



**HAL**  
open science

## Le tragique et la pitié dans "Belle du Seigneur"

Carole Mohn Auroy

► **To cite this version:**

Carole Mohn Auroy. Le tragique et la pitié dans "Belle du Seigneur". Cahiers Albert Cohen, Paris: Atelier Albert Cohen, 2020, 28, pp.13-35. hal-03353174

**HAL Id: hal-03353174**

**<https://hal.univ-angers.fr/hal-03353174>**

Submitted on 23 Sep 2021

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

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

## Le tragique et la pitié dans *Belle du Seigneur*

Carole AUROY  
Université d'Angers, CIRPaLL (EA 7457)

L'invitation à tenter de « nouvelles approches » de *Belle du Seigneur* me pousse à poursuivre une réflexion entamée jadis, à l'occasion d'une autre date marquante pour les études cohéniennes, le colloque de Cerisy qui se donnait pour objet en 2003 de replacer l'écrivain dans son siècle<sup>1</sup>. Les travaux de René Girard m'avaient alors guidée pour montrer à l'œuvre chez Albert Cohen une vérité romanesque qui exhibe la logique mimétique des comportements humains – une vérité romanesque voilée, comme le veut sa modalité exploratoire, faite de lucidité sur les mécanismes révélés et d'une soumission résiduelle qui rend sensible leur puissance. Solal, était-il montré, demeure obscurément soumis à l'engrenage qui retourne en rivalité la fascination par l'autre, alors même qu'il adopte une posture romantique d'originalité. Il reste aujourd'hui à élargir la réflexion au delà du désir mimétique qui circule entre les individus, pour considérer les analyses de Girard sur la gestion, par les communautés humaines, de la violence qu'ils induisent. En bonne logique girardienne, j'adopterai un médiateur pour l'accès à sa pensée, à savoir Michel Serres, et plus particulièrement l'hommage qu'il a rendu à son confrère sous la coupole. Ce discours de réception à l'Académie française a été publié sous le titre *Le Tragique et la Pitié*<sup>2</sup>. Sur ces deux thèmes amplement étudiés dans l'œuvre de Cohen, peut-on projeter encore un éclairage nouveau ?

La médiation choisie conduit au point de convergence entre les réflexions de deux grandes figures de la pensée contemporaine, qui ont scruté le basculement entre les tentatives de canalisation de la violence et sa totale dérégulation. Leurs pensées jaillissent d'une immersion dans les tueries du XX<sup>e</sup> siècle. D'une génération plus jeunes qu'Albert Cohen, âgés d'une dizaine d'années quand les réfugiés des deux camps de la guerre civile espagnole ont afflué dans leurs régions méridionales natales, ils sont nés lourds d'une histoire de violence, « enfants rares issus des rescapés de la Première guerre mondiale » (70). Leur pensée, charnellement ancrée dans une expérience aux tonalités tragiques, s'offre à la rencontre d'une création romanesque qui en sonde les déchirements. « Les émotions profondes propres à notre génération nous donnèrent un corps de violence et de mort. Vos pages émanent de vos os, vos idées de votre sang, chez vous, la théorie jaillit de la chair » (71), dit Serres à Girard ; l'entremêlement à ce « corps de guerre » d'une « âme de paix » (*ibid.*) est une image qui siérait à Cohen ou à son héros Solal.

Le dialogue des deux penseurs servira donc de fil d'Ariane à une descente dans les opacités romanesques de cet entremêlement. L'« anthropologie tragique » dont Serres reconstitue les données chez Girard coïncide largement avec celle qui se dessine dans *Belle du Seigneur*. L'analyse de ce qu'il désigne comme la « pitié monothéiste » entre en consonance avec la lecture par Solal de l'histoire du peuple juif et avec l'éloge de la tendresse de pitié qu'amplifieront les ultimes pages de Cohen. Mais des ambiguïtés demeurent, liées à la résistance – dans le discours et les comportements des personnages romanesques – du sacré violent et séparateur qui alimente les logiques sanglantes.

---

<sup>1</sup> Voir *Albert Cohen dans son siècle*, dir. A. Schaffner et Ph. Zard, Paris, Le Manuscrit, 2005. La communication évoquée avait pour titre « Reflets romantiques sur l'œuvre d'Albert Cohen » (p. 315-331).

<sup>2</sup> René Girard et Michel Serres, *Le Tragique et la Pitié. Discours de réception de René Girard à l'Académie française et réponse de Michel Serres*, Paris, Le Pommier, 2007. Les références des citations extraites du discours de Serres seront indiquées par un simple numéro de page entre parenthèses dans le texte.

## Une « anthropologie tragique (72)

### *La violence mimétique*

Saluant en l'œuvre de René Girard le dévoilement de « la violence abominable de nos sociétés » (51), Michel Serres la résume en ces termes : « Anthropologique et tragique, le modèle que vous proposez à notre méditation, en illuminant notre expérience, part du mime et du désir qui en découle » (57). Cet esprit d'imitation, Girard le détecte à de multiples niveaux : la mimésis d'apprentissage, féconde, stimule l'acquisition du savoir sur le modèle d'autrui ; la mimésis d'appropriation nous fait plus largement régler nos désirs sur ceux d'autrui, engendrant rivalités et violence ; dans la mimésis de l'antagoniste, ce n'est plus le désir, mais la haine qui se propage. C'est elle que désigne Solal quand il montre les victimes de l'antisémitisme intériorisant l'animosité de leurs propres persécuteurs, par une « contagion de leur haine »<sup>3</sup>.

On ne s'attardera pas sur ces phénomènes déjà bien repérés chez Cohen, sinon pour noter combien le lecteur de *Belle du Seigneur* se trouve en terrain familier à écouter Serres parler de Girard. Il rappelle que le mimétisme renforce les rapports de domination, qui se nourrissent de la fascination exercée par l'autre : Serres fait éloge à Girard d'avoir fait mis en évidence cette « première glu dont l'adhérence fait une bonne part du lien social et personnel : le mime, dont les gestes et conduites, les paroles, les pensées, nous rapprochent de nos cousins les singes, chimpanzés ou bonobos, sur lesquels, *Aristoteles dixit*, nous l'emportons en imitation » (57). Il campe de petites scènes qu'on pourrait croire extraites de *Belle du Seigneur* :

Combien de fois, observant, dans un ministère, une réception officielle, ou, dans un hôpital, la visite d'un professeur de médecine au chevet d'un malade, n'ai-je pas vu, de mes yeux vu, de grands anthropoïdes se livrant aux jeux dérisoires de la hiérarchie, où le mâle dominant parade face aux dominés ou aux femelles soumises ? L'imitation produit la dominance plus ou moins féroce que nous exerçons ou subissons (*ibid.*).

Quand Solal figure les employés de la SDN ou des cabinets ministériels en babouins, prompts à adopter en « signe de vassalité » une « posture femelle » devant leur congénère plus puissant<sup>4</sup>, il dénonce l'« adoration de la force »<sup>5</sup>, sans remonter explicitement jusqu'au mimétisme que Girard désigne comme plus fondamental encore dans l'aliénation par les prestiges sociaux. Mais il ne l'ignore pas pour autant, en choisissant un singe comme haute figure de son bestiaire.

Soumettant les individus aux modèles qu'ils admirent, le mimétisme attise les rivalités entre les pairs :

L'état d'égaux crée une rivalité qui, en retour, nous transforme en jumeaux, réattisant à la fois la haine et l'attrance [...]. Nous désirons le même, le désir nous fait mêmes, le même fait le désir, qui se reproduit, monotone, sur la double carte de Tendre et de Haineux (57-58).

Cette vérité romanesque que Girard fait éloge à Stendhal ou Proust d'avoir dévoilée n'a pas échappé à Cohen – inutile de rappeler combien Solal en joue, sûr de se faire valoir auprès d'une femme, « kleptomane comme toutes ses pareilles »<sup>6</sup>, en se suggérant aimé d'une autre. « Il pleut du même dans les champs du désir, de l'argent, de la puissance et de la gloire, peu d'amour. Il pleut du mime [...] » (73), résume Serres. L'embrasement généralisé des

<sup>3</sup> Albert Cohen, *Solal*, dans *Œuvres*, éd. Chr. Peyrefitte et B. Cohen, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade, 1993, p. 896. L'abréviation BS renverra à cette édition.

<sup>4</sup> BS, p. 366.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 353

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 388.

collectivités humaines est à l'horizon, quand la fascination pour les médiateurs du désir se retourne en haine : « quand tous désirent le même s'allume la guerre de tous contre tous » (74).

Les groupes humains ont donc pour problème de réguler cette violence qui découle de l'esprit d'imitation. Une issue s'ouvre : « Épouvantés de cette possible éradication de l'espèce par elle-même, tous les belligérants se retournent, parmi cette crise, contre un seul » (*ibid.*). Le groupe menacé d'explosion se ressoude alors dans une haine commune. Le mimétisme provoque donc, ultimement, des mécanismes d'exclusion :

[...] quelle abominable glu colle les collectifs en ce sujet pluriel que nous nommons « nous » ? Ce ciment se compose de la somme de nos haines, de nos rivalités, de nos ressentiments. Sans cesse re-née, mère mimétique de soi-même, marâtre des groupes, la violence, molécule de mort aussi implacablement répliquée, imités, reprise, reproduite que les molécules de la vie, voilà le moteur immobile de l'histoire (55).

À ces métaphores de la glu ou du ciment répond, dans *Belle du Seigneur*, celle du grumelage. Les couples en villégiature à Agay « se flair[e]nt de la même espèce »<sup>7</sup>. « Tous ces gens « frétil[ent] d'avoir des semblables, tout à la joie de cailler et de se grumeler dans le collectif »<sup>8</sup>. L'exclusion est bien le ferment de cette agrégation. La dénonciation par Mrs. Forbes à Mme de Sabran de la situation irrégulière d'Ariane et de Solal cimenter l'alliance des gens de bien : « Les deux honorables [...] exprimèrent jusqu'au dernier suc le plaisir d'une mise hors la société, plaisir accru par le sentiment d'être des impeccables, reçues et recevant. De temps à autre, communiant dans leur rectitude, elles se souriaient. On s'aime de haïr ensemble. »<sup>9</sup> Le rejet du couple s'alimente d'antisémitisme et d'une complaisance pour le régime hitlérien : « Vraiment, plutôt Hitler que Blum. Au moins, le chancelier est un homme d'ordre et d'énergie », assène l'une des deux femmes, annonçant les propos des tricoteuses qui substitueront au refrain « À fuir comme la peste » un autre leit-motiv, « C'est la faute aux juifs »<sup>10</sup>. Le grumelage social par le rejet moral d'un couple déclassé a pour extensions la cohésion nationaliste par l'exclusion d'une partie de la population et la collaboration à venir. De même que l'alliance des dames honorables surmonte leur différence de caste – « l'abîme qui sépare la carrière diplomatique de la consulaire »<sup>11</sup> – de même, la collaboration des amateurs d'ordre franchira la frontière de nations antagonistes, sur le terrain d'entente d'une exclusion commune.

On comprend que cette logique mimétique et ces reports de violence sur des victimes émissaires, parias, ennemis communs, déborde le cadre des relations individuelles pour s'étendre jusqu'aux rapports entre les peuples. La contagion de la violence est susceptible d'une extension universelle – telle est l'expérience tragique du XX<sup>e</sup> siècle :

Ces abominations dépassent largement les capacités de l'explication historique ; pour tenter de comprendre cet incompréhensible-là, il fallait une anthropologie tragique à la dimension de la vôtre. Nous comprendrons un jour que ce siècle a élargi, à une échelle inhumaine et mondiale, votre modèle sociétaire et individuel (72-73),

dit Serres à Girard. Or leurs réflexions respectives aident à penser la guerre non seulement comme l'illustration de cette contagion, mais aussi comme un processus paradoxal de régulation.

### *La guerre et sa logique sacrificielle*

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 730.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 732.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 741.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 738 *sqq.* et 767 *sqq.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 738.

La guerre, note Michel Serres<sup>12</sup>, est déjà une forme de régulation de la violence, car elle l'encadre de ses lois, entre déclaration et armistice, et la délégation du combat à des armées endigue la lutte possible de tous contre tous. Les soldats assument une « vicariance »<sup>13</sup> qui exclut du combat les femmes et les enfants, voire l'ensemble des civils dans le cas d'une armée de métier. L'affrontement cornélien des Horace et des Curiace figure symboliquement le terme de cette réduction, trois champions puis un seul assumant le combat dans chaque camp. L'heure actuelle, sur une planète où la menace nucléaire dissuade les grandes puissances d'un heurt direct, entend sonner la « fin de la guerre »<sup>14</sup> – mais celle-ci ne se confond pas nécessairement avec la paix, sous la menace du terrorisme, déploiement chaotique d'un état de non-droit. Si la guerre se laisse distinguer de cette forme de violence totalement dérégulée, le philosophe a soin toutefois de préciser que l'encadrement de la violence par le droit n'y est pas synonyme de justice. Il doute même qu'il puisse y avoir des guerres justes, l'amoncellement de cadavres rendant illusoire qu'on puisse rétablir l'équité par la tuerie. La vicariance qui restreint chez Corneille le conflit des cités à leurs champions ne masque pas l'horreur de la réaction du vieil Horace, qui s'honore de la mort de son fils. Il est aux yeux de Serres l'illustration symbolique de ce qui se joue dans la guerre : le meurtre du fils, plus obsédant dans l'histoire humaine que le meurtre freudien du père, les hommes âgés envoyant par vagues au combat la génération de leurs enfants : telle est

la seule définition de la guerre qui tienne et selon laquelle des vieillards sanguinaires, de part et d'autre d'une frontière, se mettent d'accord pour que les fils des uns veuillent bien mettre à mort les fils des autres, au cours d'un sacrifice humain collectif que règlent, comme les grands prêtres d'un culte infernal, ces pères enragés que l'histoire appelle « chefs d'État » (71-72).

René Girard a lui aussi examiné l'ambiguïté des processus de régulation de l'agressivité, en concentrant sa pensée sur les logiques sacrificielles, vues comme des tentatives archaïques de canalisation de la violence, et sur la sacralisation qu'elles en opèrent. Il forme l'hypothèse que les communautés humaines ont été instruites, en des temps immémoriaux, par la résorption spontanée d'une crise grâce à la concentration de leur violence collective sur une victime unique. Pour conjurer de nouvelles explosions, elles auraient inventé des procédures sacrificielles qui réactivent les vertus fédératrices du mécanisme de transfert. Dans les grandes crises collectives, les individus se sentent emportés par des forces qui les débordent, pour les jeter contre les autres puis les réconcilier ; ils les identifient en conséquence comme sacrées. Les cultes sacrificiels mettent alors l'observance du rituel au compte d'une volonté divine. La victime elle-même est sacralisée, en vertu de l'unité restaurée par sa mise à mort. Girard, selon Serres, est allé plus loin que Nietzsche dans le dévoilement de l'origine de la tragédie, en la localisant dans le bouc éponyme, « ce bouc émissaire que des foules prêtes à la boucherie expulsent en le chargeant des péchés du monde, les leurs propres » (52). Les procédures sacrificielles resserrent le lien communautaire en donnant à la violence une satisfaction partielle ; elles l'encadrent ainsi mais prolongent aussi son règne, en répétant rituellement cette satisfaction. Les religions jouent un rôle ambigu face à la propension mimétique : elles posent des interdits qui freinent la mimésis d'appropriation et le versement du sang, leur donnent l'appui d'un sacré vengeur, mais elles sacralisent aussi la violence dans des rites qui la canalisent sans l'éradiquer. Et le sacrifice parfois dérape, puisqu'il doit enflammer la violence pour la purger ; il est inopérant si l'unanimité échoue à se constituer contre la victime.

Les conflits du XX<sup>e</sup> siècle, alimentés de discours patriotiques qui appelaient à l'oblation des générations entières de jeunes gens, illustrent la nourriture que la violence trouve dans les

---

<sup>12</sup> Voir Michel Serres, *La Guerre mondiale*, Paris, Poche-Le Pommier, 2008, p. 85 *sqq.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 107.

logiques sacrificielles<sup>15</sup>. Entre les nations ennemies depuis 1870, une convergence s'est dessinée contre une victime émissaire, dont le sacrifice a même pu apparaître sous Vichy comme un moyen de pactisation. Un scénario archaïque se laisse observer, celui qui voue l'historiographie au ressassement : « le récit, redondant, répète toujours la même ritournelle, ce cauchemar monotone de mime et de meurtre que communément l'on appelle l' "histoire" » (74). C'est ce même ressassement que laisse entendre la litanie par Solal des persécutions antisémites égrenées depuis le Moyen Âge, sacrifice indéfiniment reproduit d'un peuple « qui a préféré les bûchers au reniement [...] à Verdun-sur-Garonne à Carentan à Bray à Burgos à Barcelone à Tolède à Trente à Nuremberg à Worms à Francfort à Spire à Oppenheim à Mayence à travers l'Allemagne depuis les Alpes jusqu'à la mer du Nord » (897). Les guerres mondiales du siècle dernier, note encore Michel Serres, se caractérisent non seulement par une ampleur sans précédent, mais par un retournement inédit de la logique du sacrifice des enfants par les pères : l'Occident pris dans leur double vague sacrifia non seulement ses enfants par dizaines de milliers, mais aussi « ses ancêtres, les enfants de nos ancêtres les plus saints, [...] le peuple religieux par excellence, le peuple à qui l'Occident doit, sous la figure d'Abraham, la promesse de cesser le sacrifice humain » (71-72).

On aura noté la désignation donnée du peuple juif ; elle entérine la présentation par Girard du judaïsme et du christianisme comme des religions qui ont porté la lumière sur la logique des transferts victimaires, pour démystifier l'humanité à leur sujet :

En l'atroce fumée sortie des camps de la mort, conclut Serres, vous nous avez appris à reconnaître celle qui sortait des sacrifices humains perpétrés par la sauvagerie polythéiste de l'Antiquité, celle, tout justement, dont le message juif, puis chrétien, tenta désespérément de nous délivrer (72).

Au tragique de la violence, ce message oppose une alternative qui déjoue les compromis sacrificiels.

*La « pitié [...] monothéiste » (77)*

### *Démystification*

Contre la logique monotone du sacrifice humain, « la première vraie nouvelle vint d'Abraham, notre ancêtre, au moins adoptif » – au moment où son bras s'est arrêté à l'appel du messenger divin : « La pitié, la piété monothéiste consistent, nouvellement, en l'arrêt du sacrifice humain, remplacé par la vicariance d'une victime animale. L'éclair de la violence bifurque et, miséricordieusement, épargne l'enfant » (77). Le pardon demandé par Jésus pour ses tortionnaires est placé dans ce sillage : « Ici, la bonne nouvelle porte sur l'innocence de la victime, l'horreur du sacrifice et le dessillement des bourreaux aveugles » (*ibid.*). Michel Serres résume ainsi la description girardienne d'un trajet de lucidité qui passe par les psaumes et par les chants du Serviteur souffrant, où « on réhabilite les boucs émissaires injustement condamnés »<sup>16</sup>. Le pardon donné aux persécuteurs propose au déchaînement en miroir de la violence une alternative radicale, qui rompt avec les canalisations ambiguës portées par les rites sacrificiels, ce qui conduit Girard à désigner le christianisme comme une religion « antisacrificielle »<sup>17</sup> ; « l'Agneau de Dieu inverse l'image » du bouc émissaire, résume

<sup>15</sup> Michel Serres observe déjà dans le *Livre des Juges* et dans la tragédie grecque le point de contact entre la logique de la guerre et celle du sacrifice : les sacrifices promis par Jephté ou Agamemnon pour rendre le ciel favorable à la guerre frappent leurs enfants : « La victime de la violence paraît se tirer à la courte paille, mais, toujours, le sort tombe sur le plus jeune, sur le mousse... voilant ainsi le secret, que j'avais deviné, de la guerre : le meurtre de la descendance, dont l'organisation, par ces pères ignobles, se cache sous l'aléa » (76).

<sup>16</sup> R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999), Paris, LGF, « Le Livre de poche », 2001, p. 239.

<sup>17</sup> R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), LGF, « Le Livre de poche », 2001, p. 251.

Michel Serres (52). En opposant Dionysos au Crucifié, Nietzsche l'aurait bien vu, note encore Girard : « Tandis que Dionysos approuve et organise le lynchage de la victime unique, Jésus et les Évangiles le désapprouvent »<sup>18</sup>.

Solal ne s'y trompe pas non plus, qui oppose à la voix des prophètes la « voix dionysiaque »<sup>19</sup> qui coagule les foules, dans l'idéologie nazie, contre des victimes désignées. Déjà, quand son cœur se serre devant Ariane, « son innocente »<sup>20</sup>, mise au pilori par les médisances de la bonne société d'Agay, il dénonce l'injustice des chefs d'accusation qui offrent des victimes à la concorde de la collectivité. Pourtant, le monde dans lequel évoluent les personnages est un monde où la démystification a eu lieu, depuis de nombreux siècles. Monologuant, Solal invente une conversation entre une catholique de haut lignage et son petit garçon, qui de question en question l'amène à reconnaître que Dieu « aime aussi les gens sans feu ni lieu les apatrides et même les Israélites les gens des camps de concentration »<sup>21</sup>. La scène est grotesque par l'allure de révélation bouleversante donnée à l'aveu et par l'image de « sainte »<sup>22</sup> qu'en tire son émettrice. La lucidité sur l'innocence des boucs émissaires, de toutes les victimes de la violence collective, semblerait devoir être tenue pour un acquis de l'Occident chrétien. Pourquoi donc le sacrificiel – pour reprendre une question de Michel Serres – ne cesse-t-il « de nous hanter » (79) ?

La démystification ne suffit pas, ou du moins peine à pénétrer la profondeur des mentalités. Le droit et la police se sont substitués aux rites sacrificiels pour réguler la violence, sans parvenir pour autant à éradiquer sa contagion mimétique ; l'humanité aurait même atteint un point critique, privée, faute d'y croire encore, des canalisations rituelles sans trouver dans ses institutions un bouclier efficace (le spectacle cohénien de la SDN corrobore ce constat !) Autrement dit, « le dévoilement du mécanisme victimaire en a usé le remède » (78). Le retour incontrôlé des impulsions anarchiques est d'autant plus menaçant. La critique indivise des religions, qui méconnaît la spécificité du judéo-christianisme, y concourt selon Girard en voilant ce qui avait été dévoilé de la perversité sacrificielle : « Dieu mort, nos conduites reviennent aux religions archaïques [...]. Les prophètes écrivains connaissaient bien ce retour fatal du sacrifice, dans une société qui n'arrivait point à vivre la difficulté d'un monothéisme qui l'en privait » (85). Solal oscille entre la critique qui vise indistinctement les « religions magies de peur et d'enfance » et l'opposition de la Loi mosaïque à la voix païenne qui chante « la sainteté du sang répandu [...] le droit sacré du plus fort »<sup>23</sup>. « Il y a deux sortes de religions, note Michel Serres. Presque naturellement les cultures engendrent celles du sacré, qui se distinguent de celles que ces collectifs mêmes peuvent à peine tolérer, parce que, saintes, elles interdisent le meurtre. [...] Le saint critique le sacré, comme le monothéisme l'idolâtrie » (85-86). Si la citation extraite du monologue de Solal tend à confondre les deux notions, la distinction que creuse entre elles la réflexion contemporaine mérite néanmoins d'être interrogée.

### *Le saint et le sacré*

Le polythéisme, en plaçant les communautés sous l'égide de divinités qui leur étaient spécifiques, sacralisait les appartenances : les noms de ces divinités « unifiaient un collectif local » (80). Serres distingue ainsi les religions « qui fondent l'appartenance, où règnent la violence et le sacré » et « celles de la personne » (82). L'Église primitive se serait enfermée

---

<sup>18</sup> R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, op. cit., p. 223.

<sup>19</sup> BS, p. 901.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 741.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 885.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> BS, p. 887 et 901.

dans les catacombes non seulement pour fuir la violence des persécutions, mais aussi « pour tenter de constituer un collectif nouveau, laissant l'appartenance sacrée pour la communion des saints » (82-83). Mais la communauté nouvelle n'a pas échappé au retour des logiques dont elle tentait de s'extirper : « toute société, celle-là comme les autres, se trouve, aussitôt que née, empêtrée dans la nécessité de gérer sa violence inévitable. [...] La violence revient toujours parmi nous et aussi bien parmi le divin » (84-85).

Ariane distingue sans peine du christianisme authentique la religion d'Antoinette Deume, religion à teintes belliqueuses et au prosélytisme agressif : « [...] pour me convertir, elle m'a expliqué que Napoléon croyait en Dieu et que par conséquent je devais croire aussi. [...] Elle n'est pas une chrétienne, elle est tout le contraire. Elle est une vache et un chameau. Oncle Agrippa, oui, est un vrai chrétien. Parfaitement bon, un saint » (22). Cela dit, l'évocation par la jeune femme du milieu religieux dans lequel elle-même a grandi illustre la tendance d'une religion de communion à se muer en une religion d'appartenance, avec son corollaire d'exclusion. Le respect qu'elle voue à sa tante ne le masque pas : « Tantlérie faisait partie d'un groupe, maintenant presque disparu, de protestants particulièrement orthodoxes, qu'on appelait les Tout Saints. Pour elle, le monde se partageait en élus et en réprouvés »<sup>24</sup>. Le salut exigeait aux yeux de l'excellente femme, outre la foi protestante, l'inscription « au parti conservateur, appelé national-démocratique » et le sentiment d'être « genevois et non suisse ». « Pour elle, explique Ariane, les Fribourgeois (“quelle horreur, des papistes !”), les Vaudois, les Neuchâtelois, les Bernois et tous les autres Confédérés étaient des étrangers au même titre que les Chinois ».

La distinction devenue courante entre le sacré et le saint éclaire ces phénomènes – rappelons en particulier qu'inscrite dans le titre d'un ouvrage de Levinas, elle a aussi inspiré celui d'un colloque faisant dialoguer sa pensée avec celle de Girard<sup>25</sup>. Michel Serres la fait intervenir, comme on l'a vu, en distinguant l'« appartenance sacrée » de la « communion des saints ». Au sacré s'attache la violence que contient la notion même de numineux, qui conjugue l'effroi à l'éblouissement ; la violence aussi d'une mise à part qui sépare du profane l'être, le lieu ou l'objet consacrés et menace de châtiments redoutables la transgression des interdits qui les entourent. De ce sacré de séparation se distingue une sainteté qui met en communication l'humain et le divin. De ces deux notions connexes, unies par un sème commun de consécration, l'une met l'accent sur la séparation de ce qui est dévolu au divin dans la sphère humaine, l'autre sur l'ouverture unifiante de l'humain au divin.

Chez la tante d'Ariane, l'action amusante d'un sacré d'exclusion se manifeste dans le tri de ses serviettes de toilette : « Celle du milieu ne devait jamais servir pour le visage » – ce qu'Ariane interprète sans peine : « Peur inconsciente du péché, séparation du sacré et du profane »<sup>26</sup>. L'exclusion s'étend de la sphère corporelle à la sphère intellectuelle (Tantlérie bannit de ses lectures les romans) et à la sphère sociale. On n'y mélange pas plus les torchons et les serviettes que le linge dans la salle de bains : « Il va sans dire, raconte Ariane, que nous ne voyions que des gens de notre espèce, tous follement pieux. À l'intérieur de la tribu protestante *bien* de Genève, ma tante et ses congénères formaient un petit clan d'ultras »<sup>27</sup>. Cette logique d'exclusion produit des ruptures, la tante s'exilant dans un refuge écossais où subsistent « quelques élus »<sup>28</sup> de son groupe religieux après avoir poussé sa nièce hors du

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 13, de même que pour les citations suivantes.

<sup>25</sup> Voir Emmanuel Levinas, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Critique », 1977 ; « René Girard-Emmanuel Levinas : du sacré au saint », dir. B. Chantré et S. Goodhart, ARM/Bibliothèque nationale de France/ENS CIEPFC, 12-13 novembre 2012, [http://www.rene-girard.fr/offres/gestion/events\\_57\\_13415\\_non-1/rene-girard-et-emmanuel-levinas-du-sacre-au-saint.html](http://www.rene-girard.fr/offres/gestion/events_57_13415_non-1/rene-girard-et-emmanuel-levinas-du-sacre-au-saint.html) [en ligne, consulté le 23.05.2018].

<sup>26</sup> BS, p. 18.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 15

<sup>28</sup> *Ibid.*



foyer en exigeant qu'elle se sépare de son amie Varvara. Ariane demeure convaincue d'avoir été profondément aimée. Les mécanismes qui jouent dans les conflits collectifs se reconnaissent néanmoins dans le conflit privé.

La riposte à la logique d'exclusion, qui chemine de la sphère intime à la sphère sociale et la sphère politique en se donnant l'appui du religieux s'offre sous les traits d'un idéal de cosmopolitisme. Si l'expérience d'émigration qui conduisit René Girard outre-Atlantique s'est faite dans des circonstances moins dramatiques que l'exil anglais d'Albert Cohen, Michel Serres y lit un sens que le jeune fondateur de la *Revue juive*, assignant au peuple d'Israël une « destinée de voyageurs en Humanité »<sup>29</sup>, n'aurait sans doute pas désavoué :

À la fin de la dernière guerre, vous avez émigré, terrifié, comme je le fus, des folies criminelles des nations européennes. Pour mieux la penser, sans doute, vous mettiez, instinctivement, de la distance entre votre corps et cette mortelle violence. [...] En cherchant la paix, vous deveniez, parmi les tout premiers, ce que nous devons tous devenir désormais : métis de culture et citoyens du monde (67-68).

### *Le régime du doux*

La description dans *Solal* d'un cortège de « graves vieillards prophètes, vrais fils du peuple saint »<sup>30</sup>, réfugiés dans les souterrains de la Commanderie, rejoint l'évocation par Michel Serres des chrétiens des catacombes en ce qu'elle fait primer la puissance unificatrice de la sainteté sur la violence du sacré. Le refuge n'est pas repli ; en paradoxal mouvement dans l'abri, les saints vieillards inventent un mode nouveau de relation, dans une élection qui se fait responsabilité universelle : « Ils allaient, éclairés d'élection, et leur complot était l'amour des hommes ». Ils dénoncent par leur seule manière d'être l'injustice des logiques victimaires et attirent les cibles privilégiées qu'elles se donnent chez les plus jeunes :

Leurs gestes étaient doux, leurs lèvres étaient puissantes et la Venue posait un printemps sur leurs yeux. Leurs mains éclairaient. Des enfants s'étaient approchés d'eux. Dans leurs yeux luisait une attente du malheur, une protestation anticipée d'innocence.

La qualification de leurs gestes entre en résonance avec un thème que développent les récents écrits de Michel Serres pour l'inscrire dans une philosophie de l'histoire caractérisée par la foi dans la force motrice des utopies. La reconnaissance de l'entrée du monde occidental contemporain dans un temps de paix inédit, des mutations qui ont discrédité les idéologies séparatrices, extirpé des mentalités le patriotisme sacrificiel, décanté le saint du sacré n'implique pas chez lui la méconnaissance « d'abominables reliquats d'un archaïsme en retour redoutable d'une passion jamais totalement refoulée »<sup>31</sup>. Mais la « fin de l'âge sacrificiel », l'avènement de ce qu'il nomme l'« âge doux » sont pour l'humanité une question de survie<sup>32</sup>. René Girard quant à lui explique le « retard de l'apocalypse » par « le comportement des individus qui s'efforcent de renoncer à la violence et de décourager l'esprit de représailles »<sup>33</sup>. La « tendresse de pitié » que proclame Cohen, qui va jusqu'à avouer une compassion pour l'angoisse de Laval en son cachot, rompt la spirale qui ajoute la haine à la haine et se propose comme un frêle barrage contre le naufrage de l'humanité. De la « pitié [...] monothéiste », il accentue d'autant plus les tonalités de douceur que *Solal* nimbe de

<sup>29</sup> A. Cohen, « Déclaration », *La Revue juive*, n° 1, 15 janvier 1925, p. 10.

<sup>30</sup> A. Cohen, *Solal*, dans *Œuvres*, éd. Chr. Peyrefitte et B. Cohen, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1993, p. 303, de même que pour les citations suivantes.

<sup>31</sup> M. Serres, *Darwin, Bonaparte et le Samaritain*, Paris, Le Pommier, 2016, p. 58.

<sup>32</sup> Voir *ibid.*, p. 91 *sqq.* et p. 127. Sortir du régime des appartenances, en particulier, est la voie de sortie d'un engrenage suicidaire : « De ces appartenances découle tout le mal du monde. Des conflits perpétuels entre villes et empires éradiquèrent la Grèce, l'Égypte et Rome et, en trois guerres successives, les nationalismes d'Occident faillirent s'en suicider » (81)

<sup>33</sup> R. Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, *op. cit.* p. 242.

féminité la tendresse qui lui est associée, quand il exalte les femmes, « grâce et génie de tendresse et lueur de Dieu »<sup>34</sup>.

On retrouve cette invocation du féminin dans le discours de Michel Serres, qui rappelle l'influence, reçue par René Girard et par lui-même, de Simone Weil, « juive à la fois et chrétienne », passée à l'épreuve des « atrocités de la guerre » (89), puis trouve des accents qui ne sont pas sans rencontrer l'association par Solal du péché originel à la violence qui traverse les millénaires :

De fait, pourrions nous vivre, écrire et penser seuls, nous autres, faibles mâles, sans d'autres saintes femmes ? Votre œuvre, Monsieur, convertit qui la lit à la certitude du péché originel, dont la constante traînée dans l'histoire nous oblige sans cesse à gérer parmi nous une violence irrépressible. Face à ce modèle dur, votre vie s'accompagne d'une deuxième image féminine, plus douce, plus aimable, irremplaçable » (89).

C'est de l'épouse américaine de son confrère qu'il est ici question, ce qui fait passer l'éloge du cosmopolitisme et du métissage par le lien amoureux :

La paix règnera, l'humanité se construira, mêlée, moins à l'aide de traités entre les nations, moins par la politique, le droit ou les échanges commerciaux que par d'humbles liens tissés par les femmes aux mariages sans frontières. Alors, dans leurs foyers, sonneront, ô merveille, deux langues maternelles. L'harmonie à venir s'ouvre sur cette musique métisse, multipliant les chanterelles et les passerelles entre les cultures (92).

Cette introduction du doux dans les logiques de division rejoint le rêve cohénien que Solal poursuit d'Aude à Ariane. Il reste à s'interroger sur les ambiguïtés qui d'avance condamnent ce rêve dans *Belle du Seigneur*.

## *Ambiguïtés rémanentes*

### *Prégnance d'un sacré d'exclusion*

Sans reprendre toutes les analyses qui les ont déjà scrutées, on notera que le sacré d'exclusion s'infiltré dans l'amour. Si le discours de Solal entremêle les mots de *saint* et de sacré, c'est le second qui est cible de dérision, lorsqu'une vie « en vase clos »<sup>35</sup> exaspère et tue la passion et que le héros joue tristement sur la paronomase de « sacré » et de « massacrée »<sup>36</sup>. Or la sacralisation de l'amour se place dans le prolongement du sentiment de caste qui se manifeste chez Ariane, pour qui « [l']aristocratie genevoise, c'est mieux que tout, sauf la noblesse anglaise »<sup>37</sup>. Après son mariage et son entrée dans un milieu petit-bourgeois, elle justifie par son propre mépris celui dont elle endure les effets, comprenant que ses anciennes amies ne lui aient rendu qu'une unique visite : « Elles ont vu la mère Deume et son petit mari, ça leur a suffi »<sup>38</sup>. Le couple des amants lui-même devance à Agay les mécanismes qui vont se refermer sur lui en faisant du dédain le ciment de sa propre union : Ariane, devant les « têtes bourgeoises » qui l'entourent se sent « fière de son Sol, si élégant, si différent de ces mangeurs, fière des regards de leurs affreuses épouses »<sup>39</sup>. Mais le ciment offert à la dyade par l'exclusion des autres se montre friable : sous ses dehors de splendide autonomie, le couple se révèle obsédé par le regard des tiers ; Ariane regarde leurs regards, jouit de s'en penser le centre, et son besoin de compagnie va motiver sa tentative malheureuse d'entrée en

---

<sup>34</sup> BS, p. 370.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 726.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 818.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 730.

relation avec Mrs. Forbes, par un étalage d'appartenances et un jeu de séduction en miroir. Le couple se disloquera par une violence interne quand il ne pourra plus sacrifier les autres sur l'autel méprisant de son amour, faute de pouvoir croire encore qu'il s'en isole délibérément. C'est alors que se manifesterà la résurgence chez Solal des logiques sacrificielles archaïques.

### *Résurgence archaïques*

Une logique de guerre gouverne les heurts du couple, manifeste dans le rôle qu'il fait jouer à l'ancien amant dont Ariane fait l'aveu, Dietsch. La guerre, on l'a vu, naît selon Girard du mimétisme et l'exacerbe : ceux que fait « jumeaux » la convergence de leur désir sur le même objet deviennent « frère ennemis » et se renvoient en miroir leur agressivité, consommant leur identification dans la violence (74). On ne reviendra pas ici sur la relation de doubles entre Solal et Dietsch, amants de la même femme, et sur l'action fantasmatique que la fascination de l'autre, l'échec et la haine de soi opèrent dans l'imagination de Solal, quand il prête à Dietsch contre tout bon sens une libido démesurée et vilipende le chef d'orchestre, moins suspect que lui-même d'avoir séduit Ariane par son prestige physique. Mais on s'arrêtera sur l'inscription par Solal de cette rivalité personnelle dans le contexte historique et sur ce qu'elle révèle des mécanismes qui opèrent sur la scène des nations.

La diabolisation de l'ennemi marque les propos de Solal : celle du rival, Allemand dont le nom consonne avec celui de Nietzsche, tente de se légitimer par celle de son peuple – « les Allemands peuple de nature » qui « ont toujours détesté Israël peuple d'antinateure »<sup>40</sup>. Sur le fond de l'assimilation de Nietzsche aux propagandistes de l'hitlérisme et du peuple allemand aux sympathisants du nazisme, l'attrait d'Ariane pour Dietsch est logiquement symbolique de celui de l'Aryenne pour les sirènes germaniques. Or Dietsch, opposant allemand au nazisme, exilé pour ses convictions, révèle la faille dans l'assimilation et la mauvaise foi qui la gouverne.

Le plus troublant dans la rivalité des doubles est que leur identification en vient à noyer la distinction des degrés de légitimité de leurs revendications : « saint Georges et saint Michel miment le Dragon ; l'axe du Bien agit symétriquement, selon l'image, à peine inversée, de l'axe du Mal » (74). Si la mauvaise foi de Solal à l'égard de Dietsch est évidente, rien ne vient bien évidemment dévaloriser dans le roman sa mise en accusation du régime nazi ni contester le courage du combat qu'il mène auprès de la SDN pour les Juifs allemands. Mais cette légitimité irréfragable rend saisissante la contamination du héros, clairement situé de ce point de vue sur « l'axe du Bien », par la fatalité inscrite dans la logique de la guerre. Quand il en vient à brutaliser Ariane dans l'explosion de jalousie qui se fixe sur Dietsch, abusant contre une femme aimante de sa supériorité physique et de sa domination psychologique, on le voit dériver sur une victime les frustrations d'un combat perdu, et reproduire dans un cercle intime dérisoire les transferts de violence tragiques qui sévissent sur la scène historique. La posture victimaire qu'il adopte, hors de ces passages sporadiques en position de bourreau, est elle-même troublante, à la fois fondée par l'antisémitisme qu'il endure et suspecte, sous un autre jour, d'une propension à l'autosacralisation : la sacralité des sacrifices rejaillit, on l'a vu, sur leur victime, parfois royale dans les rituels archaïques, et Girard a débusqué, derrière la propension à « *se sacrifier* » le désir obscur de « *se sacrifier* »<sup>41</sup> ; de ces sacrifices que gouvernent des forces obscures, il prend soin de distinguer le don de soi consenti pour que l'autre vive, dont l'orientation est radicalement différente même si la forme peut en être semblable. La démarche par laquelle Solal, après avoir échoué à convaincre les démocraties européennes d'accueillir les Juifs allemands persécutés, provoque par une lettre anonyme sa propre exclusion de la SDN plutôt que de

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 900.

<sup>41</sup> R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, op. cit., p. 321 (souligné dans le texte).

chercher quelque autre forme d'engagement pose question<sup>42</sup>. L'image hallucinatoire qui surgit dans un monologue trahit l'initiative prise par le héros de son propre sacrifice : « pourquoi me clouer non c'est moi qui me cloue à cette porte d'une cathédrale dans la montagne [...] le roi a cloué sa gorge contre la porte »<sup>43</sup>. La lamentation finale sur « ses enfants qu'il n'avait pas sauvés »<sup>44</sup> pourrait sanctionner l'échec de la logique sacrificielle archaïque, tapie sous le voile messianique qui recouvre les contradictions du héros, à établir la paix.

Ces ambivalences dans le comportement du héros de Cohen mettent en question l'esprit de système qui régit ses discours. Le modèle anthropologique de Girard encourut lui aussi un reproche de systématisme. Michel Serres prend acte du danger « des théories qui ont toujours raison ; mauvais signe, car, exact ou rigoureux, le savoir se reconnaît à ce qu'il connaît toujours des lieux où il défaille »<sup>45</sup> (64-65). Plus vulnérable encore à ce soupçon est l'anthropologie que Cohen échafaude par la bouche de Solal, opposant, avec une radicalité tragique, des lois de nature haïssables et séductrices à une morale d'antinateur sainte mais impuissante à unifier les actes et aspirations du héros qui en proclame la grandeur.

Comment expliquer ce systématisme ? Il nous est difficile, affirme Michel Serres, de définir la visée de notre désir profond, dans le « fond sombre de nous-mêmes » ; le mimétisme et l'austérité morale constituent deux esquives de cette inquiétude : « la route malaisée de la morale, comme le chemin aisé du mime, semble une voie d'accès plus accessible que la quête inaccessible de l'authentique plaisir. Puisque je ne sais pas ce que je veux, autant désirer ce que les autres paraissent vouloir ou ce que des normes féroces m'imposent » (*ibid.*). Une même logique d'esquive de l'inquiétude se lirait donc dans l'abandon du « sous-bouffon général »<sup>46</sup> aux règles ordinaires de la compétition sociale ou amoureuse et dans sa posture de pourfendeur de l'amour de la force, qu'il débusque dans la quasi-totalité des comportements.

Si donc une vérité romanesque se donne à chercher dans *Belle du Seigneur*, c'est du lieu de défaillance de ces discours tout autant que de leur contenu qu'elle jaillit : la fonction la plus intéressante de Dietsch est sans doute d'en constituer la faille ; peut-être son introduction dans *Belle du Seigneur* est-elle une des manifestations les plus profondes de l'intelligence romanesque qui s'y déploie. Allemand échappant au schéma de la lutte du peuple de nature contre celui d'antinateur, musicien exilé médiocrement doué du prestige physique qui fait des conversations sur Bach l'alibi d'attraits moins avouables, il introduit de l'air dans le système d'explication donné par Solal de la guerre des peuples et de la guerre des sexes. Il attire l'attention sur le processus par lequel l'adoucissement apporté par la pitié monothéiste à l'anthropologie tragique qui obsède le héros est à son tour altéré par les modèles durs de la rivalité belliqueuse et par des impulsions sacrificielles archaïques. Or c'est ainsi le roman qui assume ce que son héros esquive : l'agitation d'une inquiétude renvoyant chaque lecteur à la recherche des visées de son désir profond.

Laissons, pour conclure, l'optimisme de Michel Serres répondre à l'angoisse de Cohen, « seul et transi »<sup>47</sup> dans ses appels à la tendresse de pitié :

---

<sup>42</sup> Étonnamment, il rejoint l'attitude de la tante d'Ariane, glissant ostensiblement en posture victimaire par son exil en Écosse, faute d'avoir pu garder sa nièce dans le camp des gens de bien : ce sacrifice accusateur, qui lui fit rejoindre quelques « Tous saints » outre-Manche, loin de produire un effet réconciliateur, infiltra la division jusque dans le cœur culpabilisé d'Ariane (voir BS, p. 19 : « J'en eus le cœur serré, sentant bien que c'était à cause de la vie que je menais qu'elle s'exilait en somme », confie Ariane).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 906.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 999.

<sup>45</sup> Il s'appuie sur une remarque de Popper au sujet de la psychanalyse et du marxisme. Avec humour, il localise le lieu salutaire de défaillance de celle de Girard dans l'admiration gémellaire sans rivalité qu'il lui voue.

<sup>46</sup> BS, p. 910.

<sup>47</sup> A. Cohen, *Carnets 1978, op. cit.*, p. 1194.

Bilan : la mort est la loi, nécessaire et dure, des mondes inerte, vif et collectif, celle du guerrier. Réunis par le sang, nous le sommes aussi par les signes : nous vivons donc, rarissimes, par la négentropie douce. Nous parlons acculés à la rareté. Qu'est-ce que l'homme ? Un habitant de cette rareté, de cette utopie, voué au miracle sur les îles rares du langage, parmi la mer de la violence déchaînée<sup>48</sup>.

Article paru dans les *Cahiers Albert Cohen*, n° 28, 2020, p. 13-35.

*Version auteur*

---

<sup>48</sup> M. Serres, *Darwin, Bonaparte et le Samaritain*, op. cit., p. 141.