

In 20th-century France, the dream is the main topic of two scientific approaches that offer opposing hypotheses. Psychoanalysis is unconcerned with the physiology of dreaming and postulates that the dream has meaning. By contrast, the neurosciences argue that the dream has no meaning and focus on the physiology of dreaming. Between these views, a number of literary essays have continued to ask a set of neglected questions regarding the experience of dreaming, its power of illusion, its aesthetic value, and its relation to conscience and will (from Roger Caillois to Pierre Pachet, without forgetting Henri Michaux). Any essay on the dream tends the autobiographical, for, as a private experience, the dream requires autoscopy and personal narrative.

Au XX^e siècle, le rêve est successivement en France l'objet de deux discours scientifiques, aux prémisses radicalement opposées : la psychanalyse qui se désintéresse de la physiologie du rêve et postule une signification du rêve ; les neurosciences qui dénie tout sens aux productions oniriques et se concentrent sur la physiologie de leur production. Entre les deux, un ensemble de questions largement négligées, touchant au vécu du rêve, à sa qualité d'illusion, à sa valeur esthétique, à son rapport à la conscience et à la volonté, n'a cessé d'intéresser la pensée essayistique et littéraire (de Roger Caillois à Pierre Pachet en passant par Henri Michaux). Cependant, il n'est pas d'essai sur le rêve qui ne soit soumis à une pente autobiographique, car le rêve, par excellence expérience privée, suppose une autoscopie et entraîne un récit personnel.

Keywords : Dreams, Psychoanalysis , Neuroscience, *Autoscopie*, Autobiography

Mots-clés : Rêve, Psychanalyse, Neurosciences, Autoscopie, Autobiographie

1. Le rêve entre psychanalyse, neurosciences et littérature

Avant de situer le rêve dans son rapport à l'autobiographie au XX^e siècle³ je voudrais plus globalement réfléchir à la place qu'il occupe durant cette même période dans *les* discours du rêve. En effet, historiquement, deux approches du rêve, exclusives l'une de l'autre mais qui revendiquent

¹ Pour mentionner cet article : Laurent Jenny, « Rêve et autoscopie », in May Chehab et Beatrice Barbalato (dir.), *Auto/biographie : prémonitions, rêves, cauchemars*, in *Mnemosyne o la costruzione del senso* n. 14, PUL-Presses universitaires de Louvain, 2021.

² Université de Genève.

³ Je me limiterai au domaine français.

toutes deux leur scientificité, dominant le siècle. La première est celle de la psychanalyse qui marque surtout la première moitié du siècle (je rappelle que *L'interprétation des rêves* paraît significativement en 1900 comme pour affirmer l'ambition d'ouvrir le 'siècle de Freud'). La seconde approche, qui va progressivement l'emporter dans la deuxième partie du siècle est celle des neurosciences (c'est en 1953 qu'Aserinsky et Kleitman font la découverte des 'phases du sommeil'). Ces deux discours reposent sur des prémisses à peu près absolument opposées. La psychanalyse, tout en reconnaissant au rêve des bases physiologiques, présuppose qu'il a une signification. Pour elle, il est la réalisation d'un désir refoulé et cette signification est, pour l'essentiel, inconsciente et inaccessible au sujet car elle est cryptée par le refoulement. Le discours freudien sur le rêve dispose donc à une *herméneutique*. Les neurosciences, quant à elles, ne traitent du rêve qu'au sein d'un ensemble de phénomènes plus vastes qu'on peut regrouper sous le terme de 'sommeil'. Fondamentalement, elles estiment les représentations du rêve erratiques et absolument dépourvues de significations (si ce n'est de causes). Elles se préoccupent de décrire les formes d'activité cérébrale qui président aux diverses phases du sommeil, notamment le sommeil dit 'paradoxal', nommé tel parce que c'est au moment où l'on rêve le plus que l'activité cérébrale ressemble le plus à celle de la veille. Pour les neurosciences, toutes les bizarreries du rêve s'expliquent par l'activation des circuits sensori-moteurs ou émotionnels du cerveau. Leur approche du rêve débouche donc sur une physiologie cérébrale.

Aussi antagonistes soient ces deux types de discours, ils ont cependant un point commun, c'est qu'ils destituent le rêveur d'une relation autoscopique valide à son rêve. Par 'relation autoscopique valide', j'entends la capacité du rêveur à examiner son rêve comme un vécu subjectif qui entre dans une expérimentation de soi et puisse faire l'objet d'un discours véridique sur soi-même, c'est-à-dire, au sens large, d'une autobiographie. Non seulement la psychanalyse pose que la signification du rêve nous est inaccessible mais il est également remarquable que Freud se désintéresse de la vérité du récit de rêve, de sa fidélité à l'expérience onirique, car il trouve beaucoup plus d'intérêt symptomatique à la déformation que le récit peut infliger au rêve qu'à son compte-rendu authentique. Quant aux neurosciences, non seulement elles invalident globalement la signification des rêves, mais elles dévaluent aussi leur vécu en le réduisant à une forme de dérèglement des processus mentaux de la veille. Et elles ne se posent jamais de question sur la verbalisation des contenus oniriques parce qu'elles y cherchent seulement des degrés de mémorisation selon les phases du sommeil.

Pourtant, nous entretenons tous, il me semble, une relation intime à nos rêves, qui occupent une partie importante de notre existence. Nous leur accordons une certaine valeur parce que nous y expérimentons des vécus spécifiques que nous pouvons traduire plus ou moins fidèlement. Nous

y reconnaissons une grande part de nous-mêmes (chacun a son style de rêve) et nous demeurons intrigués par les relations entre moi rêveur et le moi rêvé. Nous y sommes moins passifs que ce que décrivent les scientifiques (que nous cherchions à prolonger un rêve agréable ou à sortir d'un cauchemar). Et le défi que ces états de conscience opposent à la verbalisation nous contraint à questionner notre rapport au langage. Bref, il y a une richesse d'expérience dans les rêves qui dépasse leur réduction scientifique. Et elle a sa place dans le compte-rendu de nos vies. Or, au XX^e siècle, dans les marges du discours scientifique, de nombreux écrivains français se sont préoccupés des aspects négligés du rêve. Ils ont voulu témoigner d'une part de leur expérience qui n'était prise en charge ni par la psychanalyse ni bien sûr par les neurosciences. A côté de l'approche herméneutique et de l'approche physiologique du rêve, ils ont exploré une troisième voie qu'on pourrait décrire comme phénoménologique. Ils ont cherché à parler du vécu du rêve qui n'avait été abordé que très partiellement par les sciences (Freud ne s'intéresse qu'aux affects d'anxiété et éventuellement de plaisir dans le rêve, les neurosciences expliquent seulement que les centres émotionnels sont activés dans le rêve). Or de larges parts du vécu onirique restaient à explorer, dont certaines avaient été abordées par les écrivains du XIX^e siècle avant d'être balayées par les sciences modernes du rêve.

Les écrivains du XX^e siècle qui parlent du rêve naviguent souvent entre les genres littéraires. Poètes et autobiographes (comme André Breton), romanciers et philosophes (comme Sartre), poètes et essayistes (comme Valéry, Roger Caillois, Henri Michaux), essayistes et autobiographes (comme Michel Leiris). Mais, quel que soit le genre par lequel un écrivain l'aborde, la phénoménologie du rêve prend toujours une pente autobiographique. En effet, le vécu des rêves d'autrui, comme d'autres états intérieurs, nous reste inobservable. Parler du vécu du rêve en écrivain, c'est nécessairement parler de ses propres rêves, à partir d'un examen de soi, d'une autoscopie aussi rigoureuse que possible, bien qu'elle soit constamment entravée par la barrière de l'oubli. Et cette autoscopie entraîne dévoilement et récit de soi, car un rêve ne vient pas seul, il traîne toujours avec lui des lambeaux de vie. Par ailleurs, parler du vécu de ses rêves, c'est aussi se trouver au cœur du souci littéraire parce que l'objet onirique, évanescant par nature, appelle souvent un questionnement du langage, de son adéquation à la réalité évoquée et donc une problématique d'écriture.

En relation avec l'autobiographie, il me semble cependant qu'on pourrait classer ces écrivains du rêve en deux catégories antagonistes : ceux pour qui l'autoscopie du rêve conduit à une forme d'autobiographie élargie et ceux pour qui l'autoscopie du rêve conduit à une critique souvent radicale de l'autobiographie.

Je considérerai d'abord brièvement trois cas d'autobiographies élargies à travers des œuvres d'André Breton, Henri Michaux et Pierre Pachet. L'«élargissement» porte dans chaque cas sur des lieux différents de la subjectivité.

L'apport principal de Breton n'est pas dans ses analyses de rêves, rigoureusement non freudiennes. Elle est dans la reconnaissance de processus oniriques au cœur même de la vie éveillée (un «épanchement du songe dans la vie réelle» modernisé par la découverte freudienne des processus primaires). Je pense évidemment aux *Vases communicants* (Breton A. 1932) qui constituent avec *Nadja* (Breton A. 1928) et *l'Amour fou* (Breton A. 1937) une sorte de trilogie de l'autobiographie amoureuse de Breton. *Les Vases communicants*, tout en relatant un moment de crise personnelle dans la vie de Breton, prétendent à constituer une théorie surréaliste du rêve, teintée de freudo-marxisme. Il faut préciser que *l'Interprétation des rêves* n'est traduite en français qu'en 1926 et que Breton ne la lit qu'au cours de l'été 1931. Toute la première partie des *Vases communicants* peut passer pour un pastiche de *l'Interprétation des rêves*. Elle procède exactement comme le livre de Freud : d'abord un examen de la littérature antécédente sur le rêve, puis une analyse de deux rêves personnels calquée sur le modèle freudien (jusque dans la typographie) : récit du rêve en italique, suivi d'une note explicative précisant les circonstances biographiques, puis 'analyse' déployant les chaînes associatives déclenchées par les représentations du rêve, et enfin interprétation finale. Au passage on y apprend beaucoup de la situation amoureuse difficile de Breton en 1931 et de ses incertitudes politiques.

Malgré sa coloration freudienne, cette première partie du livre apparaît comme une trahison radicale de Freud. Breton admet la thèse générale selon laquelle le rêve est réalisation de désir mais il l'entend dans un sens tout autre que Freud. Effectivement, chez Freud, le désir en question est toujours la réactualisation d'un désir infantile refoulé (et rendu inaccessible au sujet par le refoulement). Le désir parle donc du passé et renvoie au passé. Or, sur ces deux points, Breton renverse Freud : selon lui le désir évoqué par le rêve concerne non pas le passé mais l'avenir. Breton renoue ainsi avec l'idée d'un rêve non seulement prophétique mais encourageant et bien-faisant. De plus, Breton se déclare absolument capable d'en analyser le sens, oubliant au passage toute la théorie du refoulement et de l'inconscient. À ses yeux, par exemple, le rêve du 26 août 1931 aurait pour fonction de l'aider à dépasser la théorie de l'amour unique sans déchoir à ses propres yeux, il inciterait à «passer le pont», à admettre que personne n'est irremplaçable parce que cette idée est contraire à la vie. Il aiderait à accomplir le saut vital et à prendre en compte les ressources de l'action.

Au total la lecture de Freud aura surtout servi à Breton à confirmer un genre qu'il avait déjà esquissé avec *Nadja* : l'autobiographie associative. La seconde partie des *Vases communicants* est

d'ailleurs peut-être la plus intéressante de ce point de vue. Elle repose sur une autre contre-vérité freudienne, l'idée que le rêve est une activité continue dans le sommeil, idée que Breton a pu trouver dans la pensée pré-freudienne d'Hervey de Saint Denys et à laquelle il donne encore de l'extension en posant que l'activité onirique est également continue au sein de la veille.

La deuxième partie des *Vases communicants* relate l'état d'esprit de Breton et les menus événements qui ont émaillé sa vie du 5 au 21 avril 1931, tous liés par une sorte de fil associatif typiquement onirique. Désir fugitif pour une jeune allemande aperçue dans un café de la place Blanche ; brève tentative de séduction d'une jeune fille rencontrée boulevard Rochechouart devant l'affiche « Péché de juive », jeune fille dont les yeux lui rappellent la Dalila de Gustave Moreau ; lettre d'un ami du nom de Samson, oublié depuis la guerre ; séance chez le coiffeur ; vision dans une vitrine d'un bouquet de cocons de vers à soie lui évoquant un bas féminin, formulation du nom d'Olga dans une phrase de réveil associé à un vers de Rimbaud « O l'Oméga, rayon violet de Ses Yeux » (Rimbaud A. 1871). Dans le récit de Breton, la vie éveillée apparaît non moins régie par déplacements et condensation que la vie onirique. Le désir et le hasard semblent y régir les événements et les rencontres.

C'est aussi l'invention d'un nouveau type d'autobiographie : autobiographie élargie parce qu'elle ne se contente plus du récit d'actes volontaires, d'événements consciemment subis et d'analyses psychologiques. De fait, le récit de vie se trouve ici voué à la discontinuité et aux courts-circuits. Le sujet de ce type d'autobiographie est le jouet de hasards et de processus mentaux qui lui échappent largement. Il doit, pour demeurer véridique, compléter la simple autoscopie par une forme d'attention flottante à des micro-événements et se mettre en quête de leur signification, par un de décentrement subjectif où il joue le rôle d'un auto-analyste. Au-delà de Breton, on sait que ce genre d'autobiographie trouvera des prolongements chez Roger Caillois (dans *La Nécessité d'esprit*, 1981) et bien entendu dans toute l'œuvre de Leiris.

2. Rêve et « personnalités secondaires »

Après-guerre, c'est dans l'œuvre de Michaux que je trouve un second type d'élargissement de l'autobiographie et plus particulièrement dans son livre *Façons d'endormi, façons d'éveillé* (Michaux H. 1969). Avec Michaux nous avons affaire non plus à un détournement de la pensée freudienne du rêve mais à un franc refus de cette pensée, qu'il tiendra toujours explicitement en piètre estime. *Façons d'endormi, façons d'éveillé* ne constitue évidemment pas une autobiographie (genre auquel Michaux a résisté, hormis dans les brèves pages de son « Portrait de A. » (Michaux H. 1998 [1932] : 606) et dans une notice biographique reprise par les Cahiers de l'Herne (Cahiers

de l'Herne 1990 [1966] : 11) mais il est difficile de ne pas y voir un autoportrait élargi. Michaux ne croit pas à l'interprétation des rêves au sens freudien. S'il y voit une réalisation de désirs, c'est celle d'impulsions rentrées, nombreuses et contradictoires, telles qu'elles se présentent sans cesse dans la vie éveillée. Michaux raconte un certain nombre de rêves qui sont tous des allégories imagées de situations diurnes typiques. Il écrit par exemple : « Avoir été retenu chez soi peut se transformer la nuit en 'une prison' où l'on se trouve enfermé. C'est ce qui m'est arrivé il y a peu » (Michaux H. 1969 : 156). Ou encore, en rêve, des contrariétés peuvent prendre la figure d'abeilles dont on ne peut se débarrasser. Une soirée avec des chercheurs devient une cage aux lions où chacun guette l'agression possible d'un de ses compagnons. De rêve en rêve, l'explication de leurs circonstances déclencheuses nous fait un portrait fidèle des humeurs de Michaux, de sa sauvagerie sociale, de ses appréhensions, de ses désirs créatifs. On y reconnaît sans peine le Michaux que nous ont rendu familier ses écrits et des témoignages extérieurs.

Mais, dans la première partie de *Façons d'endormi, Façons d'éveillé*, il y a plus. Michaux n'y apparaît pas tel qu'en lui-même. Il développe en effet le portrait d'une *personnalité secondaire*, indissociable de la sienne propre bien que c'en soit une instance distincte. S'il faut trouver des racines théoriques aux thèses de Michaux sur le moi du rêve, il faut les chercher dans la psychologie française pré-freudienne, plus spécifiquement dans un livre de Théodule Ribot qui l'a durablement marqué, *Les Maladies de la personnalité* (Ribot T. 1885). C'est de cet ouvrage que Michaux tire l'idée récurrente chez lui d'une pluralité du moi, idée explicitement exprimée dès la postface à *Plume* en 1938 : « On n'est peut-être pas fait pour un seul moi. On a tort de s'y tenir. Préjugé de l'unité. (Là comme ailleurs la volonté appauvrissante et sacrificatrice) » (Michaux H. 1998 : 663). Plus spécifiquement, on voit affleurer dans son œuvre ces *personnalités secondaires* qui se manifestent dans divers domaines existentiels : la peinture, la drogue, le corps et les rêves. Entre « l'homme gauche » surgi avec une fracture du coude (dans *Bras cassé*) (Michaux H. 2004 [1962] : 855), le « fou furieux » (Michaux H. 2001 [1972] : 741) apparu dans un miroir lors d'une prise de mescaline, les « têtes ou fragments de têtes, désolations d'être » (Michaux H. 1993 : 42) sorties de l'encre et la figure de « l'homme de nuit » (Michaux H. 1969), il y a bien sûr un air de famille, un vieux fonds commun de négativité. Aucune de ces incarnations n'a cependant la stabilité éthique et psychologique du 'tempérament de nuit' propre à l'endormi, retrouvé chaque soir dans la parenthèse du sommeil. Il porte, comme un remède à toute vanité, les stigmates infâmant de l'attardé du médiocre et du cynique.

Marginal, parce que tenu en marge, brimé par le moi de la veille, il est aussi déprécié par lui : radoteur, volontiers délinquant 'récidiviste', profanateur, l'homme de nuit est vil et avilissant. Mais il n'est évidemment pas tout à fait sans rapport avec Michaux. En lui, on retrouve l'insoumis,

le rebelle qu'il y a en Michaux, celui qui par exemple, dans la vie éveillée, a écrit le poème « Contre » (Michaux H. 1998 [1933]: 457) poème particulièrement iconoclaste et brutal. L'oscillation entre personnalités de l'homme de jour et de l'homme de nuit n'est cependant pas synonyme de leur unification. Leur pivotement brutal est bien le signe qu'il y a de l'irréductible. Jamais elles ne se réconcilieront tout à fait, tout en se reconnaissant par éclairs. Il y a parfois des 'passages' de l'une à l'autre. Mais leur antagonisme demeure, leur obstination à se mesurer en rapports de force.

Ainsi donc, à travers la pensée du rêve, c'est une forme d'autobiographie clivée que nous livre Michaux, une autobiographie à subjectivité variable, où deux personnalités se repoussent et se nouent, et dont on trace l'histoire parallèle.

3. Lucidité dans le rêve

Mon troisième exemple d'autobiographie élargie par le rêve, que j'évoquerai plus brièvement, concerne le livre de l'essayiste Pierre Pachet, paru en 1980, *Nuits étroitement surveillées*. La thèse sous-jacente à cet essai, rendu lui aussi autobiographique par la nécessité d'exemplifier le rêve, est contraire à la fois à Michaux et à Breton. En effet, elle consiste à mettre en valeur la continuité entre état de sommeil et état de veille, mais c'est une continuité inverse de celle de Breton. Là où Breton décelait jusque dans la veille des processus oniriques, Pachet trouve jusque dans le rêve une forme de conscience vigile. La psychanalyse réserve la conscience au moi éveillé mais Pachet lui objecte : « Posons qu'il y a au contraire, et dans le sommeil et dans la veille des zones de conscience aiguë inégalement réparties entre ces deux états » (Pachet P. 1980 : 57). Certes le moi du rêve est caractérisé par l'oubli d'un certain nombre de données de la conscience mais il demeure capable de volonté, de projet et de raisonnement. Il conserve en rêve un certain nombre de préoccupations qui étaient de la veille et il en poursuit l'entretien. Pachet insiste sur le fait que le moi se reconnaît toujours en rêve « fût-il changé en éclair, en roc ou en nuage » : c'est toujours 'moi' pour une part. Pachet est ainsi amené à analyser sans concessions un rêve où il se montre particulièrement grossier, gardant au cours d'un déjeuner sa casquette vissée sur la tête, et sottement ambitieux. Bien loin de rejeter ce 'mauvais genre' sur l'endormi, comme Michaux, il l'assume comme essentiellement sien.

Enfin, pour Pachet, le moi du rêve n'est pas non plus entièrement passif. Il y a toujours une forme de participation du rêveur à son rêve, comme acteur de premier plan ou au minimum comme témoin intéressé. Le rêve n'a de consistance, ne se poursuit, que si le rêveur s'y intéresse. Et, sans tout à fait le 'diriger' comme le supposait le psychologue du XIX^e siècle Harvey de Saint Denis,

jusqu'à un certain point on peut selon lui infléchir le rêve, décider d'en sortir ou au contraire de le prolonger, voire de le reprendre après s'être éveillé.

Ainsi la réflexion de Pacht ouvre à un type d'autobiographie qui ne se borne pas aux actes et aux états conscients du sujet éveillé, mais qui le reconnaît jusque dans l'apparente passivité du sommeil qui occupe une grande partie de sa vie.

La prise en considération du sommeil et du rêve par tous ces auteurs a agrandi l'espace autobiographique parce qu'elle a donné plus d'extension au sujet. Au lieu de le réduire à une instance monolithique et lucide qui se prête facilement à une mise en intrigue simple, elle en a complexifié la forme. Elle a intégré les réfractions du sujet par son inconscient, par ses clivages internes et par son activité subliminale. Mais contradictoirement, d'autres essayistes ont trouvé dans la réflexion sur le rêve non seulement des arguments contre la validité du récit de rêve mais aussi, par extension, contre celle du récit de vie. J'en donnerai deux exemples pour conclure.

4. L'autoscopie en question

Le premier se trouve dans les réflexions de Paul Valéry sur le rêve. Valéry a rédigé ses *Cahiers* quotidiennement durant un demi-siècle (de 1894 à sa mort en 1945). Leur édition *fac simile* comprend 26.600 pages. Le choix de notes sur le rêve proposé par l'édition Pléiade des *Cahiers* comporte de son côté pas moins de 200 pages. Entre autres considérations passionnantes, on y trouve une critique radicale du récit de rêve et plus fondamentalement de la verbalisation du rêve.

Valéry dénonce la fausseté globale du récit de rêve. Le récit de rêve lui apparaît faux parce qu'il prétend résumer quelque chose de fondamentalement non-résumable (on peut résumer une histoire mais pas une succession de représentations hétérogènes). Dans un rêve, on ne devrait rien pouvoir omettre, or on omet toujours. Par ailleurs, et c'est fondamental, le langage est trop précis et trop stable pour énoncer les situations du rêve qui sont toujours à l'état naissant (et disparaissant). La verbalisation est à la fois lacunaire parce qu'elle ne conserve que ce qui est reconnaissable et nommable dans le rêve et en excès parce qu'elle est trop articulée et distincte pour les représentations du rêve. Verbaliser, c'est solidifier le fluctuant. En racontant, le récit de rêve plaque une logique artificielle sur une succession non cohérente. Les rêves ne sont jamais vécus comme étranges, leur étrangeté est un effet de langage : elle tient seulement à leur mise en récit.

Le simple fait de dire 'Je' dans un récit de rêve est problématique car ce 'Je' ne correspond ni au 'Je' de la veille, qui est fondé sur un rapport entre mon corps et un ensemble de perceptions du monde, ni à ma 'personnalité', faite d'un ensemble de singularités changeantes selon les âges de la vie. Il faudrait donc modaliser cet usage du 'Je' lorsqu'on rapporte un rêve. Chaque énoncé

devrait donc être constamment corrigé, on devrait dire « Je vous parlais » mais ce ‘Je’ n’était pas moi et ce ‘vous’ n’était pas vous. L’imparfait lui-même est trompeur car c’est un mode grammatical qui n’a pas de valeur de passé et qui implique une continuité temporelle alors que le rêve est fait d’instantants qui se substituent les uns aux autres.

Cette critique du récit de rêve par Valéry est ravageuse car elle fait peser un soupçon de non-véracité sur toute verbalisation du rêve. Du coup, elle soustrait à l’autobiographie cette part de vie onirique que nous avons vu Breton, Michaux et Pachet lui ajouter, si on admet que l’autobiographie est guidée par une exigence de véracité. Mais au-delà du récit de rêve, la critique langagière de Valéry met implicitement en question l’authenticité de l’autobiographie en général.

Cette mise en question découle de la critique de la notion de personnalité telle que la pratique Valéry dans la section « Moi et la personnalité » de ses *Cahiers*. On y lit ainsi « La vie d’un homme (en tant que telle suite d’aventures, telle histoire) – et son œuvre ne sont jamais qu’un échantillon » (Valéry P.1974 : 288). À ses yeux, la vie est tout aussi non-résumable que le rêve. Et l’autobiographie, comme le rêve plaque une logique narrative sur une suite d’événements sélectionnés et mis en intrigue. Et Valéry d’ajouter : « On se croit le même. Il n’y a pas de *même* » (Valéry P. 1973 :12). Le ‘Je’ identique et stable de l’autobiographie est donc une illusion, qui recouvre un ensemble d’états changeant : « En ce qui concerne la ‘pensée’, les *œuvres* sont des falsifications, puisqu’elles éliminent le provisoire et le non réitérable, l’instantané et le mélange pur et impur, désordre et ordre » (*ibidem*).

L’autre exemple de critique de l’autobiographie par le biais du rêve est imputable au commentateur que fait Blanchot des récits de rêve de Leiris dans son livre *Nuits sans nuits et quelques jours sans jour* (Leiris 1961). Négligeant tout le matériel autobiographique proprement leirissien qui transparaît dans ses récits de rêve (mirages érotiques, ambiances interlopes, music-hall corridas, mises en scènes masochistes), Blanchot s’attache à un rêve *princeps*, qu’il cite littéralement et qui est un rêve de trouble du moi :

Réveil (avec cri que Z. m’empêche de pousser), ayant rêvé ceci : j’introduis ma tête comme pour regarder, dans un orifice à peu près semblable à un œil-de-bœuf donnant sur un lieu clos et sombre, analogue aux greniers cylindriques de pisé que j’ai vus en Afrique... Mon angoisse est due à ce que, me penchant sur cet espace claquemuré que je surprends dans son obscurité dans son obscurité intérieure, c’est en moi-même que je regarde » (Blanchot M. 1971 : 162).

Blanchot y voit « une transcription en langage nocturne » (*ibidem*) du projet introspectif qui occupe les jours de Leiris. Mais cette transcription imagée de l’entreprise autobiographique est aussi sa dérision. Effectivement, selon Blanchot, « l’angoisse n’est pas provoquée par la

découverte de réalités insolites que détiendrait le for intérieur, mais par le mouvement de regarder en soi-même où il n'y a rien à voir que le resserrement d'un espace fermé et sans lumière » (*ibid.* : 163). Le rêve de Leiris convoque le décor de *l'Afrique fantôme* pour mieux lui révéler que son véritable continent noir, c'est lui-même. Car, bien sûr, Blanchot ne voit pas dans cette « transcription en langage nocturne » un envers carnavalesque de l'autobiographie, mais son essence même et son néant.

Le rêve accomplit chaque nuit la destitution du moi qu'avère ordinairement toute une vie d'écriture. Ici il vaut la peine de citer Blanchot un peu longuement :

Quel est le 'Je' du rêve ? – demande-t-il –. Quelle est la personne à qui l'on attribue ce 'Je', en admettant qu'il y en ait une ? Entre celui qui dort et celui qui est le sujet de l'intrigue rêveuse, il y a une fissure, le soupçon d'un intervalle et une différence de structure ; certes, ce n'est pas vraiment un autre, une autre personne, mais qu'est-ce que c'est ? [...] Intrigue et interrogation qui nous renvoient à une expérience, depuis quelque temps souvent décrite, celle de l'écrivain, lorsque, dans une œuvre narrative, poétique ou dramatique, il écrit 'Je', ne sachant qui le dit ni quel rapport il garde avec lui-même. En ce sens, déjà, le rêve est peut-être proche de la littérature, du moins de ses énigmes, de ses prestiges et de ses illusions » (*ibid.* :164).

Ainsi le rêve selon Blanchot est le révélateur de l'impersonnel qui est la vérité de tout sujet. Cette révélation nous est offerte chaque nuit mais tout écrivain la rencontre chaque fois qu'il écrit 'Je'. Le rêve de Leiris renverrait donc au néant sa gigantesque entreprise autobiographique dans *La Règle du jeu*. Aux yeux de Blanchot, aucune autobiographie ne peut nous livrer d'autre secret que le rêve, c'est-à-dire la vanité de toute histoire personnelle véridique.

Je conclurai par une simple réflexion. Ce que j'observe au XX^e siècle c'est que toute conception du rêve entraîne une redéfinition des pouvoirs et des limites de l'autobiographie et cela pour une raison claire : c'est que chacune de ces conceptions propose une extension ou une restriction du moi. Moi pénétré d'inconscient jusque dans la veille chez Breton, moi clivé en personnalités secondaires chez Michaux, moi conscient jusque dans le rêve chez Pachet, moi fluctuant et indescriptible chez Valéry, moi fondamentalement impersonnel chez Blanchot. Rêve et autobiographie ont décidément partie liée au XX^e siècle, pour le meilleur et pour le pire...

Bibliographie

Maurice BLANCHOT (1971 [1961]) « Rêver, écrire », in ID., *L'Amitié*, Paris, Gallimard.

Laurent Jenny : Rêve et autoscopie

- André BRETON (1992 [1932]), « Les Vases communicants », in ID., *Œuvres complètes II*, Paris, Pléiade, Gallimard.
- CAHIERS DE L'HERNE (1990), Cahier de l'Herne « Henri Michaux », Paris, réédition Le livre de Poche, biblio Essais.
- Roger CAILLOIS (1956), *L'incertitude qui vient des rêves*, Paris, Gallimard.
- Michel LEIRIS (1961), *Nuits sans nuit et quelques jours sans jour*, Paris, L'Imaginaire, Gallimard.
- Henri MICHAUX (1969), *Façons d'endormi, façons d'éveillé*, Paris, Gallimard.
- (1993), *Emergences-Résurgences*, « Les sentiers de la création », Genève, Skira,
 - (1998), *Œuvres complètes I*, Paris, « Pléiade », Gallimard.
 - (2003), *Œuvres complètes II*, Paris, « Pléiade », Gallimard.
- Pierre PACHET (1980), *Nuits étroitement surveillées*, Paris, Le chemin, Gallimard.
- Théodule RIBOT (1885), *Les maladies de la personnalité*, Paris, Alcan.
- Paul VALERY (1973), *Cahiers I*, Paris, Pléiade, Gallimard.
- (1974) *Cahiers II*, Paris, Pléiade, Gallimard.

