

Promesses messianiques et dissonances tragiques : l'onomastique biblique dans les romans d'Albert Cohen^{*1}

Mélanie ADDA

Université Paris-Sorbonne

Centre de Recherche en Littérature Comparée

L'intertexte biblique sature le cycle romanesque d'Albert Cohen, du premier paragraphe de *Solal*, roman inaugural, publié en 1930, où il est fait référence aux Psaumes², à la dernière ligne de *Belle du Seigneur*, roman publié en 1968, qui clôt l'univers romanesque³ sur une référence au *Chema Israël*⁴. La Bible est au cœur de l'*ethos* cohénien ; elle fournit aussi à l'écriture de Cohen un modèle poétique et un réservoir de motifs et de schèmes narratifs autour desquels la diégèse se constitue. L'étude

* Nous remercions pour leur relecture et pour leurs précieux conseils Madame Danièle Chauvin, Madame Carole Auroy-Mohn et Monsieur Philippe Zard.

1 Nous empruntons la notion de « dissonance » à J. ABECASSIS, *Albert Cohen. Dissonant Voices*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 2004.

2 « À la fenêtre du pigeonnier qui, depuis de nombreuses années, lui servait de demeure [...], le petit vieillard brossait avec minutie sa redingote noisette et chantait à tue-tête que l'Éternel était sa force et sa tour et sa force et sa tour » (*Solal* [Sol.], dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1993, p. 89 ; 1^{re} édition : 1930. Nous soulignons). Les images qu'emploie l'oncle Saltiel pour désigner l'Éternel sont récurrentes dans les Psaumes, notamment dans le Psaume XVIII, qui reprend le cantique de David après la victoire contre Saül en 2 Samuel : « Je t'aime, Éternel, ma force ! Éternel, mon roc, ma forteresse, mon libérateur ! » (Ps 18, 2-3 et 2 Sm 22, 2-51).

3 *Belle du Seigneur* n'est pas le dernier roman publié par Albert Cohen : en 1969, paraît *Les Valeureux*. Mais ce roman ne rouvre pas le cycle clos par *Belle du Seigneur*, bien qu'il s'agisse du même univers romanesque. En effet, *Les Valeureux* est un roman constitué de pages excédentaires, retranchées du manuscrit original de *Belle du Seigneur*, qui développent des péripéties valeureuses antérieures à la diégèse de *Belle du Seigneur*.

4 Dt 6, 4.

de l'intertextualité biblique peut dès lors offrir un accès aux enjeux majeurs de l'écriture romanesque d'Albert Cohen, qui s'expriment à travers ces « traces » du texte sacré.

L'onomastique n'est pas le pan majeur de l'intertextualité biblique dans le cycle romanesque cohénien. Néanmoins, c'est un lieu d'observation privilégié de la « dualité⁵ », de l'ambiguïté irréductibles, qui caractérisent l'œuvre de Cohen. En effet, dans le cycle romanesque, l'intertexte biblique peut se faire vecteur aussi bien de la voix de l'écrivain « prophète », clamant l'immortalité du peuple juif⁶, que d'une voix implicite, beaucoup plus pessimiste, pleurant l'impossible salut d'Israël dans l'Histoire du XX^e siècle. Cette dualité peut encore être renforcée, dans *Belle du Seigneur* en particulier, roman dont le contexte diégétique est la montée du nazisme avant le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale, mais qui est publié en 1968 par un romancier qui a été témoin de la Shoah, lorsque c'est un même élément d'intertexte biblique qui véhicule concomitamment ces deux voix concurrentes⁷.

Pour assurer la compréhension de notre propos et préciser le statut du texte sacré dans l'œuvre d'Albert Cohen, il convient de rappeler brièvement ce que l'auteur appelle « [sa] vérité, aimée, royale et belle⁸ », partout

- 5 Nous empruntons le terme de « dualité » à Alain Schaffner qui définit l'écriture cohénienne comme le fruit d'une tension entre une aspiration, sans cesse déçue, à l'unité (du sens, de la parole, de l'être...), et un constat amer de l'inévitable dualité d'un univers d'où Dieu s'est retiré (A. SCHAFFNER, *Le Goût de l'absolu. L'enjeu sacré de la littérature dans l'œuvre d'Albert Cohen*, Paris, Champion, 1999). L'ambivalence touche presque tous les personnages (et Solal en particulier), qui oscillent entre grandeur et misère, sincérité et « mauvaise foi » (*Ibid.*, p. 247), ainsi que tous les thèmes de prédilection d'Albert Cohen. Ainsi, l'existence de Dieu est à la fois proclamée et rejetée ; le peuple juif est considéré à la fois comme le bastion vénérable et immortel de l'Humanité dans le monde et comme un peuple difforme, voué à une mort historique inévitable ; la passion est à la fois sacralisée et décriée comme une coupable idolâtrie.
- 6 Dans *Solal* en particulier, seul roman où Dieu est encore présent dans le monde et auprès de son peuple. Sur ce point, voir A. SCHAFFNER, *op. cit.*, p. 76-78.
- 7 La tension entre ces deux voix n'est pas réservée à l'œuvre romanesque. Elle s'exprime aussi dans les essais, et tout particulièrement dans les *Carnets 1978*, où l'espoir messianique le plus vif et l'athéisme le plus sombre ne cessent de se répondre.
- 8 *Carnets 1978* [Car.], 10 juin, dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1170 (1^{re} édition : 1979).

répétée et qui, dans le cycle romanesque, peut être à la fois triomphalement affirmée et renversée avec désespoir par le même intertexte biblique. Cette vision fondamentale lie deux positions apparemment contradictoires : la vénération de la Bible, dont la sacralité est affirmée, et l'athéisme, qui va croissant de *Paroles juives* (1921) ou de *Solal*, où Dieu peut encore se manifester, à *Belle du Seigneur* (1968), où l'inexistence de Dieu est affirmée sans détour⁹. Dans un univers sans transcendance, la Bible est née du désir du peuple juif de rompre avec la nature bestiale de l'homme, et a pour fonction de perpétuer, à travers les âges, ce « Combat de l'Homme¹⁰ » contre la Nature. La Bible est donc « Loi d'humaine grandeur¹¹ » à la fois parce qu'elle correspond à la naissance de l'Humanité parmi les hommes, jusqu'alors bestiaux, et à l'arme dont se sert cette Humanité débutante pour ne pas retomber dans l'état de Nature, et parce qu'elle est une création strictement humaine, sans origine ni finalité transcendantes. Cependant, la vacance du divin n'entraîne pas la disparition du sacré mais son déplacement vers l'humain. Le sacré est constitué de tout ce qui provient de l'esprit juif d'« antinature » et de tout ce qui perpétue cet esprit. Ainsi, la Bible – aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament, dont Cohen ne cesse de rappeler l'origine juive¹² – reste un texte sacré malgré la négation de son origine divine. Alors même qu'Il n'existe pas, Dieu reste paradoxalement sacré, car Il est « l'âme [des] prophètes projetée vers le ciel¹³ », l'invention du peuple juif pour encourager, par l'espoir qu'elle donne et par la menace qu'elle représente, la révolution d'antinature imposée à l'homme par la Loi. Le peuple juif et les chrétiens qui n'ont pas délaissé leur « âme juive » pour retomber dans

9 « [...] il n'y a rien car l'univers n'est pas gouverné et ne recèle nul sens que son existence stupide sous l'œil morne du néant » (*Belle du Seigneur* [BS], XCIV, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1986, p. 904).

10 Le « Combat de l'Homme », qui désigne la lutte contre la Nature amorcée et portée par la Loi, est le titre que Cohen donne à un texte de résistance contre l'Allemagne nazie, publié sous le pseudonyme de Jean MAHAN : « Combat de l'Homme » [CH], dans *La France Libre*, IV, 21, 15 juillet 1942, p. 348-355.

11 *Car.*, 9 juin, p. 1169.

12 « Ces deux filles de Jérusalem, la religion juive et la religion chrétienne [...] toutes deux, la découronnée et la couronnée, sont des reines d'humanité, ennemies éternelles des lois de nature » (CH, IV, p. 350).

13 *Car.*, 14 mai, p. 1166.

un paganisme mal camouflé sous les oripeaux du christianisme, sont le bastion sacré de l'Humanité dans l'univers. Enfin, l'écriture cohénienne elle-même tend vers une certaine sacralité¹⁴, par sa volonté, qui seule peut légitimer l'entreprise littéraire, de rappeler à l'Occident chrétien antisémite son origine juive et de le réinscrire ainsi dans le combat d'antiniture en l'incitant à la résistance contre le nazisme. En effet, pour l'écrivain-prophète, la Seconde Guerre mondiale rejoue la lutte déclenchée par la Bible entre l'Humanité et la Nature : « C'est, en cette guerre, le combat de l'homme humain contre l'homme naturel, tout glorieux d'injustice et de canines¹⁵. » Le danger nazi est moins angoissant dès lors qu'il s'inscrit dans le destin biblique du peuple juif. En effet, comme tous ses prédécesseurs bibliques¹⁶, l'Allemagne nazie, nouvel avatar du peuple de nature, finira par disparaître sans être parvenue à éradiquer « l'imbroyable peuple biblique qui a voulu l'avènement de l'homme sur

- 14 Il s'agit, pour l'écriture cohénienne, d'une tension asymptotique vers la sacralité, et non d'une pleine sacralisation. En effet, n'est pleinement sacré que ce qui relève exclusivement de l'Antiniture. Or (et Cohen ne cesse d'insister sur ce point), si l'idéal d'une complète humanisation de l'homme est nécessaire pour encourager le Combat, il est toutefois à jamais inatteignable – de rares exceptions semblent toutefois envisageables, mais, semble-t-il, dans le seul cadre de la fiction (notamment dans le cas de Salomon, comme nous le verrons). Cohen ne présente pas son œuvre comme celle d'un saint prophète, qui aurait fini de se détacher de l'ambivalence humaine, de la dualité entre l'aspiration au sacré et l'indéfectible appartenance à la Nature. Ainsi, par exemple, le roman cohénien, tout en appelant au Combat de l'Homme, ne va pas sans sacraliser la passion amoureuse, alors même qu'il la dénonce par ailleurs comme une idolâtrie motivée par des raisons animales – nous renvoyons sur ce point aux éclairantes analyses d'Alain Schaffner (« L'œuvre se compromet ainsi avec les sentiments qu'elle prétend dénoncer, en se situant constamment sur deux plans impossibles à dissocier : la dénonciation explicite de la passion et sa glorification implicite [...] », *Le Goût de l'absolu...*, op. cit., p. 286). De même, Solal, qui est le principal personnage-relais de l'auteur dans la fiction, est à la fois un prophète sincère de l'antiniture et un être pétri de travers naturels (l'amour de la beauté physique, le goût de la réussite sociale, le refus d'abandonner sa fortune occidentale pour rejoindre son peuple...).

15 *CH*, XIII, p. 355.

- 16 « Ô mon peuple vivant cependant que les uns après les autres ses puissants ennemis tombent et périssent au long des siècles morts les peuples qui nous dévorait à pleine bouche morts les Assyriens [...] morts les Pharaons et leurs chars de guerre morte la Dame auguste de Babylone [...] morte Rome et ses légions en ordonnance grave mais vivant est Israël » (*BS*, XCIV, p. 898).

terre¹⁷ ». Face à l'holocauste qui menace, la voix prophétique de l'écrivain annonce le salut d'Israël et la victoire, éternellement rejouée depuis la Bible, de l'Humanité inoffensive sur les représentants de la Nature violente et meurtrière.

Nous pouvons à présent étudier, à travers les exemples qui nous paraissent les plus significatifs, comment l'onomastique biblique dans le cycle romanesque charrie cette vision prophétique, mais peut, en même temps, lui opposer une image bien plus sombre du destin d'Israël et de l'Homme. Nous verrons d'abord que le prénom biblique de certains personnages a pour première fonction de faire rayonner sur Solal une aura messianique et de promettre ainsi le salut du peuple juif dans l'Occident chrétien de l'entre-deux-guerres – mais ce premier phénomène n'échappe pas à l'ambiguïté caractéristique de l'œuvre cohénienne. Nous nous attacherons ensuite au fait que certains personnages d'un abord grotesque sont nommés d'après une figure biblique grandiose. Ce procédé est pourtant loin de correspondre à une désacralisation burlesque du texte sacré : les personnages concernés témoignent, par leur difformité même, d'une intériorisation du combat sacré d'antinature, qui leur fait égaler voire surpasser en sainteté leur homonyme biblique. Cependant, la faiblesse et la monstruosité sublimes qui frappent les figures bibliques à travers les personnages romanesques peuvent aussi appeler, au moment même où elles témoignent de l'immortalité du peuple juif, une lecture désespérée de l'avenir d'Israël et de l'Humanité.

1. Solal, un soleil noir au centre du système onomastique

Tous les personnages juifs d'Albert Cohen ont un prénom vétérotestamentaire¹⁸, hormis Solal, le personnage principal. Cette exception correspond

17 *CH*, IV, p. 349.

18 « Mangeclous » est un surnom : le Bey des Menteurs se prénomme en réalité Pinhas. Ce prénom n'a pas les mêmes enjeux que ceux auxquels nous nous attachons ici, aussi n'y consacrerons-nous que quelques lignes. Le surnom de Mangeclous est un masque grotesque, auquel le personnage se complait à donner une signification

sans doute au refus d'enfermer le héros dans une seule référence mythique constitutive. N'ayant pas de « patron » unique, Solal est un personnage pluriréférentiel qui emprunte à une multitude de figures bibliques, mythologiques et littéraires. Le nom de Solal n'est pas une invention d'Albert Cohen. C'est un patronyme juif assez répandu, attesté en Espagne dès le XIV^e siècle, dont la forme la plus courante est Cohen-Solal¹⁹.

Cependant, les étymologies possibles du nom Solal rapprochent le héros cohénien du Sauveur mosaïque²⁰. En hébreu, la racine *cholal* (« aller nu-pieds », notamment) renvoie à l'obligation pour les prêtres d'être pieds nus dans le Saint des Saints, obligation qui fait elle-même écho à l'épisode biblique du Buisson Ardent, c'est-à-dire au moment où Moïse, après avoir reçu de Dieu l'ordre de se déchausser devant Lui, est investi de sa mission salvatrice. La deuxième racine possible du nom de Solal est l'hébreu *solel*, qui signifie « le guide, celui qui fraie le passage » : la figure de Moïse sauveur, guidant les Hébreux hors d'Égypte, peut donc là encore rayonner sur Solal.

En outre, dans le cas du héros éponyme, le nom de Solal reçoit un traitement singulier : il est redoublé. Le personnage principal se nomme

rabélaisienne : « On l'avait surnommé Mangeclous parce que, prétendait-il avec le sourire sardonique qui lui était coutumier, il avait en son enfance dévoré une douzaine de vis pour calmer sa faim » (*Les Valeureux* [Val.], II, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1993, p. 817 ; 1^{re} éd. 1969). Mais si le surnom est comique de façon univoque, le prénom de Pinhas éclaire le personnage d'un jour bien plus ambigu. En effet, des deux prêtres qui se prénomment Pinhas dans la Bible, l'un est une figure exemplaire (il s'agit du petit-fils d'Aaron, qui, en tuant un Hébreu forniquant avec une Madianite, mit fin au fléau que Yahvé avait infligé à Israël en punition des trahisons commises pendant le séjour dans les plaines du Moab), et l'autre une figure de pécheur frappé par la malédiction divine (il s'agit du fils d'Élie, qui s'illustra par le péché). Ainsi, par son prénom, Pinhas Solal est placé sous le signe de la dualité. Ce que dissimule le masque comique que le personnage aime à mettre en avant n'est pas un caractère tragique univoque, mais une nature déjà *bifrons*, oscillant entre grandeur et bassesse, entre une joie de vivre rabélaisienne et un désespoir marqué par l'Ecclésiaste. En cela Pinhas est représentatif, à l'instar de Solal, de la dualité constitutive de l'œuvre cohénienne.

19 Cette absorption du nom de *Cohen* par le nom de *Solal* est un argument supplémentaire pour faire du héros un personnage à caractère autobiographique, ou, du moins, un *moi* fantasmatique de l'auteur, à la fois idéal et parodique.

20 Sur la nature mosaïque de Solal, cf. *infra* p. 277 sqq.

« Solal Solal » ou « Solal des Solal », ce qui correspond à une tradition familiale qu'expose Saltiel :

Solal des Solal. Il a le même prénom et le même nom. Enfin je me comprends. C'est une tradition, messieurs, dans cette grande famille. [...] Toutes les deux générations, le premier-né du chef de la famille s'appelle Solal des Solal. Cela me plaît²¹.

Si cette tradition « plaît » à Saltiel, c'est que le nom de *Solal des Solal*, construit comme un superlatif biblique, est extrêmement mélioratif : par son nom complet, Solal acquiert d'emblée une dimension messianique, il est l'ultime Solal, le Solal attendu pour faire triompher son peuple, comme Moïse. Mais ce que la tradition familiale perpétue comme un riche redoublement devient pour Solal une béance identitaire²², comme le révèle le premier échange entre le héros de treize ans et Adrienne de Valdonne : « – Je ne sais même pas votre prénom. – Je n'en ai pas. Je m'appelle Solal²³. » En vieillissant, Solal entend son nom comme le symbole d'un destin d'indétermination identitaire le condamnant à la solitude :

Pourquoi plus de femmes ? À quoi bon puisque le sort l'avait fait naître Solal des Solal, un homme sans prénom ? « Une tradition dans la noble famille des Solal, chère marquise. Le premier-né s'appelle Solal Solal. Impossible de faire l'amour sans prénom²⁴. »

Le nom de Solal annonce donc la dualité d'un héros entouré d'une aura messianique mais échouant toujours dans sa mission salvatrice, dualité

21 *Sol.*, I, p. 91.

22 Notre propos s'accorde ici avec celui d'Évelyne Léwy-Bertaut, pour qui « Solal des Solal » fait partie de « cette catégorie de noms-miroirs, qui offrent tour à tour l'interprétation d'un redoublement et d'une inexistence [...] : nom qui se contemple dans son propre miroir, autosuffisance, superlatif d'une lignée, mais inexistence de ce qui fait l'identité dans cette lignée : le prénom, ce qui, du propre aveu [de Solal], le condamne à l'absence d'amour et de sexualité » (É. LÉWY-BERTAUT, « Miroirs de la lettre : Nom de personne(s) : les noms », dans *Cahiers Albert Cohen* n° 7 : *Enquêtes sur les personnages*, sept 1997, p. 24-25. Cet article est partiellement repris dans É. LÉWY-BERTAUT, *Albert Cohen mythobiographe*, Grenoble, Ellug, 2001, p. 173-177).

23 *Sol.*, III, p. 120-121.

24 *Mangeclous*, XXXIII, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1993, p. 584 (1^{re} édition : 1938).

que les prénoms bibliques des autres personnages vont indirectement confirmer.

Outre le déchirement identitaire qu'il annonce, ce nom à la fois double et absent peut absorber, comme un trou noir, les significations mythiques que font rayonner sur lui d'autres personnages. La présence phonétique de *sol* dans le nom de Solal²⁵ indique la nature solaire du héros²⁶. De fait, ce dernier est le centre autour duquel gravitent toutes les autres figures romanesques. Il est aussi le dieu solaire auquel se vouent ses maîtresses occidentales, qui révèlent par cette idolâtrie amoureuse le paganisme larvé sous leurs masques de chrétiennes. Enfin, en ressuscitant à la fin de *Solal*, le héros emprunte au soleil le mytheme de l'éternelle renaissance pour devenir la figure représentative du peuple juif immortel. Mais si, par son nom, Solal est un soleil, c'est un soleil noir, un soleil au fonctionnement inversé. Loin d'en être lui-même la source, il tient la majeure partie de son éclat messianique des espoirs que place en lui son entourage²⁷ et des significations mythiques indirectes que font rayonner sur lui les prénoms d'autres personnages. Dès lors, ces prénoms bibliques qui semblent d'abord s'inscrire dans la « vérité » prophétique de Cohen en annonçant, par la lumière messianique dont ils nimbe Solal, le salut d'Israël devant l'Holocauste qui menace²⁸, sont rendus ambivalents. Et si Solal n'était finalement qu'un astre ne dispensant aucune vraie lumière messianique susceptible, par sa chaleur solaire, de redonner vie à Israël, mais une lumière froide, lunaire, stérile réverbération des espoirs des personnages qui gravitent autour du héros ?

25 Le nom de Solal n'ayant aucune racine latine, il ne s'agit pas là d'un étymon réel mais d'une simple proximité phonétique que Cohen va exploiter.

26 Le texte romanesque confirme à plusieurs reprises la présence du sème solaire dans le prénom de Solal. Ainsi, Aude, qui vient d'être séduite par le héros, lui dit : « Ton nom de *soleil* et de solitude est gravé dans mon cœur depuis le premier jour » (*Sol.*, XVII, p. 225. Nous soulignons). Le héros lui-même, lors de son ultime monologue intérieur, se désigne comme « Solal solitaire *soleil* » (*BS*, XCIV, p. 910. Nous soulignons).

27 Prenons l'exemple de Gamaliel, le père de Solal : « En regardant les étoiles, que de fois il avait songé que son fils était l'Attendu » (*Sol.*, V, p. 135).

28 Si c'est bien là la fonction première de ces prénoms, ce n'est pas celle des personnages qui les portent, dont l'épaisseur et la complexité excèdent largement le rôle de révélateur de la nature messianique ambiguë de Solal.

1.1 Saltiel : oncle de Zorobabel, oncle de Solal

Outre sa proximité sonore avec le latin *sal*, qui fait du petit oncle le « sel de la terre²⁹ », le prénom de Saltiel permet de désigner indirectement Solal comme le nouveau Zorobabel, personnage biblique post-exilique, qui initia la reconstruction du Temple de Jérusalem et cristallisa les espoirs messianiques d'Israël. Il y a une analogie entre le lien de parenté qui unit le Saltiel romanesque à Solal et celui qui unit le Saltiel biblique à Zorobabel, ce qui permet de rapprocher le héros cohénien de la figure messianique. Dans les Chroniques³⁰, Saltiel, avant-dernier roi de Juda, est l'oncle de Zorobabel ; dans le cycle romanesque cohénien, Saltiel est l'oncle de Solal. Mais dans les livres d'Esdras, de Néhémie et d'Aggée, Zorobabel est dit « fils » de Saltiel³¹. La relation entre les deux figures vétérotestamentaires est d'autant plus indistincte que *fils*, en hébreu biblique, peut désigner aussi bien le fils véritable qu'un proche parent plus jeune, notamment un neveu. Le lien entre Solal et Saltiel, d'abord clairement défini, hérite rapidement cette indétermination du couple biblique. L'oscillation entre la figure de l'oncle et la figure du père est confirmée dans le texte romanesque. Ainsi, Saltiel parle d'abord du « neveu de son âme », puis se reprend : « Et qui est le vrai papa de cet enfant ? C'est moi puisqu'il m'aime plus que son père³². » Il y a donc bien identité de rapport entre le couple biblique formé par Saltiel et Zorobabel et le couple romanesque formé par Saltiel et Solal. Sans échapper toutefois à l'ambiguïté que nous avons soulignée³³, le prénom de l'oncle Saltiel a donc pour fonction première de rapprocher Solal d'une figure messianique

29 Mt 5, 13. Cette hypothèse se voit étayée par le fait que *Saltiel* est loin d'être la variante la plus courante du prénom vétérotestamentaire, qui apparaît en général sous les formes de Chealtiel, Chaltiel et Salathiel. Le choix de la variante *Saltiel* est donc volontaire et signifiant. En outre, Saltiel emploie lui-même l'expression de « sel de la terre » pour caractériser les Valeureux, parmi lesquels il se compte. Ainsi, dans *Solal*, il commente en ces termes les poèmes du petit Salomon : « Un bon petit inutile, un petit *sel de la terre*. Comme nous » (*Sol.*, XXXII, p. 339. Nous soulignons).

30 1 Ch 3, 17.

31 2 Esd. 3, 2.8 ; 5, 2 ; Ne 12, 1 ; Ag 1, 12.14 ; 2, 23.

32 *Sol.*, I, p. 91.

33 Cf. *supra* p. 248 et 253.

majeure et de véhiculer ainsi l'annonce du salut d'Israël dans l'Histoire du XX^e siècle.

1.2 Rachel : mère de Joseph, mère de Solal

Alors que le rapprochement entre Solal et Zorobabel réalisé par l'intermédiaire du prénom de Saltiel n'est pas confirmé par d'autres éléments du texte romanesque, la référence joséphique induite par le prénom de Rachel devient la matrice constitutive des aventures occidentales de Solal et de sa problématique identitaire. Comme Joseph, Solal est retranché de son peuple et devient puissant en terre païenne – l'Occident chrétien, dans l'univers cohénien, est la nouvelle Égypte, le bastion moderne du paganisme. À l'apogée de sa réussite à l'étranger, ce Juif céphalonien exilé se trouve confronté à la question du salut d'Israël, qui sollicite son aide, et au problème de la double appartenance – rendu insoluble dans un Occident chrétien qui se montre bien plus antisémite que l'Égypte génésiaque. Par leur prénom, les deux Rachel du cycle romanesque font rayonner sur Solal cette référence joséphique essentielle³⁴.

34 Nous choisissons de nous concentrer sur le cas des Rachel, qui nous semble le plus riche, mais un autre personnage au moins porte un prénom qui est l'occasion d'une nouvelle analogie entre Solal et Joseph. Il s'agit de Reuben, cousin du héros, fils de Jacob Solal, le frère décédé du rabbin Gamaliel. Dans la Genèse, Ruben est le demi-frère de Joseph. Si le lien de parenté qui unit Ruben à Solal n'est pas exactement le même que celui qui unit Ruben à Joseph, Reuben Solal se trouve par rapport à son cousin dans une situation identique à celle de Ruben par rapport à Joseph. En effet, le Reuben romanesque et le Ruben biblique sont tous deux les premiers-nés d'un Jacob, mais se voient tous deux spoliés de l'élection divine, que la place d'aîné leur promettait, par le premier-né d'une Rachel, Joseph dans le texte biblique, Solal dans le texte romanesque. Toutefois, le rapprochement qu'il permet de faire entre Solal et Joseph n'est pas la fonction principale du prénom de Reuben. Ce personnage et ses deux frères, Saül et Nadab, sont les doubles monstrueux de Solal. Leurs prénoms les assimilent à des figures bibliques caractérisées par le passage de l'élection divine à la malédiction, de la piété à l'apostasie. En cela ils sont représentatifs à la fois de l'ambivalence de la représentation cohénienne du peuple juif, vénéré et rejeté, et de la problématique du Juif assimilé dans une nation étrangère, problématique qu'ils font rejaillir sur Solal puisqu'ils sont ses doubles. Le sens implicite véhiculé par ces prénoms vétérotestamentaires se voit soutenu par la

1.2.1 Rachel Solal

La première Rachel du cycle romanesque n'apparaît que dans *Solal* : il s'agit de la mère du héros éponyme, épouse du Grand Rabbin de Céphalonie. Ce personnage romanesque et son homonyme biblique semblent d'abord n'avoir en commun que le prénom. En effet, alors que la femme de Jacob est très belle³⁵, Rachel Solal est décrite comme « une épaisse créature larvaire qui se mouvait avec difficulté³⁶ ». Pourtant, c'est paradoxalement par sa laideur que le personnage romanesque rejoint le mieux son homonyme biblique. L'obésité est en effet, dans l'œuvre cohénienne, l'apanage de la mère juive. La Rachel biblique est la figure maternelle par excellence pour Israël : elle est à la fois la Mère symbolique des Juifs³⁷ et la mère du Sauveur, Joseph. Comme son homonyme biblique, Rachel Solal est Mère d'Israël, à la fois en ce qu'elle donne naissance à celui qui est pressenti comme Messie, et en ce qu'elle s'apparente, par son embonpoint, à la mère adorée d'Albert Cohen, qui devient dans *Le Livre de ma mère*, l'allégorie de Jérusalem et de la Loi³⁸, « Mère auguste des Juifs³⁹ ».

description qui est faite des trois personnages par leur propre soeur (*Sol.*, XXVIII, p. 302). Cette description qui joue sur l'alternance entre une face diurne et une face nocturne chez ces personnages confirme que Reuben, Saül et Nadab – et Solal, à travers eux – « représentent des types de clivages entre “dedans” et “dehors”, entre “l'être aux autres” et l'être à soi », clivages propres à « la dualité juive en Occident » (É. LÉWY-BERTAUT, « Miroirs de la lettre... », *art. cit.*, p. 35).

35 « Rachel était d'une très grande beauté » (Gn 29, 17). Nous citons le texte biblique d'après la traduction de Louis Segond, qu'utilisait Albert Cohen.

36 *Sol.*, I, p. 97.

37 C'est la figure de Rachel pleurant sur Israël en exil à Babylone que convoque Jérémie : « On entend des cris à Rama, des lamentations, des larmes amères ; Rachel pleure ses enfants ; elle refuse d'être consolée sur ses enfants, car ils ne sont plus » (Jr 31, 15).

38 Cette double assimilation de la mère à la Loi et à Jérusalem est rendue évidente par un des rêves que Cohen rapporte dans *Le Livre de ma mère* – dont il réutilisera de nombreux éléments, en les modifiant, dans le dernier monologue intérieur de Solal dans *Belle du Seigneur* (BS, XCIV, p. 905-906) : « Maman et moi nous sommes maintenant dans le carrosse [...] et la foule nous lance des œufs pourris tandis que *ma mère lui montre les rouleaux sacrés des Dix Commandements*. [...] Jérusalem, me dit-elle soudain, [...] et je répète Jérusalem, et je sais que la signification est

Cette rencontre entre la Rachel biblique et la Rachel romanesque, toutes deux Mères d'Israël, permet le rapprochement, par analogie, de Joseph et de Solal. Le prénom biblique de Rachel Solal a donc pour rôle de désigner le héros comme une figure joséphique et de transmettre ainsi la vision prophétique du salut d'Israël au XX^e siècle.

1.2.2 Rachel Silberteïn ou Solal, un Joseph en Allemagne nazie

Dans le chapitre central de *Belle du Seigneur*⁴⁰, apparaît une seconde Rachel, au rôle fondamental. Il s'agit de Rachel Silberstein, naine juive se cachant dans une cave à Berlin, avec toute une communauté de Juifs persécutés. Après avoir sauvé Solal, laissé pour mort par les nazis, cette naine initie le héros au combat d'antiniture. Dans un discours où elle oppose systématiquement la « bête » allemande et l'« Homme » juif, Rachel se livre à une lecture prophétique des persécutions nazies comme nouvelle manifestation de la haine de la Nature contre le peuple juif, père et fils de la Loi d'antiniture :

Les Allemands sont un peuple effrayant, effrayant, effrayant ! hurla-t-elle soudain de toutes ses forces. [...] Des *bêtes*, des *bêtes*, ils sont des *bêtes* ! Ils aiment tuer ! Oui, mon cher, habillés en hommes, mais des *bêtes* ! Tu verras ce qu'ils nous feront, tu verras, tu verras ! cria-t-elle en le menaçant de l'index. Donc frissonne ! C'est parce qu'ils détestent notre Loi ! [...] Nous, il y a deux mille ans, nous prophètes ! Eux, il y a deux mille ans, des casques avec des cornes de *bêtes* ! [...] Moi j'ai une bosse, mais je suis fille *humaine*⁴¹ !

La naine entraîne ensuite Solal dans une traversée de la cave où sont remises les antiquités dont sa famille faisait commerce en surface, traversée qui devient pour le héros un périple initiatique à travers l'Histoire d'Israël, faite de génocides toujours suivis de renaissances. Puis la naine prophétesse annonce à Solal une *choah*⁴² inévitable, s'inscrivant dans la logique biblique de l'affrontement entre le peuple de nature et le

aussi Maman [...] » (*Le Livre de ma mère* [LM], dans *Œuvres*, op. cit., p. 748 ; 1^{ère} édition : 1954. Nous soulignons).

39 BS, XCIV, p. 906.

40 Toutes les citations concernant la naine Rachel sont issues, sauf mention contraire, du chapitre LIV de *Belle du Seigneur*.

41 Nous soulignons.

42 « Catastrophe » en hébreu.

peuple juif – *choah* que seuls le romancier et le lecteur savent être *la Shoah* : « Ils nous ont brûlés au treizième siècle ! Ils nous brûleront au vingtième siècle ! Il n'y a pas de salut pour nous, sache-le, mon cher ! » Mais, devant « un sarcophage où repos[e] une momie », Rachel apprend à Solal que l'aboutissement de cette catastrophe est tout aussi prévisible, s'inscrit à son tour dans une logique biblique : le nouveau peuple de nature s'effondrera dans le néant, alors que le peuple d'antinateure renaîtra, imperturbablement, de ses cendres : « Pharaon aussi ! dit-elle. Il nous a détruits jusqu'au dernier ! Ils nous détruisent jusqu'au dernier et ensuite ils crèvent ! »

Après lui avoir ainsi présenté la lutte contre le nouvel oppresseur comme un devoir sacré établi par la Bible et l'avoir encouragé à combattre en lui annonçant l'inéluctable renaissance du peuple d'antinateure, la naine enjoint Solal d'employer la puissance qu'il a acquise en Occident pour sauver Israël. Son prénom vétérotestamentaire prend alors tout son sens : Rachel donne bien ici naissance à un Joseph en chargeant Solal de cette mission salvatrice, qu'il semble accepter, pour la première fois du cycle romanesque⁴³. Le rôle de génitrice d'une figure joséphique, par

43 Le lecteur apprend lors de l'ultime monologue intérieur de Solal, soit quarante chapitres plus loin, que le héros s'est effectivement servi de sa puissance acquise en Occident dans le but de sauver les Juifs. Mais en vain : « j'ai échoué dans les capitales échoué à Londres échoué à Washington échoué devant le Conseil de leur Essdéenne quand j'ai demandé aux importants bouffons d'accueillir mes Juifs allemands de se les répartir » (*BS*, XCIV, p. 873). Cependant, alors même que Solal semble enfin décidé à assumer un rôle joséphique, son attitude reste extrêmement ambivalente. L'échec de la première tentative du héros pour obtenir des pays occidentaux l'asile politique pour les Juifs d'Allemagne est certes décourageante, mais Solal ne cherche pas à insister. Bien au contraire, il semble s'interdire toute possibilité de venir à nouveau en aide aux Juifs en se privant *volontairement* – bien qu'il parle avec mauvaise foi de « gaffe » – de toute chance de retrouver sa position joséphique de puissant en terre étrangère : « Et le lendemain, la gaffe plus terrible d'avoir envoyé la lettre anonyme révélant l'irrégularité de sa naturalisation » (*BS*, XCIII, p. 847). Certes, le geste de Solal pourrait être perçu comme un acte de solidarité avec son peuple : en dénonçant lui-même l'irrégularité de son statut, le héros peut devenir lui aussi, comme ses coreligionnaires persécutés, « sans patrie et sans fonction, un Juif chimiquement pur » (*Ibid.*, p. 844). Cependant, ce qu'Israël menacé a enjoint Solal de faire, ce n'est pas de partager son sort, mais bien de maintenir à tout prix sa puissance en terre étrangère pour assurer le salut du peuple juif : « je voulais rester longtemps avec eux mais ils m'ont demandé de les sauver » (*Ibid.*,

lequel Rachel Silberstein rejoint son homonyme biblique, est confirmé par le geste de la naine à la fin du périple de la cave : elle coiffe Solal d'une couronne en carton, provenant du déguisement de la Reine Esther pour Pourim. Or, dans la Bible, Esther est investie d'un rôle analogue à celui de Joseph : elle doit sauver le peuple juif de l'holocauste par la puissance qu'elle a acquise en terre païenne. En coiffant Solal de cette couronne⁴⁴, Rachel fait de lui une figure esthérique masculine, c'est-à-dire une figure josphique. Le prénom de Rachel charrie donc bien, malgré toutes les dissonances que le texte fait entendre, l'espoir prophétique du salut d'Israël dans l'Occident chrétien de l'entre-deux-guerres.

Une partie de l'onomastique biblique s'inscrit donc dans la « vérité » prophétique de l'œuvre cohénienne, en ceci qu'elle a pour fonction première de créer autour de Solal une aura messianique (que le texte ne manque toutefois de rendre ambiguë), ce qui inscrit le peuple juif du XX^e siècle dans le mouvement de salut éternel qui caractérise l'Histoire d'Israël. L'onomastique biblique permet aussi d'éclairer, comme nous allons à présent le voir, un autre pan de la vision prophétique de l'écrivain : le prénom biblique de certains personnages d'apparence grotesque indique qu'ils sont, paradoxalement, les allégories du peuple sacré d'antinature.

p. 847). C'est donc au moment où il cherche à fusionner avec son peuple que Solal le trahit le plus, en préférant partager un destin de souffrance collective plutôt que d'accepter un retranchement qui assurerait pourtant la survie de tous. Solal est une Esther qui, après avoir appris qu'un pogrom se prépare, se ferait volontairement répudier par Assuérus afin de périr avec les siens, plutôt que de les sauver en se servant du crédit que sa place de favorite lui accorde auprès du roi païen.

44 L'ambiguïté de la nature messianique de Solal et l'annonce de son échec sont bien évidemment entretenues par le fait que ce sacre n'est qu'un sacre de carnaval.

2. Des prénoms sublimes pour des « bonshommes impossibles »⁴⁵ : burlesque sacrilège ou progrès de l'antinature ?

De nombreux personnages juifs du cycle cohénien portent des prénoms qui, au premier abord, semblent avoir une valeur antiphrastique : le personnage romanesque est aussi faible, misérable, grotesque que son homonyme biblique est grandiose. La distorsion ainsi créée peut prêter à sourire et semble d'abord correspondre à un comique burlesque, légèrement sacrilège. Prenons l'exemple du nom de Samson, donné à deux personnages secondaires. Ces deux figures céphaloniennes ont comme seule caractéristique la faiblesse physique, ce qui crée un décalage humoristique avec leur homonyme biblique. Lors d'un des nombreux départs des Valeureux pour l'Europe, apparaît le premier Samson, qui est le renversement burlesque du *nazir* à la force surhumaine : « Derrière eux, Samson, le fils épileptique du cafetier, portait des valises⁴⁶. » L'effet comique est accentué par le rappel de la force physique de la figure biblique, ravalée, dans l'espace romanesque, au rang de porteur. Un autre Samson, plus épisodique encore, correspond au même procédé burlesque : la figure biblique devient, dans l'univers romanesque, « Samson Espinosa, un jeune changeur anémique⁴⁷ ». Cependant, dans une œuvre caractérisée par l'ambivalence, l'humour est toujours vecteur d'un sens grave. Ainsi, la distorsion entre certains personnages d'apparence grotesque et la splendeur sacrée de leur prénom biblique n'est pas seulement ludique : elle s'inscrit en plein dans la vérité prophétique du Combat de l'Homme. Les figures romanesques ne désacralisent pas les figures bibliques en empruntant leur nom. Bien au contraire, leurs tares sont paradoxalement le signe que ces personnages *surpassent* en humanité, et donc en sainteté⁴⁸, leurs homonymes bibliques⁴⁹.

45 *Sol.*, XXIX, p. 306. C'est ainsi qu'Aude désigne les Juifs que Solal cache dans la cave de la Commanderie.

46 *Val.*, XVI, p. 955.

47 *Ibid.*, IX, p. 878.

48 Pour l'œuvre cohénienne, nous employons indifféremment les termes de *sacralité* et de *sainteté*, dans la mesure où le romancier lui-même ne s'attache pas à distin-

2.1 Salomon ou « le Royaume des cieux est pour les petits enfants⁵⁰ »

Dès la première apparition de Salomon Solal, le texte confirme le rapprochement instauré par l'onomastique entre le personnage et son homonyme biblique. En effet, les premiers mots que prononce celui qui

guer les deux termes et « emploie [...] sans hésitation le mot “sacré” en alternance avec le mot “saint” » (A. SCHAFFNER, *Le Goût de l'absolu*, op. cit., p. 133). Pour Cohen, est sacré tout ce qui provient de la Loi d'antiniture, tout ce qui la respecte et tout ce qui la propage. Le *saint* est un homme en qui l'antiniture se serait pleinement accomplie par une parfaite intériorisation de la Loi – idéal inatteignable dans la réalité, mais pas dans la fiction. Cette acception, qui sera la nôtre, s'apparente à celle du Deutéronome, que rappelle Alain Schaffner (*Ibid.*) : « Et aujourd'hui, l'Éternel t'a fait promettre que [...] *tu observeras tous les commandements*, [...] *afin que tu sois un peuple saint* pour l'Éternel, ton Dieu, comme Il te l'a dit » (Dt 26, 18-19 ; nous soulignons).

- 49 Nous ne nous accordons pas ici avec l'interprétation que propose Évelyne Léwy-Bertaut de l'usage de l'onomastique biblique dans le cycle cohénien. Pour l'auteur, Albert Cohen écrit en « mythobiographe » : son œuvre est avant tout le lieu de la recreation fantasmatique et mythique de son propre roman familial. Dès lors, « les noms *propres* écrivent [...] un “roman familial” en réduction et fictionnellement transmissible » (É. LÉWY-BERTAUT, « Miroirs de la lettre... », art. cit., p. 18). L'onomastique biblique, perçue comme antiphastique, participerait de cette écriture mythobiographique : Cohen chercherait, par le décalage entre le personnage romanesque et son homonyme biblique, à « dégonfler les mythes » (*Ibid.*, p. 36), à déboulonner les figures patriarcales afin de faire triompher la Mère dans le roman familial. Mais cette hypothèse, dont nous reconnaissons par ailleurs l'intérêt herméneutique, nous semble minimiser les enjeux prophétiques conscients de l'acte créateur et tendre parfois à ne retenir que les éléments textuels qui confortent la lecture mythobiographique. Ainsi, pour étayer la thèse d'un rejet du Père passant par la déformation de mythes patriarcaux, l'auteur met quelque peu de côté la part de grandeur existant chez les personnages grotesques qui ont un homonyme biblique sublime. Évelyne Léwy-Bertaut nuance toutefois son propos en reconnaissant à ces personnages, *malgré* leurs tares, une certaine grandeur « résid[ant] dans les qualités de cœur, inséparables d'une espérance messianique, d'une confiance dans l'Alliance si enracinées que, résistant à la longue souffrance de l'histoire, ils deviennent l'incarnation d'une enfantine et douloureuse éternité » (*Ibid.*, p. 37). Mais l'auteur ne semble pas prendre en compte l'affirmation explicite et répétée dans le texte romanesque que c'est justement *par* leurs travers que se manifeste le plus clairement la sainteté de ces personnages.

50 Mt 19, 14.

est introduit dans l'univers romanesque comme « le gros petit Salomon, vendeur de boissons fraîches⁵¹ » font référence au Cantique des Cantiques, traditionnellement attribué au Roi Salomon : « Fraîche l'eau d'abricot comme les yeux de la gazelle et comme les lèvres de la Sulamite⁵² ! » Ce rapprochement entre la figure biblique grandiose et la figure romanesque semble d'abord tenir du burlesque. Salomon, quoique d'âge adulte, est une figure de l'enfance, aussi bien par son apparence physique que par son caractère⁵³. Le nom du majestueux roi messianique échoit à un « petit bonhomme au nez retroussé et à la ronde face imberbe, constellée de taches de rousseur⁵⁴ » que Mangeclous appelle « microbe de la puce du pou⁵⁵ », « grain de riz⁵⁶ », ou encore « petit pois »⁵⁷.

On retrouve dans le personnage de Salomon Solal certains des traits majeurs du Roi Salomon, mais traités sur un mode enfantin. Ainsi en vait-il de l'érotisme du roi messianique. La Bible prête à Salomon « sept cent femmes de rang princier et trois cents concubines⁵⁸ » et le folklore (juif, chrétien et musulman) fait de lui l'amant de la Reine de Saba. Cet érotisme, qui a donné lieu, selon la tradition, à la poésie sensuelle du Cantique des Cantiques, devient, chez Salomon Solal, une admiration tout innocente des femmes, à l'origine d'une poésie enfantine : « Vivent les femmes, sœurs des fleurs⁵⁹ ! » Si Salomon a pourtant bien une épouse, c'est « une longue créature armée d'une dent unique mais puissante⁶⁰ », que le vendeur d'eau n'a vraisemblablement pas choisie pour ses qualités érotiques. La relation de Salomon et de sa femme semble d'ailleurs

51 *Sol.*, II, p. 98.

52 *Ibid.* p. 99.

53 La formule quasi oxymorique que le narrateur utilise pour préciser l'âge de Salomon confirme que ce personnage d'âge adulte fait figure d'enfant : « Il était mignon avec [...] ses *quarante ans ingénus* » (*Mg.*, I, p. 365). L'âge que Cohen attribue à Salomon confirme la référence au roi vétérotestamentaire, dont la Bible précise à plusieurs reprises qu'il a régné *quarante ans* (1 Rs 11, 42 ; 2 Ch 9, 30).

54 *Mg.*, I, p. 365.

55 *Ibid.*, II, p. 383.

56 *Ibid.*, IX, p. 432.

57 *BS*, LXXIV, p. 651.

58 1 Rs 11, 3.

59 *Mg.*, XIII, p. 455.

60 *Val.*, VII, p. 862.

n'avoir rien de conjugal et s'apparenter plutôt à celle d'un petit enfant et de sa mère : « Lorsqu'elle le grondait, il s'en allait boudier dehors [...] »⁶¹. » Et si le petit Valeureux a des enfants, il fait preuve d'une méconnaissance notable en matière de sexualité et ne peut concevoir de relation charnelle que dans le cadre du mariage et de la perpétuation du peuple élu, ordonnés par l'Éternel. Aussi répond-il à Michaël, qui se moque de sa pudeur en lui rappelant que des enfants sont nés de ses œuvres : « C'est qu'on éteint les lumières [...]. Et puis c'est l'Éternel, loué soit-Il, qui nous a dit de croître et de multiplier. Alors, on est bien obligé. Et puis enfin, c'est honnête, c'est le mariage »⁶². »

La force guerrière est un autre trait du Roi Salomon, qui trouve un écho enfantin en Salomon Solal. Salomon signifie en hébreu « Le Pacifique ». Mais pour acquérir ce titre en pacifiant Israël, le roi biblique a d'abord dû se servir de la force et du meurtre contre les ennemis de son trône. En revanche, le petit vendeur d'eau est incapable ne serait-ce que d'une pensée violente, même contre ceux qui menacent la survie d'Israël. Voici par exemple la punition qu'il propose d'infliger aux nazis : « Moi [...], je ne tuerais pas les Allemands, oh non ! Je les priverais de bonnes choses pendant cinq ans »⁶³ ! »

Cependant, le texte romanesque interdit strictement d'interpréter cette infantilisation des traits du roi messianique comme une dégradation, une désacralisation burlesque. En effet, lors d'une de ses prises de parole qui interrompent l'intrigue romanesque, le romancier emploie les termes de « sauveur » et de « messie » pour désigner le petit Salomon :

Salomon, petit prophète des temps bienheureux où les hommes seront tous pareils à toi. Salomon, petit mais vrai *sauveur*, il n'y a que moi qui t'estime et te respecte. Et tu es un trop vrai grand *humain* pour le savoir, ô escargot, ô microbe, ô grande âme. Laisse-les sourire et se moquer de toi et va gambader, petit, tout petit *immortel*. Va, mon *agneau*, mon mignon *messie* chéri⁶⁴.

Pour Cohen, le sacré est constitué de tout ce qui provient de l'effort d'humanisation de l'homme et de tout ce qui en assure le progrès. Plus

61 *Ibid.*

62 *BS*, LXXV, p. 667.

63 *Mg*, XIII, p. 456.

64 *Ibid.*, IX, p. 436. Nous soulignons.

l'homme s'éloigne de la nature en se rapprochant de la Loi, plus il est humain, c'est-à-dire saint. Or le principal point d'affrontement entre la nature et la Loi d'ant nature est le pouvoir de tuer, valeur première du monde naturel que le Décalogue interdit strictement⁶⁵. Cette puissance meurtrière se manifeste à travers la force physique, l'héroïsme guerrier, l'érotisme et le prestige social. Si le petit Salomon est un « vrai grand humain », c'est justement que l'instinct de meurtre et ses corollaires n'existent pas en lui.

Dès lors, s'inverse le rapport entre la figure biblique et son homonyme romanesque, dont la naïveté ne doit plus prêter à rire. L'humanité et la sainteté du petit Valeureux *surpassent* celles de son homonyme biblique : alors que le Roi Salomon continuait à trahir la Loi, le petit Céphalonien l'a si bien intériorisée que son corps même est devenu « antinaturel » en restant celui d'un enfant. Même s'il y allait du salut d'Israël, le roi biblique a tué. Il est dès lors moins *humain* que Salomon Solal qui souhaiterait pouvoir protéger toute forme de vie, jusqu'aux légumes et aux microbes :

Oh, le Seigneur Éternel n'avait pas bien fait les choses. Pourquoi être obligé de tuer des agneaux pour se nourrir ? Pourquoi sur terre et dans les mers les bêtes se nourrissaient-elles de bêtes ou de légumes ? Pourquoi le Seigneur ne nous avait-il pas créés tels qu'une bonne pierre suffirait pour nos repas ? Et pourquoi pour guérir d'une maladie était-on obligé de détruire les microbes⁶⁶ ?

D'autre part, c'est par péché de nature que le Roi Salomon fait échouer sa vocation messianique. En effet, lorsqu'il viole les Commandements par ses adultères et sa compromission avec des étrangères et leurs dieux, ce n'est pas sur lui seul que s'abat la colère de l'Éternel mais sur tout Israël, qui va être déchiré par le schisme⁶⁷. À l'inverse, Salomon Solal n'a pas à lutter pour respecter les interdits sexuels. La Loi, parfaitement

65 « L'interdiction de tuer est le premier des Commandements de la Loi, le premier cri de guerre lancé sur le Sinaï contre la meurtrière nature » (*Car.*, Treize juin, p. 1174). Albert Cohen a tendance ici à adapter la lettre du texte sacré à sa pensée. Ainsi, l'interdiction de tuer n'est pas le « premier des Commandements de la Loi » mais le sixième. On pourrait évidemment rétorquer que Cohen emploie le terme *premier* en un sens axiologique et non numéral. Mais à nouveau, ni le texte biblique ni la tradition exégétique ne viennent justifier l'assurance avec laquelle l'auteur affirme la prédominance de l'interdiction de tuer sur les autres commandements divins.

66 *Mg*, I, p. 367.

67 1 Rs 11, 11-12.

intériorisée, n'est pas pour lui objet de frustration mais d'« envie » : « Il s'en moquait bien, lui, de toutes ces diablesses et n'avait qu'une *envie* : se coucher, après avoir embrassé la photographie de sa bonne épouse⁶⁸. »

Le petit Valeureux n'a donc même plus à être dans le « combat » d'antinature. Il n'a pas besoin de lutter contre la part de nature en lui car elle n'existe pas. Aussi réussit-il là où le roi biblique échoue : Salomon Solal est bien un « messie », un « petit prophète des temps bienheureux où les hommes seront tous pareils à [lui] », puisque les temps messianiques, dans une pensée sans transcendance, correspondent à un monde idéal, où tous les hommes auraient, par une complète intériorisation de la Loi, irrévocablement vaincu la nature en eux, au point de n'avoir plus besoin de lutter contre elle. Le Royaume des Cieux, qui, dans la logique cohénienne, n'est pas un monde transcendant mais le monde immanent enfin purifié de la nature, est donc bien pour les pareils du petit enfant qu'est Salomon. En restant un enfant, le petit Valeureux est devenu l'Homme purement humain, l'idéal biblique, que n'a pas su atteindre son grandiose homonyme⁶⁹.

68 *Mg*, XVI, p. 482.

69 Ce « dépassement » du roi biblique par le petit Salomon est suggéré dans l'épisode de la mort de Saltiel dans *Solal*. Après le combat contre les Arabes dans la colonie israélienne de Kfar-Saltiel, les Valeureux entourent le petit oncle, blessé à mort, pour l'accompagner dans ses derniers instants. Saltiel, Juif de grande piété et fervent lecteur de la Bible, émet une volonté qui semble, de prime abord, s'inscrire dans la droite ligne de sa dévotion : « Le moribond demanda qu'on lui fit lecture du carnet bleu qui contenait les œuvres de Salomon » (*Sol.*, XXXII, p. 339). Quoi d'étonnant à ce qu'un Juif pieux demande qu'on lui fasse la lecture de l'Écclésiaste pour accepter la mort ? Mais la phrase suivante révèle que « les œuvres de Salomon » dont Saltiel réclame la lecture ne sont pas les écrits que la tradition attribue au roi biblique, mais les poèmes de Salomon Solal : « Il sourit et salua au passage les poèmes enamorés, neufs et chantants que le vendeur d'eau avait composés en buvant sa marchandise. » Qu'un Juif aussi fervent que Saltiel préfère entendre, pour mourir en paix, la poésie naïve du petit Salomon plutôt que la grave sagesse du roi vétérotestamentaire, va dans le sens d'un dépassement de la figure biblique par son homonyme romanesque. Si les poèmes de Salomon sont « neufs », c'est peut-être qu'ils sont issus d'une Humanité nouvelle, entièrement purifiée de la Nature.

2.2 Jérémie et « les princières lévites pouilleuses⁷⁰ » du peuple juif

Pour Jérémie, personnage passager et pourtant essentiel qui n'apparaît que dans *Mangeclous*, l'onomastique biblique fonctionne comme pour Salomon. La figure biblique semble d'abord dégradée par une figure romanesque grotesque. Mais, par un renversement s'inscrivant dans la pensée du Combat de l'Homme, les tares du personnage deviennent les signes paradoxaux d'une sainteté plus grande que celle de son homonyme biblique.

Lors de son entrée en scène, Jérémie, vagabond ashkénaze pris malgré lui dans les aventures des Valeureux, peut sembler grotesque. Rien n'évoque le prophète biblique « admirable de prestance et environné de majesté⁷¹ », dans l'apparence du vendeur de pistaches à l'accent yiddish outré jusqu'au comique, que le narrateur qualifie de « vieux détrit⁷² ». Mais, avec le motif de la lévite de Jérémie s'opère l'inversion du grotesque en sublime. En effet, ce vêtement d'apparence cocasse⁷³ va être désigné comme un paradoxal signe de grandeur par une expression oxymorique qu'emploie Solal, plus ambivalent que jamais envers son peuple, après sa rencontre avec Jérémie : « Honteux de sa race, il vénér^{ait} sa race et ses traînantes et *princières lévites pouilleuses*⁷⁴. » Il y a donc une grandeur « princièr^{er} » en Jérémie, qui se manifeste non pas *malgré* sa piteuse apparence mais *par* elle. C'est, comme dans le cas de Salomon, une intervention du romancier dans le récit, qui confirme, par un lexique religieux, la splendeur sacrée du grotesque Jérémie, splendeur provenant du Combat de l'Homme : « Ce vieil Israélite de mon cœur – je suis son fils et son *dévo*t – [...] (Oui, son *dévo*t. Car il est de la race qui a proclamé l'homme sur terre et combat à la nature.)⁷⁵ » Le lecteur est

70 *Mg*, XXXI, p. 69.

71 2 M 15, 13 (TOB). C'est ainsi que Jérémie apparaît en songe à Judas Maccabée.

72 *Mg*, XVIII, p. 491.

73 « Sa lévite, effrangée, déchirée, rapiécée, déteinte et gondolée par les intempéries, avait perdu un peu de sa forme traditionnelle. En effet, pour cacher tant bien que mal un grand trou à la taille on en avait maladroitement rapproché les bords par de grosses sutures. Cette opération l'avait pincée et lui avait donné une expression frivole » (*Ibid.*, p. 490).

74 *Ibid.*, XXXI, p. 569. Nous soulignons.

75 *Ibid.*, XXVII, p. 542. Nous soulignons.

ainsi autorisé à voir dans « le mendigot à bouclettes et bottines féminines⁷⁶ » un saint prophète et à reconnaître en lui les traits fondamentaux de son homonyme biblique.

Comme le prophète qui rappelle sans cesse Israël à la nature obligatoire de la Loi dans ses moindres détails⁷⁷, Jérémie explique à Scipion, son truculent ami catholique, la nécessité absolue de respecter tous les Commandements. Selon le vagabond, la Loi n'a besoin d'aucune justification positive (hygiène, garantie d'ordre social...). Elle tient son sens du simple fait qu'elle est une contrainte et qu'elle exige un effort constant de la part d'Israël⁷⁸. Les Commandements ont pour fin de rappeler quotidiennement au peuple juif que Dieu se mérite, que l'humanisation est un véritable « combat » contre soi-même, bien plus exigeant qu'une simple morale d'intention :

Et il commença une explication embrouillée d'où il semblait ressortir que les prescriptions mosaïques et talmudiques avaient toutes un sens profond, même celles dont l'objet semblait sans importance.

– Exemple. Qu'est qué veut dire pas manger porc ? Veut dire qu'il faut toujours choisir dans la vie, savoir qu'il y a choses dé pireté (pureté) et choses d'impireté. C'est pour rappeler aux Jifs qu'il faut toujours choisir, faire bien et pas sélément penser bien. Mais les rabbins (il prononça rabbènes) modernes ils né comprennent rien. (Il haussa les épaules). Ils disent que c'est hygien⁷⁹.

Dans un univers sans transcendance, « cette obéissance à la Loi que rien ne justifie et ne sanctionne que notre volonté folle et sans espoir et sans rétribution⁸⁰ » est en elle-même une fin sacrée. Pour Jérémie, le sens de

76 *Ibid.*, XIX, p. 496.

77 « Écoutez ma voix, et faites *tout* ce que je vous ordonnerai ; alors vous serez mon peuple, Je serai votre Dieu » (Jr 11, 3-4. Nous soulignons).

78 Sur ce point, Jérémie se fait le héraut de la pensée cohénienne, qu'on retrouve, plus clairement formulée, dans *Combat de l'Homme* : « Obsession, dans la religion juive, de la séparation entre le pur et l'impur. Cette obsession pénètre, par exemple, les nombreux préceptes alimentaires dont le but, ignoré peut-être des Juifs eux-mêmes, est le constant rappel, comme incarné, de l'obligation de choix, de choix entre le pur et l'impur, entre les activités humaines et les activités naturelles » (*CH*, III, p. 350).

79 *Mg.*, XIX, p. 494.

80 *BS*, XCIV, p. 904.

la vie humaine réside dans le seul fait d'obéir à la Loi : « Pourquoi jé vis ? reprit Jérémie. Pour faire les commandements dé religion⁸¹. »

C'est ensuite à Solal, devenu sous-secrétaire général à la Société des Nations, que Jérémie rappelle la grandeur du judaïsme, qui oppose toujours un impossible idéal de paix et d'amour à la nature haineuse de l'humanité :

Les autres nations, messié général, ont des moments, deux ânes, trois ânes – le pauvre Jérémie voulait dire « deux, trois ans » – dé leur vie où ils pensent que l'homme va être lé frère dé l'homme, qu'il n'y aura plis des pauvres, plis des riches, plis des méchants. Mais nous, nous croyons cette chose toujours, depuis deux, trois mille ânes. C'est bonne chose⁸².

Jérémie joue bien ici, sans même s'en rendre compte⁸³, le rôle du prophète biblique. En lui rappelant la beauté sacrée de la Loi, il engage

81 *Mg*, XIX, p 493.

82 *Ibid.*, XXVII, p. 548.

83 Comme Salomon qui est un « vrai sauveur » mais « un trop vrai grand humain pour le savoir » (*cf. supra* p. 264), Jérémie ne se doute pas de la grandeur que lui attribue le romancier. Loin de s'arroger le rôle de prophète, il porte sur son existence un regard plein d'humilité. Que sa vie soit catastrophique importe peu, du moment qu'elle est tout entière consacrée à une pieuse application de la Loi : « Eh bien lui, Jérémie, depuis quarante ans, il était une goutte qui allait toujours du côté de la catastrophe. Patience. La sainte Loi n'en était pas moins grande et excellente » (*Ibid.*). L'ignorance sincère que Salomon et Jérémie ont de leur majesté augmente encore leur sainteté et la pureté de leur dévotion, qui sont en cela bien moins ambiguës que la nature messianique que Solal ne cesse de revendiquer – devant Aude, par exemple : « Il y a quelques grandes nations. Nous sommes la plus grande. Je suis la plus grande. En vérité, en vérité je te le dis, je suis la plus grande nation, moi Solal. Souris donc et moque-toi de moi et moque-toi de nous. (Pause.) » (*Sol.*, XXIX, p. 305-306). La parenthèse didascalique insérée dans le discours de Solal introduit une dissonance dans l'assimilation du héros à une figure messianique. Ce procédé nous semble en effet correspondre à un trait d'ironie, dénonçant l'attitude de Solal comme une orgueilleuse mise en scène. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que dans *Paroles juives*, Cohen fait à Jésus – auquel Solal s'assimile ici volontairement en s'appropriant ses mots (« En vérité, en vérité, je te le dis ») – ce même reproche de *créer* par orgueil une image messianique de lui-même. Il s'agit pour Solal d'une création théâtrale et pour Jésus d'une sculpture, péché plus grave encore car le Christ s'offre alors comme une de ces idoles que la Loi abhorre : « J'ai vu l'orgueil sur tes lèvres blanches / Bel artiste

Israël apostat, représenté par Solal, à se réinscrire dans l'Alliance. En effet, c'est à la suite de sa rencontre avec Jérémie que Solal, devenant, pour la première fois dans *Mangeclous*, le centre focal du récit, révèle que, sous le masque du Juif parfaitement assimilé, est restée intacte la tentation d'un retour auprès du peuple élu et d'un rejet de la société occidentale antisémite :

Oui, prier extravagamment avec le vagabond et se mettre des phylactères et jouir du mépris de Galloway. Mais il se tint convenablement et parla avec un scepticisme du meilleur ton et s'affirma féru de golf. Mais tout ce qu'il disait au vieux lord, il le traduisait intérieurement en hébreu⁸⁴.

Comme son homonyme biblique, qui accompagne le peuple juif déporté à Babylone, le Jérémie cohénien est aussi une figure de l'exil, dont le judaïsme est la seule identité. La construction parataxique du discours par lequel le vagabond se présente à Solal, qui ne lui a pourtant pas demandé de se nommer, établit un lien logique entre la nature de Juif apatride du personnage et son prénom : « [...] pauvre Jif, messié général, [...] Jif pas argentine, pas français, pas suisse, pas anglais, pas suédois, rien. Jif. Mon nom dans la langue française c'est Jérémie⁸⁵. »

Jérémie partage aussi avec son patron biblique une vie de persécutions et d'emprisonnements, due à une fidélité inébranlable et revendiquée à la Loi d'antiquité. Le prophète est haï, menacé, battu et emprisonné par les siens parce que, même s'il lui arrive de le déplorer, il reste indéfectiblement le représentant de la Parole de Dieu :

Et la parole de l'Éternel est pour moi un sujet de déshonneur et de risée toute la journée. Si je dis : Je ne ferai plus mention de lui, je ne parlerai plus en son nom, il y a dans mon cœur comme un feu brûlant, retenu dans mes os. Je me fatigue à la contenir et je ne puis⁸⁶.

Ce qui, chez le prophète, était résignation à un destin inéluctable devient libre choix chez le vagabond, qui tient à ce que son judaïsme, dont il sait

courbé / Jésus *sculpteur* du Christ » (*Paroles Juives [PJ]*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, p. 66 ; 1^{re} édition : 1920. Nous soulignons).

84 *Mg*, XXVII, p. 551.

85 *Ibid.*, p. 548.

86 Jr 20, 8-9.

pourtant qu'il est la cause de ses persécutions, soit bien apparent⁸⁷. Il explique à Scipion qui veut l'emmener chez le coiffeur qu'alors même que c'est ce qui le voue à la souffrance, il veut rester « le représentant du peuple élu⁸⁸ » :

- Tu crois que tu es beau avec ces frisettes que tu sembles pareil une concierge ?
- Si jé coupe, dit Jérémie en montrant les papillotes près des oreilles, on ne connaît plus que jé suis jif⁸⁹.

C'est sur ce dernier point que le personnage romanesque, loin d'être la dégradation burlesque de son modèle biblique, va le surpasser en sainteté. Dans la Bible, Jérémie n'a pas choisi son destin de prophète et n'est pas libre de s'en détourner. Dieu le désigne dès avant sa naissance comme porte-parole et fait peu de cas de ses esquives et de ses lamentations⁹⁰. En revanche, dans un univers sans Dieu, c'est librement et gratuitement que Jérémie fait le choix de représenter le peuple juif et de s'exposer ainsi à la haine des nations. Non seulement il décide de son plein gré

87 Pour Cohen, ce fier refus de dissimuler son judaïsme et de se dérober aux persécutions est une marque de *sainteté*. La dégradation qui peut s'ensuivre devient dès lors un signe de grandeur et d'élection (*cf. infra* 3.2.1) : « ô mes pères obstinés qui pendant des siècles ont accepté une vie pire que la mort, vie d'abaissement, vie d'ignominie, *saint* abaissement *sainte* ignominie que leur valait leur arrogance à garder leur foi en un Dieu un et saint » (*BS*, XCIV, p. 897). Cette préférence absolue accordée à la Loi quitte à mettre en péril la survie même du peuple nous rappelle que la logique cohénienne de l'antinature s'inscrit « hors des limites du judaïsme traditionnel » (A. SCHAFFNER, *Le Goût de l'absolu*, *op. cit.*, p. 279). En effet, le Talmud pose comme priorité absolue la préservation de la vie, qui est don de Dieu, même lorsque cela exige de graves manquements à la Loi. C'est pourquoi la dissimulation, le masque (dont les exemples bibliques ne manquent pas – Sarai, Joseph et Esther notamment), en assurant la survie et la perpétuation secrète du peuple même aux dépens de la Loi, sont finalement plus proches de la volonté divine que les sacrifices volontaires, sanctifiés par Cohen, des Juifs « qui ont préféré les massacres à la trahison et les bûchers au reniement » (*BS*, XIC, p. 897).

88 *Mg*, XVIII, p. 491.

89 *Ibid.*, XIX, p. 493.

90 « La Parole de l'Éternel me fut adressée en ces mots : Avant que je ne te forme dans le ventre de ta mère, je te connaissais, et avant que tu ne soies de son sein, je t'avais consacré, je t'avais établi prophète pour les nations. Je répondis : Ah ! Seigneur Éternel ! Je ne sais point parler, car je suis un jeune garçon. Et l'Éternel me dit : Ne dis pas : Je suis un jeune garçon. Car tu iras vers tous ceux contre qui je t'enverrai, et tu déclareras tout ce que je t'ordonnerai » (*Jr* 1, 4-7).

d'embrasser un destin auquel son homonyme biblique ne se plie que sous la contrainte de Dieu, mais en outre, son « héroïsme » n'a rien de « désespéré⁹¹ » : il s'y livre avec joie alors que le prophète se lamente. Jérémie déclare à Solal que la prison lui importe peu car il est « content d'être juif⁹² », fier d'être persécuté pour sa fidélité à une Loi humanisante : « C'est une catastrophe mais belle⁹³. » Par ailleurs, la Loi d'antiquité, choisie et acceptée avec bonheur, a été si bien intériorisée par Jérémie qu'elle a éradiqué en lui la violence et la colère du prophète biblique, qui étaient pourtant garantes du maintien de l'Alliance. Ainsi, comme Salomon, Jérémie se refuse à condamner l'Allemagne nazie, bien qu'elle lui ait déjà fait du mal et qu'elle menace la survie d'Israël :

Et Jérémie ne cessait de raconter les « injustices des messies allemands » qui l'avaient mis en prison parce qu'il était « jif » et qui lui avaient cassé les dents auxquelles il tenait le plus. Mais il ne leur gardait pas rancune parce que c'étaient des enfants « qui ne *savent pas* et au fond ils ne sont pas méchants⁹⁴ ».

Dans le cas de Salomon et de Jérémie, l'onomastique biblique se fait donc vecteur de la vision cohénienne du Combat de l'Homme. La misère, la faiblesse, la naïveté ne font pas du personnage romanesque une version avilie de la figure scripturaire, mais une version « embellie » par une meilleure intériorisation de la Loi d'humaine grandeur. Les deux protagonistes s'apparentent à un Roi Salomon et à un prophète Jérémie qui auraient perdu leur force et leur splendeur après des millénaires d'intériorisation de la Loi : paradoxalement, ils n'en sont que plus sublimes. Cependant, l'ambiguïté constitutive de l'œuvre cohénienne se maintient. Le pouvoir de tuer du roi biblique et la violence du prophète ont assuré le salut d'Israël face à ses ennemis. En revanche, le petit Salomon et

91 « Car Dieu n'est pas. Et c'est pourquoi je parle de l'héroïsme désespéré de l'homme obéissant aux lois de morale » (CH, p. 353. Nous soulignons).

92 Mg, XXVII, p. 548.

93 Ibid.

94 Ibid., XIX, p. 492. La formule que nous soulignons fait écho aux paroles de Jésus sur la Croix dans l'Évangile de Luc : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font » (Lc 23, 34). Par cette référence, ce n'est pas tant Jérémie qui devient une figure christique que Jésus qui, rejudaïsé comme dans l'ensemble de l'œuvre cohénienne, rejoint Jérémie pour représenter Israël, souffrant au nom de sa confiance en la capacité de l'homme à s'humaniser.

Jérémie le vagabond sont devenus trop humains pour opposer au nouveau peuple de nature qu'est l'Allemagne nazie la moindre résistance. Dès lors se fait entendre une grave dissonance. Ces prénoms bibliques, qui véhiculent la vision d'une Humanité toujours attaquée mais toujours en progrès depuis l'avènement de la Bible, annoncent aussi l'impossible survie d'Israël après la Shoah. Par le progrès de son humanisation, qui le rend à la fois trop bon et trop faible pour se défendre, le peuple juif est de plus en plus saint mais de plus en plus vulnérable.

3. La Loi, tragédie du peuple juif : prénoms bibliques, annonces tragiques

Pour Albert Cohen, Israël est un « beau peuple *tragique*⁹⁵ ». Cette « dimension tragique du judaïsme⁹⁶ » tient à ce que l'appartenance au peuple juif – qui, même dissimulée, reste marquée dans la chair⁹⁷ –

95 *PJ*, XIV, p. 72. Nous soulignons.

96 A. SCHAFFNER, *Le Goût de l'absolu, op cit.*, p. 94.

97 Dans l'œuvre cohénienne, la marque indélébile du judaïsme dans la chair est de deux natures. Tout d'abord, de façon traditionnelle, il s'agit de la circoncision, présentée par Jérémie comme un signe à la fois sublime et tragique – proche du signe de Caïn – interdisant au peuple juif de se soustraire à une élection, qui fait sa grandeur mais qui le voue à la souffrance : « Circoncision, qué c'est jistement signe qué nous sommes différents dé tous autres, choisis pour douleur, rois par douleur » (*Mg*, XIX, p. 494). C'est le rappel constant de l'Alliance de Dieu, à laquelle le Juif ne peut jamais totalement se soustraire : « Et mes jambes tremblent devant toi / Mon Dieu / Car ton alliance est toujours en ma chair » (*PJ*, III, p. 28 ; variante en *Car.*, Vingt mai, p. 1169 : « mes genoux fléchissent devant Toi, mon Dieu, car Ton alliance est toujours en ma chair »). Mais Cohen accorde plus d'importance à d'autres signes physiques du judaïsme, cette fois ataviques, qui sont bien plus problématiques. Il reprend à son compte les clichés de la propagande antisémite de son époque en attribuant au peuple juif un certain nombre de tares héréditaires (longs nez, « dos voûtés » (*BS*, XCIV, p. 900)...) – auxquelles seul Solal semble échapper. Mais s'il s'approprie la dangereuse fiction d'un atavisme juif, il en renverse la charge antisémite pour en faire le « rappel » d'une résistance plurimillénaire à la haine des nations, et le signe d'une « condamnation » tragique interdisant aux Juifs de se dérober à cette haine et à leur statut de « rois par douleur » : « [...] bosses et plaies, tristes fruits de la fidélité imbroyable de mon peuple et qui m'en sont les

condamne irrémédiablement à la haine des nations. Selon Alain Schaffner, « la désignation qu'est l'élection est en effet indissociable de la fatalité de l'exil et de la persécution⁹⁸ ». Mais, à notre sens, la condamnation tragique que représente la Loi d'antiniture pour le peuple juif est plus complexe.

Parce qu'il est le peuple élu de Dieu pour recevoir la Loi, le peuple juif ne peut s'écarter de cette dernière sans subir un terrible châtement. C'est la logique cyclique qui structure l'Histoire vétérotestamentaire : élection d'Israël, apostasie, châtement, rachat aux yeux de Dieu. Alors que les nations païennes ne sont pas punies car elles ne sont pas élues, Israël se voue à la catastrophe dès qu'il s'écarte de la Loi. Cette première fatalité est rendue plus tragique encore dans l'œuvre cohénienne puisque la pleine humanisation de l'homme est un idéal inaccessible, « synonyme [...] de tenace entêtement à vouloir *l'impossible*, de *désespérée* gageure⁹⁹ ». Le peuple juif est donc, par un déterminisme biologique universel (qui est une relecture positiviste du péché originel¹⁰⁰), fatalement voué à trahir la Loi d'antiniture¹⁰¹ et, par conséquent, à subir le châtement de cette trahison.

Une autre conséquence tragique de l'Alliance pour Israël ne tient plus cette fois à la violation de la Loi, mais à la fidélité qui lui est portée. À mesure qu'il intériorise la Loi, l'homme s'humanise. Mais en s'humanisant, il se fragilise et rend sa survie difficile dans un monde, qui, lui, est naturel. Par ironie tragique, cette même Loi qui « même sans Dieu,

rappels, rappels de sa ténacité à refuser l'anéantissement, rappels de sa *condamnation à l'héroïsme* de tous les jours [...] » (*Car.*, Onze juin, p. 1171. Nous soulignons).

98 A. SCHAFFNER, *Le Goût de l'absolu*, op. cit., p. 94.

99 *CH*, VII, p. 352. Nous soulignons.

100 « [...] Le péché originel redéfini comme étant "en réalité la tare naturelle et animale" (*BS*, XCIV, p. 902), asservit au même titre tous les hommes à une animalité dont il leur est, en tout état de cause, impossible de s'affranchir complètement » (A. SCHAFFNER, *Le Goût de l'absolu*, op. cit., p. 96).

101 Puisque la vie humaine s'inscrit nécessairement dans la nature, le suicide, pourtant strictement interdit par le judaïsme, peut apparaître comme l'aboutissement de l'antiniture : « Solal se suicidant avec Ariane, commet l'acte le plus antinaturel qui soit, puisqu'il renonce à la vie de son propre chef, supprimant en lui du même coup la mauvaise impulsion qui l'entraîne vers les domaines interdits et fascinants du désir (païen) » (A. SCHAFFNER, *Le Goût de l'absolu*, op. cit., p. 279).

donne son sens et sa grandeur à notre étrange aventure sur terre¹⁰² » condamne le peuple juif à la vulnérabilité.

Qu'elle soit respectée ou violée, la Loi voue donc Israël à un destin tragique. C'est parce qu'ils rendent tous deux problématique la nature joséphique de Solal que les prénoms de Michaël et de Rachel (personnages pourtant si différents dans leur rapport à la Loi) vont illustrer cette impasse tragique.

3.1 Michaël et Solal : la dérive joséphique d'un héros mosaïque

Dans la Bible, Michaël est un des sept archanges de Dieu¹⁰³. La tradition judéo-chrétienne l'associe au « chef de l'armée de l'Éternel¹⁰⁴ » qui apparaît à Josué, et à « l'Ange de Dieu¹⁰⁵ » qui protège le peuple élu pendant l'Exode. Michaël Solal, comme son homonyme biblique, fait figure, *mutatis mutandis*, de gardien d'Israël : « Michaël le Fort¹⁰⁶ », « beau géant¹⁰⁷ » armé de « pistolets damasquinés¹⁰⁸ » est l'« huissier chamarré du grand rabbin [...] que les Juifs de l'île appelaient le janissaire de Sa Révérence¹⁰⁹ ».

Mais la caractéristique principale de Michaël semble d'abord sans lien avec l'ange biblique. Celui que Salomon appelle « Destructeur des cœurs¹¹⁰ » se définit par un érotisme outrancier et contraire à la Loi de Dieu. Michaël se montre aussi lucide que Solal et Mangeclous sur la bestialité qui se tapit sous la conception occidentale de l'amour¹¹¹. Mais, à la différence de ses cousins, il ne se veut ni pourfendeur du mensonge

102 CH, XII, p. 355.

103 Voir Jude 9.

104 Jos 5, 14.

105 Ex 14, 19.

106 Mg, I, p. 371.

107 *Ibid.*

108 Sol., I, p. 96.

109 Val., VII, p. 861.

110 Mg, I, p. 371.

111 « Les Européennes, sachez-le aussi, aiment dire des paroles de grande noblesse et vertu pour recouvrir les envies et démangeaisons de la chair » (BS, LXXIV, p. 655).

érotique ni prophète de l'antiniture. Il utilise son savoir pour mieux parvenir à ses fins, en faisant fi de l'interdit divin de la mixité et de l'adultère. Michaël est un « grand dégustateur de dames et terrible séducteur que la femme du préfet grec elle-même, racontait-on, allait rejoindre à minuit dans une grotte, par les nuits sans lune »¹¹². Alors que Solal est sans cesse gêné dans ses amours occidentales par un sentiment de culpabilité envers son peuple et sa Loi, Michaël revendique l'adultère sans détour – par exemple, lors du rapt d'Ariane :

Mais alors, le pauvre mari va perdre sa femme, son délice et sa foi ? questionna [Salomon], ses petites mains écartées.

– Qu'il crève ! dit Michaël en arrondissant le croissant de ses moustaches. Car tel est le dû aux maris¹¹³.

Le janissaire n'est pas directement puni de ses péchés contre la Loi d'antiniture et semble garder toute la sympathie du narrateur. Mais le châtement retombe sur Israël en son entier lorsque l'érotisme bestial de Michaël pervertit la tâche à laquelle le voue son prénom : conduire le peuple juif hors d'Égypte. Comme l'Ange biblique, Michaël se fait bien guide d'un Israël personnifié par Solal. Cependant, ce vers quoi il guide le héros n'est ni Dieu ni la Loi mais le double interdit de la mixité et de l'adultère¹¹⁴. Lorsque Solal entreprend de séduire Adrienne, protestante et déjà mariée, l'attitude de Michaël fait écho à celle de son homonyme biblique, qui « allait devant le camp d'Israël¹¹⁵ » : « Michaël prit les rênes et Solal monta en croupe¹¹⁶. » Puis, lorsque Solal s'introduit dans

112 *Val.*, VII, p. 861. Les amours mixtes et adultères de Michaël et de la femme du préfet sont bien placées sous le signe de la nature et de la bestialité, puisqu'elles ont une grotte pour théâtre et qu'elles se dissimulent dans les ténèbres.

113 *BS*, LXXV, p. 660.

114 Ce faisant, il se substitue au véritable père de Solal, qui, en tant que rabbin, représente la Loi d'antiniture et la fidélité au peuple juif. Le jeune héros désavoue le père d'antiniture au profit du père de nature. Cela se manifeste clairement lorsque Solal brutalise Gamaliel (violant ainsi un autre commandement, celui du respect dû aux parents) pour rejoindre Michaël qui le mènera à Adrienne : « Aussitôt, d'une bourrade, Solal repoussa son père avec violence, tira la porte derrière lui et, de l'extérieur, ferma à double tour. / Il courut rejoindre Michaël qu'il venait d'apercevoir près de la grille » (*Sol.*, IV, p. 129).

115 Ex 14, 19.

116 *Sol.*, IV, p. 130.

la chambre d'Adrienne pour la posséder, le janissaire, en bloquant le passage au mari de la jeune femme¹¹⁷, imite à nouveau l'Ange de Yahvé, qui barre la route aux Égyptiens pour protéger les Hébreux¹¹⁸. Comme son patron biblique, Michaël se fait donc bien guide et protecteur d'Israël. Mais par une inversion du schème biblique, ce que le janissaire favorise, à travers les amours interdites de Solal, ce n'est pas l'exode du peuple juif, sa sortie d'Égypte, mais bien son exil, son entrée en Égypte. En effet, l'amour d'Adrienne va conduire Solal à quitter Céphalonie pour l'Occident, avatar moderne de l'Égypte biblique, à y devenir puissant et à y contracter un mariage mixte. En d'autres termes, au lieu de faire de Solal un Moïse qu'il aiderait à fuir l'Égypte, Michaël fait de son jeune cousin un Joseph à qui il ouvre la voie vers le pays de Pharaon.

Chez le personnage romanesque s'inverse donc le rôle de la figure biblique, ce qui ne va pas sans conséquences tragiques pour le peuple juif. En effet, ce renversement peut être envisagé comme une des origines de l'échec du destin joséphique de Solal en Occident¹¹⁹. Dès l'enfance, Solal se voit attribuer par les siens un destin de chef messianique. La place qu'on lui prépare est bien plus mosaïque que joséphique. Le héros est voué à devenir « le seigneur » vivant au sein de son peuple et le guidant hors d'Égypte, c'est-à-dire hors de la nature. Les Juifs de Céphalonie n'attendent pas de lui qu'il soit l'*augment*¹²⁰, la figure

117 « Solal noua la cordelière d'or de sa veste et se pencha à la fenêtre. En bas, deux formes luttèrent. Brave Michaël » (*Ibid.*, p. 131).

118 « [La colonne de nuée] se plaça entre le camp des Égyptiens et le camp d'Israël. [...] Et les deux camps n'approchèrent point l'un de l'autre pendant toute la nuit » (Ex 14, 20).

119 Dans *Solal*, où Dieu est encore présent et agissant, l'échec de la mission joséphique de Solal est rattrapé par la figuration christique du héros. En ressuscitant, Solal porte la promesse de la renaissance d'Israël qui n'a pu être sauvé par Joseph. En revanche, dans *Belle du Seigneur*, la faillite du rôle joséphique de Solal n'est pas compensée et, si ce n'est l'incertitude qui pèse, grâce à la focalisation interne, sur la mort du héros, rien ne vient ranimer les espoirs de salut pour le peuple d'Humanité au dénouement du roman de 1968.

120 Le concept d'*augment*, repris par Jack Abecassis, est développé par Shmuel Trigano dans *Philosophie de la Loi. L'origine de la Tora*, Paris, Cerf, 1991 et dans « La mystique politique du marranisme », dans *Le Juif caché. Marranisme et modernité*, *Pardès*, n° 29, Paris, In Press Editions, p. 11-21. L'*augment* est « la branche coupée qui permet la survie de "l'arbre" tribal [...], le sacrifice qui sauve »

joséphique qui par son retranchement, assurera la survie de son peuple. Preuves en sont les tentatives répétées de ses parents pour qu'il épouse une Juive et retrouve sa place auprès des siens. Gamaliel, loin de vouloir, comme Jacob, rejoindre son fils dans la nation païenne où il est devenu puissant, réclame le retour de Solal au sein de son peuple et l'abandon de sa situation joséphique : « Ton oncle m'a parlé de cette question sur le mariage mixte. [...] Épouse une des nôtres. Je ne vivrai pas longtemps. Reviens-moi¹²¹. » Le rôle joséphique qui est prêté à Solal n'apparaît donc plus que comme un masque, un déguisement inapte à compenser l'échec d'un destin mosaïque¹²².

C'est en ces termes que l'on peut revenir sur l'ambivalence de Solal à l'égard de sa propre mission joséphique, qu'il contribue largement à mettre en échec. Les réticences du héros à jouer le rôle de Joseph pourrait venir de ce qu'il cherche non seulement à fusionner avec les siens, à partager leur sort¹²³, mais aussi à jouer auprès d'eux un rôle mosaïque. Lorsque, dans son dernier monologue intérieur, Solal rêve de sauver son peuple, ce n'est pas à la manière de Joseph, en conservant la puissance occidentale qu'il a acquise au prix de son retranchement hors d'Israël. Le héros s' imagine faisant sortir son peuple d'Égypte pour le mener en Terre promise, rêve mosaïque formulé en des termes qui font directe-

(J. ABECASSIS, *Albert Cohen. Dissonant Voices*, op. cit., p. 45. Nous traduisons. Texte original : « the severed branch that allows the very survival of the tribal "tree", [...] the sacrifice that saves [...] »). C'est un « en-trop » salvateur : « Dans l'absence reste un surcroît qui a échappé au décompte et qui va devenir le pivot du salut au sein de la perte générale » (Sh. TRIGANO, « Le mystère d'Esther et de Joseph... », art. cit., p. 17).

121 *Sol.*, XIV, p. 212. Les deux dernières phrases de Gamaliel (« Je ne vivrai pas longtemps. Reviens-moi. ») sont un écho inversé des paroles de Jacob apprenant que Joseph est en Égypte : « Joseph, mon fils, vit encore ! J'irai, et je le verrai avant que je meure » (Gn 45, 28. Nous soulignons). Les propos de Gamaliel inversent le mouvement par lequel Jacob veut réunifier Israël : c'est à Solal de retourner auprès de son peuple pour en prendre la tête et non à Gamaliel de rejoindre un fils joséphique.

122 Nous reviendrons sur cette idée d'un « déguisement » joséphique visant, en vain, à pallier la faillite d'une autre figure biblique en Solal – ici Moïse, et plus tard Jacob : cf. *infra* 3.2.2.

123 Cf. *supra* note 43.

ment écho à la vocation de Moïse devant le Buisson ardent¹²⁴ : « oh dans la cave leur annoncer le pays de soleil et de mer notre pays donné par l'Éternel béni soit-Il leur annoncer la sortie de captivité¹²⁵ ».

La vocation mosaïque de Solal a avorté dès lors que Michaël, qui devait guider Moïse et son peuple hors d'Égypte, a inversé le mouvement biblique, par son infidélité à la Loi. En permettant à Solal d'entrer en Égypte, il a conduit Moïse à devenir Joseph. Le héros se voit alors chargé d'un rôle josphique pour lequel il n'était pas fait et qu'il ne saura pas jouer.

3.2 La naine Rachel ou Israël condamné par sa fidélité à la Loi d'antinature

C'est avec la naine Rachel, sur laquelle il nous faut à présent revenir, que se manifeste le plus clairement la coexistence de deux voix contradictoires dans l'onomastique biblique et plus largement, dans l'ensemble de l'œuvre cohénienne. Rachel Silberstein, nous l'avons vu¹²⁶, en initiant Solal au Combat de l'Homme, le fait naître à sa vocation josphique. Mais ce n'est pas seulement par son discours que la naine se fait prophétesse de l'antinature : c'est par l'enlaidissement de son homonyme biblique qu'est le mieux signifiée l'intériorisation de la Loi par le personnage romanesque. Mais, dans le prénom de Rachel, résonne aussi la voix discordante du romancier témoin de la Shoah, qui a perdu tout espoir de salut pour Israël.

124 « Dieu dit encore à Moïse : Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : [...] L'Éternel, le Dieu de vos pères m'est apparu [...]. Il a dit : [...] Je vous ferai monter de l'Égypte, où vous souffrez, dans le pays des Cananéens, des Héthiens, des Amoréens, des Phéréziens, des Héviens, et des Jébusiens, dans un pays où coulent le lait et le miel » (Ex 3, 15-17).

125 BS, XCIV, p. 905.

126 Cf. *supra* 1.2.2.

3.2.1 « *Et ne te moque pas de ma bosse ! Elle est une couronne dans mon dos*¹²⁷ ! »

Alors que le texte génésiaque insiste sur la beauté de Rachel¹²⁸, la naine Silberstein est particulièrement repoussante. Pourtant, comme pour Salomon et Jérémie, l'apparence grotesque du personnage romanesque ne correspond pas à un enlaidissement burlesque de la figure biblique mais à un embellissement paradoxal.

C'est par sa bosse que Rachel devient l'allégorie du saint peuple d'antinateure. Cohen présente l'Homme humanisé par la Loi comme « ce merveilleux *bossu* surgi cette monstrueuse et sublime invention¹²⁹ ». La bosse est donc l'attribut emblématique d'Israël, à la fois en tant que peuple d'antinateure et en tant que peuple immortel. Elle est d'abord le signe de la torsion que le peuple juif a voulu imposer à sa nature bestiale (qu'il partage avec tous les hommes) pour devenir « le *monstre* d'humanité¹³⁰ ». Elle est aussi le résultat des persécutions et des violences plurimillénaires que les peuples de nature ont fait subir au peuple d'antinateure : c'est la « bosse des peurs et des sueurs de peur, sueurs d'âge en âge et attentes de malheurs, sueurs et angoisses d'un peuple traqué¹³¹ ». La difformité du peuple juif est « la boue des siècles » sous laquelle sont restés intacts les « princes vêtus d'hyacinthe¹³² ».

Si cette bosse provoquée par la haine des nations contre le peuple inventeur de la Bible mérite d'être arborée fièrement comme « une couronne dans [le] dos¹³³ », c'est qu'elle est aussi le signe de l'immortalité du peuple juif. C'est au nombre de ses cicatrices qu'un guerrier fait montre de sa capacité à résister aux combats les plus violents et aux coups les plus rudes. Par sa bosse, Rachel Silberstein égale donc en splendeur son homonyme biblique en devenant reine d'Humanité.

Les personnages de *Belle du Seigneur*, dont l'action se déroule avant guerre, peuvent encore croire au salut d'Israël face à la menace nazie. En

127 BS, LIV, p. 509.

128 Cf. *supra* note 35.

129 BS, XCIV, p. 904. Nous soulignons.

130 Sol., II, p. 111. Nous soulignons.

131 BS, LIV, p. 513.

132 Sol., XXVIII, p. 304.

133 BS, LIV, p. 509.

revanche, le romancier de 1968, qui a été témoin du massacre sans précédent de la Shoah, ne peut que marquer une distance avec sa propre vision prophétique, tout en continuant pourtant de l'affirmer. Le prénom de Rachel va devenir le lieu, emblématique de l'ambivalence cohénienne, d'une coexistence discordante entre une voix triomphante et une voix désespérée.

3.2.2 *L'enlaidissement tragique de Rachel dans l'Histoire du XX^e siècle : Solal, de Jacob à Joseph*

Nous avons vu que par son prénom, la naine Rachel était désignée comme celle qui donnerait naissance au sauveur joséphique face à l'Allemagne nazie. Mais dans la Genèse, Joseph ne naît pas de Rachel seulement : il est le fruit des amours de Rachel et de Jacob. Sans l'union de ces deux figures, point de sauveur pour Israël. Or si Jacob choisit Rachel, c'est d'abord pour sa beauté. Dans le contexte romanesque, Rachel, sanctifiée mais considérablement enlaidie par des siècles d'humanisation, ne peut donc plus espérer séduire Jacob.

Dans l'épisode de la cave Silberstein, Solal est d'abord rapproché de la figure de Jacob avant d'être investi par la naine d'une mission joséphique. Initialement, Rachel a en effet d'autres projets pour le héros que de faire de lui le sauveur d'Israël. Elle cherche d'abord à le séduire et à s'en faire épouser. La référence au couple génésiaque est confirmée par la présence d'un personnage faisant écho à la figure biblique de Léa, sœur aînée de Rachel aux « yeux délicats¹³⁴ », que Jacob est contraint de prendre pour première épouse. La naine a elle aussi une sœur aînée aveugle, qu'elle présente comme une rivale dans la conquête de Solal¹³⁵. Le héros se trouve donc, malgré lui, à la place de Jacob, pris entre une Rachel – dont la beauté est ici paradoxale – et sa sœur aveugle.

Mais si Solal dit « révéler » la bosse de la naine comme le signe sublime de l'antiniture, elle lui inspire aussi un indépassable dégoût¹³⁶.

134 Gn 29, 17.

135 « Et ne t'avise pas de faire déclaration à ma sœur, la belle ! » (BS, LIV, p. 509).

136 En ne parvenant pas à surmonter l'aversion qu'il a pour Rachel, Solal échoue lui-même à l'épreuve qu'il avait imposée à Ariane, lorsque, déguisé en vieillard, il avait tenté de la séduire. Cela n'a rien d'étonnant compte tenu de la mauvaise foi du héros lors de cette « épreuve originelle » (voir A. SCHAFFNER, *Le Goût de*

Le héros ne parvient dès lors pas à se résoudre à assurer, comme Jacob, la survie d'Israël en s'unissant à Rachel. Lors du périple de la cave, il accepte de devenir « comme elle », de la regarder fièrement comme la représentante du peuple d'antinature, mais pas de l'aimer comme une femme : « Muet, le crâne en douleur, il souriait d'orgueil, devenait comme elle, le savait. Soudain la petite main humide le dégoûta [...] »¹³⁷. » À la fin du périple, Solal s'est soustrait au rôle de Jacob : le héros et la naine Rachel ne sont devenus que « frère et sœur »¹³⁸.

l'absolu, op. cit., p. 253-258). La position de Solal quant à l'antinature, dont il se dit pourtant le prophète, est ambivalente. Un échange qu'il noue de façon presque identique avec Ariane puis avec Rachel (où se joue le sens du titre de *Belle du Seigneur*) confirme que le héros ne parvient pas lui-même à préférer la beauté paradoxale de l'antinature (représentée par la naine) à la beauté naturelle (représentée par sa maîtresse). À son amant qui loue ses charmes, Ariane fait une réponse qui renvoie au titre du roman : « “Tu es belle, lui disait-il. – Je suis la *belle du seigneur*”, souriait-elle » (BS, XXXVIII, p. 413. Nous soulignons). L'ambiguïté de la vision cohénienne de l'amour-passion, à la fois chanté et dénoncé, s'exprime dans l'expression qu'emploie Ariane, où résonnent en même temps le « délire *sublime* des débuts » (*Ibid.*, p. 414. Nous soulignons) et les dérives idolâtres de l'amour occidental (« Qu'un mot comme “Seigneur” [...] en principe réservé à l'Éternel, soit également employé pour désigner un suzerain féodal et, qui plus est, utilisé comme appellatif amoureux, relève de la plus scandaleuse compromission du pur et de l'impur, et unit de manière sacrilège ce qui doit rester séparé », A. SCHAFFNER, *Le Goût de l'absolu*, op. cit., p. 57). Cet échange entre les amants semble désigner Ariane comme la Belle du Seigneur annoncée par le titre. Pourtant, au milieu du roman, le même échange est amorcé entre Solal et Rachel Silberstein. Le lecteur doit donc se demander si ce n'est pas la naine la véritable « belle du Seigneur » : « “Je suis laide, n'est-ce pas ?” demanda-t-elle [...]. “Tu es belle”, dit-il, et il lui prit la main, la lui baisa. *Sans plus parler*, ils se tinrent par la main dans l'antique carrosse [...] » (BS, LIV, p. 513. Nous soulignons). Solal dit à Rachel la même chose qu'à Ariane, bien qu'il s'agisse de deux beautés de nature différente. Mais Rachel, refusant de trahir la Loi en sombrant dans l'idolâtrie comme le fait Ariane, ne répond pas au héros qu'elle est « la belle du seigneur ». Elle laisse s'installer le silence. La naine devient la véritable « belle du Seigneur », mais belle de cette paradoxale beauté de l'antinature, et belle non plus de Solal mais du seul vrai Seigneur, de Celui dont on doit taire le Nom. Mais, malgré le fait qu'il professe la vérité d'antinature, le héros ne parviendra à s'unir qu'à Ariane, belle d'une beauté naturelle, et non à Rachel, dont la monstruosité est la sainte beauté des élus de Dieu.

137 BS, LIV, p. 510.

138 *Ibid.*, p. 439. Nous soulignons.

Par une ironie tragique, le seul Jacob dont Rachel peut se vanter d'être le « délice¹³⁹ » est son propre père, Jacob Silberstein. Si dans l'entre-deux-guerres, Jacob n'accepte plus que d'être le frère ou le père de Rachel, cette dernière, vivant symbole de l'antinature, ne pourra pas donner naissance au Joseph qui aurait pu sauver le peuple juif de l'Holocauste. La mission josphique qu'endosse le héros n'est peut-être alors pas tant motivée par la volonté de sauver Israël que par le refus plus ou moins conscient de réintégrer pleinement le peuple d'antinature. En effet, en préférant devenir Joseph plutôt que de lui donner naissance comme il le devrait pour le salut de son peuple, Solal se soustrait définitivement à une union avec Rachel, à présent frappée par l'interdit de l'inceste.

Ces dissonances tragiques qui résonnent dans *Belle du Seigneur*, notamment à travers l'onomastique biblique, peuvent contaminer rétrospectivement l'ensemble de l'univers romanesque. Les éléments en apparence les plus gratuitement burlesques peuvent alors se charger de cette même voix qui pleure l'anéantissement d'Israël devant l'ultime ennemi de nature qu'est l'Allemagne nazie. Ainsi, si Samson est devenu, par l'intériorisation de la Loi d'antinature et par les persécutions millénaires, le « fils épileptique du cafetier » ou « un jeune changeur anémique », qui fera tomber le Temple sur les ennemis d'Israël ?

L'onomastique biblique est représentative de l'ambivalence constitutive de l'œuvre cohénienne. Elle véhicule deux voix contradictoires : la voix de l'écrivain-prophète clamant le salut éternel d'Israël et la voix désespérée du romancier témoin de la Shoah, qui pleure l'anéantissement, dans l'Histoire du XX^e siècle, du peuple d'antinature, rendu trop vulnérable par sa propre entreprise d'humanisation.

Cependant, aucune de ces deux voix ne l'emporte jamais complètement sur l'autre, même au dénouement de *Belle du Seigneur*. Solal, qui a déçu les espoirs messianiques qu'Israël avait placés en lui, avale un breuvage fatal. Cette mort sans résurrection (à la différence de celle qui advient au dénouement de *Solal*) semble détruire tout espoir de renaissance pour le peuple juif. Mais *in fine*, grâce à un jeu de focalisation, elle

139 *Ibid.*, p. 512.

n'est pas objectivement confirmée. Dans un dénouement apparemment désespérant, Albert Cohen ménage donc discrètement pour le lecteur une possibilité de choisir entre les deux voix qui s'expriment dans son œuvre au sujet de l'avenir d'Israël et de l'Humanité. Il laisse l'avenir ouvert.