

Mort et apothéose du Héros : *Le Juif Süß et Solal*

Le Juif Süß et Solal : l'aporie identitaire

Le Juif Süß (1922)¹, *Solal* (1930)² : rapprochement (peut-être) surprenant ; qui, pourtant, une fois opéré, impose son évidence, son intérêt et sa fécondité³.

Au centre du célèbre roman historique de Lion Feuchtwanger (1884-1958) comme du premier roman de Cohen (1895-1981) une même interrogation sur la possibilité d'être Juif en Europe occidentale. Conçu - et facilement analysable - comme claire transposition d'une problématique contemporaine⁴, le roman de Feuchtwanger raconte l'ascension fulgurante, la réussite extrême du Juif de Cour Joseph Süß Oppenheimer, puis sa fin tragique⁵. Le héros éponyme du roman de Cohen s'échappe lui, à seize ans de son ghetto de l'île grecque de Céphalonie, épouse Aude de Maussane, devient, à 25 ans, ministre français, mais se retrouve finalement sans identité, esseulé... Par delà les différences, évidentes, les deux romans racontent une même

¹ Lion Feuchtwanger, *Jud Süß*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch, 1986, 526 p. Achevé en 1922, le roman, jugé trop « risqué », ne fut publié qu'en 1925. Il connut alors en Allemagne et dans les pays anglo-saxons un immense succès. Le célèbre film nazi de Veit Harlan (1940) chercha à utiliser à des fins de propagande antisémite la célébrité du titre, mais s'inspire en réalité de la nouvelle homonyme de Wilhelm Hauff (1827).

² Albert Cohen, *Solal*, Paris, Gallimard, 1930, 350 p.

³ Dans le cadre restreint de cette communication il est évidemment impossible de montrer tout l'intérêt, toute la fécondité de ce rapprochement ; qu'il nous soit permis de renvoyer donc une fois pour toutes à notre thèse, dont il constitue l'un des piliers : Norman David Thau, *Romans de l'impossible identité. Etre Juif en Europe occidentale (1918-1940)*, thèse nouveau régime, Paris III, 1994, 1113 pages.

⁴ Pour Feuchtwanger « le costume, le décorum historique, ne sont qu'un moyen de stylisation, un moyen de produire de la façon la plus simple l'illusion de la réalité » : le roman historique n'est qu'un « moyen pour projeter hors de moi-même ma vision du monde. » Lion Feuchtwanger, « Sens et absurdité du roman historique », « Vom Sinn und Unsinn des historischen Romans », in *Ein Buch nur für meine Freunde*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch, 1984, p. 496. Il s'agit de la conférence prononcée par Feuchtwanger au congrès international des Ecrivains pour la défense de la culture, à la Mutualité, en juin 1935, première publication Moscou, 1935. Sauf précision contraire, tous les textes allemands ont été traduits par nous.

⁵ Dans l'ensemble Feuchtwanger suit assez fidèlement, dans ses grands traits du moins, l'histoire du véritable Juif Süß, personnage historique relativement connu, qui fut exécuté le 04. 04. 1738. Notons cependant tout de suite que la fille de Süß, la très pure Naemi, et son oncle, Rabbi Gabriel, incarnation du « savoir juif », figures mélodramatiques, sont de pures inventions feuchtwangeriennes. Sur le rapport entre le roman et ses sources historiques cf. Margarita Pazi, « Jud Süß - Geschichte und literarisches Bild », in *Literatur und Kritik*, Wien, september 1977, H. 118, p. 480-488.

histoire. Ils disent centralement, explicitement et d'une manière similaire la même aporie identitaire : l'impossibilité de s'assimiler, de se défaire (entièrement) de son identité première⁶, l'impossibilité de concilier les deux identités - juive et occidentale -, l'impossibilité d'être et Juif et Occidental ; la mort finale du héros apparaissant comme sanction - signe et conséquence - de cet échec.

Pour figurer cette impossibilité d'une dualité identitaire, mettre en scène, en roman, cette autoperception identitaire (*i.e.* la perception d'une dualité irréductible) ils opèrent les mêmes choix narratifs, recourent à la même *dichotomisation* d'univers : gommant tout milieu judéo-occidental, ils opposent deux espaces distincts, nettement séparés - l'Est juif et l'Ouest non juif - deux univers de valeurs antagonistes : le savoir, la sagesse, la solidarité (communautaire) d'un côté ; la puissance, la beauté, l'avoir et la jouissance, bref l'épanouissement de soi dans l'individualisme de l'autre côté.

Ascendance prestigieuse⁷, pouvoir de séduction quasi illimité sur les femmes⁸, intelligence non moins remarquable⁹, les deux héros sont enfin en tout point extra-ordinaires, on ne peut plus héroïques : ils réunissent toutes les qualités des deux univers pour (pouvoir) incarner le cas extrême et - qui se veut - donc typique et exemplaire de la dualité identitaire.

⁶ Ce qui constitue en fait la définition même de l'*assimilation*, qui justement suppose, contrairement à l'*intégration*, cette perte totale de l'identité première au profit exclusif de l'identité d'accueil.

⁷ « La lignée aînée, à la tête de laquelle était placée le rabbin Gamaliel [le père du héros] , avait pour auteur l'exilarque Juda et son chef portait, depuis des temps immémoriaux, le titre de "Prince de la Dispersion" [...] Dans la bibliothèque de Gamaliel était un portrait de Don Solal ben Gamaliel Solal, premier ministre du roi Alphonse de Castille et ami de la reine. » (*Solal*, p. 26-27). Quant à Süß son état-civil est certes bien moins glorieux : son père, décédé au moment où s'ouvre le récit, étant directeur d'une troupe de théâtre ambulante. Cependant il se trouve quand même, grâce à son oncle Rabbi Gabriel rattaché à la grande lignée rabbinique et kabbalistique à laquelle appartient celui-ci. De plus Feuchtwanger reprend la vieille légende selon laquelle le véritable père de Süß aurait été le baron et feld-maréchal Georg Eberhard von Heydersdorff. L'ascendance de Süß est donc *in fine* doublement glorieuse.

⁸ « Corps d'athlète » (*Solal*, p. 86), « immenses cils recourbés » (20) sous de « magnifiques arcs » (44), Solal est d'une extrême beauté que le texte rappelle et magnifie sans cesse. Adrienne, sa première maîtresse, qui « l'appelle Prince Soleil ou Soleil Ensoleillé ou le Cavalier du Matin » (56) le « trouve [...] d'une beauté archangélique infernale » (97)... Moins excessivement beau, Süß a pourtant toutes les raisons, dès son adolescence, d'être « fier de son aspect princier » (*Jud Süß*, p. 34). Aussi, dès ses années d'études, personne n'était « capable comme lui de s'insinuer auprès des femmes et, d'une main douce et ferme, de faire plier même la plus farouche. » (34)

⁹ Süß, par « son physique attirant, ses dons rhétoriques, ses capacités intellectuelles et sa sensibilité psychique » domine tous ceux qu'il fréquente. Paul Gerhard Klussmann, « Lion Feuchtwangers Roman "Jud Süß". Gedichtete Psychologie und prophetischer Mythos des Juden », in Rudolf Wolff (ed), *Lion Feuchtwanger : Werk und Wirkung*, Bonn, Bouvier, 1984, p. 108. Solal, lui, dès l'âge de treize ans, se livre à d'admirables exégèses talmudiques (20).

Comme se veut exemplaire, mais d'une tout autre manière, *Job* de Joseph Roth¹⁰, ce « roman d'un homme simple », pour reprendre le sous-titre, où, à la même époque (1930) l'émigration et la tentative d'intégration (à l'Ouest) se soldent (également) par la mort, l'esseulement et/ou la perte de la foi et de l'identité : ce - trop bref - rappel pour souligner encore mieux, par contraste, la proximité entre les romans de Feuchtwanger et de Cohen.

Parcours christiques

Or à toutes leurs qualités nos deux héros en ajoutent une, bien particulière, qui fait l'objet de notre communication : en reprenant les critères et formulations de Philippe Hamon on pourrait dire qu'ils possèdent non seulement un savoir-dire ou un savoir-faire exceptionnels¹¹, mais aussi un savoir-mourir, voire un savoir-ressusciter ou du moins être ou devenir immortel.

Chacun des deux romans s'achève en effet sur un parcours très nettement christique.

Après une série de ruptures brusques, de revirements brutaux, Solal, à la fin du roman, esseulé, sans ressources ni logement, erre dans les rues de Paris et s'identifie peu à peu au Christ : « un flot d'adoration montait en lui. Il se sentait le fils de tous les hommes. - Le Fils de l'Homme...¹². » Et « l'homme de douleur¹³ » va de souffrance en souffrance, d'humiliation en humiliation. Lorsqu'il cherche à revoir sa femme celle-ci le repousse violemment et le cravache : « Les yeux pleins de larmes, dans un défi douloureux, il [tend] la joue offensée¹⁴ » et reçoit un second coup, avant de s'en aller « le dos courbé, la main contre la joue qui saign[e] maintenant¹⁵. » Portant « un signe d'amour, deux signes d'amour sur sa joue de vingt siècles¹⁶ », en proie toujours aux moqueries des passants, il poursuit son calvaire : « Seul. Totalelement abandonné. Insulté par tous. Tous ces gens qui se retournaient et se moquaient de ses saintes balafres¹⁷. » Finalement Solal retourne au château de Saint-

¹⁰ Joseph Roth, *Hiob. Roman eines einfachen Mannes*, 1930. La traduction française actuellement disponible (*Le Poids de la grâce*) s'éloigne, sans raison valable, du titre allemand, qu'il faut absolument conserver, comme le fit d'ailleurs la première édition française en 1931.

¹¹ Cf. Philippe Hamon, « Pour un statut sémiologique du personnage », in Roland Barthes et alii, *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977, p. 115-180 (coll. Points), et *Texte et idéologie*, Paris, P.U.F., 1984, 229 p., en particulier les chapitres 2 et 3, « Héros, héraut, hiérarchies » et « Personnage et évaluation », respectivement p. 43-102 et 103-218. Il s'agit pour Hamon d'essayer de mettre fin au « flou généralisé qui préside à l'emploi de cette notion de héros » (art. cit., p. 154) et pour cela d'étudier une série de « procédés différentiels » qui situent le héros par rapport aux autres personnages.

¹² Albert Cohen, *Solal*, p. 332.

¹³ *Ibidem*, p. 339.

¹⁴ *Ibid.*, 335.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 336.

¹⁷ *Ibid.*

Germain, auprès d'Aude endormie, décidé à châtier « la coupable ». Mais « illuminé d'amour et de pardon¹⁸ » il bénit sa femme. Puis descend au jardin et se suicide... mais ressuscite peu après.

Au faite de sa puissance Süß (pour venger sa fille¹⁹) provoque délibérément la chute et la mort du très impopulaire duc Karl Alexander et se livre - bouc émissaire - aux nouvelles autorités. Pression populaire qui fait que Süß est condamné à mort alors que juridiquement il ne peut être tenu pour responsable d'aucun des actes qui lui sont reprochés ; attitude du régent qui n'est pas sans rappeler celle de Ponce Pilate - il est « honteux » d'avoir été « obligé²⁰ » de commettre ce qu'il sait être une injustice - ; habit du héros d'abord écarlate puis blanchi par la neige²¹ ; traversée de la ville qui prend des allures de calvaire²² ; coupe de vin offerte au Juif malmené et refusé par celui-ci²³ ; disparition enfin du corps (volé par les autres Juifs pour être enterré rituellement²⁴) : les allusions aux Evangiles, les « analogies avec la Passion du Christ²⁵ » ne manquent pas. Elles sont certes plus discrètes que dans *Solal*, mais assez nombreuses et nettes pour être relevées et significatives. « Pendu plus haut que le gibet²⁶ », Süß accède à l'immortalité : « il continuera à vivre. Encore et encore, ce qu'il était, ce qu'il a vécu, vu, pensé, sa mort, les générations futures l'examineront attentivement, le regarderont pensivement, le vivront, le sentiront, le mourront à nouveau²⁷. » *A priori* infamante²⁸, la mort de Süß consacre en fait son triomphe, son apothéose presque.

On voit la similitude de ces dénouements. Des différences existent certes : Solal se suicide après s'être laissé glisser dans la déchéance, la misère et la « folie » alors que Süß est exécuté après un procès inique. Mais d'un côté, Feuchtwanger insiste sur la « liberté » de Süß qui choisit de se faire arrêter, de ne pas se convertir. De l'autre côté, l'histoire de Solal connaît en fait une

¹⁸ D.R. Goitein-Galpérin, *Visage de mon peuple. Essai sur Albert Cohen*, Paris, Nizet, 1982, p. 163.

¹⁹ Qui se suicide plutôt que de se laisser violer par Karl Alexander..

²⁰ Lion Feuchtwanger, *Jud Süß*, p. 512..

²¹ *Ibidem*, p. 512-513. Cf. la « chlamyde écarlate » dont on revêt le Christ (Matthieu, 27, 28) avant de lui remettre ses vêtements..

²² « A la porte de Stuttgart la populace, dense, attendait. Se mit à crier, à hurler, dès que la voiture arriva, lança des pierres, de la boue. Se jeta sur le Juif, l'arracha de la voiture, le frappa, le bouscula en tous sens. » *Ibid.*, p. 497.

²³ *Ibid.* 513. Cf. Marc, 15, 23 : « Et ils lui donnaient du vin parfumé de myrrhe, mais il n'en prit pas. » Cf. aussi Matthieu, 27, 34.

²⁴ Comme pour les figures emblématiques de Naemi et de Rabbi Gabriel, il s'agit d'une invention de Feuchtwanger. En réalité il semble que le cadavre de Süß soit resté en place six ans avant d'être enterré en secret (cf. M. Pazi, art. cit., p. 485).

²⁵ P. G. Klusmann, art. cit., p. 118.

²⁶ Lion Feuchtwanger, *Jud Süß*, p. 499.

²⁷ *Ibidem*, p. 515-516.

²⁸ Süß est enfermé dans une sorte de cage (« Vogelbauer ») par allusion à ses activités sexuelles (cf. le terme argotique « vögeln » désignant l'acte sexuel).

première fin avec le départ d'Aude : abandonné Solal manque se suicider²⁹. Seul le calvaire final donne sens à un acte qui sinon eût seulement entériné l'échec identitaire, ouvrant du même coup la possibilité de la résurrection finale.

Comment expliquer que chez deux auteurs juifs deux héros juifs achèvent leur vie ainsi sur de tels parcours christiques ?

1. Faute et châtement

Le calvaire final et la mort sont d'abord, dans la logique textuelle, le châtement inéluctable, et accepté, du parcours antérieur. Les deux textes mettent en effet en scène une série impressionnante d'interdits puissants et divers. L'assimilation est trahison d'une communauté persécutée³⁰, transgression de la Loi divine³¹, rébellion contre le père, infraction à l'interdit oedipien³². Tous ces interdits se greffent les uns sur les autres, renvoient, dans les textes, les uns aux autres et se renforcent mutuellement. D'autant qu'ils s'articulent autour d'un même point focal qui de la manière la plus dramatique les concentre : Gamaliel et Rabbi Gabriel, chacun des deux étant à la fois père du héros et rabbin, représentant du peuple et de la Loi. Coupables d'être sortis de l'univers d'origine, d'avoir oublié et/ou renié leur origine, plus ou moins directement responsables de la mort (réelle³³ ou symbolique³⁴) de leur fille ou de leur père, ils doivent assumer et *expier leur faute*.

²⁹ « C'était la nuit. La chambre était froide et noire. Un gros cordon pendait près des rideaux. Il l'arracha et fit un noeud coulant. Il hésita. » Albert Cohen, *Solal*, p. 311, fin du chapitre XXXI.

³⁰ Solal, au prix d'une importante distorsion chronologique, fait coïncider le début de la conquête de l'Occident et l'affaire Dreyfus. Au sommet de sa gloire Süß est confronté à une vague d'antisémitisme, à la suite de l'arrestation d'un pauvre Juif sous l'accusation de meurtre rituel...

³¹ Loi divine rappelée dès l'ouverture de *Solal* par Gamaliel à son fils : « Méprise la femme et ce qu'ils appellent la beauté. Ce sont les deux crochets du serpent. » (37) Or ce sont aussi, dans et selon le texte, les principales qualités de l'Occident. *Le Juif Süß* quant à lui reproduit « la plus horrible [malédiction] que jamais un cerveau humain ait imaginée » (258), un long passage du Deutéronome (28, 15-68).

³² Présentant, la veille de ses treize ans, une « admirable [...] étude talmudique », fantasme ce que la psychanalyse appelle la scène primitive : « Parfois [...] son regard allait du père à la mère, [...] repoussant les images odieuses du père et de la mère dans la couche odieuse. » (20) Pour aller voir Adrienne, il assomme littéralement son père... Quant à Süß, après chacun de ses triomphes, il part à Francfort se faire admirer par sa mère. Seulement à chaque fois surgit Rabbi Gabriel, son père substitutif, lui gâchant immédiatement son plaisir.

³³ Le suicide de sa fille constitue, pour Süß, le châtement « logique » de sa tentative d'assimilation : « fournisseur » habituel du duc en femmes, le héros est puni par où il a péché (cf. aussi ci-dessus note n° 19).

³⁴ Lorsque Solal voit Gamaliel surgir en plein milieu de la fête qu'il donne pour fêter son accession au ministère du travail, il fait le signe de la croix (247-248) : spectaculairement la grande scène de la réception montre comment, dans le roman, l'occidentalisation ne peut s'effectuer qu'au prix d'une transgression maximale où le blasphème s'allie à la plus violente rébellion contre le père. Celui-ci d'ailleurs, « pour se punir d'avoir engendré un renégat » (263), s'aveugle de honte, « dans un geste oedipien inversé » (D.R. Goitein-Galpérin, *op. cit.*, 72).

2. Faute et expiation-purification

Süss et Solal sont allés jusqu'à l'extrême limite (possible) de l'occidentalisation, qui se révèle vacuité superficielle, vaine superficialité : « Pauvre Solal, tu avais vendu ton âme³⁵ » ; et, tout au long du roman de Feuchtwanger, Rabbi Gabriel surgit à intervalles plus ou moins réguliers, scrute le visage de son neveu et, « juge sans complaisance³⁶ », n'y découvre que « de la chair, des os, du sang et aucune lumière³⁷ ».

Emprisonné, Süss se transforme lentement, mais radicalement. Son dos se courbe, il se balance « comme un vieux Juif en caftan³⁸ » ; sale, « couvert de sang et d'ordure³⁹ », il finit par ressembler, au moment de son exécution, à un « vieux rabbin⁴⁰ ». Surtout : sur son front se creusent « les trois sillons [...] formant le shin, l'initiale du nom divin Shaddaï⁴¹ », signe d'élection, réservé jusque là à Rabbi Gabriel ; et, comme ce dernier, il peut à présent parler avec sa fille décédée. Dans et par la souffrance Süss recouvre une profondeur morale, se rejudaïse.

« Sourire humble⁴² » et effrayé, « manteau [...] souillé et déchiré⁴³ », barbe sale : Solal lui aussi ne ressemble plus du tout au fier ministre d'autrefois. Il est devenu, redevenu « le chat galeux, le sale Juif⁴⁴ », de nouveau exclu, en butte aux railleries cruelles, aux remarques xénophobes et aux tracasseries des autorités. Et « la superbe et lamentable Passion de Solal, sa folie et sa montée vers la Rédemption⁴⁵ » lui permettent en définitive de retrouver sa « pureté enfantine⁴⁶ » et son identité perdue : « Il était Solal et qui pouvait en cette heure l'empêcher d'être Solal⁴⁷ ».

Le parcours final de souffrance et d'humiliation permet aux héros de se purifier, d'expier leurs fautes et - surtout - de redevenir Juifs.

3. Joseph, Job et le Christ : héros juifs

L'Ouest et l'occidentalité s'avèrent trop fortement interdits, trop décevants ; mais, contrairement à certains héros d'Isaac Bashevis Singer par

³⁵ Albert Cohen, *Solal*, p. 252.

³⁶ Thomas Koebner, « Ein Denkmal für Jud Süß. Anmerkungen zu Lion Feuchtwangers Roman », in Wilhelm von Sternburg (ed), *Lion Feuchtwanger. Materialien zu Leben und Werk*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch, 1989, p.103.

³⁷ Lion Feuchtwanger, *Jud Süß*, p. 76. Cf. aussi p. 218, 304...

³⁸ *Ibidem*, p. 451.

³⁹ *Ibid.*, p. 503.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 515.

⁴¹ *Ibid.*, p. 510. Cf. aussi p. 457, 492...

⁴² Albert Cohen, *Solal*, p. 334.

⁴³ *Ibidem*, p. 341.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 340.

⁴⁵ Marcel Pagnol, « Avez-vous lu Solal ? », in *Les Nouvelles littéraires*, 03. 01. 1931.

⁴⁶ D.R. Goitein-Galpérin, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁷ Albert Cohen, *Solal*, p. 344.

exemple, tel celui de *Shosha* qui choisit de retourner dans le ghetto, il n'est pas question, il ne peut pas être question dans la logique de nos deux romans d'un retour vers l'espace et l'univers d'origine.

On s'approche là de l'explication essentielle : « [Solal] était solidaire de son peuple, il était la souffrance et l'humiliation de son peuple. Il était le chassé, le lépreux, le banni, le balafre »⁴⁸.

Les deux héros sont allés trop loin dans leur assimilation, ils se savent condamnés à la solitude ; le martyr public de Süß, le calvaire de Solal constituent pour les deux héros un moyen non seulement de réintégrer la communauté d'origine, mais surtout de le faire en s'identifiant à elle.

Or cette identification et le parcours christique qui est son corollaire permettent aux héros d'accéder à un autre héroïsme. Ni Solal ni Süß n'abdiquent leur statut de héros, leur singularité : ils réintègrent la communauté, mais ne rentrent pas dans le rang, au contraire.

Inversant et démultipliant les images antisémites les deux romans font du personnage principal un Juif de l'Est, sale, méprisé et humilié certes, mais plus admirable et plus héroïque encore en sa fin, dans cet état, que lors de sa réussite occidentale.

3.1. Joseph, le Christ

Pour mieux cerner le renversement qui s'opère ici, saisir sa signification, il faut rapidement revenir en arrière, souligner l'existence d'un autre intertexte : la légende de Joseph, « la plus ancienne histoire d'assimilation positive »⁴⁹. Aussi bien dans *Le Juif Süß* que dans *Solal* en effet, les héros, à un moment donné de leur quête identitaire, s'identifient ou sont identifiés par le texte à Joseph.

Au sommet de sa réussite, véritable régent du pays, sur le point d'être anobli sans avoir eu à se convertir, Süß est confronté à l'affaire Seligmann. Son intervention, après moult hésitations, sauve la vie du pauvre Juif accusé de meurtre rituel. Elle lui vaut d'être fêté comme « sauveur d'Israël » par la communauté juive de Francfort⁵⁰. Elle lui permet surtout de se justifier devant son oncle :

Ainsi il avait donc heureusement tiré le Juif Jecheskel Seligmann Freudenthal des mains d'Edom. Ce qui n'avait jamais été réussi jusqu'à présent dans l'empire romain, il l'avait réussi, lui, Süß. Est-ce que son oncle considérerait toujours sa vie et son grand effort comme

⁴⁸ *Ibidem*, p. 339-340 (souligné par nous).

⁴⁹ Gershon Shaked, « Wie jüdisch ist ein jüdisch-deutscher Roman ? », in St. Moses, A. Schöne (ed.), *Juden in der deutschen Literatur*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 289.

⁵⁰ « Ah ! comme les Juifs se pressaient dans les rues du ghetto pour le voir [...] ! Comme sur un tapis il marchait sur une jonchée de vœux et d'admiration effrénée. Ah ! quel sauveur et quel grand sage le Seigneur, loué soit son nom, avait envoyé là à Israël dans sa grande détresse ! » Lion Feuchtwanger, *Juif Süß*, p. 229.

une vaine chasse au vent ? [...] Quoi ? et s'il avait été choisi pour venger Israël d'Edom ? Ce ne peut être un pur hasard qu'il soit là comme Joseph, que Pharaon a élevé⁵¹.

L'identification avec son homonyme biblique fournit ainsi à Süß un modèle identitaire, une identité valorisante. Cependant Süß lui-même n'arrive guère à se convaincre et surtout, la mort de Naemi, peu après, démontre évidemment l'inanité de ce rêve, de ce modèle de « grand protecteur ou vengeur » des Juifs.

Solal certes ne songe ni ne s'identifie jamais à Joseph ; la référence au héros biblique est cependant au moins aussi importante dans le roman de Cohen. Tout l'épisode du château de Saint-Germain peut ainsi se lire comme démarquage de l'histoire de Joseph : alors que le fils de Jacob, qui a d'ailleurs lui aussi épousé une non-Juive de très haute condition⁵², installe son père et ses frères sur de riches terres d'Égypte⁵³, Solal au contraire cache sa famille dans les sous-sols de son château.

Le Juif Süß et *Solal* ne convoquent donc brièvement en leur centre le schéma biblique que pour respectivement le récuser ou l'inverser. Le statut, glorieux, de « héros protecteur des Juifs », qui aurait pu fournir une justification à l'assimilation, apparaît comme salut, « romanesque » certes, peu imitable, mais à la mesure du caractère extraordinaire des héros, révèle au contraire plus nettement encore leur échec identitaire, leur solitude irrémédiable.

Face à l'impossibilité d'être Joseph, face aux Rothschild (ou à Rathenau⁵⁴), ces « Juifs d'exception » (pour reprendre l'expression de Hannah Arendt⁵⁵) si admirés mais si peu « juifs » (d'après les « critères » des romans), le Christ s'offre, en quelque sorte, comme modèle littéraire, culturel, fantasmatique de *héros juif*.

« Je suis Juif, fils de Juif [...]. Je suis le roi des Juifs, je suis le prince de l'exil⁵⁶ ! » s'exclame Solal au cours de son errance : l'identification au Christ est

⁵¹ *Ibidem*, p. 286-287.

⁵² « Et Pharaon imposa à Joseph le nom de Cophrat-Panéah et il lui donna pour femme Asnat, fille de Poti-Phéra, prêtre d'On. » Genèse, 41, 45.

⁵³ Genèse, 47, 5-7.

⁵⁴ Grand industriel, grand intellectuel, modèle du personnage d'Arnheim de *L'Homme sans qualités* de Musil, ministre des Affaires étrangères au début de la République de Weimar, assassiné par un commando d'extrême droite en 1922, à la vie duquel Feuchtwanger pensa d'abord consacrer un roman, avant de « transposer la matière deux siècles en arrière », Lion Feuchtwanger, « Sens et absurdité du roman historique », art. cit., p. 497.

⁵⁵ Hannah Arendt, « Les Juifs d'exception » (1946), in *La Tradition cachée*, Paris, Bourgois, 1987, traduit par Sylvie Courtine-Denamy, p. 122-170 : la tradition et le « modèle » analysés par H. Arendt structurent largement et la réalité du traitement de la « question juive » et surtout l'autoreprésentation des masses juives au moins jusqu'au début du XX^e siècle.

⁵⁶ Albert Cohen, *Solal*, p. 339.

revendication par le héros de sa filiation, de sa judéité et de son caractère unique, exceptionnel, supérieur⁵⁷.

3.2. Job et le Christ

Les romans résolvent ainsi *imaginativement* le conflit entre les deux univers de valeurs. La réussite occidentale et individuelle, la satisfaction que celle-ci procure sont interdites, constituent autant de transgressions puisqu'elles ne peuvent s'obtenir qu'au prix d'un reniement. Inversement le ghetto, la vie *dans* la communauté, l'orthopraxis⁵⁸ sont fondamentalement contraignants, insatisfaisants pour l'individu, sans parler de l'aspect sévèrement antinarcissique d'un savoir juif défini par les romans comme conscience de la vanité de toute chose et donc de toute réussite individuelle, professionnelle ou privée⁵⁹. L'identification au peuple juif - qui n'est guère possible que dans le martyre⁶⁰ - permet une réussite sans transgression, elle offre la possibilité d'être « héros » tout en étant ou en redevenant Juif.

⁵⁷ L'expression même de « prince de l'exil » reprend d'ailleurs la dénomination officielle de Gamaliel, « Prince de la Dispersion » (Solal, p. 20)

⁵⁸ Plus qu'un ensemble de croyances ou de dogmes, le judaïsme est d'abord, - de prime abord et le plus directement dans le vécu du membre d'une communauté - une *praxis*, un mode de vie régi par les 613 commandements qui réglementent tous les aspects, tous les moments de la vie quotidienne du pratiquant.

⁵⁹ L'obsession de la mort, la certitude que « tout [est] vanité, sauf la Loi » (Solal, p. 256) envahissent régulièrement le héros et lui gâchent le plaisir de ses succès : « Oui, il avait su travailler et en six mois Maussane avait grandi en influence et en argent. Vanité des vanités. [...] La vie n'était pas désagréable, les journalistes, les banques et tout le tremblement inutile des gens qui mourront demain. » *Ibidem*, p. 115. Pour ce qui est du *Juif Süss* cf. plus loin dans le développement la définition que le roman donne des Juifs.

⁶⁰ Etant donné l'exil, les ghettos, les pogromes, les persécutions, l'importance de celles-ci dans la mémoire collective, le martyre semble bien être la seule possibilité de s'identifier imaginativement au peuple juif.

Cf. ces réflexions de Bernard Lazare :

« Peuple juif, quelle partie de la terre n'a été arrosée de ton sang. Le Christ est, pour ton malheur, sorti de toi et tu es devenu le Christ des peuples, le Christ aux outrages, le Christ aux épines, le Christ au flanc percé, le Christ en croix, le Christ toujours insulté, toujours frappé, à qui nul ne tendait même l'éponge de vinaigre. Peuple martyr, tu es beau des séculaires douleurs subies, peuple aux outrages. » *Le Fumier de Job*, Strasbourg, Circé, 1990, p. 45.

Autre exemple : dans *L'Enfant prophète*, l'unique roman du poète juif Edmond Fleg, le jeune narrateur, poussé par ses interrogations métaphysiques, après avoir écarté la possibilité d'être éclairé ou de se convertir au christianisme, finit après avoir longuement énuméré les souffrances infligées aux Juifs, par identifier le peuple juif, puis lui-même, directement au Christ :

« Je la connais, maintenant la souffrance d'Israël. Et toi, Jésus, la connais-tu ?

Sur la route du Golgotha, tu portais la Croix. [...]

Mais eux, sur toutes les routes du monde, combien de croix ont-ils portées !...

[...]

Et là... Cette haie de cadavres empalés qui fait sept fois le tour de la ville... Par monceaux et monceaux, Nabuchodonosor dénombre des têtes coupées...[...]

Et ceux-là que Titus mène derrière son char. [...]

Et maintenant, les Croisés qui partent pour la Terre-Sainte. [...]

Et les bûchers maintenant, tous ces bûchers qui flambent [...].

« La volupté d'être haï.

« Le Paria⁶¹ »

note Bernard Lazare dans cet ensemble de réflexions, qui forment *Le Fumier de Job*, et dont on connaît l'influence qu'il eut sur Hannah Arendt.

Etre le plus persécuté des persécutés apparaît, en ce sens, comme la solution romanesque, fantasmatique, par rapport à l'impossible fuite hors de la communauté (persécutée) : l'héroïsme de la souffrance et de l'identification au peuple persécuté procure la satisfaction narcissique de la singularité, sans pour autant entraîner de rupture par rapport à cette communauté, sans impliquer de transgression.

4. Nietzsche et Bouddha, Dionysos et le Christ, l'idéologie : synthèse et/ou contradictions

Dans les deux cas enfin, trouvant leur origine dans une souffrance individuelle, le calvaire et la mort du héros conquièrent une dimension autre, plus large, spirituelle et/ou idéologique. Le renversement qui s'opère dans le dénouement, le choix final des héros en faveur des valeurs « juives » (*i.e.* données comme juives par le texte) sont évidemment *porteurs de sens* : s'y donne à lire, plus ou moins explicitement, sinon le « message » du texte, du moins l'orientation idéologique que les auteurs cherchent à lui imprimer.

Se penchant quelques années après sa publication sur son roman, Feuchtwanger explique qu'il a voulu montrer le chemin qui mène « de l'Europe vers l'Asie et de Nietzsche à Bouddha⁶² », c'est-à-dire « de l'action vers l'inaction, de l'action vers la contemplation⁶³ ». Affirmation qu'il faut au moins nuancer, et ce doublement. D'un côté, la référence à la philosophie indienne n'a guère de fondement dans le texte puisque c'est des *Juifs* - peuple du Livre, dont ils sont « les seuls et uniques propriétaires, interprètes et gardiens⁶⁴ » - que le roman affirme : « Tous avaient un savoir sûr et secret. [...]

Et maintenant, les cosaques de Chmielnicki [...].

Et maintenant, Wrangel, Denikine [...].

O toi qui pleures ton fils unique, Vierge Marie, regarde, regarde notre mère Rachel qui pleure ses millions de fils !...

[...]

... Oh ! ces clous dans mes os qui craquent !... Jésus crucifié qui me crucifies... Oh ! ta Croix, ta Croix qui se dresse ! et moi sur ta Croix !... » Edmond Fleg, *L'Enfant prophète*, Paris, Gallimard, 1926, p. 144-147. Comme toujours chez Fleg le développement, placé dans une optique nettement religieuse, est très - trop - explicite, purement discursif. On y retrouve cependant bien des éléments (le poids des générations persécutées, le fantasme christique) que nos textes narrativisent, chacun à sa manière.

⁶¹ Bernard Lazare, *Le Fumier de Job*, Strasbourg, Circé, 1990, p. 49.

⁶² Lion Feuchtwanger, « Über *Jud Süß* » (1929), in *Ein Buch nur für meine Freunde*, p. 381.

⁶³ Lion Feuchtwanger, « Vom Sinn und Unsinn des historischen Romans » (1935), in *Ein Buch nur für meine Freunde*, p. 497.

⁶⁴ Lion Feuchtwanger, *Jud Süß*, p. 203

Tous savaient la vanité et l'inanité du pouvoir⁶⁵ ». De l'autre côté, *Le Juif Süss*, contrairement à ce que pourraient laisser entendre les formulations de son auteur, n'a rien d'un roman à thèse. Avant son dénouement il aura en effet montré trop longtemps la manière dont un/le héros peut s'épanouir en Occident, ne peut s'épanouir qu'en Occident, grâce aux valeurs occidentales, comment un *élan vital* individuel, pulsion joyeuse et enrichissante, pousse à cet accomplissement... Surtout : jusque dans sa mort Süss reste héros : choisissant le martyre, extraordinaire, fascinant et admirable encore dans son renoncement même... Süss renonce à l'Occident ; le roman ne renonce pas au héros.

Une tension comparable, plus forte même, anime aussi la fin du premier roman de Cohen. Solal, sale et misérable, dans son errance prêche l'amour, le pardon, la bonté⁶⁶. Mais avant de se suicider, il se rase et : « L'ancien visage apparut, irradié de jeunesse. Solal était plus beau que jamais⁶⁷. » Puis, une fois ressuscité, ayant oublié son passé, « impatient de vivre et de partir⁶⁸ », il s'en va, chevauchant vers « demain et sa merveilleuse défaite⁶⁹ », regardant « le soleil face à face⁷⁰ ». L'ultime fin du récit⁷¹ prend ainsi l'allure d'un hymne « à la gloire du flux vital⁷² » aux nets accents nietzschéens, assez proche d'un « acquiescement dionysien à la vie⁷³ ». Dans *Solal* « la figure du héros paraît osciller entre le Christ et Dionysos⁷⁴ » ; elle ne peut le faire que parce qu'elle est conçue comme si *héroïque* : Surhomme nietzschéen ou Juif humilié, Dionysos ou le Christ, héros occidental ou héros juif, des deux côtés, toujours, on a à faire au Héros (et c'est peut-être cela qui importe avant tout).

On voit le paradoxe que nous cherchons à dégager et qui rapproche, jusque dans leurs dénouements, nos deux romans : la figure même qu'ils opposent à l'occidentalité, au héros occidental comme porteur des valeurs

⁶⁵ *Ibidem*, p. 202. Les affirmations de Feuchtwanger s'expliquent en fait par sa volonté, dans ces textes non-fictionnels, de définir - et de glorifier - les Juifs comme porteurs d'une *synthèse* entre l'Europe et l'Asie.

⁶⁶ Juste avant de se suicider encore, il prend dans ses bras le petit bébé qu'il a eu d'Aude et lui dit : « Vis, mon fils et sois heureux. ... Oui mon fils, oui... marche dans la bonté, mon fils... » Et ce seront ses dernières paroles, ses dernières pensées même avant sa mort... Albert Cohen, *Solal*, p. 347. Il s'agit d'un passage supprimé lors de la réédition après guerre.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 343.

⁶⁸ *Ibid.*, 349.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 350.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Dans l'édition originale le roman se clôt sur une dernière adresse au lecteur : « Toi qui as lu, je te salue et je te souris. Va dans la bonté. [...] N'oublie pas que tu mourras. [...] N'oublie pas que la vérité est dans la bonté. [...] Dieu te garde. » (*Solal*, p. 350) Ce paragraphe a été supprimé lors de la réédition après guerre.

⁷² Carole Auroy, « Albert Cohen et la mort de Dieu », in *Albert Cohen : visions du sacré, Cahiers Albert Cohen*, n° 4, Paris, septembre 1994, p. 32.

⁷³ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 32.

juives est encore conçue sur le modèle du Héros (modèle par essence occidental, selon les textes eux-mêmes).

Conclusion

1. « Nenikekas, Judaïe ! »

« Nenikekas, Judaïe ! » s'exclame à la fin du *Juif Siiss* l'ennemi du héros : le Juif a vaincu. Mort et apothéose du Héros. Synthèse harmonieuse ou contradiction douloureuse et non résolue ? En tout cas une telle réunion/solution n'était envisageable qu'à cette date⁷⁵. Par la suite, conséquence des événements historiques et approfondissement de leur propre réflexion, aussi bien Cohen que Feuchtwanger évolueront dans le même sens : critique de plus en plus virulente de l'Occident et de ses valeurs et valorisation de plus en plus unilatérale et importante du judaïsme. L'auteur de *Mangeclous* et de *Belle du Seigneur* s'approprie presque le christianisme, fait du judaïsme la religion de la bonté et de l'amour, identifie judaïsme et culture et célèbre « la race qui a proclamé l'homme sur la terre et combat à la nature⁷⁶. » Feuchtwanger, quant à lui, dans un mouvement parallèle et comparable⁷⁷ fait du judaïsme le principe spirituel ou éthique par excellence, où se conjuguent harmonieusement cosmopolitisme (vers lequel le judaïsme constitue le meilleur chemin), Raison (le judaïsme est la religion de la Raison) et messianisme sécularisé (le judaïsme est progressiste, commande de travailler pour l'avènement d'une société meilleure)⁷⁸.

Or en élaborant ainsi leur propre vision-conception très particulière du judaïsme et de la judéité Cohen et Feuchtwanger s'inventent aussi du même coup une manière d'être, de réussir à être quand même, Juif en Occident ; ils résolvent leur problème identitaire personnel. Dans le texte, la diégèse, l'aporie identitaire reste entière. Mais l'écrivain juif, lui, - prophète du judaïsme - est Juif par son écriture, dès lors qu'il travaille, parce qu'il travaille, sans relâche, à « judaïser » l'Occident.

⁷⁵ « Sans doute une telle conciliation était-elle encore possible dans Solal : quand l'épreuve de l'histoire aura montré où mène l'apologie de la volonté de puissance, le thème dionysiaque cher à Nietzsche sera frappé de suspicion. » Carole Auroy, *Albert Cohen, une quête solaire*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1996, p. 92.

⁷⁶ Albert Cohen, *Mangeclous*, Paris, Gallimard, 1938, p. 177. Cf. aussi le long monologue de Solal au chapitre XLIV de *Belle du Seigneur*.

⁷⁷ Sur l'évolution de Feuchtwanger cf. notre article « De l'Europe fascinante à l'Europe fascinante. Visions de l'Europe et problématique identitaire juive dans les romans de l'entre-deux-guerres de Lion Feuchtwanger », in *Le Roman et l'Europe*, Actes du colloque international d'Amiens (novembre 1996), Paris, Puf, 1997.

⁷⁸ Cf. par exemple l'article « Nationalisme et Judaïsme », in *Ein Buch nur für meine Freunde*, op. cit., p. 467-487.

On voit comment cette « solution identitaire » déplace l'héroïsme du personnage vers l'auteur qui s'institue héraut/héros de la bonté ou de la Raison. Triomphe de l'auteur-héros (juif) qui, par son oeuvre, peut tout à la fois s'acquérir la gloire en Occident et remplir la mission du Juif (du judaïsme). Par rapport aux parcours christiques des personnages, l'automythification à laquelle procèdent Cohen et Feuchtwanger procure, à moindres frais, sans transgression ni expiation, un résultat narcissique comparable⁷⁹.

2. Nenikekas, Judaïe ?

On sait ce qu'il en est advenu historiquement. Dans ses thèses *Sur le concept d'histoire*, Walter Benjamin exige, en 1940, que l'on écrive « l'histoire du point de vue des vaincus⁸⁰. » Face à ces romans de l'affirmation - du judaïsme, du héros, de l'auteur, de la littérature et du Sens, de la plénitude - comment ne pas évoquer Kafka, qui s'affronte au même problème de l'être-Juif-occidental, qui dit le sentiment de culpabilité, le désespoir⁸¹, la perte d'identité, mais refuse de les transformer en victoire. Le « message impérial », de la très brève, mais combien importante nouvelle, ne parviendra jamais à son destinataire, qui doit se l'inventer, en songeant, quand vient le soir...⁸² Joseph K., à la fin du *Procès*, meurt « comme un chien⁸³ » : le héros disparaît, a disparu, dans les deux sens du terme ; restent le texte et la responsabilité du lecteur « devant le texte ».

Norman THAU
Université Jean Moulin-Lyon III

⁷⁹ Sur ce point cf. aussi notre article « Humour, irréalisme et autodéfinition identitaire. Le rôle des Valeureux dans la quête identitaire cohénienne », in *Jouissances et réjouissances, Cahiers Albert Cohen*, n° 6, septembre 1996, p. 47-64.

⁸⁰ Michael Löwy, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, Puf, 1988, p. 8.

⁸¹ « S'éloigner du judaïsme [...], c'était ce que voulaient la plupart de ceux qui commencèrent à écrire en allemand, ils le voulaient, mais leurs pattes de derrière collaient encore au judaïsme du père, et leurs pattes de devant ne trouvaient pas de nouveau terrain. Le désespoir consécutif fut leur inspiration. » Kafka, lettre à Max Brod de juin 1921.

⁸² Fin de la nouvelle de Kafka. « Eine kaiserliche Botschaft » (rédaction 1917, 1^{ère} publication 1919), Franz Kafka, *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt, S. Fischer, 1970, p. 170.

⁸³ « "Comme un chien !" dit-il, il semblait que la honte dût lui survivre. » Derniers mots du roman. Franz Kafka, *Der Prozess*, Frankfurt, S. Fischer, 1969, p. 444.

