## Christiane Solte-Gresser

## Comment le cauchemar traumatique désagrège-t-il l'universalisme européen?

**Résumé:** La période de l'Universalisme se voit ponctuée d'utopies socio-politiques universellement partagées, à savoir une cohabitation fondée sur la liberté, l'égalité et la fraternité, sur les Droits de l'homme ou encore sur une constitution démocratique. D'un autre côté, le début et la fin de l'Universalisme sont marqués par le colonialisme et par le national-socialisme. Il s'agit de deux événements historiques qui, par leurs idéologies violentes, se situent à l'extrême opposé de ces projets et produisent des traumatismes trans-générationnels. Cet article vise à analyser comment cette contradiction est mise en évidence dans la littérature fictionnelle à travers ses moyens esthétiques. Confrontés aux activités colonialo-impérialistes du XVIII<sup>e</sup> siècle ou au génocide des juifs européens par les nazis au XX<sup>e</sup> siècle, des écrivains comme Isabelle de Charrière, Romain Gary ou D. M. Thomas s'interrogent sur la relation entre les fondements humanistes communs à des systèmes de connaissances et de valeurs universellement valables et leur perversion dans la pratique sociale et politique. Ils le font par l'intermédiaire de la fiction.

**Mots-clés:** esclavage; shoah/holocauste; rêve/cauchemar; psychanalyse; racisme; nazisme; responsabilité; Isabelle de Charrière; Romain Gary; D. M. Thomas

Selon les réflexions programmatiques de Markus Messling, formant le cadre de ce volume, l'époque de l'Universalisme commence – non sans une certaine polémique – avec Napoléon pour s'achever avec la réunification de l'Allemagne (voir ce volume, Introduction). La période, s'étendant des Lumières à l'Europe d'aprèsguerre, se voit ainsi ponctuée d'utopies socio-politiques universellement partagées, à savoir une cohabitation fondée sur la liberté, l'égalité et la fraternité, sur les Droits de l'homme ou encore sur une constitution démocratique. D'un autre côté, le début et la fin de l'Universalisme sont marqués d'une part par le colonialisme et de l'autre par le national-socialisme – deux *événements* historiques qui constituent l'extrême opposé de ces projets, les érodant et les désintégrant de l'intérieur. En effet, la traite négrière comme la Shoah remettent brutalement en cause, voire bafouent lesdites valeurs déclarées universelles. Toutes deux produisent des trau-

matismes trans-générationnels et laissent derrière elles des traces dévastatrices (Ashcroft et al. 1989: Hirsch 2012). De même, toutes deux remettent fondamentalement en question l'image que l'Europe se fait d'elle-même (Ette 2004; 2005; 2010; Diner 1988).

Ce qui m'intéresse dans ce phénomène en tant que chercheuse, c'est que cette contradiction est très clairement mise en évidence dans la littérature à travers certains moyens esthétiques. Confrontés aux activités colonialo-impérialistes du dixhuitième siècle ou au génocide des juifs européens par les nazis au XX<sup>e</sup> siècle, les écrivains s'interrogent – dans des textes fictionnels – sur la relation entre, d'une part, les fondements humanistes communs à des systèmes de connaissances et de valeurs universellement valables et, d'autre part, leur perversion dans la pratique sociale et politique. Ils le font par l'intermédiaire de la fiction. On pourrait systématiser de tels procédés littéraires en tant que moyens générateurs d'un savoir esthétique de façon suivante (Solte-Gresser 2020a, à paraître): lorsque la littérature questionne et réfléchit sur la réalité sociale, elle le fait tout d'abord par le biais de la dynamique de la traduction, qui sert d'intermédiaire entre les mondes, les langues, les cultures et les domaines de la connaissance. Ensuite, par des stratégies de distanciation, qui ouvrent de manière ludique ou provisoire des alternatives au monde existant et à ses conditions sociales et bio-politiques. Il y a, de plus, la mise en scène qui vise à réactualiser au sein d'un dispositif littéraire les expériences et connaissances sensuelles individuelles, facilitant leur identification par une collectivité. Et enfin, par des processus de remémoration et d'archivage: des voix et des vestiges de savoirs oubliés ou marginalisés sont ainsi inscrits dans la mémoire collective 1.

Ces quatre conditions se retrouvent nouées de façon complexe dans les textes analysés et mis en relation dans cet article. Un roman de la fin des Lumières servira d'exemple pour le début de l'époque universaliste. Des textes littéraires de la Shoah (question que je traiterai plus en profondeur) en marqueront la fin. Tous ces romans ont pour sujet les problèmes et les contradictions découlant de l'Universalisme.

En 1795, l'écrivaine Isabelle de Charrière a écrit *Trois femmes*, un roman sur l'émigration qui fait, à bien des égards, partie de la littérature-monde (Charrière 1979–1984 [1795], vol. IX, 37–125). Il combine différents niveaux narratifs. Il s'agit de l'histoire de trois femmes exilées en Westphalie, qui, aussi différentes soientelles, s'y réunissent pour former une communauté solidaire. Elles essaient de s'intégrer au mieux dans la vie du village, de s'orienter dans sa vie quotidienne, avec ses règles et ses conventions, et d'enrichir le village avec leurs visions du monde,

<sup>1</sup> Le résumé ci-dessus se réfère à des concepts culturels, littéraires et critiques de Giorgio Agamben, Roland Borgards, Vittoria Borsò, Ottmar Ette, Nelson Goodman et Joseph Vogl.

leurs expériences et leurs propres valeurs. Ce récit se voit complété par l'histoire de la traite négrière dans les Caraïbes, publiée dans la Suite des trois femmes, partie « Histoire de Constance » (Charrière 1979–1984 [1795], vol. IX, 128–168)<sup>2</sup>. En effet, la biographie d'une des trois femmes françaises, la créole Constance, est étroitement liée à la violente histoire de l'esclavage. Une esclave travaillant dans des plantations de sucre en Martinique avait tenté de poignarder son maître pour se libérer de son joug mais se voit ensuite condamnée à mort. Les conséquences traumatisantes de cette révolte mènent directement des Caraïbes à l'Europe<sup>3</sup>, où Constance, la nièce de l'esclavagiste susmentionné, essaie désormais de soulager sa conscience par des jugements moraux et des actes altruistes. L'habile argumentation rhétorique sur la question de savoir s'il est sage ou pas de rembourser des biens alors qu'on pourrait les utiliser à des fins altruistes sert en fin de compte à légitimer et à mettre en œuvre son plan pour contrer résolument l'injustice dans la situation sociale et politique actuelle, qui diffère peu de l'esclavage:

Devais-je donner mon bien à Robespierre, ou, cette année, à ceux qui ont détruit et qui se disputent son pouvoir? [...] Payerai-je mon écot à l'Angleterre pour soutenir une guerre qui dévaste l'Europe entière? Donnerai-je au ministère de Madrid de quoi orner la châsse et payer le voyage de quelque relique? À l'impératrice de Russie, de quoi enrichir un peu ses favoris? Au pape, de quoi payer plus cher de mauvais soldats et de bons chanteurs? Non, selon les lois, ma fortune est bien à moi [...]. Selon l'équité, elle n'est pas moins à moi: personne n'en feroit, je l'ose dire, un meilleur usage. [...] Je donne, partout où je vais, je fais donner partout où j'ai du bien ... (Charrière 1979–1984 [1795], vol. IX, 98).

Le récit-cadre, pour sa part, se déroule dans un salon allemand de l'époque des Lumières. Les participants y discutent de la philosophie kantienne, en particulier de La Critique de la raison pratique (Kant 1956 [1788]). Les personnages mettent littéralement ses maximes à l'épreuve: que signifie l'impératif catégorique universaliste de Kant lorsqu'il est transposé dans la vie quotidienne concrète de trois jeunes femmes réfugiées 4? D'une manière originale et pleine d'esprit, Isabelle de Charrière démontre, à travers une série de dilemmes moraux, que l'adhésion aveugle à des règles générales, quand bien même elles sont orientées vers le bienêtre collectif, ne conduit pas nécessairement aux meilleures décisions. Des réponses pragmatiques censées résoudre les grandes questions philosophiques de

<sup>2</sup> L'intégration de la *Suite* dans les *Œuvres complètes* en 1980 est sa première publication.

<sup>3</sup> Pour cette dimension postcoloniale du texte, voir aussi Solte-Gresser (2020b, 63-80).

<sup>4</sup> L'auteure dit, dans une lettre datée du 13 octobre 1797 adressée à Chambrier d'Oleyres, avoir écrit « un petit traité du devoir », « mis en action ou plutôt élucidé par une action. On n'a pas prétendu donner des modèles à suivre mais à montrer des vices & des foiblesses à excuser comme non incompatibles avec une idée ou un sentiment du devoir & une moralité dans la personne coupable ou accusable » (Charrière, 1979-1984 [1795], vol. V, 354).

l'époque sont apportées par des solutions individuelles assez inhabituelles dans les conflits sociaux, culturels et éthiques de l'époque. Les Droits de l'homme sont également expérimentés dans ce roman: on les confronte à des situations quotidiennes afin de vérifier si leur sens est approprié pour le bonheur individuel.

Les problèmes dont il est question dans la fiction de Charrière (comme les hiérarchies liées au genre, à l'injustice sociale, ou encore à l'usage de la violence) sont certes attribués à des erreurs politiques mais aussi aux abus de pouvoir. Cependant, l'accent n'est pas principalement mis sur l'inhumanité des autres, des supérieurs, qu'ils soient dirigeants politiques, dirigeants coloniaux ou propriétaires terriens. Les limites et les dilemmes d'une humanité universelle sont testés sur chaque sujet individuel. Cela signifie aussi qu'ils sont traités comme des conflits intérieurs, qui obligent inévitablement chaque individu à prendre ses responsabilités. Une telle perspective rend impossible de voir dans les femmes, les paysans, les enfants, les esclaves du roman un « autre général » qui pourrait être facilement supprimé (Solte-Gresser 2000, 187–203). Les personnages passent du statut d'étranger abstrait à celui d'autre concret, comme le formule Seyla Benhabib dans son éthique propre au genre (Benhabib 1992, 161–191). Les théories universalistes, selon Charrière, doivent être prouvées sur des sujets individuels. Lorsqu'il s'agit de s'entendre sur les règles d'une bonne cohabitation, les libertés de penser et d'agir atteignent donc inévitablement leurs limites. Tous les protagonistes du roman se trouvent ainsi confrontés à leurs propres contradictions et abîmes : apparait alors un clivage entre la théorie universelle et la pratique de la vie, entre la volonté et l'action. Dans l'univers du roman, cette contradiction devient une question de responsabilité individuelle. Elle revient finalement à hésiter entre détourner le regard et regarder l'autre, entre simple projection et remise en question de soi 5.

Ce problème central se retrouve en des termes similaires au sein de la littérature de la Shoah dont il sera à présent question. Car le lien entre le colonialisme et la Shoah est plus profond qu'il n'y paraît à première vue, notamment en littérature. La recherche historique, politique, psychologique et philosophique en a déjà bien étudié les parallèles: la dissociation due à des conflits et des contradictions intérieurs et leur projection à l'extérieur produisent la déshumanisation systématique de l'autre. De tels parallèles concernant les mécanismes racistes se reflètent aussi dans la littérature. Il n'y a qu'à penser – si l'on se focalise sur l'esclavage – à Toni Morrison, qui, dans Beloved (1987) établit un lien entre la traite négrière transatlantique et la Shoah 6. Si l'on se focalise sur la Shoah, il faudrait,

<sup>5</sup> Il en naît une nouvelle conception de communauté, comparable à l'idée de « Zusammen LebensWissen » de Ottmar Ette (Solte-Gresser 2013, 137-151).

<sup>6</sup> Voir aussi Peter Herr (2013, 307–320).

entre autres<sup>7</sup>, citer André Schwarz-Bart, dont l'œuvre traite la rupture civilisationnelle après la Shoah ainsi que la révolte des esclayes en Guadeloupe 8. Les romans de ce dernier s'interrogent selon Michael Rothberg, sur « how to think and write after the Holocaust and colonialism have brought Europe's self-conception to crisis, at once from within and from without » (Rothberg 2009, 1019). Le génocide nazi n'a pas seulement remis en cause le progrès humaniste des Lumières, il a marqué « the end of history » « as the West has constructed it for the last three hundred years » (Rothberg 2009, 292). À cet égard, le roman Le dernier des Justes de Schwarz-Bart (1996 [1959]) est intéressant dans l'étude du problème de l'universalisme parce qu'il fait des références intertextuelles à *Candide ou l'Optimisme* de Voltaire (2003 [1759]). Il interroge ainsi le discours universaliste des Lumières sur l'humanisme – afin de critiquer impitoyablement l'idée optimiste du progrès. La fin apparemment heureuse de *Candide* est confrontée à l'horreur de la réalité de la Shoah (Langer 1975, 261 10).

Deux autres caractéristiques de ce roman soutiennent ma démarche argumentative: la cruelle persécution du protagoniste Ernie et sa mort à Auschwitz sont enchâssées dans un récit supérieur, la légende talmudique des lamed-waf, les 36 justes. Selon la légende, la misère entière du monde reposerait sur 36 justes élus par Dieu. En supportant toute forme de cruauté, par leur bonté et leur patience, ces derniers apaisent le courroux divin. Leur sacrifice empêche ainsi que Dieu ne détruise le monde par vengeance. Cette légende nous suggère une interprétation universelle (si l'on reste dans la perspective juive), qui donne un sens métaphysique à la souffrance de l'individu. Mais cette explication mystique se brise sur les murs de la chambre à gaz dans laquelle Ernie Lévy meurt. Une autre dimension du roman est déterminante: le rôle et la fonction des rêves dans Le dernier des Justes. C'est par une vision rêvée au début du récit qu'est établi le sens de la souffrance liée au martyre; de même c'est un rêve qui achève la légende à la fin de la narration: le cauchemar des juifs entassés dans le wagon à bestiaux pervertit le grand récit religieux et le sens collectif qu'il est censé donner 11.

<sup>7</sup> À l'instar de David Grossman, qui, dans son roman hébreu de 1986, 'Ayen 'Erekh: Ahavà, laisse un commandant et un gardien de camp SS raconter les histoires racistes de son père, soldat en Afrique de l'Est, sur les « batailles en Afrique noire » et « l'idolâtrie noire des indigènes rebelles », qui doivent être civilisés par « l'activité bénéfique des missionnaires » (Grossman 1991, 381).

<sup>8</sup> Schwarz-Bart met en relief une influence mutuelle de l'histoire noire et juive (Rothberg 2009, 106).

<sup>9</sup> Les recherches de Rothberg sur le roman Le dernier des Justes de Schwarz-Bart de 1959, dont l'accueil tombe notamment au milieu des crises coloniales, ont montré comment la responsabilité de la Shoah passe ici d'un problème initialement national et politique à un problème universel.

<sup>10</sup> Voir surtout le chapitre 7: « Of time and atrocity » (249–296).

<sup>11</sup> Voir l'analyse détaillée de Solte-Gresser (2021).

Ce lien entre le récit des rêves et la critique de l'universalisme sera maintenant examiné plus en détail à l'aide de deux autres exemples tirés de la littérature de la Shoah. Comment le rêve remet-il en question les valeurs universelles et les modèles collectifs d'interprétation? Pourrait-on même prétendre que le rêve raconté par les textes littéraires de la Shoah sert à faire éclater les arguments et les récits universalistes, voire à les faire imploser?

Je me consacrerai d'abord au roman *The White Hotel* de l'écrivain britannique D. M. Thomas (1981). Thomas thématise la Shoah à partir de l'histoire de Lisa Erdman, à moitié juive, assassinée lors du massacre de Babi Yar à Kiev. Dans un deuxième temps, je m'appuierai sur le roman La danse de Gengis Cohn de Romain Gary (1995 [1967]). Le narrateur de ce texte est un dibbouk, le fantôme d'un comédien ayant été abattu à Auschwitz. L'esprit du prisonnier assassiné hante son bourreau depuis le crime et sévit dans le subconscient de l'ex-commandant, le menant ainsi lentement à la folie 12.

Rappelons-nous au préalable que le roman de Charrière abordait les questions philosophiques universalistes de son époque. Revenant sur l'idée du progrès universel des Lumières, Trois femmes met à l'épreuve la philosophie kantienne ainsi que les droits humains et civils formulés au cours de la Révolution française. Quel discours, quelle narration ou quel grand récit (au sens de Lyotard) pourrait fournir un tel sens universel au XX<sup>e</sup> siècle? Nous nous trouvons dans une situation historique que Horkheimer et Adorno (1988 [1944]) ont décrite dans Dialektik der Aufklärung des 1944, à savoir: l'autodestruction des Lumières, la puissance de la raison instrumentale et totalitaire, ainsi que le renforcement du mythe sous les auspices fascistes et capitalistes. Pour Horkheimer et Adorno, l'instrumentalisation de la raison est basée non seulement sur un élément politique, mais aussi sur un élément psychologique: la violence contre soi-même que l'individu utilise pour réussir à s'intégrer dans l'ordre du pouvoir.

Mais les mythes, tout comme les Lumières, lorsqu'ils sont au service de la critique du pouvoir, peuvent aussi être considérés comme des dimensions fondamentales de la psychanalyse. Et en effet, dans les romans auxquels je me consacrerai à présent de plus près, la psychanalyse prend le pas sur les récits politico-idéo-

<sup>12</sup> Les deux romans ont été récompensés par des prix renommés, mais ils ont également été critiqués pour leur maniement inhabituel et très provocateur de la Shoah: Dans les deux cas, la sexualité et la violence forment un lien indissoluble, et plus encore, le génocide est raconté d'une manière presque pornographique. De plus, les deux œuvres s'avèrent être des confrontations hautement fictives avec la Shoah, même si elles intègrent dans le récit (ou même y rassemblent) une multitude de documents historiques (articles de journaux, témoignages, données et faits historiographiquement fixés).

logiques ou religieux traditionnels. Elle fournit elle-même un récit fondateur d'un sens universel – mais qui échoue. Avec Thomas, la psychanalyse échoue scientifiquement; avec Gary, elle échoue de façon épistémologique. Dans ces deux romans de la Shoah, ce problème est explicitement lié aux questions de l'art et du progrès culturel. Les récits de la Shoah ont d'ailleurs ceci en commun avec Isabelle de Charrière ainsi qu'avec la dialectique des Lumières et de la psychanalyse. Dans chacun de ces cas, il s'agit de s'interroger sur le rôle de l'art et de la littérature dans la cohabitation de plusieurs peuples. Puisque la psychanalyse constitue le cadre général de la discussion de Thomas et Gary sur la Shoah, il n'est guère surprenant que les rêves jouent un rôle décisif dans leurs textes 13.

C'est notamment le cas dans le roman The White Hotel. Il se compose de six chapitres qui présentent tous une variation sur le même thème, un cauchemar de la protagoniste Lisa Erdman. Ce cauchemar est raconté chaque fois d'un point de vue différent. Il présente des motifs centraux tels que des scènes apocalyptiques (avec meurtres et incendies), des viols ou encore les organes féminins se libérant du corps de la rêveuse. Le premier chapitre présente le rêve comme un poème pornographique. La protagoniste l'envoie à Sigmund Freud, son analyste, qui est censé la guérir de ses douleurs thoraciques et abdominales. Le deuxième chapitre présente une explication rétrospective de ces scènes de rêve, que Freud demande à la patiente. Le troisième chapitre se présente sous la forme d'une étude de cas: Freud, qui devient le narrateur, soumet ses interprétations des rêves de la patiente au regard de son enfance, faisant de Lisa un cas psychanalytique. Le quatrième chapitre met à mal ces schémas interprétatifs: Lisa écrit des lettres à Freud dans lesquelles elle retrouve une partie de sa souveraineté interprétative. Elle critique explicitement les interprétations de Freud, les corrige et les réinterprète. Car ce que Freud ne voit pas, ce qu'il ne peut pas voir, c'est que la douleur qui tourmente la rêveuse ne provient pas de son passé mais lui sera infligée dans l'avenir. Piégés dans une boucle d'expériences traumatisantes, les supplices sont déjà vécus avant la Shoah. Ceci est clarifié dans le cinquième chapitre du roman, qui traite de la fusillade de masse de Babi Yar – et donc de faits historiques. Les symptômes de la patiente trouvent leur explication rétrospective par la réalité historique: Lisa est touchée d'une balle au bord du ravin de Babi Yar, tombe sur les tas de cadavres dans l'abîme, est frappée à la poitrine par deux soldats et violée à coup de fusil. Elle en mourra.

<sup>13</sup> Les rêves, et en particulier le cauchemar traumatisant récurrent du survivant de la Shoah, représentent également une dimension décisive pour la pensée d'Adorno (Adorno 2003 [1966], 335).

Raconté selon la perspective subjective de la violence raciste vécue, le récit se transforme en une critique subtile de la revendication universelle de la psychanalyse. Ce qui est décisif pour le roman de Thomas, c'est que les interprétations de l'analyste ne sont pas nécessairement erronées. Selon Freud, les rêves, les symptômes et le comportement pathologique de Lisa peuvent être analysés et expliqués logiquement: son explication est simplement orientée vers le passé et non vers l'avenir. De même, les interprétations mettent en avant la psychologie individuelle comme universelle et ne s'intéressent pas aux conditions socio-politiques concrètes. Freud interprète les symptômes de Lisa de facon cohérente – donc au vu du système psychanalytique de façon très convaincante - et comme liées à l'hystérie. Pourtant, ce qui conduit à un diagnostic clair dans le récit psychanalytique (comprenant ici la scène primitive, la constellation familiale spécifique, les désirs sexuels et ambitieux, les complexes maternels angoissants) n'est qu'une petite partie de la vérité. La violence politique, l'antisémitisme, la Shoah imminente et les chocs traumatisants qu'elle entraîne n'ont pas leur place dans ce système. Freud doit, pour ainsi dire, les écarter de sa théorie, dissocier son système d'interprétation de ces conditions politiques et sociales très spécifiques afin qu'elle conserve son caractère universel.

Sa théorie manque de peu, mais à maintes reprises, la réalité historique: par exemple, le visage de Lisa lui rappelle l'expression des rapatriés de guerre, et Freud admet que son interprétation des rêves doit être revue dans ce contexte. Quoi qu'il en soit, l'étude de cas de Lisa pousse jusqu'à leur limite d'une part l'adage universel du rêve comme « gardien du sommeil » (Freud 1999 [1901], 691) et d'autre part la thèse du rêve en tant que réalisation de ses désirs. Que l'hystérie, alors la maladie utérine par excellence, et l'anorexie, alors l'incapacité de manger, pourraient avoir des raisons concrètes et politiques, comme le viol par des collaborateurs nazis ou la famine dans le ghetto de Kiev, secoue tout le corps de la pensée psychanalytique. Dans ce contexte, il convient de rappeler les déclarations de Freud quant à sa propre théorie, lorsqu'il est confronté aux soi-disant névrosés de la guerre, attestés historiquement. Dans son essai de 1920 « Au-delà du principe de plaisir », au lieu de qualifier de folles les conditions socio-politiques qui causent le traumatisme, il se perd, pour ainsi dire, dans sa propre argumentation universaliste. Et il explique aussi pourquoi: à savoir, pour ne pas devenir lui-même « fou » [irre]. Si cette nuance se perd dans la traduction française, il est difficile de ne pas entendre dans l'original la double acception du terme irrewerden, rendu par « bouleverser »:

Admettre comme allant de soi que le rêve les replace [les rêveurs, NDA] pendant la nuit dans la situation pathogène, c'est méconnaître la nature du rêve. Il serait plus conforme à celle-ci que le rêve présente au malade des images du temps où il était bien portant ou des images de

la guérison qu'il espère. Si nous ne voulons pas que les rêves de la névrose d'accident [= rêves traumatiques, NDA] viennent bouleverser notre thèse de la tendance du rêve à accomplir le désir, il nous reste peut-être la ressource de dire que dans cette affection la fonction du rêve, comme bien d'autres choses, est ébranlée et détournée de ses fins, à moins d'invoquer les énigmatiques tendances masochistes du moi (Freud 1981 [1920], 51) 14.

Face à la Shoah on est donc forcé de recourir à d'autres théories oniriques 15. L'exemple le plus étonnant est peut-être celui du récit Le songe du résistant Vercors datant de 1943/1944. Ce dernier raconte la rumeur émergente de l'extermination massive dans les camps de concentration sous la forme d'une expérience onirique. Ce n'est pas l'interprétation des rêves de Freud qui intéresse l'auteur, mais la théorie onirique des unanimistes. Car c'est précisément ce concept de rêves partagés collectivement (proche de C.G. Jung) que Vercors utilise pour ébranler son lectorat (Vercors 2002 [1944]); conformément à la conception onirique de Jules Romains, le rêve du récit de Vercors présente inexorablement au rêveur une vérité qui n'est pas accessible au réveillé: ce que le réveillé ne veut pas voir, ce qu'il réprime et rejette (dissocie donc), lui apparaît dans le rêve, en tant qu'expérience nocturne collective. Elle divulgue une réalité devant laquelle, aussi inimaginable et insupportable soit-elle, on ne peut plus fermer les yeux.

Retenons donc: la psychanalyse, comme la critique de la raison pratique kantienne, a certainement commencé par un geste anti-universaliste. L'impératif moral de Kant est de garantir le bien-être de chaque individu et d'en imposer la responsabilité à chacun. La théorie psychanalytique s'intéresse aussi à des patients spécifiques et à la reconnaissance de leur souffrance individuelle. Dans cette optique, elle affronte les contradictions, la force incontrôlable des désirs et l'incapacité fondamentale de l'individu à reconnaître ses propres intentions. La psychanalyse souligne radicalement cette mé-connaissance individuelle: elle doute de l'autonomie du sujet, fait de la raison humaine une illusion et désidéalise le progrès culturel. De cette façon, elle fait échouer le projet du Moi sûr de lui. Pourtant,

<sup>14 «</sup> Wenn man es als selbstverständlich nimmt, dass der nächtliche Traum seinen Träumer immer wieder in die krankmachende Situation versetzt, so verkennt man die Natur des Traumes. Dieser würde es eher entsprechen, dem Kranken Bilder aus der Zeit der Gesundheit oder der erhofften Genesung vorzuführen. Sollen wir durch die Träume der Unfallneurotiker [der Traumatisierten, NDA] nicht an der wunscherfüllenden Tendenz des Traumes irre werden, so bleibt uns etwa noch die Auskunft, bei diesem Zustand sei wie so vieles andere auch die Traumfunktion erschüttert und von ihren Absichten abgelenkt worden, oder wir müssen der rätselhaften masochistischen Tendenzen des Ich gedenken ». (Freud 2009 [1920], 203) Nous soulignons dans l'original comme en traduction.

<sup>15</sup> Voir aussi le concept des « rêves lazaréens » de Jean Cayrol dans Lazare parmi nous (1950 [1948], 15-66).

ce n'est que parce que la psychanalyse est elle-même universelle qu'elle peut combattre le Moi souverain et contrôlant. Elle développe des schémas explicatifs qui devraient théoriquement s'appliquer à tout être individuel, mais qui, pour y réussir, se fondent sur un autre général et abstrait. À cause de cela, les conditions de vie du sujet masculin, blanc, hétérosexuel, bourgeois doivent être déclarées universellement valables. La réalité d'une femme politiquement persécutée, juive et homosexuelle latente, que Thomas place au centre de son roman, ne peut qu'être manquée par ce système d'interprétation.

La danse de Gengis Cohn de Romain Gary peut être compris comme une mise en scène satirique de ce problème. Je voudrais le montrer brièvement dans une dernière étape. La psychanalyse n'est traitée ici que de manière ironique: par exemple, cyniquement comme une mesure universelle pour guérir les bourreaux de leur mauvaise conscience, ou sarcastiquement comme une tactique de dissimulation quand il s'agit de regarder la réalité politique dans les yeux 16. Comme déjà mentionné, l'histoire de la Shoah est racontée ici du point de vue d'un dibbouk. Le fantôme d'une victime d'Auschwitz occupe le subconscient de son agresseur et lui rappelle inlassablement son crime. La nuit, comme dans le Nachtmahr de Füssli, il saute sur sa poitrine et lui montre sa propre exécution dans les détails les plus cruels. Il l'oblige aussi à parler yiddish, à manger casher et à lire l'original de Scholem Alechem, un des auteurs les plus représentatifs de la littérature yiddish. Il est donc un cauchemar de l'agresseur devenu réalité. Le dibbouk incarne tout ce que le commissaire doit refouler et rejeter afin de pouvoir vivre tranquillement après la guerre.

Le commissaire, ancien nazi hanté par sa victime, se voit chargé d'une enquête (une série de meurtres à élucider) et se présente comme confortablement installé dans une province de la République fédérale d'Allemagne des années 1960. La diégèse fait écho au contexte socio-politique qui enchaîne les formes de racisme, de nationalisme et d'antisémitisme, opérant ainsi un révisionnisme historique qui raille ouvertement des victimes de la Shoah. L'ingéniosité de ce roman grotesque et carnavalesque provient du fait que Gengis Cohn renverse les rôles historiques: c'est lui qui tourmente sans répit son meurtrier. Aussi polémique et exagéré que soit le roman, les réalités d'après-guerre, comme le racisme, l'antisémitisme et le nationalisme persistants, y apparaissent clairement. Pour le dibbouk, ils sont la conséquence logique des systèmes de pensée universalistes : les

<sup>16 «</sup> La psychanalyse a une réponse à tout. Et va libérer l'âme de ses abîmes ». Les psychanalystes sont, selon l'instance narratrice, des « spécialistes du bonheur » (Gary 1995 [1967], 179), qui refusent de soulager le bourreau pour ne pas être considérés comme antisémites: « On ne peut tout de même pas aller demander aux psychanalystes [...] de supprimer un Juif pour soulager un Allemand. Alors, je souffre » (Gary 1995 [1967], 31).

Droits de l'homme, un humanisme universel abstrait, l'idée de progrès social et culturel et les modèles idéologiques et religieux continuent de prévaloir comme grands récits dans l'Allemagne d'après-guerre. Ils visent à maintenir l'image de la supériorité du pays et à justifier ou banaliser rétrospectivement les atrocités commises par les nazis. Le dibbouk ne se lasse donc jamais de s'attaquer aux valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité perverties par les nazis, de dénoncer la raison éclairée au nom de laquelle les crimes ont été commis, ou encore de dénigrer l'idéal humain, considérant ces valeurs comme de vides paroles ou des mensonges. Par exemple, Gary met ces mots cyniques dans la bouche d'un Allemand:

Ils [les Alliés et les juifs, NDA] ne reculent devant aucune obscénité. Vous avez vu les photos de tous les corps entassés les uns sur les autres à Buchenwald? Quelle pornographie! [...] Ils les ont même montrées au cinéma, vous savez. Et l'Église n'a pas protesté contre le spectacle [...]. Ces photos obscènes ont fini par faire plus de mal que la chose elle-même. Les exécutions, certes, étaient un crime contre les Juifs, mais la publication de ces photos, c'est un crime de lèse-humanité (Gary 1995 [1967], 135-136).

Dans le roman, on essaie donc d'exorciser le dibbouk au nom du bien et de la beauté, afin qu'il cesse ses méfaits qui consistent à rappeler ses crimes à la société d'après-guerre: on veut se réconcilier avec lui, fraterniser avec lui en invoquant des valeurs communes et universelles. Le dibbouk refuse obstinément, car cela reviendrait à faire de lui une victime pour la seconde fois: « Je crains le pire: je crains la fraternité. Ils [les Allemands nazis, NDA] sont capables de tout. Ils sont parfaitement capables de me proclamer un des leurs. Viens avec nous, Juif, tu es des nôtres », « Non, je ne me laisse pas tenter » (Gary 1995 [1967], 97 et 40).

Une autre perversion, en l'occurrence celle de l'humanité, est incarnée par la baronne du village, qui est censée en être l'allégorie. C'est pour elle, en son nom, que les villageois commettent les meurtres devant être élucidés par le commissaire. Pour la servir, au nom de l'humanité, tous les personnages se soumettent en se débarrassant rapidement de leur conscience morale et de leurs principes éthiques. Toutes les valeurs universelles, qu'elles soient politiques, sociales, éthiques ou religieuses, sont donc présentées dans ce roman sous une forme inversée et détournée. Cette perversion trouve son expression la plus évidente, de façon continue, dans le rôle attribué à la culture. Elle est inextricablement liée à l'idée d'humanité et donc tout aussi corrompue. L'art et la littérature sont aussi dédiés à l'humanité, mais ils empêchent, d'après Gary, de voir les nombreuses immolations. Dans ce roman, l'esthétique apparaît donc comme une stratégie de dissimulation de la réalité historique: les idéalistes et les humanistes ne voient bien qu'avec les yeux fermés (Gary 1995 [1967], 351), les plus grandes œuvres d'art dissimulent les montagnes de morts. Fondamentalement, l'ensemble du roman s'avère être une satire radicale de l'art et de la littérature occidentaux, prêts à marcher littéralement sur des cadavres pour atteindre un idéal de perfection <sup>17</sup>.

Par conséquent, le dibbouk repousse instinctivement tout ce qui est censé le rendre inoffensif au nom de l'art: par exemple, il craint de devoir servir de mémorial au « Juif comique inconnu » (Gary 1995 [1967], 325), de se retrouver en héros dans une « tapisserie historique » (Gary 1995 [1967], 328) ou de devenir un personnage nouveau avec lequel l'auteur et le lecteur pourraient soulager leur conscience: « Je ne sais pas encore comment il vont s'y prendre: Je suppose qu'ils vont faire de moi un livre, comme toujours, lorsqu'ils cherchent à se débarrasser de quelque chose qui leur est resté sur l'estomac » (Gary 1995 [1967], 324, voir aussi 343).

La provocation découlant de l'humour malicieux et irréconciliable du roman se manifeste enfin dans les réflexions sur le rôle de la culture dans le nationalsocialisme: Gary, par exemple, fait *philosopher* de vieux nazis sur le fait que l'art et la pensée des Lumières ont toujours été beaux, purs, propres et progressistes (Gary 1995 [1967], 135). L'art moderne et contemporain est en revanche considéré comme tendancieux, sale et déshonorant. Cette définition de la culture atteint son apogée bouleversant lorsque le dibbouk l'associe à la fusillade dont il a été luimême victime et qu'il évoque à plusieurs reprises:

La culture, c'est lorsque les mères qui tiennent leurs enfants dans leurs bras sont dispensées de creuser leurs tombes avant d'être fusillées [...]. La différence entre les Allemands héritiers d'une immense culture et les Simbas incultes, c'est que les Simbas mangeaient leurs victimes, tandis que les Allemands les transformaient en savon. Ce besoin de propreté, c'est la culture (Gary 1995 [1967], 78-79).

Le racisme présenté dans cette citation fait partie du projet du roman. Il vise à outrer le lecteur pour le faire réfléchir aux atrocités commises dans le passé. Gary montre aussi dans d'autres passages à quel point l'antisémitisme et les autres formes de racisme sont proches les unes des autres, notamment de par leur structure argumentative.

En guise de conclusion, j'aimerais boucler la boucle et revenir au début de cet article: aux problèmes du colonialisme, au possible enchevêtrement de chaque individu dans la violence et sur le danger des projections de conflits internes me-

<sup>17</sup> La plus grande attaque du dibbouk contre la noble culture se traduit par sa haine de la Joconde et des nombreuses scènes de crucifixion de la Renaissance italienne. Au milieu des beaux tableaux, dit-il, on pourrait violer sa propre grand-mère et personne ne s'en apercevrait (Gary 1995 [1967], 48). Le sacrifice de Jésus est glorifié et commercialisé dans la peinture d'une manière dégoûtante, la souffrance individuelle est instrumentalisée au nom de l'art idéaliste (Gary 1995 [1967], 311).

nant à la guerre et à la destruction. Tout d'abord, la répartition des rôles dans le roman de Gary semble claire: Gengis Cohn, qui a été abattu, dirige les événements, donne au récit sa cohérence et présente à titre posthume la vérité du national-socialisme, niée par les autres personnages. Mais la frontière entre l'agresseur et la victime s'estompe de plus en plus, les deux personnages se confondent à tel point qu'il est difficile de les distinguer à la fin. Le dibbouk succombe aussi à la tentation de voir le monde de facon manichéenne et donc au danger de devenir lui-même un bourreau. Dans un cauchemar grotesque, il se retrouve au Vietnam et se bat comme GI contre les Vietcong. Il doit alors reconnaître deux choses: premièrement, que l'ennemi est totalement interchangeable: « vietnamien, ou arabe, ou nègre, est-ce que je sais, moi, avec la fraternité, en tout cas, quelque chose de pas catholique du tout est en train d'arriver. [...] Les Juifs font d'aussi bons soldats que les Allemands » (Gary 1995 [1967], 317). Et deuxièmement, il se rend compte, et c'est avec cette amère prise de conscience que je terminerai, qu'il est lui aussi prêt, à la première occasion, à jeter ses valeurs et ses idéaux par-dessus bord pour sauver sa peau. Il n'est pas seulement coincé à l'intérieur du nazi; un nazi existe également en lui-même. En d'autres termes, il a compris à quelle vitesse l'idéal universel de l'humanisme peut se transformer en son contraire – non seulement chez les autres, mais aussi en lui-même.

## Références bibliographiques

Adorno, Theodor W. et Max Horkheimer. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Fischer, 1988 [1944].

— et —. Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften in 20 Bänden, Vol. IX. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003 [1966].

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths et Helen Tiffin. Éds. The Empire writes back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. London: Routledge, 1989.

Benhabib, Seyla. Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in contemporary Ethics. Cambridge: Polity Press, 1992.

Cayrol, Jean. Lazare parmi nous. Neuchâtel: La Baconnière, 1950 [1948].

Charrière, Isabelle de (= Belle van Zuylen). Œuvres complètes. Éd. Jean-Daniel Candaux, Cecil Patrick Courtney, Pierre H. Dubois, Simone Dubois-De Bruyn, Patrice Thompson, Jeroom Vercruysse, et al, Vol. IX. Genève: Slatkine; Amsterdam: Van Oorschot, 1979–1984.

Diner, Dan. Éd. Zivilisationsbruch: Denken nach Auschwitz (mit Beiträgen von Theodor W. Adorno, Hannah Arendt, Seyla Benhabib, Leo Löwenthal u.a.). Frankfurt am Main: Fischer, 1988.

Ette, Ottmar. ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie. Berlin: Kadmos, 2004.

- -. ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz. Berlin: Kadmos, 2005.
- -. ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab. Berlin: Kadmos, 2010.

- Freud, Sigmund. «Über den Traum». Die Traumdeutung. Über den Traum. Frankfurt am Main: Fischer, 1999 [1901], 643-700.
- -. «Jenseits des Lustprinzips». Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften. Frankfurt am Main: Fischer, 2009 [1920], 191-249.
- -. «Au-delà du principe de plaisir». Essais de psychanalyse. Trad. Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis. Paris: Pavot. 1981, 43-115.
- Gary, Romain. La danse de Gengis Cohn. Paris: Gallimard, 1995 [1967].
- Grossman, David. Ci-dessous: Amour. Trad. Judith Misrahi et Ami Barak. Paris: Seuil, 1991. [Titre original: 'Ayen 'Erekh: Ahavà. Jerusalem: עיין ערך: אהבח/Hoza'at Hakibbutz Hameuchad, 1986].
- Herr, Peter. «(Un-)Vergleichbarkeit der Sho'ah? Herausforderungen für den Vergleich als Methode». Zwischen Transfer und Vergleich. Theorien und Methoden der Literatur- und Kulturbeziehungen aus deutsch-französischer Perspektive. Éds Christiane Solte-Gresser, Hans-Jürgen Lüsebrink et Manfred Schmeling. Stuttgart: Steiner, 2013, 307-320.
- Hirsch, Marianne. The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust. New York: Columbia University Press, 2012.
- Kant, Immanuel. Kritik der praktischen Vernunft, Vol. VII de Werke in 12 Bänden. Éd. Wilhelm Weischeidel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1956 [1788].
- Langer, Lawrence. The Holocaust and the Literary Imagination. New Haven: Yale University Press, 1975.
- Morrison, Toni. Beloved. A Novel. New York: Knopf, 1987.
- Rothberg, Michael. Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonisation. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Schwarz-Bart, André. Le dernier des Justes. Paris: Seuil, 1996 [1959].
- Solte-Gresser, Christiane. Leben im Dialog. Wege der Selbstvergewisserung in den Briefen von Marie de Sévigné und Isabelle de Charrière. Königstein: Helmer, 2000.
- -. «Schicksalsgemeinschaften. Solidarität und Differenz bei Isabelle de Charrière». Gemeinschaft in der Literatur. Zur Aktualität poetisch-politischer Interventionen. Éds Margot Brink et Sylvia Pritsch. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2013, 137-151.
- -. Weltliteratur, Grundbegriffe der Literaturwissenschaft. «Materialität der Schrift und des Weltwissens», Vol. VIII. Éds Vittoria Borsò et Schamma Schahadat. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020a. (à paraître).
- --. «Sklavengeschichte als deutsch-französischer Dialog: Spuren der Sklaverei im Erzählen der Spätaufklärung am Beispiel der Histoire de Constance». Die Revolution der Anderen -Die Grenzen des Eigenen. Sklavenaufstände in der Literatur. Éds Natascha Ueckmann et Romana Weiershausen. Berlin: Springer, 2020b, 63-80.
- -. «History as Dreamed Anticipation. On a Type of Paradoxical Dream Experience in Narrative Fiction». Typologizing the Dream / Le rêve du point de vue typologique. Éds Bernard Dieterle et Manfred Engel. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2021. (à paraître).
- Thomas, D. M. The White Hotel. London: Penguin, 1981.
- Vercors [= Jean Marcel Bruller]. «Le Songe». Le silence de la mer et autres œuvres. Éd. Alain Riffaud. Paris: Omnibus, 2002 [1944], 177-186.
- Voltaire. Candide ou l'Optimisme. Paris: Gallimard, 2003 [1759].