

Le rêve entre midrach et psychanalyse

Interprétation rabbinique et interprétation psychanalytique

« Un rêve qu'on n'interprète pas est comme une lettre qu'on ne lit pas. »
Bérakhot 55a

« Grande est la signification qui circule entre deux lettres. »
Bérakhot 33a

Interpréter les rêves : le psychanalyste s'y consacre, entre autres. L'exégète s'y trouve aussi confronté en certains passages de la Bible. L'un et l'autre ne travaillent d'ailleurs pas directement sur les rêves mais, plus précisément, sur les récits de rêves et, souvent sur les interprétations qu'en donnent les rêveurs eux-mêmes ou les narrateurs. L'un comme l'autre, leurs finalités diffèreraient-elles – ici, thérapeutique, là, éthique – ont à décrypter en ces « textes » une « vérité » ou plutôt un « sens » qui n'est jamais manifeste. Même si l'analyste travaille « à chaud » sur le matériau onirique et avec un interlocuteur dont le rêve est partie intégrante et l'exégète interprète un texte « refroidi », il reste que l'un et l'autre ont un même souci de compréhension sur un terrain qui semble la masquer ou la détourner. D'un côté, l'analyste cherche ce qui se dissimule derrière les images qui émergent du fin fond de l'inconscient et affleure à la conscience ; de l'autre, l'exégète cherche à appréhender le sens qui circule entre les lignes, les versets, les accents conjonctifs-disjonctifs et les lettres.

Peut-on légitimement comparer ces deux pratiques ? Esquisser un rapprochement méthodologique entre l'interprétation psychanalytique et l'interprétation rabbinique ? Les catégories proposées par Freud peuvent-elles être confrontées¹ à celles des Sages du Talmud (*Bérakhot 55a-57b*) ?

I. L'interprétation, une production de sens

L'hypothèse du rapprochement méthodologique entre ces deux tentatives de récollection du sens est suggérée non seulement par le titre même du grand ouvrage de Freud, *L'Interprétation des rêves*, qui date de 1900², mais aussi par de fréquents renvois au texte biblique. Certes, celui-ci

¹ Nous ne nous livrerons pas ici à une étude détaillée de ces pages talmudiques. Une tentative en a été faite par Emmanuel Levinas sous le titre « Quelques vues talmudiques sur le rêve », in *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?* Colloque de Montpellier, 1980. Textes édités par Adélie et Jean-Jacques Rassial, Seuil, Paris, 1981, pp. 114-128.

² La traduction française assurée par Ignace Meyerson date de 1926 et fut révisée en 1967. Dans l'édition de 1980 publiée par les Presses Universitaires de France, on trouve les différentes préfaces de Freud, ainsi que notes, bibliographie et index soigneusement établis par Denise Berger. Nous nous référons à cette édition.

est inséré dans un ensemble de références qui intègre aussi bien des mythes que la littérature antique, classique ou contemporaine. Mais que la Bible soit invoquée, par exemple, pour confirmer l'unité thématique des rêves d'une même nuit, fussent-ils séparés par un temps de rêve³, suffit à attester la pertinence de cette hypothèse. L'intitulé de ce livre trace la voie puisqu'il indique deux versants : celui de l'interprétation et celui du rêve, ou, formulé autrement : l'interprétation porte sur le rêve.

Le rêve est donc ouvert, livré à l'interprétation. Les productions oniriques ne sont ni arbitraires ni insensées : elles possèdent un sens que le psychanalyste s'efforce de restituer. C'est la grande découverte de Freud. Le rêve, comme archétype de la production psychique, n'est pas un mode dégénéré ou irrationnel de la vie mentale, un déchet ou une représentation dénuée de sens. Au contraire, il est chargé de sens – peut-être même surchargé. Le sens du rêve est dense, opaque, équivoque ou plurivoque – pouvant même se prêter à plusieurs lectures⁴. Le rêve et ses analogues s'inscrivent, par conséquent, dans une région du langage où la polysémie est de mise.

Or, ce problème de polysémie n'est pas propre à la psychanalyse : la phénoménologie de la religion le connaît aussi. Et ce n'est point un hasard si celle-ci a constitué l'une des préoccupations les plus anciennes et les plus constantes des psychanalystes. Mais la phénoménologie de la religion ne discerne pas cette polysémie à travers les distorsions, elle la rencontre comme manifestation positive d'un fond – qu'il soit textuel et/ou rituel.

L'interprétation – second versant du titre de l'ouvrage de Freud – c'est précisément l'intelligence de cette polysémie. Intelligence à comprendre, non pas tant comme un paradis transparent du sens, mais plutôt comme recherche et production de sens (transcription ou traduction de sens, dirait Freud). Recherche et production dans la mesure où intelligence voudrait dire : lecture qui constitue le déclenchement de la quête du sens. Dans la mesure aussi où intelligence viendrait d'inter-legere qui signifie entre-lire. Et entre-lire, c'est une modalité de lecture diffractée. D'une lecture qui fraye son chemin entre les lignes, entre les versets, entre les mots, entre les lettres ; qui s'attache à délier les mots, à détecter leur rapport – non univoque – à la réalité qui toujours les excède ; qui interroge les blancs, les interstices de la langue et du discours ; qui défait les liens rigides de la syntaxe pour entendre, peut-être, un autre récit sous le récit. Entre-lire, c'est cela l'intelligence du sens. Toujours donc, l'interprétation joue sur l'ambiguïté ou plus exactement sur la polysémie de l'élément manifeste, comme dans la Bible où le sens déborde de toutes parts le texte proposé à la lecture immédiate.

D'un côté comme de l'autre, il semblerait que le matériau sur lequel le psychanalyste ou l'exégète travaille soit, de par sa structure même, susceptible d'interprétation. Le récit biblique du rêve et la vision onirique se présentent comme des invitations à la sollicitation – invitations qui proviennent du fait que notre connaissance de ces deux productions de l'esprit humain est totalement dépendante du médium linguistique. Les rêves, comme les récits, sont racontés, rapportés, interprétés dans le langage. La phénoménologie de l'activité onirique, comme celle de la narration, s'inscrit dans l'évolution et les structures du langage.

Une théorie des rêves⁵ doit avoir aussi recours à une linguistique. Aucune version de quelque rêve humain, comme de quelque récit humain, n'est linguistiquement innocente ou

³ À propos des songes de Pharaon (Gn 41, 25), Freud écrit : *Tous les rêves d'une même nuit appartiennent à un même ensemble*. Id. *ibid.*, op. cit., p. 287.

⁴ « Tout rêve n'est signifiant que par l'interprétation qu'en donne l'interprète (ou plus littéralement : Tous les rêves marchent d'après la bouche). R. Bena'a enseigne : il y avait vingt-quatre oniromanciens à Jérusalem. Je les ai tous consultés pour le même rêve. L'interprétation de l'un n'était pas semblable à celle de l'autre. Et toutes leurs 'prédications' [- fussent-elles différentes -] se sont réalisées afin d'attester que le rêve suit la bouche de l'interprète. » *Berakhot* 55b.

⁵ Cette théorie se trouve exposée par Freud dans son *Interprétation des Rêves*, op. cit. au chap. VI intitulé : *Le travail du rêve*. Ce chapitre constitue une grille de lecture avec le repérage du « travail de condensation », de « déplacement », des différents « procédés de figuration » et de l'« élaboration secondaire ». À partir de la narration des rêves de ses patients, Freud a élaboré des « récits » qui rejoignent ceux de tous les temps et donc ceux de la Bible, aussi différentes soient les intentions !

neutre. La relation du songe sera sujette exactement aux mêmes contraintes et déterminants en matière de convention narrative, d'idiome, de syntaxe, de connotation, que tout autre acte de langage, y compris, cela va sans dire, le récit biblique. C'est ce médium qui permet d'approcher, à défaut d'appréhender, le noyau de sens de ces productions.

1. *Sens du rêve et sens de la torah*

Le rêve est un régime de l'esprit qui diffère singulièrement du régime de la veille. Mais le rêve a un sens, fut-il diffus. Ce sens se love surtout autour des images visuelles qui sont le propre de la fonction figurative du phénomène onirique. Le rêve est une énigme figurative. « Des pensées, dit Freud, y sont transposées en images – principalement visuelles – donc des représentations de mots sont ramenées aux représentations de choses qui leur correspondent, comme si, dans l'ensemble, une prise en considération de la figurabilité dominait le processus »⁶. Autrement dit, le rêveur a tendance, en rêve, à rendre figurables des pensées abstraites.

Une tendance analogue ressort à l'évidence de l'étude des « légendes rabbiniques » : le midrach, modalité sous laquelle se présente la signification philosophique, morale et religieuse de la Torah. La théologie du judaïsme normatif n'est jamais explicite. Il n'existe pas de formulation abstraite et systématique des croyances rabbiniques qui corresponde à des catégories philosophiques. C'est la *aggadah* – l'exégèse narrative et créatrice – qui se laisse transcrire, par qui sait la solliciter, en concept philosophique. À première lecture, la *aggadah* semble amplifier le texte biblique en ajoutant des détails de son invention, non pas de manière arbitraire, mais à partir d'une imagination normée prenant appui sur des indices disséminés dans le texte. En enjolivant certains récits, en privilégiant le langage figuratif, *diégésétique* ou métaphorique par rapport au langage conceptuel par trop abstrait. Et c'est précisément dans les plis de cette *diégèse* qu'il faut quérir la signification philosophique.

2. *Les élaborations secondaires*

Le rêve est l'accomplissement déguisé d'un désir refoulé. C'est parce que dans le rêve le désir se dissimule, que le travail d'interprétation est nécessaire. Ce travail doit substituer le langage de la signification à celui de la force⁷ en renvoyant indéfiniment de signifiant à signifiant, ou encore celui de la ruse de la raison à la ruse de la passion.

Or, on peut déceler une tendance similaire dans l'exégèse midrachique : là où le texte biblique est obscur, le midrach doit jeter sa lumière ; là où le texte est énigmatique, il doit s'efforcer de faire lever le sens. Là où il y a contraction du récit, là s'insère l'amplification midrachique. Plus encore, la lecture midrachique investit le texte biblique en étant attentive à ses blancs, aux failles du récit ou du discours, et en les « comblant » au besoin par le recours à l'intertextualité. Elle remédie au caractère lacunaire du texte en le réélaborant et parfois en proposant un autre texte que celui qui est donné, mais qui permet de mieux comprendre le texte de base.

Puisque le rêve, comme le récit biblique, est parcimonieux, indigent, lapidaire, laconique ou, comme dit Freud, « sténographique », le midrach ou l'interprétation vont pallier cette avarice de détails et voir dans le caractère énigmatique du récit l'occasion de restituer un ordre logique à ce qui se présente sous la forme de la simultanéité. C'est l'élaboration secondaire du rêve par le moi du rêveur qui introduit dans ses productions oniriques, à mesure qu'il se rapproche de la pensée vigile, un enchaînement logique. C'est aussi le travail de l'exégèse midrachique, qui rassemble les débris du sens disséminés dans les replis du texte et les recompose en un ensemble cohérent et intelligible.

⁶ *Métapsychologie*, traduit par J. Laplanche et B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, Collection « Idées NRF », p. 134.

⁷ *Sa force est une certaine équivocité pure et infinie ne laissant aucun répit, aucun repos au sens signifié, l'engageant, en sa propre économie, à faire signe encore et à différer*, Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, Coll. Tel Quel, p. 42. [Souligné par l'auteur.]

3. Travail du rêve et travail de l'exégète

Le rêve est l'accomplissement déguisé d'un désir refoulé. Mais ce travestissement est, à son tour, l'effet d'un travail appelé par Freud *travail du rêve* -processus dont « l'activité n'est ni de penser, ni de calculer, ni de juger mais seulement de transformer »⁸. Ce mécanisme de transformation opère par déplacements, condensation, surdétermination, dramatisation et symbolisation qui fonctionnent comme autant d'indices qu'il faudra détecter et, bien entendu, passer au crible de l'interprétation.

Dans la lecture midrachique, il y a aussi travail, mais travail de l'exégète. Là, l'activité de « transformation » prend appui d'une part sur la pensée à l'état de veille, les recoupements et le calcul, le jugement, activités de réflexion par excellence, et d'autre part sur les aspérités du texte, sur sa résistance à une lecture neutre ou blanche. L'interprète devra solliciter le texte, c'est-à-dire « ébranler d'un ébranlement qui a rapport au tout (de *sollus*, en latin archaïque : le tout, et de *citare* : pousser) »⁹. Solliciter : faire émerger le sens en ébranlant les structures par trop rigides du texte.

4. Régressions à l'œuvre

C'est là que se situe la différence abyssale entre la Psychanalyse et la tradition rabbinique. Pour celle-ci, comme pour le monde antique en général, les rêves sont « prophétiques », mais seulement d'une sous-prophétie, d'une « petite prophétie ». Le rêve ne serait qu'un *soixantième de prophétie* (*Berakhot* 57b), la fleur fanée de la prophétie, alors que la véritable prophétie est parole de Dieu ; parole articulée et immédiatement signifiante, intelligible. Au reste, dans ces pages talmudiques (déjà citées), les Maîtres se demandent dans quelle mesure le rêve permet de prévoir l'avenir et « accentuent le rôle de la raison et de la pensée claire et distincte au détriment des ruses du rêve »¹⁰ même si sans lui, on ne sait pas au juste ce qui se passe en nous. Mais les rêves sont néanmoins considérés comme anticipateurs, prémonitoires ou auguraux, même s'ils ne se réalisent jamais intégralement (*Berakhot* 55a). Ils constituent la trame de l'histoire¹¹. Rêves de victoires ou de défaites, rêves annonciateurs d'une élévation ou d'une catastrophe personnelle, rêves oraculaires ou énigmatiques déchiffrés à la lumière des événements ultérieurs. Leurs récits sont des documents déposés dans les archives historiques.

Ainsi Yehezqiel Kauffmann établit que la révélation divine à l'humain par le songe revêt deux formes : le rêve énigmatique ou le rêve oraculaire. Dans le premier, l'humain reçoit des images à forte valeur symbolique celant une signification ou une intention. Dans le second, Dieu se révèle à l'humain et lui parle clairement sans symboles. Le rêve énigmatique exige donc une interprétation. Nous trouvons ces deux formes de rêves aussi bien chez les Nations du monde qu'en Israël, mais le rêve prophétique est lui caractéristique. Les rêves de Pharaon et de Nabuchodonosor sont des rêves énigmatiques alors qu'il n'y en a pas en Israël. De même il n'y a pas d'oniromanciens dans la Bible à l'exception de Joseph et Daniel, mais tous deux exercent leur savoir-faire auprès des rois des Nations. La prophétie est opposée au rêve à cause de la dimension déterministe apodictique qu'il semble renfermer et qui ne laisse aucune possibilité au choix, à la volonté humaine, au libre arbitre. C'est pourquoi Jérémie distingue radicalement le rêve de la prophétie : *J'entends bien ce que disent les prophéties qui prophétisent faussement en mon nom : que le prophète qui se targue d'un songe raconte ce songe, mais que celui qui est favorisé de ma parole annonce fidèlement ma parole : que vient faire la paille avec le grain* (Jr 23, 25-28). Et Zacharie d'insister : *C'est que les terafim (oracles) débitent de vains discours, les augures des visions mensongères, les songes des futilités et apportent des*

⁸ L'interprétation des rêves, op. cit., p. 432. [Nous soulignons.]

⁹ Jacques Derrida : *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 13. [Souligné par l'auteur.]

¹⁰ Emmanuel Levinas, art. cit., p. 127-128.

¹¹ Marie Louise von Franz, *Rêves d'hier et d'aujourd'hui*, (Albin Michel, Paris, 1992) Cf. par exemple, le chap. IV, « *Les Rêves de Thémistocle et d'Hannibal* », pp. 73-93.

consolations illusives (Za 10, 2). Seul Dieu dirige les événements de l'Histoire selon Sa volonté, seul, il connaît l'avenir, l'anticipe et peut ainsi l'annoncer clairement au prophète.

En Psychanalyse, au contraire, les rêves ne se nourrissent pas de la « prophétie », mais du souvenir. Le vecteur sémiologique est pointé non pas vers le futur, mais vers le passé. La dynamique de l'opacité n'est pas celle de l'imprévisible mais du refoulé. Le désir représenté dans le rêve serait nécessairement infantile. Le rêve marquerait la régression de l'appareil psychique au triple sens formel de retour à l'image (figuration sensible), retour à l'enfance et retour au court-circuit du désir et du plaisir. On sait que Freud qualifie le rêve de *via régla* (voie royale) vers l'inconscient et qu'il utilisa les rêves de ses patients pour leur faire prendre conscience de pulsions sexuelles dont le refoulement constitue précisément l'essence même des troubles névrotiques. Le rêve proviendrait alors de deux souches différentes : les contenus conscients tels que les impressions reçues dans la journée et les contenus constellés dans l'inconscient.

C'est pourquoi, en conclusion de son *Interprétation des Rêves*, Freud établit catégoriquement « *Le rêve peut-il révéler l'avenir ?.. Il n'en peut être question. Il faudrait bien plutôt dire : le rêve révèle le passé. Car c'est dans le passé qu'il a toutes ses racines.* »

Parfois l'interprétation midrachimique dégage cette tendance, que ce soit au niveau de la vie des individus ou au niveau des peuples, puisque, comme le reconnaît Freud lui-même, les mythes et les légendes jouent dans la vie du groupe le même rôle que le rêve dans la vie des individus.

5. Deux démarches créatrices

Enfin, si le rêve permet d'élaborer par d'innombrables recoupements ce que Paul Ricoeur appelle « une architectonique de la fonction symbolique dans ce qu'elle a de typique, d'universel »¹² le midrach, lui, tente de conférer une dimension universelle aux problèmes agités par le texte biblique et quiconque perd de vue cette idée risque de mécomprendre l'herméneutique midrachimique.

Il y aurait donc, entre les deux méthodes d'investigation, bien des formes de convergence au point qu'on pourrait appliquer à l'interprétation psychanalytique la technique midrachimique appelée historiographie créatrice, caractérisée par un penchant pour le sensible, le concret ; une volonté de compléter et de préciser les détails, de situer l'action dans un temps déterminé et un endroit précis, autour de certains protagonistes ; une tendance à réduire les distances d'espace et de temps au risque de bizarres anachronismes, à concentrer l'intrigue et à interpréter les moindres détails d'un récit.

Pourtant, l'interprétation freudienne des rêves s'oppose à la fois à l'interprétation populaire qui considère le contenu du rêve comme une totalité et cherche à lui substituer un contenu entièrement intelligible et à la méthode de déchiffrement qui traite le rêve comme un écrit chiffré ou codé où chaque signe est traduit par un autre signe correspondant grâce à une clé fixe : la clé des songes¹³.

La technique d'interprétation freudienne comporte comme élément fondamental la fragmentation des rêves en différentes parties, des associations étant établies ensuite, relativement à chaque partie séparément. Paradoxalement, le midrach présente une technique similaire, dénommée philologie créatrice. Il s'emploie à interpréter chaque détail du texte indépendamment du contexte. Les consonnes d'un mot, les mots, les versets détachés du contexte immédiat ont par eux-mêmes (fragmentation) une signification qui vient s'ajouter (association) à la signification des contextes immédiats et des contextes lointains. D'une part, l'unité de l'Écriture permet de

¹² *Toledot haémouna hayisréélite* (Histoire de la foi juive), 4 vol. Jérusalem 1934-1956.

¹³ *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, Coll. « L'ordre philosophique », p. 162. Nous ne traiterons pas ici des calembours, des mots d'esprit, des fragmentations, qui sont à l'œuvre aussi bien dans le rêve que dans le midrach. Car, pour qui est familier de la langue hébraïque, sa polyphonie crée la feinte du signifiant dont elle déporte l'arabesque sur une portée musicale et l'impulsion rythmique crée la différence de sens, invente un autre signifié. Nous avons consacré à cette non-adhérence du signifiant au signifié tout un chapitre de *La Lecture infinie*, op. cit., pp. 188-203.

recourir à n'importe quel passage de la Bible pour en interpréter un autre ; d'autre part, la plénitude de sens de l'Écriture permet d'interpréter chaque élément du texte biblique pour lui-même.

Mais on remarque chez Freud une oscillation perpétuelle entre « la tentation d'esquisser une nouvelle clé des songes d'après la méthode de déchiffrement » et une mise en garde : ne pas surestimer l'importance des symboles lorsqu'ils fonctionnent à la manière de « signes sténographiques pourvus une fois pour toutes d'une signification précise »¹⁴. Freud suggère-t-il de combiner les deux techniques d'interprétation ? La méthode de fragmentation/association doit-elle compléter celle de déchiffrement/symbolisme, tout comme pour le midrach l'historiographie créatrice se mêle à la philologie créatrice pour féconder l'herméneutique rabbinique ? Rien n'est moins sûr. Selon Derrida, l'écriture psychique, celle du rêve, « simple moment dans la régression vers l'écriture 'primaire' ne se laisse lire à partir d'aucun code. Le rêveur invente sa propre grammaire. Il n'y a pas de matériel signifiant ou de texte préalable qu'il se contenterait d'utiliser, même s'il ne s'en prive jamais »¹⁵.

« Texte préalable » et « matériel signifiant » seront utilisés par les Maîtres du Midrach et du Talmud pour donner sens aux rêves de la Bible.

II. *Interpréter les rêves*

6. *L'échanson et le boulanger*

Une fois les fondements théoriques rapidement exposés, analysons à l'aide de la tradition rabbinique les rêves de l'échanson et du boulanger tels qu'ils sont relatés au chapitre 40 de la Genèse. Ajoutons que selon Rabbi Bena'a : « Tous les rêves marchent d'après la bouche » (*Berakbot* 55b). Ce dit talmudique suggère qu'un rêve est signifiant dans la mesure où il est interprété, mais aussi dans la mesure où il est raconté. Et la manière dont il est raconté est cruciale pour la phase interprétative. Rappelons les données du chapitre 40. Suite à un « égarement », les deux serviteurs de Pharaon ont été destitués de leur fonction et jetés dans la même prison que Joseph. Un matin, Joseph constata que leurs visages étaient défaits. Il s'enquit de la raison de cet abattement pour s'entendre dire : « nous avons rêvé un rêve et pour l'interpréter il n'a y personne¹⁶ » (Gn 40, 8).

9 Et le chef des échansons a raconté son rêve à Yossef
Et il lui a dit dans mon rêve et voilà une vigne devant moi

10 Et dans la vigne trois sarments
Et comme elle commence à éclore montait sa fleur
ses grappes faisaient des raisins mûrs

11 Et la coupe de Pharaon est dans ma main
Et j'ai pris les raisins et je les ai écrasés vers la coupe de Pharaon
et j'ai donné la coupe sur la paume de Pharaon

12 Et Yossef lui a dit ceci est son interprétation
Les trois sarments ce sont trois jours

13 Dans encore trois jours Pharaon relèvera ta tête

¹⁴ Par exemple, celle d'Artémidore de Daldis (2^e siècle), auteur d'un traité d'interprétation des songes.

¹⁵ *L'interprétation des rêves*, op. cit., p. 261. Pour l'ensemble de cette question, voire l'étude magistrale de Jacques Derrida, *Freud et la scène de l'écriture*, in *L'écriture et la différence*, op. cit., pp. 293-340 et notamment les pages 307-310.

¹⁶ Id. *ibid.*, op. cit., p. 310.

et il te fera revenir sur ton poste
Et tu donneras la coupe de Pharaon dans sa main selon le jugement premier
quand tu étais son échanton

16 Et le chef des boulangers a vu que c'est en bien qu'il interprétait
Et il a dit vers Yossef moi aussi dans mon rêve et voilà
trois paniers de pain blanc sur ma tête

17 Et dans le panier du haut de tout manger de Pharaon
œuvre de boulanger
Et l'oiseau les mange du panier de sur ma tête

18 Et Yossef a répondu et il a dit ceci est son interprétation
Les trois paniers ce sont trois jours

19 Dans encore trois jours Pharaon relèvera ta tête de sur toi
et te pendra sur un arbre
Et l'oiseau mangera ta chair de sur toi

20 Et il y a eu le troisième jour jour de la naissance de Pharaon
et il a fait un festin pour tous ses serviteurs
Et il a relevé la tête du chef des échantons
Et la tête du chef des boulangers parmi ses serviteurs

21 Et il a remis le chef des échantons sur son poste d'échanton
Et il a donné la coupe sur la paume de Pharaon

22 Et le chef des boulangers il a pendu
Comme avait interprété pour eux Yossef¹⁷

Rêves quasi-identiques ou plus exactement symétriques. Pourquoi, dès lors, l'un est interprété pour le bien alors que l'autre, non ? Une lecture attentive permettra de déceler les nuances qui ont imposé une telle interprétation. Pour en saisir l'argument central, il convient de s'attarder sur le verset 5. « *VayaHalmon Halom shénéhem* Et ils ont rêvé un rêve tous les deux chacun son rêve une nuit chacun selon l'interprétation de son rêve »¹⁸. Verset énigmatique à construction syntaxique complexe. Rachi (ad loc.) attire l'attention sur son début : « Le sens obvie, c'est qu'ils ont rêvé tous deux. » Mais *Halom*/rêve est à l'état construit. Ce qui signifie : « chacun a rêvé le rêve des deux. » Son propre rêve et celui de son compagnon de prison. Ce qui permet l'interprétation audacieuse de Rabbi Eléazar : *Chacun a vu son rêve et la signification du rêve de son compagnon*. La preuve (exégétique) : *Et le chef des boulangers a vu que c'est en bien qu'il interprétait...* (Gn 40, 16) (*Berakhot* 55b)¹⁹. À comprendre ainsi : le chef des boulangers vit que Joseph interpréta conformément à la signification du rêve de son compagnon telle qu'il l'avait lui-même rêvée. Chacun a vu, dans son rêve, ce qui arriverait à l'autre ; l'échanton voyant le boulanger pendu tandis que celui-ci voyait l'échanton rétabli dans ses fonctions. Mais comment Joseph a-t-il pu trouver la « bonne » interprétation ? Qu'est-ce qui lui permet de rétablir l'échanton dans sa fonction première et de prévoir une funeste fin au boulanger ? Certes, une analyse rigoureuse des rêves mais s'appuyant sur la raison de leur emprisonnement dont le texte biblique ne souffle mot la laissant dans la plus totale indétermination : « égarement » (Gn 40, 1).

¹⁷ Henri Meschonnic, *Au commencement*. Traduction de la Genèse, Desclée de Brouwer, Paris, 2002, p. 191.

¹⁸ Id. Ibid. op. cit. p. 191, 192.

¹⁹ Id. Ibid. op. cit. p. 190.

Le Midrach, qui en sait toujours plus, établit « qu'une mouche est tombée dans la coupe de vin servie par l'échanson, alors qu'un caillou se trouvait dans le pain préparé par le boulanger. » (Genèse Rabba 88, 2). Plus que d'un « égarement » ou d'une « erreur », c'est d'une négligence, d'une faute professionnelle qu'ils se sont rendus coupables l'un et l'autre, dans le service de leur souverain. D'un manquement à la responsabilité, même si l'échanson peut plaider la « bonne foi » : la mouche a pu tomber une fois la coupe servie alors que le caillou peut avoir été placé intentionnellement dans la miche de pain. Si bien que les rêves reçoivent un nouvel éclairage accentué par le fait que l'échanson et le boulanger ont longuement médité sur leur sort, ruminé leur mésaventure ; le premier tirant des conséquences de son « manquement », le second, aucune. Le premier s'occupant scrupuleusement de la fabrication du vin, étant attentif à toutes les étapes : depuis l'éclosion des fleurs sur les sarments jusqu'à la vinification en passant par le mûrissement des grappes. C'est lui qui cueille le raisin, le presse, fait le vin, remet la coupe entre les mains de Pharaon. Rien, absolument rien, n'échappant à sa vigilance. L'échanson s'est donc amendé. Il a compris qu'il a failli à sa tâche. Désormais, il entend assumer la plénitude de sa responsabilité - fût-elle « prise en défaut » par quelque chose qu'il ne maîtrise pas : « une mouche ».

En revanche, le boulanger demeure dans son insouciance première. Il fait preuve d'une passivité répréhensible voire coupable. Ici, rien n'est dit de la préparation des pains. (Est-il présent ? Surveille-t-il leur fabrication ? Il ne semble pas !) Pire encore, une fois les pains prêts à être consommés, il ne les protège aucunement les posant dans un panier à claire-voie et les livrant ainsi en pâture aux oiseaux du ciel qu'il ne tente même pas de chasser ! Plus que de l'insouciance, c'est une conduite irresponsable de sa part, contrairement à l'échanson qui s'affaire, qui provoquera l'issue fatale.

S'agit-il ici d'un inconscient à l'œuvre ? Les raisons sont cherchées dans une pensée qui fait retour sur le rêve pour le rendre signifiant sur le plan *éthique*. Elles permettent même de comprendre *a posteriori* la détermination de l'égarement par le midrach.

Tournons-nous à présent vers le rêve que Jacob eut à Beit El et que l'on appelle communément le rêve de l'échelle. Rappelons-en le contexte.

Jacob doit fuir devant les menaces de son frère (Gn 27, 41). Il quitte son pays et la demeure de son père, erre, la nuit, sur les chemins, dort à même le sol, une pierre en guise d'oreiller, le ciel au-dessus de sa tête. C'est à ce moment précis que Dieu lui apparaît, pour la première fois, en songe. Comme si la révélation divine s'exprimait par des images signifiant une idée qu'il s'agit de dégager selon l'enseignement du Talmud – « un rêve qu'on n'interprète pas est comme une lettre qu'on ne lit pas » (*Berakhot* 55a).

7. *L'échelle, ou l'histoire de l'humanité*

Jacob rêve donc :

12 Et voilà une échelle debout à terre et sa tête touche au ciel
Et voilà des envoyés de Dieu montent et descendent dessus

13 Et voilà Adonai debout au-dessus de lui et il a dit
C'est moi Adonai Dieu d'Avraham ton père et Dieu de Yitzhaq
La terre sur laquelle toi tu couches à toi je la donnerai
Et à ta descendance

14 Et ta descendance sera comme la poussière de la terre
et tu éclateras vers la mer et vers l'orient
et vers le nord et vers le Néguev
Et seront bénies en toi toutes les familles de la terre des hommes
et en ta descendance

15 Et voilà moi je suis avec toi et je te garderai partout où tu iras
et je te ferai retourner vers la terre des hommes celle-là
Car je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que j'aie fait
Ce dont je t'ai parlé

16 Et Yaaqov s'est réveillé de son sommeil et il a dit
Sûrement il y a Adonai dans celieu
Et moi je ne savais pas

17 Et il a eu peur et il a dit comme il est terrible ce lieu
Ce n'est autre que la maison de Dieu et ceci
La porte du ciel

Le Midrach Tanhouma (Vayétsé, 2) livre une interprétation très intéressante de ce songe. Pour Rabbi Shmouel bar Nahmane, les envoyés de Dieu évoquent les génies ou les princes protecteurs des nations : leurs représentants ; l'échelle, c'est l'expression concrète du temps, du déroulement de l'histoire. Jacob a donc vu « le génie de Babylone redescendant après avoir gravi 70 échelons. Puis celui des Mèdes et des Perses escalader 52 échelons et redescendre, ensuite il assista à l'ascension du génie des Grecs jusqu'au centième échelon pour enfin redescendre. Lorsqu'arriva le tour du prince d'Edom – Rome, l'Occident – Jacob ne put compter les innombrables échelons qu'il gravissait. Alors, pris de panique, il s'écria : 'Celui-là ne descendrait-il donc jamais ?'. Dieu lui répond : *N'aie pas peur, mon serviteur Jacob*' (Jérémie 30, 10). Même si tu le voyais monter et prendre place à mes côtés, je le ferai descendre de là, ainsi qu'il est écrit : *Même si tu t'élèves comme l'aigle et que tu places ton nid parmi les étoiles, de là je te ferai descendre, parole de Dieu*' (Abdias 1, 4). »²⁰

Que voilà une manière plus imagée de comprendre le fameux mot de Paul Valéry : les civilisations sont mortelles.

En effet, ce midrach fait allusion aux grandes étapes de l'histoire de l'humanité, à la naissance, au développement, à l'apogée et à la décadence des peuples et de leurs cultures à travers les siècles. L'échelle, symbole de la temporalité historique, est le lieu de l'affrontement des nations où l'ascension de l'une entraîne *ipso facto* la chute de l'autre, où tout avènement d'une culture s'édifie sur les ruines et les cendres de la précédente, où le mouvement de l'histoire dépend des guerres et des conflits. Mais cette échelle n'a pas des dimensions infinies : Dieu se trouve à son sommet. L'Histoire n'est pas le lieu du jugement suprême. Il y a un Maître de l'Histoire, un Maître qui juge l'Histoire et qui affirme que tout orgueilleux sera abaissé et qu'à la fin des temps, l'image de l'échelle sur laquelle se succèdent ceux qui montent et ceux qui descendent, sera remplacée par celle de la montagne de Dieu vers laquelle afflueront fraternellement tous les peuples (Isaïe 2, 2).

8. L'angoisse de Jacob et les questions d'Israël

Cependant, on est en droit de se demander quel rapport établir entre cette vision grandiose et la situation particulière de Jacob, au moment où, fuyant la colère de son frère, il va chercher une femme à Padane afin de renforcer la postérité d'Abraham et d'Isaac.

C'est que Jacob est angoissé. Il part en exil. Quelle assurance ait-il de pouvoir retrouver son pays ? Retourner sur sa terre et entrer en sa possession ? Il se rend dans une société idolâtre, chez Lavan. Sauront-ils résister aux tentations de cette civilisation ? Au règne de la violence, de la loi du plus fort et du plus rusé, à la permissivité, etc. ? Certes, Jacob s'est préparé à affronter les pièges que ne manquera pas de lui tendre la civilisation idolâtre avec ses pseudo-valeurs. *Il a passé quatorze années dans l'Académie d'Ebère à étudier la Torah* (Gn Rabba 68, 5), à s'imprégner du sens de

²⁰ Cf. Aussi Gn Rabba 88, 4.

la loi, à se forger une identité juive afin d'être capable de vivre dans une société où l'attendent nombre de dangers moraux et spirituels. N'était cette identité juive forte, sans compromis ni compromission, les vingt années passées en compagnie de Lavan eussent eu raison de sa judaïté et Jacob eût disparu. C'est ce que semble suggérer ce midrach. Car « ce que l'on voit dans un songe n'est que le reflet de ses pensées à l'état de veille » (*Bérahbot* 55b).

De plus, l'angoisse de Jacob au niveau individuel est amplifiée par le midrach qui la transpose au niveau de la nation. Israël, peuple chassé de son pays, errant à travers les siècles parmi les peuples puissants, exilé de pays en pays, assiste à l'apparition et au déclin de nombreux empires : l'Égypte, l'Assyrie, la Babylonie, la Perse, la Grèce, Rome, Byzance et... l'Occident ? Qu'advient-il alors d'Israël – tant l'entité que les individus ? Serait-il emporté dans la tourmente de ces civilisations qui brillent de mille feux ? S'agrégera-t-il aux nations lorsque leur soleil resplendit ou disparaîtrait-il avec elles lorsque leur astre décline ?

L'angoisse qui a envahi Jacob était réelle. Plus encore, elle demeure actuelle. La seule manière de l'alléger serait de se tenir à l'écart de ces « guerres impériales » en se consacrant à l'étude de la loi et à son application – à l'instar de notre Patriarche – pour façonner une identité qui résiste à toutes les tempêtes de l'Histoire, mais aussi aux périodes de paix où la garde se relâche le plus. Une identité non repliée sur elle-même, mais ouverte sur le monde, car plus on est juif et mieux et plus on est homme.

En guise de conclusion, demandons-nous quelles sont les différences entre ces deux types d'interprétation. Il semble qu'elles pourraient tenir dans une formulation encore imprécise qui demanderait à être retravaillée.

Sans art d'interpréter, le rêve n'est que matériau brut. Pourtant, dans le rêve, ce qui préexiste n'est pas du texte mais un chaos, un *tobu-bobu* d'images que le rêveur doit ordonnancer à l'état de veille, c'est-à-dire s'efforcer de rendre intelligible. La lecture rabbinique, elle, consiste à commenter un texte préalable auquel on se réfère pour juger de la pertinence ou de la non-pertinence des interprétations : le texte jouant alors le rôle de garde-fou contre les interprétations abusives ou les mésinterprétations. D'autre part, alors que la psychanalyse cherche le sens dans le non-sens, en tant qu'elle confère une importance démesurée au non-sens (actes manqués, lapsus, calembours, etc.) l'interprétation rabbinique guette le sens dans le sens à partir d'une entorse faite au sens. Mais cette entorse est le fruit d'une imagination normée, d'une créativité réglée. Bien entendu, il ne faut pas oublier que l'interprétation de la psychanalyse vise un objectif thérapeutique, tandis que « l'objectif » de la lecture rabbinique est l'injonction éthique, l'invitation à prendre en charge un tant soit peu de la misère d'autrui. Elle est appel à la responsabilité.

Mais l'une comme l'autre aspirent à la réduction des illusions et de toutes les aliénations, notamment idolâtriques, c'est-à-dire au fait d'attribuer à une portion de la réalité la signification qui n'appartient qu'à la source de l'ensemble.

Réduire les illusions et les aliénations, telle est, semble-t-il, la tâche de toute herméneutique.

David Banon