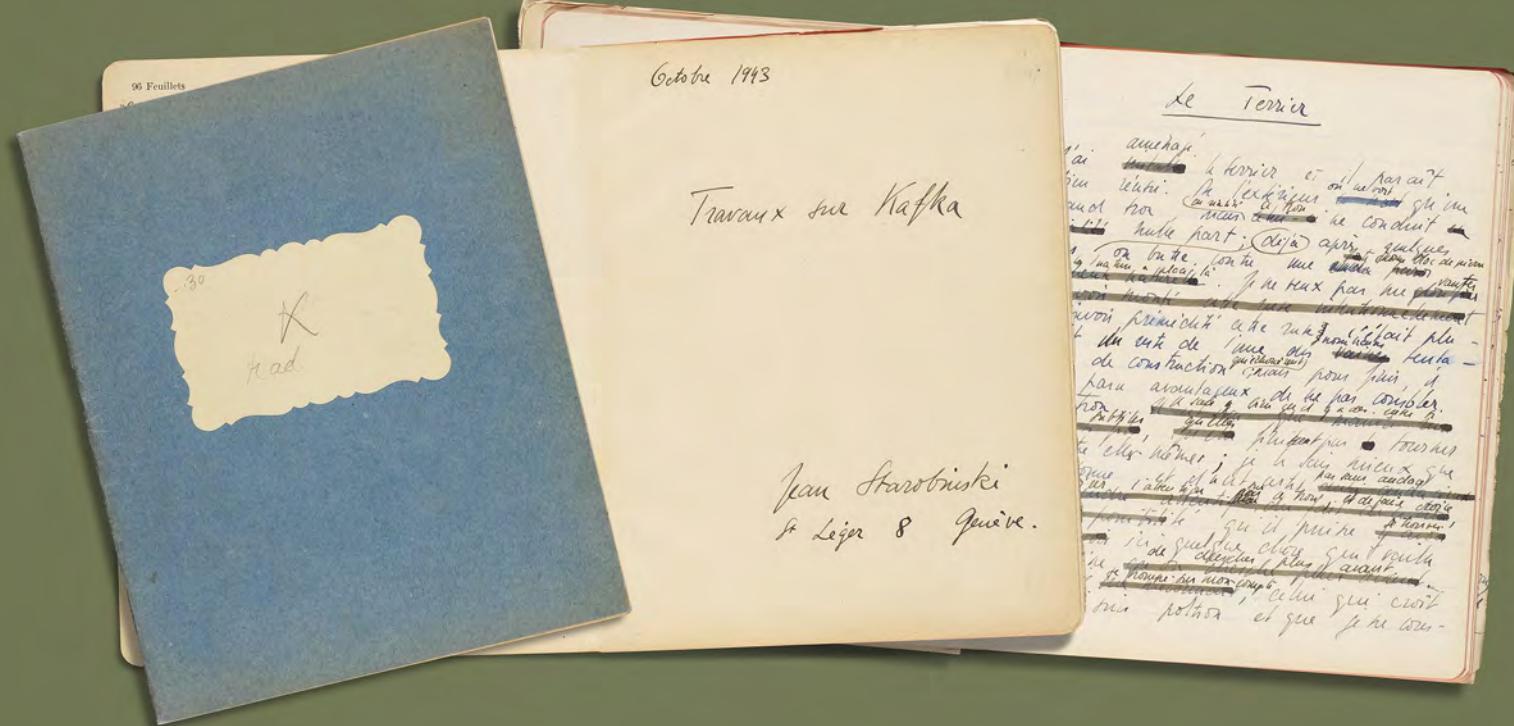
Kafka se caractérise par une certaine simplicité, loin des syntaxes hautement complexes d'un Arthur Schnitzler ou d'un Thomas Mann), ni à un problème d'écriture (la sienne possède à l'évidence toute la souplesse et la subtilité nécessaires), mais à un problème de distance par rapport aux textes de l'écrivain. Peut-être Starobinski a-t-il constaté que la position qu'il souhaitait adopter vis-à-vis des textes n'était pas celle, très et trop intime, que le traducteur est insensiblement conduit à endosser lorsqu'il séjourne longuement dans la proximité d'un texte, dans un temps inexorablement lent où s'opère un phénomène d'impregnation intense et continu. Le traducteur en sait toujours un peu trop sur l'auteur qu'il traduit, il devient familier des plus légères inflexions de sa voix, n'ignore rien de ses affects, de ses humeurs, de la couleur de ses états d'esprit. La traduction se réalise dans une certaine porosité, que Starobinski, semble-t-il, n'a pas identifiée comme la posture la plus adaptée aux formes de lecture qu'il entendait pratiquer. Une phrase du texte « Le judaïsme de Kafka » (1950) évoque le « très puissant pouvoir communicatif » de la prose kafkaïenne, et peut-être l'exercice de la traduction la rendait-elle justement trop communicative, jusqu'à l'insoutenable.

Non, « Kafka n'est pas venu pour rassurer », c'est l'expérience que Starobinski a pu faire en le traduisant, une expérience qui a peut-être été suffisamment forte pour le détourner de la traduction.

Les derniers mots du « Judaïsme de Kafka » livrent une clé décisive pour comprendre ce qui a pu conduire Starobinski à faire le choix de ce qu'il appelle le « commentaire » ou « l'exégèse », et à le faire, à mon sens, contre la traduction :

Quant à l'expérience douloureuse de Kafka, transposée très haut sur le plan de l'art, elle restera sans doute – comme une sorte d'écriture sainte – le prétexte d'infinis commentaires. Comme s'il fallait, à force d'exégèse, tirer de cette œuvre quelque leçon rassurante, ou du moins assez claire pour apaiser notre inquiétude. Je confesse avoir cédé, ici même, à cette naïve tentation. Mais Kafka n'est pas venu pour rassurer³.

Non, « Kafka n'est pas venu pour rassurer », c'est l'expérience que Starobinski a pu faire en le traduisant, une expérience qui a peut-être été suffisamment forte pour le détourner de la traduction. L'immersion longue et pénétrante dans l'écriture kafkaïenne que nécessite la traduction produit en effet – c'est du moins là le constat que j'ai pu faire moi-même en participant, à petite échelle, à la préparation de la nouvelle édition de Kafka dans la Pléiade, dirigée par Jean-Pierre Lefebvre⁴ – une déception fondamentale, que je n'avais personnellement rencontrée avec aucun autre auteur, mais qui dit certainement quelque chose de la position du traducteur, de ce à quoi il est assigné. Cette déception n'a rien à voir avec un quelconque manque d'intérêt littéraire, esthétique ou intellectuel. Elle concerne plutôt un interdit qui est logé au cœur même de l'écriture de Kafka : en le traduisant, phrase après phrase, segment après segment, le traducteur se met à percevoir très exactement le mouvement de son écriture comme une tension omniprésente entre ce qui suscite l'amorce d'une attente, l'attente, sinon d'un dénouement ou d'une résolution, du moins d'une suite, et ce qui vient immanquablement la décevoir. C'est à ce type de déception que Starobinski fait allusion quand il écrit que « Kafka n'est pas venu pour rassurer ». Le traducteur le perçoit constamment, dans les micro-mouvements de l'écriture qu'il scrute et à l'écoute de laquelle il se place : l'écriture de Kafka semble guidée par un rythme infiniment précis de déplacement de trajetoriale. Dès qu'une ligne d'évolution prévisible commence à s'esquisser, il la déplace, la déçoit, la dévie. Cela ne vaut pas seulement pour le cours de la narration, la suite d'une histoire, le suspense, mais aussi et de façon certainement encore plus remarquable pour tout ce qui peut s'apparenter à un mouvement vers une interprétation, vers la possibilité de saisir un élément du texte comme symbolique. Immédiatement, ce que Starobinski appelle à juste titre, dans le passage que nous avons lu, une « tentation » se trouve contrarié par la suite du texte. Le traducteur se trouve ainsi confronté à une prose qu'il ressent à chaque instant comme construite sur un refus systématique et radical de l'exégèse, renouvelé à chaque ligne, chaque paragraphe, chaque page, chaque mot même. Il doit accepter cette sobriété absolue du sens, qui le prend sans cesse à rebours et lui assigne un rôle strictement à l'écart de tout « commentaire ».



Cette déception de l'attente d'un sens plus vaste, plus étendu que l'énoncé, le segment ou la phrase qu'il est occupé à traduire, il n'est pas impossible qu'elle soit fondamentalement la condition du traducteur et que ce soit cette condition que Starobinski n'ait pas acceptée et dans laquelle il n'ait pas voulu être enfermé. Comme il le dit dans le texte que nous avons cité, il a préféré succomber à la « naïve tentation » du commentaire, refuser la frustration herméneutique permanente qu'implique la position du traducteur, et dont l'écriture de Kafka permet si radicalement de prendre conscience. Il est vrai que la pratique de la traduction n'interdit pas, de manière générale, celle de l'exégèse, qu'elle peut même en être un des fondements les plus féconds et les plus précis; mais ce que la traduction de Kafka nous apprend, plus crûment à mon sens qu'aucun autre auteur, c'est que, au moment où nous sommes en train de traduire, nous devons renoncer à projeter du sens et accepter l'ascèse interprétative qui nous cantonne à l'énoncé présent, au seul énoncé que nous avons sous les yeux. L'interprète, lui (qui, encore une fois, peut être la même personne que le traducteur, mais à deux moments différents, bien distincts), doit être au contraire toujours en avance par rapport à ceux qui le lisent, et les guider d'une main sûre vers l'énoncé d'une thèse relative à la signification du texte. Ces deux mouvements sont contradictoires, et mon hypothèse est que Starobinski a très fortement ressenti cette contradiction et n'a pas souhaité s'exposer durablement aux tensions qu'elle implique.

Relisons la phrase déjà citée, dans laquelle Starobinski décrit la « naïve tentation » de l'herméneute : « Comme s'il fallait, à force d'exégèse, tirer de cette œuvre quelque leçon rassurante, ou du moins assez claire pour apaiser notre inquiétude ». Il distingue ici deux niveaux, et d'abord celui du contenu, qui peut apparaître, lorsqu'on lit Kafka, comme trop désespéré, et susciter en retour des tentatives d'interprétation allant dans un sens plus « rassurant ».

Mais même le renoncement à nuancer l'intolérable, à transfigurer quelque peu une vision du monde insoutenable, ne suffit pas; la déception va plus loin et porte sur notre désir d'accéder à un sens «assez clair». C'est la capacité même de comprendre que Kafka place en situation de frustration. Le besoin de produire un sens rationnel ne peut être satisfait – tout en demeurant absolument ardent.

L'écriture de Kafka et le Livre de Job

La lecture du « Judaïsme de Kafka » révèle une proximité remarquable entre l'écriture de Kafka lu par Starobinski et l'analyse que Max Weber a développée, dans sa sociologie des religions, au sujet du Livre de Job. Comme l'a relaté son épouse Marianne Weber après sa mort, Weber avait le projet de consacrer un ouvrage complet au Livre de Job et, même s'il n'eut pas le temps de l'écrire, il reste dans ses textes publiés des passages qui lui sont consacrés. Ces réflexions sur le Livre de Job possèdent une tonalité particulière par rapport au reste de l'œuvre de Weber ; l'écriture en est davantage travaillée, plus « littéraire », et elles sont chargées d'affect. Weber laisse transparaître l'importance qu'il accordait à ce texte clé et la forte résonance qu'il avait pour lui.

Weber et Kafka n'appartaient pas à la même génération, le premier était né en 1864, près de vingt ans avant le second, qui vit le jour en 1883. Mais le moment où Weber rédige son grand livre sur le judaïsme, *Le Judaïsme antique*, pendant la Première Guerre mondiale, où il paraît, en 1917, sous la forme d'un article long de plusieurs centaines de pages⁵, est contemporain de l'écriture des fictions de Kafka. Tous deux meurent dans les années 1920, Weber succombant à une pneumonie en 1920, à l'âge de 56 ans, tandis que Kafka est vaincu par la tuberculose en 1924. Le rapprochement entre leurs œuvres respectives n'a pas été exploré par Starobinski. Le sociologue, de son côté, n'avait pas lu la prose de Kafka; ce dernier, quant à lui, n'était peut-être

Jean Starobinski publie, hors collection, sa traduction de *La Colonie pénitentiaire* de Kafka en 1945 aux éditions de *La L.U.F*. À l'image, trois cahiers de travail datant de 1943-44. Le premier est en partie utilisé pour des notes et pour la rédaction de la préface du livre («Figure de Kafka»); au centre et à droite, les deux cahiers noirs comprennent des traductions très travaillées. Dans le premier, *La Colonie pénitentiaire* et, dans le second, *Le Terrier*, entre autres. Les traductions sont en général placées sur les pages de droite, celles de gauche étant laissées vierges pour des variantes, des notes ou des retraductions.



Jean Starobinski et sa famille étaient abonnés au « Courrier de la presse » et à l'« Argus Internationale de la Presse S.A. », deux agences de veille de médias. On découvre ainsi une riche documentation d'articles de Starobinski sur Kafka, ou de nombreuses recensions sur le Kafka de Jean Starobinski de 1945 (à l'image: *L'Argo*, *La Gazette de Lausanne*, *Priviléges de la femme*, *Monde illustré* ou *Paru*, revue de Monaco).

pas non plus un lecteur des textes de Weber, mais la présence, dans son jury de thèse de doctorat de droit (1906), du frère de Max Weber, Alfred Weber, traduit malgré tout une proximité, d'autant plus que Max Weber était d'abord juriste⁶. En 1906, Max Weber venait de faire paraître *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), d'abord sous la forme d'un long article de revue⁷. Les convergences qui vont être soulignées ici ne procèdent donc pas d'influences directes ni de lectures croisées que l'on pourrait attester; il s'agit plutôt d'affinités de vues. Mais elles sont frappantes et profondes. Starobinski retient dans sa lecture de Kafka exactement les mêmes traits saillants que Weber dans sa lecture du Livre de Job – un texte que Starobinski mentionne bien, en revanche, dès 1944, dans « Figure de Franz Kafka » puis dans « Le judaïsme de Kafka », en mettant en avant la grande « proximité » entre Kafka et le personnage de Job⁸.

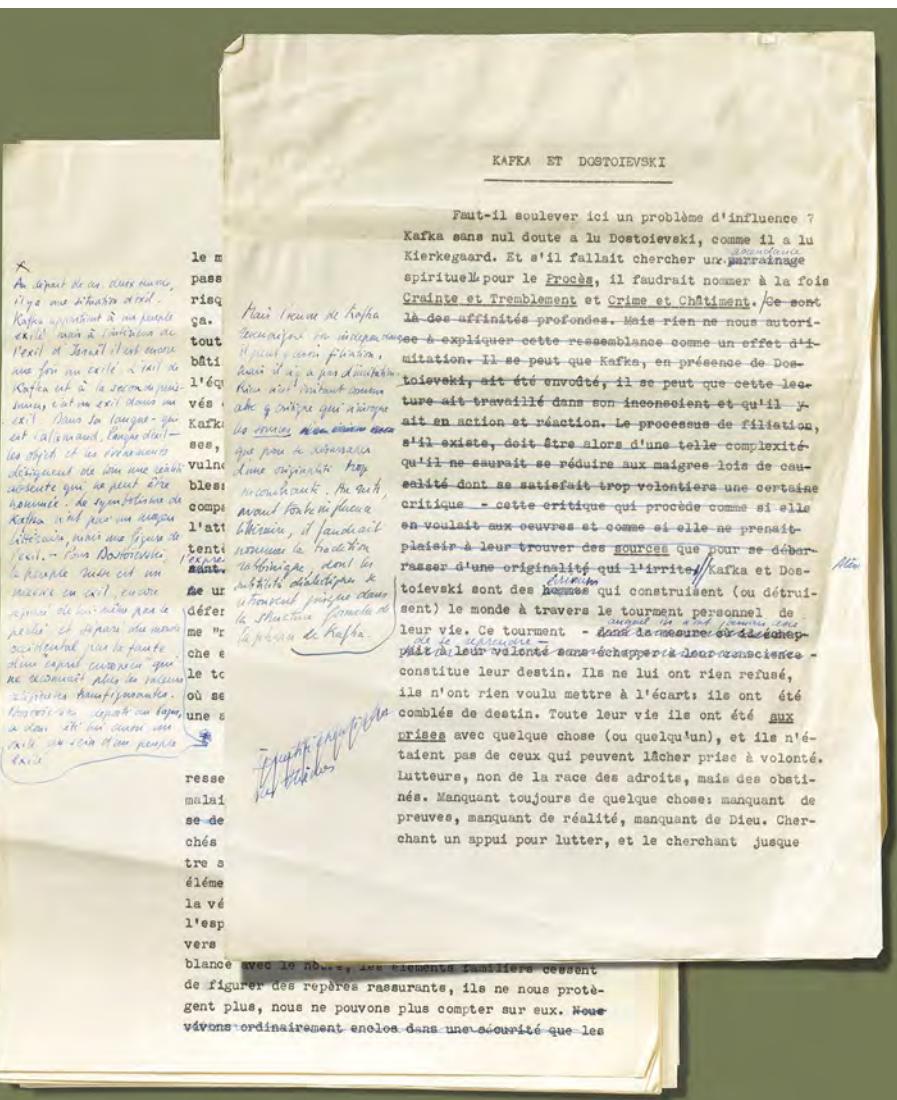
Le choix le plus remarquable qui fonde la possibilité d'un rapprochement entre la lecture webérienne du Livre de Job et la lecture starobinskienne de l'œuvre de Kafka est le parti pris qui consiste à aller chercher dans certains modèles de pensée d'une religion, le judaïsme, l'origine de configurations généralement regardées comme des phénomènes typiques de la modernité.

Cette option court comme un fil rouge dans les textes de Starobinski sur Kafka: il décèle avant tout dans l'œuvre de l'écrivain l'écho profond et structurant de son judaïsme, là où tant d'autres la mettent en relation avec la condition de l'homme moderne dans un monde sécularisé et avec l'histoire du XX^e siècle. Les résonances historiques de l'œuvre de Kafka ne sont selon lui qu'une « expression singulièrement dense et matérialisée » d'un modèle religieux antérieur, qui condense une « catastrophe première⁹ ». La modernité laïque et les totalitarismes du XX^e siècle ne sont qu'une très lointaine résurgence de ce phénomène, ils ne l'inaugurent pas. Certes, dans « Le rêve architecte », Starobinski ne manque pas de relever que « Kafka a connu les grands bâtiments de la bureaucratie moderne, les salles d'attente où l'espace s'altère à mesure que le temps s'écoule, etc., etc. »; certes, dans « Le judaïsme de Kafka », il note également que les persécutions modernes dont les juifs étaient victimes à son époque ont certainement façonné l'univers de ses romans; mais si cette interprétation lui apparaît « acceptable », il formule l'idée qu'elle n'est pas « suffisante »:

L'on a évoqué l'expérience juive de la persécution pour expliquer les thèmes du *Château* et du *Procès*: le drame de l'inculpation incompréhensible, le tourment de l'autorisation de séjour sans cesse différée. De même, l'on a vu dans *L'Amérique* une expression du déracinement juif. Explications acceptables, mais insuffisantes, et qui ne retiennent que l'élément le plus immédiatement sensible d'une parabole multivaleure¹⁰.

C'est après avoir émis cette objection que Starobinski s'engage dans un examen de ce qui peut rattacher Kafka à des éléments de la religion juive, alors même que l'écrivain, précise-t-il, n'était pas « religieux », que, « tout en gardant la nostalgie de la religiosité ancienne, il cherchait sa voie très à l'écart du judaïsme formel » et que ses personnages, « empruntés à la zone moyenne de l'existence, sont dénués de toute singularité raciale ou religieuse¹¹ ». Starobinski n'identifie pas moins trois traits fondamentaux de l'écriture de Kafka comme étant « consciemment ou involontairement de source juive »:

- il évoque d'abord la « casuistique raffinée » et « l'objection inlassable et vigilante », caractéristique des « disputes rabbiniques »;
- en second lieu, il retient la dimension « parabolique » de cette écriture, c'est-à-dire la porosité, chez Kafka, entre le concept abstrait et la narration, le premier étant constamment « matérialisé » dans la seconde, chaque figure recelant un « récit prêt à surgir », mais, inversement, chaque « narration » conservant la « valeur d'une figure¹² »;
- enfin, et c'est surtout ce troisième trait qui peut faire le lien avec l'analyse webérienne, Starobinski relève une structure récurrente des récits kafkaïens, qu'il associe justement au Livre de Job: la confrontation entre un « Père » ou une « autorité supérieure » à laquelle il est impossible d'avoir accès et qui règne sur un « univers dévoré d'absence », et un héros qui « s'obstine » à demander à cette figure



transcendante des comptes sur le sort qui est le sien: «L'univers romanesque de Kafka est l'univers de la contestation avec le Père ou avec l'autorité supérieure. Mais c'est en même temps un univers dévoré d'absence; l'accès de l'Autorité supérieure demeure barré, en sorte que la contestation décisive ne peut avoir lieu. [...] Aucune réponse, aucun message ne sont obtenus, ni par la voie hiérarchique (comme dans le livre du Zohar), ni par les tentatives d'entrevue en tête à tête; et cependant, comme s'il persistait une dernière possibilité encore méconnue, qui ouvrirait enfin les portes barricadées, le héros de Kafka s'obstine¹³.»

Face à ce Dieu absent, Starobinski met en avant chez les personnages de Kafka le «besoin de justification»:

Il importe d'abord de rencontrer la justice, fût-elle très peu miséricordieuse. [...] Kafka n'attend pas une Grâce qui l'élèverait au nombre des élus, mais une justification qui confère un *sens* à sa présence au monde. [...] Dans la perspective de Kafka, qui est ici conforme au judaïsme, il n'appartient ni à Dieu seul de prodiguer gratuitement la justification, ni à l'homme seul de la mériter: elle n'est donnée, elle n'est créée que dans le face-à-face de l'homme avec Dieu, dans le mystère d'une présence réciproque – à laquelle Kafka ne s'est pas senti le pouvoir d'accéder¹⁴.

Contrairement à ce qu'ont affirmé bien des commentateurs qui ont abordé cette notion webérienne sans avoir connaissance de l'étude de Weber sur le judaïsme antique, le « désenchantement du monde » n'est pas du tout une notion qui, chez le sociologue allemand, s'applique de prime abord à l'époque contemporaine. C'est dans le judaïsme de l'Antiquité, le judaïsme des prophètes de l'Ancien Testament, que Weber situe l'émergence de ce phénomène de « dés-enchantement », c'est-à-dire de rupture avec la magie, *Ent-Zauberung*. Le désenchantement du monde n'est pas non plus, contrairement à ce qui a été beaucoup dit à tort, un synonyme de la sécularisation et du passage à une époque affranchie des croyances religieuses. Weber affirme au contraire que c'est dans une religion, la religion juive antique, que la rupture avec la magie est pour la première fois véritablement consommée. Yahvé est le Dieu qui ne peut plus être contraint par la magie des hommes; le temps s'ouvre vers l'inconnu, sort des cycles que la magie maîtrisait pour s'ouvrir à des événements imprévisibles; le temps de l'histoire a désormais commencé, et les hommes le vivent d'abord comme une dépossession. Ils ne peuvent plus agir sur Dieu.

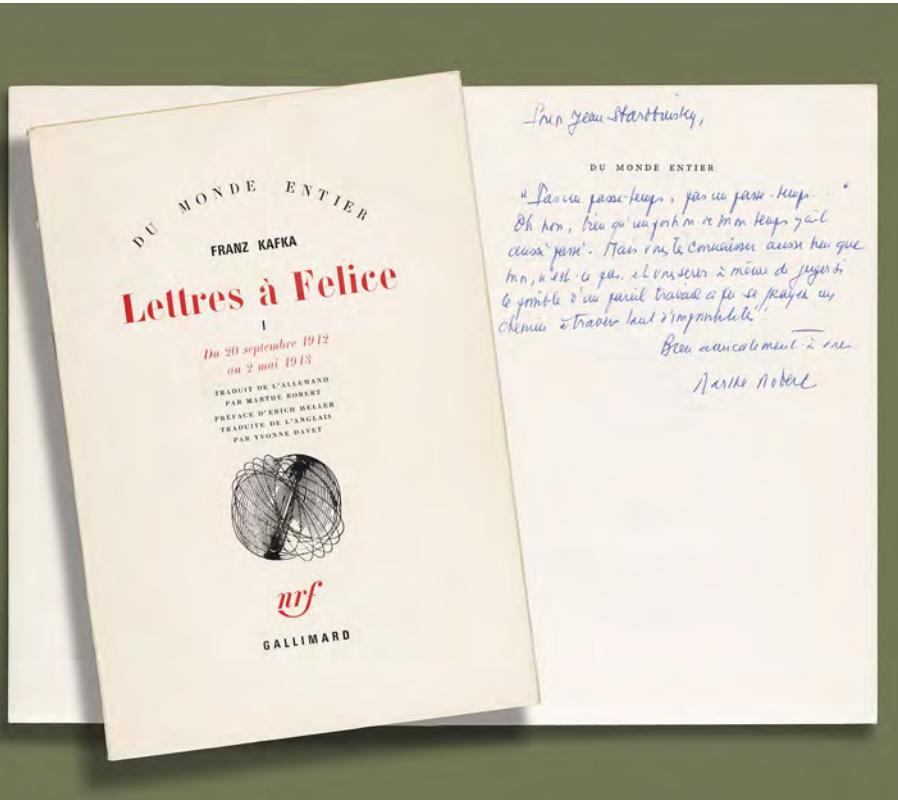
Le désenchantement du monde: l'abandon de la *magie* comme instrument de salut ne fut pas poussé aussi loin dans la piété catholique que dans la religiosité puritaine (et avant elle dans le seul judaïsme). Le catholique avait à sa disposition la *grâce du sacrement* de son Église pour compenser ses propres déficiences: le prêtre était un magicien qui accomplissait le miracle de la transmutation et qui avait entre ses mains un pouvoir décisif. On pouvait se tourner vers lui dans le repentir et la pénitence, il donnait l'expiation, l'espoir de la grâce, la certitude du pardon et délivrait ainsi de la *tension* immense que le destin inéluctable du calviniste était d'endurer dans sa vie, sans que rien ne la tempère¹⁵.

Dans l'interprétation wébérienne, les sacrements chrétiens sont encore apparentés aux rites magiques permettant aux hommes de « tempérer » la sévérité des décrets de Dieu. Mais, aussi bien dans le judaïsme ancien que dans les religions chrétiennes, certains courants soustraient aux fidèles ce vestige de magie et confrontent ces derniers à l'impossibilité de se défendre d'une quelconque manière contre l'arbitraire divin. Le Livre de Job, dans la lecture wébérienne, représente un état « avancé » et épuré du judaïsme ancien, il n'est pas représentatif de cette religion dans son ensemble; il dépeint une situation religieuse dans laquelle l'appui des rites est totalement absent, pour laisser place à la confrontation nue d'un Dieu inaccessible et d'un fidèle privé de tout soutien.

Weber relève les liens qui unissent la vision du monde exposée dans le Livre de Job et, sans continuité historique directe mais avec une forte cohérence dans les idées religieuses, la doctrine calviniste du *Deus absconditus*, du Dieu caché qui décide seul de la partition entre les élus et les damnés, un être transcendant qui n'a aucun compte à rendre au sujet du malheur des hommes et de leur condamnation. Cette figure dont Weber affirme, dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*,

Tapuscrit et annotations autographes de Jean Starobinski pour son «Kafka et Dostoïevski», publié en 1950 aux *Cahiers du Sud*. Starobinski y souligne le problème et les limites de la critique des sources et des lectures intertextuelles. On découvre cette note: «Rien n'est irritant comme cette critique qui n'invoque les sources que pour se débarrasser d'une originalité trop encombrante».

le rôle central dans le puritanisme (mais aussi dans le jansénisme), et dont les contours étaient selon lui déjà annoncés dans le Livre de Job, rompt la corrélation entre l'élection, ou la damnation des individus, et la valeur éthique de leurs actes. Les uns et les autres ne coïncident plus, et la faille qui s'insinue ainsi entre le destin des âmes et les mérites des actes accomplis crée une situation d'incertitude insoutenable. De la même façon, Weber souligne dans le *Judaïsme antique* que le choix par Yahvé du peuple juif plutôt que d'un autre est la marque de l'arbitraire divin et de la transcendance absolue de Dieu, et non d'une supériorité morale de ce peuple. C'est l'impossibilité de faire correspondre les décrets de Dieu et les actes des hommes qui instaure ce que Weber appelle le désenchantement du monde : c'est-à-dire l'impossibilité à la fois d'une compréhension rationnelle des décrets de Dieu, qui deviennent, dit Weber dans son commentaire du Livre de Job, «inaccessibles à toute compréhension humaine¹⁶», et, simultanément et corrélativement, le renoncement à l'exercice d'une magie qui permettrait aux hommes de faire flétrir Dieu, de le contraindre à changer ses décrets.



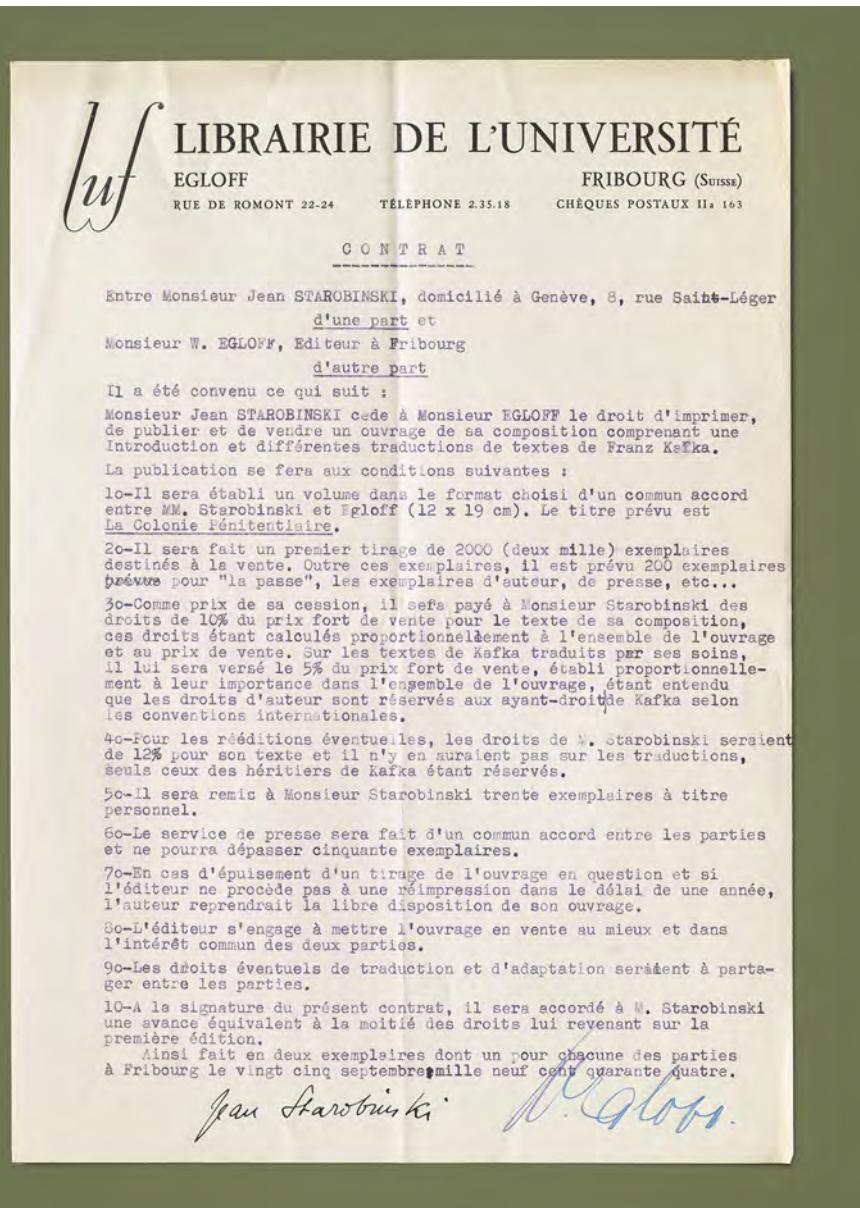
Dédicace de Marthe Robert à Jean Starobinski sur sa traduction française des *Lettres à Felice* de Kafka publiées en 1972 chez Gallimard.

Dans l'histoire de Job, le patriarche est confronté à la disparition de sa nombreuse descendance, à l'extinction de ses troupeaux et à la perte de ses immenses richesses, et il souffre simultanément dans sa chair, frappé par la maladie, et dans son âme, sa plus grande douleur étant, observe Weber, la honte de «passer pour un pécheur visé par la colère divine». À l'encontre de l'équation défendue par les trois amis de Job, qui rapportent son malheur à des péchés dont il se serait rendu coupable, il clame son innocence et affirme que l'épreuve à laquelle Dieu le soumet n'est pas la juste sanction d'une faute. «Lorsque Job lui de-

mandait des comptes sur l'injustice de l'ordre humain, écrit Weber, Dieu apparaissait dans un nuage d'orage sans dire un mot : c'était là un fait très hautement significatif¹⁷». Aucune explication, aucune justification rationnelle ne viennent atténuer la souffrance de Job, dont Starobinski écrit qu'il est «mordu par le mal et accablé par la privation», et doit «support[er] l'épreuve de l'abjection¹⁸» sans contrepartie.

L'analyse wébérienne du Livre de Job, en insistant sur le motif de la culpabilité, suggère que la «domination» exercée par Yahvé est une forme de sanction infligée pour un péché qui n'a pas été commis et dissociée de la corrélation avec une responsabilité des hommes, ce qui place ces derniers dans une situation de dépossession redoublée en face de leur Dieu. La «tension» «que rien ne tempère» décrite par Weber à propos du Livre de Job puis en référence aux tourments intérieurs des fidèles appartenant aux courants puritains semble correspondre en tout point à celle que Starobinski décrypte dans «Figure de Kafka», sa préface d'août 1944 à la traduction de *La Colonie pénitentiaire*. Weber et Starobinski décrivent en termes très voisins la douleur lancinante causée par une culpabilité qui est tout à la fois dénoncée comme dépourvue de fondement et néanmoins assumée et endossée.

L'option de la révolte est exclue, remarque Starobinski : les personnages de Kafka, comme Job, «ne songe[nt] pas à renverser l'autorité qui [les] écrase, il[s] [savent] qu'ils n'en [ont] ni le droit ni la force ; il[s] ne désire[nt] que se *justifier* à ses yeux¹⁹». Chez Weber, la sociologie des religions de la transcendance fait ressortir des modèles de «domination» (*Herrschaft*) dont aucune autre sphère sociale ne présente d'occurrences aussi radicales que la sphère religieuse (en tout cas lorsqu'elle est régie par le «Dieu caché»). Chez Kafka, Starobinski relève le même type de dissymétrie fondamentale : «Il s'agit avant tout du rapport entre le supérieur et l'inférieur, dans une structure civile et policière extraordinairement hiérarchisée. Il y a quelqu'un qui commande et quelqu'un qui dépend²⁰». Cette relation est irrémédiablement inégale ; pourtant, si celui qui la subit ne peut envisager de véritable révolte contre un «destin» dont il sait qu'il «se joue sans lui²¹», il ne peut pas davantage cesser, non seulement de «désirer se justifier», mais aussi d'*agir*, de *faire*, pour «confirmer et valoriser sa propre existence par l'acte²²». «L'une des plus cruelles conséquences de la faiblesse et de la déréliction du héros, dans les fictions de Kafka, c'est qu'il ne cesse jamais de croire à l'importance de ses démarches multipliées dans l'univers visible, alors que son sort est réglé (ou négligé, ce qui est pire) hors de sa vue²³». L'activisme absurde des héros de Kafka peut ainsi être comparé avec l'investissement frénétique dans le travail et la production économique qui, selon Weber, fait le lien entre la configuration religieuse mise en place avec le dogme de la prédestination et la forme moderne du travail capitaliste, méthodiquement systématisé. C'est un même paradoxe qui est relevé par Weber dans *L'Éthique protestante* et par Starobinski au sujet de Kafka : la dépossession de tout moyen d'agir sur son propre



Notes

1 Franz Kafka, *Au Bagne*, traduction de Jean Carrive, Marseille, Les Cahiers du Sud, 1939.

2 Jean Starobinski a également traduit depuis le grec et le latin, mais sans publier ces manuscrits. N'ont paru que de rares traductions d'articles, de Theodor Adorno et Hans-Robert Jauss par exemple. *La Colonie pénitentiaire* est donc sa seule traduction parue en volume (je remercie Stéphanie Cudré-Mauroux pour ces précisions).

3 Jean Starobinski, «Note sur le judaïsme de Kafka», in *La Beauté du monde. La littérature et les arts*, recueil de textes édité par Martin Rueff, Paris, Gallimard, Quarto, 2016, p. 956.

4 Franz Kafka, *Oeuvres complètes*, sous la direction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 4 vol., 2018-2022.

5 Max Weber, «Das antike Judentum», in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 44, 1917-1918, p. 34 sq.

6 Sur Weber et Kafka, voir notamment Michael Löwy, «Chaînes en papier. Despotisme bureaucratique et servitude volontaire dans *Le Château* de Franz Kafka», in *Diogène*, 204(4), 2003, pp. 62-74. <https://doi.org/10.3917/dio.204.0062>.

7 Cf. Max Weber, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20, 1905, pp. 1-55; 21, 1905, pp. 1-111.

8 Voir notamment les lignes conclusives de «Figure de Kafka»: «Prophète, Franz Kafka l'est à la manière de ces hommes de l'Ancien Testament qui venaient témoigner pour Dieu en faisant éclater le scandale de l'absence de Dieu. Mais c'est de Job qu'il est encore le plus proche» (J. Starobinski, «Figure de Kafka», in Franz Kafka, *La Colonie pénitentiaire: Nouvelles*; suivies d'un *Journal intime*, Paris, Fribourg, LUF, Egloff, 1945, p. 66).

9 «Ce que nous retrouvons dans l'œuvre de Kafka, il faut bien l'avouer, n'est pas la prophétie formelle de l'événement que nous vivons, c'est l'afflurement d'une catastrophe première, dont l'événement de notre temps s'est chargé pour sa part de fournir une expression singulièrement dense et matérialisée. L'histoire a mis à nu une certaine réalité spirituelle que Franz Kafka avait eu pour mission d'éprouver solitairement et de révéler par le langage de l'intériorité» (*ibid.*, p. 9).

destin ne conduit pas au fatalisme ni à un abandon désabusé mais, au contraire, à une hyperactivité qui ne laisse jamais en repos. Le ressort d'une telle contradiction qui, chez Kafka comme chez Weber, ne débouche jamais sur une synthèse ou un dépassement dialectique, est, sinon invariablement religieux, du moins religieux dans son principe – y compris dans les époques sécularisées où, comme le dit Weber, le monde est devenu un monde de «péché sans Dieu²⁴». Il a fallu, pour que cette tension sans fin puisse s'installer dans la vie de certains hommes, l'appareil logique extrêmement puissant que, à en croire Weber comme Starobinski, certains courants religieux sont capables de mettre en place – notamment parce qu'ils savent répondre de façon efficace au besoin irrépressible de trouver des explications à la souffrance des êtres et à leur demande éperdue de justifications. Au cœur de la sociologie religieuse de Max Weber et de sa lecture du Livre de Job, comme au cœur de l'interprétation par Starobinski des proses de Kafka, on rencontre ainsi un modèle logique, une équation tout à la fois intolérable et indépassable – cette proximité en dit long sur le rôle que le premier attribuait à la sociologie, et le second à la littérature.

10 Cf. J. Starobinski, «Note sur le judaïsme de Kafka», *op. cit.*, p. 953.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, p. 955.

14 *Ibid.*

15 Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. I. Kalinowski, Paris, Champs Flammarion, 2000, p. 190.

16 Max Weber, *Sociologie de la religion*, trad. I. Kalinowski, Paris, Champs Flammarion, 2006, p. 302.

17 Max Weber, *Le Judaïsme antique*, trad. I. Kalinowski, Paris, Champs Flammarion, 2015, p. 265.

18 Jean Starobinski, «Figure de Kafka», in Franz Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, *op. cit.*, p. 66.

19 *Ibid.*, p. 55.

20 *Ibid.*, p. 58.

21 *Ibid.*, p. 22.

22 *Ibid.*, p. 59.

23 *Ibid.*, p. 22.

24 Cf. Max Weber, *Sociologie de la religion*, *op. cit.*, p. 389: «Fondé sur un déterminisme tourné vers l'ici-bas, le pendant non religieux de cette valorisation religieuse de la foi est la forme spécifique de *honte* et – pour ainsi dire – le sentiment de péché sans Dieu qui sont le propre de l'homme moderne, en vertu, là encore, d'une systématisation éthique orientée vers l'éthique de la disposition d'esprit, quel qu'en soit le fondement métaphysique. Le tourment secret que cet homme porte en lui n'est pas d'avoir fait ceci ou cela, mais *«d'être* quelqu'un qui a été capable de faire cela, par l'effet du caractère immuable qui lui a été donné, sans avoir rien fait, et c'est ce que lui renvoie aussi, dans son rejet de lui, le *pharisaïsme* des autres. Ce pharisaïsme revêt un tour déterministe – et il est tout aussi étranger à l'humanité, parce que tout aussi dépourvu de la possibilité significative d'un *«pardon*», d'un *«repentir*» ou d'une *«réhabilitation*», que la croyance religieuse dans la prédestination. Celle-ci permettait, malgré tout, de se représenter une certaine *ratio* divine secrète.»

Contrat de la Librairie de l'Université de Fribourg pour *La Colonie pénitentiaire*, daté du 25 septembre 1944: le livre est tiré à deux mille exemplaires. Jean Starobinski tiendra plus tard à rappeler qu'il a été «possible d'imprimer en Suisse des textes qui n'auraient pu paraître en aucun endroit de l'Europe dominée par les puissances de l'axe, sauf ignorance des censeurs».

Starobinski lecteur de Kafka

Le pari religieux du sens

Philippe Zard
Université Paris-Nanterre

Commençons par un simple constat: il est possible d'être familier de l'œuvre de Jean Starobinski sans avoir pris la mesure de son travail sur Kafka; réciproquement, on peut être familier de l'œuvre de Kafka et être passé à côté de Jean Starobinski. Si l'on considère la qualité de ces études, cette double ignorance peut étonner. Elle s'explique néanmoins aisément: son volume de traduction de textes de Kafka¹, précédé d'une imposante préface (presque un essai), n'a jamais été réédité depuis 1945; et les articles qui ont suivi, longtemps dispersés, n'ont été rassemblés en recueil que très récemment². Or, en considérant cet ensemble, on se rend compte qu'après Pierre Jean Jouve, Franz Kafka est l'auteur du XX^e siècle auquel Jean Starobinski aura consacré le plus de pages et d'attention. Au demeurant, l'interrogation qui sous-tend l'examen de ces deux écrivains, née dans les années de guerre, est de même nature: elle relève d'un questionnement sur les vertus de la littérature en temps de catastrophe, sur les rapports entre littérature et résistance – « résistance » comprise en un sens plus large que celui qu'au même moment lui donnaient les écrivains engagés dans la lutte antinazie.

Second préalable, en guise de contextualisation. Tout semble éloigner le génie torturé de Prague, « l'habitant de la cave³ », du brillant humaniste de Genève qui, après avoir achevé sa licence de lettres, mène de front sa carrière de critique littéraire et ses études de médecine. Il faut pourtant aller plus loin. Kafka avait échappé au nazisme par la grâce d'une mort précoce en 1924, mais le nazisme avait fait de lui un sans-patrie à titre posthume, et le génocide ne devait épargner aucune de ses trois sœurs mortes en déportation. Starobinski, issu de parents juifs polonais, échappe au nazisme par la grâce précaire de la neutralité du pays où il est né, mais dont il n'a toujours pas la nationalité, et une partie de sa famille va mourir en Pologne.

Chercher à comprendre ce qu'a pu représenter Kafka dans l'équation existentielle de Jean Starobinski, c'est se risquer à appliquer au critique littéraire un type d'élucidation analogue à celui que ce dernier appliquait à ses écrivains de prédilection. L'hypothèse que l'on voudrait aventurer est que Kafka se situait, pour Starobinski, au point de rencontre entre sa pensée du littéraire, son rapport à l'Histoire et sa judéité. Kafka, durant quelques années, aura été pour lui le médiateur privilégié, peut-être le seul et le dernier, de son rapport au judaïsme, appréhendé non tant comme une identité substantielle que comme un héritage culturel, non tant comme une religion que comme un principe éthique, non tant comme une pensée que comme une inquiétude; et

Kafka l'amenait à penser ce rapport de manière providentiellement indirecte, en restant sur le terrain de la littérature, d'une expérience littéraire radicale pensée comme expérience spirituelle de plein droit⁴.

I

La relation critique

Le titre de la préface de Starobinski à *La Colonie pénitentiaire* mériterait à lui seul un examen: « Figure de Franz Kafka ». On ne peut qu'y lire une remarquable syllepse de sens. Car il s'agit bien, dans cette entreprise, d'une double visée: faire émerger un visage et rendre compte d'une écriture.

Faire émerger un visage, ou plutôt l'exhumer à l'heure où l'on a cherché à l'effacer: la préface est datée d'août 1944, le mois même de la Libération en France⁵.

Rendre sa « figure » à Kafka, c'est aussi revenir à ce qui avait été le « moment Kafka », au choc qu'avait suscité, dans l'Europe de l'entre-deux-guerres, la publication de ses récits et romans posthumes: s'il ne fait pas découvrir Kafka, Starobinski le relit, mais en amont d'une catastrophe dont on s'est plu à lire dans son œuvre la prémonition⁶. Kafka prophète ? Starobinski se refuse à ces hypothèses faciles autant que hasardeuses sur la prescience littéraire pour s'intéresser à ce qui lui semble être un mystère plus profond, celui d'une correspondance entre le monde intérieur et le monde extérieur:

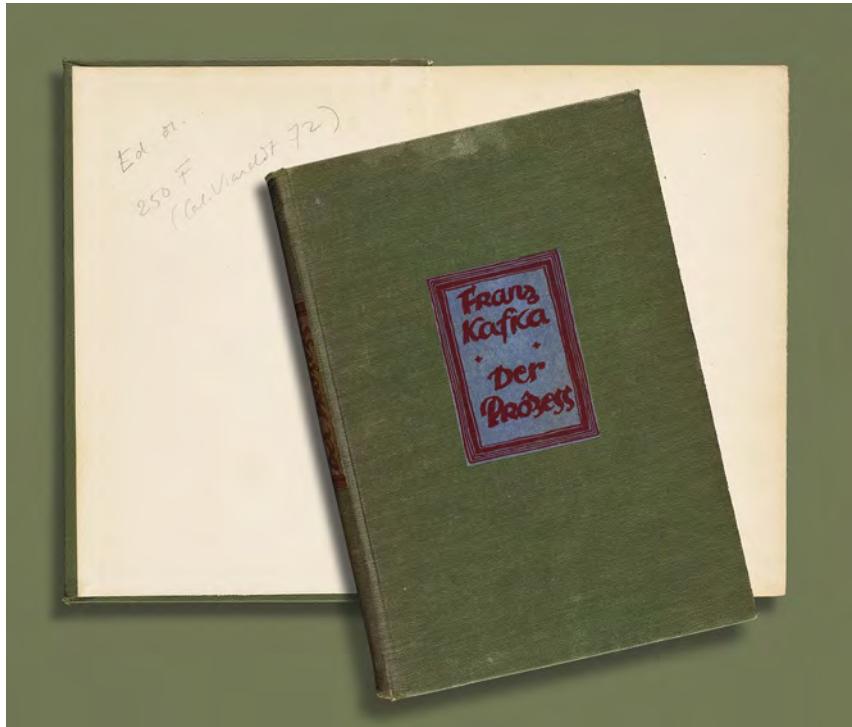
Ce que nous retrouvons dans l'œuvre de Kafka, il faut bien l'avouer, n'est pas la prophétie formelle de l'événement que nous vivons, c'est l'affleurement d'une catastrophe première, dont l'événement de notre temps s'est chargé pour sa part de fournir une expression singulièrement dense et matérialisée. L'histoire a mis à nu une certaine réalité spirituelle que Franz Kafka avait eu pour mission d'éprouver solitairement et de révéler par le langage de l'intériorité. Reconnaissions une fois de plus que la véritable « voie intérieure » rejoint quasi fatallement le plus vaste destin du monde et qu'elle permet de le fixer d'un regard autrement total et direct que ne le peut la pure observation « réaliste⁷ ».

C'est dans une terminologie quasi leibnizienne que Starobinski énonce cette correspondance, cette entr'expression, entre la réalité intérieure et sa matérialisation historique, quand il écrit que « le «moi» accomplit le monde et le monde invente le «moi». [...] Tout peut se faire écho et s'entre-connaître dans le symbole. *L'homme et le monde ne sont pour finir qu'un seul drame*⁸... ».

Ce n'est pas là, on le voit, minimiser l'Histoire, mais au contraire grandir l'œuvre et sortir de l'opposition conventionnelle entre symbolisme et réalisme, rejoindre sans le dire un des aphorismes de Zürau que Starobinski, dans le même volume, venait de traduire:

Il n'est pas nécessaire que tu sortes de ta maison. Reste assis à ta table et écoute. N'écoute même pas, attends simplement. N'attends même pas, demeure silencieux et solitaire. Le monde va s'offrir à toi pour être démasqué, il ne pourra pas s'en empêcher. Extasié, il se tordra en larges cercles autour de toi⁹.

Cette porosité de la conscience solitaire de l'artiste à son époque, cette «réceptivité ouverte à l'influence des conditions spirituelles d'une époque ou d'un état de civilisation», cette «vulnérabilité à l'égard de l'inconscient collectif¹⁰», Kafka les possède en partage, selon Starobinski, avec Fédor Dostoïevski; et l'on ne s'étonnera pas que le critique consacre quelques-unes de ses analyses les plus éblouissantes à une comparaison entre ces deux «figures sacrées de la littérature moderne¹¹».



Cette comparaison entre Kafka et Dostoïevski n'a rien d'intrinsèquement étonnant; elle était déjà devenue monnaie courante. Tout en délimitant un troublant fonds commun de représentations et d'obsessions, Starobinski excelle à rendre à chacun sa voix et sa part, montrant par exemple que l'œuvre de Kafka ne veut rien savoir de la réflexion morale ni des «bouleversements de conscience» qui commandent les romans de Dostoïevski et que «la psychologie de caractère» y est entièrement effacée au profit du «nœud complexe de la *situation*¹²»; ou encore comment, du «souterrain» mental de l'intellectuel dostoïevskien (*Le Sous-Sol*) au *Terrier* que creuse la bête paranoïaque d'un des derniers récits inachevés de Kafka, il y a le passage d'une «métaphore d'un instant» à une image «soutenue et développée en récit [...] jusqu'à dans ses dernières conséquences¹³».

Telle est la méthode comparatiste de Starobinski, qui appréhende la parenté entre deux écrivains non tant «dans [les] images¹⁴» que dans les ressorts psychiques qui les causent. Or, ce ressort, à ses yeux, tient à ce qu'il résume en un énoncé répété sous diverses formes: un «tête-à-tête avec le désespoir¹⁵». Ces deux écrivains hantés sont des «lutteurs, non de la race des adroits, mais des obstinés¹⁶».

C'est la radicalité de l'expérience littéraire de Kafka qui fascine Starobinski, radicalité qui peut à tout moment se retourner contre l'œuvre même et son auteur. Avant Maurice Blanchot, Starobinski a su repérer dans

Kafka ce combat avec l'écriture et le signe, cette tension constante entre affirmation et négation, construction et destruction. La dimension tout à la fois agonique et agonistique de cette œuvre s'étend de la genèse à la publication. Elle affecte d'abord ses thèmes. Les trois motifs cardinaux que Starobinski identifie sont tous placés sous le signe de l'inachèvement: le corps (patisant de sa finitude, de sa déficience), la justice (marquée par ses carences, ses manquements, ses ratages); l'architecture (la muraille de Chine, et par extension toutes les constructions humaines sont précaires, poreuses et provisoires). Mais cette négativité, cette pente destructive, se lit aussi dans les impasses et les paralysies de l'écriture, par l'inachèvement de centaines de textes abandonnés à l'état de brouillon et jusque dans les dernières volontés de l'écrivain condamnant ses liasses de manuscrits à la destruction.

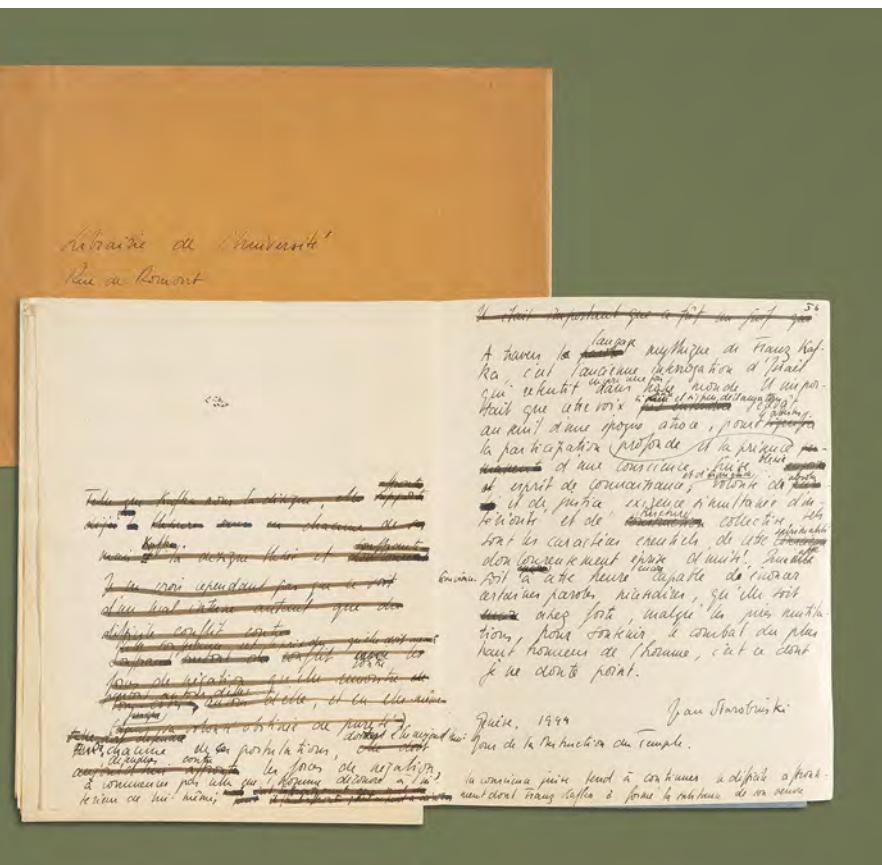
Là encore, note Starobinski dans sa préface de 1944, par un effet de résonance stupéfiant, les autodafés hitlériens semblaient en quelque sorte surenchérir dans le vœu d'anéantissement que Kafka semblait avoir prononcé contre ses propres textes. Starobinski revient avec insistance sur cette ironie grinçante dont l'histoire européenne était devenue le théâtre :

Il existe peu d'ouvrages qu'il ait autant fallu *disputer à la volonté de destruction* [...]. Ils sont nombreux à s'acharner contre cette œuvre, à commencer par l'obstination sévère de son auteur lui-même, tandis que ses adversaires (sous le prétexte de l'esthétique raciste) s'appliquaient méthodiquement à en effacer l'existence. Savent-ils seulement qu'en tentant de la faire taire, ils l'ont confirmée dans son essence? La négation que visait Kafka du point de vue supérieur de la mort, les autres l'ont entreprise du point de vue inférieur de la haine¹⁷.

Ce paroxysme de tension – on s'étonne presque que Starobinski n'ait pas songé au thème de la lutte de Jacob avec l'Ange –, Starobinski le reformulera et l'élargira encore dans une étude plus tardive, «Regards sur l'image» (1984). C'est toute image (parmi lesquelles celles dont sont faites les paraboles), toute *figure*, tout signe d'art ou de fiction qui sont alors frappés du sceau de la suspicion, travaillés par cette ambivalence fondamentale qui tient à ce que, pour rappeler la sentence pascalienne, «figure porte absence et présence»:

[...] Un maléfice habite l'image, l'écriture, du fait que, lors même qu'elles expriment la nostalgie de la vie simple et réconciliée, elles ne sont toujours pas la vie. [...] Ces figures, pour lesquelles Kafka a donné les meilleures forces de sa vie, portent en elles la faute d'avoir été substituées à la vie. La fiction, dans la nécessité qui la fait surgir, comporte un péril aussitôt perçu par Kafka; il dirige contre elle un désaveu qui, entrant presque immédiatement en composition avec la fiction elle-même, devient figure dans le monde coupable de la fiction. Conçue dans l'exaltation du travail nocturne, la figure dérobe et dévore la vie, cependant que les énergies mises en œuvre pour lui résister éternisent le combat¹⁸.

Édition originale du Procès (*Der Prozess*) de Kafka publiée en 1925 chez Die Schmiede à Berlin. Jean Starobinski, d'après une note autographe, semble avoir acquis l'ouvrage en 1972 chez le libraire Jean Viardot pour «250 F». Jean Viardot possédait alors l'ancienne Librairie Bosse qu'il dirigea de 1956 à 1990. Starobinski recevait les catalogues de vente de Viardot; quelques numéros sont conservés dans sa bibliothèque.



De ce rapport ambivalent au signe esthétique, à toute figure, l'une des dernières créations de Kafka – Joséphine, la cantatrice du « peuple des souris » – porte témoignage, elle dont le chant qu'on croit d'abord sublime se révèle n'être qu'un « couinement » ordinaire ; elle, qui finit par disparaître sans laisser de trace... Que Kafka ait donné ordre de détruire ses manuscrits viendrait nous rappeler le statut étrange des œuvres que nous lisons aujourd'hui, « comme si nous avions le privilège de les arrêter dans leur trajet, entre la nuit dont ils proviennent et la nuit où ils devaient retourner¹⁹ ».

Kafka, dont on a souvent dit, sans doute à tort, qu'il avait la religion de la littérature alors qu'il n'en avait que la passion exclusive, aurait ainsi voué son existence à une tâche dont rien, quand bien même il eût été à sa hauteur, n'assurait le sens, et dont il ne pouvait guère attendre cette justification dont il était avide. On retrouve là un Starobinski qui ne semble guère éloigné de ce que, quelques années plus tard, George Steiner écrirait à propos du rapport entre le judaïsme et la littérature, en évoquant « l'Iconoclasme radical du judaïsme » et la « gêne suscitée » dans le cadre de la tradition « par toute œuvre d'imagination²⁰ ». Paradoxalement, cependant, cet article de Starobinski sur l'image chez Kafka, le dernier en date, est le seul dans lequel on ne trouve aucune référence explicite au judaïsme de Kafka, comme si l'analyse du régime sémiologique pouvait désormais s'en passer.

C'est le moment, on le voit, d'examiner la manière dont Starobinski lui-même a tenté très tôt de définir ce que Kafka devait à son héritage juif. Et l'on est surpris, à découvrir ou à redécouvrir ces textes, de constater l'importance cardinale que Starobinski a su lui accorder, non sans un certain courage.

II

L'animal dans la synagogue

Comme le rappelle Aldo Truccio, « les textes de Starobinski concernant la condition juive sont tous antérieurs à 1950²¹ » et les textes sur Kafka en sont une composante essentielle : on n'ira pas jusqu'à dire que Starobinski était juif par Kafka ; mais sans doute cet auteur lui a-t-il permis de nouer plus étroitement que jamais particularisme et universalisme, destin juif et condition humaine. Et il importe de s'interroger à la fois sur le gain herméneutique que Starobinski a pu tirer de cette affiliation de Kafka au judaïsme – à une époque et dans un espace où elle n'allait pas de soi – et sur les raisons qui ont pu faire que la nécessité de cette réinscription culturelle se soit moins fait sentir au fil de ses études.

Sur le plan strictement biographique, le judaïsme de Starobinski n'a que peu à voir avec celui de Kafka : ce dernier pourrait avoir trouvé, à la fin de sa vie, dans le judaïsme, une forme de réconfort et d'équilibre, dit la préface de 1944²² ; Kafka n'était pas exempt de quelque « nostalgie » romantique envers la vie communautaire ou religieuse, et avait fini par voir dans le sionisme un horizon « désiré²³ ». Starobinski ne peut se reconnaître ni dans la nostalgie romantique de la tradition, ni dans l'idéal d'un judaïsme reterritorialisé ; tout au plus peut-on imaginer quelque chose comme une nostalgie de cette nostalgie à travers le rêve de Kafka. Il reste que les attaches religieuses et politiques de Kafka sont demeurées en dehors de son œuvre, détachées de tout judaïsme formel et « située[s] en deçà du sionisme²⁴ ». Et c'est justement cette situation de l'écrivain, à la périphérie des appartenances, qui devient la marque même de son originalité.

Le geste critique de Starobinski semble obéir, à l'origine, à un double programme interprétatif, ou à une double contrainte : il s'agissait à la fois d'arracher Kafka au risque de l'annexion par la philosophie de l'absurde et de soustraire son inspiration judaïque à toute récupération théologique ou orthodoxie doctrinale.

Reste que cette filiation est posée, et Starobinski fait flèche de tout bois. Ses références et comparaisons touchent aux questions théologiques (le rapport de Dieu à sa créature, le rapport entre transcendance et immanence, la question de la justification) comme au folklore et aux légendes (le Golem est souvent cité), en passant par des allusions à la Kabbale. Les rapprochements les plus appuyés concernent les formes discursives et narratives : « Avant toute influence littéraire, il faudrait nommer la tradition rabbinique, dont les subtilités dialectiques se trouvent jusque dans la structure formelle de la phrase de Kafka²⁵ » note-t-il dans son étude sur « Kafka et Dostoïevski ». Sa « Note sur le judaïsme de Kafka » était plus précise encore, qui identifiait comme « source juive », consciente ou involontaire,

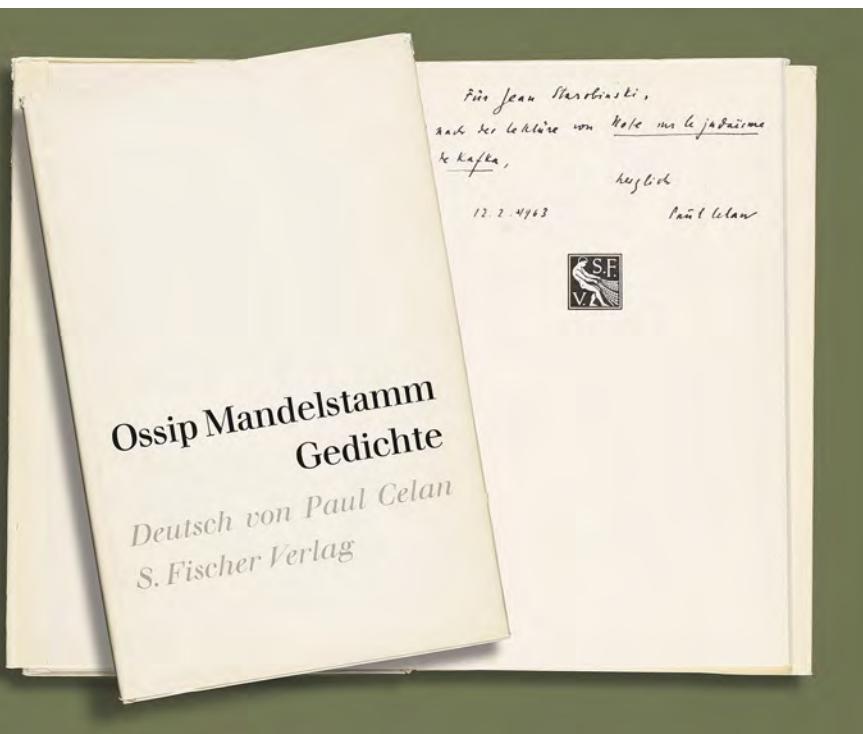
le talent d'argumentation et la casuistique raffinée dont se prévalent les personnages de Kafka : l'idée tournée ingénieusement sous toutes ses faces, l'hypothèse ouverte sur tous les possibles, l'objection inlassable et vigilante, comme dans les disputes rabbiniques²⁶.

Carnet de travail de Jean Starobinski titré « 1943-44 / Kafka ». Il s'agit des notes préparatoires à la publication de *La Colonie pénitentiaire*. Cette dernière page du carnet est signée et datée « Genève, 1944 / Jour de la Destruction du Temple. », soit le 29 juillet 1944 (9. Av. 5704).

Il ne manquait pas d'y ajouter « le caractère parabolique des récits de Kafka », qui « n'est pas sans rappeler une forme de démonstration imagée chère aux kabbalistes²⁷ » – autant de filiations qui finissent par embrasser la quasi-totalité de l'œuvre.

Toutefois, précise le critique, « l'œuvre de Kafka revendique son indépendance » et, s'il « peut y avoir filiation », « il n'y a pas d'imitation²⁸ ». Starobinski affilie l'écrivain au judaïsme, sans l'enfermer dans son héritage dont l'œuvre présente le plus souvent comme une vue déformée, une version foncièrement exorbitante ou hétérodoxe.

S'agissant de la dimension théologique proprement dite, le critique tend à interpréter la vision de Kafka comme la radicalisation de certains principes inscrits dans le judaïsme. Ainsi, du principe de division, Kafka ferait-il en quelque sorte la source même du péché et de la condition humaine. Citant un « Midrash rabbinique » connu de Kafka sur la malédiction du célibat, il y rattache par exemple l'obsession de l'état d'incomplétude, de séparation qui définit les personnages de Kafka, lisible jusque dans les noms amputés des protagonistes du *Procès* et du *Château*²⁹.



Quant aux formes de la controverse talmudique, déjà mentionnée, la manière dont Starobinski les affilie à la polysémie kafkaïenne semble d'une parfaite justesse :

Il semble qu'ici, comme dans certaines disputes rabbiniques, la signification, qui devrait être unique, se pulvérise en une multiplicité de possibles équivalents. Le *Zohar* revendique pour la Bible une multitude de sens superposés. Kafka, pour sa part, revendiquerait des sens contradictoires – afin de pouvoir en désespérer³⁰.

Cette référence à la controverse rabbinique, tout en ancrant Kafka dans la tradition intellectuelle du judaïsme, fait de lui une sorte de cas-limite. Dans le

judaïsme traditionnel, il est vrai que la controverse sur des points généralement mineurs de la loi est présentée comme le résultat du déclin des générations et de l'obscurcissement de la révélation. Par une sorte de sublimation rétrospective de cette défaillance, le judaïsme a fait de la controverse une modalité particulière du cheminement législatif et de la démarche spirituelle, au point de consacrer des interprétations contradictoires de la loi comme émanations équivalentes de l'inspiration divine. Ce que Starobinski aperçoit très tôt est que Kafka fait de la *contradiction* la visée même de son écriture. La coexistence des interprétations contradictoires n'est pas tant l'effet de l'appréhension pluraliste de la vérité que le symptôme d'une écriture irrésistiblement enclée à l'aporie, sinon même désireuse de se piéger et de se perdre elle-même.

Est-ce à dire que Kafka se complairait dans le *non-sense* ou se griserait à tutoyer le néant ? Il n'en est rien, et de toute évidence, le critique tient à prévenir le risque d'un malentendu : cette errance dans l'impénétrable pluralité des interprétations, loin d'être un jeu solipsiste, exigerait d'être lue comme l'expression d'une quête désespérée de sens, d'une soif d'absolu que rien ne viendrait étancher. Ainsi, si la pensée de Kafka recourt inévitablement au mythe, et si ces mythes semblent se prêter à de vertigineux retournements de sens, « un pressentiment lui murmure au même instant que la «vraie voie» est unique et que celui qui s'y prend par quatre chemins aura toujours tort. [Cette pensée] ne peut s'empêcher d'en vouloir à toute sa subtilité dialectique, qui n'est jamais que «divertissement³¹».

C'est ainsi que, reprenant un aphorisme de Kafka, Starobinski écrit superbement que l'écrivain n'a pas perdu tout espoir que le « buisson d'épines, l'obstacle auquel il se déchire jusqu'au sang, [devienne] peut-être un jour le buisson ardent³² » – non sans ajouter (dans un style éminemment kafkéen...) que l'écrivain se demande «s'il n'est pas arrivé trop tard, au moment même où la flamme a cessé de brûler (et c'était pour lui qu'elle brûlait)». Cette fois, implicitement, c'est à un commentaire de la parabole « Devant la loi » que se livre le critique : cette flamme qui n'aurait brûlé que pour l'écrivain rappelle la sentence finale du Gardien à l'homme de la campagne agonisant : « [...] cette porte n'était destinée qu'à toi. Maintenant je m'en vais et je la ferme³³ ».

Il faut le préciser : si Starobinski, dans ces pages inspirées, cite peu de textes, son interprétation porte l'empreinte visible des aphorismes de Zürau qu'il avait retraduits sous le titre, inventé par Max Brod, de *Considérations sur le péché, la douleur, l'espoir et la véritable voie*. Quiconque lit aujourd'hui cette préface ne peut qu'être frappé par la fréquence et la facilité avec laquelle, sous l'influence probable de Brod, Starobinski use des notions de Dieu et de « foi » – des mots dont Kafka est pourtant particulièrement économe, du moins dans ses récits : l'attente d'un ordre d'en haut serait ainsi, pour Kafka comme pour l'arpenteur du *Château*, une manière de « chercher dans la foi cette *justification* qui lui est indispensable pour vivre.

Franz Kafka ne possède pas la foi, elle représente pour lui une *éventualité* quasi inespérée, mais capitale », – « l'absurde de la foi » étant comme la réplique nécessaire à « l'absurde du péché³⁴ ».

Dédicace de Paul Celan sur l'édition de sa traduction des poèmes de Mandelstamm chez Fischer Verlag. 12 février 1963.

L'importance peut-être excessive accordée à ces textes méditatifs tient assurément à l'intention d'*arracher Kafka aux griffes de la philosophie de l'absurde*. Camus n'est pas explicitement mentionné – il faut rappeler qu'à l'heure où Starobinski publie cette préface, le philosophe avait dû se résoudre, en 1941, à retirer le chapitre sur Kafka de son *Mythe de Sisyphe*, sur demande de l'éditeur, en raison de la censure antisémite – mais il est bien question de ces « quelques écrivains » pour qui « le seul courage spirituel consiste à tirer radicalement son parti de l'impossibilité où se trouve l'existence à contenir un sens intrinsèque [...] » et qui ont voulu « annexer l'univers de Kafka » à cette « vue du monde³⁵ ».

Rien en effet ne permet, chez Kafka, d'affirmer apodictiquement l'absurdité du monde ; l'inaccessibilité du sens n'équivaut en aucun cas au postulat de son absence. Il suffit en effet de lire « Devant la loi », *Le Procès* ou *Le Château* pour saisir ce qu'il y aurait d'abusif à annexer Kafka à une philosophie de l'absurde puisque aussi bien l'instance supérieure à laquelle ses personnages ont affaire n'est jamais révélée, de telle sorte que la question de ses intentions et même de sa nature et jusqu'à celle de son existence demeurent à jamais suspendues. Et Starobinski de ramasser les tensions de l'œuvre en quelques-uns de ces énoncés percutants et profonds dont il a le secret :

Ce monde est d'une fausseté insoutenable, il faut le briser pour en découvrir un autre et c'est en partie à cette œuvre que s'applique chez Franz Kafka l'instinct de destruction. [...] Là se révèle précisément l'une des grandes ambivalences de son esprit : il désire à la fois justifier ce monde et le détruire, d'où le caractère féroce de la justice qui est à l'œuvre dans les récits de Kafka. Si l'univers de Franz Kafka est en proie à l'absurde, ce n'est pas que tout y est égal, c'est que tout y est fatal³⁶.

III

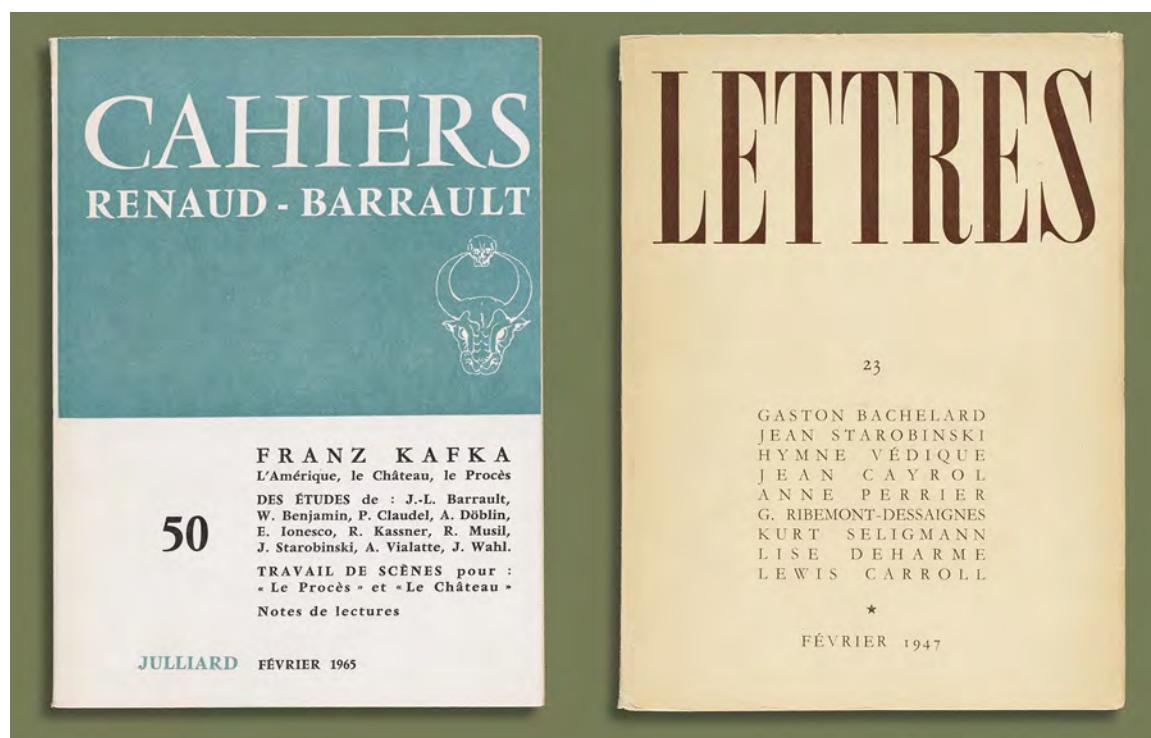
Le cri de Job

S'il importe à Starobinski de faire prévaloir la dimension religieuse de l'œuvre, c'est donc, en premier lieu, pour obvier à son annexion nihiliste ou à ses variantes existentialistes dont il semble pressentir la vogue : d'où la nécessité d'affirmer que « la « disponibilité » de Kafka est de prime abord *orientée* et engagée (vers les réalités religieuses de la foi et du salut³⁷) ».

C'est aussi, en second lieu, pour déjouer le risque d'une leçon trop étroitement politique de Kafka, en particulier celles que peut entraîner la tragédie juive dont l'Europe vient d'être le théâtre. Starobinski reconnaît certes que l'on peut lire dans certains des récits de Kafka des expériences juives (le déracinement dans *L'Amérique* ou la persécution dans *Le Procès* et *Le Château*) ; au demeurant, on voit mal comment ces rapprochements auraient pu être esquivés au sortir de la guerre. Mieux, il va même jusqu'à assumer, en des saillies provocantes, une lecture anachronique de Kafka dont les personnages, écrit-il, « s'évertuent à franchir la frontière de leur condition d'étranger » sans que personne vienne « à leur secours » : « nul espoir pour eux de trouver un « passeur » clandestin à cette frontière³⁸... » Le théâtre de la guerre, du génocide, la persécution des parias, des apatrides et autres réfugiés surdéterminent jusqu'à la fin la lecture starobinskienne de Kafka – comme, à peu près au même moment, celle d'Hannah Arendt³⁹ – :

Tout se passe comme si la pente fatale de l'imagination de Kafka correspondait à l'inclinaison catastrophique de notre temps. En accentuant, sous la pression d'un inconscient redoutable, les images de 1913, Kafka produit le monde de 1944. (Il ne fait pas bon vivre ici sans papiers en règle⁴⁰.)

En dépit de cette insistance, Starobinski n'en continue pas moins d'affirmer que l'interprétation politique de



Deux revues dans lesquelles Starobinski a publié la même étude sur Kafka :
- *Les Cahiers Renaud-Barrault* n° 50 (1965). Nouvelle édition de « Le rêve architecte : à propos des intérieurs dans l'œuvre de Kafka » paru d'abord dans *Lettres à Genève*, n° 23 (1947), pp. 24-33.
- Et, précisément, la revue *Lettres* de février 1947.

Kafka ne permet pas de prendre la mesure de « la véritable intention de l'œuvre »; il réaffirme ainsi, dans sa « Note sur le judaïsme de Kafka » que l'écrivain

songe moins à l'Histoire qu'à Dieu, moins à Dieu qu'au Père – à ce Père mythique qui est à la fois le plus immédiat et le plus lointain. (Non sans que nous soupçonnions, à la lumière de la spiritualité juive, l'interpénétration profonde de ces trois termes: Dieu, Père, Histoire⁴¹ [...]).

Le mouvement de balancier permanent qui fonde le geste critique de Starobinski consiste ainsi à se servir de l'ancrage spirituel juif de Kafka contre ses réductions philosophiques ou politiques, tout en restant assez attentif à son idiosyncrasie littéraire pour le prémunir contre tout figement dogmatique ou captation communautaire.

Comment rendre compte d'une œuvre qui, si saturée qu'elle soit de signifiants religieux, résiste à tout figement théologique ? Comment parvient-elle, en d'autres termes, à s'arrimer inflexiblement à la littérature alors même qu'elle semble en permanence tendre vers un au-delà du littéraire ? Starobinski avance au moins deux facteurs décisifs qui tiennent aux structures mêmes de l'imaginaire et de l'écriture de Kafka.

Le premier tient au statut de la parabole – que Starobinski, on s'en souvient, avait identifiée comme une des dimensions les plus manifestement juives de l'écriture de Kafka⁴². Or, ces paraboles, ces figures, ces récits ne se réduisent jamais à leur valeur indicelle ou à quelque intentionnalité ;

ils ne sont jamais les vecteurs ancillaires d'un sens qui, une fois atteint, permettrait de s'en affranchir. Ils sont lestés d'une matérialité et d'une épaisseur qui les font résister à toute prédatation spéculative. Dès sa préface de 1944, Starobinski fournissait une explication possible de ce mécanisme en montrant comment la « multivalence⁴³ » (ce que nous appellerions la polysémie) des récits tenait à ce que « la fiction mythique profonde » se substituait à « l'allégorie », s'autonomisait en devenant « cette condensation psychique terriblement active [...]. Qui peut dire [...] où prend fin l'intention symbolique et où commence l'hallucination⁴⁴ ? ».

Starobinski reviendra en profondeur sur ce point dans l'article sur « Le rêve architecte » dont le titre doit être pris dans sa littéralité : il y est bien question d'un mécanisme de matérialisation du rêve, en l'occurrence du cauchemar, mais d'un rêve « sous la domination des éléments diurnes », d'un monde dans

lequel il devient impossible de distinguer entre le pouvoir de terreur et d'oppression » de la réalité et la « contrainte onirique⁴⁵ ». C'est ici, on le comprend, la puissance autonome prêtée à la faculté imaginative et à l'inconscient qui sécrète les anticorps déjouant tout phagocytage interprétatif.

Cette résistance de l'écriture à son déchiffrage ou à sa traduction est récapitulée en ces termes dans son article sur « Dostoïevski et Kafka » :

[...] profondément mêlées et enchevêtrées dans une matière dense et triste qui est leur milieu vital, l'anecdote et la signification spirituelle du récit rejoignent l'une de l'autre une sorte d'opacité qui résistera à tout essai d'interprétation systématique ou de traduction rationnelle. Nous sommes en présence d'événements concrets, et nous pressentons que ces événements veulent dire quelque chose : il est difficile d'en savoir plus long. Impénétrable, mais secrètement allusif, le fait brut ne se laisse lire ni comme un signe transparent, ni comme une donnée objective inerte. Le symbole est évident, mais il est trop lourdement matériel pour n'être que symbole ; le réalisme est manifeste, mais il est trop traversé d'allusions spirituelles pour n'être que réalisme⁴⁶.

Le deuxième facteur de cette autonomie spirituelle du texte, le soustrayant à toute mainmise religieuse, tient à une autre propriété de ses récits : celle qui consiste à laisser vacante et innommée la place de ce « Dieu » que d'aucuns persistent à y chercher. Car – rappelle Starobinski en songeant sans doute à la fin d'« Un message de l'empereur » –

l'univers romanesque de Kafka est l'univers de la contestation avec le Père ou avec l'Autorité supérieure. Mais c'est en même temps un univers dévoré d'absence [...]. La question de la mort de Dieu, jamais posée et partout présente, hante toute l'œuvre de Kafka. Qui sait si le Juge que l'on ne parvient pas à rejoindre n'est pas mort depuis longtemps⁴⁷ [...].

Il n'y a personne, rappelle-t-il encore « pour désigner Dieu par son nom » : « l'œuvre de Kafka n'est en fait qu'une seule et vaste ellipse, indiquant Dieu dans le lointain et le refusant⁴⁸ ». Kafka n'est pas un faiseur qui truque le jeu narratif en éludant artificiellement des secrets qu'il posséderait ; ses récits ne tiennent ni du message codé, ni de la mystique ; l'auteur est partie prenante de l'embarras et de l'ignorance qu'expose son œuvre :

Les procédés de dissimulation n'ont point de part au mystère essentiel de ses récits. Les romans policiers nous amusent : nous savons que le conteur connaît d'avance le mot de l'éénigme. Mais Kafka ne connaît rien d'avance. S'il y a de l'ombre dans son univers, ce n'est pas une ombre qu'il y introduit par artifice [...] ; c'est une ombre qu'il voudrait chasser, et qu'il ne parvient pas à vaincre. Il s'avance avec sa lumière, qui est la plus forte qu'il puisse trouver ; qu'y peut-il, si dans les souterrains où il marche, la flamme ne peut presque pas vivre⁴⁹ ?

Ainsi, là même où la mystique juive cherche à rétablir la communication entre l'homme et son créateur, Kafka ne ferait qu'entériner la condition de l'homme comme déréliction et déliaison. C'est le déchirement de l'homme, la plainte de Job⁵⁴ que le peuple juif semble désormais voué à porter. Jusqu'à une forme d'oblation ? Si Kafka ne prononce aucune sentence apodictique sur la vocation juive comme telle, Starobinski franchit le pas lorsque, dans sa méditation personnelle sur le destin juif, il affirme qu'Israël, en tant que « témoin d'iniquité », aurait pour vocation d'« incarner(r) et de symboliser(r) le destin de l'idée de justice⁵⁵ ».

En tous les cas, c'est moins la leçon théologique que la leçon humaine qui est retenue par le critique, et ce sens est

celui d'une protestation qui ne rencontre que le vide, d'un cri dans le désert⁵⁶. La théologie est ici entièrement rabattue sur l'anthropologie, et même sur une forme éminente d'humanisme. Ce cri est aussi universel que le glas qui sonne dans le roman d'Hemingway, tout particulièrement en ces temps d'effroi : car l'épreuve de la modernité vécue par Kafka, note Starobinski, aurait fait de ses créatures issues d'une expérience juive l'expression paroxystique d'une expérience devenue celle de l'Europe tout entière :

le déracinement et l'insécurité, exprimés par Kafka aux environs de 1920, n'ont fait qu'anticiper la condition angoissante et absurde qui, à partir de 1940, est devenue le lot commun des Européens. En sorte que ce qui passait, il y a quelques années, pour une description de la situation juive étend aujourd'hui sa portée et devient une peinture exacte – universellement vraie – de la misère de l'homme moderne⁵⁷.

L'œuvre de Kafka devait ainsi résumer à la fois le drame juif, le désarroi de l'homme moderne (que la catastrophe nazie avait hissé à la tragédie pure), aussi bien que la protestation d'un humanisme inépuisable, sur laquelle Starobinski choisit de conclure quand, en août 1944, il ponctue sa préface de cette dernière phrase : « Ceci a beau paraître étrange : Franz Kafka aura été l'un de ceux qui nous ont appris à soutenir le combat du plus haut honneur de l'homme⁵⁸ ».

Comment s'étonner, quand s'impose cette conception du judaïsme sinon réformé, du moins reformulé dans l'idiome d'un universel christianisant que, l'histoire

C'est là, assurément, une ligne de fracture majeure entre la lecture spiritualiste de Starobinski et les traductions allégoriques qu'on peut rencontrer, depuis Max Brod jusqu'à Pietro Citati ou à Roberto Calasso, en passant par les tentatives de lecture gnostique ou kabbalistique. Mais, par là, se révèle aussi pour Starobinski un visage du judaïsme qui continue de lui tenir à cœur : un judaïsme qui n'est ni proprement pratique (celui des commandements), ni particulièrement spéculatif (celui des mystiques), mais foncièrement éthique ; un judaïsme plus préoccupé par la justification de l'existence terrestre que par le destin des âmes dans le monde futur. Le judaïsme de Kafka – mais on comprend que c'était aussi le sien – serait celui qui rejette toute tentation de retraite hors du siècle, d'évasion hors de « l'ordre des choses terrestres pour s'en aller habiter sur un plan <supérieur> ». La transcendance vers laquelle se tourne Kafka, fidèle en cela au judaïsme, n'est pas celle qui invite l'homme à renoncer au monde, mais celle qui lui confère le droit d'y séjourner⁵⁰.

Ce judaïsme est aussi celui qui fait de l'expérience de l'altérité l'épicentre et l'embarras de « l'homme juif⁵¹ ». Celui enfin qui fait encore primer, sur toute autre exigence (à commencer par celle de l'amour), une inextinguible soif de justice, quand bien même elle se retournerait contre l'ordre divin et les consolations même de la foi. Hautement révélatrice est, à cet égard, la manière dont Starobinski oppose une sentence du *Zohar* selon laquelle « *le pouvoir des cris est si grand qu'ils déchirent les rigueurs décrétées contre l'homme*⁵² » à un aphorisme désespéré de Kafka : « *Le ciel est muet, il n'est que l'écho du mutisme*⁵³ ».

Manuscrit de l'article de 1984 « Franz Kafka : regards sur l'image », paru dans *Le Siècle de Kafka* du Centre Pompidou. Sur l'enveloppe, une note de Starobinski nous apprend qu'une copie de ce texte a été envoyée à Yasha David, alors « commissaire des manifestations » pluridisciplinaires (expositions - vidéo - cinéma - théâtre - conférences) du Centre Pompidou s'étant tenues du 7 juin au 1^{er} octobre 1984.

aidant, la part juive de l'œuvre de Kafka, après avoir été marquée avec fermeté, ait été moins soulignée dans les travaux ultérieurs de Starobinski ? Dès lors que le judaïsme avait produit son fruit le plus précieux à travers cette œuvre immense et unique, on peut comprendre qu'il ait occupé moins de place dans les considérations critiques de Jean Starobinski. La grande discrétion qui a prévalu entre 1960 et 1990, dans le paysage critique francophone sur la dimension juive de l'œuvre (jusque dans l'édition de ses œuvres par Claude David), à l'exception notable de Marthe Robert, était comme la rançon de la reconnaissance de Kafka dans un champ littéraire marqué par le primat de l'universel.

Dans un contexte encore marqué par l'effroi de la guerre et du génocide, Starobinski s'attache à restituer à Kafka sa « figure », en refusant de l'annexer à une lecture conjoncturelle ou idéologique. Refusant de céder aux séductions de l'absurde comme aux tentations d'une lecture strictement politique, il s'emploie à cerner

une exigence spirituelle irréductible, inscrite dans la lettre même du grimoire de Prague. Starobinski inscrit l'auteur de *La Colonie pénitentiaire* à l'intersection d'une expérience littéraire radicale, d'un héritage juif repensé à l'écart de toute orthodoxie, et d'une conscience aiguë de la précarité humaine. Les paraboles kafkéennes deviennent, sous sa plume,

les matrices d'une spiritualité apophatique et aporétique en même temps que d'un humanisme blessé mais irrévocabile. De cette tension entre universalité et singularité, entre fidélité et distanciation, le critique fait le lieu même d'une révélation proprement littéraire. En s'attachant à cette littérature qui doute de son propre droit d'être, mais qui n'en continue pas moins à interroger inlassablement le monde, Starobinski fait de Kafka non le prophète d'une apocalypse absurde, mais le témoin d'un combat spirituel essentiel : celui du sens contre le néant, de la justice contre l'arbitraire, de la voix humaine contre le silence du ciel. Ce combat, on le devine, était aussi celui de Jean Starobinski au sortir de l'épouante historique : sans se départir jamais de son scrupule académique, de son souci d'objectivité, Starobinski laisse affleurer plus d'une fois, dans les pages élégantes, pénétrantes et frémissantes qu'il consacre à Franz Kafka, une fraternité d'âme qui continue à nous émouvoir autant qu'à nous éclairer.

Les paraboles kafkéennes deviennent, sous sa plume, les matrices d'une spiritualité apophatique et aporétique en même temps que d'un humanisme blessé mais irrévocabile.

Notes

- 1 Franz Kafka, *La Colonie pénitentiaire*: Nouvelles; suivies d'un *Journal intime*, Paris, Fribourg, LUF, Egloff, 1945.
- 2 Jean Starobinski, *La Beauté du monde. La littérature et les arts*, recueil de textes édité par Martin Rueff, Paris, Gallimard, Quarto, 2016.
- 3 Expression par laquelle Kafka se décrit, dans une lettre à Felice Bauer du 14-15 janvier 1913 (Kafka, *Journaux et lettres*, 1897-1914, in *Œuvres complètes*, III, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2022, p. 887).
- 4 On s'appuiera ici essentiellement sur la préface de 1944 et sur les textes suivants : «Note sur le judaïsme de Kafka», «Kafka et Dostoïevski»

«Le rêve architecte» et «Regards sur l'image» réédités dans *La Beauté du monde*, op. cit. Notons qu'à quelques détails près, la préface contenait en germe l'essentiel de ce que les articles ultérieurs ont développé.

5 Le livre – clin d'œil du destin ? – paraît le jour même de la mort d'Hitler, note malicieusement Martin Rueff.

6 En effet, note-t-il, dès les années trente, «Kafka séduisait et effrayait ; une séduction et une terreur singulièrement analogues se découvraient au même moment dans l'idée toujours plus contrainte de la catastrophe (1933-1939)» (Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 10).

7 Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 10.

8 *Ibid.*, p. 11. Nous soulignons.

9 *Ibid.*, p. 335.

10 «Kafka et Dostoïevski», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 957.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, p. 961.

13 *Ibid.*, p. 964.

14 Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 64.

15 «Kafka», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 939.

16 «Kafka et Dostoïevski», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 957.

17 Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 13.

18 «Regards sur l'image», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 967.

19 *Ibid.*

20 George Steiner ajoute : «La science [...] était une chose. S'adonner aux belles-lettres était une tout autre affaire. À maint niveau [...], Kafka reconnaissait la justice de cette distinction. Imposer le silence à sa vocation en n'écrivant pas eût été nourrir la culpabilité. Mais écrire, fabriquer des histoires, à la recherche d'un accomplissement d'apparence profane avait toute chance d'être une transgression pire encore.» (*De la Bible à Kafka*, «Une note sur le Procès de Kafka», Bayard, 2002, p. 54).

21 Aldo Trucchio, *Les Deux Langages de la modernité. Jean Starobinski entre littérature et science*, Lausanne, Bibliothèque d'Histoire de la médecine et de la santé, 2021, p. 48.

22 «Il semble qu'aux approches de la mort [...] l'amour ait été trouvé et qu'un revirement capital se soit produit dans le sens du judaïsme et d'une conquête de la joie» (*La Colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 48).

23 «Note sur le judaïsme de Kafka», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 953.

24 *Ibid.*

25 «Kafka et Dostoïevski», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 957.

26 «Note sur le judaïsme de Kafka», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 954.

27 *Ibid.*

28 «Kafka et Dostoïevski», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 957.

29 Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 29

30 *Ibid.*, p. 28.

31 *Ibid.*, p. 31.

32 *Ibid.*

33 «Devant la loi», trad. Jean-Pierre Lefèvre, *Nouvelles et récits*, *Œuvres complètes*, I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2018, p. 170.

34 Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 44.

35 *Ibid.*, p. 33.

36 *Ibid.*, p. 34.

37 *Ibid.*, p. 25.

38 *Ibid.*, p. 39.

39 Cf. Hannah Arendt, «The Jews as pariah : a hidden tradition», paru en avril 1944 dans les *Jewish Social Studies*, vol. 6, n° 2, avril 1944, pp. 99-122.

40 Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 63.

41 «Note sur le judaïsme de Kafka», in *La Beauté du monde*, op. cit., pp. 954-955.

42 «La pensée de Kafka est partout pensée parabolique. Il n'y a pas jusqu'au débat personnel du journal qui ne montre à tout instant le récit prêt à surgir, par l'ingéniosité d'un esprit qui sait libérer les possibilités concrètes dissimulées sous le sens «figuré des mots.» («Note sur le judaïsme de Kafka», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 954)

43 Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 49.

44 *Ibid.*, p. 51.

45 «Le rêve architecte...», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 945.

46 «Kafka et Dostoïevski», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 959

47 «Note sur le judaïsme de Kafka», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 955.

48 «Kafka et Dostoïevski», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 964.

49 «Le rêve architecte...», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 946.

50 «Note sur le judaïsme de Kafka», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 955.

51 *Ibid.*, p. 953.

52 Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 46.

53 *Ibid.*, repris dans «Kafka», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 943.

54 Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 66.

55 Jean Starobinski, «Essai de définition», in *Confluences. Bilan juif*, Paris, VII, n° 15-17, 1947, p. 53. Cité par Cynthia Cohen, «Judaïté de Jean Starobinski. Un regard spirituel porté sur l'autre», in *Perspectives. Revue de l'université hébraïque de Jérusalem*, «En marge du judaïsme», n° 12, 2005, Jérusalem, éditions Magnès, pp. 279-280.

56 «Ce qui redouble alors l'angoisse de Kafka, c'est le sentiment qu'il n'a pas la force de pousser le cri, alors que le cri seul peut délivrer. En d'autres passages, le désespoir s'approfondit encore plus : le cri a bien été tenté, mais ce n'était dans la direction qu'il fallait ou avec la voix qu'il fallait» (*La Colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 46).

57 «Note sur le judaïsme...», in *La Beauté du monde*, op. cit., p. 52.

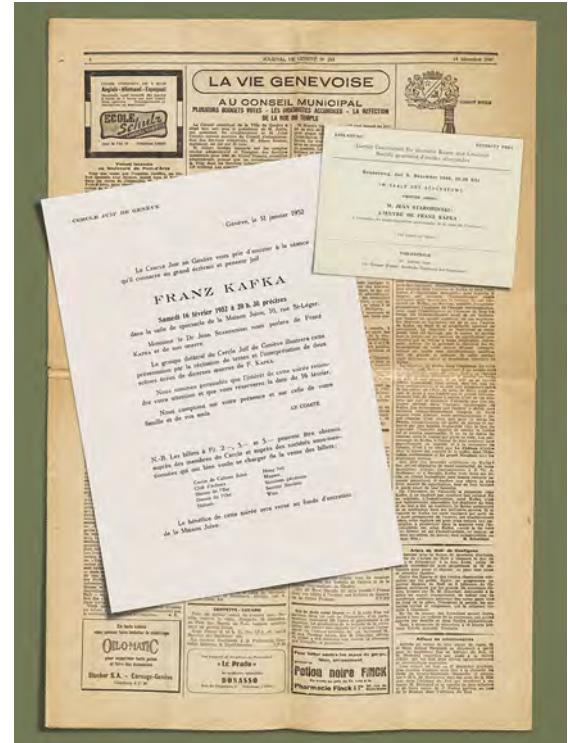
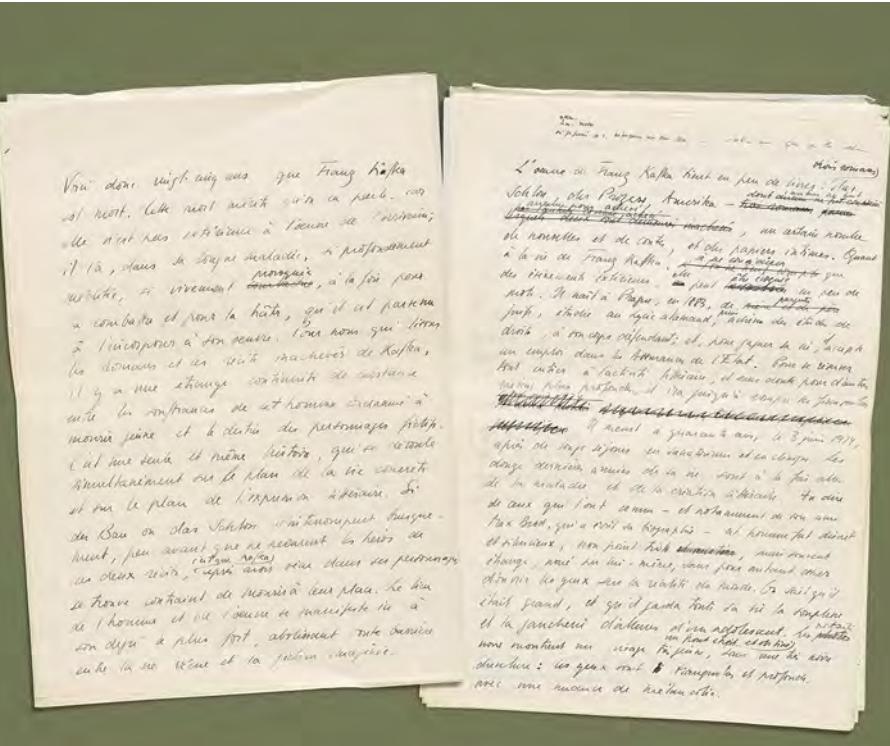
58 Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 67. Une sentence qui n'est pas sans rappeler la manière dont Camus, dans son chapitre censuré sur Kafka, avait choisi de conclure son étude : «Son verdict incroyable acquitte, pour finir, ce monde hideux et bouleversant où les taupes elles-mêmes se mêlent d'espérer» (Albert Camus, «L'espoir et l'absurde dans l'œuvre de Franz Kafka», in *Le Mythe de Sisyphe*, coll. Folio, Paris, Gallimard, 1985, p. 187).

Franz Kafka

Jean Starobinski
16 février 1952

Texte imprimé sur le programme d'une rencontre conférence et théâtre au Cercle Juif de Genève.

Cartons d'invitation et recension de deux conférences de Jean Starobinski prononcées à Genève en décembre 1949 (pour la Société genevoise d'études allemandes) et en février 1952 (pour le Cercle Juif). Le texte de présentation et du programme de la séance à la Maison Juive est reproduit ci-dessous.



Ensemble de 43 feuillets manuscrits avec corrections autographes. Le texte débute par: «Voici donc vingt-cinq ans que Franz Kafka est mort.». Il s'agit du manuscrit d'une longue conférence tenue en 1949, à ce jour inédite. Starobinski reprend quelques-uns des thèmes de ses études en cours sur Kafka tout en en mentionnant d'autres comme par exemple l'article de 1946 de la revue communiste *Action* intitulé «Faut-il brûler Kafka?». Il y rapproche également les œuvres de Proust et de Kafka, toutes deux «prise[s] de vitesse [...] par la mort», deux œuvres s'avançant «obstinément, sans autre appui de l'expérience solitaire, à la recherche d'une révélation de l'indestructible, communiquée au plus intérieur de l'âme». Starobinski a prononcé cette conférence le 8 décembre 1949 à l'Athénée sous les auspices de la Société genevoise d'études allemandes. Le titre: «L'œuvre de Franz Kafka, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la mort de Kafka» (voir carton d'invitation ci-dessous).

Franz Kafka, juif et non-juif, tient par toutes ses fibres aux traditions religieuses d'Israël, et décrit pourtant un univers où la communication avec le prochain (et avec Dieu) s'est perdue. L'imaginaire est son royaume: une sorte de songe, mais exact, cruel, et qui donne à l'impossible un relief indiscutable.

Cette œuvre est l'une des plus grandes de la littérature contemporaine. Quoique Franz Kafka soit mort depuis bientôt trente ans, aucune distance ne nous sépare encore de lui. Ses récits se déroulent hors du temps: aucun d'entre eux n'a cessé d'être actuel.

Il ne suffit pas que nous rappelions les qualités proprement littéraires de ces textes. Ils ont aussi pour mission de nous inquiéter, au plus profond de notre mauvaise conscience. Et s'ils font régner l'image d'un monde absurde, nous ne pouvons nous dérober à la nécessité de remettre en cause – à partir de la souffrance exprimée par Kafka – le sens de notre propre existence. Cette œuvre que certains ont prétendue destructrice n'est pourtant pas désespérée; elle cherche et nous oblige à chercher de meilleures raisons d'espérer.

Le Cercle Juif de Genève, désireux de montrer en Kafka un écrivain vivant, représentera deux récits qui se prêtent remarquablement à l'interprétation dramatique et scénique. Kafka, romancier et nouvelliste, n'a jamais été ce que l'on appelle un écrivain de théâtre; mais son style et sa vision ont pour qualité maîtresse une sorte d'évidence fantastique, que le jeu et la mimique serviront sans doute mieux que la simple lecture.

Programme de la soirée:

1. Première scène du *Procès*
2. Lecture du *Message impérial*, extrait de *La Muraille de Chine*
3. Lecture du *Pont*
4. *Le Chasseur Gracchus*

(Présentation de M. Jean Starobinski. Lectures et scènes interprétées par le Groupe théâtral du Cercle Juif de Genève.)

De Paris à Genève en passant par Romainmôtier : sur la trace des indices de provenance

Edwige Durand
Archives littéraires suisses



Nombreux sont les livres de la Bibliothèque Jean Starobinski comportant des marques de provenance, que ce soit sous forme d'ex-libris, de timbres, d'annotations de Jean Starobinski ou de notes allographes. Certaines d'entre elles évoquent une histoire particulièrement intéressante, comme dans le cas, présenté ici¹, des *Réflexions, ou, Remarques critiques sur l'usage présent de la langue françoise*, par A. D. B.

L'auteur, Nicolas Andry de Boisregard (1658–1742), est un médecin et homme de lettres français d'origine lyonnaise. Sa carrière se construit en quelque sorte en sens inverse de celle de Jean Starobinski puisqu'il commence par la littérature (professeur d'humanités au collège des Grassins, un des plus importants de Paris à l'époque) pour s'orienter ensuite vers la médecine, qui fait sa notoriété. Non content de corriger les difformités dans l'usage de la langue, il se met à analyser les postures du corps et conçoit une nouvelle forme d'éducation physique, créant le mot «orthopédie». Bien que s'étant surtout illustré par des ouvrages de nature scientifique (non dépourvus eux-mêmes d'un penchant pour l'imaginaire, comme en témoigne son traité sur les vers intestinaux), il a toutefois offert quelques œuvres au monde des Lettres. En font partie ces *Réflexions*, ici dans leur deuxième édition publiée à Paris en 1692.

Il s'agit d'un recueil de remarques et avis sur des mots, proverbes ou expressions françaises, présentés par ordre alphabétique, donnant des renseignements précieux sur les usages de l'époque.

L'auteur porte en premier lieu son attention sur le vocabulaire : comment utiliser par exemple les termes *abstrus* ou *aduste*, *chargeant* ou *conversable*, *tondaille* ou *tumultuaire*? Il nous avertit qu'*achalander*, terme vulgaire, doit être remplacé par *accrediter*. Juge qu'*acquiescer* vaut mieux que *consentir*. Nous informe également que le mot *accélérer* n'est pas assez établi, heureux temps! on ne l'emploie guère que dans la physique de Galilée.

D'origine lyonnaise, l'auteur montre ici le zèle de son acculturation parisienne, et ne manque pas de corriger

quelques mauvais usages provinciaux : par exemple, «Chandelle de cire n'est point bien dit, il faut dire bougie. Les Provinciaux y manquent souvent.» Il en est de même avec la prononciation : selon lui, on doit prononcer le «e» fermé dans «Collège», «privilége», «et non ouvert, comme font les Lionnais, prononçant Collaige, privilaige». Pour une fois, c'est l'usage parisien qui aura finalement cédé le pas...

Le professeur donne encore à ses lecteurs quelques conseils de style : place des adjectifs, répétitions élégantes ou vicieuses, manière de «donner de la force et de l'ornement au discours». Il précise des règles de ponctuation, de genre ou d'accord. Par exemple, «on ne dit point des cieux de lit mais des ciel[s] de lit».

Enfin il glisse quelques remarques de politesse, dont il déplore, comme bien d'autres en leur temps, la tendance à se perdre... Ainsi nous apprend-il comment faire des compliments, sans toutefois exagérer (les Provinciaux «s'imaginent qu'il est du bel air de toujours complimenter, c'est peut-être le plus ridicule de leurs défauts»). Il souligne à quel point le vouvoiement est peu respectueux et souvent incivil! En effet, la demande «comment vous portez-vous?» n'est-elle pas un excès de grossièreté, quand il ne sied de la formuler qu'en termes fort indirects, de même qu'il faut bien se garder de dire «voulez-vous, Monseigneur, ...» mais lui préférer «Monseigneur agréroit-il que...».

Un tel ouvrage est le genre d'usuel nécessaire pour une élite sociale cherchant à affirmer sa distinction, et revêt une importance particulière pour une grande famille vaudoise, comme celle que nous révèlent les marques de propriété laissées sur le présent exemplaire. Langue des nouvelles autorités religieuses au XVI^e siècle et langue officielle de l'administration, le français est alors signe de prestige et de pouvoir. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, on cherche à le purifier de l'influence du patois et des régionalismes, considérés comme fautifs ou vulgaires. D'où le besoin de se référer à une norme idéale, qui viendra de France et principalement de Paris, dans le sillage de l'Académie fondée à la même époque par Richelieu.

Quelle est donc cette famille, première détentrice de l'ouvrage? Sur la page de garde, une note manuscrite signale : «De L'héritage de feu Monsieur Le Général Roy, avenu en Partage à ma femme Ce 19^e juillet 1763. F. T. Gueissaz».

Grâce aux Archives cantonales vaudoises², au site Généanet³, et à l'important travail de l'archiviste et géénéalogiste Franz Raoul Campiche⁴ (1879–1953), nous pouvons en éclairer quelques aspects.

Le Général Pierre Antoine Roy (1691–1760), petit-fils d'un châtelain de Romainmôtier, fait carrière au service étranger et donne son nom à un régiment, avant de mourir en Piémont, sans descendants⁵. Ses biens sont alors partagés entre ses nièces, filles d'Elisabeth Roy et de David Grobety. L'une d'elles, Antoinette Grobety (1733–1813), avait épousé le juge François Timothée Gueissaz, dont nous avons ici la signature. Une autre nièce, Anne Grobety, par son mariage avec l'assesseur Jean-Rodolphe Rochat (ou Rochaz), s'allie à cette dernière famille, également illustre, venue

¹ Réflexions, ou, Remarques critiques sur l'usage présent de la langue françoise par Nicolas Andry de Boisregard, A Paris chez Laurent d'Houry, 1692.

² Mentions de provenance entrecroisées sur la deuxième de couverture et la page de garde. À gauche au crayon, on reconnaît l'écriture de Jean Starobinski.

de Franche-Comté en 1480, dont la descendance fut nombreuse et engagée d'une génération à l'autre dans des charges publiques et dans des entreprises bien connues de la Vallée de Joux, tout en essaimant dans toute la Suisse romande et au-delà.

Relevons encore, sur la page de titre et la page de garde de notre livre, l'autogramme « J. D. Roy », qui pourrait désigner Jean David Roy, un oncle de ce même Général, ou bien une tante nommée Jeanne Dorothée Roy.

Une telle mention d'héritage apposée sur un livre peut étonner à notre époque où la considération pour la valeur de ces objets tend à diminuer. Il faut se projeter en un temps où le livre était beaucoup plus rare, plus coûteux et très long à réaliser.

Une bonne presse utilisée en continu ne pouvait imprimer plus de 1500 feuilles par jour. À quoi devait s'ajouter un long travail de reliure: couture des cahiers, couvrure (ici en cuir), pièce de titre et motifs dorés sur le dos et sur les chants.

Sur la deuxième de couverture, une inscription indique le prix d'origine: « Couste à Paris 6 lt. les 2 vol. ». L'ouvrage a connu plusieurs éditions dont certaines se présentaient en deux tomes. Il coûtait donc six livres tournois pour les deux volumes. Cette somme équivalait à une centaine d'heures de travail pour un ouvrier du bâtiment à Paris.

Jean Starobinski, quant à lui, s'est procuré l'exemplaire via un catalogue Slatkine. Sa note manuscrite sur la deuxième de couverture porte deux mentions de prix, 450.- et 500.-, ainsi que deux chiffres qui pourraient désigner l'année d'acquisition, 1967 ou 1971. Il manque une source d'information complémentaire pour lever le doute sur l'interprétation de ces données.

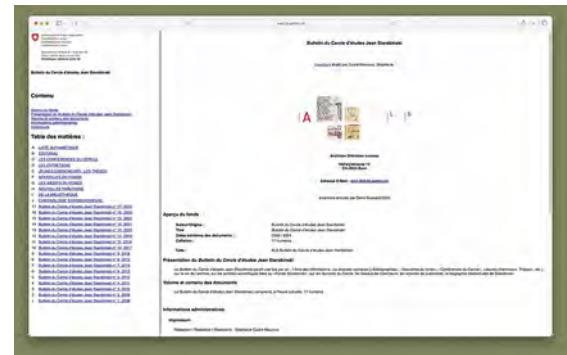
Slatkine était une importante librairie de livres d'occasion genevoise, fondée en 1918 par Mendel Slatkine, juif d'origine russe. Devenue maison d'édition spécialisée dans la reproduction de livres anciens, Slatkine a précisément édité en 1972 le fac-similé de l'ouvrage dont il est question ici.

Auparavant, le livre était encore passé entre les mains d'une certaine Marie Schwarz, habitant à proximité de l'université de Genève, comme nous le fait savoir le timbre à l'encre violette – élément insuffisant néanmoins pour préciser l'identité de cette personne.

Tous ces renseignements, qui distinguent un exemplaire parmi tant d'autres, nous font également voyager dans le temps et les usages. Si tout ne peut être élucidé, cela ne rend que plus fascinants le livre et son histoire.

Un index!

Après 18 ans d'existence, et autant de numéros, il était temps de fournir aux chercheurs un bon outil bibliographique. Un index de tous les articles parus dans le *Bulletin du Cercle d'études Jean Starobinski*, réalisé par Dennis Bussard et Marie Jeanprêtre, est désormais en ligne: https://ead.nb.admin.ch/html/bulletin_staro.html.



Différents points d'accès aux ressources sont offerts: on peut bien sûr parcourir les sommaires des numéros les uns après les autres (du n° 1/2008 au n° 18/2025), de manière monographique; mais on peut aussi consulter la liste des articles parus dans les diverses rubriques proposées par le *Bulletin* depuis sa création: « Les conférences du Cercle », « Les entretiens », « Jeunes chercheurs: les thèses », « Nouvelles du fonds », « Les inédits du fonds », « Nouvelles parutions », « De la bibliothèque », et « Chronologie starobinskienne »; enfin une liste alphabétique des contributrices et contributeurs avec le titre des articles et la référence bibliographique complète est également disponible.

Cet index nous permet aussi de prendre la mesure du travail effectué, puisqu'il recense 140 articles rédigés par environ 85 personnes différentes. On retrouve dans cette liste des contributeurs réguliers, auteurs de plusieurs articles, proches des ALS et familiers du Fonds Starobinski et des œuvres du critique genevois (comme Aldo Trucchio avec 6 articles, ou Michael Comte et Julien Zanetta avec 5 articles); des collaborateurs des ALS ayant travaillé au catalogage et à la mise en valeur des archives (Bérangère Baucher, Edwige Durand, Jonathan Wenger, Simon Willemin); et des universitaires dont les recherches croisent celles de Jean Starobinski, et qui en lisent continuellement les œuvres (Claude Reichler, Juan Rigoli, Marta Sábado Novau, Fernando Vidal). Enfin, signe non seulement de l'intérêt constant pour l'œuvre de Starobinski, mais aussi témoignage des partenariats noués par le *Cercle d'études internationales* avec des instituts de recherche et des universités, environ 60 personnes ont accepté de prêter une fois leur plume au *Bulletin* depuis sa création, dont Étienne Barilier, Gérard Macé, Marielle Macé, Pierre Nora, Tiphaine Samoyault ou Tzvetan Todorov. Un *Cercle* qui rassemble un bon nombre de fidèles, et qui ne cesse de s'élargir pour faire communauté autour de l'œuvre de Starobinski. Que tous les contributeurs soient ici très chaleureusement remerciés de leur participation.

Notes

- 1 Catalogué sous la cote ALS-JS-D-01-S-B2-2.070.
- 2 Notice du fonds Rochaz aux Archives cantonales vaudoises: <https://davelvd.ch/detail.aspx?ID=35520>.
- 3 Voir les contributions de Michel Rosset, Bernard Barbier, Sylvain Grandjean sur Geneanet: <https://gw.geneanet.org/mro41?n=gueissaz&oc=&p=francois+thimotee>.
- 4 Dossier généalogique Rochaz, conservé aux Archives cantonales vaudoises sous la cote P Campiche 107.
- 5 Voir sa notice dans le Dictionnaire historique de la Suisse: <https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/024222/2012-05-25/>.

Lettre de Pierre Nora à Jean Starobinski

Nous reproduisons ci-dessous ce qui semble être la première lettre que Pierre Nora a adressée à Jean Starobinski en 1965. Au contraire d'une grande partie des suivantes, cette lettre n'est pas encore à l'en-tête des Éditions Gallimard; ce sont en effet les tout débuts de Nora à la rue Sébastien-Bottin. Les deux hommes viennent de se rencontrer.

Très vite, ils deviennent amis. Pierre Nora se souviendra de leur cheminement amical et professionnel en 2010, quand il prononcera son éloge «Jean Starobinski, la tradition critique» (cf. *Bulletin Jean Starobinski* n° 3) lors de la remise, au natif de Plainpalais, du Prix de la Fondation pour Genève. En 2020, pour le centenaire de Starobinski, Nora évoquera les qualités de son ami décedé vingt mois plus tôt (cf. Centenaire Jean Starobinski (1920–2020): Exposition virtuelle). Au-delà de leurs relations éditoriales et de leur collaboration au *Débat* ou pour *Les Lieux de mémoire*, Nora appréciait chez son confrère «l'empathie», «la classe», «la simplicité», «la réserve» et «le sourire». Une amitié de plus de cinquante ans que nous nous plaisons à rappeler ici, en souvenir du regretté Pierre Nora, disparu ce printemps.

(L. C.)

Paris, le 28 juin 65

Cher Monsieur,

un mot rapide pour vous dire tout le plaisir que j'ai eu à faire votre connaissance et vous répéter combien j'espére, de votre part, un intérêt actif pour des projets qui seront, chez Gallimard, ce que nous en ferons.

Songez à Auerbach – songez aussi, et surtout au livre, aux livres que vous nous donnerez, je l'espère vivement, soit sur la critique littéraire, soit sur les idées médicales, soit sur la mélancolie, soit sur le XVIII^e siècle – Il n'est presque aucun de vos centres d'intérêt qui ne soit sans doute compatible avec ce que je voudrais réaliser chez Gallimard –

Restons donc en contact étroit, voulez-vous? Et en attendant de vous revoir, croyez, je vous prie, cher Monsieur, à mon souvenir fidèle et vivant.

Pierre Nora.

Pierre NORA.
38 boulevard St Michel. VI^e

1964

Laurane Crettenand
Archives littéraires suisses

13.01.1964: Fred Bamatter, professeur de pédiatrie à la clinique universitaire genevoise, écrit à J. S. pour lui témoigner son admiration après avoir reçu son ouvrage *Histoire de la médecine*, publié en 1963.

Il lui adresse ces mots: «Il est inutile de vous dire qu'une petite réserve de fierté séjourne dans mon cœur à l'idée qu'un jour, dans le corridor du No 8 de la rue [St-Léger], j'ai prédit à vos très chers parents qu'un jour vous seriez le grand historien de notre Faculté, tout en précisant que votre carrière d'homme de lettres n'empêcherait certainement pas un double emploi à notre Alma Mater. Bien des années nous séparent de cet entretien où l'idée prophétique émise par un ami de la famille semblait n'être encore qu'un [rêve].»

23.01.1964: Dans une lettre manuscrite, Blaise Gautier, secrétaire de rédaction du *Mercure de France*, annonce à J. S. que son article «Les anagrammes de Saussure» paraîtra dans le prochain numéro. Il lui fait également part des autres textes prochainement publiés dans la revue, dont *Le Silence* de Nathalie Sarraute.

Février 1964: Le *Mercure de France* publie «Les anagrammes de Saussure», premier article d'une série qui sera rassemblée et enrichie dans l'ouvrage *Les Mots sous les mots*, publié en 1971 chez Gallimard. Avec ce texte, J. S. entame un travail de commentaire des cahiers de notes inédits de Saussure, relatifs à sa théorie anagrammatique.

D'après les dates figurant sur les feuillets manuscrits, J. S. rédige également, durant cette même période, *L'Invention de la Liberté*, réflexion sur la civilisation des Lumières qui s'appuie sur l'histoire des idées et de l'esthétique.

25.02.1964: Se déclarant victime de calomnie, Paul Celan demande à J. S. «[son] conseil – [son] conseil d'homme, de juif, d'écrivain, de médecin».

07.03.1964: À cette date, J. S. inscrit dans son agenda la liste des personnes à qui il a fait parvenir un exemplaire de l'un de ses ouvrages. Figurent notamment sur cette liste Maurice Blanchot, Paul de Man et Denis de Rougemont.

09.03.1964: Dans une lettre, Michel Leiris réagit à la publication dans le *Mercure de France* de février 1964 du commentaire de J. S. consacré aux anagrammes de Saussure. Tout en avouant son scepticisme initial à l'égard des recherches de Tristan Tzara sur les poèmes de François Villon, Leiris souligne que les apports de J. S. sur Saussure l'incitent à reconsiderer l'originalité de la démarche du chef de file du mouvement dada.

Cette même année, il dédicace son ouvrage *Grande fuite de neige*: «A Jean Starobinski, / ce texte où il est

question de pas / mal de choses, linguistique comprise ! / Bien cordialement. / Michel Leiris ».

14.03.1964: Jean Graven, recteur de l'Université de Genève, félicite J. S. pour sa nomination au titre de professeur pour l'enseignement de l'histoire de la littérature française, de l'histoire des idées et de l'histoire de la médecine : « Ainsi vous pourrez avoir, avec la consécration de vos talents multiples et de votre grande culture, une chaire à votre mesure, d'un intérêt et d'une originalité dont notre Université a conscience. Connaissant la richesse de votre enseignement et des thèmes que vous serez appelé à traiter, je forme tous mes vœux pour le plein succès de votre activité, en regrettant seulement de ne pas pouvoir moi-même bénéficier de tout ce que vous apportez à nos étudiants. »

21.03.1964: J. S. reçoit à son domicile à Genève Paul Celan, accompagné de sa femme Gisèle Celan-Lestrange.

23.03.1964: Gisèle Celan-Lestrange remercie J. S. pour la consultation du 21.03.1964 et lui fait part de son inquiétude profonde concernant l'état de santé de son mari. Avec une grande transparence, elle évoque l'addiction de Paul Celan à un certain médicament « fortement dépressif ». Elle conclut sa lettre en insistant sur la confidentialité de son propos et fournit à J. S. une adresse, différente de son domicile, pour toute réponse.

07.04.1964: J. S. obtient l'autorisation de la Fondation Calouste Gulbenkian pour reproduire le tableau *La Fête à Rambouillet ou, L'Île de l'Amour* (vers 1770) de Jean-Honoré Fragonard dans *L'Invention de la Liberté*. Cette œuvre y sera représentée dans le second chapitre « Philosophie et mythologie du plaisir ».

28.04.1964: J. S. conclut un contrat avec la Société Radio-Canada, établie à Ottawa, dans lequel il s'engage à intervenir en tant que conférencier dans l'émission télévisée « Conférence » qui sera enregistrée le 05.05.1964 au studio de la Radiodiffusion-télévision française.

09.05.1964: Dans *Le Journal français*, Henri Perrochon publie un article intitulé « À propos de La Rochefoucauld », à l'occasion de la parution de la nouvelle édition des *Maximes et Mémoires*, pour laquelle J. S. a rédigé la préface. Qualifiée de « remarquable », « perspicace » et « fine », cette analyse de J. S. suscite l'admiration de Perrochon : « [J. S.] établit avec précision et un sens averti des nuances, l'originalité de l'auteur en tant de maximes et de portraits. Il n'oublie pas la part de l'époque. Il discerne ce qui constitue le divertissement supérieur d'une société choisie et ce qui est l'expression d'une vue personnelle de la nature humaine. »

16.05.1964: À cette date, J. S. note dans son agenda l'abréviation « RIG », désignant les Rencontres internationales de Genève. À côté de ce rendez-vous, le terme « Rythme » est souligné et une table des matières manuscrite y figure :

1. Grands rythmes de la nature
2. Jeu, travail et mythe Caillois
3. Rythme et religion
4. Langage poétique
5. Le rythme musical
6. Rythme et action scénique

Le 07.02.1964, la commission chargée de définir le programme de l'édition 1965 avait présenté au Comité des RIG un projet sur « Le Rythme ». Le procès-verbal de cette séance mentionne que J. S., empêché d'y assister, a néanmoins proposé d'aborder ce thème selon des perspectives biologique, plastique et mathématique. Cela suggère que les notes écrites le 16.05.1964 sont en lien avec la préparation des RIG 1965. Par ailleurs, la présence de Roger Caillois parmi les invités de cette édition atteste de la prise en compte des idées contenues dans ces notes starobinskiennes.

11.06.1964: Selon son agenda, J. S. prévoit d'assister à une conférence de Georges Poulet consacrée au philosophe Gaston Bachelard. Une lettre datée du 8 juin 1964, adressée par Poulet à Marcel Raymond, nous apprend que cette conférence se tient à Genève. Elle est probablement liée à l'essai que Poulet consacre à la critique bachelardienne, publié en 1965 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* sous le titre « Bachelard et la conscience de soi ».

08.07.1964: J. S. est convoqué par les RIG à la séance du Grand Comité afin d'assister à la présentation du projet intitulé « Le rythme et la vie moderne » pour l'édition de 1965.

10.08.1964: Une note manuscrite de J. S. précise qu'il a corrigé un jeu d'épreuves de *L'Invention de la Liberté* ce jour-ci.

14.08.1964: Dans une lettre, les Éditions d'Art Albert Skira, établies à Genève, demandent à J. S. d'ajouter quelques lignes à son texte introductif de *L'Invention de la Liberté*, qui paraîtra sur le volet gauche de la jaquette de l'ouvrage. Elles l'informent également que le texte complet a été transmis à l'imprimerie et que de nouvelles épreuves lui seront soumises prochainement.

09.1964: Jean-Pierre Richard dédicace son livre *Onze études sur la poésie moderne* : « A Jean Starobinski, / – que j'aimerais bien revoir bientôt / sous la lumière qu'il connaît déjà, – / j'envoie, à défaut du trésor poursuivi, / ces *Onzes études sur la poésie moderne*, / qu'il a lues déjà pour la plupart / Elles n'ont pas, hélas, sa transparence... / Il est vrai que je suis, selon Georges / Poulet son envers d'ombre, son / Discours nocturne – Rôle que / j'accepte bien volontiers, en lui / redisant toute mon amitié. / J. P. Richard »

05.09.1964: J. S. participe au troisième entretien public de la dix-neuvième édition des RIG. Cet échange, présidé par le psychiatre Charles Durand, porte sur le thème « Constance de la folie » et fait suite à une conférence prononcée la veille par son confrère Henri Ey. À cette occasion, J. S. propose une réflexion sur la maladie mentale, qu'il définit comme un phénomène biologique et culturel, influencé par des valeurs sociales et historiques.

Le même jour, dans une lettre manuscrite, Bronislaw Baczko, alors professeur de philosophie à l'Université de Varsovie, adresse à J. S. une critique de l'édition en Pléiade du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau, ainsi que de la préface rédigée par J. S. : « je vous remercie beaucoup de votre édition du *Discours*. Je viens de relire le texte de votre

préface avec [vif intérêt] et plaisir (je le connais dès sa publication dans *l'Europe*). Et quel travail pénétrant dans le commentaire !»

08.09.1964: J. S. prend part au quatrième entretien public de la dix-neuvième édition des RIG. Cet échange, sous la présidence du médecin René Mach, est consacré au thème « Droit sur la vie », et fait écho à la conférence donnée la veille par le zoologue Adolf Portmann.

Dans son intervention, J. S. souligne que les préoccupations contemporaines liées aux manipulations du vivant témoignent d'un progrès de la conscience par rapport aux pratiques des cultures archaïques. Ces dernières ne poursuivaient pas des objectifs d'amélioration des races, mais agissaient le plus souvent au nom de la famille, de la lignée ou du sacré. Il rappelle également que l'usage de drogues puissantes, autrefois inscrit dans un cadre religieux ou rituel, s'inscrit aujourd'hui dans une logique technique.

05.10.1964: Dans une lettre, les Éditions d'Art Albert Skira annoncent à J. S. la parution prochaine de *L'Invention de la Liberté*: « Le livre suit son cours et j'espère pouvoir vous envoyer le premier exemplaire très bientôt. » L'ouvrage sera publié au cours du mois d'octobre.

08.10.1964: Selon son agenda, J. S. a un rendez-vous à 18h concernant la Société Jean-Jacques Rousseau. Fondée en 1904 à l'Université de Genève, cette société contribue au développement des études sur Rousseau, son œuvre et son époque, par la recherche, la critique, la constitution d'un fonds d'archives et la publication de travaux spécialisés. En 1967, J. S. en prendra la présidence, succédant à Marcel Raymond.

19.10.1964: À 17 heures, J. S. donne une conférence publique intitulée « La signification sociale de la fête: quelques images du XVIII^e siècle » au Théâtre de la Cour Saint-Pierre, à l'occasion de la séance d'ouverture du semestre d'hiver 1964-65 de l'École d'Études sociales de Genève.

28.10.1964: J. S. est invité par la « Gesellschaft für deutsche Sprache und Literatur » à Zurich pour traiter du thème « L'imagination littéraire (tentative de définition) ».

Sur la fiche d'invitation destinée aux membres de cette société, J. S. introduit son exposé de la façon suivante: « S'il est une définition très large de l'imagination, qui fait d'elle une composante permanente de la vie de l'esprit, il en est une autre qui s'applique de façon plus restreinte à un domaine particulier de l'activité psychologique: l'image, le symbole, le mythe, le rêve ou la rêverie, les mélanges instables du désir et de la sensation. Cette double acceptation du terme imagination suscite parfois des malentendus. Sartre et Bachelard ne parlent pas du même imaginaire. »

31.10.1964: J. S. reçoit une invitation de René Marill Albérès, alors professeur à l'Université de Fribourg, pour donner « un exposé de méthodes d'analyse littéraire » à l'intention des étudiants, suivi d'une conférence publique. Ces interventions sont programmées pour le 27 janvier 1965. Une lettre datée du **14.11.1964**, faisant suite à cette invitation, indique que la leçon universitaire

pourrait avoir pour titre: « Convertir la douleur en volupté »: réflexions sur les « Rêveries » de Rousseau (Littérature et psychanalyse).

01.11.1964: Dans une lettre, Claude Horneffer, psychiatre genevois, félicite J. S. pour *L'Invention de la Liberté* qu'il décrit comme « un magnifique livre, dans lequel [il] [montre], une fois de plus, [ses] talents littéraires, [son] érudition si vaste et si agréablement exprimée, et la profondeur d'une pensée qui peut s'attaquer avec tant de succès à tant de domaines différents, les présentant sous une lumière originale et valorisante. »

21.11.1964: Claude Lévi-Strauss adresse ses remerciements à J. S. à la suite de la réception de *L'Invention de la Liberté*. Il écrit: « Le danger de la collection qui la publie est certes que le lecteur se laisse captiver par le nombre et le luxe des images, et se contente de feuilleter. Mais ici rien de tel ne se produit, tant votre texte accroche l'attention. On y retrouve, avec un plaisir sans cesse renouvelé, cette vigueur, cette ingéniosité et cette ampleur qui font le prix de vos travaux. J'aurai souvent recours à vos vues, puisque le XVIII^e siècle est le terrain de rencontre de l'historien des idées et de l'ethnologue. »

01.12.1964: Dans une lettre manuscrite, Henri Gagnebin s'adresse à J. S., alors président *ad interim* des RIG. Le thème proposé pour l'édition 1965, « Le rythme et la vie moderne », suscite de vifs débats au sein du Comité des RIG, notamment entre Fernand-Lucien Mueller, secrétaire général, et Henri Gagnebin. Ces tensions entraînent la démission de ce dernier: « Et voilà pourquoi je donne ma démission, parce que je ne puis supporter les manœuvres souterraines, quelle qu'en soit la cause. »

J. S. sera officiellement nommé président des RIG le 14 décembre 1965. Sous sa présidence, les RIG auront alors lieu tous les deux ans.

08.12.1964: Paul Celan adresse une lettre à J. S. dans laquelle il confie son accablement: « Ma capacité de travail est très, très basse, je n'arrive pas à lire et ne retiens pas les quelques pages ou lignes que je m'efforce de lire. » Il ajoute avoir besoin de l'aide d'un médecin « ayant un sens et une connaissance plus profonds des choses juives, des choses allemandes, de la poésie ».

09.12.1964: Georges Bickel, spécialiste en médecine interne, écrit à J. S. pour le complimenter au sujet de *L'Invention de la Liberté*: « Si la vue de ses remarquables illustrations constitue un régal, la lecture du texte l'est encore davantage et je me plaît à vous féliciter de nous avoir donné cette œuvre magistrale. »

15.12.1964: Le militant sioniste Samuel Scheps dédicace son livre *Adam Mickiewicz: ses affinités juives*: « Au grand / et sympathique / érudit / Monsieur Le Professeur / Jean Starobinski / cordialement / S. Scheps / Genève, le 15.XII.64 ».

18.12.1964: Michel Butor offre à J. S. un exemplaire dédicacé de son second livre sur *Les Essais de Montaigne*: « Michel Butor / profite paradoxalement de / Montaigne: Essais / pour vous souhaiter un bon Noël, / cher Jean Starobinski, / Michel Butor, / Paris, le 18 décembre 1964 »

« En ce siècle où les thèmes de l'angoisse et du désespoir ont si souvent servi de prétextes aux jeux littéraires les moins authentiques et les moins fatals, il existe peu d'hommes qui autant que Kafka aient *subi* les grands maux spirituels, et qui se soient trouvés d'une façon plus irrémédiable dans la situation de la *proie*. »

Jean Starobinski, « Figure de Franz Kafka », préface à sa traduction de *La Colonie pénitentiaire*: Nouvelles; suivies d'un *Journal intime* de Franz Kafka, Paris, Fribourg, LUF, Egloff, 1945, p. 44.

« L'œuvre de Kafka conquiert son universalité non point en prêchant la cause de l'universel, mais en annonçant, d'une voix singulière, que la solitude est grande et que le dialogue fait défaut. »

Jean Starobinski, « Note sur le judaïsme de Kafka », in *Aspect du génie d'Israël*, Marseille, Éd. des Cahiers du Sud, 1950, p. 288.



Disquette de Jean Starobinski consacrée à ses travaux sur Kafka.