

Peu après la parution du [livre de Houria Bouteldja](#), l'une dit à l'autre, par-delà l'Atlantique : écrivons un texte ensemble. L'autre ne refusa pas, mais suggéra une autre forme de dialogue : écrivons chacun.e un texte et faisons-les paraître ensemble. Du temps passa. Ce décalage supplémentaire apporta son lot d'oubli, et la part d'inconscient, dans la conversation, qui était indispensable à produire quelque résonance. C'est ainsi une sorte de trilogie (non, vraiment, font les autres convives ? Vous plaisantez sans doute !), fait non seulement de mots mais de silence et de distance, comme c'est le cas dans les meilleures occurrences, nous semble-t-il, qui s'est instauré, à l'insu de la principale protagoniste, mais aussi, en grande partie, des deux autres.

Après [un premier texte de Joëlle Marelli](#), voici un second de Gil Anidjar. Celui-ci a notamment travaillé sur les relations judéo-arabes ; il enseigne la littérature et la religion comparées à l'université Columbia (Department of Middle East and Asian Languages and Cultures).

1

« Combien le dialogue est rare », déplore Maurice Blanchot, qui en savait long sur les dialogues et les conversations, voire les entretiens infinis[1]. J'écris « déplore », mais ce n'est peut-être pas le bon mot, car on aurait du mal à situer sous la lumineuse rubrique du plaisir ou du bonheur les réflexions inactuelles de Blanchot sur le dialogue. Le dialogue - cette chose rare - est plutôt décrit par lui comme quelque chose de pénible et d'étonnant, « un événement inhabituel, presque plus douloureux que merveilleux ». Blanchot évoque le dialogue littéraire et romanesque, mais des implications plus vastes sont en jeu, qui s'inscrivent de manière assez reconnaissable à la surface de ses remarques. Gardant à l'esprit le fait que ma propre préoccupation reste *la forme du dialogue, le dialogue comme forme*, c'est à ces plus vastes implications que je me consacrerai ici pour penser ce que l'on pourrait appeler « le dialogue judéo-arabe[2] ». Cette locution est évidemment destinée à faire écho au dialogue judéo-allemand d'antan, l'un et l'autre « pourraient bien sembler condamnés à une existence littéraire au mieux[3] » tout en restant des sites de brûlante douleur. Nous aurons l'occasion de voir, en tous cas, que le dialogue judéo-arabe surdétermine et résonne *de part en part dans et avec* le dialogue judéo-allemand[4].

Quoiqu'il en soit, Blanchot identifie trois « grandes directions » ou formes, représentées, dit-il, par André Malraux, Henry James et Franz Kafka. Empruntant mon propre titre à Kafka, je me tournerai bientôt vers lui aussi, bien que de manière non exclusive, mais avant de le faire je voudrais m'attarder avec Blanchot sur le dialogue, sur la « douleur du dialogue », sur ce que cela suggère (promesses et menaces) quant au dialogue - si c'en fut un, si c'en est un (ou deux) - qui m'occupera ici.

La première forme est appelée par Blanchot « l'attitude de la discussion ». Le héros en est Socrate, bien sûr, « l'homme sûr qu'il suffit de parler pour parvenir à l'accord : il croit à l'efficacité de la parole [qui doit] nécessairement avoir raison de la violence », car la violence ne saurait interrompre « la parole raisonnable ». Dans les romans de Malraux, ce n'est pas Socrate qui parle, mais des personnages qui « donnent voix à [...] ces grandes pensées, à [...] des forces aux prises dans tel conflit grave de notre temps ». Ces personnages (des hommes violents ou des forces historiques violentes) « discutent, car ils veulent avoir raison, et cette raison est servie par la vivacité flamboyante des mots, lesquels toutefois restent toujours en contact avec une pensée commune à tous et dont chacun respecte la communauté préservée ». L'accord peut rester un objectif éloigné et la violence revient inévitablement et cycliquement, mais le dialogue se poursuit néanmoins et la violence elle-même est transformée, « parce qu'elle n'a pu rompre le discours, ni ce respect de la parole commune qui persiste en chacun des hommes violents ».

Dans la deuxième forme, ni l'être-ensemble [*togetherness*] ni la vérité ne constituent l'objectif de la conversation. C'est plutôt la vérité qui réside en son noyau structurant et médiatisant. Les

protagonistes de James « s'entendent à merveille par l'intermédiaire de cette vérité cachée qu'ils savent qu'ils n'ont pas le droit d'entendre, communiquant réellement autour de l'incommunicable ». Ce que James réussit à faire de manière unique, explique Blanchot, c'est à « mettre *en tiers* [...] la part d'obscurité qui est le centre et l'enjeu de chacun de ses livres et à faire d'elle, non pas seulement la cause des malentendus, mais la raison d'une anxieuse et profonde entente ». Ce tiers, « ce qui ne peut s'exprimer » fait cependant advenir une forme de communauté ; il « attire les unes vers les autres nos paroles autrement séparées ».

Chez Kafka, en revanche, il y a « scission, distance infranchissable, entre les deux côtés du discours ». Pourtant la division ne passe pas seulement entre les interlocuteurs ou dans les règles du discours. Certes, entrent en jeu « le raidissement logique, le besoin plus fort d'avoir raison et de parler sans rien perdre des prérogatives du discours raisonnable ». « Les personnages de Kafka discutent et réfutent. » Des deux côtés, il y a « l'obstination de la volonté de vivre, assurance que la vie ne peut avoir tort ». Il y a aussi, de part et d'autre, « la force de l'ennemi qui a toujours raison ». Le conflit opère selon des lignes et de trajectoires différentes, de même qu'il sépare deux « lois », l'une qui répond à la logique (une logique à laquelle les personnages continuent implacablement de rendre des comptes, à laquelle ils se soumettent et qu'ils acceptent joyeusement – ou tristement – jusque dans la défaite), l'autre « étrangère aux règles et en particulier à la règle de la non-contradiction ». L'autorité de la logique est telle que dans sa défaite même, le vaincu souhaite poursuivre la dispute en se pliant à sa règle. Il « voudrait donc élever encore des objections, argumenter et réfuter, c'est-à-dire une dernière fois en appeler à la logique » (p. 213). Dans cet appel-même à la logique, il ne peut que la défier aussi, « il la récuse et, déjà sous le couteau, invoque contre elle la volonté de vivre qui est pure violence : se conduisant ainsi en ennemi de la raison et, par celle-ci, dès lors, raisonnablement condamné ». Inflexiblement, devant ce douloureux dialogue, Blanchot insiste sur le fait qu'il reste en lui une sorte d'unité, même si celle-ci n'est pas discursive ; elle n'est pas le *résultat* du dialogue. Ainsi « la distance qui sépare les interlocuteurs n'est jamais infranchissable, elle ne le devient que pour celui qui s'obstine à la franchir à l'aide du discours ». C'est là, au sein de « l'espace oscillant et glacé, introduit par Kafka entre les paroles qui conversent » dans le discours et le dialogue, que « la dualité règne et où elle engendre toujours davantage la duplicité et ces faux intermédiaires que sont les doubles ». Il y a là une leçon, un impératif de recherche à poursuivre, étant donné que « loin d'être négative, l'impossibilité des rapports fonde chez Kafka une nouvelle forme de communication, c'est ce qu'il faudrait rechercher ». Et pourtant, avant d'entreprendre cette recherche (ce qu'on pourrait dire qu'il fait dans *L'Entretien infini*), Blanchot détourne préventivement et comme par inadvertance le vecteur de sa propre interrogation^[5]. Il interrompt le dialogue après en avoir carrément et singulièrement situé la forme au centre de toute lecture précise de Kafka. Un dialogue *sans* dialogue, pourrait-on dire à la manière de Blanchot lui-même. Ce qui « reste clair », dit Blanchot en tous cas, c'est que chez Kafka « ces conversations ne sont à aucun moment des dialogues ».

Les personnages ne sont pas des interlocuteurs ; les paroles ne peuvent s'échanger et n'ont jamais, bien que communes par le sens, la même portée ou la même réalité : les unes sont paroles au-dessus des paroles, paroles de juge, paroles de commandement, d'autorité ou de tentation ; les autres, paroles de ruse, de fuite, de mensonge, ce qui suffirait à les empêcher d'être jamais réciproques.

Ce n'est pas le lieu ici de souscrire à ou de contredire la portée des réflexions de Blanchot sur le dialogue. Qu'il suffise de dire que tout en suivant ici la distinction qu'il établit entre entretien et dialogue, il continuera d'invoquer Kafka (« certainement, l'une des arrière-pensées de Kafka est que le dialogue est impossible, mais qu'à cause de cela, il faut engager le dialogue^[6] ») et la forme du dialogue, le dialogue comme forme (« Il est clair [...] que les arrêts qui ponctuent, scandent et

articulent le dialogue, ne sont pas toujours de même espèce. Il y a des arrêts qui bloquent l'entretien. Kafka désirait savoir à quel moment et combien de fois, lorsque huit personnes sont assises dans l'horizon d'une conversation, il convient de prendre la parole si l'on ne veut passer pour silencieux. Mais tel silence, fût-il désapprobateur, constitue la part motrice du discours[7] ». Il est très clair, je l'ai dit, que Blanchot écrit sur la littérature, et plus précisément sur le roman. Pourtant, si l'on considère les remarques que je viens de citer et d'autres références à l'histoire, à la violence et aux « forces aux prises dans tel conflit grave de notre temps », ainsi que le commentaire général attribué à Kafka sur la modernité, la question juive, la Palestine, le colonialisme et le binationalisme, la portée générale de ces réflexions sur le dialogue laisse peu de doute[8]. C'est le moment pour moi de faire un pas de plus en direction de Kafka, en rappelant l'un de ses premiers lecteurs, un lecteur dont les nombreuses assertions sur le dialogue, le dialogue judéo-allemand en l'occurrence, sont liées de multiples manières à certains des graves et douloureux événements de notre temps.

2

Invité à contribuer à un volume en hommage à la poète et écrivaine Margarete Susman, Gershom Scholem (à qui j'emprunte mon sous-titre) répondit avec un mélange de gêne, d'incrédulité et d'incompréhension, dans une lettre ouverte au directeur éditorial du volume ; autrement dit, Scholem répondit *non pas* en acceptant l'invitation (sa lettre fut cependant publiée dans l'ouvrage) mais, devant l'incitation à aborder la question du dialogue que soulevait l'invitation, en les interprétant (l'invitation, le dialogue) autrement. Un dialogue manqué. Ou peut-être un dialogue réussi. « Car autant je me trouve prêt à rendre hommage à la personnalité prodigieuse et vénérable qu'est Margarete Susman, à qui me relie quelque chose de plus profond que des opinions sur lesquelles nous pourrions ou non nous accorder [*mit der mich Tieferes verbindet als Meinungen, in denen wir übereinstimmen oder auseinandergehen*], autant je dois résolument décliner une invitation qui contribue à alimenter cette illusion, incompréhensible pour moi [*mir unfaßbaren*], d'un « dialogue judéo-allemand dont le noyau est indestructible »[9]. » Scholem tenait à donner une raison, ou des raisons, il voulait argumenter et réfuter, il souhaitait insister sur le fait que « [p]our entrer en dialogue, il faut deux interlocuteurs, qui s'écoutent mutuellement, qui soient prêts à percevoir l'autre tel qu'il est et pour ce qu'il représente, et à lui répondre. » À lui répondre à elle, en l'occurrence.

Il apparaît en tous cas clairement, sans doute, qu'avec Blanchot nous foulons un territoire à la fois très proche et très éloigné des multiples débats engagés par Scholem quant au « dialogue judéo-allemand[10] ». Mais ce que cette proximité ambiguë, voire douteuse, doit rendre manifeste, c'est – du moins est-ce ce que je voudrais avancer – une vérité différente, dont le contenu devient, je crois, de plus en plus évident. Incertain quant à sa dimension dialogique, j'articulerai cette vérité sous la forme de trois affirmations initiales.

Premièrement, la forme du dialogue, le dialogue comme forme, reste au centre « inexprimé » des débats sur le dialogue judéo-allemand. Il est en effet remarquable ou « merveilleux » (« presque plus douloureux que merveilleux », comme le dit Blanchot) qu'aient été si peu nombreux ses celles et ceux qui se sont intéressés au dialogue comme forme, comme une représentation de la forme et comme une forme de représentation – rhétorique, philosophique, littéraire, épistolaire – dans le dialogue judéo-allemand[11]. Importe-t-il, par exemple, que la contribution initiale de Lessing, salve d'ouverture, ait pris la forme d'une pièce de théâtre ? Que Mendelssohn ait écrit sur les sentiments « sous la forme d'un dialogue épistolaire philosophique[12] ? » Que Heine se soit adressé, non sans rouerie [*cannily*], à « Edom », mettant à l'envers toute l'histoire de la dispute[13] ? Ou qu'une autre figure imposante du dialogue judéo-allemand ait été Martin Buber, philosophe du dialogue s'il en fut[14] ? Et qu'en est-il de Davos (Heidegger, Cassirer) ou de ce « dialogue caché » qui a s'est déroulé entre Carl Schmitt et Leo Strauss[15] ? Quel sens donner à quantité d'autres correspondances, aux masses de lettres échangées à travers le dix-neuvième et le vingtième siècle, à

commencer, bien sûr, par Kant et Herz jusqu'à Scholem et Benjamin (« l'un des dialogues intellectuels majeurs de ce siècle », comme l'a justement remarqué Alexander Gelley), ou même Scholem et Arendt et au-delà[16] ? Après tout, si l'« amour d'Israël » fait défaut à Arendt, ne figure-t-elle pas l'Allemande face au Juif qu'il est [*the German for his Jew*][17] ? « [J]e vous considère comme une fille de notre peuple, une fille à part entière et rien d'autre [*durchaus als Angehörige unseres Volkes und als nichts anderes*], » écrit notoirement Scholem, comme pour confirmer que l'on pourrait penser autrement, que l'on pourrait être à la fois allemande et juive, après tout. N'avait-il trouvé en Arendt, « comme en beaucoup d'intellectuels issus de la gauche allemande [...] que peu de traces » de cet « amour du peuple juif[18] » ? Dans sa préoccupation en faveur d'un « dialogue [...] d'une quelconque authenticité, c'est-à-dire qui ait eu une *réalité historique*[19], » en tous cas, Scholem lui-même semble avoir plus d'une fois envisagé (et s'être engagé dans) un dialogue qui n'aurait été qu'« un exemple type de conversation sans objet [*ein gegenstandsloses Gespräch*], où les participants parlent de choses différentes [*von verschiedenen Dingen reden*][20] ». Il affirmait aussi, et avec très peu d'hésitation, au fil de ce dialogue qui n'en était pas un, qu'« il y a eu des relations et des discussions [*Beziehungen und Auseinandersetzungen*] entre Juifs et Allemands », que « des relations historiques d'un genre passionné et véhément [*historische Beziehungen leidenschaftlicher und vehementer Art*] [ont] existé entre eux, même si le mode en était totalement différent de part et d'autre » et que « personne, naturellement, ne songerait à le contester [*wird natürlich niemandem zu bestreiten einfallen*] ». Scholem poursuivait immédiatement en disputant et en contestant, à défaut de dialoguer avec, « l'adoption de termes sublimes et solennels tels que le mot de « dialogue » pour désigner des situations absolument banales telles que des relations et des discussions [*Beziehungen und Auseinandersetzungen*] entre deux groupes conditionnés par l'histoire ». Mais débattre du mot, manquer de reconnaître que Scholem avait « établi une différence claire et une distinction entre un dialogue et des discussions de ce genre [*zwischen einem Gespräch und Auseinandersetzungen dieser allgemeiner Art*] », l'employer en tout autre sens que celui, « relevé et passablement précis [...] dans lequel les « philosophes du dialogue » l'ont introduit à l'occasion de certaines discussions d'ordre spirituel et intellectuel [*für bestimmte geistige Auseinandersetzungen*] » pour contredire [*zu widersprechen*] Scholem lui-même en « parlant de quelque chose de complètement différent [*von etwas ganz anderem redet*] est aussi facile qu'infructueux pour toute discussion [*wie für eine Discussion unfruchtbar*]. Nous parlons l'un à côté de l'autre[21]. » Qui pourrait répondre ou renvoyer la balle, qui pourrait contredire ? Et serait-ce un dialogue ? Une discussion ? Une explication d'ordre spirituel-intellectuel ? Pourrait-on dire que cela existe ?

Deuxièmement, parmi tous les auteurs qui pourraient être invoqués au chapitre du « dialogue judéo-allemand », Kafka est le seul qui ait proposé avec quelque plausibilité, comme le note Blanchot de manière saisissante, « une nouvelle forme de communication ». Étrangement, cette forme, la forme dialogique, a attiré remarquablement peu d'attention chez les lecteurs de Kafka, malgré la contribution de Blanchot[22]. D'un autre côté, qu'est-ce que Scholem pouvait vouloir dire d'autre en décrivant *Le Procès* comme une œuvre qui atteignait l'univers linguistique d'expressivité du Livre de Job - sauf à dire (comme c'est sans aucun doute possible) que le dialogue entre Dieu et Job n'a jamais eu lieu ? Pourtant, évoquant le chapitre « À la cathédrale » ainsi que la parabole du gardien de la loi (« une sorte de résumé de théologie juive », dit Scholem), nombreux sont les lecteurs qui ont certainement déjà prêté l'oreille aux voix qui jaillissent de ces pages[23]. En effet. Et peu d'entre eux disputerait de la singulière insistance de la forme dialogique dans la prose de Kafka. Le gardien lui-même ne conduit-il pas « fréquemment », dans cette parabole si célèbre, « de petits interrogatoires[24] » avec l'homme de la campagne, son étrange bienveillance le portant à *crier* dans les oreilles affaiblies de celui-ci ? Et l'homme de la campagne ne demande-t-il pas sans relâche faisant « de nombreuses tentatives pour être admis », maudissant et grommelant, suppliant les puces, et interrogeant à nouveau le fait remarquable que lui seul ait cherché à obtenir audience auprès de la Loi ? Du *Verdict* au *Procès*, d'« Un message de l'empereur » à la « Lettre au père », de

« Description d'un combat » à « Rapport pour une académie » et au « Terrier », du *Disparu* au *Château* et ailleurs encore, Kafka nous plonge encore et encore dans du discours direct et indirect, dans un tourbillon de rumeurs et de comptes-rendus, d'enquêtes et de dépêches, de dialogues et de conversations - d'entretiens infinis et infiniment interrompus[25]. Certes, les narrateurs et les personnages de Kafka apparaissent et disparaissent sous une large variété de formes et de rôles (« un arc-en-ciel de couleurs », suivant la formulation de Scholem), mais aucun de ces rôles ne revient aussi fréquemment que celui de locuteur et d'auditeur (lecteur, écrivain et même indiscret épieur). Ils peuvent être ou n'être pas des interlocuteurs, comme le dit Blanchot, mais ils s'adonnent de manière effusive à la conversation et au récit, orateurs compulsifs, réticents rhéteurs, administrateurs volubiles, artistes désespérément expansifs et animaux parlants - tous offrant et recevant (parfois retenant ou retirant) des annonces et des salutations, des mots et des lettres, des missives et des accusations, des reproches et d'impérieuses instructions, d'inoffensives remarques ou des conseils de mauvais augure, des demandes sans réponse et des bruits incertains, des pressentiments angoissants ou d'absurdes réparties ainsi que d'innombrables faux raisonnements, cris pathétiques ou appels forcés, gestes contournés et langage corporel chargé. Et puis il y a le silence, celui des sirènes bien sûr, qu'Ulysse n'entendit pas, et « le silence qui seul me répond à la ronde[26] ». L'un après l'autre, avec et contre l'autre (les autres), non moins souvent qu'en tant qu'autre, les créatures de Kafka, singulièrement et collectivement, appellent ou sifflent (« Siffler est le langage de notre peuple, mais certains sifflent pendant toute leur vie et ne le savent pas[27] ».) interpellant un lecteur de manière ambiguë (« L'empereur, à ce qu'on dit, t'a adressé, à toi seul [...] un message[28] ») un spectateur ou un auditeur (« Le grand théâtre d'Oklahoma vous appelle ! [...] Notre théâtre emploie tout le monde et met chacun à sa place[29] ! ») une ville entière, le paysage ou même un terrier (« C'est à cause de vous, galeries et ronds-points, à cause de toi surtout, place forte, que je suis venu [...] Que m'importe le péril puisque je suis avec vous ? Vous êtes à moi, je suis à vous, nous sommes liés, que peut-il bien nous arriver[30]. ») voire « des chiens comme vous et moi », d'autres animaux et de grandes audiences anonymes (« surtout quand le danger est le plus imminent »). « Tellement personne[31] ». Comme l'artiste de la faim et comme Grégoire Samsa lui-même, ils parlent aussi, ou crient, pour eux-mêmes ou à l'intention d'autrui (« [...] juste pour entendre le cri, auquel rien ne répond et auquel rien non plus n'ôte la force de crier, qui monte donc sans contrepoids, et ne saurait cesser même lorsqu'il devient muet[32] ») Maître de la prosopopée et de la prolepse, Kafka donne inlassablement voix (« [...] et si je me disais : « C'est la faim, » c'était au fond la faim qui parlait et me moquait[33] ») et la reprend (« Je me suis demandé alors : comment se fait-il qu'elle ne soit pas stupéfiée par elle-même, qu'elle garde la bouche close et ne dise rien de tel[34] ? ») Il met en scène la conversation avant la conversation, là où la conversation a déjà échoué (« Très cher père, tu m'as demandé récemment pourquoi je prétends avoir peur de toi. Comme d'habitude, je n'ai rien su te répondre[35] [...] »), là où elle n'a pas encore réussi (« « Le but de cet écrit - disait ma conclusion, d'un ton peut-être emphatique, mais conforme à mon émotion - le but de cet écrit est de favoriser la diffusion bien méritée du mémoire de l'instituteur. Si j'y parviens, que mon nom disparaisse : il n'est lié à cette aventure que par un caprice éphémère du hasard[36]. » »), là où elle est inutile (« Le stagiaire n'exprime pas son désir par des paroles, car il a peur de Blumfeld, qui fait semblant de calculer ; et des paroles ordinaires resteraient sans effet, car on ne peut se faire entendre du garçon de bureau qu'en hurlant[37]. ») et là où elle est simplement fautive (« l'interprétation habituelle de ce colloque me parut foncièrement erronée[38] »). Kafka juxtapose la compréhension et l'incompréhension, « ce monde d'incompréhension », (« « Je suis content, m'interrompt-il, de n'avoir rien compris à ce que vous disiez. » Dans mon excitation, je lui dis très vite : « Votre contentement m'est justement l'aveu que vous m'avez compris ! » »), l'accord et le désaccord (« « Êtes-vous mort ? - Oui, dit le chasseur [...] - Mais vous vivez aussi quand même ? dit le maire. - En quelque sorte, répondit le chasseur, en quelque sorte, je vis également[39]. » ») ainsi que la possibilité toujours réelle d'une conversation qui n'a lieu que pour annuler son occurrence même (« Aussi drôle que cela puisse te paraître, et je m'en étonne presque, mais les choses sont ainsi, tu n'es pas l'objet de toutes les conversations en ville ; même si l'on parle de beaucoup de

choses, tu n'en fais pas partie »[40] »). Et l'on pourrait mobiliser autant d'illustrations, c'est-à-dire de dialogues et de conversations, qu'il y a d'histoires, de paraboles et de chapitres dans ses romans. Odradek - même Odradek - ne prend-il part à un dialogue (« « Comment t'appelles-tu donc ? » lui demande-t-on. « Odradek », dit-il. « Et où habites-tu ? » - « Sans domicile fixe », dit-il, et il rit ; mais c'est seulement un rire comme on peut en produire sans poumons[41]. ») ? Et puis il y a la correspondance, le flux massif des lettres de Kafka et bien sûr ses conversations (avec Brod, Janouch et avec d'autres).

Mais aussi, et ce sera ma troisième et dernière assertion - Kafka a exprimé de manière parfaitement claire le fait que le dialogue judéo-allemand était toujours en même temps le dialogue judéo-arabe. Aux origines de la pensée binationale, il serait facile d'invoquer le Prague de Kafka pour soutenir cette affirmation. Mais on pourrait tout aussi facilement commencer avant Kafka, peut-être avec la fameuse référence de Kant à ces « Palestiniens parmi nous » et ce qui s'ensuit, jusqu'à tout ce que nous savons des juifs orientaux (*Ostjuden, mizrahim*) ainsi, bien sûr, que des Aryens et des Sémites. La démonstration devrait alors inclure les inévitables retours de (et à) Buber et Arendt, Scholem et Benjamin, Freud, Adorno et encore Kafka, qui semblent tous inévitables aujourd'hui lorsqu'on considère cet autre site de désespoir dialogique - ou inexistant - que nous appelons Israël/Palestine.

3

Y a-t-il eu - y a-t-il - un dialogue judéo-arabe ? Comme je l'ai indiqué plus haut, c'est la question qui accompagne de manière insistante, et qui a peut-être gouverné en silence, ouvertement ou de manière dissimulée, le soi-disant dialogue judéo-allemand. Ceci pour des raisons que j'ai développées ailleurs et qui sont en rapport avec l'association structurelle entre Juif et Arabe à travers l'histoire de la théologie politique chrétienne, une association qui doit continuer à nous rappeler que ce qui a été exporté au Moyen Orient, ce n'est seulement la « question juive », mais aussi la question arabe (et musulmane[42]). Plus immédiatement, les deux dialogues se fondent avec l'avènement de ce « couple providentiel », Aryens et Sémites, et son histoire particulière, bien que non exclusive, en Allemagne. Le dialogue judéo-arabe, qu'il ait ou non existé (« Qu'est-ce qui vous fait donc vous conduire comme si vous existiez vraiment ? » demande Kafka dans *Description d'un combat*[43]), est l'inévitable corrélat du dialogue judéo-allemand. On pourrait même soutenir que si dialogue il y a eu, il n'a pu être conduit qu'entre ces deux séries de dialogues. Et c'est toujours le cas[44]. Plus près de Kafka encore, Dimitry Shumsky le dit avec plus de concision, écrivant de « Chacals et Arabes » qu'il « incorpore une double référence aux relations entre juifs et non-juifs, en Bohême et en Palestine[45]. »

Au centre de « Chacals et Arabes[46] » se trouve une conversation, un développement qui, conformément à ce que je cherche à élaborer ici, prend la forme d'un dialogue. Rien ne semble plus évident, confinant au banal, et telle en effet paraît être la perception du protagoniste (et narrateur) du récit, dont la surprise s'associe davantage au fait d'être le destinataire du discours et au contenu de ce discours qu'au fait d'être engagé dans une discussion avec un animal. « « Cela m'étonne », dis-je en oubliant d'allumer le tas de bois qui était préparé pour que sa fumée tienne les chacals à distance, « cela m'étonne beaucoup d'entendre cela. » (152). Pourtant, le dialogue manquant, et dont l'absence structure le récit de manière tout aussi décisive, n'est pas moins central. Car les « chacals » et les « Arabes », quant à eux, n'échangent pas une parole. Quelle que soit la manière dont nous les identifions (et nous ne pouvons éviter ce qui a été reconnu, avec différents degrés de bonne foi, par nombre de critiques, à savoir que le récit met en jeu un « réseau de relations de pouvoir, de peur, de besoin, de traditions et de circonstances [...] une structure élastique qui soutient des projections variées - des identifications souples rendues possibles par la position d'un auteur suspendu entre plusieurs identités[47] »), nous ne pouvons manquer d'admettre que le dialogue est à la fois présent et absent entre eux. Un dialogue impossible. À la différence du narrateur avec lequel ils discutent l'un et l'autre, les deux groupes nommés dans le titre

apparaissent, de diverses manières, comme des exemples de « forces aux prises dans tel conflit grave de notre temps » (suivant la formule de Blanchot), des forces et des voix qui « discutent, car [elles] veulent avoir raison », mais ne le font que là où « la violence à nouveau s'affirme[48] ». Faisant se télescoper les distinctions blanchotiennes, c'est comme si ces « protagonistes [s'entendaient] à merveille par l'intermédiaire de cette vérité cachée qu'ils savent qu'ils n'ont pas le droit d'entendre, » communiquant – ou pas – les uns avec les autres. C'est en tous cas « autour de ce qui échappe à toute communication directe que se reforme leur communauté ». Plus précisément peut-être, il y a de part et d'autre « l'obstination de la volonté de vivre, assurance que la vie ne peut avoir tort. Mais, d'autre part, elle est déjà en eux la force de l'ennemi qui a toujours raison. » Il en va donc exactement ainsi que le dit Blanchot : « La distance qui sépare les interlocuteurs n'est jamais infranchissable, elle ne le devient que pour celui qui s'obstine à la franchir à l'aide du discours où la dualité règne et où elle engendre toujours davantage la duplicité et ces faux intermédiaires que sont les doubles. [...] Les personnages ne sont pas des interlocuteurs. »

Le dialogue qui a lieu en revanche, et qui semble bien inscrire ses participants comme des interlocuteurs, confirme en tous cas qu'il y a, en effet, un grave conflit (« ça paraît être un conflit très ancien ; donc, c'est sans doute dans le sang ; peut-être donc que cela ne finira qu'avec le sang[49]. ») Comme le rapporte le narrateur, il y a aussi un accord profond, peut-être plus profond encore que le conflit (« ce que tu dis là concorde avec notre doctrine ancienne »). À la fois spatiale et temporelle, la distance est vite franchie et « ce qui avait été si loin fut soudain proche ». La meute affronte le narrateur, les « corps sveltes aux mouvements agiles, comme sous la loi d'un fouet ». Il y a le besoin (« il faut que tu mettes un terme au conflit qui déchire le monde »), l'aspiration à la paix (« plus de plainte du mouton saigné par l'Arabe »), et une (fausse) posture d'égalité (« L'un d'eux arriva par derrière, se glissa sous mon bras, se pressa contre moi comme s'il avait besoin de ma chaleur, puis me fit face et parla, presque ses yeux dans les miens »). Il y a aussi le sentiment partagé de l'exil, puisque le narrateur, attendu depuis des générations, arrive lui-même « du Nord lointain ». Les chacals, quant à eux, sont « relégués » parmi les Arabes (« Ne suffit-il pas à notre malheur que nous soyons relégués parmi un tel peuple ? »). Il y a une rencontre rationnelle – elle aussi hors-lieu – d'esprits collectifs, une adresse plurielle : « « Nous savons », commença l'Ancien, « que tu viens du Nord, c'est là-dessus justement que se fonde notre espoir. Là-bas est la raison, que l'on ne peut trouver ici, chez les Arabes. » Le narrateur est peut-être seul au moment présent, mais il est tout sauf singulier. Lui-même mentionne des compagnons de sommeil et de route (« *die Gefährten* »). Qu'il soit ici le seul homme du Nord importe moins que son identification collective et géographique. « « Tu te méprends sur nous, » dit [le chacal], à la manière humaine, qui se perpétue donc jusque dans le Nord lointain. » » Ce que confirme l'Arabe par la suite en déclarant que « chaque Européen » est abordé de la même manière par les chacals (« Chaque Européen se les voit offrir [les ciseaux] pour la grande tâche ; chaque Européen leur paraît être précisément celui qui est appelé à l'accomplir »). Il y a enfin des questions, des réponses et la répétition d'une interrogation authentique, quoiqu'ambivalente (« Que voulez-vous donc, chacals ? » « Qu'avez-vous donc l'intention de faire ? » « Alors, qu'est-ce que tu veux ? »), des inquiétudes compatissantes et des préoccupations séculières (« Comment fais-tu pour supporter ce monde, ô cœur noble et tendres entrailles ? »).

Il y a aussi de la violence, bien sûr et un déploiement d'armes : un fouet annoncé et un fouet réel, des fusils (« ils vous abattront, avec leurs fusils, par bandes entières. » (153)), des « dents » ou des « crocs », *das Gebiß* (« nous n'avons que notre dentition ; pour tout ce que nous voulons faire, le bien et le mal, nous en sommes réduits à notre dentition »), des couteaux (« saigné par l'Arabe »), des mains toutes-puissantes et « pendue à l'un de ses crocs une petite paire de ciseaux de couture couverts de vieille rouille[50] ». Et il y a, bien sûr, du sang. À travers tout cela, tout se passe cependant comme si était à l'œuvre un accord plus profond, un certain type d'alliance et d'arrangement. La peur – ce puissant moteur de violence – est explicitement déniée (« jamais encore

dans l'histoire du monde un chacal n'a craint un Arabe. Nous devrions les craindre ? ») Il y a une curieuse sorte de trêve, un état de séparation saturé de mépris, sans doute, et du désir haineux de se tenir à l'écart de toute contamination (« Nous ne les tuons pas, voyons. Le Nil n'aurait pas assez d'eau pour nous purifier. Car enfin la simple vue de leurs corps vivants nous fait fuir vers un air plus pur, dans le désert, qui pour cette raison est notre patrie »), la profondeur de l'aversion (« Saleté que leur blanc ; saleté que leur noir ; horreur que leur barbe ; on ne peut que cracher à la vue du coin de leur œil ; et lèvent-ils le bras que l'enfer s'ouvre au creux de leur aisselle »), la nostalgie de la pureté (« La pureté, nous ne voulons rien que la pureté »). Indéniablement, une « logique d'élimination » est ici à l'œuvre[51], et ce serait pourtant « une erreur de croire que l'espace oscillant et glacé qu'introduit Kafka entre les paroles qui conversent ne fait que détruire la communication[52] ». Il n'y a, je l'ai dit, pas de dialogue entre les chacals et les Arabes, mais n'y a-t-il pas de conversation pour autant ? N'y a-t-il pas une forme de dialogue, un dialogue comme forme ? Citons ici à nouveau Blanchot :

La définition, je veux dire la description la plus simple de la conversation la plus simple pourrait être la suivante : quand deux hommes parlent ensemble, ils ne parlent pas ensemble, mais tour à tour ; l'un dit quelque chose, puis s'arrête, l'autre autre chose (ou la même chose), puis s'arrête. Le discours cohérent qu'ils portent est composé de séquences qui, lorsqu'elles changent de partenaire, s'interrompent, même si elles s'ajustent pour se correspondre. Le fait que la parole a besoin de passer de l'un à l'autre, soit pour se confirmer, soit pour se contredire ou se développer, montre la nécessité de l'intervalle. Le pouvoir de parler s'interrompt, et cette interruption joue un rôle qui semble subalterne, celui, précisément, d'une alternance subordonnée ; rôle cependant si énigmatique qu'il peut s'interpréter comme portant l'énigme même du langage : pause entre les phrases, pause d'un interlocuteur à l'autre et pause attentive, celle de l'entente qui double la puissance de locution[53].

Comment comprendre, appréhender ou simplement lire la distance simultanée et même la complicité entre les chacals et les Arabes, la séquence des interruptions et des pauses qui s'inscrit dans la place, le rôle et la fonction du narrateur ? Ce qui remplit ces pauses et ces interruptions, ce n'est pas simplement du silence, c'est plutôt le son répété des voix, des hurlements au loin, « le ton plaintif de [la] voix naturelle [du chacal] », la musicalité (à peine) reconnaissable (« tous les chacals se mirent à hurler, tout au loin, cela me semblait être une mélodie »), les lamentations répétées (« à présent ils pleuraient, ils sanglotaient tous »), la voix qui s'élève à nouveau (« les chacals donnèrent de la voix »), l'extase (« ils levèrent leurs têtes ; à moitié ivres et pâmés »). Y a-t-il ou non dialogue, forme du dialogue (ce que Blanchot appelle « entretien ») entre eux ? N'est-ce pas simplement que la haine est un lien puissant, un « attachement blessé » s'il en fût jamais[54] ? Est-ce plutôt le caractère obsessionnel de leur étrange cohabitation, la distance - temporelle et spatiale - contrôlée qui les lie et les sépare ? « Voilà enfin les ciseaux, il est donc temps d'en finir ! » Les chacals se hâtent de fuir, mais s'arrêtent « à quelque distance, étroitement tapies ensemble, si étroitement, tant de bêtes et si figées qu'elles semblaient une mince haie environnée de feux follets ». Et de fait, ils sont traités en animaux domestiques, comme un spectacle (« Tu les as vus. ») qui fait partie des distractions des Arabes (« Ainsi, toi aussi, seigneur, tu as vu et entendu ce spectacle, » dit l'Arabe en riant aussi gaiement que le permettait la retenue propre à sa race. ») Il y a un savoir commun, touchant à un lien historique - et spatial -, un destin existentiel et exilique (« c'est connu de tout le monde, tant qu'il y aura des Arabes, ces ciseaux voyageront à travers le désert, et ils voyageront avec nous jusqu'à la fin des temps. ») Il y a de la perfidie, certes (« Un espoir insensé possède ces bêtes ; ce sont des fous, de vrais fous »), mais aussi un avenir commun (l'espoir, la fin de nos jours), il y a l'affection et l'admiration (« Nous les aimons à cause de cela ; ce sont nos chiens ; plus beaux que les vôtres »). Il y a des liens invisibles (« Comme si chacun était irrésistiblement tiré par une

corde, ils approchèrent en hésitant ») et la puissance de l'oubli (« Ils avaient oublié les Arabes, oublié la haine »), une nécessité « aussi déterminée que vaine d'éteindre un violent incendie », un rassemblement d'énergie (« son corps travaillait et palpitait sur place de tous ses muscles » et « déjà tous les autres s'attelaient à la même tâche »). Il y a encore de l'admiration devant la force du lien affectif (« Des bêtes prodigieuses, n'est-ce pas ? Et comme elles nous haïssent ! »)

Les commentateurs se sont empressés d'identifier les innombrables discours stéréotypés mobilisés par le récit. Les chacals (comme les Arabes) « sont saturés de stéréotypes communs[55] ». Ils « représentent le fantasme occidental des juifs comme hantant toujours les bords de la « culture », incapables de modifier véritablement leurs instincts [...] Les chacals ont toutes les marques de la différence juive[56] ». Et pourtant, nous connaissons désormais les risques encourus à traiter Kafka par l'allégorie, la « dé-métaphorisation » et de trop sûres identifications[57]. Autrement dit, nous savons que ses récits - et notamment « Chacals et Arabes » - ne se laissent pas facilement traduire en « paraboles ». Nous avons commencé à reconnaître que nous sommes confrontés, dans ce texte comme dans d'autres, à un « réseau de relations de pouvoir, de peur, de besoin, de traditions et de circonstances [...] une structure élastique qui soutient différentes projections - des identifications souples possibles de la position d'un auteur suspendu entre plusieurs identités[58] ». Des critiques ont ainsi remarqué que même le voyageur du Nord « pourrait être identifié comme un « Juif de Prague parlant l'allemand », acculturé, ou comme le Messie en personne[59]. Et en effet, Kafka lui-même met en scène une fluidité saisissante (une circulation magnétique ?) entre les chacals et le narrateur. Lorsqu'il décrit l'irrépressible aversion qui s'empare des chacals à l'évocation des « corps vivants » des Arabes, le narrateur spécule qu'il cherchent peut-être à « dissimuler » leur dégoût. Ce dégoût est le leur, certes, mais c'est aussi « une répugnance tellement affreuse *que j'aurais voulu pouvoir échapper à leur cercle d'un seul grand bond* » [*es war, als wollten sie einen Widerwillen verbergen, der so schrecklich war, daß ich am liebsten mit einem hohen Sprung aus ihrem Kreis entflohen wäre*] » (je souligne). Mais c'est aussi, bien sûr, ce qui est partagé - à savoir, comme le dit Blanchot, la distance non-réciproque, ainsi que le fait que « le but reste l'unité. La distance [...] n'est jamais infranchissable, » alors même que leurs « conversations ne sont à aucun moment des dialogues ». Nous avons vu à quel point c'est bien le cas, mais je voudrais souligner une association « stéréotypée » (c'est-à-dire orientaliste) qui complique davantage encore l'assurance avec laquelle les critiques lisent les juifs derrière les chacals et, avec tout autant d'assurance (certes compréhensible) les Arabes derrière les Arabes[60]. Car après tout, les chacals portent aussi toutes les marques de la différence arabe, des marques signifiées assez explicitement dans le texte. Ils partagent le désert oriental, l'errance nomadique et des pratiques rituelles élaborées (« L'ironie veut que les pratiques rituelles juives et islamiques soient certainement plus proche l'une de l'autre qu'aucune ne l'est de l'idée européenne de l'abattage rituel », écrit Sander Gilman[61]). Plus important encore, la dévoration d'un chameau, décrite de manière si saisissante, porte toutes les marques du repas totémique au sujet duquel Freud, comme d'ailleurs Kafka, s'était instruit dans les écrits de William Robertson Smith, *Religion of the Semites*. Comme le rappelle Freud, la victime du sacrifice est bien un chameau autour duquel se rassemble et sur lequel s'abat une troupe de Bédouins à l'appel de son chef :

le chef de la tribu faisait faire aux assistants trois fois le tour de l'autel en chantant, après quoi il portait à l'animal la première blessure et buvait avec avidité le sang qui en jaillissait ; ensuite, toute la tribu se jetait sur l'animal, chacun enlevait avec épée un morceau de la chair encore palpitante et l'avalait tel quel et si rapidement que dans le bref intervalle qui s'écoulait entre le lever de l'étoile du matin [...], et le pâlisement de l'astre devant la lumière du soleil, tout l'animal de sacrifice était détruit, de sorte qu'il n'en restait ni chair, ni peau, ni os, ni entrailles[62].

Freud poursuit en ajoutant que ce « rite barbare, remontant selon toute probabilité à une époque très ancienne, n'était certainement pas unique, d'après les témoignages que nous possédons, mais peut être considéré comme la forme primitive générale du sacrifice totémique[63] ». La similitude de cette scène avec celle que décrit Kafka n'appelle pas vraiment de commentaire, mais nous laisse devant quelques questions, les mêmes – ou peut-être d'autres – que celles qui ont ouvert cet « étrange dialogue » : « Sommes-nous des Grecs ? Sommes-nous des Juifs ? Mais qui, nous[64] ? » Mais je m'éloigne de mon sujet. Les Arabes sont-ils blancs ? (« Un Arabe, haut et blanc, passa devant moi ») Et les Juifs ? Les chacals sont-ils des Arabes ? Ou les chacals sont-ils des Juifs ? Les Arabes sont-ils juifs ou les juifs, arabes ? Et qu'en est-il des Allemands, ou des juifs allemands ? Y a-t-il, peut-il y avoir et y a-t-il jamais eu un dialogue judéo-arabe ?

4

C'est un autre lecteur de Kafka, l'un de ses patients et généreux interlocuteurs qui, reprenant et développant les réflexions de Blanchot, a fait la démonstration, de manière concise. Il a répondu sans conclure, sans tout-à-fait conclure, laissant le dernier mot à un autre poète, laissant à un autre le soin de poursuivre. « À supposer que nous soyons tombés/ l'ennemi et moi/ tombés des airs/dans un trou[65], » écrit Mahmoud Darwish, comme s'il commentait « Chacals et Arabes ». Nous pouvons, dans une rapide alternance, avoir une conversation faite exclusivement de brèves séquences, soit de discours (« Il est dit dans le scénario/que je me chuchoterai :/ « C'est ce qui s'appelle l'égoïsme de l'optimisme »/sans me demander ce que se dit mon ennemi ») ou d'interruptions (« Il dirait : moi d'abord./Je dirais : Moi d'abord. ») Nous pouvons aussi attendre, dans une gênante proximité, unis dans un but de survie et de séparation, attendant « la corde... la corde de survie/pour repartir chacun de son côté/ du bord du trou-gouffre/vers ce qui nous reste de vie/et de guerre.../si nous parvenons à en sortir ! » Il n'y aura pas de dialogue (« Lui et moi/avons peur ensemble/mais nous n'échangeons aucun propos/sur la peur... ou tout autre sujet/car nous sommes deux ennemis... ») et pourtant nous pourrions malgré tout être des « associés » en attendant la chance ou les sauveteurs (« Nous commencerions par miser sur la chance.../Les sauveteurs pourraient nous retrouver/Nous dérouler la corde de survie ») ou un serpent à tuer (« Lui et moi serons associés/dans la mise à mort d'un serpent/pour avoir la vie sauve, ensemble/ou séparément... ») Que nous prononcions ou pas des « remerciements » ou des « félicitations pour ce que nous avons accompli ensemble, » nous n'engagerons pas le dialogue, « Nous n'avons pas dialogué. / Je m'étais souvenu de son art du dialogue [*fiqh al-hiwārāt*]/dans l'absurde partagé, / lorsqu'il me disait par le passé:/Tout ce qui est désormais mien m'appartient/et ce qui est tien/t'appartient/et m'appartient ! » Un temps viendra peut-être où « le silence et l'ennui » rompront ce qui est entre nous, un temps pour parler, un temps pour le dialogue peut-être. Un temps pour le changement. Ou la métamorphose. Il y aura de l'oubli et il y aura du souvenir. Il y aura une mémoire pour l'oubli.

« Il dit : D'où viendrait l'espoir ?

J'ai dit : Des airs

Il dit : Aurais-tu oublié que je t'ai déjà enterré dans un trou identique à celui-ci ?

J'ai dit : J'ai failli l'oublier car un lendemain illusoire m'a tiré par la main... et s'en est allé fatigué.

Il dit : Négocieras-tu [*tufāwāḍni*] maintenant ?

J'ai dit : Négocier quoi, là, dans ce trou-tombeau ?

Il dit : Ta part et la mienne

De notre impuissance et de notre tombe commune.

Je dis : À quoi bon ?

Le temps nous a échappé,

Le destin s'est soustrait à la règle.

Voici qu'un assassin et sa victime reposent

Dans le même trou.

... Qu'un autre poète mène ce scénario à son terme ! »

Chère Houria,

Il y a longtemps que j'aurais dû t'écrire et je te présente mes excuses pour ce retard. J'ai le sentiment (ou peut-être voudrais-je simplement penser) que nous sommes en conversation, voire même en dialogue, et ce depuis un certain temps (c'est le cas, mais il faudrait que je te parle aussi de Vienne). Ce qui n'est, évidemment, pas une excuse pour ne pas avoir donné voix à ce qui, je ne peux que l'espérer, est une sorte d'écoute attentive, une lecture scrupuleuse. Depuis la parution de ton livre, en tous cas, il est très clair pour moi que je te dois une réponse - une réponse responsable, comme disait Derrida - et que je dois avant tout te remercier pour le geste que tu as fait toi-même dans cette stupéfiante lettre ouverte qu'est ton livre[66]. Tu nous as apostrophés, tu nous as lancé un appel, à toutes et tous. Tu as ranimé un dialogue - ou est-ce une conversation ? Tu l'as fait, en tous cas, en adulte, sans suivre cette mode qui existe encore à Paris, et qui veut que l'on s'adresse avec suffisance aux enfants, à ses propres rejetons, destinataires immatures et silencieux qui peuplent les lettres françaises. Comme si tout - tout - devait être expliqué, comme si tout pouvait l'être, mais seulement à l'intention des plus jeunes d'entre nous, seulement à ceux qui sont privé du droit de répondre, ou même d'interroger. Tu as de grandes attentes, je l'entends de multiples manières. Et certainement, je ne suis pas sans ressembler à l'Abraham de Kafka, ici (« À celui-là, ce n'est pas la vraie foi qui manque ; cette foi, il l'a, il sacrifierait dans l'esprit qui convient, si seulement il pouvait croire que c'est de lui qu'il s'agit[67]. ») Ce que je veux dire, c'est que je ne peux être certain d'être celui qui pourra répondre à tes attentes - grandes ou petites. Comment saurais-je à qui tu pensais t'adresser ? En tant que quoi, en tant que qui est-ce que je te réponds ? Suis-je blanc ? Juif ? Arabe ? La décision, comme tu le sais, ne dépend pas entièrement de moi. Mais pourquoi ai-je le sentiment que tu t'adresses à moi, malgré tout ? Je te laisserai décider auquel de tes chapitres je suis le plus qualifié pour répondre. Car s'il y a une leçon que j'ai apprise de toi (après Kafka et Darwish, mais elle n'en a pas moins besoin d'être répétée, quels que soient les précédents illustres) c'est qu'il y a des pauses et des interruptions dans toute conversation (il y a de la violence aussi, et on peut être appelé à parler et à répondre, avec et sans rire, aux assassins, comme Kafka, Darwish et toi-même le savez bien). Et dans ces pauses et ces interruptions, à travers elles, je suis - nous sommes - changés. Et puisqu'il est question de tolérance et de tolérantisme : accepterons-nous ce changement ? Nous montrerons-nous capables de ce qu'avec tes grandes attentes, tu nous demandes de faire ? Sommes-nous capables de pause, d'interruption - de t'interrompre, de nous interrompre - et de changer ? En Arabe ou en Juifs ? Ou les deux ? Ou davantage encore ?

Gil, New York, mai 2017

Je remercie Joëlle Marelli, sans qui rien de tout ceci n'aurait été écrit. Ma gratitude va également à Mayanthi Fernando et à Mana Kia, pour les conversations et pour leurs lectures minutieuses ; à Bashir Bashir et à Leila Farsakh pour leur amicale insistance ; et au groupe AJQ-JAQ, au Forum Kreisky, de bout en bout.

Notes

- [1] Maurice Blanchot, « La douleur du dialogue » in *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 207-218. Mon commentaire concerne les pages 208-213 d'où proviennent tous les passages cités ici.
- [2] Sur la forme, « la forme dialogique » et ses « possibilités transformatives », voir Mana Kia, « Indian Friends, Iranian Selves, Persianate Modern », in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 36 :3, 2016, p. 401, p. 409, p. 413.
- [3] Je cite ici Jonathan Boyarin, qui ici et ailleurs témoigne avec pertinence de dialogues proches. En l'occurrence, il évoque la communauté juive française autour de 1968, omettant, au moment où il écrit, la transformation démographique traversée par cette communauté avec la décolonisation. Une mémoire pour l'oubli. (Voir J. Boyarin, *Storm from Paradise : The Politics of Jewish Memory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, p. 10.
- [4] Voir pour l'instant Jacques Derrida, « *Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand* », in *Psyché II. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987-2003, p. 249-305.
- [5] Maurice Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- [6] *L'Entretien infini*, op. cit., p. 272.
- [7] *Ibid.*, p. 107.
- [8] Voir notamment Seloua Luste Boulbina, *Le singe de Kafka et autres propos sur la colonie*, Lyon, Sens public, 2008 ; Jens Hanssen, « Kafka and Arabs », *Critical Inquiry* 39, automne 2012, p. 167-197; Dimitry Shumsky, "Czechs, Germans, Arabs, Jews: Franz Kafka's 'Jackals and Arabs' between Bohemia and Palestine," *AJS Review* 33:1, 2009, p. 71-100; Omri Ben-Yehuda, "Kafka's Muslim: The Politics of Semitism," *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 45, 2017, p. 211-233
- [9] G. Scholem « Contre le mythe du dialogue judéo-allemand », in *Fidélité et utopie*, traduction de Marguerite Delmotte et Bernard Dupuy, Paris, Calmann-Lévy, 1978, p. 101-102 (traduction modifiée).
- [10] Mais voir *The German-Jewish Dialogue Reconsidered : A symposium in Honor of George L. Mosse*, Klaus L. Berghahn (dir.), New York, Peter Lang, 1996.
- [11] Dans un riche commentaire du dialogue (c'est à dire de la dispute polémique) de Friedrich Schlegel avec Lessing, Jeffrey Librett élabore sur la manière dont Schlegel traite le dialogue comme forme (tout en reconnaissant que c'est « une forme qui n'en est presque pas une du tout »). J.S. Librett, *The Rhetoric of Cultural Dialogue : Jews and Germans from Moses Mendelssohn to Richard Wagner and Beyond*, Stanford, Stanford University Press, 2000, p. 207-216.
- [12] Librett, op. cit., p. 43.

[13] C'est sur le poème « À Edom » de Heinrich Heine qu'Amos Funkenstein clôt son article sur la "Dialectique de l'assimilation". Cf. "The Dialectics of Assimilation," *Jewish Social Studies* NS 1: 2, hiver 1995, p. 1-14; ailleurs, Funkenstein retrace les transformations de la dispute judéo-chrétienne (la forme du dialogue) et Amnon Raz-Krakotzkin pointe la fin de cette dispute, souvent pensée comme le début du dialogue judéo-chrétien, un dialogue qui répond plus précisément à la description proposée par Heine (voir A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, University of California Press, 1993 ; A. Raz-Krakotzkin, *The Censor, the Editor, and the Text: The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, trans. Jackie Feldman, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2007).

[14] Voir Martin Buber, *Ich und Du*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1983, et pour deux développements concis et pertinents, Paul Mendes-Flohr, « Ambivalent Dialogue : Jewish Christian Theological Encounter in the Weimar Republic », in Mendes-Flohr, *Divided Passions, Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, p. 133-167, et Mendes-Flohr, « Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue, » *The Journal of Religion*, 94 : 1, janvier 2014, p. 2-25.

[15] Sur Davos, voir Peter E. Gordon, *Continental Divide : Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2010 ; et voir aussi *Heidegger's Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Samuel Fleischacker (dir.), Pittsburgh, Duquesne University Press, 2008 ; sur Schmitt et Strauss, voir Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique*, Paris, Julliard, 1990 ; on pourrait considérer d'autres vecteurs de réciprocité embarrassée reliant Schmitt à Benjamin et à Jacob Taubes.

[16] Voir l'essai à paraître de Robert Leventhal, "The Jewish Physician as Respondent, Confidant, and Proxy : The Case of Marcus Herz and Immanuel Kant" in *On the Word of a Jew: Religion, Reliability, and the Dynamics of Trust*, Nina Caputo and Mitchell Hart (dir.), (à paraître chez Indiana University Press). Sur Scholem et Benjamin, voir A. Gelley, "On the 'Myth of the German-Jewish Dialogue' : Scholem and Benjamin" disponible sur <https://english.chass.ncsu.edu/jouvert/v3i12/gelley.htm> (connexion 17 mai 2017). J'ai écrit sur le dialogue chargé entre Scholem et Benjamin dans *'Our Place in al-Andalus': Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 102-165; Vivian Liska aussi aborde les "dialogues et conversations diachroniques et synchroniques" que forment les échanges entre Arendt et Scholem, Benjamin et Scholem, ainsi que Celan et Ingeborg Bachman, dans *German-Jewish Thought and Its Afterlife : A Tenuous Legacy*, Bloomington, Indiana University Press, 2017, de même que Todd S. Presner dans *Mobile Modernity : Germans, Jews, Trains*, New York, Columbia University Press, 2007; voir aussi Abraham Rubin, "Reading Kafka, Debating Revelation: Gershom Scholem's Shadow Dialogue with Hans-Joachim Schoeps," *Literature & Theology*, 2016, p. 1-21.

[17] Sur la question du dialogue (abordée en tant que question binationale) chez Scholem et Arendt, voir, entre autres nombreux écrits pertinents d'Amnon Raz-Krakotzkin, "Binationalism and Jewish Identity: Hannah Arendt and the Question of Palestine" in *Hannah Arendt in Jerusalem*, Steven E. Aschheim (dir.), Berkeley, University of California Press, 2001, p. 165-180; "Jewish Peoplehood, 'Jewish Politics,' and Political Responsibility: Arendt on Zionism and Partitions," *College Literature* 38:1, hiver 2011, p. 57-74 ; "Exile and Binationalism : From Gershom Scholem and Hannah Arendt to Edward Said and Mahmoud Darwish," Carl Heinrich Becker Lecture, Fritz Thyssen Stiftung 2011, Berlin, Wissenschaftskolleg zu Berlin, 2012 ; et voir aussi Idith Zertal, *La nation et la mort : la Shoah dans le discours et la politique d'Israël*, traduit par Marc Saint-Upéry, Paris, Éditions La Découverte, 2008.

[18] G. Scholem, « Le procès Eichmann : un débat avec Hannah Arendt », in *Fidélité et utopie*, op.

[19] « Contre le mythe d'un dialogue judéo-allemand », in *Fidélité et utopie*, op. cit., p. 102.

[20] « Encore un mot sur le dialogue judéo-allemand », in *Fidélité et utopie*, op. cit., p. 107, traduction modifiée.

[21] « *Ibid.* p. 108, traduction modifiée.

[22] Notant que « personne n'a enquêté de manière approfondie sur le dialogue dans ses fictions, » Anthony Droste Northey a laissé inédite sa propre remarquable contribution à cette conversation manquante (A.D. Northey, « Dialogue in the Works of Franz Kafka », McGill University, 1974) ; et pour un autre traitement bref et ponctuel, voir R. Lane Kaufmann, « The Other in Question : Dialogical Experiments in Montaigne, Kafka, and Cortázar », in *The Interpretation of Dialogue*, Tullio Maranhão (dir.), Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 157-194 ; attentif au « style dialogique » de Kafka, Mark Blum suggère, chez Kafka, un intérêt et une méthode en faveur d'un « discours social » plus développé, reconnaissant que « chaque page de Kafka est une conversation complexe conduite avec lui-même, des collègues-écrivains, des écrivains qui ont vécu et écrit avant lui et un public de lecteur [...] Kafka poursuit cette conversation dans presque chaque phrase ». M.E. Blum, *Kafka's Social Discourse : An Aesthetic Search for Community*, Bethlehem, Lehigh University Press, 2011, p. 7.

[23] G. Scholem « On Kafka's *The Trial* (1926) » [non traduit en français, N.d.T.], tr. Jonathan Chipman in Scholem, *On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time and Other Essays*, Avraham Shapira (dir.), Philadelphie, The Jewish Publication Society, 1997, p. 193.

[24] F. Kafka, « Devant la loi », in *Dans la colonie pénitentiaire et autres nouvelles*, tr. Bernard Lortholary, Paris, Flammarion, 1991, p. 148-149.

[25] Ritchie Robertson mentionne brièvement le fait que les premiers fragments narratifs de Kafka sont écrits sous « forme dialoguée », annonçant la percée littéraire - et dialogique - du *Verdict*. (R. Robertson, *Kafka : Judaism, Politics, and Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 28). Il poursuit en affirmant que « les qualités les plus frappantes » de ce récit « sont dramatiques ». Et on pourrait en dire autant de *La métamorphose*, dont « les trois principaux épisodes [...] ressemblent aux trois actes d'une pièce » (p. 34). Il importe de noter que Robertson est l'un des rares à identifier Kafka comme participant au dialogue judéo-allemand, en incluant « Chacals et Arabes » dans le recueil qu'il a édité, *The German-Jewish Dialogue : An Anthology of Literature Texts 1749-1993*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

[26] F. Kafka, « Recherches d'un chien », in *La muraille de Chine et autres récits*, traduit par Jean Carrive et Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, 1950, p. 235.

[27] « Joséphine la cantatrice ou le peuple des souris » in Franz Kafka, *Récits, romans, journaux*, édition préfacée et annotée par Brigitte Vergne-Cain et Gérard Rudent, Librairie Générale Française, La Pochothèque, 2000, p. 1505

[28] « Un message de l'empereur », in *Dans la colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 163. (traduction modifiée).

[29] *L'Amérique*, traduit par Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, 1973, p. 312.

[30] « Le terrier », in *O.C.*, op. cit., p. 756.

[31] « Description d'un combat », in *La muraille de Chine et autres textes*, op. cit., p. 25.

[32] « Malheur », in *Dans la colonie pénitentiaire et autres récits*, op. cit., p. 56 (traduction modifiée).

[33] « Recherches d'un chien », *La muraille de Chine*, op. cit. p. 255.

[34] « Le passager du tramway », *Dans la colonie pénitentiaire*, op. cit., p. 47.

[35] *Lettre au père*, traduite de l'allemand par Marthe Robert, Paris, Gallimard, 1957, p. 9.

[36] « Le maître d'école de village [La taupe géante] », in *Œuvres complètes*, II, traductions par Claude David, Marthe Robert et Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, 1980, p. 338.

[37] « Un célibataire entre deux âges », in *O.C.* op. cit. p. 377.

[38] « Recherches d'un chien », *op. cit.*, p. 257.

[39] « Le chasseur Gracchus », in *La muraille de Chine et autres récits*, *op. cit.*, p. 130. (traduction modifiée).

[40] F. Kafka, *Cahiers in-octavo (1916-1917)*, traduits et présentés par Pierre Deshusses, Paris, Payot & Rivages, 2009-2012, p. 122.

[41] « Le souci du père de famille », in *Dans la colonie pénitentiaire et autres nouvelles*, op. cit. p. 166.

[42] Voir Gil Anidjar, *The Jew, the Arab : A History of the Enemy*, Stanford, Stanford University Press, 2003 ; et *Sémites. Religion, race et politique en Occident chrétien*, traduit par Marc Nichanian, Paris, Éditions du Bord de l'eau, 2016 [2008].

[43] « Description d'un combat », in *La muraille de Chine et autres nouvelles*, *op. cit.* p. 49 (traduction modifiée).

[44] Autour de la réception de Kafka en allemand et en arabe, voir Atef Botros, *Kafka: Ein jüdischer Schriftsteller aus arabischer Sicht*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2009.

[45] Shumsky, « Czechs, German, Arabs, Jews », art. cit., p. 77.

[46] Franz Kafka, « Chacals et Arabes » in *Dans la colonie pénitentiaire et autres nouvelles*, traduit par Bernard Lortholary, Paris, Flammarion 1991. Les chiffres entre parenthèses font référence à cette édition. La traduction est modifiée par endroits.

[47] Scott Spector, *Prague Territories : National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 192; Botros distingue entre le contexte occidental "non-juif" (la réception allemande) et l'Orient arabe colonisé (la réception arabe). Cf. Botros, *Kafka*, *op. cit.*, p. 183-226.

[48] Comme plus haut, je cite ici Blanchot, « La douleur du dialogue », in *Le livre à venir*, *op. cit.*, p. 210-213.

[49] « Chacals et Arabes », *op. cit.*, p. 152. Les passages suivants, cités entre guillemets, font référence à ce texte, p. 151-156. La traduction est modifiée par endroits. (N.d.T.)

[50] Sur les armes chez Kafka, voir Gil Anidjar, « The Dignity of Weapons », in *Law, Culture and the Humanities* (2015), p. 1-11.

[51] Patrick Wolfe, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event* (London and New York: Cassel, 1999), 27; comme l'écrit Blanchot dans un autre contexte, mais tout aussi pertinent, "Il y a dans l'image de Kafka la mise au jour d'une violence inquiétante. Il s'agit d'exterminer, de supprimer, et la parole serait ce qui porte la mort à l'inhumain, ce qui détient néant et destruction." Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p. 272.

[52] Blanchot, « La douleur du dialogue », *Le Livre à venir*, op. cit., p. 213.

[53] Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p. 106.

[54] Cf. Wendy Brown, *Politiques du stigmat. Pouvoir et liberté dans la modernité avancée*, Paris, P.U.F., p. 73 et suiv. D'après Heselhaus, la haine, et plus précisément le discours de haine, est au cœur de cette nouvelle. Cf. Heselhaus, « Resignifying Hate Speech : Doing and Undoing the Performative in Franz Kafka's « Schakale und Araber », *Doctoral Program in Literature and Linguistics, Tsukuba University (dir.), Studies in Language and Literature (Literature Bulletin)* 64 [2013], p. 85-116.

[55] Iris Bruce, *Kafka and Cultural Zionism : Dates in Palestine*, Madison, University of Wisconsin Press, 2007, p. 156.

[56] Sander Gilman, *Franz Kafka: The Jewish Patient*, New York: Routledge, 1995, p. 150. Gilman mentionne "la foetor judaicus", l'odeur attribuée aux Juifs, ainsi que la tendance à "mauscheln", à parler de manière plaintive, mais ce sont surtout les habitudes alimentaires des chacals qui les mettent à l'écart de leurs voisins du désert, les Arabes" (*ibid.*) Gilman poursuit en identifiant des accusations de "meurtre rituel" (p. 152); Iris Bruce développe ces thèmes, ainsi que la pertinence du contexte sioniste, et souligne aussi le fait que le récit est "une satire de l'existence diasporique" (Bruce, *Kafka and Cultural Zionism*, op. cit., p. 154). Robertson reprend le point de vue de chercheurs plus anciens qui ont montré que "le chacal était une image admise du Juif diasporique, lequel était considéré comme incapable de travail manuel et confiné à une existence parasitique aux dépens de la société d'accueil". (Robertson, *Kafka*, op. cit., p. 164).

[57] Voir Herrad Heselhaus, "Resignifying Hate Speech : Doing and Undoing the Performative in Franz Kafka's 'Schakale und Araber'" *art. cit.*, p. 85-116.

[58] Spector, *Prague Territories*, op. cit., p. 192.

[59] *Kafka and Cultural Zionism*, op. cit., p. 154; dans sa concise mais forte lecture, Seloua Boulbina identifie sans hésitation "Chacals et Arabes" comme "un dialogue entre le narrateur, le 'Seigneur', un voyageur juif, et le chef d'une bande de chacals". Cf. Boulbina, *Le singe de Kafka*, op. cit., p. 54; sur le narrateur comme messie, voir William C. Rubinstein, "Kafka's 'Jackals and Arabs'," *Monatshefte* 59:1, printemps 1967, p. 13-18.

[60] Il faut considérer une nouvelle fois l'accord profond et stable qui sous-tend les deux traditions d'interprétation qu'Atef Boutros compare méticuleusement : soit les Arabes représentent le monde environnant, non-juif, de la « question juive » (réception allemande), soit, du côté de la « question arabe », ils sont les victimes indigènes du colonialisme et du colonialisme de peuplement sioniste (réception arabe). L'identité des chacals comme juifs et du narrateur comme Européen ne permet ici aucune déviation de quelque littéralité opaque (Boutros, *Kafka*, op. cit., p. 182-183).

[61] Gilman, *Kafka*, op. cit., p. 151; à quoi Heselhaus ajoute qu'"étonnamment, l'argument qui

s'oppose à la brutalité de l'abattage rituel juif est formulé par les chacals eux-mêmes dénonçant l'abattage pratiqué par les Arabes." Cf. Heselhaus, "Resignifying Hate Speech," *art. cit.*, p. 112).

[62] S. Freud, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs* (1912), traduit de l'allemand par Serge Jankélévitch (1923), Paris, Payot, p. 163.

[63] *Ibid.*

[64] Jacques Derrida, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 227.

[65] Mahmoud Darwish, « Scénario prêt-à-jouer » (2008), in *Le lanceur de dés et autres poèmes*, traduit de l'arabe par Elias Sanbar, Arles, Actes-Sud, 2010, p. 79-82.

[66] Houria Bouteldja, *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*, Paris, La fabrique, 2016.

[67] Kafka, lettre à Robert Klopstock, juin 1921, in *Œuvres complètes*, vol. III, trad. Marthe Robert, Claude David et Jean-Pierre Danès (Gallimard, 1984) p. 1082.