

---

**Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte**  
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris  
(Institut historique allemand)  
Band 8 (1980)

DOI: 10.11588/fr.1980.0.49943

---

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

REINHART KOSELLECK

TERREUR ET REVE. SUR L'EXPERIENCE ONIRIQUE DU 3<sup>e</sup> REICH

1. *res factae et res fictae*

«Si fingat, peccat in historiam; si non fingat, peccat in poesin» – qui invente pêche contre l'histoire, qui n'invente pas, fait tort à la poésie.

C'est en ces termes qu'Alsted résume l'histoire d'un topos vieux de deux mille ans.<sup>1</sup> L'histoire se doit de respecter les actions et les événements, tandis que la poésie vit de la fiction. Les critères qui servent à distinguer l'une de l'autre visaient – si j'ose dire – des formes de représentation qui concernaient ou bien l'être ou bien la façon de paraître des choses. Mais convenons que le rapport plus que complexe entre l'histoire et la poésie ne se laisse guère ramener à une alternative aussi simple. Déjà la notion commune aux deux termes de l'alternative, c'est-à-dire *res*, restait ambiguë. Car la réalité des événements et des actions ne peut être la même que celle d'un acte imaginé.<sup>2</sup> Il suffit ici de rappeler l'ambiguïté de ce qui est apparent – qui peut aller du faux-semblant jusqu'au reflet du vrai en passant par la vraisemblance.<sup>3</sup> Il n'empêche qu'en dépit de multiples zones intermédiaires, ces deux positions marquent bien deux camps opposés parmi les conteurs, qui jusqu'au 17<sup>e</sup> siècle donnent chacun ou à la poésie ou à l'histoire leur préférence.

Ainsi les uns accordent à l'histoire un degré de véracité supérieur à celui de la poésie – car quiconque s'adonne aux *res gestae* et aux *res factae* devait à leurs yeux montrer la vérité toute nue, tandis que la fiction seule ne pouvait inciter qu'au mensonge. Ce furent évidemment surtout les historiens qui avançaient ces arguments, si favorables à leur métier. A l'opposé on rappelait Aristote qui avait, lui, fait de l'histoire un genre mineur. La poésie affirmait-on, vise ce qui est possible et général, elle se rapproche de la philosophie. L'histoire par contre ne serait que l'esclave du temps, au cours duquel bien des choses se font au gré du hasard.<sup>4</sup> Ainsi, Lessing – l'aristotélicien des Lumières – pouvait encore dire, que contrairement à l'historien, obligé de relater des faits peu sûrs et souvent invraisemblables, »le poète est maître de l'histoire et peut rapprocher les événements à son gré«.<sup>5</sup> Le poète deviendrait crédible par la vraisemblance

<sup>1</sup> ALSTED, *Scientiarium omnium encyclopaedia*, 4 vol. Lyon 1649, 3<sup>e</sup> éd., vol. 2, p. 619.

<sup>2</sup> Cf. ARNO SEIFERT, *Historia im Mittelalter*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 21 (1977) p. 228 squ. – du même auteur, *Cognitio Historica, Die Geschichte als Namensgeberin der frühneuzeitlichen Empirie*, Berlin 1976; KLAUS HEITMANN, *Das Verhältnis von Dichtung und Geschichtsschreibung in älterer Theorie*, in: *Archiv für Kulturgeschichte*, 52 (1970) p. 244–279.

<sup>3</sup> HANS BLUMENBERG, *Paradigmen einer Metaphorologie*, Bonn 1960, p. 88 squ.

<sup>4</sup> ARISTOTE, *De art. poet.* 1451b, 1459a.

<sup>5</sup> LESSING, *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, Nr. 63, *Sämtliche Schriften*, Stuttgart–Leipzig–Berlin 1892, vol. 8, p. 168.

intrinsèque de son récit, grâce à laquelle il créerait un lien entre les événements et les actions représentés ou bien inventés par lui.

Or, ce fut justement ce postulat aristotélicien auquel les historiens se voyaient confrontés dès le début des Lumières. Et c'est en effet un aspect essentiel de la mutation que subit l'expérience au 18<sup>e</sup> siècle, que cette osmose grandissante entre histoire et poésie. Au poète on demandait, surtout quand il était romancier, de rendre la réalité historique, s'il voulait convaincre ou du moins paraître convaincant. À l'inverse on demandait à l'historien de rendre son histoire crédible – à l'aide d'hypothèses, de théories, d'enchaînements allant de l'effet aux causes. Tout comme le poète, il devait donner à son histoire cette unité qui fait son sens.

Sans insister, rappelons aussi qu'au cours de ce glissement l'héritage théologique d'une providence donnant son sens à tout fut ravivé. Certes, la crédibilité des textes bibliques fut bien mis en cause, soumise à une critique profane, mais la vieille doctrine d'un message double des textes ne restait pas étrangère aux Lumières. Sans une lecture aussi différenciée des événements et des textes, c'est-à-dire en les détachant de leur contexte original et en reconstituant leur unité par une démarche progressive, une interprétation progressiste de la réalité confuse de l'histoire n'aurait pu voir le jour.

L'opposition rhétorique entre une poésie qui invente et une histoire qui ne fait que relater fut ainsi rendue moins aiguë. Dans la mesure même où l'historien était obligé de construire son histoire de façon qu'elle soit respectueuse de la morale et de la raison, il ne pouvait que se servir des moyens de la fiction. Mais cela rendait d'autant plus pressante la question de savoir comment la réalité historique – à laquelle il fallait bien se référer – pouvait être l'objet d'une connaissance scientifique. Epistémologiquement le vieux problème rhétorique de la représentation du fait historique fut dépassé au cours du 18<sup>e</sup> siècle. Seulement, il s'avérait au même moment que ce changement de perspective – tout en visant les préalables épistémologiques – allait de nouveau rencontrer l'opposition entre *res factae* et *res fictae*.

Ce fut le mérite de Chladenius d'avoir montré qu'une réalité, une fois qu'elle appartient au passé, ne peut être rendue par aucune représentation. Tout au plus, elle ne peut être reconstruite que dans des propositions nécessairement raccourcies. Or, ce fut cette prise de conscience de l'existence d'une perspective historique, qui contraignit l'historien à prendre conscience des moyens de la fiction (ce que Chladenius appelle les «images rajeunies») – si jamais il voulait donner un sens à ses histoires. C'est non seulement au niveau de la représentation, mais aussi au niveau épistémologique qu'on lui demande, non de relater ou de rendre une réalité passée, mais au contraire la fiction de cette réalité.<sup>6</sup> – Mais à peine admise par l'historien, cette fiction du réel le mettait aussi dans l'obligation de donner des preuves supplémentaires. C'est bien maintenant qu'il fallait se montrer fin critique des sources, si on ne voulait pas se limiter à la seule besogne de raconter des événements passés en y ajoutant de temps à autre tel ou tel fait nouveau.

Or, ce fut un des grands accomplissements des Lumières que d'avoir mis en évidence le fait que l'histoire dans toute sa complexité ne peut être objet de connaissance, si l'historien n'a pas recours à une théorie. Il devait, pour reprendre les termes de

<sup>6</sup> Cf. Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft, Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, p. 184 squ.

l'école de Göttingen, passer de l'agrégat au système, afin de pouvoir classer les sources et leur rendre vie. Cependant là encore subsiste un élément non résolu, qui permettrait de distinguer vraiment le statut épistémologique de la représentation de l'historique de celui de la seule fiction. Car il est difficile de nier la différence qui existe entre des récits qui relatent ce qui a eu lieu vraiment ou d'autres qui parlent de ce qui aurait pu avoir lieu ou bien qui prétendent que ceci a eu lieu ou qui tout simplement renoncent à tout signalement de ce genre. Or, la difficulté de faire la distinction réside dans le fait, que le discours que mène l'historien ne permet pas en tant que tel de discerner clairement, s'il s'agit d'une relation de ce qui a réellement été ou bien s'il s'agit seulement d'une fiction.

Un poète peut revêtir – nous le savons – l'habit de l'historien de façon que son texte rende difficile toute distinction – distinction qu'il entend justement passer sous silence. Il peut se servir de sources véridiques ou bien fictives et le résultat peut être d'une vraisemblance intrinsèque telle qu'il rend compte de la situation historique mieux que jamais l'historien ne pourrait le faire. A l'inverse, l'historien doit – comme le faisait Ranke – aller des phénomènes particuliers aux caractères généraux ou bien il lui faut, comme aujourd'hui, décrire des structures et des trends – sans qu'il soit question d'événements particuliers, c'est-à-dire de *res factae* proprement dites. Les discours fictifs de Thucydide, qui ne nous livrent justement pas les paroles prononcées dans la réalité, mais qui veulent bien révéler une vérité inhérente aux événements, ont leurs correspondants systématiques dans les textes des historiens modernes, qui – *ex post factum* – considèrent à la fois les conditions, le déroulement d'un processus historique, les idées et les époques, les crises et les catastrophes. Leurs modèles construits à partir de la soit-disante réalité ont – pour parler le langage de l'époque qui précède les Lumières – le statut des *res fictae*. Mais pourtant ils servent à la connaissance historique.

En somme, ce fut donc un des résultats théoriques des Lumières, d'avoir sorti les *res factae* et les *res fictae* de leur seul rapport d'opposition. C'est d'ailleurs par ce mouvement que s'accomplit ce que l'on a appelé l'« Esthétisation » de l'histoire, qui a si fortement influencé plus tard l'historisme. Mais à vrai dire, il s'agit de bien plus que d'une Esthétisation ou de ce seul sens aigu pour la théorie, qui dès lors auraient restructuré l'histoire. Derrière le réaménagement du rapport entre *res fictae* et *res factae*, il y a surtout une expérience moderne, celle d'un temps spécifiquement historique, – expérience qui, plus que tout autre phénomène, contraint à ce réaménagement des rapports entre fiction et réalité.

« Dans la même ville on entendra parler d'un grand événement tout autrement le soir que le matin. »<sup>7</sup> Goethe nous livre avec cette remarque – en quelque sorte en passant comme il en a l'habitude – une observation pertinente, qui en dit plus que le vieil adage qui nous parle des hommes qui s'expriment différemment et de manière contradictoire à propos de la même chose dont ils sont témoins. Or, c'est bien du temps de l'histoire que Goethe nous parle, temps dont la contrainte perspective a été pensée par l'épistémologie historique des Lumières – car c'est précisément dans la mesure où le témoin oculaire d'un événement perd son rôle privilégié, entièrement rapporté – si

<sup>7</sup> GOETHE, Schreiben an Ludwig I. von Bayern vom 17. Dez. 1829, cité d'après Momme MOMMSEN, in Goethe, dtv-Gesamtausgabe, München 1962, vol. 24, p. 316.

j'ose dire – à l'événement, que le temps pur acquiert sa fonction créatrice de connaissance, englobante de toute l'histoire. Ainsi, dans la mesure où s'accroît la distance dans le temps, les témoins peuvent être mis en cause et questionnés de nouveau, altérant par là même le statut de toute histoire. En d'autres termes, ce qui se passe réellement à chaque instant, est toujours déjà dépassé et ce qu'on en dit, n'est jamais ce qui s'est passé vraiment. Une histoire est de la sorte à la mesure de ses conséquences. Mais en même temps elle est plus que cela, car les conséquences qu'elle engendre changent, sans que l'histoire déjà passée cesse pour autant d'y prendre sa part. Autrement dit, chaque interprétation rétrospective se nourrit du devenir dans sa passéité, qui tous les jours, à chaque moment présent s'articule de façon neuve et imprévue. Une histoire s'insère donc dans un déroulement temporel brisé à plusieurs niveaux, dans lequel elle trouve – transmise de façon plus ou moins consciente – à chaque instant une articulation nouvelle.

C'est pour cette raison que Goethe concluait de son observation que l'histoire de sa vie, son autobiographie, serait une sorte de fiction, autrement dit de la poésie, dans laquelle seule se trouverait en fin de compte la vraie histoire de sa vie. Non parce qu'il entendait ajouter quelques inventions à son récit – bien au contraire: c'était l'aspect temporel, qui liait – à ses yeux – la réalité passée à la fiction de sa représentation. Or, c'est bien à cause de cette même contrainte de recréer le passé – contrainte qu'impose la distance dans le temps – et non à cause d'un quelconque penchant romantique pour la poésie que des historiens ont pu faire plus tard état de la proximité entre historiographie et poésie.

La distance temporelle – une fois sujet de réflexion – force donc l'historien à la fiction de la réalité historique dans la mesure même où il est tenu de se servir des moyens linguistiques et du langage de la fiction – afin de pouvoir saisir une réalité qui dans sa facticité lui échappe.

Ces quelques remarques suffisent peut-être pour rendre intelligibles deux choses: d'abord le fait, que l'adage classique – opposant *res fictae* et *res factae* – sollicite encore aujourd'hui les historiens soucieux de théories et d'hypothèses explicites; ensuite le fait, que c'est tout particulièrement la découverte d'un temps spécifiquement historique, qui depuis contraint l'historien à la fiction »en perspective« de ce qui a été réel, chaque fois qu'il s'efforce de rendre le passé. Ce fait une fois admis, aucune source citée ou invoquée ne suffit pour compenser le risque que comporte toute affirmation historique.<sup>8</sup>

Dans ce qui suit, ce rapport entre fiction et facticité sera envisagé sous un angle à la fois différent et plus étroit. On fera abstraction du problème de la représentation de l'historique et de son rapport avec la réalité, afin de cerner plus précisément un champ empirique, où s'entrecroisent de façon tout à fait étonnante les *res factae* et les *res fictae*. Je pense au domaine du rêve – rêves qui accompagnent journallement ou plus encore nuitamment l'homme dans ses activités et ses souffrances.

Les rêves, bien que soustraits à la production consciente, ne font pas moins partie du domaine des fictions humaines, dans la mesure précisément où ils n'offrent en tant que rêves aucune représentation réelle du monde qui nous entoure. Cela n'empêche pas qu'ils appartiennent de plein droit à la réalité de la vie, de telle sorte qu'ils ont pu

<sup>8</sup> Cf. note 6, p. 204.

paraître digne du récit historique depuis Hérodote jusqu'au début des temps modernes. En plus on leur accordait ou bien tirait d'eux depuis longtemps une force divinatoire, autrement dit – on leur supposait un rapport particulier avec le futur. Mais de cette histoire du rêve, qui reste à faire, nous nous abstenons de parler.<sup>9</sup> Nous allons tenter par contre d'introduire le rêve en tant que source, source qui témoigne d'une réalité passée, comme aucune autre source ne peut le faire. Certes, les rêves se situent sans aucun doute à l'extrémité d'une possible échelle de la rationalité historique, telle qu'on pourrait du moins l'imaginer. Il n'empêche que les rêves témoignent d'une facticité du fictif à laquelle on ne peut guère se soustraire et que l'historien ne devrait pas pour autant renoncer à prendre en considération. Pour montrer ceci nous commencerons par deux récits de rêves.

## 2. rêves de la terreur – rêves dans la terreur

Ces deux histoires sont très brèves. La première émane d'un médecin et date de l'année 1934. »Au moment où après l'heure de mes consultations, c'est à dire environ vers neuf heures du soir, je veux m'étendre paisiblement sur mon sofa – un livre sur Mathias Grünewald à la main – ma chambre et mon appartement perdent soudain leurs murs. Je regarde terrifié autour de moi aussi loin que porte ma vue: toutes les maisons n'ont plus de murs. J'entends un haut-parleur qui annonce: »En vertu du décret sur l'abolition des murs du 17 du mois . . .«

L'autre histoire date également des années trente et elle est due à un avocat israélite. »Deux bancs se trouvent au Tiergarten, l'un normalement peint en vert, l'autre en jaune (les juifs ne pouvaient alors s'asseoir que sur les bancs en jaune), entre les deux, une corbeille à papier. Je m'assoie sur la corbeille à papier et je me mets moi-même une pancarte autour du cou, semblable à celles que portent de temps à autre les mendiants aveugles, mais semblable aussi à celles que l'administration impose aux »Rassenschänder« (»souilleurs de la Race«). Elle porte l'inscription: »si nécessaire je céderai la place au papier.«

Les deux histoires font partie d'une collection de rêves de l'époque du 3<sup>e</sup> Reich que Charlotte Beradt a éditée.<sup>10</sup> Les rêves sont anonymes, mais transmis dans leur authenticité. Les deux rêves relatent une histoire, ils contiennent une action, qui a un début et une fin – une action il est vrai qui telle qu'elle est relatée n'a jamais eu lieu. Ce sont des rêves de la terreur, ou plus précisément la terreur rêvée. Les deux histoires témoignent d'une expérience, d'une expérience qui nous atteint jusqu'à l'os. Ils contiennent une vérité intrinsèque, qui ne sera pas seulement confirmée par la réalité du 3<sup>e</sup> Reich mais encore dépassée en atrocité. Ainsi ces histoires rêvées n'ont pas seulement valeur de témoignage pour la terreur et ses victimes, mais elles avaient encore – à l'époque –, comme nous pouvons le dire aujourd'hui, un contenu prémonitoire.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> HERODOTE, hist. VII, c. 16 sq.- CICERO, De divinatione; Peter BURKE, »L'histoire sociale des rêves«, in: Annales E.S.C. 28 (1973), p. 329-342.

<sup>10</sup> Charlotte BERADT, Das Dritte Reich des Traumes, München 1966, p. 25, 138.

<sup>11</sup> Pour d'autres rêves, qui anticipaient l'avenir cf. Charlotte BERADT, (note 10) p. 29, 42, 45, 49, 61, 66, 72, 83, 85, 87, 90, 139.

Si nous nous rappelons ici notre point de départ et son alternative, c'est à dire la question du rapport entre la fiction et la réalité historique, nous devons sans aucun doute ranger ces deux récits parmi les textes fictionnels. Et c'est ainsi qu'ils peuvent être lus. De par leur précision et leur densité ces rêves se rapprochent de nouvelles de Kleist, de Hebel et plus encore de Kafka. Personne ne leur dénierait la qualité poétique. C'est en cela qu'ils ressemblent à la poésie, qui en termes aristotéliens ne relate pas ce qui a eu lieu, mais plutôt ce qui pourrait bien arriver. Les deux rêves font preuve d'une vraisemblance, qui va plus loin dans la vérité, que ce qui paraissait empiriquement possible à l'époque précise où ils ont été rêvés. Ils anticipent sur ce qui est empiriquement invraisemblable – ce qui plus tard dans la catastrophe deviendra événement.

Charlotte Beradt a collectionné les rêves d'environ 300 personnes et les a sauvés au cours de son émigration. Ils reflètent tous des expériences d'une présence poignante. Le contexte social, dans lequel vivent ceux qui rêvent ces rêves, est parfois relaté – souvent il nous est livré par tel ou tel autre signal de la réalité environnante. Des comportements traditionnels deviennent perceptibles, qui – confrontés avec la terreur – se traduisent au niveau du rêve en réponses angoissantes. Les trois dimensions de l'époque se retrouvent ainsi très nettement dans la perspective du rêve: – l'origine wilhelmienne, les dispositions dues à Weimar, le choc du présent et l'impossibilité d'échapper à un futur déjà paralysant sont également rendus par les images des rêves. L'adaptation lente, presque imperceptible, au nouveau régime, la soumission motivée par la mauvaise conscience, la montée de l'angoisse, la paralysie de toute résistance, la complicité entre le bourreau et la victime – tout cela apparaît dans ces rêves – parfois sous une forme étrange, le plus souvent avec un réalisme cru. Le diagnostic est écrasant.

Certes, il s'agit de rêves de persécutés, mais il y a aussi les rêves de ceux qui s'adaptent ou qui avaient le désir de s'adapter sans qu'ils en aient la possibilité. Nous ne connaissons pas les rêves des fanatiques du régime, des vainqueurs – eux aussi rêvaient, mais personne ne sait en quoi le contenu de leurs rêves se recoupe avec les visions de ceux que les vainqueurs du moment mettaient le dos au mur. Pour l'historien qui travaille sur le 3<sup>e</sup> Reich, la documentation qu'offrent ces rêves est une source de premier ordre. Elle donne accès à des couches du vécu, que ne nous livrent même pas les notes d'un journal, tenu au jour le jour. Ils nous révèlent les recoins du quotidien où pénètrent les vagues de la terreur. Ils témoignent d'une terreur d'abord ouverte, puis plus insidieuse, mais dont ils laissent entrevoir la montée et la violence finale.

Ceci dit, il faut bien avouer que dans l'éventail des sources dont dispose l'historien les rêves n'ont aucune place reconnue – soit par une prudence qu'impose la méthode, soit à cause des difficultés que rencontre en ce domaine la documentation. Mais rien n'empêche l'historien d'élever n'importe quel témoignage au rang d'une source – à condition qu'il le mette méthodiquement à l'épreuve. Ainsi il n'est pas impossible de tirer quelques renseignements sur la terreur après 1933 de ces rêves qui ont fait l'objet d'un récit. Utilisés ainsi, ces rêves ont – comme nous l'avons dit – le statut d'un texte fictionnel à l'instar de la poésie – et c'est en tant que tels qu'ils permettent de jeter un regard sur la réalité à reconstruire du 3<sup>e</sup> Reich naissant. Car chaque texte de ce type peut être utilisé – bien que de façon plus ou moins médiate – comme témoignant d'une réalité passée. Mais tâchons avant d'en arriver là – de préciser encore notre problème.

Les rêves relatés tout à l'heure sont de toute évidence plus qu'un témoignage fictionnel de la terreur ou sur la terreur. Ils sont – bien que saisissables sous la seule forme du récit – déjà des histoires avant d'être articulés sous la forme du récit – des histoires qu'on a subies ou qui sont arrivées en présence des personnes concernées. Ils sont une manifestation corporelle de la terreur. Autrement dit, les rêves dont nous parlons, ne nous renvoient pas seulement aux conditions qui les ont rendus possibles – si fictifs qu'ils soient par ailleurs – mais en eux mêmes ils sont déjà l'expression d'une des formes sous lesquelles s'accomplit la terreur.

Les rêves nous ouvrent donc – par delà leur statut de source écrite – une dimension anthropologique, sans laquelle la terreur et son efficacité peuvent difficilement être comprises. Ce ne sont pas seulement des rêves de la terreur, mais bien plus et surtout des rêves dans la terreur, cette terreur qui poursuit ainsi l'homme jusque dans son sommeil.

Certes, il serait, sans aucun doute, possible de proposer une interprétation individuelle aux deux rêves que nous avons relatés – à supposer que nous connaissions la genèse biographique des deux. Mais dans ce cas précis, il est possible de donner indépendamment de cela une interprétation politique. Car il est frappant, que dans tous les rêves relatés par Charlotte Beradt le contenu manifeste et le contenu latent du rêve se recoupent presque entièrement. La signification politique de ces rêves – même s'ils cachent un destin particulier – nous est immédiatement lisible. L'expérience politique et la menace qui pèse sur chacun ont, pour rester dans le langage psychanalytique, franchi tout seuil et se sont répandus sans rencontrer d'obstacle dans le soi-disant subconscient. Là ils ont donné naissance à des histoires en images, dont la pointe politique devait être évidente à la conscience éveillée.

L'abolition des murs enlève ainsi à l'espace privé toute protection. Le haut-parleur ne laisse d'ailleurs subsister aucun doute: la maison est violée en faveur d'un contrôle qui au nom de la communauté – la *Volksgemeinschaft* – peut être exercé par chacun vis à vis de n'importe qui d'autre. L'angoisse de l'avocat israélite, la contrainte qu'elle implique de céder – les cas échéant – volontairement la place au papier n'a besoin d'aucune traduction pour ceux qui ont vécu cette histoire. Avec un automatisme paralysant, l'in vraisemblable devient ici événement. Le persécuté se rend à une absurdité aussi existentielle que banale, avant même qu'elle en ait fait sa victime. Apparemment il existe une raison du corps qui va plus loin que l'angoisse à l'état de veille et les actions qu'elle peut alors susciter. Il est vrai que cela n'est pas nécessairement ainsi. George Grosz a eu un rêve semblable – qui l'a amené à émigrer à temps aux États-Unis.<sup>12</sup>

Certes, tous les rêves – tout comme les choses qui nous arrivent à un moment donné, comme tout événement – sont tout d'abord uniques et l'affaire d'un individu. Mais en dépit de cela, des ensembles de rêves peuvent avoir et ont leur histoire transindividuelle. Dans la somme des rêves transmise par Charlotte Beradt nous retrouvons ainsi l'expérience de toute une génération dans sa diversité sociale.

Ce que ces rêves ont en commun c'est l'écrasante proximité du réel, enregistrée avec lucidité – qui elle, en réunissant les dispositions d'origine et la capacité de réagir au quotidien par le rêve, est créatrice d'un véritable potentiel de pronostics. Si angoissant

<sup>12</sup> Georges GROSZ, *Ein kleines Ja und ein großes Nein*, Hamburg s. d. (1946), p. 212-218.

que fut le contenu de leurs rêves, le sens du réel de ceux qui rêvaient restait aussi vif. Les dimensions temporelles de leur champ d'expérience n'étaient pas encore désorganisées au point d'interdire toute pensée à un champ d'action autonome.<sup>13</sup>

Cela change totalement, si nous considérons les récits de rêves qui nous sont parvenus des camps de concentration, où ont péri beaucoup de ceux dont nous avons parlé jusqu'à présent.

Or, nous pouvons en effet ajouter aux rêves qu'a collectionnés Charlotte Beradt ceux que relate Jean Cayrol et qui ont leur origine dans les camps de la mort.<sup>14</sup> Ici les images de rêves ont été bouleversées, si on les compare à celles que s'étaient présentées auparavant dans la vie non-concentrationnaire. D'ailleurs ce que relate Jean Cayrol est confirmé par d'autres témoins – comme Bruno Bettelheim, Viktor E. Frankl ou Margarete Buber-Neumann, qui, tous, ont transmis des rêves rêvés au camp.<sup>15</sup>

Ce que nous laissent entrevoir tous ces récits, c'est un domaine où la raison humaine semble perdre tous ses droits, où elle cesse de parler. Car les rêves concentrationnaires se distinguent en effet des autres rêves par l'élimination rapide de tout rapport à la réalité – dans la mesure même où les rêves de jour augmentent proportionnellement. Nous sommes confrontés à un domaine, où apparemment toute source écrite s'avère insuffisante, incapable de nous apprendre ce qui se passait. Nous dépendons entièrement du langage métaphorique des rêves, afin de pouvoir voir ce qui avait alors lieu réellement.

Des phénomènes politiques et sociaux se laissent généralement saisir à partir de témoignages écrits, qui renvoient immédiatement aux actions dont ils sont faits. Les SS se servaient ainsi dans leur correspondance administrative, dans leurs discours et dans leurs mémoires d'un langage susceptible au niveau du texte d'un contrôle méthodique et d'une analyse idéologique. Les actes et leur articulation linguistique restent – méthodiquement parlant – à ce niveau encore commensurable. Mais, ce qui s'est passé dans les camps de concentration échappe à l'écrit et résiste à la description et au récit.

Cette façon de se taire – des hommes et des choses – fait partie de la réalité de l'état totalitaire. Déjà, dès 1933, Charlotte Beradt nous transmet le rêve d'une femme de ménage, qui signale que se taire est désormais la condition essentielle de la survie: »Je rêvais, que je parle dans mes rêves par mesure de prudence en russe (qu'en réalité je ne sais pas, tout comme je ne parle jamais dans mon sommeil), afin que je ne comprenne pas ce que je dis, et que personne ne me comprenne, au cas où je parlerais de l'État, ce qui est, comme on sait, interdit et doit être dénoncé.«<sup>16</sup>

Nous avons d'ailleurs un pendant absolument frappant, au niveau du »Führer«, car Hitler distinguait dans une de ses conversations trois degrés du secret: ce qu'il ne

<sup>13</sup> Cf. Viktor von WEIZÄCKER, *Der Gestaltkreis, Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Stuttgart 1950, 4<sup>e</sup> éd.

<sup>14</sup> Jean CAYROL, *Lazare parmi nous*, Paris s. d.

<sup>15</sup> Bruno BETTELHEIM, *Aufstand gegen die Masse. Die Chance des Individuums in der modernen Gesellschaft*, München 1965, 2<sup>e</sup> éd., (*The informed Heart, Autonomy in a Mass Age*, 1960); Viktor E. FRANKL, . . . trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München-Wien 1977; Margarete BUBER-NEUMANN, *Milena, Kafkas Freundin*, München-Wien 1977, p. 286 squ. A la page 278 on trouve le rêve d'une surveillante du camp de Ravensbrück, qui a un contenu manifestement politique prédisant la victoire des alliés.

<sup>16</sup> Charlotte BERADT, (note 10), p. 56.

raconterait qu'à ses proches, ce qu'il garderait pour lui seul et ce qu'il n'oserait pas penser lui-même jusqu'au bout.<sup>17</sup> C'est cette dernière zone du secret qui nous amène dans le domaine de l'indicible, que Jean Cayrol, en tant qu'ancien déporté, cherche à décrypter à l'aide des images du rêve. Or, ces analyses se recouvrent totalement avec celles que nous donnent d'autres récits de rêves des camps de la mort, si différents que puissent être par ailleurs leurs auteurs par leur caractère, leur attitude face à la vie ou tout simplement par leur idéologie.

A la différence des rêves du début de 3<sup>e</sup> Reich, ces rêves perdent – nous l'avons dit – tout rapport direct avec la réalité. En 1933 et immédiatement après, les rêves permettaient par leur réalisme à celui qui rêvait d'assumer ainsi la terreur. Comme nous l'avons décrit, les images de rêves liaient alors le passé et l'avenir de façon tout à fait consistante. Les témoins paraissaient encore disposer d'assez de liberté de mouvement pour pouvoir envisager l'avenir au point de faire des pronostics. Cela changea rapidement et fondamentalement après leur déportation au camp. La terreur diabolique du système de surveillance paralysait les détenus et les confinait dans un espace de mouvement si limité, qu'ils étaient – à quelques exceptions près – privés de toute observation spontanée et immédiate. L'angoisse troublait la perception, ou du moins l'altérait à un tel point, que cette distorsion des comportements finissait par transformer aussi le monde de leurs rêves.

Tous les rêves en camps de concentration ont en effet en commun le fait que la terreur réelle n'y peut plus être rêvée. L'imaginaire de la terreur est ici dépassé par la réalité. C'est pourquoi ces rêves ne peuvent plus être lus comme des textes fictionnels, qui renvoient à la réalité. Et s'ils le font malgré tout, cela se fait d'une toute autre manière, qui nous force à envisager une dimension anthropologique profondément transformée. Mais ceci demande une explication.

Comme tous nos autres témoins, Jean Cayrol distingue les rêves de la détention avant la déportation au camp – dont le contenu se recoupe avec celui des rêves relatés par Charlotte Beradt – et les rêves concentrationnaires qui déjà laissent apparaître un détachement progressif de son propre passé – rêves dans lesquels les relations familiales se dissolvent et où des paysages naturels, musicaux et architecturaux prennent le devant de la scène rêvée; et puis Cayrol distingue des rêves de salut et d'avenir. Or ces derniers ont pour Cayrol un caractère d'exclusivité mutuelle.

Cette observation est confirmée par beaucoup de détenus. Les rêves d'avenir se placent dans la dimension temporelle de la vie passée, se nourrissent du seul souvenir, dont procèdent toutes les attentes, tous les souhaits et tous les espoirs. C'est en cela qu'ils se rapprochent de l'imagination des détenus en état de veille. Ils se rapportent à une vie, dont les détenus sont absolument et définitivement coupés. Il s'agit de rêves d'une concentration utopique. Ils donnent une image vivante du pays au delà des barbelés électriques, d'un univers familier que le détenu cherche à se rappeler et qui dans la réalité n'existe plus pour lui. – La réalité du camp est effacée, gommée, le passé prend la place de l'avenir. – Frankl relate le rêve d'un camarade, qui a rêvé la date de sa

<sup>17</sup> Selon le témoignage oral de Mr. Percy Ernst SCHRAMM relatant le propos d'un officier, témoin au procès de Nuremberg.

libération – ce fut la date de sa mort.<sup>18</sup> L'image de la vie chez soi, prometteuse d'espoir devient ainsi le signe de la fin.

Tout autre sont les rêves sans image vivante et sans action, que Cayrol nous dépeint comme des rêves de salut et qu'il a éprouvés comme tels. Ils correspondent en l'absence de toute dimension temporelle à l'expérience du camp. Ce qui dans la vie normale est annonciateur de la schizophrénie, de la destruction égocentrique de l'expérience intersubjective finissant dans la pure anachronie,<sup>19</sup> prend sous l'effet des contraintes inversées de la détention dans le camp de concentration une signification à la fois surprenante et inversée. Dans le camp, on vivait dans des conditions qui renversaient toute expérience passée, qui paraissaient irréelles – mais qui ne furent pas moins la réalité. Ce fut cette contrainte de se défaire de toute réalité, afin d'être cloué à une existence innommable, qui amenait aussi une inversion de la représentation du temps. Le passé, le présent et l'avenir cessaient d'être les schémas d'orientation du comportement. Cette perversion inscrite dans le corps devait être assumée, afin de pouvoir s'en libérer. C'est de cela que témoignaient les rêves de salut. Ils ne prétendaient plus ramener la personne du rêveur à la réalité et l'y ancrer – et c'est pourquoi, par un paradoxe apparent, ils devenaient signes de survie.

Seulement cette dernière étape de la résignation, qui consistait à assumer sa propre mort en l'anticipant, offrait un recours. Ce n'est qu'ainsi que le détenu, le corps presque anéanti, trouvait l'espace mince mais décisif pour pouvoir se maintenir en vie. L'absence de temporalité, à laquelle les détenus avaient été condamnés prenaient dans de tels rêves une signification salvatrice – car cette façon de se défaire du moi empirique devenait une arme insoupçonnée contre le système de la terreur installé au camp, englobant détenus et surveillants. La mort devenant une meilleure vie et la vie pire que la mort – c'est cette inversion diabolique qu'il fallait assumer. Ce n'est que dans les rêves de salut que l'inférieur trouvait une fin fictive en dehors du temps – fin, qui néanmoins rattachait le détenu à la réalité qu'il subissait.

Certes, de tels rêves – vidés de toute action, remplis seulement de lumière et de couleurs – ne se prêtent pas à une interprétation en termes sociaux. Il est possible que dans tel ou tel cas ils puissent être lus en fonction des dispositions psychologiques, sociales ou religieuses de celui qui les a rêvés – comme l'indiquent certains de nos témoins. Mais méthodologiquement aucun chemin ne mène de ces rêves de salut à l'analyse globale des comportements propres à différents groupes, car ils ne nous livrent aucun signe d'une réalité qui puisse donner lieu à une interprétation politique et sociale. Il semble que ce soit justement le propre de ces rêves que d'être a-politiques. Je dirai même que le rêve de salut représente un acte de résistance, qui se cache devant soi-même.

C'est précisément ce diagnostic anthropologique qu'on ne peut guère généraliser socialement. C'est pourquoi les rêves de salut que relate Jean Cayrol ne nous disent rien sur les autres motifs de résistance et de force de survie – par lesquels les groupes communistes ou bien la secte homogène des témoins de Jéhova trouvaient une issue.

<sup>18</sup> V. E. FRANKL (voir n. 15) p. 122.

<sup>19</sup> Joseph GABEL, *Ideologie und Schizophrenie, Formen der Entfremdung* (La fausse conscience – Essai sur la réification, Paris 1962), tradition allemande de Hans Naumann, Frankfurt am Main 1967, p. 123, 227 passim.

Sans aucun doute, telle ou telle biographie ou genèse sociale amenait avec elle – pour des raisons diverses – des dispositions, qui pouvaient renforcer ou amoindrir les chances de survie.<sup>20</sup> Pour la question que nous avons soulevée – celle des rêves sous la terreur – il suffit de voir, que même ce monde intérieur sans paroles avait son histoire secrète, où il y a de la vie et de la mort. Elle poussait le corps muet à formuler un témoignage et chercher à le décrypter signifie soulever le manteau qui recouvre l'horreur passée. Car ce langage du corps ne parle pas seulement de la terreur, mais en témoigne directement.

Mais, avouons-le, il s'agit ici d'expériences qui ne sont plus directement communicables, d'expériences lazariennes – pour parler avec Jean Cayrol – soustraites à la méthode historique traditionnelle, si profondément liée à la parole.

Mais si – tout en respectant l'indicible – nous revenons à cette méthode, force est de constater que sur l'arrière-fond des rêves que relate Jean Cayrol la statistique des morts des camps prend une autre signification. Car indépendamment de leur disposition intérieure à la survie – les détenus furent tués, massacrés, annéantis, »gazés« – de sorte que parler d'assassinat ou de meurtre doit paraître trop conventionnel . . .

Dans le système des camps ce furent justement souvent le courage et la force des convictions, tous les deux signes de force de survie, qui – pensons au cas de Bonhoeffer – amènent à l'anéantissement. A la rampe d'Auschwitz ne comptaient que les critères d'animalité. L'évidence intérieure des chances de survie, telle quelle se manifestait dans le comportement spontané des détenus et dans leurs rêves, n'est ici plus mesurable devant la fréquence statistique, avec laquelle on amenait les détenus dans les chambres à gaz. Ainsi à ceux qui furent ainsi anéantis, on retirait jusqu'au dernier sens, le sens d'être victime. L'absurde devenait événement.

### 3. Conclusion

Les rêves que nous avons relatés ont été interprétés en tant que témoignages sur la terreur, mais aussi comme une des formes sous laquelle s'accomplit la terreur.

Cette interprétation reste toujours »en situation«, et ne tient pas compte du symbolisme atemporel de ces rêves, qui dans une autre perspective peut paraître fondamental. Or, déjà les rêves de survie, dont parle Jean Cayrol, tirent leur sens, à l'intérieur des camps, de symboles relativement éloignés du présent, détachés de l'histoire, aussi a-politiques que durables et dont le lien avec une promesse de vie ne nous est garanti que par l'authenticité du témoin.

L'historien ne saurait à vrai dire donner une lecture consistante de telles sources, s'il n'apprend pas à interpréter en termes anthropologiques ces images qui témoignent de paroles silencieuses. Charlotte Beradt a très consciemment renoncé à donner une interprétation psychanalytique des rêves qu'elle a collectionnés. La même réserve se rencontre chez Frankl et Bruno Bettelheim, tous deux psychanalystes professionnels – pour la simple raison que les catégories freudiennes se montrent impuissantes face à ces situations exceptionnelles et aux inversions qui les caractérisent.

<sup>20</sup> Falk PINGEL, *Häftlinge unter SS-Herrschaft, Widerstand, Selbstbehauptung und Vernichtung im Konzentrationslager*, Hamburg 1978.

Rappelons néanmoins un aspect fondamental de l'approche que nous avons choisie. Les rêves sont des témoins de formes d'expérience in eventum. Ils nous parlent des rapports qui se nouent dans la synchronie entre persécuteurs et persécutés, des rapports qui existent dans l'action de la terreur. Mieux que toute image extérieure, toute photographie ou tout film ne sauraient jamais le faire, ils nous montrent l'état de l'homme soumis à la terreur. C'est en cela qu'ils sont un témoignage infiniment supérieur aux notes prises au jour le jour sous des perspectives par définition changeantes et aux mémoires rédigés ex post factum. Cette source si difficilement accessible qu'est le rêve ne devrait pas être totalement reléguée hors du domaine de l'historien, – si grandes que soient par ailleurs les difficultés de son interprétation.