



Au sujet de l'amour : Freud, Pascal, Kafka¹

COMMUNICATION DE PHILIPPE LEKEUCHE
À LA SEANCE MENSUELLE DU 14 FEVRIER 2026

Parler de l'amour en général pose problème : ce mot « amour » recouvre des réalités bien différentes... Le « Je t'aime » ne cache-t-il pas une tromperie ? L'amour au singulier ne se laisse pas définir. L'amour est pluriel, il revêt de multiples formes : l'état amoureux ou la passion, par exemple, ne saurait se confondre avec l'Agapè. L'amour chrétien ne coïncide pas exactement avec l'Éros grec et ce dernier ne se laisse pas saisir dans une unité puisque Pausanias, dans *Le Banquet*, parle d'un double Éros : d'une part, de l'amour sensuel, terrestre ; d'autre part, de l'amour élevé, céleste. Par ailleurs, chez certains grands mystiques chrétiens (sainte Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux), l'amour de Dieu devient aussi passion et semble mélanger des traits relevant à la fois d'Éros et d'Agapè.

L'amour n'appartient à personne, mais concerne tout le monde. Seuls importent ses actes et pourtant il est aussi un discours. Le saint et le théologien parlent de l'amour, le poète également, le psychanalyste aussi, sans oublier l'amoureux lui-même ou encore celui qui se sent incapable d'aimer. Mais le point commun à tous ces discours sur l'amour, c'est que leur objet semble leur échapper ; et ils ne saisissent jamais que certaines dispositions à l'amour sans posséder l'amour en tant que tel. Le discours amoureux, dont on attendrait qu'il en soit le plus proche, le poursuit sans vraiment l'attraper. Car l'amour n'est ni un acquis ni une possession : l'on n'est jamais certain qu'il est là, on ne saurait pas être sûr de lui ! Même dans le cas où une personne donne sa vie pour une autre (et il est dit qu'il n'y a pas de plus grand amour), l'on peut toujours

¹ L'enregistrement filmé de cette communication est disponible sur la chaîne YouTube de l'Académie à cette adresse : <https://youtu.be/kei5GCHt4N4>. Ce texte s'inspire en partie – mais en partie seulement – d'un article de l'auteur, « Propos sur un amour ultime », paru dans les *Cahiers de psychologie clinique* 2002/2 n° 19 aux éditions De Boeck Supérieur.

se demander si d'obscurs mobiles relevant d'une autre logique ne sont point à l'œuvre dans les soubassements de ce sacrifice...

L'étude du texte freudien *Pour introduire le narcissisme* nous laisse avec une terrible question : sort-on jamais, en fin de compte, du narcissisme ? Est-il possible d'aimer autrui dans son altérité radicale au-delà de ce qu'il présente de semblable au Moi propre ? L'amour, au sens le plus noble, n'est-il pas encore une illusion ? Dans ses *Cahiers* posthumes, Simone Weil formule que l'amour véritable consiste à restituer à l'autre sa réalité propre ; l'on pourrait ajouter qu'il s'efforce de permettre à cet autre de révéler ce qu'il a de meilleur en lui. Autrefois, dans un poème, j'avais écrit que l'amour, c'était aussi la capacité d'aimer le pire en l'autre... Dans le Talmud, il est écrit : « N'extirpe pas de toi le mauvais penchant mais sert Dieu avec lui. »

Dans le chapitre V de *Malaise dans la civilisation*, Freud va jusqu'à mettre en doute la praticabilité du commandement « Aime ton prochain comme toi-même » qui place l'individu devant un impossible dans la mesure où, dans le prochain, l'ennemi potentiel se dissimule toujours. Et le commandement « Aimez vos ennemis » ne semble rien arranger à l'affaire... Dans ce cas, il ne reste plus qu'à l'éthique, au respect donc, de sauver la mise : à défaut de l'amour, le respect, lui, paraît davantage praticable. Et pourtant, l'on veut aimer et être aimé...

Un pessimisme radical, doublé d'une lucidité sans consolation, caractérise la position de Freud. Celui-ci dévoile les dispositions pulsionnelles aux différentes formes de l'amour, il en révèle les ressorts cachés, notamment dans son texte *Pulsions et destins des pulsions* où Freud décrit la genèse et la complexification progressive du sens que prend le verbe « aimer » au fil du développement du Moi et de la vie sexuelle.

La psychanalyse se trouve être dans la même position par rapport à la question de l'*amour* que celle dans laquelle elle se situe par rapport à l'*art* ou à la *folie*. Pour ce qui concerne l'*art*, Freud reconnaît que le problème du *génie artistique* n'est pas du ressort de la psychanalyse. Celle-ci ne saurait expliquer pourquoi telle œuvre relève du génie et telle autre seulement du talent ou de l'habileté. Mais la psychanalyse a quelque chose d'essentiel à dire sur les conditions pulsionnelles de l'acte créateur, sur son économie interne, ses lieux psychiques et sa dynamique. À défaut d'une théorie esthétique, elle peut construire une théorie métapsychologique relative aux soubassements psychiques de l'acte créateur. Il en va de même pour la *folie* : la psychanalyse, la psychiatrie et la psychopathologie saisissent les ressorts et les processus à l'œuvre dans sa pathogenèse, mais elles ne peuvent expliciter en quoi consiste l'essence même de la folie, sa signification dernière pour l'humanité de l'homme. La folie, la psychose (la schizophrénie), demeure un mystère autant que l'est l'origine du Logos. Quant à l'*amour*, si nous faisons l'hypothèse qu'il peut parfois être authentique et véritable (dans

ce cas, sa définition reste problématique alors même que l'expérience de la vie nous le rend sensible), sa réalité participe également d'un mystère qui ne se laisse pas théoriser. La pensée 323 de Blaise Pascal va plus loin dans ses conclusions :

Qu'est-ce que le moi ? Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier ; mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non : car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne, abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime jamais personne, mais seulement des qualités. [...]².

Pascal, bien avant Freud, a conscience que la question de l'amour et le problème du Moi sont en affinité structurale. Ainsi que l'écrira Freud :

[...] les rapports d'amour et de haine ne sauraient s'appliquer aux relations des pulsions à leurs objets mais doivent seulement concerner la relation du Moi total (Gesamt-Ich) à ses objets³.

Autrement dit, la question de l'amour ne concerne pas les pulsions mais une personne globale disposant d'un Moi personnel.

Qu'est-ce que le Moi pour Pascal ? On peut, à partir de certaines de ses *Pensées*, approcher sa conception du Moi. Celui-ci n'est ni dans le corps ni dans l'âme et constitue « quelque chose » qui ne peut être évanescant : il ne se réduit pas au phénoménal, il est au-delà et insaisissable. D'où il s'ensuit qu'« on n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités ».

On n'aime jamais personne pour lui-même, mais seulement pour ce qu'il donne à voir. Autrement dit, on n'aime jamais chez l'autre que l'objet qu'il offre à la représentation. Le Moi, ici, pour Pascal, se trouve au « cœur » de l'être personnel qui demeure inconnu et inatteignable. Sur ce point, sa conception du Moi diffère de celle

² Blaise PASCAL, *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.

³ Sigmund FREUD, *Trieb- und Triebchicksale*, G.W., Band X, Berlin, S. Fischer Verlag, 1967, p. 229.

de Freud puisque chez ce dernier le Moi n'est pas le Sujet profond de la personne mais un composé d'identifications réalisées au fil de la vie.

Cependant, Pascal ne se fait aucune illusion sur ce qui constitue le fond de l'homme. En témoigne sa pensée 453 :

On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale, et de justice ; mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce figmentum malum, n'est que couvert : il n'est pas ôté.

Ainsi, bien avant Sade, Blaise Pascal considère que le fond de l'homme n'est pas fait de bonté et d'amour. Que du contraire ! Freud, lui aussi, parlera de :

l'inclination (*Neigung*) native de l'homme à la « méchanceté » (« *Bösen* »), à l'agression, à la destruction, et donc aussi à la cruauté⁴.

Ainsi, l'amour, éventuellement, ne vient qu'ensuite et il a à se gagner contre ce fond archaïque plein de cruauté et toujours actif. L'amour ne peut survenir que grâce à l'acte libre d'un Moi qui œuvre en vue d'un dépassement de ce fond qui demeure.

Cependant, à partir du moment où le Moi existe, la haine peut corrélativement faire son apparition en tant que puissance de négation à surmonter. Pour Freud, l'émergence du Moi est coextensive de la possibilité de la haine. La pensée 455 de Pascal pointe également cette articulation :

Le moi est haïssable [...] : il se fait centre de tout ; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir [...]⁵.

De cette pensée, il nous faut retenir pour notre propos trois idées-forces. La première, c'est que *le Moi se trompe en se croyant le centre de tout* (dimension de leurre) ; la seconde, c'est que « *chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres* » ; la troisième, c'est que *la « nature » du Moi est haineuse* et pas seulement haïssable, il doit compter avec elle, la haine fait partie intégrante de sa texture. Ces trois idées-forces comportent, on le voit bien, des résonances freudiennes.

En effet, la première, selon laquelle le Moi se croit être le centre de tout, renvoie à la mégalomanie du Moi (du narcissisme infantile, le « délire des grandeurs

⁴ Sigmund FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, G. W., Band XIV, London, Imago Publishing Co., LTD., 1948, p. 479.

⁵ Blaise PASCAL, *Pensées*, *op. cit.*

d'autrefois » qu'a connu tout « adulte normal⁶ ») ; la seconde, suivant laquelle chaque Moi « veut asservir » les autres et « voudrait être le tyran de tous les autres », évoque l'origine de la haine selon Freud :

les prototypes véritables de la relation de haine ne proviennent pas de la vie sexuelle mais au contraire de la lutte du Moi pour sa conservation et son affirmation (*Behauptung*)⁷ ;

la troisième, qui pose que « le moi est haïssable » mais aussi qu'il est de nature haineuse, évoque l'idée que le Moi se pose et se constitue à travers la haine en opposition avec ce qui menace sa conservation, car il doit absolument veiller à sa protection : « l'extérieur, l'objet, le haï, seraient au tout début identiques⁸. »

Lorsque Freud parle de haine, il faut entendre que la haine désigne ce mouvement intérieur par lequel le Moi rejette et expulse à l'extérieur un élément qui menace sa survie. Par ce mouvement psychique, le Moi cherche à annuler l'existence d'un élément qui menace son narcissisme, il cherche à porter un jugement de non-existence sur l'objet haï :

la haine, en tant que relation à l'objet, est plus ancienne que l'amour ; elle surgit du refus originaire que le Moi narcissique oppose au monde extérieur dispensateur de l'excitation⁹.

La haine n'est pas d'abord l'opposé de l'amour, car ils ont des sources pulsionnelles différentes et autonomes : si l'amour prend forme à partir des pulsions sexuelles, la haine s'origine plutôt dans les pulsions d'autoconservation du Moi. Dans des phases ultérieures du développement, la haine peut se sexualiser à travers le mélange des deux types de pulsions, elle acquiert alors un caractère sexuel comme dans le sadisme.

Freud affirmera que :

là où elle surgit sans intention sexuelle, à savoir dans la fureur de démolir la plus aveugle, on ne peut méconnaître que sa satisfaction est connectée à une jouissance

⁶ Sigmund FREUD, *Zur Einführung des Narzissmus*, G. W., Band X, Berlin, S. Fischer Verlag, 1967, p. 160.

⁷ Sigmund FREUD, *Triebe und Triebchicksale*, *op. cit.*, p. 230.

⁸ Sigmund FREUD, *Triebe und Triebchicksale*, *op. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 231.

(*Genuss*) narcissique extraordinairement élevée en tant qu'elle montre au Moi l'accomplissement de ses vœux anciens de toute-puissance¹⁰.

Ainsi la haine dérive d'une source pulsionnelle distincte de celle de l'amour ; elle est congéniale à la constitution du Moi, à son besoin de conservation, à ses souhaits d'affirmation et d'expansion. Elle ne prend pas sa source dans les pulsions sexuelles mais dans la volonté de toute-puissance du Moi.

Des considérations freudiennes, deux choses sont à retenir : 1) la haine jouerait un rôle essentiel dans la fondation du Moi ; 2) elle serait plus ancienne que l'amour et corrélative d'une figure du Moi très primitive, celle qui existe au début du développement.

La haine est donc un événement psychique primitif, situé dans la zone archaïque du psychisme. Chez certains individus, elle remonte à la surface et s'exprime en paroles ou par des comportements. Chez d'autres, elle reste présente dans l'Inconscient en tant que potentialité toujours susceptible de s'actualiser en fonction des circonstances.

L'amour vrai ne peut donc procéder que d'une forme de transcendance, d'une tendance à dépasser en soi-même ce qu'il y a de plus archaïque : avidité, envie, jalousie, rage, volonté de toute-puissance, haine, etc. L'on ne saurait aimer que dans un dépassement des prétentions du Moi primitif, égoïste, envieux, voulant se substituer à l'autre. Et c'est ce mouvement de dépassement de soi-même qui fonde la liberté, celle-ci ne consistant pas à faire ce que l'on veut à sa guise selon ses envies et inclinations : cette notion égoïste de la liberté est une idée dégradée de celle-ci.

Nietzsche, dans le prologue de *Ainsi parlait Zarathoustra*, écrit que :

L'homme est quelque chose (*etwas*) qui doit être surmonté (*überwunden werden soll*)¹¹.

Il en va de même pour la liberté. Léopold Szondi, le grand psychiatre et psychanalyste hongrois, fondateur de l'« Analyse du destin » (« *Schicksalsanalyse* »), dans son ouvrage consacré à la pathologie des pulsions, évoque Hegel pour lequel « cette connaissance pénétrante de la nécessité, c'est cela la liberté¹² ». Quant à Freud, sa formule fameuse « *Wo Es war, soll Ich werden* » (« Là où était le Ça, je me dois d'advenir »), postule une telle transcendance : la nécessité d'un travail sur le pulsionnel pour qu'advienne le « Je ».

¹⁰ Sigmund FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, op. cit., p. 480.

¹¹ Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, édition bilingue, Paris, Aubier-Flammarion, 1969, p. 56 et 57.

¹² Leopold SZONDI, *Triebpathologie*, Band I, Bern, Verlag Hans Huber, 1952, p. 420.

Trop de choses en nous sont des entraves à l'amour. Celui-ci ne s'obtient pas à la manière d'un acquis mais demeure une visée qui implique une lutte, un travail sur soi-même, un cheminement. Il faut se surmonter, transmuter autant que possible sa pulsionnalité (il y a dans tout amour authentique une grande part de sublimation). La haine, dans le fond, n'est pas un affect, à la différence de la rage. Elle peut être froide, silencieuse et se cacher derrière la bonté, la raison, ou les « bonnes intentions ». Elle signifie une certaine disposition de l'être et sa finalité dernière, ce n'est pas le meurtre paroxysmal dans la rage, l'élimination physique d'autrui : c'est la destruction de la subjectivité, de ce que l'autre est dans sa singularité de sujet, dans son unicité radicale ; elle veut la destruction de l'être de l'autre. L'amour authentique « sait » cela, il a connu cette potentialité et il l'a surmontée.

Néanmoins, gardons-nous d'une vision angélique de l'amour comme si celui-ci pouvait se trouver épuré, sublimé, dégagé du chaos pulsionnel qui l'alimente sans cesse. L'étude de la vie de certains mystiques nous montre bien qu'ils ne sont point dupes quant à ce mauvais fond qui reste toujours actif même dans l'amour le plus élevé. Car toute sublimation connaît inmanquablement des ratés, elle n'est jamais que partielle. L'amour n'est pas dans le déni de son propre manque, manque sans lequel il ne serait pas. Un amour qui se croirait parfait ne relèverait que de la perversion. L'amour se transforme et vit dans la connaissance de son incapacité d'aimer, il demeure toujours à naître, il est perpétuelle renaissance.

Cette connaissance n'est pas nécessairement consciente, elle n'est pas de l'ordre de la ratiocination, de l'élaboration d'un savoir théorique. Elle est un fait ou, plus exactement, un acte, l'acte le plus personnel qui soit (au sens du « Je »). Et qu'importe si cet acte est le fait d'une âme simple, ingénue, naïve... Point n'est besoin d'être savant. Un tel amour n'a rien de romantique, ni d'impossible. Il n'est plus un moyen en vue d'une autre fin (celle de posséder l'objet, par exemple). Il est à lui-même son propre but. Cet amour n'est ni un sentiment ni un affect, mais un certain positionnement du sujet dans l'être. Il ne s'agit pas du tout d'une conception idéaliste de l'amour, mais certainement d'une conception ontologique du vouloir aimer sur le fond d'un impossible.

Il semblerait que l'œuvre d'art véritable suive le même chemin. Elle aussi doit s'enlever sur le fond d'une destructivité qui la menace de l'intérieur. Pour n'en prendre qu'un exemple, toute l'œuvre de Kafka suit dans sa genèse un même parcours. Très consciemment chez lui, la littérature a pour vocation d'élever le monde dans le *vrai*, le *pur*, l'*immuable* (*Journal*, 25 septembre 1917). Dans ses contenus, son œuvre pousse jusqu'à son extrême limite la négation dans l'espoir que celle-ci débouche à la fin dans l'affirmation d'un quelque chose que je me risquerai à appeler « amour ». La question

de savoir pourquoi Kafka doit d'abord passer par la négation, la négativité, pour atteindre la lumière ne saurait être traitée ici.

Cela étant, nous pouvons dire un certain nombre de choses sur les rapports de Kafka au monde féminin. À partir de sa biographie¹³, de son *Journal*¹⁴ et de sa correspondance, nous pourrions proposer des hypothèses psychanalytiques sur sa névrose qui interfère dans son rapport si complexe aux femmes : par exemple, le fait qu'il ressente un fort désir sexuel pour nombre de femmes alors qu'au contraire il reste de glace devant la femme aimée. Cependant, les outils conceptuels de la psychanalyse pourraient seulement éclairer la dimension psychologique du problème dont Kafka avait conscience avec lucidité. Qu'il y ait chez lui une « maladie » psychologique, qui prend surtout racine dans son problème avec son père, Hermann Kafka, il en a bien conscience. Mais, à partir de 1915, il va se mettre à parler d'une « maladie spirituelle », d'une tout autre nature. Ses préoccupations vont au fil du temps se centrer sur ce « monde spirituel » dont il écrit qu'il est le seul monde¹⁵. Il s'ensuit que, pour lui, son problème au monde féminin et à la sexualité ne saurait être réduit au psychologique, à sa névrose. D'une part, son rapport à la littérature est d'ordre spirituel (écrire est pour Kafka, selon ses propres mots, « une forme de prière¹⁶ »), Blanchot l'a maintes fois souligné dans son ouvrage *De Kafka à Kafka* :

La contradiction ne règne pas dans ce monde qui exclut la foi mais non la recherche de la foi, l'espoir mais non l'espoir de l'espoir, la vérité ici-bas et au-delà mais non l'appel à une vérité absolument dernière¹⁷.

Et, d'autre part, ce rapport à la littérature venant s'intriquer dans son rapport au monde féminin, son problème aux femmes devient corrélativement aussi un problème spirituel. Par « spirituel », il faut entendre que la littérature n'est pas un simple produit de son Moi mais qu'elle lui vient à partir d'un « autre monde », il est par elle inspiré, possédé, requis dans les profondeurs de son être. Et le mariage a également pour Kafka, lui qui ne sera jamais religieux, une dimension transcendante en direction de la pureté de l'être.

Néanmoins, sans entrer dans l'analyse de cette conjoncture fort complexe à investiguer, que peut-on déjà souligner ? À part quelques expériences sexuelles avec

¹³ Claude DAVID, *Franz Kafka*, Paris, Fayard, 1989.

¹⁴ Franz KAFKA, *Journal intime*, introduction et traduction par Pierre Kossowski, Lausanne, La Guilde du livre, 1946.

¹⁵ *Ibid.*, p. 202 et 204.

¹⁶ Claude DAVID, *Franz Kafka*, *op. cit.*, p. 244.

¹⁷ Maurice BLANCHOT, *De Kafka à Kafka*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1981, p. 68.

des femmes qui ne comptaient guère – Kafka en évoque trois, fort mal vécues d’ailleurs –, il y eut aussi, durant un temps seulement et dans sa jeunesse, la fréquentation de prostituées¹⁸. Mais seulement quatre femmes devinrent essentielles dans sa vie, avec lesquelles il s’est officiellement fiancé en vue du mariage, avec une difficulté relative à Milena puisqu’elle était déjà mariée à Ernst Pollak (à ne pas confondre avec Oskar Pollack, l’ami de la prime jeunesse) bien que Kafka ait cru un moment qu’elle pourrait en divorcer. Comme elle était chrétienne, l’idée d’un mariage avec elle rencontrait chez Kafka de fortes réticences.

Il n’eut avec ces fiancées aucun rapport sexuel, l’amour fut chaste ; étant donné l’époque et sa culture juive, les fiançailles obéissaient à des règles strictes et à une cérémonie officialisant l’union (avec réunions des familles, faire-part, grande réception, rituel spécifique à l’événement). Cependant, Kafka n’a jamais conçu le mariage autrement que chaste et ascétique, sans relation physique, afin de préserver cette pureté de l’âme qu’il a recherchée toute sa vie. Sa névrose étant de nature obsessionnelle, il avait tendance à considérer la sexualité comme quelque chose de sale.

On peut observer une évolution chez lui au fil du temps dans ses rapports à ces différentes femmes, il se produit des changements chez Kafka dans ses expériences vécues mais toutes, sauf celle relative à Dora Dymant à la toute fin de sa vie, tournent autour d’un noyau existentiel commun et invariable.

Avec Felice Bauer rencontrée en août 1912 (fin de la liaison à la fin de 1917) : ce qui dominera ici c’est le signifiant « mariage ». Kafka souhaite obéir à la Loi, entrer dans la conjugalité, devenir normal socialement et culturellement. Dans la culture juive qui est la sienne, un homme, resté célibataire, pour ainsi dire hors du commandement de la Loi, est condamné à l’inachèvement dans sa virilité et son humanité. Mais, dans le même temps, il ne veut absolument pas du mariage. Sa vie doit être consacrée sans compromis à la littérature. Il se fiancera deux fois avec Felice avec, à chaque fois, une rupture des fiançailles ; cette liaison, essentiellement épistolaire, durera cinq années, avec bien des angoisses, des tourments, des malentendus. Les lettres de Kafka à Felice consistent en un perpétuel soliloque, répétitif, toujours le même, où il se montre impossible à vivre, déjà marié à la littérature et indigne de mériter cette jeune femme de vingt-cinq ans.

Avec Julie Wohryzek rencontrée à Schelesen en janvier 1919 (liaison jusqu’en juillet 1920) : la relation débute dans une période où Kafka ne croit plus en lui, ne croit plus à sa vocation d’écrivain, il connaît une période de sécheresse. Il veut mener une vie tout à fait ordinaire de petit bourgeois bureaucrate. Julie est une jeune femme très simple, de basse extraction, elle a déjà trente ans (Kafka en a trente-six) et accepterait

¹⁸ Marthe ROBERT, *Seul, comme Franz Kafka*, Paris, Calmann-Lévy, 1979, p. 153.

un mariage blanc et sans enfants. Il est probable qu'elle souffrait d'une maladie mentale et finira plus tard par être internée ; ce fut une des raisons de la fin de leur relation. Ici aussi le mariage fut envisagé, mais le père de Kafka s'y opposa fermement : ce sera l'occasion de l'écriture de la célèbre *Lettre au père*. Cette liaison demeura assez superficielle. Chaste, elle durera jusqu'à sa rencontre avec Milena Jesenskà.

Avec Milena Jesenskà, début de la liaison en avril 1920 (fin de la liaison en novembre 1920) : Milena est chrétienne, mariée à un juif. Kafka fait, pour la première fois, l'expérience d'un véritable dialogue avec une femme, la communication entre eux étant possible, en même temps que l'expérience d'une violente passion. Milena était une femme à la forte personnalité, très intelligente, entrée plus tard dans la résistance contre Hitler, elle mourra en 1944 au camp de concentration de Ravensbrück. Cependant, la liaison entre elle et Kafka devra cesser elle aussi : d'une part, Milena n'est pas prête à divorcer de son mari ; d'autre part, elle n'est pas juive, ce qui rend pour Kafka un éventuel mariage problématique. Mais le lien entre eux survivra ; Milena publiera la seule notice nécrologique de Kafka en tant qu'homme et écrivain, la seule qui parut après sa mort.

Ce qui, plus profondément, oblige à la rupture et qui est commun aux trois relations, c'est que Kafka y ressent une menace pour la littérature. On le sait, il écrira : « Je ne suis que littérature et ne veux être que littérature. » Il se sent menacé dans son être par sa relation à ces femmes, il a conscience qu'il est impossible qu'aucun être humain ne le comprenne (lui-même ne le peut pas non plus), même Max Brod, l'ami fidèle, ne sait pas vraiment qui il est, Kafka l'écrira dans une de ses lettres à Felice. Celle-ci et Milena auraient voulu que Kafka soit autre, qu'il s'efforce de changer, prétention que n'avait pas Julie. Mais il est vrai que cette dernière n'avait pas rencontré l'écrivain en lui.

Une note de son *Journal* datant du 12 février 1922 exprime clairement ce qu'il en est de l'amour pour lui quand il imagine ce que lui reprocherait l'être auquel il déclarerait son amour :

Tu ne peux pas m'aimer, si fort que tu le veuilles, tu aimes malheureusement l'amour pour moi, l'amour pour moi ne t'aime pas¹⁹.

Kafka savait, depuis longtemps, que l'amour ne peut exister que sur le fond d'un combat contre des forces souterraines destructrices, contre son impossibilité, contre la haine (notamment celle qu'il avoue ressentir envers lui-même, envers ses parents, voire sa famille). Cette haine venait du fait qu'il sentait peser sur lui un déni de son droit à

¹⁹ Franz KAFKA, *Journal intime*, op. cit., p. 161.

l'existence en tant que lui-même, tel qu'il est. Il pouvait donc concevoir que ce déni venait de sa famille, mais aussi et par voie de conséquence de la femme aimée dès l'instant où celle-ci souhaitait qu'il fût, par nécessité maritale, autre que Franz Kafka.

À la toute fin de sa vie, il y eut son amour pour Dora Dymant rencontrée à Müritz durant l'été 1923. Cette relation est tout à fait particulière et doit être séparée des trois précédentes. Kafka est déjà très malade quand il la rencontre, il lui reste onze mois à vivre. Selon Marthe Robert qui a rencontré Dora à Londres après la Deuxième Guerre mondiale, elle n'avait pas encore dix-huit ans lorsqu'elle connut Kafka qui avait déjà quarante ans. Elle appartenait à une famille juive hassidique de laquelle elle s'était éloignée, ainsi que de la religion. Dora était très à gauche, elle épousera plus tard un dirigeant communiste et devra aller vivre quelque temps à Moscou avec sa petite fille après la disparition de son époux arrêté par la police de Staline. Heureusement, elle finit par pouvoir ensuite trouver asile en Angleterre.

Kafka, en septembre 1923, prend une décision radicale : aller vivre avec Dora à Berlin. Ce sera la seule fois qu'il vivra avec une femme aimée, et cela durant six mois, puis il dut être rapatrié car la tuberculose s'était aggravée (laryngite tuberculeuse) ; il va alors connaître trois mois de lente agonie avec, pour seule compagnie, Dora et Robert Klopstock, qui seront présents à l'instant de sa mort.

Quand commence sa vie avec Dora, le *Journal* s'arrête, la correspondance cesse presque tout à fait. C'était certainement un très grand amour réciproque ; d'après certains témoignages, Kafka était comme un enfant avec Dora, il semblait avoir enfin trouvé l'innocence de vivre. À Berlin, il écrira encore des œuvres importantes, il brûlera aussi nombre de ses manuscrits (à noter qu'il brûlait lui-même régulièrement des inédits ; en demandant à Max Brod de détruire tous ses écrits non publiés, Kafka savait pertinemment bien que celui-ci n'en ferait rien ; en effet, Max Brod avait demandé jadis à Kafka d'agir de même avec ses propres inédits s'il lui arrivait de mourir et Kafka lui avait répondu qu'il en prenait bonne note, sous-entendant alors qu'il verrait ce qu'il y a lieu de faire).

Dora fut certainement la seule femme qui a su accueillir son être sans rien exiger, sans lui demander de changer, de devenir un autre. Mais sur cet amour, Kafka a choisi de se taire et de ne rien écrire.

Copyright © 2026 Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique. Tous droits réservés.

Pour citer cette communication :

Philippe Lekeuche, *Au sujet de l'amour : Freud, Pascal, Kafka* [en ligne], Bruxelles, Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique, 2026. Disponible sur : <www.arlfb.be>