



HAL
open science

Utopie vs identité

Jérôme Cabot

► **To cite this version:**

Jérôme Cabot. Utopie vs identité. Cahiers Albert Cohen, 2006, Ecriture et identité dans l'oeuvre d'Albert Cohen, 16, pp.15-30. hal-02054907

HAL Id: hal-02054907

<https://univ-tlse2.hal.science/hal-02054907>

Submitted on 2 Mar 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Utopie vs. Identité

Cahiers Albert Cohen, n°16, 2006, p.15-30.

1. Judéité, identité et épopée

La première réception critique de l'œuvre romanesque de Cohen fut d'y privilégier la problématique identitaire. On trouve une formulation condensée de ce topos récurrent dans la médiocre thèse de Chantal Argoud-Sigaud : « Albert Cohen est juif avant d'être écrivain, avant même d'être homme. »¹ Mais c'est également ce qui oriente les excellents travaux de Norman Thau : « Au centre de l'œuvre (et de la vie) de Cohen : la problématique identitaire juive »². Pour l'œuvre, je considère quant à moi que Norman Thau lit la tétralogie à travers le prisme de *Solal*, et que ce qui est vrai pour le premier roman s'infléchit et se complique par la suite. Philippe Zard discute avec pertinence ces présupposés dans sa critique de l'ouvrage de Jack Abecassis³. La lecture identitaire survalorise l'analyse symbolique et la structuration duelle qui la sous-tend ; elle redouble les déclarations programmatiques de l'auteur au détriment de la composition de l'œuvre, de fait nettement plus complexe ; et elle s'en tient au paratexte du titre générique sous lequel, en 1938, Cohen se proposait d'embrasser *Solal* et *Mangeclous : La Geste des Juifs*. Cette lecture a donc souvent pour corollaire la qualification générique comme épopée de ce qui, dans le cycle des *Solal*, relève en fait avant tout de la *littérature mineure*, telle que l'ont définie Deleuze et Guattari :

Une littérature mineure n'est pas celle d'une langue mineure, plutôt celle qu'une minorité fait dans une langue majeure. Mais le premier caractère est de toute façon que la langue y est affectée d'un fort coefficient de déterritorialisation. [...] Le second caractère des littératures mineures, c'est que tout y est politique. [...] son espace exigü fait que chaque affaire individuelle est immédiatement branchée sur la politique. L'affaire individuelle devient donc d'autant plus nécessaire, indispensable, grossie au

¹ Chantal ARGOUD-SIGAUD. *Les Bases stylistiques du rire et de ses limites dans Mangeclous d'Albert Cohen*. Th. univ. : Grenoble-III : 1985, p.145.

² Norman D. THAU. "Humour, irréalisme et autodéfinition identitaire". *Cahiers Albert Cohen*, n°6, 1996, p.48.

³ Philippe ZARD. "Albert Cohen. Dissonant Voices, de Jack Abecassis". *Cahiers Albert Cohen*, n°14, 2004, notamment p.140-142. Voir aussi Philippe ZARD. "Fertilité des marges. Précautions de méthode et éléments de réflexion pour l'étude des judéités littéraires". *Perspectives*, n°12, 2005, p.7-34 ; et Robert ELBAZ. *Albert Cohen, ou la pléthore du discours narratif*. Paris : Publisud, 2000, p.107 note 3.

microscope, qu'une tout autre histoire s'agite en elle. [...] Le troisième caractère, c'est que tout prend une valeur collective.¹

On trouve une lecture épique de ces caractéristiques dans les articles de Jean Blot sur le cycle des Solal : « son inspiration profonde est de démontrer ou raconter la victoire remportée sur le temps par un groupe ou une ethnie »². Dans l'épopée, les personnages, soustraits au temps, ne connaissent ni changement ni évolution, qui sont typiquement romanesques ; le ressort narratif, ce n'est plus l'événement, « articulation du réel, irréversible par essence, qui laisse son empreinte et ses rides sur celui qui s'y trouve impliqué », mais l'aventure que vit le personnage, « un épisode imaginé à seule fin de lui permettre de manifester ses vertus et qui ne saurait infléchir une liberté dont il ne jouit pas ». Ainsi, Solal avec les femmes, les Gentils dans leur monde, ou les Valeureux, sont condamnés à la répétition ; l'aventure, conclut Jean Blot, est réversible, alternant mort et renaissance, car il ne s'agit pas d'épouser la réalité de l'homme mais celle de la tribu. Dans l'épopée, écrit Daniel Madelénat, « la situation finale se caractérise donc par la conquête d'un équilibre plus favorable au héros et à sa communauté, avec l'obtention d'honneurs, de gloire et de bonheur. »³ Cependant, les romans cohéniens s'achèvent sur la dissociation entre le héros d'une part, Solal, qui connaît deux fins successives, très individuelles, mythique puis romanesque, et d'autre part les gloires et les honneurs factices des Valeureux, un bonheur qui passe par la parole, un bonheur diasporique, consistant à avoir matière à parler et auquel l'étonnement devant les Gentils fournit un thème inépuisable.

Dans un article vigoureux⁴, Cyril Aslanov nuance nettement la réduction épique du cycle romanesque, mais sans pour autant en récuser les présupposés – au prix de quelques paradoxes et restrictions à mon sens fort discutables :

l'accession à la dimension épique ne débouche sur aucune dimension collective et nationale dans le cadre de *Belle du Seigneur*. [...] De *Solal* à *Belle du Seigneur*, on assiste donc à une réduction de l'épopée de la dimension cosmique et nationale à la dimension intimiste et étouffante du couple. [...] Paradoxalement, la dimension épique de *Belle du Seigneur* est plus évidente, mais elle est

¹ Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris : Minuit, 1975, p.29-31. La trajectoire du personnage de Solal est emblématique de ces caractéristiques, qu'elle thématise et incarne.

² Jean BLOT. "Mille et une belles et leur seigneur". *NRF*, n°192, 1^{er} décembre 1968, p.795 ; voir aussi "La geste des Juifs d'Albert Cohen". *L'Arche*, n°297, décembre 1981, p.131-133.

³ Daniel MADELÉNAT. *L'Epopée*. Paris : P.U.F., 1986, p.48.

⁴ Cyril ASLANOV. "Solal et Belle du Seigneur, épopées juives ?". *Tsafon*, n°41, printemps-été 2001, p.17-37.

complètement court-circuitée par la gentilité : la thématique juive s'y exprime à travers des morceaux de bravoure qui ne sont tout au plus que des intermèdes à l'épopée destructrice de l'amour-passion.¹

Cyril Aslanov, on le voit, conserve les termes *épopée* et *épique*, assortis de correctifs qui en amenuisent la signification ; et sa démonstration conclut à un échec de l'épopée juive, et non à l'impropriété de l'étiquette. Il est ici évident que ce qu'il nomme l'*épique* cohénien relève, plus que d'un architexte, d'un régime de lecture et d'une posture idéologique qui l'assimile à la *thématique juive*. Or, qu'est-ce d'autre que l'épopée, sinon le genre épique construit par un corpus, qui comprend Homère, Virgile, les chansons de geste – et, pourquoi pas, un certain Hugo, Saint-John Perse, Malraux, Griffith et le premier western, Eisenstein et le cinéma soviétique – et qui est caractérisé par sa dimension collective étiologique, voire idéologique, souvent développée par le thème guerrier², et énoncée dans un registre élevé. Jacques Gaillard opère une mise au point revigorante annoncée comme un « mouvement d'humeur » contre ce topos critique, dont il souligne les limites :

l'épopée procure non des questions, mais des réponses : elle est affirmation d'une identité, en globalisant par un récit à fonction éminemment symbolique, les indices d'une unité culturelle forte et rassurante.³

Chez Cohen, il souligne, *a contrario*, une ambiguïté générique « renonçant à toute unité de ton, de lieu, de style, d'intrigue, mêlant scènes, récits, farces et rêves »⁴.

2. La judéité entre condition et éthique : ce qu'on souffre d'être, ce qu'on choisit d'être

Bakhtine l'a bien montré, une telle polyphonie romanesque invalide la lecture épique⁵. Les lectures de Jean Blot, Denise Goitein-Galperin ou Cyril Aslanov, toutes intéressantes qu'elles sont, pèchent donc par une vision totalisante qui fait abstraction de l'hétérogénéité du personnel romanesque et de l'ambiguïté générique, pour se concentrer sur les personnages juifs, Solal et les Valeureux, et sur leur supposée épopée identitaire, ce qui n'est qu'un versant de la tétralogie romanesque.

¹ *ibid.*, p.35-36.

² Voir Daniel MADELÉNAT. *op. cit.*, p.64-71.

³ Jacques GAILLARD. "A propos d'Albert Cohen : Vous avez dit épique ?". *Cahiers Albert Cohen*, n°3, 1993, p.20.

⁴ *ibid.*, p.21.

⁵ Mikhaïl BAKHTINE. *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard, 1987, p.154. Voir aussi Tzvetan TODOROV. *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique*. Paris : Seuil, 1981, p.131-140.

Notamment, cette lecture néglige les cas particulièrement intéressants de judéité des non-Juifs. Ainsi, le langage incorrect et cocasse de Scipion, sa faconde populaire, méridionale, excessive, rencontre à Genève la même distance hostile que le verbe valeureux. Un psycho-récit particulièrement révélateur exprime la souffrance qu'il en ressent : « *Son âme offensée devenait juive.* » (M 490). Puis, significativement, Scipion s'endort, rêve de Jérémie, et le convoque de façon quasi-surnaturelle. Denise Goitein-Galperin le souligne avec raison : « L'entente est parfaite entre Jérémie, un Juif non Valeureux, et Scipion, un Valeureux non Juif. »¹ Mais, déplacé en Suisse, le Marseillais se judaïse, il devient le Juif des Genevois. Il apparaît alors clairement que chez Cohen, il est plus question d'une condition que d'une identité juive².

Cette extension de la judéité apparaît encore plus radicale lorsqu'elle inclut, non plus un Valeureux occidental, mais le petit bourgeois antisémite qu'est Adrien. Lisant la lettre d'adieux d'Ariane, pour la première fois il reçoit les propos d'autrui non comme signe de reconnaissance, mais comme symptôme ; il ne surinterprète pas, il analyse. Ses remarques amères sont l'ébauche en situation de ce que Solal ou Mangeclous ont théorisé, sur le culte de la force et la comédie de la passion, et Adrien retire, de cette parenté, un crédit imprévisible. La dimension pathétique vient renforcer cette dimension analytique ; malheureux et seul, Adrien est pareil à Solal au George V (ch. XCIII) :

Grelottant dans son manteau, il vagua toute la journée, [...] se regardant dans les glaces pour n'être pas seul, éteignant, sortant, s'asseyant sur une marche d'escalier [...], brusquement se relevant, de nouveau déambulant, parfois lui parlant, lui disant bonjour chérie ou bonne nuit chérie, parfois chantonnant, parfois murmurant avec un petit sourire qu'il était le cocu, le cocu errant. (BS 696)

Bref, Adrien se judaïse. Et la définition de la judéité s'en trouve compliquée. Ce glissement de la judéité, de l'identité à la condition, de l'essence à l'existence, revient à la définir non comme ce qu'on est, intrinsèquement, mais comme ce qu'on souffre d'être, un paria, un vaincu, les Juifs faisant figure d'archétype universel.

Non contente de négliger la variété du personnel romanesque et des judéités qu'il peut endosser, la lecture étroitement identitaire n'observe pas ce qu'en font les personnages juifs eux-mêmes. Norman Thau en a démontré toute l'ambiguïté : « Les personnages sont déclarés juifs, ils ne se comportent pas "en juifs". Le judaïsme en tant que tel – doctrine,

¹ Denise GOITEIN-GALPERIN. *Visage de mon peuple*. Paris : Nizet, 1982, p.57.

² Comme le souligne justement Philippe ZARD. *La Fiction de l'Occident*. Paris : P.U.F., 1999, p.173.

pratique – est absent. »¹ Elle n'écoute pas non plus tout ce qu'ils en disent. Il s'agit en tout premier chef des discours de Solal ; mais l'intensité de ses contradictions, de ses déchirements, ne s'écarte pas en soi de la problématique identitaire, et au contraire incarne le marranisme avec acuité. La tirade du renégat que Solal adresse à Saltiel et Gamaliel constitue un écart plus radical, dans la mesure où il y récuse toute identité juive en lui, qu'elle soit religieuse, morale ou culturelle. Le pamphlet de Solal est d'autant plus virulent qu'il ne s'en prend pas seulement à une judéité restrictive marquée par la tradition et la piété, mais même à ses figures les moins orthodoxes, les plus marginales, les plus critiques, Spinoza, Marx, Einstein, Heine. En un mot, les Juifs qui lui ressemblent le plus : « *Un Spinoza, qui a mis l'univers à la glacière, ou ce socialiste allemand ? Ou quelque physicien qui a reculé la difficulté ? [...] Ou quoi, un Heine, ce singe tuberculeux, faiseur de bon mots ?* » (S 279). Surtout, le long monologue intérieur éthique et métaphysique du chapitre XCIV de *Belle du Seigneur* inflige à l'identité juive un infléchissement qui, plus encore que sa négation ou sa satire virulentes, douloureuses et provocatrices, contribue à en contester les fondements : la judéité en vient à embrasser et contenir le christianisme, et au-delà l'humanité, et à s'universaliser dans le propos éthique d'un humanisme athée². C'est la judéité comme, non encore ce qu'on est, mais ce qu'on choisit d'être, un homme, contre la loi de nature.

3. Judéité et diasporisme

La contestation interne de la judéité véhiculée par les personnages juifs trouve une expression complémentaire chez les Valeureux. Dans *Mangeclous*, l'épisode du Crédit Suisse, lors duquel les Valeureux, embourgeoisés, normalisés, occidentalisés, se deumisent, et l'héroï-comique ascension alpestre, sont par contraste révélateurs de la vie telle que l'entendent les Valeureux, faite de voyage, de rêve, de parole, de partage, et d'une certaine idée de l'homme. Ils éclairent en outre une péripétie qui fait figure d'hapax dans la Geste des Solal, le chapitre XXXII de *Solal*, où les Valeureux deviennent colons en Palestine, c'est-à-dire possédants comme à Genève, et en milieu hostile comme dans les Alpes. Philippe Zard souligne que l'épisode, immédiatement après le récit des déménagements et expulsions subis par Solal et Aude, représente une réappropriation de l'espace et de la terre. Il se prêterait, plus

¹ Norman D. THAU. "Juifs sans judaïsme et judaïsme sans Juifs ?", in *Albert Cohen dans son siècle*. Paris : Le Manuscrit, 2005, p.50.

² *ibid.*, p.58-59. Norman Thau en vient à envisager que « Cohen en fait se moque du judaïsme des Juifs, donc du judaïsme, dès le départ, pour mieux s'en inventer un autre. » p.52.

que tout autre, à une réponse fictionnelle à la problématique identitaire, à la concrétisation d'une certaine idée de l'identité juive, et à un traitement épique du sionisme. Or, déclenchée par une péripétie typiquement valeureuse, Saltiel étant pris à son insu pour un émissaire sioniste auprès du Vatican, toute « l'aventure est traitée sur un mode héroï-comique qui l'apparente à une gigantesque blague »¹, et elle s'achève sur un drame et un renoncement. Le sionisme prêté à Cohen reçoit ici, tel que l'exprime le devenir des personnages lors de l'unique épisode palestinien, un traitement pour le moins « déconcertant »². Il est donc essentiel, pour une analyse de la question identitaire, de lire de près cet épisode souvent passé sous silence, selon une erreur de perspective et un présupposé idéologique qui réduisent l'œuvre romanesque aux positions et aux engagements de l'auteur. Au contraire, Norman Thau inscrit Kfar-Saltiel dans la problématique du *tertium non datur*³ : il confirme l'échec du troisième lieu, alternatif au ghetto et à l'Occident, que représentent le repli sur le couple et l'amour (la vie de Solal et Aude), puis la solution palestinienne impliquant une impossible inscription dans l'Histoire.

Comme Monnetier, Kfar-Saltiel s'avère être un lieu de nature, d'effort et d'ennui, qui requiert des Valeureux qu'ils cessent de parler pour agir. Or, quand la parole valeureuse est censée déterminer une action, elle opère des détours inutiles d'un point de vue pratique⁴ ; à l'inverse, quand, exceptionnellement, les Valeureux agissent vraiment, ils parlent moins, comme l'illustre la rareté des discours rapportés dans le chapitre consacré aux « *Jours Noirs de la Lioncesse* » (M 418). A Kfar-Saltiel, ceux qui se plient le plus aisément à cette contrainte sont les cousins les plus pratiques et les moins bavards, tandis que le parleur et l'enfant ont besoin d'une ultime mise en train verbale : « *Mattathias et Michaël s'étaient mis avec sérieux à la tâche. Mangeclous et Salomon avaient perdu quelques semaines à discuter du costume qui convenait à d'agrestes et loyaux Palestiniens.* » (S 331). Ces deux phrases condensent d'ailleurs les deux traits fondamentaux de ce chapitre ; le récit domine, et corrélativement les discours rapportés narratoriels sont surreprésentés, tandis que les discours directs connaissent une très nette raréfaction :

Salomon [...] se fit une entaille au mollet dodu, sourit et dit que cela n'avait aucune importance. [...] Après s'être relevé, il sourit, dit que cela n'avait aucune importance et qu'il se portait très bien. Saltiel

¹ Philippe ZARD. "Les tête-à-queue de l'Histoire". *Cahiers Albert Cohen*, n°13, 2003, p.31.

² *ibid.*

³ Norman THAU. *Romans de l'impossible identité*. Berne : Peter Lang, 2001, p.235-237.

⁴ Comme lors de la discussion sur la dot à donner à Léa, fille de Mattathias, pour la marier à Solal (S 229).

sortit de ses basques une faucille enfantine, l'aiguisa et la tendit silencieusement au petit imbécile. [...] Son cœur malade faisait des prodiges. Deux jeunes filles le prièrent de s'arrêter. Il refusa et se remit à faucher [...]. [Mangeclous] criait qu'il fécondait la terre de ses aïeux. [...] [Salomon] exigeait du travail [...] Il venait de temps en temps demander à Iarochovsky [...] si cette graine n'était pas malade et si on pouvait la semer sans inconvénient "dans la patrie". [...] Il revenait ensuite, plein de zèle, [...] disant : "Qu'y a-t-il à faire maintenant ! Je le ferai !" Il demandait des travaux supplémentaires [...]. Le vénérable Maïmon [...] exigea aussi du travail. (S 332-333)

L'évolution apparaît également, dans le développement du psycho-récit, rarement appliqué aux Valeureux, rapportant ici un discours intérieur qui ne s'extériorise pas :

Saltiel se demandait avec inquiétude s'il y avait des Israélites dans les étoiles [...] Il se disait que, puisqu'il y avait des étoiles en nombre infini, il y avait dans d'autres mondes de nombreux Saltiel Solal [...]. Il sentit qu'il y avait là une forme de vie immortelle à laquelle il n'avait jamais songé. (S 335)

Tous doivent renoncer à leurs rêveries à voix haute, à leur bavardage impénitent et vital pour se faire sédentaires, paysans et guerriers. De façon significative, les Valeureux, qui ont alors l'occasion de prouver leur valeur et de concrétiser leurs rêves, perdent leur nom : « *En peu de temps, la main d'œuvre non qualifiée – nouveau nom des Valeureux – assécha un assez grand marais.* » (S 331).

L'économie de la force de travail, le déplacement de la survie de la parole vers l'action, sont connotés par cette économie du discours rapporté, et explicités par leur propos récurrent : la parole n'est employée que pour réclamer une tâche – qui la fera taire. Ce sérieux est particulièrement net chez Salomon, qui d'ordinaire n'a de cesse de remettre son ouvrage au lendemain pour passer du temps avec ses compères. A Kfar-Saltiel, significativement la parole valeureuse attend la fin du travail pour se déployer : « *Et alors, qu'est-ce qu'on fait maintenant et à quoi est-ce qu'on joue, Mangeclous ? demanda Salomon.* » (S 335). De surcroît, la réponse de Mangeclous ne tient pas du jeu, mais du rappel à l'ordre du réel ; il confirme l'imminence d'une offensive¹, et les déictiques de notoriété par lesquels il réfère aux Arabes inscrivent elliptiquement l'inquiétude et le réel, à rebours de la confabulation prolixe : « *Il paraît que c'est ce soir qu'ils viennent, dit caverneusement Mangeclous.* » (S 335). Les Valeureux toujours explicitent, détaillent, étoffent, développent ; mais ici ces pronoms sans antécédent marquent que la situation suffit, à l'opposé de leur pratique usuelle d'un langage

¹ Offensive qu'a déjà annoncée un autre discours rapporté on ne peut plus sérieux : « *L'Arabe s'approcha des Juifs et leur cria que demain leurs têtes seraient suspendues aux arbres.* » (S 334).

sans référence. Ici, il y a une référence urgente, essentielle : « *Michaël arrivait en courant, la main levée. "Il y en a des douzaines derrière les eucalyptus ! Beaucoup à cheval et les autres à pied !"* » (S 336). Le récit de l'attaque maintient logiquement cette prépondérance des discours rapportés narratorioux, où l'on constate une présence accrue de Michaël comme locuteur :

Michaël annonça que les cousins allaient revenir à la charge et recommanda aux jeunes filles qui remplaçaient les blessés de viser les chevaux. [...] Michaël ordonna de seller les six chevaux de labour [...].

Corrélativement à cette prépondérance des discours rapportés narratorioux, les discours directs sont exceptionnellement rares. Ewa Miernowska en évalue la proportion, dans *Solal*, à un tiers du volume¹, ce qui en fait le roman le moins bavard ; or, dans le chapitre XXXII, elle est de l'ordre d'un cinquième, et de moins d'un dixième si l'on n'envisage que les travaux des champs et la guerre (S 329-338), en excluant la fin du chapitre. En effet, le répit dans la bataille amène un regain de discours directs ; ce sont les dernières paroles de Salomon et de Saltiel, puis la discussion qui précède le départ des survivants. Celui de Saltiel, le plus long du chapitre, y fait figure d'exception, en ce qu'il ressemble au personnage et condense tous les traits qui ont caractérisé ses paroles au fil du roman ; au contraire, les autres discours directs sont marqués par une altération de l'idiolecte de chaque Valeureux.

On peut en trouver un symptôme dans les hyperboles par lesquelles Mangeclous déprécie la Palestine et ses colons ashkénazes : « *cette Palestine c'est un pays que si tu craches par terre il en sort une sauterelle qui te croque le visage.* » (S 341), « *ces Russes ont de ces nez que tu peux prendre le café sur leur nez, parole d'honneur ! et après faire ta sieste à l'ombre de leur nez !* » (S 342). On retrouve la fantaisie et le grotesque des hyperboles de Mangeclous ; mais elles prennent un tour fort éloigné de la grandiloquence rhétorique dont il est coutumier. Par exemple, le *que* introduisant la subordonnée expressive de l'hyperbole introduit une consécutive avec une ellipse de l'adjectif *tel* qui lui est corrélé dans un niveau de langue soutenu. Ce tour, rarissime chez les Valeureux², revient deux fois à une page

¹ Ewa MIERNOWSKA. *Le Dialogue des discours dans les romans d'Albert Cohen*. New York : Peter Lang, 1998, p.75.

² Il n'apparaît que deux autres fois, dans la bouche du moins orateur, Michaël (BS 664), et dans la carte de visite de Mangeclous (S 93).

d'intervalle ; il connote l'oral-populaire¹, et donc ici, une parole spontanée et altérée qui fait fi de l'hypotaxe.

L'amuïssement des apostrophes condense cette déperdition. Elles sont totalement absentes des rares discours directs énoncés au cours des travaux agricoles et de la bataille, à une exception notable, néologique dans la parole valeureuse : « *Ô Palestiniens !* » (S 333). Elles ne réapparaissent qu'après la bataille, très sobrement, dans les derniers mots de Saltiel : « *Mes amis, je crois que je vais bientôt rejoindre Salomon* » (S 339) ; celles qui suivent restent en mode mineur, au regard des proportions qu'elles prennent usuellement : « *Ô les amis [...] ô ignorant [...] Ô mes amis [...] Enfants* » (S 340-341). La sobriété de celle qu'adresse Maïmon est exemplaire, en ce qu'elle s'accompagne d'une disparition du vocatif grandiloquent *Ô* au profit d'une apostrophe très orale et non rhétorique : « *Hé jeunes gens, que fais-je en cette terre ?* » (S 341). Chacun exprime le sentiment de ne pas être à sa place, ou de ne pas être le bon pour occuper cette place : « *Ce qui est vrai, dit Michaël languissamment, c'est qu'on s'embête en cette sainte terre.* » L'antéposition et la perte des majuscules initiales défigent le syntagme *Terre Sainte*, et ôte à l'épithète sa valeur caractérisante. L'ambiguïté axiologique de cette désignation est accrue chez Mangeclous, lorsqu'il exprime ses sarcasmes par un trope dont il est peu coutumier, l'antiphrase pure et simple² : « *"Pays de miel et de lait !" ricanait-il en donnant des coups de pied à la boîte qui avait contenu le lait condensé dont il se suralimentait.* » (S 334). Ses effets sont nettement ironiques : c'est un écho biblique recontextualisé dans le récit attributif par la concrétisation burlesque de la caractérisation essentielle métaphorique.

La désignation péjorative de cette terre s'exprime aussi par le mot valise : « *ces sionistes du fond de la Russie qui m'ont conduit en ce Sahara et en cette Pollakstine !* » (S 333). Mangeclous dénonce dans les *Polacks* la forte présence ashkénaze dans les colonies, et voit en eux plus une altérité radicale qu'une communauté d'identité ou de destin : « *si je reste ici, [...] je sens que je vais devenir antisémite et que je vais faire un pogrom, parole d'honneur ! Il y a trop de fils de Jacob par ici.* » (S 341). Cette dernière périphrase s'inscrit dans le paradigme des généalogies bibliques ; mais dans la parole valeureuse, celui-ci est, à cette exception près, appliqué à une altérité disqualifiée : *fils de Moab, fils de Cham, fils de*

¹ C'est notamment un tour intensif du parler pied-noir.

² Plutôt que ce type d'ironie antiphrastique, opaque et laconique, c'est une satire ou un burlesque plus enclins à l'amplification qui caractérisent l'idiolecte de Mangeclous.

Bérial. Son axiologie négative rejaillit, ici, exceptionnellement et anormalement, sur les Juifs¹. Mangeclous formule cette étrangeté dans une interrogation rhétorique similaire à celle que lui inspire la montagne² : « *Suis-je un Juif de la Russie et des contrées de brume pour m'échiner ici ?* » (S 342), ainsi que, par trois fois, Maïmon : « *Suis-je un Chrétien pour flétrir mes ans en Palestine ? [...] Suis-je un Gentil pour venir voir un mur ? [...] Et suis-je une population pour rester en cette Palestine ?* » (S 341). Les Chrétiens et les sionistes ashkénazes sont à la Palestine ce que les chamois sont aux Alpes ; dans les deux cas, les Valeureux ne sont pas à leur place.

Cette « véritable profession de foi diasporique »³ s'exprime d'abord sous une forme exceptionnellement elliptique :

Mais, dit Mattathias, regarde nos frères de Russie, comme ils travaillent avec ardeur ! – Ils sont les concombres et nous sommes le sel, dit énigmatiquement Mangeclous. – Mais qu'entends-tu par concombres ? – Concombres, expliqua Mangeclous. Moi je pars. (S 341)

La demande métadiscursive d'explication est très rare chez les Valeureux, et le laconisme de la réponse encore davantage. Comme Mattathias, le lecteur se trouve confronté à une énigme qui, pour une fois, se dérobe à l'amplification et au commentaire. Les fades concombres n'ont pas pour Mangeclous la noblesse du sel, antithèse dont Maïmon donne une première exégèse : « *Le sel doit être répandu et non concentré. – Il me semble que le vieux parle juste, dit Mangeclous. Nous sommes le sel, je l'ai dit. Et il me tarde d'aller saler les pays.* » (S 341-342). Le commentaire franchit ici une nouvelle étape, après une reprise autonymique particulièrement peu oratoire, « *je l'ai dit* ». Mangeclous, pressé de partir, parle peu. La parole ne tient pas lieu d'action, elle la précède et la détermine ; cette action apparaît dans la conclusion du commentaire, de façon cocasse par le recours au verbe *saler* dérivé du substantif métaphorique. *Saler les pays*, c'est y répandre un peuple qui leur donne un surcroît de goût, tel Salomon le *condiment*, c'est y essaimer un verbe qui *ne manque pas de sel* : « La

¹ L'oxymore idéologique culmine dans la synthèse impossible d'étiquettes exclusives : « *ma teinte politique est sioniste antisémite royaliste communiste, dit d'un trait Mangeclous.* » (M 540). L'occurrence la plus marquée est certainement celle qui apparaît entre le Je du locuteur juif et l'étiquette d'antisémite qu'il se donne : « *Et de plus je suis antisémite. Je ne supporte pas cette rage qu'ils ont d'avoir raison, de faire la leçon aux autres. – C'est ce que tu fais tout le temps. – Et qui te dit que je ne me dégoûte pas ? répliqua Mangeclous.* » (M 456).

² « *Suis-je un chamois ou un homme ? Eh bien, les hommes sont faits pour vivre en hommes et non dans la nature, comme les serpents.* » (M 622).

³ Philippe ZARD. "Les tête-à-queue de l'Histoire". art. cit., p.31-32.

terre étrangère, ce n'est pas seulement la souffrance de l'exil, c'est aussi la jouissance de la différence. »¹

4. Judéité et utopie

Il ne s'agit pas de réduire le discours cohénien à ce diasporisme, et les Valeureux ne célèbrent pas systématiquement la condition diasporique ; mais il ne s'agit pas non plus de l'occulter, de réduire inversement Cohen au sionisme qu'expriment les métalepses et qu'incarnent les figurants ashkénazes de Kfar-Saltiel. Ce que dit sa fiction est bien plus complexe. Quand Cyril Aslanov écrit que « *Solal* apparaît véritablement comme une tentative visant à hisser le roman d'aventure à la grandeur d'une épopée nationale juive »², il commet, à mon sens, une double erreur de lecture : un biographisme qui consiste à se fonder sur les activités politiques de Cohen, et un anachronisme, qui consiste à lire un roman de 1930 avec les grilles de 2001. Kfar-Saltiel interdit une lecture aussi massive. Au contraire, Philippe Zard a dégagé avec finesse la complexité de la mise en fiction du sionisme par Cohen : le sionisme est « un assentiment à la vie, un consentement à la logique des intérêts vitaux et corollairement une soumission à l'ordre politique et aux rapports de force »³. Quintessence du principe de réalité, il ne saurait exprimer l'identité des Valeureux, qui évitent de tuer et peinent à agir.

Philippe Zard observe justement la nature d'idéal oxymorique⁴ conférée par les romans à Israël, et « l'analogie profonde entre cet idéal moral d'Israël et l'idéal amoureux »⁵. En effet, Mangeclous exprime la même crainte devant la normalité que représente une expression étatique du peuple juif, que Solal devant le quotidien amoureux ; dans les deux cas, l'idéal est rattrapé par la réalité :

Pourvu que les Juifs de cet Etat ne deviennent pas antisémites à force d'être normaux et indépendants ! dit Mangeclous. Et qu'ils ne disent pas raca sur vous, ô vilains ! Et pourvu qu'ils ne deviennent pas trop bronzés. Car si tu es bronzé et heureux et blondinet, tu deviens moins intelligent et en quelque sorte hollandais. (V 961)

¹ *ibid.*, p.35.

² Cyril ASLANOV. "*Solal et Belle du Seigneur*, épopées juives ?" art. cit., p.35.

³ Philippe ZARD. "Les tête-à-queue de l'Histoire". art. cit., p.45.

⁴ *ibid.*, p.47.

⁵ *ibid.*, p.46.

Les Valeureux ne sont véritablement sionistes que dans leurs confabulations, et de préférence à Genève ou à Rome, quand cela offre un prétexte pour rêver et parler de grandeurs, entre soi ou de pair à pair avec des Occidentaux. Par les travaux des champs, la guerre ou la mort, Kfar-Saltiel éteint les Valeureux, jusqu'à la profession de foi diasporique des survivants qui brise ce mutisme pragmatique et donne le signal du départ : « Si le sionisme est une réponse politique à la question nationale juive, il ne suffit pas à répondre à la question du devenir éthique et métaphysique du Juif. »¹

L'amuissement des discours rapportés dans l'épisode en Terre Promise est exemplaire, en creux, du fondement de la judéité valeureuse. C'est la parole, et non Kfar-Saltiel, qui est la patrie des Valeureux, ou mieux leur fratrie, en acte. Les Valeureux sont des exilés de la France, et non de Jérusalem². La parole est le lieu de l'action, elle tient lieu d'action. Elle est l'indice conversationnel et stylistique de ce qui fait l'identité des Valeureux : « ce que Karl Mannheim appelait la mentalité utopique, à savoir l'absence de toute réflexion de caractère pratique et politique sur les appuis que l'utopie peut trouver dans le réel existant, dans ses institutions et dans ce que j'appelle le croyable disponible d'une époque », comme l'écrit Paul Ricœur³. Pour les Valeureux, le croyable disponible est infini, mais strictement idiolectal, autarcique. Moins qu'un autre, il ne saurait s'incarner dans le volontarisme sioniste. L'identité des Valeureux est utopique ; et leur utopie, c'est la parole.

Toutes les caractéristiques de la parole valeureuse connotent cette mentalité utopique : fraternité conversationnelle, culte du beau français, confabulations, voyages extraordinaires, anachronotopismes⁴, archaïsmes... c'est une parole sans référence, sans lieu ni temps, errante et libre. L'u-topie valeureuse est non seulement un nulle part, mais en outre une uchronie, selon le terme Ricœur : « Il faudrait parler ici non seulement d'utopie mais d'uchronie, pour souligner non seulement l'extériorité spatiale de l'utopie (un autre lieu),

¹ *ibid.*, p.38. C'est cette question que soulève déjà Stéphane FARHI. "Les deux romans d'Albert Cohen". *Pardès*, III, 1986, p.165 : « Le pessimisme cohénien vise dans un premier temps cet Occident qui s'est nié lui-même avec le nazisme. Mais, dans un second temps, ne s'adresse-t-il pas à Israël lui-même ? » demande-t-il, citant le monologue éthique de Solal qu'il lit comme une métalepse déguisée ancrée dans les années soixante : « ô mes Juifs à qui en silence je parle connaissez votre peuple vénérez-le d'avoir voulu le schisme et la séparation d'avoir entrepris la lutte contre la nature et ses lois hélas ils ne voient pas ne verront pas ma vérité et je reste seul et transi avec ma vérité royale » (BS 903).

² Norman D. THAU. "Juifs sans judaïsme et judaïsme sans Juifs ?". *art.cit.*, p.56.

³ Paul RICŒUR. *Du texte à l'action*. Paris : Seuil, 1986, p.390.

⁴ Ce néologisme synthétise l'anachronisme, et l'anatopisme, qui est à l'espace, à la géographie ce que l'anachronisme est au temps, à l'Histoire. Voir Jérôme CABOT. *Pour un statut stylistique du personnage de roman : la parole des personnages dans les romans d'Albert Cohen*. Th. N. R. : Paris-IV : 2004, p.405-415.

mais aussi son extériorité temporelle (un autre temps). »¹ Et ce caractère décalé lui donne toute sa signification au sein de la polyphonie cohénienne :

C'est à partir en effet de cette étrange exterritorialité spatiale – de ce non lieu, au sens propre du mot – qu'un regard neuf peut être jeté sur notre réalité, en laquelle désormais plus rien ne peut être tenu pour acquis.²

La judéité n'est pas tant alors un contenu, une identité, qu'une posture existentielle, éthique et esthétique depuis laquelle c'est bien plutôt l'Occident³, et l'homme même, qui sont en question. La judéité n'est ni identitaire, ni épique, ni nationale – pas plus qu'elle n'est religieuse, comme l'a montré Norman Thau⁴. A cette fixité esthétique et idéologique, les romans de Cohen préfèrent une définition universelle, et une incarnation romanesque, de la judéité comme condition et comme éthique : ce qu'on souffre d'être, un paria, et indissociablement ce qu'on choisit d'être, un homme, contre la loi de nature. Bref, non pas l'identité juive comme construction idéologique, mais la judéité comme utopie, telle que l'incarnent les Valeureux – excentrique et errante :

Ce jeu croisé de l'utopie et de l'idéologie apparaît comme celui de deux directions fondamentales de l'imaginaire social. La première [l'idéologie] tend vers l'intégration, la répétition, le reflet. La seconde [l'utopie], parce qu'excentrique, tend vers l'errance.⁵

¹ Paul RICŒUR. op. cit., p.388.

² *ibid.*, p.232.

³ Norman D. THAU. "Juifs sans judaïsme et judaïsme sans Juifs ?". art.cit., p.60.

⁴ *ibid.*, p.49-57.

⁵ Paul RICŒUR. *Du texte à l'action*. op. cit., p.234.