Freud, l'homme aux loups et les loups-garous

Autor(en): **Ginzburg, Carlo**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1985)**

Heft 4

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870585

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

FREUD, L'HOMME AUX LOUPS ET LES LOUPS-GAROUS

L'auteur essaie de replacer certains détails du rêve de l'*Homme aux loups* dans un contexte ethnographique qui a échappé à Freud: celui des croyances liées aux loups-garous dans le folklore slave. Cette analyse est suivie d'une discussion de la notion de *scène primitive* (évoquée à propos du songe de l'*Homme aux loups*) dans l'œuvre freudienne.

Parmi les cas cliniques analysés par Freud, celui de l'homme aux loups est peut-être le plus célèbre. L'écrit de Freud, rédigé en 1914, fut publié avec deux longues adjonctions à la fin de la guerre, en 1918, sous le titre *Extrait de l'histoire d'une névrose infantile*[1]. Le point culminant de l'analyse est constitué par un rêve que le patient (un jeune Russe d'une famille de la grande bourgeoisie, âgé de vingt-sept ans en 1914) avait fait dans sa toute première enfance. Le voici:

> J'ai rêvé qu'il faisait nuit et que j'étais couché dans mon lit. (Mon lit avait les pieds tournés vers la fenêtre; devant la fenêtre il y avait une rangée de vieux noyers. Je sais avoir rêvé cela l'hiver et la nuit.) Tout à coup la fenêtre s'ouvre d'elle-même et, à ma grande terreur, je vois que, sur le grand noyer en face de la fenêtre, plusieurs loups blancs sont assis. Il y en avait 6 ou 7. Les loups étaient tout blancs et ressemblaient plutôt à des renards ou à des chiens de berger, car ils avaient de grandes queues comme les renards et leurs oreilles étaient dressées comme chez les chiens quand ceux-ci sont attentifs à quelque chose. En proie à une grande terreur, évidemment d'être mangé par les loups, je criai et m'éveillai. Ma bonne accourut auprès de mon lit afin de voir ce qui m'était arrivé. Il me fallut un bon moment pour être convaincu que ce n'avait été qu'un rêve, tant m'avait semblé vivant et clair le tableau de la fenêtre

> s'ouvrant et des loups assis sur l'arbre. Je me calmai enfin, me sentis comme délivré d'un danger et me rendormis.
>
> La seule action ayant eu lieu dans le rêve était l'ouverture de la fenêtre, car les loups étaient assis tout à fait tranquilles et sans faire aucun mouvement sur les branches de l'arbre, à droite et à gauche du tronc, et me regardaient. On aurait dit qu'ils avaient toute leur attention fixée sur moi. Je crois que ce fut là mon premier rêve d'angoisse. J'avais alors 3, 4, tout au plus 5 ans. De ce jour, jusqu'à ma 11e ou 12e année, j'eus toujours peur de voir quelque chose de terrible dans mes rêves.[2]

Par une analyse longue et minutieuse, Freud avait déchiffré, derrière ce rêve enfantin reconstitué *a posteriori*, l'élaboration d'une expérience vécue par le patient à un âge encore plus précoce, quand il avait peut-être un an et demi: la scène primitive du coït de ses parents. Je reviendrai plus tard sur ce point. Mais auparavant je ferai une digression qui permettra de considérer quelques éléments du cas de l'homme aux loups sous un angle différent de celui suggéré par Freud.

Dans un livre écrit il y a bien des années j'ai étudié, sur la base d'une cinquantaine de procès instruits par l'Inquisition, une étrange secte répandue dans le Frioul entre le XVIe et le XVIIe siècle. Les membres de cette secte étaient des hommes et des femmes qui se définissaient eux-mêmes comme *benandanti* [littéralement: bien allant, n.d.t.]. Ils déclaraient être nés «coiffés» [*nati con la camicia*] et être pour cela contraints d'aller en esprit, quatre fois par année, combattre pour l'abondance des récoltes contre sorcières et sorciers, ou alors d'assister aux processions des morts. Dans ces récits, les inquisiteurs reconnurent un écho déformé du sabbat; mais ce n'est qu'après une pression exercée durant des décennies qu'ils parvinrent à arracher aux *benandanti* l'aveu d'être non pas les adversaires des sorcières et sorciers, mais sorcières et sorciers eux-mêmes[3].

Les croyances des *benandanti*, profondément étrangères aux stéréotypes de la sorcellerie diabolique familiers aux inquisiteurs, ne se limitaient pas au seul Frioul. Le mythe des processions des morts est répandu dans le folklore d'une grande partie de l'Europe. Celui des combats nocturnes pour la fertilité est par contre bien plus rare. Dans un premier temps je n'arrivai à repérer qu'un seul exemple analogue, dans un procès instruit à la fin du XVIIe siècle en Livonie contre un vieux loup-garou. Celui-ci, du nom de Thiess, raconta aux juges qu'il se rendait trois fois par an

avec les autres loups-garous «aux confins de la mer» pour combattre contre sorcières et sorciers pour l'abondance des récoltes. L'analogie avec les croyances des *benandanti* est très claire, mais l'interprétation en est difficile. Mon hypothèse initiale d'un substrat de croyances slaves commun au Frioul et à la Livonie[4], s'est trouvée par la suite confirmée par un essai de R. Jakobson et M. Szeftel qui tout d'abord m'avait échappé. On y montre que, dans le folklore slave, des pouvoirs exceptionnels étaient attribués à ceux qui naissaient coiffés, et particulièrement celui de devenir loups-garous[5]. Les caractéristiques chamaniques que j'avais reconnues chez les *benandanti* m'apparaissent aujourd'hui partagées par d'autres figures du folklore européen: loups-garous slaves et baltes, *táltos* hongrois, *kersniki* dalmates, *mazzeri* corses, etc. Tous ces personnages affirmaient avoir la faculté de se rendre périodiquement, en esprit ou sous forme animale, dans le monde des morts. Leur destin était marqué par des caractéristiques spéciales: être né avec des dents *(táltos)*, coiffé (*benandanti, kersniki*, loups-garous) ou dans les douze jours entre la Noël et l'Epiphanie (loups-garous)[6].

Revenons à l'homme aux loups. A partir du compte rendu publié par Freud, nous apprenons donc que le patient était russe; qu'il était né coiffé et le jour de Noël[7]. Entre ces éléments et le rêve enfantin, centré sur l'apparition des loups, il existe une homogénéité culturelle évidente. Et une série de coïncidences fortuites semble tout à fait improbable. L'intermédiaire entre l'ensemble des croyances folkloriques se rattachant aux loups-garous et le futur patient de Freud, qui appartenait, comme on l'a dit, à une famille de la grande bourgeoisie, aura été vraisemblablement la nourrice (en russe, *nanja*), décrite ailleurs comme une femme «très pieuse et superstitieuse»[8]. L'enfant était profondément attaché à la vieille *nanja* (c'est elle, entre autres, qui le réconforte après le rêve angoissant des loups). D'elle, il aura appris quels pouvoirs extraordinaires (et pas nécessairement négatifs) lui conférait le fait d'être né coiffé. Par elle, il aura découvert les premières légendes, avant d'entendre les contes de Grimm dans la traduction russe, lus par sa gouvernante anglaise. Le conte du tailleur et des loups, évoqué aussi au cours de l'analyse par le patient, qui le tenait de son grand-père (et, qui sait, aussi de *nanja*), faisait partie du folklore russe, au point qu'Afanasjev l'inclut dans son fameux recueil[9]. Mais le rêve des sept loups dans l'arbre, baigné d'échos fabuleux, rappelle aussi les songes initia-

tiques par lesquels se manifestait, dans l'enfance ou la jeunesse, la vocation des futurs *benandanti* ou des futurs *táltos*. L'enfant frioulan, par exemple, qui portait pendue à son cou la «camisole» *(camiciola)* dans laquelle il était né et que sa mère avait conservée, avait, bien des années après, une apparition nocturne: un homme lui disait «Tu dois venir avec moi parce que tu as une chose qui m'appartient»[10]. Dans le cas des *táltos*, c'était un animal qui apparaissait, généralement un étalon ou un taureau[11].

Dans le rêve de l'homme aux loups, nous pouvons déchiffrer ainsi un rêve de caractère initiatique, induit par le milieu culturel ambiant. Ou plus précisément une partie de ce milieu. Soumis à des pressions culturelles contradictoires (*nanja*, la gouvernante anglaise, les parents, les maîtres), l'homme aux loups ne suivit pas la voie qui se serait ouverte à lui deux ou trois siècles auparavant. Au lieu de devenir un loup-garou, il devint un névrosé, au bord de la psychose[12].

Que Freud ait laissé échapper ces éléments n'est pas si surprenant, en fin de compte: le patient provenait d'un monde culturel trop différent du sien. Quand il s'agissait d'interpréter les rêves de ses patients viennois (ou les siens, d'autant mieux), Freud maîtrisait parfaitement le contexte diurne, déchiffrant les références littéraires ou autres, même enfouies. Dans ce cas en revanche il ne s'aperçut pas que dans un conte du recueil d'Afanasjev *(Le loup imbécile)* il aurait trouvé réponse à la question sur le nombre des loups (pourquoi six ou sept?) posée par son patient[13]. Mais l'identification manquée du lien existant entre le fait de naître coiffé et les loups (-garous) a des conséquences plus graves du point de vue herméneutique. Freud, qui avait écrit des années auparavant avec D.E. Oppenheim un essai intitulé *Les Rêves dans le folklore*[14], ne reconnut pas le folklore présent dans le rêve de l'homme aux loups. Le contexte culturel dont le rêve était issu se voyait ainsi ignoré: ne restait que l'expérience individuelle, reconstruite à travers la grille d'associations induites par l'analyste.

On pourrait objecter que tout cela ne suffit pas à établir une interprétation alternative à celle de Freud. Les implications culturelles que le fait de naître coiffé avait dans le folklore slave, intègrent sans les abolir les implications psychologiques que le même fait avait dans la psychè du patient. De même qu'elles intègrent sans la réfuter l'interprétation proposée par Freud:

> On s'en souvient: pour lui le monde s'enveloppait d'un voile, et la discipline psychanalytique ne nous autorise pas à penser

> que ces mots fussent dénués de sens et choisis au hasard. [...]
> Ce n'est que peu avant de me quitter que mon patient se rappela avoir entendu dire qu'il était né «coiffé». Voilà pourquoi il s'était toujours tenu pour un favori particulier de la fortune, à qui rien de fâcheux ne pouvait arriver. Cette confiance ne l'abandonna que lorsqu'il dut reconnaître que l'infection gonococcique constituait un grave dommage corporel. [...]
> La coiffe est ainsi le voile qui le cache au monde et lui cache le monde. Sa plainte à ce sujet est au fond un fantasme de désir réalisé, elle le montre rentré dans le corps maternel; elle constitue tout au moins un fantasme de désir de fuir le monde.[15]

Même l'interprétation globale du rêve de l'homme aux loups comme reconstitution de la scène primitive ne semble à première vue pas même égratignée par les considérations faites jusqu'ici.

Mais ce qui rend la question plus compliquée est justement le terme de «scène primitive» *(Urszene)*. Bien qu'utilisé ici probablement pour la première fois par Freud dans un texte destiné à la publication, il était déjà apparu au pluriel *(Urszenen)*, dans une lettre à Fliess du 2 mai 1897 et dans un écrit qui y est joint[16]. Dix-sept ans après, toutefois, le terme refait surface avec une autre signification. En 1897, en effet, les «scènes primitives» ne se référaient pas au coït parental mais à des actes de séduction commis par des adultes (souvent des parents) sur la personne d'enfants; un rôle étiologique décisif dans la formation des névroses, en particulier l'hystérie, était attribué à de tels actes. Comme on sait, après avoir soutenu publiquement cette thèse dans une conférence en 1896, Freud l'abandonna tout d'un coup durant l'été de l'année suivante, au début de sa propre auto-analyse. Dans sa célèbre lettre à Fliess du 21 septembre 1897, Freud expliquait que toutes ses certitudes s'étaient désormais évanouies: les récits de ses patients sur les séductions sexuelles subies durant l'enfance lui apparaissaient comme de pures et simples fantaisies. De ce tournant, qui coïncidait avec la découverte du complexe d'Œdipe, naquit — comme cela s'est dit souvent — la psychanalyse[17]. Or le terme *Urszenen* avait surgi juste avant cette dramatique volte-face et venait presque couronner la théorie de la séduction, après une série de réflexions qui, en janvier de cette même année décisive (1897), avaient pris une tournure inattendue. Dans deux lettres mouvementées à Fliess (datées respectivement des 17 et 24 janvier), Freud dit avoir découvert que ses théories sur l'origine de l'hystérie avaient déjà été formulées des siècles auparavant, par

les juges des procès en sorcellerie. Outre qu'il comparait les sorcières aux hystériques (comme l'avaient déjà fait Charcot et ses disciples) Freud s'identifiait implicitement aux juges: «Pourquoi les aveux extorqués par la torture ont-ils tant de ressemblance avec les récits de mes patients au cours du traitement psychologique?» Et de conclure: «Et je comprends maintenant la thérapeutique rigoureuse qu'appliquaient les juges aux sorcières»[18].

Cette analogie ambiguë se fondait sur un traumatisme infantile qui assimilait le juge à l'accusée (et donc, implicitement, le thérapeute au ou à la patient[e]):

> Et voilà que les inquisiteurs se servent à nouveau de leurs épingles pour découvrir les stigmates diaboliques et les victimes recommencent à inventer les mêmes cruelles histoires (aidées peut-être par le déguisement du séducteur). Victimes et bourreaux se souviennent de la même manière de leurs plus jeunes années.[19]

Quelques mois plus tard, ces réflexions tourmentées allaient déboucher sur la «surprise de constater que, dans chacun des cas, il fallait accuser le père de perversion [le mien inclus], la notion de la fréquence inattendue de l'hystérie où se retrouve chaque fois la même cause déterminante, alors qu'une telle généralisation des actes pervers commis envers des enfants semblait peu croyable»; d'où, l'abandon de la thérie de la séduction[20]. Mais en janvier 1897 Freud était encore convaincu qu'avec cette théorie on pouvait expliquer les confessions des sorcières en tant que réélaborations symboliques de traumatismes sexuels enfantins, réactivés au cours des procès. Il avait commandé un *Malleus maleficarum*, et il se proposait de l'étudier. Il tendait à croire que dans la perversion il pouvait y avoir «comme les traces d'un culte sexuel primitif qui fut peut-être même, dans l'Orient sémitique, une religion (Moloch, Astarté)»[21]. Le terme *Urszenen*, pour ce qui le rattache explicitement à l'ontogénèse (les traumatismes sexuels enfantins qui déclenchent les névroses) avait donc pour Freud en 1897 des implications phylogéniques évidentes. Que l'ontogénèse récapitule la phylogénèse était d'ailleurs pour Freud, alors et par la suite, un dogme indiscuté, comme pour une grande partie de la culture européenne du XIXe au XXe siècle.

Revenons maintenant au cas de l'homme aux loups. Comme on l'a dit, le terme de «scène primitive» avait été introduit ici pour désigner non la séduction des enfants mais le coït parental. Freud s'interrogea longuement sur la réalité de cette scène.

S'était-il agi d'une expérience effective de la part du patient, ou d'une fantaisie rétrospective? «Je l'avoue, cette question est la plus épineuse de toute la doctrine analytique» écrivait Freud dans une note et il ajoutait: «Tout au contraire aucun autre doute ne m'a davantage troublé, aucune autre incertitude ne m'a de façon plus décisive retenu de publier mes conclusions.»

Dans un passage ajouté en 1918, avant la publication de l'essai, il arrivait en revanche à une conclusion différente: «il n'est au fond pas très important que cette question soit tranchée». Mais il n'est pas nécessaire de faire appel au fameux essai sur la *Négation* (qui, à cette date, n'était pas encore écrit) pour affirmer qu'au contraire, la chose importait beaucoup à Freud. La phrase qui suit immédiatement en est la preuve:

> Les scènes d'observation du coït des parents, *de séduction dans l'enfance* et de menace de castration, sont incontestablement un patrimoine atavique, un héritage phylogénique, mais elles peuvent tout aussi bien constituer une acquisition de la vie individuelle.[22]

La polémique explicite (sur laquelle je reviendrai sous peu) au sujet des hâtives explications phylogéniques proposées par Jung, induisait donc Freud à réhabiliter soudainement la théorie de la séduction infantile qu'il avait rejetée en 1897. Quelques pages plus haut, à propos de la phase finale de l'analyse de l'homme aux loups, Freud avait même écrit: «La vieille théorie traumatique, élevée après tout sur des impressions émanées de la thérapeutique psychanalytique, reprit tout d'un coup toute sa valeur»[23], affirmation en nette contradiction avec cette autre de la même année 1914, dans la *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, selon laquelle la théorie de la séduction constituait «une erreur qui aurait pu devenir fatale à cette jeune orientation scientifique»[24].

De telles hésitations montrent l'inadéquation, même sur le plan philologique, de la thèse soutenue récemment par J. Moussaieff Masson, selon laquelle Freud, en 1897, aurait renoncé définitivement à la théorie de la séduction — et aurait ainsi définitivement et gravement ébranlé le rapport de la psychanalyse avec la réalité[25]. Ici, pourtant, je ne me propose pas de discuter un chapitre (certes décisif) de la biographie intellectuelle de Freud, mais de répondre à la question suivante: quel est le sens de la réapparition, à dix-sept ans de distance, du terme «scène primitive» (*Urszene*)?

L'hypothèse d'une coïncidence insignifiante peut être écartée sans autre. Il est vrai que dans l'essai sur l'homme aux loups, *Urszene* prend une signification différente de celle qu'elle avait dans la lettre à Fliess du 2 mai 1897; mais, comme on l'a vu, la réapparition du terme réactive la théorie de la séduction où il avait été formulé originairement. A cette considération interne aux textes de Freud s'en ajoute une autre, de caractère externe. L'*Urszene* de 1897 était apparue, dans ses implications phylogéniques, après une réflexion sur les confessions des sorcières au sujet du sabbat; l'*Urszene* de 1914, après une réflexion sur un rêve — celui de l'homme aux loups — dont nous avons souligné les implications folkloriques, liées aux croyances dans les loups-garous. Or, *d'un point de vue historique*, entre ces croyances et le sabbat il existe une connexion par rapport à laquelle les *benandanti* constituent un anneau intermédiaire. Loups-garous et *benandanti* peuvent être considérés comme des figures d'un très vaste fonds à demi effacé de croyances d'origine chamanique qui, sous la pression des juges et inquisiteurs, confluèrent avec l'image du sabbat[26]. L'existence de cette connexion était inconnue de Freud; les mêmes implications folkloriques du rêve de l'homme aux loups lui échappèrent complètement. Comment expliquer alors la réémergence, à tant d'années de distance, du même terme crucial de *Urszene*?

En termes freudiens, la réponse à cette question pourrait être la suivante: l'existence d'un noyau sexuel traumatique fut *perçue clairement* par Freud en 1897 (à propos des confessions de sorcières) et *devinée obscurément* en 1914 (à propos du rêve de l'homme aux loups). Dans les deux cas la valence originelle, que Freud suggérait par le préfixe *Ur*, se réfère autant au plan ontogénique que phylogénique. Dans les croyances folkloriques touchant au sabbat et aux loups-garous on conserverait donc la mémoire réélaborée de traumatismes sexuels vécus non seulement par les individus mais par l'espèce humaine dans un passé très reculé. Freud aurait sans doute souscrit à cette interprétation. Son désaccord avec Jung, souligné explicitement dans un passage ajouté en 1918 au cas de l'homme aux loups, ne résidait pas dans l'existence ou non d'une hérédité phylogénique, mais dans le rôle que le renvoi à cette hérédité devait jouer dans la stratégie analytique. Selon Freud on ne pouvait recourir à la phylogénèse qu'à titre d'explication et seulement après avoir mis en œuvre toutes les possibilités d'interprétation offertes par l'ontogénèse. Freud témoigne du reste de l'importance qu'il attribuait à la phylogénèse dans la

théorie (ou roman anthropologique) exposée dans *Totem et tabou* — un texte auquel il est aussi fait référence de façon significative dans le cas de l'homme aux loups[27].

Toutefois, l'interprétation en termes freudiens que nous avons exposée de façon sommaire est en substance inacceptable, et pour deux raisons. En premier lieu, parce qu'elle repose (comme les théories de Jung sur l'inconscient collectif) sur une hypothèse de type lamarckien absolument indémontrée: à savoir que les expériences psychologiques et culturelles vécues par nos ancêtres feraient partie de notre bagage culturel. Il est vrai que dans son essai sur l'homme aux loups, à côté de «l'expérience phylogénique» en tant que dépôt de contenus spécifiques (pas très éloignés des archétypes jungiens), Freud postule une disposition présumée héréditaire de l'individu à revivre, «dans des conditions semblables», des événements qui se sont déroulés dans des temps préhistoriques[28]. Mais, jusqu'ici, cette disposition n'est elle aussi qu'une conjecture invérifiable, dont le pouvoir explicatif ne diffère pas beaucoup de celui de la *virtus dormitiva* évoquée par le médecin de Molière. En second lieu, l'identification d'un noyau sexuel traumatique dans les croyances liées au sabbat, aux loups-garous et ainsi de suite, se traduit par une simplification arbitraire. Quand Róheim, par exemple, lit dans l'initiation onirique des *táltos* — figures chamaniques du folklore hongrois, analogues à bien des égards aux *benandanti* — une initiation sexuelle, l'écart entre l'obscure complexité de la documentation et le schématisme de l'analyse paraît évident[29]. Cette interprétation, comme d'autres, n'appréhende qu'une seule face d'un complexe mythique bien plus riche.

Tout cela nous conduit évidemment aux positions prises par Jung. C'est bien sur le terrain du mythe (au-delà d'un antagonisme évident) que se détermine la rupture entre Jung et Freud. Elle commence à se manifester imperceptiblement dès novembre 1909 dans leur correspondance. Le 8, Jung écrit à Freud qu'il est en train de lire Hérodote et l'œuvre de Creuzer sur le symbolisme, et il commente: «Il s'ouvre ici de riches sources pour fonder phylogénétiquement la pathologie des névroses.» Trois jours après Freud répond enthousiaste:

> Cela m'a fait un vif plaisir que vous vous soyez mis à la mythologie. [...] Vous partagerez bientôt, j'espère, mon attente de ce que le complexe nucléaire de la mythologie soit le même que celui des névroses.[30]

Derrière l'apparente convergence perçait déjà la racine d'un désaccord qui allait devenir définitif et qui peut être schématisée en ces termes: pour Freud la théorie des névroses sert à comprendre le mythe, pour Jung c'est l'inverse.

L'imprécision et le manque de rigueur de Jung firent échouer un projet qui, sur ce point, était potentiellement bien plus fécond que celui de Freud. Les archétypes identifiés par Jung sont le fruit d'une intuition superficielle (et superficiellement ethnocentrique): sa théorie de l'inconscient collectif aggrave le lamarckisme déjà inacceptable de Freud. Les réponses données par Jung au problème du mythe constituent en définitive une grande occasion manquée.

Le cas de l'homme aux loups fait ressortir avec une clarté exemplaire l'imbrication entre mythes et névroses qui passionna, selon des points de vue différents, Freud et Jung. Nous ne chercherons pas à expliquer la névrose de l'homme aux loups par le mythe des loups-garous. Nous ne pouvons pourtant pas ignorer que le rêve de l'homme aux loups est envahi par un contenu mythique bien plus ancien, repérable aussi dans les rêves (les extases, les pâmoisons, les visions) des *benandanti, táltos*, loups-garous et sorcières. Ce contenu mythique s'est imposé, bien sûr de façon différente et par d'autres voies, à Freud (d'abord en 1897, puis à son insu en 1914) et à celui qui écrit. Il ne s'agit pas d'un archétype au sens de Jung: l'hérédité phylogénique n'a rien à y voir. Les voies sont historiques, identifiables ou plausiblement conjecturales. Ce sont des hommes, des femmes, des livres et des archives qui parlent d'hommes et de femmes: les mères des *benandanti* du Frioul; la *nanja* de l'homme aux loups; Charcot et ses disciples, tentant de déchiffrer les contorsions des hystériques de la Salpêtrière à travers les descriptions des possédées (et vice versa); le procès contre le bouvier *benandante* Menichino da Latisana, trouvé par hasard aux Archives de Venise. En simplifiant brutalement le problème, on peut se demander: est-ce nous qui pensons les mythes ou sommes-nous pensés par les mythes?

A cette question, Lévi-Strauss a répondu, comme on sait, en choisissant la deuxième alternative. C'est une position qui se prête indubitablement à une quantité d'interprétations équivoques, plus ou moins chargées d'irrationalisme. D'une manière générale, il est facile d'objecter que la différence entre les variantes du mythe, et surtout entre les contextes particuliers dans lesquels le mythe intervient et agit, est grande. Il y a encore plus de diffé-

rence entre le fait de vivre passivement un contenu mythique et celui de chercher à en donner une interprétation critique, la plus ample et la plus pénétrante possible. Mais, après avoir opéré toutes ces distinctions, nous nous retrouvons toujours devant quelque chose que nos interprétations réussissent à approcher mais non à épuiser. En opposition à l'image hypertrophiée (et en définitive solipsistique) du moi interprétant, aujourd'hui à la mode, la formule «les mythes nous pensent» veut souligner de façon provocante l'indéfinie inadéquation de nos catégories analytiques.

Carlo GINZBURG.

(Traduction Martine Soncini-Viguet)

NOTES

[1] Cf. Sigmund Freud, *Extrait de l'histoire d'une névrose infantile. L'homme aux loups*, trad. française in *Cinq psychanalyses*, Paris, PUF, 1967[3], pp. 325 sq.

[2] Cf. *op. cit.* note 1, pp. 342-343. Le rêve avait déjà été publié par Freud dans son essai *Märchenstoffen in Traümen*, 1913. Trad. italienne in *Opere*, VII, pp. 197 sq.

[3] Cf. Carlo Ginzburg, *I benandanti*, Torino, 1972 (1re éd., 1966). Trad. française, *Les Batailles nocturnes*, Paris, 1984.

[4] *Ibid.*, p. 51.

[5] Cf. R. Jakobson / M. Szeftel, «The Vseslav Epos», in *Memoirs of the American Folklore Society*, 42, 1947, pp. 13-86.

[6] Cf. Carlo Ginzburg, «Présomptions sur le sabbat», in *Annales E.S.C.*, 39, 1948, pp. 341-354.

[7] Cf. *op. cit.* note 1, pp. 331 et 348. La connexion des deux premiers éléments avec les croyances slaves aux loups-garous a déjà été signalée par N. Belmont, *Les Signes de la naissance*, Paris, 1971, pp. 108 sq., dans une étude sur les représentations symboliques associées au fait d'être né «coiffé» et qui aboutit à des conclusions assez différentes de celles que nous présentons ici.

[8] Cf. *op. cit.* note 1, p. 370.

[9] Cf. *Antiche fiabe russe*, raccolte da A.N. Afanasjev, traduzione di G. Venturi, Torino, Einaudi, 1955, pp. 95-96.

[10] Cf. *op. cit.* note 3, p. 30.

[11] Cf. G. Klániczay, «Shamanistic Elements in Central European Witchcraft», in *Shamanism in Eurasia*, ed. by M. Hoppál, Göttingen, 1984, 2 vol. (avec pagination continue), pp. 404-422.

[12] Cf. *The Wolf-Man by the Wolf-Man*, ed. by M. Gardiner, New York, 1971; H.P. Blum, «The Borderline Childhood of the Wolf-Man», in *Freud and*

his patients, ed. by M. Kanzer et J. Glenn, II, New York / London, 1980, pp. 341-358.

[13] Cf. *op. cit.* note 1, p. 344.

[14] Cf. S. Freud / D.E. Oppenheim, *Dreams in Folklore*, New York, 1958. (L'essai retrouvé par hasard parut en édition posthume en 1953.)

[15] Cf. *op. cit.* note 1, pp. 401-402.

[16] Cf. S. Freud, *Standard Edition*, ed. by J. Strachey, XVII, London, 1955, p. 39, note.

[17] Cf. par exemple, M. Krüll, *Padre e figlio. Vita familiare di Freud*, (trad. italienne), Torino, 1982, p. 235.

[18] Cf. S. Freud, *La Naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess. Notes et plans, 1887-1902*, trad. française, Paris, PUF, 1956, pp. 165-166 et 167.

[19] *Ibid.*, p. 166.

[20] L'incise «le mien inclus» est censurée dans la première édition (1950), dont dépend la traduction italienne (*Alle origini della psicoanalisi...*, Torino, 1961, p. 185): elle a été réintégrée dans les éditions plus récentes, qui utilisent la révision établie par J. Strachey. Elle ne figure pas dans la traduction française. Cf. *op. cit.* note 18, p. 191.

[21] *Ibid.*, p. 167. Sur cette lettre et la précédente, voir J. Moussaieff Masson, *Assalto alla verità. La rinuncia di Freud alla teoria della seduzione*, trad. italienne, Milano, 1984, pp. 99 sq.

[22] Cf. *op. cit.* note 1, pp. 404-405 et 399 (c'est moi qui souligne). Sur ce point, cf. les remarques narratologiques pertinentes de P. Brooks, «Fictions of the Wolf-Man: Freud and Narrative Understanding», in *Reading for the Plot*, Oxford, 1984, pp. 264-285.

[23] Cf. *op. cit.* note 1, p. 397.

[24] Cf. S. Freud, *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, trad. française, Paris, Payot, 1975, p. 83.

[25] Cf. *op. cit.* note 21 (voir au contraire M. Krüll, *op. cit.* note 17, pp. 101-102). La partie analytique de ce livre est beaucoup plus convaincante que ses conclusions. Quoiqu'il en soit, il s'agit d'une recherche sérieuse (et en plus riche de précieux documents inédits) que la corporation psychanalytique internationale a cherché à tort à présenter comme un pamphlet à scandales.

[26] Cf. *op. cit.* note 6.

[27] Cf. *op. cit.* note 1, pp. 368 et 413-414. Voir de manière générale, A.H. Esman, «The Primal Scene. A Review and a Reconsideration», in *The Psychoanalytic Study of the Child*, 28, 1973, pp. 49-81, et plus précisément M. Kanzer, «Further Comments on the Wolf-Man: the Search for a Primal Scene», in *Freud and his patients, op. cit.* note 12, pp. 358 sq. et surtout pp. 363-364. Sur le lamarckisme de Freud, cf. E. Jones, *Vita e opere di Freud*, III, Milano, 1964, pp. 365 sq.

[28] Cf. *op. cit.* note 1, pp. 339-340.

[29] Cf. G. Roheim, «Hungarian Shamanism», in *Psychoanalysis and the Social Sciences*, III, 1951, pp. 131-169.

[30] Cf. S. Freud et C.G. Jung, *Correspondance*, tome 1, 1906-1909, trad. française, Paris, Gallimard, 1975, pp. 340 et 342.

C. G.