

## 1. L'âme, les ombres, les rêves, l'au-delà<sup>1</sup>

Notre civilisation rationalisante a hésité à accepter le monde onirique discontinu, magmatique, et fragmentaire par antonomase. Et pourtant aujourd'hui un nombre significatifs de penseurs abandonnent la voie freudienne, ne voulant pas réduire le rêve à la manifestation d'un Je caché.

La pensée antique imaginait que les mêmes rêves pouvaient être présents chez plusieurs sujets et surtout qu'ils avaient un pouvoir divinatoire.

C'est peut-être grâce aussi au cinéma et aux arts visuels que des conceptions anciennes des rêves voient à nouveau le jour.

Le film *Rêver sous le capitalisme*, de Sophie Bruneau (2017), montre comment la peur de perdre le travail, dans une période de précarité, porte à élaborer des rêves similaires dans des sujets différents. Le livre *Rêver sous le III<sup>e</sup> Reich* (1933 -1939) illustre comment plusieurs personnes faisaient les mêmes cauchemars à l'époque des rafles (Beradt Ch. 2012).

On constate que les anciennes croyances qui voyaient dans les rêves la prédiction du futur, reprennent vie aujourd'hui même si elles se fondent sur des convictions différentes : on regarde les rêves dans leur dimension anticipatrice, comme les signes de développements possibles, signaux qui ne viennent pas de l'extérieur mais de l'intérieur même de la personne.

Un pont direct avec l'antiquité peut être établi à travers la *smorfia* ou « cabale napolitaine », qui n'a pas cessé d'être un manuel de décodage des significations des rêves vus comme des annonces, des avertissements des morts, une aide pour l'avenir. La *smorfia* interprète chaque signal en le faisant correspondre à un numéro qu'on peut jouer au Loto. Deviner les numéros gagnants dépend d'une compréhension correcte de ces messages. Naples est une ville qui a gardé des traditions de la Grèce antique. Le Loto semble avoir pour origine la numérogie pythagoricienne (voir entre autres études le beau film d'Anna Bucchetta *Dreaming by numbers*, 2006).

---

<sup>1</sup> Les citations que j'ai traduites des textes en italien portent l'acronyme **tda** (traduction de l'autrice).

L'histoire de la culture montre que, depuis la nuit des temps, l'homme a essayé de capturer ce monde, de l'appivoiser, de le rendre actif. Borges, en renversant le rapport vie éveillée > < vie endormie, retient que se réveiller signifie vouloir continuer à rêver dans la réalité, (voir entre autres écrits « Le Réveil » Borges 1999 v.2 : 92-93)<sup>2</sup>. Celui qui prend la parole dans ce poème émerge gauchement de son sommeil pour partager le rêve avec les autres, entre mythe et histoire, entre Babel et Carthage, pour aboutir à l'autre réveil, celui de la mort.

Considérer le sommeil et la veille sur le même plan est surtout une prérogative des cultures closes (Collectif 1966). Plusieurs œuvres de Georges Devereux, auteur de *Dreams in Greek Tragedy: An Ethno-Psycho-Analytical Study* (Devereux G. 1976), décrivent la conception que les peuples amérindiens se font des rêves.

Pour Eric Dodds, la conception différente des rêves n'est pas due au fait qu'un homme d'un pays industrialisé rêverait, pour monter au ciel, d'un vol en avion tandis qu'un Primitif s'y verrait conduit par un aigle, mais « le caractère du rêve lui-même semble se soumettre à une structure traditionnelle rigide. Il est évident que de tels rêves sont proches parents du mythe, qui est, comme on l'a fort justement remarqué, le 'penser onirique' d'un peuple, tout comme le rêve est le mythe de l'individu » (Dodds E. 1965 : 109). Dodds traite de cet argument dans le chapitre : « Structure onirique et structure culturelle ».

Les recherches de Wallace sur les Mohaves, peuple amérindien qui vit aux États-Unis, portent sur le même sujet. Je reprends un exemple des études de Wallace, mentionné par Uspenskij (Uspenskij B.A. 1988 : 20) : « La réalité mythologique qui apparaît en rêve est supposée identique pour tous, et il est très significatif qu'en discutant de leurs propres rêves, les personnes [Mohaves] puissent se corriger réciproquement ; ainsi un indien âgé peut dire à un jeune qui raconte son rêve 'Non, ce n'était pas comme ça au moment où j'y étais' » (tda). Ces Mohaves croient avoir eu accès au même monde transcendantal ! (Wallace W.J. 1947 : 252-258).

Dans notre civilisation gréco-latine on a privilégié l'idée que le rêve appartenait à un monde parallèle, transcendant : un lien entre vie éveillée et vie nocturne soumis à des interprétations complexes. Ce monde qui dédouble la réalité, parallèle au tangible, a été associé à l'idée de l'existence de l'âme ou des ombres. Dans cette opposition binaire prévalait la dichotomie entre le bas et le

---

<sup>2</sup>« Les premières clartés se dessinent. J'émerge/Gauchement de mon rêve au rêve partagé ; /Tout va cherchant sa place et son rôle exigé. / Je m'attends au présent, mais voici qu'y converge/ La vaste irruption d'un accablant passé :/ Les voyages dictés et cycliques de l'homme/ Et de l'oiseau, le feu de Carthage et de Rome,/ Et Babel illisible et le Fils transpercé./ Elle revient aussi, ma journalière histoire :/ Mon visage, ma voix, mon alarme, mon sort/Si quand mon jour viendra, l'autre réveil, la mort./ Pouvait m'offrir un temps sans reste et sans mémoire,/ Un temps où tout, jusqu'à mon nom, fût aboli !/Ah, si ce matin-là pouvait être l'oubli ! »

haut, entre Dionysos et Apollon, entre le concret et l'abstrait, la complexité et la raréfaction, l'incertitude et la certitude. La vision des rêves suivait ce schéma qui présentait plusieurs variables (Binswanger L. 2012 : 38-39, 43-44, 83-84)<sup>3</sup>. Selon Ágnes Heller : « L'axe vertical symbolise le temps de la vie humaine » (tda) (Heller Á. 2020 : 68).

C'est une question qui est aussi au centre des œuvres de Ludwig Binswanger, notamment : *Changements dans la conception et l'interprétation du rêve depuis les Grecs jusqu'au présent* (2009 [1928]), et *Rêve et existence*. Dans une logique dichotomique, nos ancêtres gréco-latins avaient positionné la vie diurne et la vie nocturne dans des espaces différents : « À la place de ce qui est pour nous extérieur et intérieur, de cette opposition néoplatonicienne, chrétienne et romantique, on trouve chez les Grecs et l'époque archaïque l'opposition de la nuit et du jour, de l'obscurité et de la clarté, de la terre et du soleil. Les rêveurs appartiennent au domaine de la nuit et de la terre ; ils sont eux-mêmes des démons »<sup>4</sup> (Binswanger L. 2012 : 64-65).

La dramatisation du sujet qui raconte ses rêves comporte métaphoriquement un sortir de la nuit, de l'obscurité. Notre histoire de la culture témoigne qu'on n'a pas su faire abstraction du transcendant, puisque l'on a fait du rêve ou bien un pont avec l'au-delà, ou bien un moment de suspension du réel. Binswanger évoque un passage de *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de Hegel (*Ibid.* : 77) : c'est la conscience de l'universel qui est la conscience de la vérité, ainsi tout ce qui est individuel est illusoire et nous rêvons parce que nous sommes coupés de la réalité. Cette vérité se concrétise seulement au moment où l'individu participe à l'universel ou, comme le dit Spinoza, au moment où il se reconnaît « sous la forme de l'éternité » (*Ibid.* : 78). Binswanger, psychiatre, sait qu'une guérison (ou amélioration) est possible si un patient accepte d'accueillir le monde extérieur. Cependant, il sait aussi qu'il y a un univers au singulier, exclusif, appartenant à un seul homme, qu'un thérapeute ne peut pas ignorer. Binswanger adhère tantôt aux convictions hégéliennes universalistes, tantôt à celles de Kierkegaard, individualistes : « nous n'avons pas

---

<sup>3</sup> On renvoie aux pages 38-39 de Ludwig Binswanger (2012) « Ainsi l'affaissement ou la chute représente une direction de sens générale du haut vers le bas qui prend à chaque fois une signification existentielle particulière 'pour' notre *Dasein* selon l' 'existentiel ontologique' concerné, par exemple celui de la spatialité dans son caractère d'éloignement et d'orientation, de l'être-jeté de la tonalité affective ou de l'explicitation du comprendre ».

Le renvoie à *Être et temps* de Martin Heidegger (voir les paragr. 23, 29 et 31) est une évidence comme le souligne la note 1 en bas de la page 39 de *Rêve et existence*.

<sup>4</sup> Dans la note 1 en bas de la page 65, Binswanger spécifie : « 'Démon', en allemand *Dämon*, doit être pris ici au sens du mot grec *daimon*, nom de ces dieux inférieurs que l'on nomme aussi des 'génies', et non au sens que ce mot a pris dans la terminologie chrétienne où il désigne l'ange déchu qui se retourne contre Dieu et incarne l'esprit du mal ».

affaire, affirme Binswanger, à la vérité objective, à l'accord entre la pensée et l'être, mais à la 'vérité subjective', comme le dit Kierkegaard, c'est-à-dire à la 'passion de l'intériorité' » (*Ibid.* : 81) Il se réfère ici à *Post Scriptum aux Miettes Philosophiques*, de Kierkegaard, (Kierkegaard S. 1949 [1846] : 165-213). Binswanger saura aller au-delà de cette dichotomie au moment où il élaborera la *Daseinsanalysis* inspirée par Heidegger.

Cette tendance à distinguer l'état de veille de celui du rêve a été dominante dans la culture indoeuropéenne alors qu'elle n'existe pas chez les chamanes orientaux. Pour la culture occidentale, qui a mis au centre de ses intérêts le rationalisme, interpréter les rêves a été un travail complexe. On a retenu aussi qu'âme et corps suivaient des parcours différents et que l'espace d'interférence défini par les rêves permettait des points de contact entre l'un et l'autre.

Homère distingue l'ombre qui va aux enfers, supposant par là que l'âme sort du corps pour se rendre dans un autre monde. Le mot « ombre » dans le chant XI<sup>e</sup> de l'Odyssée est répété à plusieurs reprises. Ces ombres ou âmes voyagent, transmigrent, habitent les rêves dans un sommeil profond ou dans un demi-sommeil.

Même si, selon Dodds, la civilisation grecque classique considère davantage que l'être humain est une unité intègre, l'idée d'une entité abstraite comme l'âme s'est manifestée de différentes façons. C'est peut-être ce germe-là qui a été cultivé jusqu'à notre époque où la psychanalyse a vu les rêves comme un double du monde, parallèle à la vie éveillée, sans les considérer comme faisant partie intégrante du vécu. Comme le souligne Dodds dans le chapitre « Les chamans grecs » de son ouvrage *Les Grecs et l'irrationnel*, dans l'œuvre de Sophocle « Œdipe peut parler de lui-même, une fois en disant 'ma psychê', une autre fois 'mon sôma' ; aux deux endroits il aurait pu dire 'je' » (L'italique est dans le texte. E. Dodds 1965 : 142). Pindare décrit Hadès qui conduit les *somata* vers la 'cité creuse'. Cadavre et ombre, continue Dodds, retrouvent ici leur ancestrale consubstantialité (*Ibidem*). En revenant au concept d'âme, le *soi* que dénote le mot *psychê* est plutôt le siège des émotions, des passions, de la piété : jamais avant Platon, continue Dodds, la psychê n'a été le siège de la raison (*Ibid.* : 143). Une thèse qui s'inspire en partie de l'étude d'Erwin Rohde : *Psychê. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité* (1928).

C'est avec les Pythagoriciens que l'âme acquiert une importance essentielle. Selon Pythagore (580-495) l'âme correspond à un soi occulte et indestructible, une entité qui peut transmigrer. Avec la pensée d'Empédocle (494 aC- 430 ?), la psychê devient un *daimon* qui se réincarne. Cela montre bien que la civilisation occidentale a toujours voulu établir des frontières entre âme et corps et donner aux rêves la fonction d'intermédiaires.

« Ce *daimôn* – écrit Dodds – n’a apparemment aucun rapport avec la perception ou la pensée, lesquelles étaient d’ailleurs, de l’avis d’Empédocle, mécaniquement déterminées ; la fonction du *daimôn* est d’être chargé de la divinité en puissance de l’individu et de sa culpabilité actuelle » (l’italique est dans le texte. *Ibid.* : 157) Le *daimôn* « se rapproche plus de l’esprit qu’un chaman hérite de ses prédécesseurs que de l’‘âme’ rationnelle à laquelle croyait Socrate ; mais il a acquis un caractère moral en prenant la forme d’un porteur de culpabilité, et le monde des sens est devenu l’Hadès dans lequel il souffre ses tourments » (*Ibidem*).

Est-ce que l’idée de refoulement de la psychanalyse puise ses racines dans cette civilisation de la culpabilité qui marque la naissance de la culture de la responsabilité individuelle ? Dodds dans le chapitre « Civilisations de la honte et civilisations de la culpabilité » (*Ibid.* : 37-70), analyse le passage de l’époque archaïque où l’individu ne s’estime qu’à travers le sentiment de honte, c’est-à-dire par rapport au jugement que les autres portent sur lui, et la période des grands tragédiens grecs – avec à leur tête Eschyle – où le sujet s’attribue des responsabilités et nourrit un sentiment de culpabilité, que le destin agisse ou non.

C’est de cette culpabilité dont nos sociétés ont hérité et qui est très proche de l’idée de péché originel développée par le christianisme selon laquelle l’individu doit se libérer d’un poids dont il n’est pas directement responsable. Les croyances anciennes favorisent l’idée que les rêves peuvent être la voix de cette âme inconnue, cachée, ou même réincarnée, conservant la trace et la mémoire de leur lointain passé. En somme, l’antiquité grecque a imaginé plusieurs manières de penser l’âme, une âme qui pouvait rendre visite en rêve.

Des siècles plus tard, l’idée d’une âme qui se manifeste en rêve est au centre de l’œuvre de Tertullien (155-240 AC). Il fait des songes les intermédiaires entre la vie corporelle et la vie spirituelle. Dans le *De Anima* (212aC), les rêves sont interprétés comme des moments où l’âme entre en relation avec l’au-delà.

## **2. Le rêve du dedans et du dehors entre passé et présent**

Nemi D’Agostino, notre contemporain, considère que c’est une erreur de croire que l’influence des forces extérieures sur l’activité onirique est l’apanage des anciens, de même qu’à l’inverse il serait inexact de penser que c’est exclusivement aux forces subjectives intérieures que l’on attribue

aujourd'hui la signification des rêves. En effet, ces convictions se sont alternées au fil du temps. D'Agostino en parle à propos du *Macbeth* de Shakespeare (D'Agostino N. 1999 : XXI)<sup>5</sup>.

C'est la conviction que partage Binswanger qui rappelle comment Lucrèce (*De rerum natura*, IV, vv. 962-1029) et Pétrone, à l'instar d'aujourd'hui, considéraient déjà les rêves comme une création de l'individu (Binswanger L. 2012 : 68-69). Une oscillation persiste constamment dans le temps entre deux manières de considérer les rêves, l'une endogène, l'autre exogène. Dans le *Satiricon*, Pétrone fait dire à Lycas s'adressant à Tryphène (Ch. CIV, « La vengeance de Priape : le songe révélateur ») : « Ainsi vous saurez, répliqua Eumolpe, quel grand homme était cet Épicure qui, par des arguments si séduisants, a montré la vanité de toutes ces sottises. Ces songes qui se jouent de notre intelligence, leurs fantômes insaisissables ne viennent pas des sanctuaires des dieux, de l'éther, demeure des bienheureux : Chacun se les crée à lui-même » (Pétrone 1923).

Pétrone, qui appartient à l'antiquité tardive, montre ouvertement qu'il a acquis *le droit au privé*, en montrant qu'il ne se préoccupe pas de partager une vision collective des rêves.

*La conquête du privé* ne va pas de soi. Dans les temps archaïques, l'idée qu'un individu puisse vivre isolé était inconcevable et, comme l'explique Jules Jaynes, la structure du cerveau humain primitif ne fonctionnait que comme si l'individu appartenait à une horde.

Soit dit entre parenthèses – bien après l'époque archaïque – il faut rappeler aussi que dans la culture grecque classique un individu isolé était un étranger et que le mot *privé* indiquait une *diminutio* : l'être en dehors, l'être *privé* des droits de citoyenneté (Arendt H. 1988 : 28).

Selon Jules Jaynes, à l'origine, nos facultés cérébrales résidaient dans un cerveau bicaméral. Une partie écoutait les ordres venus de l'extérieur (des bruits, des sons qu'on attribuait aux Dieux) tandis que l'autre partie du cerveau les exécutait. L'homme se comportait en définitive comme s'il appartenait à une meute. Ces fonctions primordiales peuvent avoir tracé des sillons au plus profond de nous et des conceptions que nous avons des rêves : nous oscillons depuis toujours entre l'idée que les rêves s'autogénèrent, ou au contraire qu'ils sont générés par des forces extérieures.

On peut même considérer que la transe chamanique s'inscrit dans le sillon de cette primordialité dont on parlera plus-bas. Avec le chamanisme tel qu'il s'est répandu en Thrace et chez les peuples

---

<sup>5</sup> Nemi D'Agostino écrit : « L'homme de Shakespeare comme celui des tragédiens grecs est un *deinós* à qui convient l'ambiguë formule héraclitéenne *ethos antrhōpoi dāimon* (le caractère pour l'homme est le démon) : le caractère est le démon-destin, et en même temps le démon est le caractère. En d'autres termes le caractère est l'agir et l'agir est le caractère. Il n'est pas possible d'opposer la tragédie grecque comme tragédie de forces extérieures à celle de Shakespeare comme tragédie du caractère. Chez les Grecs on trouve de grands caractères, chez Shakespeare de grandes forces externes ou intériorisées : les forces ne se distinguent pas du caractère, le je est le démon, le démon est le je » (tda). Cette réflexion est absolument cohérente avec l'idée que les rêves peuvent être des forces externes intériorisées.

de la Mer Noire, les Grecs avaient des échanges. Selon le chamanisme, l'homme a le pouvoir de développer des facultés pour parler avec l'au-delà. Cette idée diffère de celle des rêves comme étant envoyés par des forces supérieures. Aristote aussi, dans la *Métaphysique*, parle d'une âme qui peut se disjoindre du corps (*Métaphysique*, 984<sup>b</sup>19). Freud synthétise ainsi la pensée aristotélique : « Dans les deux textes d'Aristote qui traitent du rêve, le rêve est déjà devenu un objet de psychologie. On y lit que le rêve n'est pas envoyé par les dieux, qu'il n'est pas de nature divine, mais plutôt démonique, puisque la nature est démonique et non divine, c'est-à-dire que le rêve n'est pas issu d'une révélation surnaturelle mais résulte des lois de l'esprit humain, lequel, il est vrai, est apparenté à la divinité » (Freud S. 2010 : 36-37).

Avant Aristote, Platon s'intéresse parfois à la nature divine des rêves, une pensée qui reste secondaire dans l'ensemble de ses réflexions.

Platon explore la compatibilité d'un soi occulte avec la psychê rationnelle socratique. La pensée chamanique, selon Dodds, avait certainement sollicité chez Platon plusieurs réflexions (voir le ch. « Platon et l'âme irrationnelle »). On pouvait supposer que la transe chamanique pouvait permettre la vision d'une vérité métaphysique (Dodds E. 1965 : 207). On pouvait imaginer que le chaman, doué de pouvoirs singuliers, avait accès à l'au-delà. Platon apprivoise cette vision dans la *Republica* et la fait concorder avec l'idée socratique selon laquelle la vertu, en tant que connaissance, est l'apanage des esprits élus (Platon Rep. 468E – 469B). Dodds écrit : « Le moment critique fut celui de l'identification du soi 'occulte' et séparable, porteur de sentiments de culpabilité et, en puissance, divin, avec la *psychê* socratique rationnelle, chez qui la vertu est une forme de connaissance » (Dodds E. 1965 : 207-208). Pour Platon comme pour les Pythagoriciens, ces hommes vertueux sont des *daimones* (*Ibid.* : 209ss. Voir aussi *ibid.* la note 9 à la page 224).

Platon a articulé ce rapport âme > < corps sous différents angles, de *Gorgias* à *Phédon* en passant par *La République* et *Les Lois*, constamment préoccupé par le danger que constituait le fait de céder à l'irrationnel.

On veut souligner ici que le monde grec a construit ses pivots sur différentes sources. Un esprit rationnel a fini par dominer. Et pourtant ce monde grec a continué à dialoguer souterrainement avec les mondes imaginaires, les rêves, les visions, les transes.

Dodds souligne que même si Platon accordait une grande importance aux manifestations démoniques, il ne les positionnait pas au-dessus de la rationalité qui restait à la base de sa philosophie. Du reste, continue Dodds, Platon, alors même qu'il avait écrit son œuvre au V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècle A.C., restait fidèle au siècle précédent (*Ibid.* : 206). « J'ai l'impression – dit Dodds – que si Platon avait vécu à notre époque, il aurait été profondément intéressé par la nouvelle psychologie

des profondeurs, mais consterné par la tendance à réduire la raison humaine à un instrument destiné à rationaliser les pulsions inconscientes » [...] (*Ibid.* : 216).

L'Occident, en d'autres termes, a depuis toujours essayé d'appriivoiser le langage de l'inconscient et de le ramener à des catégories rationnelles. Ce parcours facilite ou complique l'interprétation des rêves ? C'est une réflexion qui est au cœur d'une grande partie des perplexités manifestées peu après la sortie de premières œuvres de Freud.

### 3. **Êthos, antrôpôi, daimôn**

« Le caractère, c'est le destin » : cette antique maxime grecque rejetait « les croyances archaïques concernant la 'chance' innée et la tentation envoyée par les dieux » (*Ibid.* : 182) pour dire que l'homme était le faiseur de soi-même et de son œuvre selon son caractère et les outils dont il disposait.

Une idée qui est très proche de nos convictions actuelles. Les artistes contemporains, on l'a déjà souligné, assument une vision du destin de l'homme comme artefact, mais ils savent surtout que la conscience de l'homme est divisée, n'est pas blindée et que la fragmentation des rêves en est un aspect révélateur.

À la lumière de la pensée contemporaine toutes les questions autour de la nature du songe ont fini par être des apories.

Borges a façonné son œuvre sur cette idée de continuité entre songe, cauchemar, état de veille (Borges J.L. 1999 v.2 : 54-55). Il a soutenu, on l'a vu, qu'on ne se réveillait que pour continuer à rêver dans la réalité. Les labyrinthes, les miroirs, ont hanté les nuits de Borges (*Ibid.* : 660), qui revient à maintes reprises sur cette idée.

Bergman, Fellini, Tarkovski, Lynch, et d'autres réalisateurs de notre époque ne distinguent pas les songes des expériences matricielles. Fellini, qui a dialogué pendant quatre ans avec le psychanalyste jungien Ernst Bernhard, a considéré que ses rêves étaient consubstantiels à la possibilité même de concevoir son existence (Fellini F. 2008). Federico Fellini a retranscrit ses rêves de la fin des années soixante jusqu'au mois d'août 1990. Il affirmait se reconnaître en tant que menteur qui assume la réalité fictive des rêves, une réalité discontinue et double par excellence.

À travers les rêves, un individu peut, selon la pensée jungienne, interpeller sa nature multiple, ses noyaux primordiaux, qui ne sont pas immédiatement évidents à notre conscience éveillée.

Notre nature plurielle, souvent refusée à la faveur d'une idée de cohérence de l'être humain, a une place d'honneur dans le monde du rêve, pluriel comme l'étaient les mythes de l'antiquité. Même Œdipe, un cas exemplaire pour la psychanalyse, qui incarna plus que d'autres la culpabilité



et l'impossibilité de se soustraire au fatum, arrive à comprendre son existence en découvrant l'ambiguïté qui l'a habité longtemps sans le savoir : Œdipe est celui qui « constitue par lui-même une énigme – écrit Jean-Pierre Vernant – dont il ne devinera le sens qu'en se découvrant en tout point le contraire de ce qu'il croyait et paraissait être » (Vernant J.P. 2005 : 105).

Rêve et mythe d'interfacent.

Jung considérait l'assomption des émotions et de l'inconscient comme le moteur de l'imagination active (Jung G. 1997), et il a travaillé pour rendre viable le passage intentionnel entre conscient et inconscient. Certains scientifiques ont reconnu que cette technique développée par Jung dans ce but entre 1913 et 1916, avait joué un rôle fondamental dans leurs découvertes. Le cas du physicien Wolfgang Pauli (1900-1958), rapporté dans la correspondance avec Jung de 1932-1957, est resté particulièrement célèbre.

Un grand nombre d'artistes et de scientifiques qui ont réfléchi à leurs propres rêves ne leur reconnaissent donc pas pour fonction de révéler ce qui est déjà arrivé et nient aussi l'idée qu'on puisse les lire à travers des clés symboliques. Ce n'est pas un hasard si Magritte intitule *Clé des songes* (1935) un tableau où les objets représentés sont dénommés par des termes arbitraires qui n'ont aucune correspondance avec le contenu des images. Magritte *ante litteram*, c'est-à-dire avant le livre de Foucault *Les mots et les choses* (1966), postule que nous devons soustraire les images et l'imaginaire à une grammaire des signes. Ce n'est pas par hasard que Foucault a écrit *Ceci n'est pas une pipe* (Foucault M. 1973). Il n'existe rien dans la culture humaine qui ne soit pas conventionnel. On est ici aux antipodes des croyances du monde antique ou de la pensée primitive. Précisément, plusieurs artistes, comme Magritte, savent que les interprétations du rêve sont en même temps arbitraires et assujetties à des sollicitations occasionnelles et que le fragmentaire ne peut pas toujours être inséré dans une mosaïque signifiante. Gherard Richter, par exemple, l'un des artistes contemporains les plus avertis à ce sujet, sur la base de ses propres expériences autobiographiques a élaboré des images qui, *comme si* c'était un hasard, révèlent des aspects restés obscurs du passé récent de sa famille. Des vérités restées à l'arrière-plan de la pensée trouvent un éclaircissement grâce à l'imagination active de Richter et à des circonstances fortuites. On reviendra sur Richter à la fin de cet article.

Des artistes et certains scientifiques, en somme, habitent un *inconscient réfléchi* – selon le vocabulaire de Jung –, ne voulant pas réduire les rêves à la simple fonction thérapeutique mais en les considérant, au contraire, comme des déclencheurs de création, des sources d'énergie, faisant partie à part entière de notre monde.

#### 4. Le rêve : langage sémantique ou stylistique ?

Les articles publiés dans ce numéro 14 de *Mnemosyne* montrent la complexité de cette thématique en analysant des rêves d'écrivains, de mathématiciens et de cinéastes : Truffaut, Tarkovski, Hitchcock, Luis Buñuel, David Grossman, Maurice Blanchot et d'autres. Ces artistes et scientifiques voient dans l'inconscient un facteur vivant, actif, interagissant dans leur vie de créateurs. Et pourtant, même si la pensée de Freud a été mise en cause pour sa dimension causalistique et pour ses prétentions thérapeutiques, elle constitue un point de départ à cette réflexion. Personne ne peut nier l'extraordinaire mérite que Freud a eu d'avoir soustrait les songes à des explications extérieures, en ramenant l'activité onirique à l'histoire et à la psyché du sujet, et surtout d'avoir formulé une méthode qui rapporte ceux-ci systématiquement à une vie au singulier. Cette approche constitue une révolution dans l'histoire de la signification des rêves que l'on déchiffrait jusque-là à travers des symboles, des clés interprétatives, censés en faire des ponts avec l'au-delà et qu'on lisait comme des allégories, c'est-à-dire, selon Walter Benjamin, des langues, des écritures, des conventions (Benjamin W.1965 : 175).

En s'éloignant, donc, principalement du positivisme mécanique qui justifiait les rêves d'une manière déterministe, Freud redonne au rêve sa dimension privée et le ramène à l'individu, à son histoire. Le rêveur en est l'acteur, l'auteur, le rapporteur. Freud le démocratise aussi : tout le monde peut se reconnaître en Œdipe (voir Dodds *infra*). Ágnes Heller partage la même idée : avec Freud, le rêve n'est plus l'apanage de quelques élus, il n'est plus lié à une caste (Heller Á. 2020 : 55).

Cette analyse freudienne, révolutionnaire et fondatrice d'une nouvelle manière d'observer les songes, a suscité des réactions controversées.

Ludwig Binswanger, auteur de *Traum und Existenz* 1930, (texte cité ici dans sa traduction française *Rêve et existence*), reconnaît à Freud d'avoir donné la parole au sujet, d'avoir établi une méthode qui se détachait du positivisme dominant du XIX<sup>e</sup> siècle et ainsi de tous les manuels *mode d'emploi* qui circulaient à son époque. Néanmoins Binswanger, après des années de correspondance avec Freud, en arrive à conclure que Freud a limité l'activité onirique à un réverbère de l'existence et n'a pas su la voir comme un monde à part entière. Ce dialogue, qui a duré longtemps, a été défini comme celui entre le chien et le loup. « *C'est justement parce qu'il est un langage – sémantique chez Freud, stylistique chez Binswanger – que le rêve exprime l'existence, est une forme de celle-ci* » (l'italique est dans le texte), (Verdeaux J. 1971 : 11).

Comme Freud le dit lui-même, c'est intentionnellement qu'il a voulu rester 'au rez-de-chaussée et au sous-sol de l'édifice', à la sphère pulsionnelle, pour se soustraire à tout discours

métaphysique. On reporte en note les paroles de Freud et le commentaire de Martine Girard (Girard M. 2009 : 56)<sup>6</sup>.

Foucault dans la préface à l'essai *Traum und Existenz*, sorti en français en 1954, souligne comment le discours de Freud a dégagé le champ de toute croyance. Et pourtant, continue Foucault, dans notre contemporanéité, en pleine connaissance de la psychanalyse, Binswanger ne ferme pas la porte aux interprétations et aux valeurs que l'antiquité attribuait à l'activité onirique :

Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est en termes de théorie de la connaissance que s'est posé le problème du rêve. Le rêve est décrit comme une forme d'expérience absolument spécifique, et, s'il est possible d'en poser la psychologie, c'est d'une manière seconde et dérivée, à partir de la théorie de la connaissance qui le situe comme type d'expérience. C'est avec cette tradition oubliée que renoue Binswanger dans *Traum und Existenz*, en considérant le rêve comme un évènement qui n'est pas lié strictement à l'expérience individuelle.

Il retrouve l'idée que la valeur significative du rêve n'est plus à la mesure des analyses psychologiques qu'on peut en faire. L'expérience onirique, au contraire, détient un contenu d'autant plus riche qu'il se montre irréductible aux déterminations psychologiques dans lesquelles on tente de l'insérer (Foucault M. 1991 : 81).

Binswanger évoque Héraclite « Les hommes éveillés ont un seul monde, alors que les dormants en ont plusieurs », fragment 89 (Binswanger L. 1971 : 180 et note 32). L'être humain est partie intégrante des *cosmoi* avec lesquels, nécessairement, il se rapporte constamment. « Ce 'comment'

---

<sup>6</sup> « C'est là l'avant-dernière lettre de Freud à Binswanger, après presque trente ans de correspondance : "Je suis toujours resté au rez-de-chaussée et au sous-sol de l'édifice. Vous prétendez qu'en changeant de point de vue, on peut voir aussi un étage supérieur où logent les hôtes aussi distingués que la religion, l'art, etc. [...] En cela vous êtes conservateur et moi révolutionnaire. S'il me restait encore toute une vie de travail devant moi, je me permettrais d'assigner à ces personnes de haute lignée une demeure dans ma modeste maisonnette. [...] Mais il est probable que nous parlons sans nous entendre et il faudra des siècles pour que notre désaccord soit réglé" ». [Cette citation apparaît dans l'article de Martine Girard, qui à cette mention fait suivre les commentaires suivants] :

« C'est là l'avant-dernière lettre de Freud à Binswanger, après presque trente ans de correspondance... L'extrait le plus cité, systématiquement évoqué par les commentateurs, notamment tous ceux qui se sont penchés sur les enjeux épistémologiques de la confrontation. Nous ne pouvons pas établir de dialogue entre nous : c'est là la position ultime qu'il entend tenir, radicale hétérogénéité du discours de la psychanalyse, celui de Freud et du discours de l'analyse existentielle, celui de Binswanger. La sauvagerie pulsionnelle n'est pas domesticable par la civilisation et la culture. Antinomie du sauvage et du domestique, dialogue entre chien et loup ».

dans le tout est, au fond, la possibilité de chaque ‘comment’ d’être en tant que limite et mesure » (Binswanger L. 1971 : 181).

Borges ajoute que Dieu voit l’histoire universelle « en un seul instant splendide et vertigineux qu’est l’éternité », l’éternité qui se module dans tous les *cosmoi* vécus et vivables. C’est à ces *cosmoi* biswangeriens que semble appartenir l’être rêvant que Borges évoque : « À chaque homme il est donné, par le rêve, une petite éternité personnelle qui lui permet de voir son proche passé et son proche avenir » (Borges J.L. 1980 : 656).

Foucault rappelle aussi dans son « Introduction » à *Rêve et existence*, l’intérêt de Binswanger pour Novalis et le Romantisme : le rêve nous montre que nous ne pouvons pas tout apprendre et comprendre à l’état de veille. Il ne s’agit donc pas seulement de déchiffrer les traumatismes, les pulsions et les désirs cachés venant de la vie éveillée, mais un cosmos, un tout, auquel l’individu participe, et qu’il habite (Dastur F. 2012 : 28). « Cela rêve en moi » comme le dira par la suite Boss (Boss M. 1989), influencé par la culture indienne.

Il faut souligner qu’Héraclite au fragment 89, ne positionne pas le monde des rêves au-dessus du monde éveillé, au contraire : il explique que les rêves consentent à se tourner vers plusieurs mondes.

Cette problématique reste d’actualité.

Elisabetta Basso, qui a étudié l’œuvre de Binswanger, écrit :

[...] ‘l’aporie du vivant’, à savoir celui de la singularité vivante du patient et la ‘généralité’ des catégories scientifiques – ici, des classifications psychiatriques. Ce qui attire en effet Binswanger chez Husserl, c’est l’idée qu’il soit possible de comprendre le ‘fait’ psychique singulier à partir de son *essence universelle*, une essence ni matérielle, ni métaphysique, ni simplement appliquée par l’extérieur, et que Binswanger appelle la norme du fait psychique (Basso E. 2010 : 673).

C’est un nœud jamais dénoué chez Binswanger. L’*essence universelle* du fait psychique est une thématique qui sera reprise par Merleau-Ponty dès 1945 dans la *Phénoménologie de la perception*. Une des questions majeures qui demeure est la suivante : est-ce que les images préexistent au rêveur ? La théorie de Gustav Jung, on le sait, suppose une pensée inconsciente collective, archétypale, qui précède l’individu.

Si cette pensée existe en soi et pour soi, peut-elle dialoguer avec le monde de la veille ? Sartre a dédié plusieurs études à cette problématique.

## 5. Les images : un monde à part ?

Sartre ne croit pas qu'un point de contact puisse exister entre l'imaginaire (quel qu'il soit) et l'expérience, ni qu'on puisse se figurer une *essence universelle*. Il ne croit pas qu'un dialogue puisse se mettre en place entre la zone détachée de la perception (imaginaire ou rêvée) et la vie vigile :

Si la conscience ne peut jamais saisir ses propres soucis, ses propres désirs que sous la forme de symboles, ce n'est point, comme le croit Freud, à cause d'un refoulement qui l'obligerait à les déguiser : c'est parce qu'elle est dans l'incapacité de saisir quoi que soit de réel sous sa forme de réalité. Elle a entièrement perdu sa fonction du réel et tout ce qu'elle pense, elle ne peut pas le sentir, ni le penser autrement que sous la forme imagée (Sartre J.-P. 1986 : 324-325).

De plus, selon Sartre, pendant le rêve, on ne se *souvient* pas parce que « le moindre souvenir *réel* ferait soudain cristalliser devant la conscience toute la réalité, car il se situerait, finalement, par rapport à cette chambre réelle, à ce lit réel où je suis couché » (L'italique est dans le texte. *Ibid.* : 325). Sartre se réfère aux études de Maurice Halbwachs (1877-1945).

En définitive Sartre retient qu'il est incongru de recourir aux mêmes règles interprétatives pour un monde et pour l'autre, puisqu'il n'est pas possible de les appliquer d'une manière réversible.

Pour le dire comme Lacan, le sujet qui songe « ne saurait en aucun cas se saisir dans le rêve à la façon dont, dans le cogito cartésien, il se saisit comme pensée. Il peut se dire – *C'est n'est qu'un rêve*. Mais il ne se saisit pas comme celui qui se dit – *Malgré tout, je suis conscient de ce rêve* » (Lacan J. 1973 :88).

Du reste, ce sont des questions qu'on s'est posées depuis des siècles. Des études de Cardan du XVI<sup>e</sup> siècle – sur lequel on reviendra plus avant – à Sartre (toute différence gardée !) on a réfléchi à cette problématique.

Le livre de Sartre *L'imagination* (voir le ch. : « Le problème de l'image et l'effort des psychologues pour trouver une méthode positive », Sartre J.- P. 1994 : 21-83) parcourt l'histoire scientifique et philosophique de l'imagination. Peut-on savoir ce qu'on est en train de penser ? Existe-il des pensées sans images ? Les images qui surviennent en rêve sont-elles toujours liées à l'expérience ou la devançant-elles ?

Sartre passe en revue les écoles de psychologie de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle au début du XX<sup>e</sup> : « La grande nouveauté des théories de Würzburg : la pensée s'apparaît à elle-même sans aucun intermédiaire : penser et savoir qu'on pense ne font qu'un » (*Ibid.* : 73). La conclusion de l'école de Würzburg (Allemagne), école expérimentale du début du XX<sup>e</sup> siècle, porte sur l'existence d'une

pensée pure (Friedrich J.2008 : 251-278), c'est-à-dire une pensée existant en soi et pour soi sans image. Donc le rêve qui se concrétise exclusivement à travers des images ne serait ni indispensable à la pensée, ni *un plus*.

Le débat, qui n'est pas conclu, oscille entre une conception qui part de Descartes et Kant et qui suppose une pensée ne nécessitant ni références concrètes, ni images pour exister, et ceux qui sont convaincus qu'on ne peut pas avoir de pensées sans images, comme le dit Ribot en 1914 : « sans matériaux venus de l'extérieur » : c'est Sartre qui l'évoque (Sartre J.-P. 1994 : 37-38).

En outre cette méfiance sartrienne vers tout système de fonctionnalisation des rêves postule qu'il faut refuser l'idée que les rêves puissent être subordonnés à une supposée réalité. Foucault souligne que pour Sartre l'image ne porte pas en elle « une allusion à la réalité, ou du moins à l'éventualité d'un contenu perceptif. Sartre a très bien montré que ce contenu 'n'est pas là' ; que, justement, je me dirige vers lui, en tant qu'il est absent ; qu'il s'offre, d'emblée, comme irréel ; qu'il est ouvert tout entier à mon regard, qu'il demeure poreux et docile à mes incantations magiques [...] » (Foucault M. 2001 : 110).

Pour Sartre le langage des rêves, leur symbolisme, n'est pas une expression codée, un langage chiffré de la vie éveillée, mais un langage à soi à part entière et indépendant.

Le dernier paragraphe de ce livre sur l'imaginaire, Sartre le consacre au rêve. Il s'intéresse au célèbre rêve de Descartes<sup>7</sup> (Sartre J.-P. 1986 : 308) qu'il évoque pour souligner l'impossibilité pour la conscience en train de rêver de prononcer des affirmations voulues, intentionnelles.

La proposition *cogito ergo sum* de Descartes « résulte – si elle est bien prise – de l'intuition que conscience et existence ne font qu'un » (*Ibid.* : 310). L'état de conscience vigile gagne sur tout :

---

<sup>7</sup> Le passage de Descartes que Sartre mentionne est le suivant : « Toutefois j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir, et de me représenter en mes songes les mêmes choses, ou quelquefois de moins vraisemblables, que ces insensés lorsqu'ils veillent. Combien de fois m'est-il arrivé de songer la nuit que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ! Il me semble bien à présent que ce n'est point avec des yeux endormis que je regarde ce papier ; que cette tête que je branle n'est point assoupie ; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens : ce qui arrive dans le sommeil ne semble point si clair si distinct que tout ceci. Mais, en y pensant soigneusement, je me ressouviens d'avoir souvent été trompé en dormant par de semblables illusions ; et, en m'arrêtant sur cette pensée, je vois si manifestement qu'il n'y a point d'indices certains par où l'on puisse distinguer nettement la veille d'avec le sommeil, que j'en suis tout étonné ; et mon étonnement est tel qu'il est presque capable de me persuader que je dors » [l'italique est de ma main]. Méditation première « Des choses que l'on peut révoquer en doute ». Livre publié en latin en 1641, en français le 1647. Et sous la direction de Victor Cousin, en 1826. <http://www.gutenberg.org/files/13846/13846-h/13846-h.htm>

si on peut décrire la perception qu'on a du rêve à l'état de veille, à l'envers en rêvant il est impossible d'exercer cette faculté<sup>8</sup> (*Ibid.* : 338-339).

« *Il n'y a pas de monde imaginaire.* En effet il s'agit seulement d'un monde de croyance » (L'italique est dans le texte. *Ibid.* : 322). Pour Sartre les images sont entourées comme d'une masse indifférenciée, plongée dans un vide. Et la croyance constitue l'appareil temporel du récit, dit ou pensé, à travers lequel les images prennent la forme d'une histoire. Et il y a autant de mondes racontés que d'images (*Ibidem*).

Vu ses multiples prémisses, prendre les distances de tout causalisme devient, donc, un leitmotiv, qui assume des prises de positions très diversifiées chez Sartre et chez Binswanger, pour se limiter aux deux auteurs dont on vient de parler. Pour les deux, les rêves constituent un monde à soi, et cependant ils tirent de cette affirmation des conclusions différentes. Pour Sartre il s'agit de renoncer à interpréter les rêves en n'ayant aucune possibilité de tisser des liens avec la vie éveillée tandis que pour Binswanger les songes seraient un atout pour mieux comprendre et soigner ses patients, pour les conduire vers l'avenir.

Ce monde pour Binswanger est comme une monade, un monde complet, avec sa grammaire, sa syntaxe, son style (Binswanger L. 1971 : 183). Et surtout le rêve ne peut pas être réduit à un aspect critique refoulé de la personne, mais il est l'expression à part entière d'un désir à l'état embryonnaire.

## 6. Les rêves riment-ils avec la vérité?

Quelles portes ouvrent les rêves ? Celle d'une vérité intime ou d'une vérité universelle ?

---

<sup>8</sup> Sartre termine ainsi ce paragraphe : « Nous pouvons conclure : le rêve ne se donne point – contrairement à ce que croit Descartes – comme l'appréhension de la réalité [ndr : cette affirmation me semble rendre un peu extrêmes les intentions de Descartes !]. Au contraire il perdrait tout son sens, toute sa nature propre s'il pouvait un instant se poser comme réel. Il est avant tout une *histoire* et nous y prenons le genre d'intérêt passionné que le lecteur naïf prend à la lecture d'un roman. Il est vécu comme fiction et c'est seulement en le considérant comme fiction qui se donne pour telle que nous pouvons comprendre le genre de réactions qu'il provoque chez le dormeur. Seulement c'est une fiction 'envoûtante' : la conscience – comme nous l'avons montré dans notre chapitre sur l'hypnagogique – s'est nouée. (p. 338) [...] Le rêve ce n'est point la fiction prise pour la réalité, c'est l'odyssée d'une conscience vouée par elle-même, et en dépit d'elle-même, à ne constituer qu'un monde irréel. Le rêve est une expérience privilégiée qui peut nous aider à concevoir ce que serait une conscience qui aurait perdu son 'être-dans-le-monde' et qui serait privée, du même coup, de la catégorie du réel » (339).

L'homme s'est battu depuis toujours pour saisir la vérité. Toute société aspire à la vérité. C'est l'enjeu des historiens, des chroniqueurs, des croyants.

Et les rêves témoignent-ils de la vérité ?

Selon les anciens, la porte de corne et la porte d'ivoire sont les deux accès aux rêves : la première est l'entrée des rêves véridiques, la seconde des rêves trompeurs. Pénélope, dans le chant XIX<sup>e</sup> de l'Odyssée, lorsqu'elle raconte à Ulysse déguisé en mendiant d'avoir rêvé du retour de son mari, spécifie :

Car les songes inconsistants nous viennent par deux portes:  
L'une est faite de corne, alors que l'autre est en ivoire.  
Les songes qui nous viennent par l'ivoire découpé,  
Nul ne peut rien y voir, ce ne sont que propos en l'air;  
Quant à ceux que laisse passer la corne bien polie  
Ils vous cornent la vérité dès l'instant qu'on les voit  
(Homère 1995 : 349, Ch. XIX : vv. 562-568).

On retrouve la même idée chez Virgile au livre VI de l'Énéide : « Il y a aux enfers deux portes du Sommeil : l'une est de corne, et ouvre un facile passage aux ombres véritables qui s'échappent vers la terre ; l'autre est formée avec art d'un pur et blanc ivoire ; c'est par là que les mânes envoient vers le ciel les songes trompeurs » (Virgile 1868, L.VI : vv. 893-896).

Cette idée archaïque du caractère exogène des songes (qui entrent par une porte !) peut être mise en parallèle avec ce que Julian Jaynes (J. Jaynes 1996) dit à propos du fonctionnement du cerveau aux origines de notre civilisation. Jaynes, en s'appuyant aussi sur ces sources littéraires, affirme que l'homme primordial n'avait pas la notion de son intériorité, il recevait l'image de lui-même de l'extérieur grâce au renvoi du regard des autres. C'est une évidence dans l'*Iliade*. Lessing et Bakhtine y ont réfléchi : l'homme dans la littérature ancienne, dans l'épopée, n'était jamais décrit à travers des autoréflexions. Priam et Achille pleurent fort pour faire entendre leurs sentiments (Bakhtine M. 1987 : 281). Lessing dans le *Laocon* souligne comment nous ne connaissons pas Hélène dans son intimité, dans son espace intérieur : Hélène ne pleure jamais, nous ne connaissons pas ce qu'elle pense du désastre provoqué par sa fuite avec Pâris (Lessing G.E. 1964 : 116).

Ces témoignages littéraires sont en pleine syntonie avec cette caractéristique analysée par Jaynes, de l'esprit humain qui attendait de l'extérieur des indications. Les rêves conçus comme des messagers pourraient être des résidus de ces voix du dehors des origines où l'individu ne se concevait pas comme une entité en soi.



Sur la même ligne Kierkegaard observe dans « Le reflet du tragique ancien sur le moderne » que « la réflexion de *Philoctète* [Sophocle, 409 AC] ne se concentre pas en elle-même, et quand il se plaint que personne ne connaisse sa douleur (v.127), il présente un trait spécifiquement grec. Il y a là une vérité remarquable, et pourtant, cela s'oppose à la douleur vraiment réfléchie qui désire être toujours seule avec elle-même et cherche dans cet isolement une nouvelle souffrance » (Kierkegaard S. 1943 : 118).

Philoctète se plaint que personne ne connaisse sa douleur mais il ne dit pas ce que lui-même ressent ! L'esthétique *versus* l'éthique : l'esthétique en tant qu'*un donner à voir*, exister parce qu'un autre regarde, à l'opposé de l'éthique qui s'adresse à l'introspection, à la conscience réflexive. La peine distingue, selon Kierkegaard, le sentiment de la première, la douleur la deuxième (*Ibid.* : 115-116).

C'est pour dire que la mise en récit et la mise en scène des rêves résonnent des idées, des convictions qui distinguent une époque d'une autre. C'est principalement sur l'extérieur que s'appuie la pensée antique, sur l'intérieur celle moderne. Même si, comme on l'a déjà dit, le seuil de démarcation n'est pas aussi clair entre une période et l'autre

Cette persistance à distinguer extérieur et intérieur renvoie encore une fois à Jaynes. Peut-être que l'être humain a gardé une certaine empreinte du cerveau bicaméral de nos origines (J. Jaynes). Lotman aussi parle de cette nature endogène : « La perception du rêve comme communication impliquait une conception de celui qui était à l'origine de ce message. Ensuite, dans des sphères mythologiques plus développées, le rêve s'identifiait avec l'Autrui, voix prophétique, c'est-à-dire que le rêve représentait Lui qui s'adresse à Moi. On peut présumer que dans ces premiers stades il arrivait quelque chose qui rappelle notre processus d'identification au cinéma : la première et la troisième personne se fondaient au lieu de se distinguer. 'Je' et 'il' étaient réciproquement équivalents » (Lotman J. 1993 : 179).

L'idée du privé n'existait pas, et du reste comme l'écrit Hannah Arendt, on l'a déjà dit, *privé* vient du verbe *privare*, soustraire. De même à l'époque de la *polis* grecque, l'idée du privé correspondait à une espèce de manque, d'idiotie : l'être en dehors de la vie commune. Cette idée, aujourd'hui, à une époque où domine une culture individualiste, a perdu en importance (Arendt H. 1988 : 28). *Idiota* vient du grec *ιδιώτης* : un individu isolé, sans charges publiques, inhabile, grossier.

La conception des rêves s'inscrivait dans ce contexte culturel où le public, la visibilité, étaient à la base de la société.

## 7. Les rêves et l'espace

Les Grecs de l'Antiquité, écrit Dodds, (Dodds E.1965 : 110) disaient avoir *vu* un rêve, non pas avoir *eu* ou *fait* un rêve. Le thème de la vision, de l'imagination de ses propres rêves comme sur une scène théâtrale joue un rôle central dans la narration des songes, surtout parce que c'est la catégorie de l'espace qui domine, qui *accueille* les rêves.

Il y a un autre aspect intéressant à souligner sur comment les rêves sont aperçus.

La cartographie que Jaynes fait de l'aube de la conscience met en lumière des caractères similaires entre les rêves et la reconstruction mnémonique : « Si la conscience est cette invention d'un monde analogue sur la base du langage, reflétant le monde comportemental comme le monde des mathématiques reflète le monde de quantité de choses, que pouvons-nous dire alors de son origine? » (Jaynes J. 1996 :83). Selon sa structure primitive, notre cerveau qui garde dans ses profondeurs la mémoire de ce qu'il a été aux origines, ne peut que reproduire chaque objet (concret ou imaginé) dans l'espace. L'activité de songer est décrite selon la structure de l'espace et non pas selon la catégorie du temps. De plus, l'espace, à la différence du temps, n'exige pas que chaque scène soit enchaînée à une autre. Selon Julian Jaynes, un des caractères constitutifs de la conscience est la spatialisation : « Le tout premier aspect de la conscience, c'est ce à quoi nous avons déjà eu l'occasion de faire référence, à savoir le paraphrande de presque toutes les métaphores mentales que nous pouvons faire, cet espace mental que nous considérons comme l'habitat-même de tout ceci » (*Ibid.* : 76), et « ce n'est pas seulement notre propre 'je' analogue que nous narrons ; c'est tout ce qu'il y a d'autre dans la conscience » (*Ibid.* : 81).

« Dans la conscience, nous ne 'voyons' jamais rien dans sa totalité » (*Ibid.* : 78). Et encore, dit Jaynes, le 'je' analogue n'est cependant pas seulement cela : « C'est aussi un 'moi' métaphorique » (*Ibid.* : 80), qui peut même se situer et se voir transposer dans une autre situation. Cette manière de fonctionner de la mémoire et du rêve sont très proches sur le plan de la spatialisation : toutes les deux sont constituées de la sélection d'une succession d'images dans l'espace.

Jaynes formule ainsi cette idée : « Pour le dire d'une autre façon avec des échos de Locke, 'Il n'y a rien dans la conscience qui ne soit analogue à une chose qui existait d'abord dans le monde réel (*behavior*)' » (*Ibid.* : 83).

Même lorsque la conscience réfléchit sur une série d'événements passés, elle se localise dans l'espace : « Vous ne pouvez pas, absolument pas, penser le temps autrement qu'en le spatialisant » (*Ibid.* : 77).

La catégorie temporelle structure l'expérience facticielle ou imaginaire grâce à la narration, qui chronologise ce qu'on se remémore, c'est-à-dire qu'elle reconduit à une structure de succession temporelle ce que l'homme dans le rêve aperçoit toujours dans un espace intemporel. Et à l'état de veille, le temps organise l'espace, cependant dans le rêve, c'est l'espace seul qui gagne, le temps n'ayant aucun relief.

Le rêve révélerait donc une manière d'être propre à l'esprit humain qui de son départ à son aube a fait de l'espace la catégorie cognitive par excellence ? C'est ce qu'affirment différentes études.

Les recherches de Lakoff et Johnson montrent comment le langage révèle la prédominance de l'espace sur le temps. Lorsque le 'je' se raconte dans l'immédiat, il se paramètre dans l'espace<sup>9</sup> voisin, lointain, proche ..., etc. (Lakoff G., Johnson M. 1986 : 142-143).

Mais aussi, selon Piaget, la première étape de la pensée intuitive privilégie chez l'enfant l'espace. Il « évalue l' 'avant' et l' 'après' selon une succession spatiale et non encore temporelle » (Piaget J. 1967 :146).

Cet espace n'est pas objectif, ni géométrique, ni continu, ni euclidien. Une idée que Foucault traduit dans cette heureuse expression *archéologie du savoir*, c'est-à-dire l'étude en horizontal, en latitude, des manifestations culturelles.

En psychopathologie on se réfère surtout à l'espace thymique émotionnel. Les réflexions de Binswanger, psychiatre, dérivent en bonne partie des observations sur ses patients souffrant d'hallucinations et d'autres pathologies psychiques. Des conditions dans lesquelles on voit s'exaspérer des composantes de la psyché. Le schizophrène *s'éloigne* du monde concret, le maniaque voit tout *rapproché*, etc. Ces pathologies psychiques montrent d'une manière exacerbée comment l'espace est la clé du positionnement du moi (Dastur F. 2012 : 16). Avec la notion de *Daseinsanalysis* à partir de 1942, Ludwig Binswanger situe l'individu dans son *être-là*, comme l'explique Dastur dans une note au tout début de *Rêve et existence* de Binswanger (*Ibid.*: 36)<sup>10</sup>. Une notion qu'il applique tant au niveau de sa recherche que des thérapies qu'il pratique.

---

<sup>9</sup> Dans ce paragraphe les auteurs montrent comment, en se racontant, le moi se situe toujours dans l'espace.

<sup>10</sup> « Le terme *Dasein* est la traduction allemande du mot latin *existential* et il a le sens de l'être là de quelque chose par opposition à son essence. Mais Martin Heidegger, qui a réservé ce terme à la désignation exclusive de l'être de l'homme, lui a donné un nouveau sens, dans lequel l'accent n'est pas mis sur le fait d'être là, mais sur la relation de l'homme à l'être, de sorte que l'homme y est considéré comme le 'là' (*da*) de la compréhension de l'être (*sein*). C'est en ce sens, intraduisible en français, que Binswanger l'a employé ici ». Sur le mot *Dasein* lire l'annexe « Le mot *dasein* », pp. 519-561, in Martin Heidegger, *Être et temps*, 1986, traduit de l'allemand par [1927]. En *exergo* « À Edmund Husserl avec admiration et amitié », Todtnauberg in Baden 8 Avril 1926.

Le langage révèle le strict lien entre notre sensibilité corporelle, l'affectivité et l'espace. « Tomber des nuages », « se sentir au septième ciel » constituent sous un langage métaphorique notre *Dasein*. Les mythes, la poésie permettent de partager ces sensations, ces sentiments, ces expériences psychiques, où pourtant le « *je* demeure néanmoins le sujet originel de ce qui s'élève ou tombe » (Binswanger L. 2012 : 42). En d'autres termes, Binswanger élague la conception heideggerienne de son caractère ontologique, qui lui est propre, pour l'immerger dans des cas réels. Dans le chapitre « Le sens anthropologique de la présomption » de *l'Introduction à l'analyse existentielle*, Binswanger traite du déséquilibre entre l'aspiration et la compréhension, que sont amenées à éprouver la schizophrénie et la névrose. On relève ainsi tout un vocabulaire qui situe dans l'espace les actes du *dasein* du patient : hauteur vertigineuse, ascension, altitude aérienne, infini, etc. (Binswanger L. 1971 : 237-245). *Un langage qui rapproche les ressenti des pathologies psychiques aux récits de rêves*.

« Chacun peut voir – écrit Sartre dans le chapitre « La vie imaginaire », – que l'espace de l'image [nda: dans le rêve] n'est pas celui de la perception » (Sartre J.-P. 1986 : 243)<sup>11</sup>. Ce qui veut dire que *se voir* dans l'espace est un simple convention de l'individu, cela n'a rien d'objectif. C'est une sensation, une rêverie et pas une perception classable. Sartre propose des exemples où la détermination à *ma gauche* ou à *ma droite* ne se relie pas à une localisation définie par une grandeur et une distance absolues (*Ibid.* : 276-285). La conscience ne se pose jamais d'une manière thétique (*Ibid.* : 287). Le thétisme correspond à la pensée affirmative. L'espace des rêves n'est évidemment pas euclidien (Sartre J.-P. 1994 : 75).

Heidegger consacre à l'espace intérieur et extérieur des paragraphes où il circonscrit des points spécifiques de la spatialité : « La spatialité de l'utilisable au sein du monde », « La spatialité de l'être-au-monde », « La spatialité du D a s e i n dans l'espace » (paragraphes 22-23-24) : « l'être-au-monde doué de discernation est spatiale » (Heidegger M. 1986 : 151).

*L'espace n'est pas plus dans le sujet que le monde n'est dans l'espace. L'espace est plutôt 'au monde, dans la mesure où l'être-au-monde constitutif du D a s e i n a découvert l'espace. L'espace ne se trouve pas dans le sujet, pas plus que celui-ci ne contemple le monde 'comme s'il était dans un espace, mais au contraire le 'sujet' ontologiquement bien entendu, le*

---

<sup>11</sup> Sartre dans son livre *L'imagination*, rapporte les résultats et les réflexions, entre autres, de l'école de Würzburg qui, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, a élaboré une méthode d'introspection expérimentale, en s'adressant aux processus de la pensée, à la pensée sans images, à la volition. Cette école a été influencée par la philosophie d'Husserl qui se soustrait à tout psychologisme, et qui établit une très grande distance entre le monde des images et le monde de la pensée.

D a s e i n, est spatial en un sens tout à fait particulier. Et c'est parce que le D a s e i n est spatial selon la description qui en a été faite, que l'espace se montre comme *a priori*. Cette locution ne signifie pas quelque chose comme une appartenance préalable à un sujet qui, n'ayant primitivement pas encore de monde, projette hors de lui un espace. Apriorité veut dire ici : priorité de la rencontre de l'espace (comme coin) dans chaque rencontre d'utilisable dans le monde ambiant (*Ibid.* : 152). [La distanciation des lettres du mot *dasein* et l'italique sont dans le texte].

Une vision qui aura une très grande influence sur l'existentialisme français, sur Sartre et Merleau-Ponty. Tout essai de Merleau-Ponty sur le visible et l'invisible, sur sa conception d'un être qui ne peut exister qu'en tant qu'*enveloppé, qu'envoûté* par l'espace, sont inspirées par Heidegger (voir le ch. « Réflexion et interrogation », Merleau-Ponty M. 2002 : 17-73). Heidegger a donc indiqué qu'il faut considérer l'existence dans son être-là dans son espace vivant spécifique, la comprendre sans vouloir l'encadrer de force dans une logique temporelle.

## 8. Raconter, transcrire les rêves

La langue, le vocabulaire ont eu une grande influence dans le temps pour canaliser autant le travail de l'interprète que celui du rêveur. Il arrive que les rêves soient *narrativisés*, fonctionnalisés, soumis à des codes, comme nous le montre un nombre significatif de témoignages du passé.

En parlant des rêves comme d'une *langue*, au sens large du mot, différente de l'état de veille, un long travail herméneutique a dû être développé.

Raconter ses rêves signifie les traduire/les trahir. L'expression orale et davantage écrite les soumet à une codification disciplinée.

« Le récit dans la culture du rêve – écrit Lotman – comme l'a montré Florensky [voir dans ce texte l'avant dernier paragraphe] joue un rôle déterminant parce qu'il réalise l'organisation du système des rêves, en particulier en leur conférant une composition temporelle linéaire » (tda). (Lotman L. 1993 : 178). L'écriture changera aussi, continue Lotman, la manière dans laquelle l'homme primitif transmettait la perception qu'il avait des songes. Il se basait sur un plurilinguisme articulant le visuel, le musical, le verbal. Lorsque les rêves sont transcrits, ils subissent un encadrement. En étant soumis à un langage codé, ils perdent leur caractère empathique pour devenir écriture, c'est-à-dire abstraction. Les rêves se montrent alors sous une forme plus universelle et en même temps plus hermétique, à décoder. Ils sont présentés davantage comme un langage des Dieux, complexe, qui exige une interprétation.

La traduction du rêve dans les langues de la communication humaine est accompagnée de la diminution de l'indétermination et de l'augmentation de la communicabilité. Ensuite cette voie passe à l'art. Dans la transition de la vision onirique à la communication linguistique des dieux, il en résulte parfaitement naturellement un passage des dieux à un langage énigmatique, tissu de locutions mystérieuses avec un haut degré d'indétermination (tda) (*Ibid.* : 180).

Lotman renvoie à l'étude de Boris A. Uspenskij, *Storia e semiotica. La percezione del tempo come problema semiotico* (1988).

C'est ce que Dodds reprend autrement au ch. IV du livre *Les Grecs et l'irrationnel*. Le récit des rêves tel que nous l'avons reçu a été filtré par des codifications, il se présente comme une procédure narrative secondaire. Comme on l'a déjà dit avec Walter Benjamin, les rêves ramènent aux allégories, qui ne sont que des conventions.

Plusieurs études convergent sur l'idée qu'a prévalu dans le temps le récit du rêve *significatif*, le sujet opérant une espèce de censure préventive sur la base de ce que la société retenait comme inutile (le latéral, le superflu, qui sera par contre au cœur de la psychanalyse). Comme exemples de *rêves significatifs*, on trouvaient les visions des morts ou les messagers chargés de communiquer des prémonitions.

La langue à travers laquelle le rêve était transmis était importante, elle devait pouvoir être d'utilité générale. On donnait voix à ses propres rêves à travers le filtre d'une culture collective.

L'*Illiade* et l'*Odyssee* abondent de récits de rêves, codifiés en *topoi*. Entre autres, la posture du messager y apparaît assez particulière. Dans divers passages de l'œuvre d'Homère, rappelle Dodds, dans le rêve même on évoque l'état du dormeur : « 'Tu es endormi' » (Dodds E. 1965 : 110). Peut-être qu'Homère voulait signaler la nécessité d'une prise de conscience de la part de celui qui rêve qu'il était juste en train de rêver, en marquant ainsi un changement de direction par rapport à l'époque archaïque lorsque la distinction entre l'état rêvant et éveillé n'était pas perçue d'une manière dichotomique. Une conception qui perdure, selon Dodds, encore aujourd'hui chez des populations primitives. Au début du chapitre IV, Dodds (qui renvoie dans les notes 1, 2, 3 aux études de Jackson Steward Lincoln, *The Dream in the primitive cultures*) souligne comment dans les temps archaïques le seuil entre les songes et la réalité était flou. La littérature grecque établira des distinctions de plus en plus prononcées. On l'a déjà dit.

Homère opère aussi la distinction entre l'état de veille et le rêve à travers des similitudes. Sous ce registre il compare la *vraie* scène d'Achille qui suit Hector, à un rêve ou à un cauchemar lorsque quelqu'un n'arrive pas à attraper quelqu'un d'autre (*Illiade* XXII, 254 ss)

De même que, dans un  
songe, on poursuit un homme qui fuit, sans  
qu'on puisse l'atteindre et qu'il puisse échapper,  
de même l'un ne pouvait saisir son ennemi, ni  
celui-ci lui échapper  
(Homère 1866 : 329)

Le langage homérique, ses allégories, ses similitudes, ses métaphores influenceront toute la littérature postérieure sur les rêves, sur le plan des contenus et du langage.

Dans le dialogue de Platon *Criton*, la dame blanche apparue à Socrate en rêve pour annoncer sa mort dit : « Socrate, tu arriveras dans trois jours dans la fertile Phthie » (Platon 1975). Il s'agit d'un vers adapté de l'*Iliade* (9, 363), lorsque Achille s'adresse à Ulysse. Ainsi Alexandre le Grand, dans le récit que Plutarque en donne au chapitre vingt-six des *Vies parallèles*, voit Homère, vénérant et canut, qui lui suggère l'endroit où construire la ville qui portera son nom : Alexandrie (Plutarque 2011, Livre 26, 472). Homère narrateur et faiseur de rêves !

Des inscriptions de guérisons de la fin du siècle V<sup>e</sup>, reportant principalement des rêves, qui seront transcrites en 1883, montrent assez bien les *modus pensandi* et les codifications rhétoriques (Dodds E. 1965 :117). Dodds fait référence aux transcriptions des Edelstein (Edelstein L. et E. J. 1998).

La manière de raconter ses propres malaises, de remercier pour une guérison, de relater les messages arrivés pendant le sommeil étaient soumis à des codes. Le registre d'Epidaure en est un témoignage. Les inscriptions du Temple d'Epidaure ont été formulées probablement sur la base de tablettes votives individuelles. Les prêtres influençaient la transcription en en falsifiant aussi les récits des rêves pour les rendre plus signifiants et similaires les uns aux autres, plus véridiques comme messages de l'au-delà. La diffusion de l'information fonctionnait comme un spot publicitaire à la faveur du Temple d'Esculape.

## 9. Le travail de l'interprète

C'est par rapport à cette tradition antique que le travail de Freud se distingue fortement, en adoptant une interprétation révolutionnaire qui positionne le sujet au centre de la production et de l'interprétation des rêves. En connectant certains mots, Freud en déduisait une grammaire et une logique individuelle.

Le sens n'apparaît pas, – écrit Foucault – pour elle [nb : la psychanalyse freudienne] à travers la reconnaissance d'une structure de langage ; mais il doit se dégager, se déduire, se deviner à partir d'une parole prise en elle-même. Et la méthode de l'interprétation onirique sera tout naturellement celle qu'on utilise pour retrouver le sens d'un mot dans une langue dont on ignore la grammaire : une méthode de recoupement, telle qu'en utilise l'archéologue pour les langues perdues, une méthode de confirmation pour la probabilité comme pour le décryptage des codes secrets, une méthode de confirmation pour la probabilité comme dans les mantiques les plus traditionnelles. [C'est pour cette raison que Foucault ajoute. L'italique est de moi] : *la psychanalyse n'accède qu'à l'éventuel* (Foucault M. 2001 : 71).

On peut observer une différence de fond entre les récits anciens et les modernes : les récits des rêves dans l'Antiquité avaient une correspondance avec des croyances et ils étaient décodés à travers des clés d'interprétation communes. À tel point que ce symbolisme partagé, imaginé, est tellement vécu, intériorisé, qu'il s'universalise au Moyen-Âge pour devenir littérature. Ce 'je' spectateur de ses rêves devient alors un 'je' narrateur. Dante en est l'exemple le plus éclairant. Dans la *Commedia* le 'je' de Dante, en reprenant une tradition connue de l'histoire de la conversion du sujet, dont le rêve est l'une des briques édifiantes, devient le fil conducteur du voyage initiatique. Comme l'illustre Jean-Claude Schmitt, le rêve au Moyen-Âge devient le fondement de la littérature romane (Schmitt J.-C. 1994 : 234). Le livre de Gisèle Besson et Jean-Claude Schmitt (Besson G., Schmitt J.-C. 2017) montre combien de filtres agissaient sur la forme et le contenu du récit des songes. Au moment où une échelle de valeurs va être établie pour classer les rêves, il va sans dire qu'on pratiquait l'autocensure et le non-dit. Inutile de souligner combien les récits de femmes étaient peu représentés (*Ibid.* : 26).

## 10. La Renaissance

La Renaissance constitue un tournant : au XVI<sup>e</sup> siècle le théâtre élisabéthain et le théâtre espagnol du *siglo de oro* commencent à considérer les rêves comme une expression endogène du 'je'.

Si dans l'antiquité gréco-latine on croyait que le rêve venait de l'extérieur, comme un message d'un autre monde, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles on commence à le voir comme une partie interne à la personne. La dramaturgie de cette période explore le dialogue avec soi-même à travers différentes formes littéraires et figuratives. C'est le début d'une sensibilité et d'une conception très proches de celles d'aujourd'hui.

Le médecin Jérôme Cardan dans son œuvre publiée en 1562, *Somniorum Synesiorum omnis generis insomnia explicantes libri IIII*, en reprenant la pensée de l'évêque Synesius (V<sup>e</sup> sec. a.C.)



(probablement pour dissiper les soupçons d'hérésie à son égard), anatomise les conditions dans lesquelles les rêves constituent un pont entre l'intérieur de la personne et l'extérieur.

Cardan considère sur des plans différents les images-idoles fidèles au monde de la veille, et les images manipulées par l'imagination, et il s'interroge sur la possible existence d'images innées (problématique qu'on a déjà vu chez Sartre) : les nourrissons rêvent-ils ? Et du moment qu'ils ne peuvent pas avoir de réminiscences, « les choses qu'ils voient en rêve, si jamais ils voient quelque chose, est-il nécessaire qu'ils les aient connues ailleurs ? » (Cardano G. 1989 : 31. Ed. it.). La question reste ouverte. Et surtout Cardan réfléchit sur ce qui depuis l'Antiquité a interrogé l'être humain : les rêves prémonitoires.

Les titres des chapitres du livre 1 donnent une idée des sujets traités : « Comment reconnaître les rêves vrais », « L'utilité qu'on tire de la connaissance des rêves » VI, « Comment reconnaître les événements futurs » VIII, et sans doute le plus important : « Le critère ordinaire consistant à confronter les parties du monde aux parties de l'homme, les affections aux affections des hommes » XIV (tda), thème qui n'a cessé d'émerger pendant la Renaissance, à savoir la question de la reconnaissance de la correspondance implicite entre l'individu et le cosmos. On se questionne aussi sur comment un individu peut être capable de lire les messages délivrés par les rêves. C'est une réflexion qui *mutatis mutandis* se rapproche d'une question encore débattue aujourd'hui : celle de savoir si l'homme peut, ou ne peut pas, saisir, décrypter ce que un message annonce.

Cardan se reproche, pour des événements tragiques qui sont survenus, de ne pas avoir été capable de saisir la signification d'un rêve. Lorsque son fils Giovanni Battista naît, Cardan rêve de la mort de son père, décédé depuis des années. Ce fils, Giovanni Battista, qui ressemblait beaucoup à son grand-père, sera décapité pour le prétendu assassinat de sa femme. Ce jeune homme très aimable n'aurait pas été responsable de l'homicide, selon Cardan, qui s'est senti coupable de ne pas avoir compris l'avertissement donné par le rêve (*Ibid.* : 65).

Cela montre que l'on considérait, à l'époque, que celui qui ne parvenait pas à comprendre le sens des rêves était responsable des conséquences. L'assassinat de *Caesar docet* ! Il avait négligé plusieurs messages prémonitoires (*Ibid.* : 40).

Que peut-on en déduire ? Qu'il faut faire preuve d'intelligence, de volonté et de capacité pour dialoguer avec ce monde.

C'est sur la base aussi de cette conviction de l'auto-responsabilité interprétative des rêves que leur mise en récit change de registre à la Renaissance. Le récit spéculaire met en scène un 'je' auto-réflexif, – ouvrant la voie à la pensée moderne –, qui juge que l'intériorité est aussi importante voire même plus importante que l'extériorité. Le rêve devient une exquise expression

individuelle. On le voit chez Shakespeare, Calderón de la Barca, Cervantès ou encore, comme nous l'avons vu précédemment, chez Descartes (voir note 7).

Les rêves pendant la Renaissance et davantage encore pendant la période baroque (où la diffusion des miroirs est à son sommet, et le moi réel et le moi fictif vus comme le reflet l'un de l'autre), les visions deviennent récurrents au théâtre et dans les arts figuratifs. Don Quichotte (1605, I et 1615, II) voit plus clair dans ses hallucinations que dans son expérience concrète.

Le rêve est décrit, vécu comme une projection (parallèlement à la découverte de la perspective et de l'anamorphose) du soi, comme un moment révélateur de ses propres facultés. De l'*Orlando Furioso* de l'Arioste (première version 1516), à Shakespeare, grand interprète du récit spéculaire, (Dällenbach L. 1977) en passant par *La vida es sueño* de Calderón de la Barca (1635), on connaît et surtout on se connaît grâce aux duplications. Le Prince Sigismond dans *La vida es sueño* renverse la réalité de l'expérience. Il se comporte, dans ses rêves, de manière opposée à l'expérience factuelle, pour finalement comprendre que les choses terrestres doivent être maîtrisées avec relativisme, lues à l'envers, pour qu'un Roi puisse exercer son pouvoir avec équilibre et objectivité.

En laissant de côté le Surnaturel, l'homme de la Renaissance se voit, se connaît, grâce à ses projections à diverses échelles et sous différentes formes : rêves, miroirs, visions anamorphosées.

Dans *La filosofia del sogno* Agnes Heller montre comment rêve et réalité dans les œuvres de Shakespeare sont faites de la même pâte, comme l'affirme Prospère (acte IV, scène I, *La Tempête*). Gonzalo dit à la fin du V<sup>e</sup> acte de *La Tempête* « Oh ! réjouissez-vous – d'une joie extraordinaire, et inscrivez ceci – en lettres d'or sur des piliers durables : en un voyage unique, – Claribel a trouvé un mari, à Tunis ; – son frère Ferdinand, une femme, là – où il s'était perdu lui-même ; Prospero, son duché, – dans une île misérable ; et nous nous sommes retrouvés tous, – quand nous ne nous possédions plus », il s'agit donc de retrouvailles en rêve (Shakespeare W. 1864).

Agnes Heller met en relief la façon dont Shakespeare considère sur deux plans différents les visions et les rêves : les visions seraient porteuses d'un message éthique, alors que les rêves ignorerait la morale (Heller À. 2020 : 138). À la différence de la pensée biblique où les visions disent le vrai, de même que dans la pensée grecque, où cependant les visions peuvent prendre la forme d'énigme et donc courir le risque d'être mal interprétées (*Ibid.* : 159), les visions shakespeariennes ne font pas preuve de véridicité (*Ibid.* :145), elles sont plutôt des moments de suspension. Ainsi faisant, Shakespeare multiplie les interférences et l'enrichissement réciproque entre l'état vigile et l'état endormi.

Shakespeare brouille constamment les pistes entre rêve et réalité (*Ibid.* : 146) : dans *La Tempête* les personnages se demandent souvent s'ils sont en train de rêver, tant est étroite la limite entre l'état de veille et celui de sommeil. Dans *La Tempête*, Prospère fait partager un rêve identique à

différents personnages, une magie qui ne changera pas leur personnalité (*Ibid.* : 151). Toutefois Prospère, Ariel, Caliban ne rêvent pas, parce qu'ils vivent déjà dans un monde onirique.

Prospère peut être vu aussi, écrit Agnes Heller :

Comme une incarnation de la raison sceptique. Que-ce qui nous autorise en fait à condamner les vices humains si l'être humain est voué à commettre de mauvaises actions et agit comme dans les rêves, sans savoir ce qu'il fait ? [...] Prospère et le magicien Ariel peuvent seulement servir d'encouragement, d'avertissement, de comparaison. C'est, et ce sera toujours, la seule et unique fonction de la raison. Jung ajouterait, en outre, que c'est aussi la fonction, ou une des fonctions, des rêves (tda) (*Ibid.* : 153).

Shakespeare montre un autre aspect fondamental de la vie onirique : la scission entre désir et volonté, thème central du *Macbeth*.

Agnes Heller se demande si cette tragédie ne peut pas être simplement vue comme la représentation d'un cauchemar, et non comme la dramatisation d'une histoire présentée comme vraie. Dans le dernier monologue Macbeth parle de sa propre vie à la dérive et semble être « un homme qui a traduit ses propres désirs en volonté, plutôt que de faire de la volonté un désir », écrit À. Heller (tda) (*Ibid.* : 160).

Selon mon hypothèse [nda: c'est-à-dire, selon Heller, que tout le drame soit la narration d'un cauchemar], Macbeth écoute les voix de sa propre hallucination, voix qui viennent de l'extérieur, comme c'est toujours le cas dans les rêves. C'est la voix des sorcières, la voix de Lady Macbeth. Et cette dernière lui demande : 'As-tu peur – d'être dans tes actes et dans ta résolution le même – que dans ton désir ?'<sup>12</sup>. Bonne question. La fonction du Surmoi ou de ce que nous appelons conscience morale interne, c'est exactement cela : empêcher celui qui agit de faire ce qu'il désire (tda) (Heller À. 2020 : 157).

La vision des rêves est plus développée dans *Les Sonnets*, où Shakespeare parle du rêve d'une manière directe et réitérée.

---

<sup>12</sup> Ici s'arrête la citation d'À. Heller. Lady Macbeth continue ainsi : « As-tu peur – d'être dans tes actes et dans ta résolution le même – que dans ton désir ? Voudrais-tu avoir – ce que tu estimes être l'ornement de la vie, – et vivre couard dans ta propre estime, – laissant un *je n'ose pas* suivre un *je voudrais*, – comme le pauvre chat de l'adage ? », Acte II, scène VII, *Macbeth*, Traduction de Victor Hugo. L'italique est dans le texte shakespearien. Le chat dont il est ici question est celui d'un ancien proverbe dans lequel le chat voudrait attraper un poisson sans se mouiller la patte !

Shakespeare est le premier à concevoir le rêve comme consubstantiel à l'être humain. Macbeth est double, d'une nature changeante, capable d'un côté d'exprimer brutalité et horreur, de l'autre de faire preuve d'une profonde *pietas*. La tragédie de Macbeth module cette duplicité aussi à travers la forme linguistique comme le montre Nemi D'Agostino dans sa préface à *Macbeth*, en reprenant la pensée de Coleridge : en fait ce qui compte dans la tragédie est davantage l'imagination que l'intellect : « [...] les oxymores annoncent le *leit-motiv* central de l'œuvre, qui va du premier 'le laid est beau' au démoniaque mensonge-vérité acte V, scène V v. 44 [la nouvelle que le bois commence à bouger]. Mahood trouvait dans le drame plus de cent exemples d'amphibologie, de discours doubles, exactement celui inventé selon un but précis par les classiques grecs » (tda) (D'Agostino N. 1989 : XLII).

La tragédie de Macbeth met en lumière à quel point l'esprit humain se mesure avec le monde onirique. Il veut ou ne veut pas être spectateur du destin. Il veut ou ne veut pas tirer des leçons des rêves ou des cauchemars.

C'est exactement ce qu'affirmeront, au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle, Giordano Bruno et René Descartes : c'est l'homme qui peut, ou non, rendre le rêve actif, signifiant, en étant le divin lointain et distant. Descartes écrit avoir trouvé, grâce à Dieu, en rêve (10 novembre 1619) l'inspiration qui l'amènera à définir sa célèbre méthode de mathématique universelle qui permet d'expliquer l'ordre et la mesure. Et pourtant ce Dieu cartésien surveille de loin. Le songe de Descartes ressemble à celui des mathématiciens, des scientifiques : une espèce d'intuition projective de l'esprit rationnel. Cependant le rationalisme extrême finira par marginaliser les facultés imaginatives pour laisser place seulement au *cogito*, qui légitime l'homme en tant qu'être pensant.

Pour contraster cette perspective unilatéralement rationaliste, des idées et des techniques littéraires mettent au premier plan l'acte de se réfléchir à l'inverse. On l'a vu chez Calderón et on le verra après resurgir au XIX<sup>e</sup> siècle.

Un exemple classique est donné par la *Prinzessin Brambilla* (1820) de Hoffmann, où il raconte la renaissance des protagonistes qui après s'être vus retournés en se réfléchissant dans l'eau comprennent la complexité de leur nature.

À ce sujet, Starobinski écrit :

Il faut savoir se quitter soi-même, disparaître complètement sous l'accoutrement le plus grotesque, bref, s'anéantir joyeusement, pour pouvoir renaître à une nouvelle existence. L'approche de la princesse de féerie est subordonnée à la *négation* que l'acteur est capable d'infliger à son premier moi vaniteux, à ce moi d'abord incapable de s'oublier, ne jouant pas ses rôles, mais 'se jouant perpétuellement lui-même' comme le mauvais acteur dont parle Diderot (Starobinski J. 1967 : 444).

## 11. La mise en scène autobiographique et Freud

Malgré les critiques formulées à l'encontre de sa psychanalyse, la méthode de Freud reste incontournable pour beaucoup d'aspects : « La technique que je développe ci-après se distingue sur un point essentiel de la technique antique, à savoir que c'est au rêveur lui-même qu'elle impose le travail de l'interprétation » (Freud S. 2010 : 135 note 2).

C'est le 'je' qui raconte et qui est au centre de la narration (Heller Á. 2020 : 55). Tout le monde a le droit de se raconter. L'interprétation des rêves de Freud a soumis à une méthode la matière onirique, considérée jusque-là, en psychologie et en psychiatrie, comme secondaire et subordonnée.

La méthode freudienne a été reçue positivement, dans un premier temps, par l'orthodoxie psychiatrique qui reconnaissait que cette méthode permettait de reconstruire un sens à partir de fragments de récits ; d'un autre côté, le compte rendu subjectif freudien dissonait avec la vocation à établir des données sûres, extérieures au sujet, enregistrables à partir de protocoles. Tandis que dans l'interprétation des rêves de Freud, le seul épice est le sujet qui est le narrateur, le spectateur et, dans la majorité des cas, le protagoniste des rêves.

Freud montre comment, en établissant des analogies, le rêve peut être vu comme un langage dont les principaux traits se manifestent dans un présent éternel à travers la condensation, le déplacement, le symbolisme et la libre association.

Le rêve – écrit Foucault – était comme le non-sens de la conscience. On sait comment Freud a renversé la proposition, et fait du rêve le sens de l'inconscient. On a beaucoup insisté sur ce passage de l'insignifiance du rêve à la manifestation de son sens caché et sur tout le travail de l'herméneutique ; on a aussi attaché beaucoup d'importance à la réalisation de l'inconscient comme instance psychique et contenu latent. Beaucoup et même trop. Au point de négliger un autre aspect du problème.

C'est lui qui concerne notre propos d'aujourd'hui, dans la mesure où il met en question les rapports de la signification et de l'image (Foucault M. 2001 : 69).

Ce n'est pas tout : comme le souligne Foucault, Freud « avait rencontré dans le rêve les signes d'une mise en situation du rêveur lui-même à l'intérieur du drame onirique, comme si le rêve ne se contentait pas de symboliser et de dire en images l'histoire d'expériences antérieures, comme s'il faisait le tour de l'existence tout entière du sujet, pour en restituer sous une forme théâtrale l'essence dramatique » (*Ibid.* : 96).

En outre, se mettre en scène est, comme le dit Biswanger, une pratique récurrente. Les malades eux-mêmes parlent de 'théâtre'. C'est ce que rappelle Elisabetta Basso : « Binswanger, dans ses conférences – mais aussi déjà dans son essai inaugural *De la phénoménologie* – associe le rêve au concept de 'dramatisation' de la vie psychique – ou d' 'expression dramatique' des phénomènes psychologiques » (Basso E. 2010 : 676). Binswanger précise aussi que la dramatisation devient pour le patient un choix de terrain. Il peut préférer ou bien garder *son théâtre privé*, son orgueil, son indépendance – pour reprendre l'expression d'un patient hospitalisé (Binswanger L. 2012 : 78 ; et Dastur F. 2012 : 20) ; ou bien décider « avec l'aide d'un médecin en tant que celui qui sait et sert de médiateur entre le monde propre et le monde commun, entre l'illusion et la vérité, s'il veut s'éveiller de son rêve et prendre part à la vie universelle, au *koinos kosmos* » (*Ibid.* : 78-79).

Pour en revenir à Freud, ce récit dramaturgique, souligne Foucault, chez Dora par exemple, comporte un choix différent : Dora guérit de l'hystérie non pas *malgré* l'interruption de la psychanalyse et de la dramatisation de ses expériences traumatiques, *mais grâce à cette interruption, en assumant sa solitude* (*Ibidem*). Dora se soustrait à la praxis freudienne consistant à se mettre en récit pour parvenir à une autonomie de plus haut niveau. Comme Kierkegaard l'avait déjà superbement remarqué à son époque, se montrer comme dans un récit, s'extérioriser peut être une *diminutio*. Se raconter dramaturgiquement amène-t-il à une diminution de la possibilité de réfléchir en profondeur sur son propre vécu ? *La confession* empêcherait-elle de comprendre mieux les traumatismes ? Une question que même Freud, je crois, n'avait pas explorée totalement. Le silence ne serait pas-t-il la dimension d'une intériorité à un deuxième degré ?

En analysant trois tragédies féminines (Marie Beaumarchais de Goethe, Elvira dans le *Don Giovanni* de Da Ponte-Mozart, Margherita dans le *Faust* de Goethe), Kierkegaard dans « Tracés d'ombres », lorsqu'il parle de *conscience réfléchie*, considère qu'il est impossible de conjuguer le soi intérieur avec l'image extérieure de soi que l'on peut donner à travers une auto-narration (Kierkegaard S. 1943 : 136-137). Elvira dit qu'elle ne pourrait pas se reconnaître sinon dans un état d'angoisse personnelle. Partager avec les autres son état d'âme douloureux changerait sa propre nature (*Ibid.* : 159).

Dans le chapitre « Le reflet du tragique ancien sur le moderne », Kierkegaard affirme que la plus grande différence entre l'idée antique de dramatisation et la vision moderne est que le sujet contemporain a acquis une conscience réflexive et donc qu'il se sent individuellement responsable de tout ce qui arrive. La tragédie grecque produit de la peine, la tragédie moderne de la douleur, on l'a déjà souligné. La première s'inscrit dans le projet esthétique de la fonction de la culture, la seconde voit l'individu responsable d'un point de vue éthique (Kierkegaard S. 1943 : 116). La faute du héros ancien est liée au destin : « la faute originelle porte donc en elle cette contradiction

d'être fautive tout en ne l'étant pas. Le lien par lequel l'individu devient fautif est justement la piété, mais la faute qu'il attire ainsi a donc tout le caractère d'esthétique amphibologique » (*Ibid.* : 117). L'homme moderne se sent responsable de ce qui lui arrive, en porte tout le poids et éprouve dans la solitude la douleur qui en résulte.

Pouvons-nous envisager un rapport de responsabilité dans notre interprétation personnelle de l'activité onirique ? Quelle liberté nous accordons-nous pour déchiffrer les rêves ?

## 12. Les Je multiples et les rêves

« L'homme rêvant 'est' une vie biologique [nda : vivant, dynamique], tandis que l'homme vigile 'fait' une vie historique » (Binswanger L. 1971 : 225).

« Nous n'avons pas affaire, affirme Binswanger, à la vérité objective, à l'accord entre la pensée et l'être, mais à la 'vérité subjective', comme le dit Kierkegaard, c'est-à-dire à la 'passion de l'intériorité' » Binswanger (*Ibid.* : 81) se réfère à *Post Scriptum aux Miettes Philosophiques*, de Kierkegaard, (Kierkegaard S. 1949 [1846] : 165-213). *La passion de l'intériorité* (*Ibid.* : 176), concerne aussi nos rêves : faut-il les protéger ?

C'est un argument que Sartre développe dans 'L'universel singulier' en analysant comment Kierkegaard, même sans renier la loi de l'histoire causale et extérieure à l'individu, lui oppose l'*irréductibilité de l'individu* (Sartre J.-P. 1966 : 24).

Cette irréductibilité de l'individu implique que ce dernier puisse interpréter ses rêves à sa manière, établir avec les *cosmoi* des rapports que lui et lui seulement peut choisir. Cela l'induit aussi à refuser la causalité telle que la psychanalyse l'impose ou la suggère.

C'est là une position – écrit Elisabetta Basso – que Binswanger, dans l'essai de 1928, exprime à travers Schopenhauer, en se demandant "si l'on ne peut pas comparer notre destin d'homme éveillé à un rêve, où nous croyons vivre comme événements externes ce que notre volonté – à notre insu – a elle-même suscité". Évidemment, pour Binswanger, ce n'est plus dans une perspective volontariste qu'il faut entendre cette question, ce n'est pas non plus à un inconscient pulsionnel qu'il fait allusion. L'enjeu consiste plutôt ici dans la conviction que "dans le grand rêve de la vie, chacun est certainement le 'metteur en scène invisible de ses propres rêves' à

savoir le refus de concevoir la causalité comme la raison extrinsèque des phénomènes<sup>13</sup> (Basso E. 2010 : 676).

Binswanger renonce à toute causalité, à tout déterminisme, à toute transcendance, à l'illusion enfin que les rêves peuvent ou bien révéler subrepticement une sphère inconnue universelle ou individuelle, ou être extériorisés pour devenir des cobayes. Il évite toute généralisation. Il est utile, à ce propos de revenir sur Kierkegaard, évoqué par Binswanger et par Sartre à propos du concept même d'individualité. Kierkegaard a refusé toute forme d'homologation dans n'importe quelle entreprise culturelle :

Dans des ouvrages anciens on voit parfois un personnage qui pourrait représenter à peu près n'importe quoi, portant sur la poitrine une plaque (un cœur ou quelque chose d'analogue), où quelques mots inscrits vous indiquent ce qu'il est, surtout si la figure par son attitude y attire votre attention ; on obtiendrait le même effet si au-dessus de la plaque se trouvait l'inscription: *Nota Bene* (Kierkegaard S. 1943 : 135).

Est-ce pour éviter une identité figée, des interprétations fermées, que Kierkegaard a adopté plusieurs pseudonymes ? C'est la question que pose en tout cas Sartre : « Sa manie des pseudonymes est une disqualification du *nom propre* : même pour l'*assigner* comme personne devant le tribunal des autres, il faut une multiplicité d'appellations qui se contrarient » (Sartre J.-P. 1966 : 30).

Il est donc possible de se reconnaître dans des « je » multiples. C'est la grande voie que Kierkegaard nous a ouverte. L'universel ne nous regarde plus d'en haut. Notre intériorité suffit à articuler un monde varié et complexe, et en soi universel.

### 13. La substance des rêves

Le thème de l'apparence dans le rêve joue un rôle précis, puisque le rêve ne se donne à voir et ne véhicule de signes qu'à travers les images par lesquelles il se manifeste. *Ça montre* comme le dit Lacan à propos des rêves (J. Lacan J. 1973 : 88). Heller souligne que dans les rêves les signes

---

<sup>13</sup> Les citations de Binswanger se réfèrent aux pages 41-42 de *Wandlungen, Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes: von den Griechen bis zur Gegenwart*, Berlin, Springer, 1928. Œuvre que E. Basso a traduit en italien : *Il sogno. Trasformazioni nella concezione e interpretazione dai Greci al presente*, « Introduction » de F. Dastur, Macerata, Quodlibet, 2009.



signifiants sont les images ; les mots n'ont presque pas d'importance (Á. Heller 2020 : 68). On retrouve cette idée chez Merleau-Ponty pour qui les images sont auto-évidentes : ce qui arrive correspond à ce qui apparaît (Merleau-Ponty M. 1945 : 88). Le rêve ne peut pas mentir : « Le Je onirique accepte tout ce qui arrive, tout ce qui se présente aux yeux, tel quel. » (tda) (Heller Á. 2020 : 69).

Cette 'évidence' nous ramène encore une fois au thème de l'espace qui tient lui aussi une place centrale dans la conception des rêves de Binswanger. Dans la *Daseinsanalyse* ce dernier abandonne définitivement l'approche *interprétative* qui partait d'une distinction entre la vie onirique et la vie éveillée et concevait le rêve comme une 'interruption' dans l'histoire d'une vie. Avec la *Daseinsanalyse*, « Ce qui unit les deux domaines, c'est une *direction de sens* commune, non pas le thème spécifique d'un vécu onirique, mais la *manière par laquelle l'existence se donne un thème ou une signification* » (L'italique est dans le texte. Basso E. 2010 : 681-682).

Avec cette notion qui dérive de la philosophie de Martin Heidegger, Ludwig Binswanger met au premier plan le thème du destin et de la constitution de l'existence. Binswanger s'éloigne définitivement de Freud et conçoit le rêve comme l'expression d'une vitalité projetée vers l'avenir (Binswanger L.2012 : 66-67). Un espace de vie, un 'être-là' circonscrit, que Binswanger positionne dans une dimension du réel, en entendant par « réel » ce qui arrive et ce qui peut arriver. « Importance et signification de l'analytique existentielle de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même », c'est le titre du chapitre dans lequel Binswanger explique les bases de la *Daseinsanalysis* (Binswanger L. 1971 : 247-263).

Sur ce point, Foucault, dans son introduction à *Rêve et existence* de Binswanger, soutient qu'il y a une véritable distance qui sépare la perspective binswangerienne de l'*herméneutique* freudienne. Selon Binswanger, en effet, à la différence de Freud « le point essentiel du rêve n'est pas tellement dans ce qu'il ressuscite du passé, mais dans ce qu'il annonce de l'avenir » (Foucault M. 2001 : 99). C'est ce que veut dire exactement se pro-jeter (Binswanger L. 1971 : 253-254). Bien plus qu'il n'est une « répétition obligée du passé traumatique », le rêve « anticipe », il est « présage de l'histoire » (Foucault M. 2001 : 99).

Binswanger rejoint ici la pensée de Magritte, Chagall, Fellini, Bergman, Tarkovski, et d'autres encore. Comme on l'a dit au début, des artistes assument (et jouent avec) l'inconscient comme un facteur incontournable de leurs créations.

La préoccupation de Binswanger depuis son ouvrage de 1928, dit Foucault, « n'est pas tellement le rêve *et* l'existence, mais l'existence telle qu'elle s'apparaît à elle-même », « l'existence dans ce mode d'être du rêve où elle s'annonce de manière significative » (*Ibid.* : 68).

De son côté, Sartre, dont on a déjà parlé, tire de la pensée de Heidegger des conséquences différentes : l'être-là de la conscience ne pourrait jamais se rapporter à un monde imaginaire ou onirique (Sartre J.-P. 1994 : 329)<sup>14</sup>.

#### 14. ***Il semble et en effet ne font qu'un***

Bien avant les convictions dont nous pensons aujourd'hui qu'elles sont les plus adaptées pour comprendre le monde des rêves, celles surtout qui les libèrent de toute causalité entre vie éveillée et vie endormie, Florensky avait réfléchi dès 1922 à l'anti-chronologie qui les gouvernait. Et il est très intéressant de lire ces passages qui rejoignent les pensées de l'auteur sur les icônes, ce monde où l'hypostase gagne sur l'évolutif. D'un côté, pour Florensky saisir l'ensemble ou des fragments des rêves conduit à des prises de conscience différentes, comme pour la perception des œuvres d'art : « Les éléments de la synthèse de l'entier ne sont pas ceux qu'ils seraient en eux-mêmes pris séparément » (Florensky P. 2012 : 207). Et on sait l'importance que Florensky avait attribué aux icônes, en les considérant comme des images où un détail pouvait solliciter dans l'espace pictural un intense sentiment sacré. Un effet voulu, selon Florensky, par les artistes, qui refusaient la perspective *more geometrico* (Florensky P. 2003 : 83).

D'un autre côté, ne pas adhérer à une logique unique s'accompagne d'une vision du temps non chronologique.

Dans les rêves, on renverse l'effet et la cause. Cette idée du retournement de la logique usuelle pour Florensky est une source spirituelle pour l'individu, libre de ne pas obéir aux contraintes d'un visible codifié (Florensky P.1977 : 32). Pourquoi, se demande Uspenskij (Uspenskij B.A. 1988 : 13-14), en se réveillant après avoir entendu un coup de feu en rêve, le considère-t-on comme un moment conclusif des événements qui le précèdent ? Une réponse plausible est qu'en se réveillant on assigne un ordre à des souvenirs éparpillés, comme l'explique Florensky (Uspenskij rappelle que le temps du rêve est un temps renversé qui se replie sur lui-même en procédant de la fin d'un épisode à son commencement. Uspenskij se réfère à un passage de *Le porte regali* de Florensky (Florensky P. 1977 : 30).

---

<sup>14</sup> Toute une problématique se développe à partir de cette idée. Une problématique qui met en cause la relation entre conscient et inconscient, dont on a déjà parlé à propos de Sartre. Et Sartre souligne tout en reprenant le vocabulaire heideggérien : « Ma conscience, en temps de veille, est caractérisée par son 'être dans le monde', mais précisément parce que cet 'être-dans-le-monde' caractérise le rapport de la conscience avec la réalité, il ne saurait s'appliquer à la conscience qui rêve. Une conscience ne peut 'être-dans' un monde imaginaire. [...] », Sartre parle ici du rêve d'une conscience non-thétique d'elle-même [pas anti-thétique, mais non thétique].

C'est pourquoi la narration d'un rêve exige et comporte une très forte sélection des éléments éparpillés qui constituent l'expérience onirique.

La perception d'un ensemble ne correspond pas à celle des éléments amoncelés (Florensky P. 2012 : 206-207). *Il semble* et *en effet* sont complémentaires. L'un n'exclut pas l'autre. Ce sont deux approches différentes de la connaissance. Les rêves, comme les œuvres d'art, sont soumis aux lois de l'illusion, qui fait, elle aussi, partie de notre être au monde.

## 15. Les artistes et le rêve

Nietzsche écrit dans *Aurore* (le moment où le soleil se lève, donc l'avenir), à la pensée 128 « Le rêve et la responsabilité » : « Vous voulez être responsables de tout ! Sauf de vos rêves ! Quelle lamentable faiblesse, quelle absence de courage logique ! Rien ne vous est *plus* propre que vos rêves ! Rien n'est davantage *votre* œuvre ! » (Nietzsche F. 1970 : 105). Nietzsche incite à se sentir responsable de l'activité onirique, à nourrir ce sentiment d'*amor fati* que devrait constituer la capacité de l'homme à prendre en charge toute l'existence. Beaucoup d'artistes assument leurs rêves comme facteurs actifs de leur vie : d'Odilon Redon qui matérialise les rêves dans des visions symboliques, aux surréalistes qui traduisent les images des songes en clés de signification de l'inconscient, en passant par les metteurs en scène comme Fellini, Tarkovski, Bergman, et les écrivains qui instaurent et légitiment l'intentionnalité (la responsabilité, dirait Nietzsche) de capter le sens d'un avenir possible que les rêves suggèrent. Ils se les approprient sciemment, à travers un langage pétri d'expériences et de visions oniriques.

Ainsi l'exposition *Dream* au Chiostro del Bramante (Rome, septembre 2018 - août 2019) a cherché à explorer la potentialité immense de l'imagination en germe dans les rêves : « *Dream* est la représentation de l'idée du rêve, une autre dimension qui transcende la nature physique de la perception pour entrer dans le territoire de l'émotion, de l'enchantement, de la poésie », citation tirée de la présentation de Danilo Eccher (tda) (Eccher D. 2019).

C'est d'émotions et d'intuitions que se nourrit l'art de Gerhardt Richter, un art qui touche de très près à l'histoire contemporaine et à l'idée de destin.

Un tableau de Richter de 1959 montre le criminel nazi Mr. Heyde au moment de son arrestation.

Médecin responsable d'un programme d'euthanasie, il avait assassiné Marianne, la jeune tante schizophrène que Gherard Richter aimait beaucoup lorsqu'il était enfant. Marianne est au centre de plusieurs photographies artistiques de Richter. Un fil rouge entre passé, présent et futur, soutient le travail de Richter dans un équilibre délicat et fragile où dialoguent le connu et l'inconnu, la tragédie et la chronique.

Richter avant de composer son œuvre n'avait pas conscience que Heyde était l'assassin de sa tante. C'est en réalisant ce tableau que des connaissances antérieures ont refait surface.

L'interviewer demande ainsi : « *‘Donc tu ne savais pas qui était Heyde ?’* Richter : ‘Je suis sûr que je le savais, mais je l'avais refoulé, et donc le tableau est devenu un tableau comme un autre’» (tda), (L'italique est dans le texte. Richter G. 2013 : 203).

L'activité artistique peut faire émerger une connaissance antérieure. Intuition, logique, sens de l'observation, rêves, coopèrent tous ensemble pour pénétrer et faire surgir des aspects qui, négligés tout d'abord, nous apparaissent insignifiants. On doit travailler dans le sens indiqué par Nietzsche, voir l'aurore, embrasser l'*amor fati*, pour assumer la responsabilité des rêves ainsi que des prémonitions et de l'imagination.

À propos de son tableau qui révèle le lien entre la mort de Marianne et Heyde, Richter dit : « Il est difficile de mettre une croix sur six numéros différents au Loto et de les deviner, en formant en même temps une combinaison convaincante. Par contre la séquence qui apparaît après avoir tracé les numéros [nb : et avoir gagné !] semble à ce moment-là absolument correcte et croyable» (tda), (*Ibid.* : 16). Richter répond ainsi à de multiples questions que des journalistes, pendant une conférence de presse, lui ont posées sur la découverte du lien entre la mort de tante Marianne et la responsabilité de cet assassin. En fait, face à la myriade de rapports que nous pouvons établir entre imagination et réalité pour saisir la vérité, la chance joue, comme au Loto, un rôle déterminant.

*Œuvre sans auteur* film de Florian Henckel von Donnersmarck (von Donnersmarck H.2018) raconte librement la vie de Richter. À un moment, Richter, comme poussé par une force qui le devance, crée à partir de plusieurs photos un tableau où Heyde et sa tante Marianne sont l'un à côté de l'autre. Le film met en relief la façon dont l'art de Richter refuse tout raisonnement déductif, tout associationnisme mental, tout renvoi direct au réalisme et à la vérité. Il fait marcher sur le même fil ténu l'histoire qu'on ne peut jamais considérer close une fois pour toute, la mémoire toujours ouverte à des repêchages et les rêves.

Le processus qui amène à comprendre l'existence est continu et magmatique. Pour y parvenir on met au premier plan tantôt les rêves, tantôt les souvenirs, tantôt l'histoire. Aucune interprétation n'aurait du sens sans cette possibilité d'interchanger ces trois éléments.

## Bibliographie

Hannah ARENDT (1988 [1958]), « Spazio pubblico, sfera privata », 18-57, in ID., *La vita activa. La condizione umana*, trad. dall'inglese Sergio FINZI, Milan, Bompiani.

Mikaïl BAKHTINE (1987 [1975]), « Biographie et autobiographie antiques », 278-292, in ID., *Esthétique et théorie du roman*, trad. du russe par Daria OLIVIER, préface de Michel AUCOUTURIER, Paris, Gallimard.

Elisabetta BASSO (2010), « Le rêve comme argument », in *Les enjeux épistémologiques à l'origine du projet psychiatrique de Ludwig Binswanger*, 655-686, Centre Sèvres | « Archives de Philosophie », 2010/4 Tome 73. <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2010-4-page-655.htm>

Walter BENJAMIN (1965 [1916-1925, pub.1928 ]), « Allégorie et *Trauerspiel* », 171-203, in ID., *Origine du drame baroque allemand*, trad. Sybille MULLER, avec le concours de André HIRT, préface de Irving WOHLFARH, Flammarion.

Charlotte BERADT (2002), *Rêver sous le III<sup>e</sup> Reich*, (1933 à 1939), trad. P. Saint-Germain, Paris, Payot.

Gisèle BESSON, Jean-Claude SCHMITT (éd.) (2017), *Rêver de soi. Les songes autobiographiques au Moyen Âge*, textes présentés et traduits par Gisèle BESSON et Jean-Claude SCHMITT, Toulouse, Anarchasis, coll. « Famagouste ».

Ludwig BINSWANGER (1971 [1947]), « L'appréhension héraclitienne de l'homme », 159-198, « Le sens anthropologique de la présomption », 237-245, « Importance et signification de l'analytique existentielle de Martin Heidegger pour l'accession de la psychiatrie à la compréhension d'elle-même », 247-263, in ID., *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. de l'allemand par Jacqueline VERDEAUX et Roland KUHN, préface de R. KUHN et Henri MALDINEY, Paris, Les Éditions de Minuit.

– *Rêve et existence* (1971 [1947]), trad. et près. de Françoise DASTUR, postface E. BASSO, Paris, Vrin.

– *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours et Freud* (1981), trad. de l'allemand par Roger LEWINDER, préface de Pierre FEDIDA, avant-propos de R. LEWINDER, Paris, Gallimard. [Recueil d'essais : 1920 à 1956].

– *Il sogno. Mutamenti nella concezione e interpretazione dai Greci al presente* (2009 [1928]), sous la dir. d' Elisabetta BASSO, intr. de Françoise DASTUR, Quodlibet, Macerata.

Jorge Luis BORGES, « Art poétique » (1999), 54-55 [1960], ch. *L'auteur*, 1-55, trad. par Jean Pierre BERNES, Roger CAILLOIS, Nestor IBARRA ; « Le Réveil », 92-92, ch. *L'autre, le même*, 63-125 [1964- impr. 1969], trad. Jean Pierre BERNES, Nestor IBARRA ; « Le Cauchemar », 654-668, ch. *Sept nuits*, 635-780, [1980] trad. par Françoise ROSSET, revue par Jean Pierre BERNES ; in ID., *Œuvres Complètes*, V. II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade.

Medard BOSS (1989 [1975]), « *Il m'est venu en rêve* ». *Aspects théoriques et pratiques sur l'activité onirique*, trad. de l'allemand par Pascal DAVID, Paris, P.U.F.

Gerolamo CARDANO (1989 [1562]), « Le cause dei sogni », 30-36, in ID., *Sul sonno e sul sognare*, (sous la dir. de) Mauro MANCIA et Agnese GRIECO, trad. du latin de Silvia MONTIGLIO et A. GRIECO, Venezia, Marsilio.

Nemi D'AGOSTINO (1999), « Prefazione », VII-XLVIII, in William SHAKESPEARE, *Macbeth*, intr., préf., trad. et notes di N. D'AGOSTINO, Milan, Garzanti.

Lucien DÄLLENBACH (1977), *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, Paris, Seuil.

Françoise DASTUR (2012), « Préface », 9-31, in L. BINSWANGER, *Rêve et existence*, avant-propos, préface, trad. de F. DASTUR, Paris, Vrin.

Georges DEVEREUX (1951), *Réalité et rêve: psychothérapie d'un Indien des plaines*, New York: International Univ. Presse.

– *Dreams in Greek Tragedy: An Ethno-Psycho-Analytical Study* (1976), University of California Press.

Eric DODDS (1965 [1951]), « Structure onirique et structure culturelle », 107-137, « Les chamanes grecs », 139-178, « Platon et l'âme irrationnelle », 205-231, in ID., *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. de l'anglais de Michael GIBSON, Paris, Flammarion.

Ludwig EDELSTEIN, Emma J. EDELSTEIN (1998 [1945]), *Asclepius: collection and interpretation of the Testimonies*, Johns Hopkins Institute of the History of Medicine, Baltimore.

Federico FELLINI (2008), *Il libro dei sogni*, Milan, Rizzoli.

Pavel FLORENSKY (1977 [1922]), *Le porte regali. Saggio sull'icona*, dir. Elémire ZOLLA, Milan, Adelphi.

– *La prospettiva rovesciata e altri scritti* (2003 [1919]), 73-135, Nicoletta MISLER dir., trad. de Carla MUSCHIO et N. MISLER, Rome, Gangemi.

– « La legge dell'illusione » (2012 [1925]), 203-215, in ID., *Lo spazio e il tempo nell'arte*, sous la dir. de Nicoletta MISLER, Milan, Adelphi, (de l'Archive Svjasc. Pavel Florensky).

M. FOUCAULT (1973), *Ceci n'est pas une pipe*, Saint Clément de Rivière, Fata Morgana.

M. FOUCAULT, « Introduction à L. Binswanger », 9-128, in L. BINSWANGER (1954), *Le rêve et l'existence*, Paris, Desclée de Brouwer ; « Introduction », 65-119, reprise in M. Foucault, *Dits et Écrits I*, 1954-1988 (1994), D. DEFERT et F. EWALD éds, Paris, Gallimard, Paris.

Janette FRIEDRICH (2008), « La psychologie de la pensée de l'école de Würzburg – Analyse d'un cas de marginalisation », 251 -278, dans *L'Homme & la Société* 2008/1-2-3 (n° 167-168-169), <https://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2008-1-page-251.htm>

Sigmund FREUD (2010 [1899]), « La littérature scientifique sur les problèmes du rêve », 35-131, « La méthode d'interprétation du rêve », 133-159, in ID., *L'interprétation du rêve*, trad. et présentation de Jean-Pierre LEFEBVRE, Paris, Éditions du Seuil.

- Sigmund FREUD, Ludwig BINSWANGER (1995, sorti en allemand en 1992), *Correspondance 1908-1938* (1992), trad. Ruth MENAHEM et Marianne STRAUSS, Introduction de Gerhart FICHTNER, préface de Jean GILLIBERT, Paris, Calmann-Levy.
- Martine GIRARD (2009), « Le reste, archives de l'intime », 55-69, in *Press | Livres cahiers pour la psychanalyse* 2009/1, N°19. <https://www.cairn.info/revue-libres-cahiers-pour-la-psychanalyse-2009-1-page-55.htm>.
- Maurice HALBWACHS (1925), *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Félix Alcan, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine ».
- Martin HEIDEGGER (1986 [1927]), « La mondiaité du monde », Première section, Ch. III, 98-154, in ID, *Être et temps*, traduit de l'allemand par François VEZIN, Paris, Gallimard.
- Àgnes HELLER (2020), « Forme e processi dell'immaginazione creativa nei sogni. Parte prima : immagine testo e metamorfosi », 47-60, « Caso secondo: il sogno in Shakespeare », 136-160, in ID. *La filosofia del sogno*, trad. de l'anglais de Matteo ANASTASIO, Rome, Castelveccchi.
- HOMÈRE (1866), *L'Iliade*, Traduction par LÉCONTE DE LISLE, Lemerre.  
[https://fr.wikisource.org/wiki/Iliade\\_\(trad.\\_Leconte\\_de\\_Lisle\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Iliade_(trad._Leconte_de_Lisle))
- *L'Odyssée* (1995), traduit du grec par Frédéric MUGLER, Paris, Actes Sud.
- Gustav JUNG (1997), *Jung on Active Imagination*, sous la dir. de Joan CHODOROW, Princeton University.
- Julian JAYNES (1994 [1976]), *La naissance de la conscience*, trad. de l'américain de Guy de MONTJOU, Presses universitaires de France.
- Søren KIERKEGAARD (1943), « Le reflet du tragique ancien sur le moderne », 109-128, « Tracés d'ombre », 131-167, in ID., *Ou bien... ou bien...*, trad. du danois par Ferdinand PRIOR et Odette PRIOR, et Marie-Henriette GUIGNOT, Introd. Frithjof BRANDT, Paris, Gallimard.
- (1973 [1943]), « La vérité subjective, l'intériorité ; la vérité est la subjectivité », 165-213, in ID, *Post-scriptum aux Miettes Philosophiques*, trad. du danois et préface par Paul PETIT, Paris, Gallimard.
- Jacques LACAN (1973), « La schize de l'œil et du regard », 79-91, in ID., *Les quatre concepts de la psychanalyse*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Éditions du Seuil.
- Georges LAKOFF (1986 [1980]), Mark JOHNSON, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, paragraphe « L'orientation moi d'abord », 142-143, trad. de l'américain par Michel DE FORNEL, en coll. avec Jacques LECERCLE. Paris, Éditions du Minuit.
- Gotthold. E. LESSING (1964 [1766]), *Laocoon*, Prés. de J. BIALOSTOCKA, Paris, Hermann.
- Jackson Steward LINCOLN (1935), *The Dream in the primitive cultures*, London, Cresset Press.

- Jurij M. LOTMAN (1993), « Il sogno : finestra semiotica », 177-182, in ID., *La cultura e l'esplosione. Prevedibilità e imprevedibilità*, trad. du russe par Caterina VALENTINO, Milan, Feltrinelli.
- Maurice MERLEAU-PONTY (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard ;
- « Réflexion et interrogation » (2002 [1979]), 17-73, in ID., *Le visible et l'invisible* texte établie par Claude LEFORT, Paris, Gallimard.
- Friedrich NIETZSCHE (1970), *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux. Fragment posthumes* (1870-1881), testes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, traduit de l'allemand par Julien HERVIER, Livre II, 79-122, Paris, Gallimard.
- PETRON (1923), « La vengeance de Priape : le songe révélateur », ch. CIV, Livre III, *Satyricon*, <http://remaele.org/bloodwolf/roman/petrone/index.htm> trad. nouv. et complète, avec introd. et notes par Louis DE LANGLE, Paris, Bibliothèque des curieux.
- Jean PIAGET (1967), « L'élaboration de la pensée », 129-165, in ID., *La psychologie de l'intelligence*, Paris, Colin.
- PLATON (1973), *Criton*, trad. notices et notes par Émile CHAMBRY, éd. de référence Garnier-Flammarion, n.75. <https://beq.ebooksgratuits.com/Philosophie/Platon-Criton.pdf>
- PLUTARQUE (1883), *Les Vies des Hommes illustres par Plutarque*, trad. de Dominique RICARD, révisée en 1895 par N. WEILLER avec D. RICARD, ch. 26, 472, t. II, Paris, Firmin-Didot. Dernière mise à jour du site 2011. <https://data.bnf.fr/fr/documents-by-rdt/12977148/te/page1>
- Gerard RICHTER (2013 [1993]), « Intervista di Robert Storr 2001 » 197-231, « Note 1964 », 15-17, in ID., *La pratica quotidiana della pittura*, ed. Hans Ulrich OBRIST trad. de l'allemand d'Elena MOLINARO, Gianoco (Bs), postmedia•books.
- Erwin ROHDE (1928), *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. Auguste REYMOND, Paris, Payot.
- Jean-Paul SARTRE (1986 [1936]), « La vie imaginaire », 237-339, en particulier IV « Le Rêve », 308-339, in ID., *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, édition revue par Arlette ELKAÏM SARTRE, Paris, Gallimard.
- (1966), « L'Universel singulier », 20-63, in COLLECTIF, *Kierkegaard vivant*, Paris, Gallimard. Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 Avril 1964.
- (1994 [1936]), « Le problème de l'image et l'effort des psychologues pour trouver une méthode positive », 21-83, in ID., *L'imagination*, France, Quadrige/PUF.
- Jean-Claude SCHMITT (1994), *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard.
- William SHAKESPEARE, *Macbeth* (1966), 71-174, Acte II, scène VII, Traduction par François-Victor Hugo, in ID. *Œuvres complètes de Shakespeare*, Paris, Pagnerre.



3 [https://fr.wikisource.org/wiki/Macbeth/Traduction\\_Hugo](https://fr.wikisource.org/wiki/Macbeth/Traduction_Hugo).

Jean STAROBINSKI (1967), « Ironie et mélancolie: Gozzi, Hoffmann, Kierkegaard », in *Sensibilità e razionalità nel Settecento*, (sous la dir. Vittore BRANCA), Vol. II, Firenze, Sansoni.

Boris A. USPENSKIJ (1988 [1976]), « La percezione del tempo come problema semiotico », 9-36, in ID. *Storia e semiotica*, trad. du russe de Caterina VALENTINO, prés. de Maria DI SALVO, Milan, Bompiani,

Jean-Pierre VERNANT (2001, [1972]), « Ambiguïté et renversement », 99-131, in J.-P. VERNANT-PIERRE VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, V. 1, Paris, La Découverte.

VIRGILE (1931), « L'Enéide », livre VI, in ID. *Œuvres*, présentée par H. CHABROL, sous la dir. de F.PLESSIS et P. LEJAY, Paris, Hachette.

– (1868), « L'Enéide », Livre VI, in *Lucrece, Virgile, Valérius Flaccus - Œuvres complètes*, éd. et trad. Charles NISARD, Paris, Firmin Didot.

[https://fr.wikisource.org/wiki/\(trad.\\_Charles\\_NISARD\)/Livre\\_VI](https://fr.wikisource.org/wiki/(trad._Charles_NISARD)/Livre_VI)

Jacqueline VERDEAUX (1971), « Préface », 7-26, in L. BINSWANGER, *Introduction à l'analyse existentielle*, trad. de l'allemand par J. VERDEAUX et Roland KUHN, préface de R. KUHN et Henri MALDINEY, Paris, Les Éditions de Minuit.

William J. WALLACE (1947), « The Dreams in Mohave Life », 252-258, *The Journal of American Folklore*, vol. 60, 1947, n. 237.

*Une bibliographie sur les rêves est signalée par :*

<https://www.angelfire.com/ak/electricdreams/schred01.html>

### Films

Sophie BRUNEAU (2017), *Rêver sous le capitalisme*, Alteregofilm, Bruxelles.

Anna BUCCHETTA (2006), *Die Träume Neapels (Dreaming by numbers)*, it. st. en/de. 75'.

Danilo ECCHER (2019), exposition *Dream*, sept. 2018- aout 2019.

<https://www.chiostrodelbramante.it/mostradream/>

Florian Henckel VON DONNERSMARCK (2018), metteur en scène et auteur du scénario, *Werk ohne Autor*, Allemagne.