

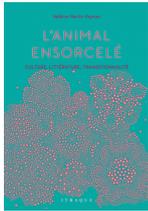


Acta fabula
Revue des parutions
vol. 20, n° 10, Décembre 2019
(Trans-)historicité de la littérature
DOI : <https://doi.org/10.58282/acta.12550>

Pour une théorie (et une meilleure pratique) de la transmission littéraire

For a theory (and better practice) of literary
transmission

Éva Avian



Hélène Merlin-Kajman, *L'Animal ensorcelé. Traumatismes, littérature, transitionnalité*, Paris, Ithaque, coll. « Theoria incognita », 2016, 478 p., EAN : 9782916120652.

fabula
LA RECHERCHE EN LITTÉRATURE



Pour citer cet article

Éva Avian, « Pour une théorie (et une meilleure pratique) de la transmission littéraire », *Acta fabula*, vol. 20, n° 10, « (Trans-)historicité de la littérature », Décembre 2019, URL : <https://www.fabula.org/revue/document12550.php>, article mis en ligne le 25 Novembre 2019, consulté le 30 Avril 2025, DOI : 10.58282/acta.12550

Éva Avian, « Pour une théorie (et une meilleure pratique) de la transmission littéraire »

Résumé - *L'Animal ensorcelé* s'appuie sur deux propositions fortes dont Hélène Merlin-Kajman nous invite à tirer, ou plutôt à choisir, les conséquences quant à l'avenir de la transmission de la littérature. L'animal humain, d'une part, n'est pas un « animal littéraire » par essence, mais il est éminemment « ensorcelant » et « ensorcelable », hypnotisable, « traumatisable » et toujours *d'abord* en liens avec d'autres, qui l'accueillent dans le monde et le lui transmettent dans des « styles » différents, défiance ou confiance, nostalgie de l'« un » ou ouverture à l'altérité et à la conflictualité, par exemple. D'autre part, si la littérature est bien de ces objets « sacrés » que les sociétés humaines se transmettent afin d'assurer leur propre continuité, ces dernières peuvent conférer une telle fonction à d'autres pratiques langagières ou « propositions de culture » (p. 470). Or, ces différents objets « sacrés » ou *sacra*, ainsi que les façons qu'ont les hommes de les partager et d'en hériter, n'instituent pas tous les mêmes types de liens entre les hommes, ne rendent pas possibles les mêmes propositions politiques, ne répondent pas de la même manière aux menaces de destruction auxquelles toutes les sociétés humaines sont confrontées, et, enfin, « n'avoisinent » pas les hommes avec la présence de leurs morts ou leur propre condition mortelle dans les mêmes termes.

Mots-clés - Anthropologie, Catharsis, Culture, Transhistoricité, Transitionnalité, Transmission traumatique, Trauma

Éva Avian, « For a theory (and better practice) of literary transmission »

Summary - *L'Animal ensorcelé* is based on two strong propositions from which Hélène Merlin-Kajman invites us to draw, or rather to choose, the consequences for the future of the transmission of literature. On the one hand, the human animal is not a "literary animal" by essence, but it is eminently "bewitching" and "bewitchable", hypnotisable, "traumatisable", and always *first of all* in connection with others, who welcome it into the world and transmit it to it in different "styles", mistrust or trust, nostalgia for the "one" or openness to otherness and conflictuality, for example. On the other hand, if literature is indeed one of those "sacred" objects that human societies transmit to each other in order to ensure their own continuity, the latter may confer such a function on other language practices or "propositions of culture" (p. 470). However, these different "sacred" or *sacra* objects, and the ways in which humans share and inherit them, do not all institute the same kinds of bonds between humans, do not make possible the same political propositions, do not respond in the same way to the threats of destruction that hang over all human societies, and, finally, do not "see" in the same terms with the presence of their dead or their own mortal condition.

Pour une théorie (et une meilleure pratique) de la transmission littéraire

For a theory (and better practice) of literary transmission

Éva Avian

L'Animal ensorcelé s'appuie sur deux propositions fortes dont Hélène Merlin-Kajman nous invite à tirer, ou plutôt à choisir, les conséquences quant à l'avenir de la transmission de la littérature.

L'animal humain, d'une part, n'est pas un « animal littéraire¹ » par essence, mais il est éminemment « ensorcelant » et « ensorcelable », hypnotisable, « traumatisable² » et toujours *d'abord* en liens avec d'autres, qui l'accueillent dans le monde et le lui transmettent dans des « styles » différents, défiance ou confiance, nostalgie de l'« un » ou ouverture à l'altérité et à la conflictualité, par exemple. D'autre part, si la littérature est bien de ces objets « sacrés » que les sociétés humaines se transmettent afin d'assurer leur propre continuité³, ces dernières peuvent conférer une telle fonction à d'autres pratiques langagières ou « propositions de culture » (p. 470). Or, ces différents objets « sacrés » ou *sacra*, ainsi que les façons qu'ont les hommes de les partager et d'en hériter, n'instituent pas tous les mêmes types de liens entre les hommes, ne rendent pas possibles les mêmes propositions politiques, ne répondent pas de la même manière aux menaces de destruction auxquelles toutes les sociétés humaines sont confrontées, et, enfin, « n'avoisinent » pas les hommes avec la présence de leurs morts ou leur propre condition mortelle dans les mêmes termes.

L'Animal ensorcelé apparaît ainsi à la fois comme une réflexion anthropologique qui s'attache à cerner la spécificité de la littérature et de son partage *actuel* en permettant au lecteur de l'envisager en regard d'autres « propositions de culture », mais aussi comme une invitation à la défendre⁴⁵ Jacques Rancière, *La Parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature*, Paris, Hachette, 1998, p. 82, cité

¹ Jacques Rancière, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 63, cité par l'auteure p. 26.

² Lire à ce sujet « Le traumatique en question », texte de Marciante Blévis issu d'une intervention faite dans le cadre des enseignements de la Société de Psychanalyse Freudienne et paru sur le site du mouvement Transitions : <http://www.mouvement-transitions.fr/index.php/intensites/litterature-et-trauma/sommaire-general-de-litterature-et-trauma/1422-n-1-m-blevis-le-traumatique-en-questions> (page consultée le 28 septembre 2019).

³ D'après la définition que Maurice Godelier donne des objets « sacrés » et que convoque H. Merlin-Kajman dans *L'Animal ensorcelé*. Voir plus loin : « Pour une sacralisation paradoxale de la littérature ».

par l'auteure p. 324-325. La « littérature » aurait cela, entre autres, de plus démocratique que les « Belles-Lettres », qu'elle circulerait sans s'autoriser d'une origine ni d'un destinataire particuliers. . Précisons d'emblée toutefois : « non comme caractéristique arrogante d'une civilisation ou d'une culture particulières, mais en raison des promesses démocratiques qu'elle contient. » (p. 442)

Si donc H. Merlin-Kajman prend à revers la proposition de J. Rancière quant à « l'animal littéraire » que serait l'homme, ce n'est pas pour nier les virtualités démocratiques qu'il attribue à la « lettre muette-bavarde⁵ » et à sa (trop) libre circulation à partir du xix^e siècle, mais pour contester la césure historique que le philosophe instaure à ce titre entre « Belles-Lettres » et « littérature ». L'auteure s'appuie sur de nombreux exemples prouvant que la circulation erratique des « beaux textes » préoccupait déjà le xvii^e siècle et, plus largement, que l'axe chronologique sur lequel se fonde la majeure partie des théories de l'Histoire manque le régime d'historicité propre à la littérature, soit l'énigme de sa transhistoricité. D'où vient, en effet, que l'homme se montre si sensible aux sortilèges des beaux textes ? H. Merlin-Kajman se tourne vers cette « zone de contact » (p. 314) définie par François Roustang qui, présente en tout homme, le rend perméable aux embrasements de l'imagination, lui dictera de se dresser contre des moulins à vents ou de bâtir des châteaux à Yonville, zone où se jouent également dès le premier jour les liens aux autres et les voies de la transmission, que cette dernière soit traumatique ou littéraire (c'est-à-dire transitionnelle, comme on le verra).

On l'aura compris, l'objet de *L'Animal ensorcelé* est « la question de la transmission elle-même » (p. 27), fidèle en cela à la définition de la littérature comme « nom d'un partage⁶ » donnée par l'auteure dans *Lire dans la gueule du loup*. Ce nouveau livre examine plus précisément ses rapports avec les désastres auxquels sont confrontées de façon récurrente les sociétés humaines :

Il y aurait une histoire spécifique, une histoire culturelle, de la transmission traumatique, une histoire culturelle des multiples façons de faire face (plus ou moins heureusement) aux ruptures symboliques désastreuses : telle est l'hypothèse de ce livre. Il y aurait une histoire des formes culturelles en prise récurrente avec ce qui détruit la culture. (p. 162)

L'Animal ensorcelé rencontre ainsi deux préoccupations de la critique littéraire actuelle : celle des potentielles vertus thérapeutiques de la littérature et celle du traumatisme, « nouveau langage de l'événement⁷ » des victimes et de leurs plaintes,

⁴ On pense, naturellement, au sous-titre de : H. Merlin-Kajman, *Lire dans la gueule du loup. Essai sur une zone à défendre, la littérature*, Paris, Gallimard, 2016.

⁵

⁶ *Lire dans la gueule du loup*, op. cit., p. 271.

des politiques de la réparation, de la mémoire ou de l'oubli et, sur un versant plus directement politique, des « sans-voix » ou « sans-parts⁸ ».

Une telle anthropologie de la culture bouleverse, surtout, l'histoire elle-même et d'abord l'histoire littéraire telle que l'envisagent le plus souvent les perspectives historiennes, sociologiques, contextuelles, voire marchandes. Bouleversement qui tient à la logique de la transmission elle-même et plus particulièrement à la logique de la transmission traumatique qui occupe ici l'auteure. En témoignent deux choix formels importants, par quoi elle donne à voir ce que la littérature fait au temps et en quoi elle est d'abord don et partage.

D'abord, H. Merlin-Kajman adopte une « perspective trans-temporelle » (p. 452) qui se manifeste dans le découpage en trois parties de l'ouvrage et dans leur articulation. Une première partie pose la question de la crise actuelle de la transmission de la littérature et interroge notre héritage le plus récent : celui de la modernité critique et littéraire des années 1960-70. Cette dernière a proposé ses propres réponses aux désastres de l'histoire. La deuxième partie examine, en somme, les « propositions de culture » d'un siècle ancien, le xvii^e siècle, et établit, pour les opposer, un parallèle audacieux entre sorcellerie, démonologie et *catharsis*, devenue quasi-synonyme de littérarité et/ou de transitionnalité. La troisième partie expose avec clarté les enjeux esthétiques, éthiques et politiques d'une définition transitionnelle de la littérature, qui s'éclaire de la convocation des théories de l'hypnose de François Roustang, des anthropologies du don de Marcel Mauss et Maurice Godelier et des théories psychanalytiques de Donald W. Winnicott.

Comme dans *Lire dans la gueule du loup*, l'auteure interroge en outre son propre « souvenir d'enfance », ses expériences d'enseignante, de chercheuse et de lectrice (*lector* et lectrice « au premier degré⁹ »), tirant toutes les conséquences de l'affirmation que la littérature « n'existe pas sans des situations de lecture, de commentaire, d'enseignement, de partage », et prenant le parti de préserver « l'expérience », au sens de Walter Benjamin, « contre le règne intimidant de l'information et de l'expertise » (p. 28). Entrer dans *L'Animal ensorcelé*, c'est ainsi entrer soi-même dans une constellation de textes et se l'approprier, c'est-à-dire se trouver d'emblée dans une situation de *partage* littéraire, et se laisser fasciner par *Le Comte de Monte-Cristo*, par exemple, qu'on l'ait lu ou non, en étant accompagné par l'auteure, *ensorcelé* et *désensorcelé*, en somme.

Disons-le tout net : dans *L'Animal ensorcelé*, H. Merlin-Kajman propose rien moins que de poursuivre (reprendre ?) la sacralisation de la littérature, terme cher aux

⁷ Didier Fassin et Richard Rechtman, *L'Empire du traumatisme : enquête sur la condition de victime*[2007], Flammarion, 2011, p. 9.

⁸ D'après les termes de Jacques Rancière dans *La Méésentente, Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995. Sur un versant plus littéraire, on peut penser à l'intérêt maintenant durable que manifestent les études littéraires pour les *minores*.

⁹ Jérôme David, « Présentation : le premier degré de la littérature », *Versants* 57, 2010, cité par l'auteure p. 292.

approches sociologiques de la littérature¹⁰, mais dans une perspective en tout point opposée à celles des « démythificateurs¹¹ » comme à celle des tenants d'un nouvel humanisme¹² : ici, ni « évidence de la littérature » ni « patrimoine littéraire tranquille » (p. 451), il s'agit de promouvoir une sacralisation au sens strictement anthropologique du terme, adossée à une « profanation » telle que le xvii^e siècle en a, non sans remous, fait l'expérience, soit : « la sacralisation d'une zone de profanation permanente du sacré » (p. 461).

Mesurer de quoi est fait notre « souvenir d'enfance » actuel

Dans « Réflexions sur un manuel¹³ », Roland Barthes se demandait si la littérature pouvait « être pour nous autre chose qu'un souvenir d'enfance¹⁴ », celle-ci étant par la suite définie comme « ce qui s'enseigne, un point c'est tout¹⁵ ». Il s'agissait alors pour Barthes et plus largement pour l'avant-garde critique des années 1960-70 de s'opposer à la sacralisation ou à la mythification de la littérature telle qu'une histoire littéraire nationaliste, colonialiste et bourgeoise en avait fixé les traits. Dans *L'Animal ensorcelé*, c'est notre propre souvenir d'enfance qu'H. Merlin-Kajman commence par interroger, celui que nous, enseignants, étudiants, parents, sommes en train de transmettre (ou de ne pas transmettre). Elle met notamment en question l'impératif catégorique de faire *essentiellement* de la littérature le meilleur adjuvant du développement de l'esprit critique ou de l'émancipation des élèves, et plus largement des enfants. Ainsi, les premières pages de l'ouvrage nous rendent-elles témoins de deux situations actuelles de transmission de la littérature, en mettant en scène l'explication de texte d'une candidate au CAPES de littérature en 2002, puis celle de deux enseignantes en classes de Seconde, en 2007. Dans l'une, il est question de démasquer « l'idéologie répressive » (p. 15) qui passerait en contrebande avec les dernières recommandations de Mme de Chartres à sa fille, la

¹⁰ Jérôme David, « La marche des temps : sociologie de la littérature et historicité des œuvres », *CONTEXTES* [En ligne], 7 | 2010, <http://journals.openedition.org/contextes/4647>, (page consultée le 28 septembre 2019). Dans cet article, David analyse l'emploi du terme « consécration » par les sociologues de la littérature et le lie notamment à la reprise d'une « charge critique héritée des Lumières, réactivée par le Marx des thèses sur Feuerbach, et dont la dominante serait la dénonciation féroce des croyances, notamment religieuses, au nom d'une vérité acquise par un travail analytique sur des faits avérés. »

¹¹ Je reprends ici l'expression de Jean-Pierre Martin dans *Bourdieu et la littérature*, Jean-Pierre Martin (dir.), « Bourdieu le désenchanté », Cécile Defaut, Nantes, 2010, p. 11 : « ce démythificateur né ».

¹² C'est-à-dire, pour le dire rapidement, une perspective essentiellement sociologique et historique qui entendrait avant tout « déniaiser » le lecteur en réinscrivant les œuvres dans des contextes interdisant toute forme d'essentialisation de la littérature, et une perspective qui ferait l'éloge de la littérature comme facteur de civilisation et de pacification de l'humanité.

¹³ Roland Barthes, in *Œuvres complètes*, t. III, éd. É. Marty, Paris, Seuil, 2002, p. 945, cité par l'auteure p. 18.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

Princesse de Clèves. Dans l'autre, de rassembler la classe autour de la révélation des « pouvoirs critiques et enchanteurs » (p. 17) de la littérature, par le biais de la lecture du « Dormeur du val » d'Arthur Rimbaud.

Mais, dans les deux cas, le texte est le support d'une parole missionnaire : le commentaire doit arracher les lecteurs au sens immédiat pour les faire adhérer à un noyau de vérité irradiant et les réunir dans une nouvelle conscience d'eux-mêmes – sous le sens se jouerait quelque chose d'essentiel, prescription mortifère dans un cas, extase verbale vivifiante dans l'autre. Dans les deux cas, la révélation est à la fois rassembleuse et salvatrice.

Ces points communs paradoxaux, d'où viennent-ils ? Que nous disent-ils sur la situation de la littérature aujourd'hui, et au-delà d'elle, sur la culture ? (p. 18)

Le « souvenir d'enfance » des enseignants, celui qu'ils transmettent aux élèves, semble largement constitué des impératifs de la modernité : autotélisme du texte, refus d'une lecture référentielle ou « naïve », dévoilement des « pièges » de tout discours et préséance du signifiant – un « souvenir » dont la transmission s'avère pour le moins paradoxale, puisqu'il s'agirait de transmettre « l'élan de rupture » (p. 80) de la Nouvelle Critique ainsi que sa volonté de faire « table rase », c'est-à-dire de ne *rien* transmettre ou, comme l'écrit Marie Depussé : « ne rien faire apprendre, sinon l'inquiétude partagée du sens »¹⁶.

Si H. Merlin-Kajman fait partie de ceux qui interrogent cette « culture du soupçon¹⁷ » ou du « second degré¹⁸ » dans laquelle semble prise la transmission actuelle de la littérature, ce n'est ni pour déplorer une forme de « dessèchement formaliste » (p. 157) que nous aurait légué la Nouvelle Critique, ni pour célébrer un nouvel humanisme ou un « tournant rhétorique » réunificateur. À la question « Qu'est-ce qu'on garde ? » que l'auteure reprend à Marie Depussé¹⁹, on pourrait répondre sans trop craindre de se tromper qu'H. Merlin-Kajman « garde », en plus de l'ambition théorique qui a animé la modernité, la « passion et l'espoir » (p. 42) des enseignants et la conviction que « la modernité a voulu, de toutes ses forces voulu, inaugurer un mode de transmission culturel (littéraire) qui s'attache aux opprimés et à la "souffrance parmi les hommes", plutôt qu'aux vainqueurs passés

¹⁶ *Qu'est-ce qu'on garde ?*, Paris, POL, 2000, cité par l'auteure p. 81.

¹⁷ *Ibid.*, p. 292. Le « soupçon » fait également allusion à celui des essais de Nathalie Sarraute regroupés sous le titre *L'Ère du soupçon : essais sur le roman*, Paris, Gallimard, 1966, emblématique, précisément, de ce que l'on a appelé le Nouveau Roman et des réflexions critiques qui l'ont accompagné. Sur la « culture du soupçon », voir aussi l'article de Rita Felski sur le site de *Transpositio*, qui examine la dominance de ce qu'elle appelle l'« herméneutique » du soupçon dans l'enseignement actuel et propose une approche « néo-phénoménologique » née de son « désir de construire de meilleures articulations entre théorie et sens commun, entre critique académique et lecture ordinaire, en plongeant dans les mystères des liens multiples que nous tissons avec le texte. » (« Après le soupçon », *Transpositio*, Traductions, 2017, En ligne : <http://www.transpositio.org/articles/view/apres-le-soupcon>. Page consultée le 29 septembre 2019.)

¹⁸ Jérôme David, « Présentation : le premier degré de la littérature », *op. cit.*, p. 6, cité par l'auteure p. 292.

¹⁹ D'après le titre de l'ouvrage de Marie Depussé, *Qu'est-ce qu'on garde ?*, *op. cit.*, cité par l'auteure p. 43.

ou aux maîtres du moment. » (p. 156) Ce que l'auteure identifie, en fait, c'est un « schème de la transmission » (p. 72) : celui d'une « pétrification » suivie *a priori* d'une « libération » (p. 71) dont il n'est pas certain qu'elle soit émancipatrice, ce qui la conduit à poser la question suivante : quel est « l'occupant » (p. 73) qu'il faudrait traquer et chasser des textes, quel « héritage invisible » nous aurait légué la modernité ?

« L'holocauste comme culture »²⁰

La première partie de *L'Animal ensorcelé* met au jour cet apparent paradoxe : du *réel* a circulé avec l'écriture « blanche » de la modernité et ses impératifs d'autotélicité, d'autoréférentialité et de « table rase » : celui d'Auschwitz, dont Patrice Loraux fait le paradigme du « disparaître traumatique²¹ » auquel sont confrontées les sociétés humaines de manière récurrente²².

Si donc H. Merlin-Kajman entreprend bien de réinsuffler du *référént* dans le mot d'ordre moderne de la non-référentialité – ou une manière de contexte –, ce n'est pas d'après une logique socio-historique externe qui méconnaîtrait la façon dont la mémoire *traumatique* circule, mais en examinant avec précision les voies empruntées par cette dernière au sein d'une configuration littéraire singulière : celle de la « communauté inavouable²³ » formée par Marguerite Duras, Robert Antelme, Dionys Mascolo et Maurice Blanchot.

L'auteure prend l'exemple d'*Autour d'un effort de mémoire. Sur une lettre de Robert Antelme*, livre de Mascolo qui se donnerait pour « un témoignage plus authentique » (p. 89) de la Shoah qu'une lettre écrite par Antelme lui-même, de retour des camps, et surtout que le roman de ce dernier, *L'Espèce humaine*. Mascolo, dans son ouvrage, relèguerait le sens historique de *L'Espèce humaine* pour un sens

²⁰ D'après le titre de l'ouvrage d'Imre Kertész, *L'Holocauste comme culture*, Arles, Actes Sud, 2009, cité par l'auteure p. 156.

²¹ Patrice Loraux, « Les disparus », in Jean-Luc Nancy (dir.), *L'Art et la mémoire des camps. Représenter. Exterminer*, Paris, Seuil, 2001, p. 42, cité par l'auteure p. 112. Dans cet article, Loraux distingue entre trois formes du « disparaître » humain : le « disparaître naturel », tel que l'extinction des dinosaures, le « disparaître spirituel », tel que celui du Christ, qui fonde l'Eglise et s'accompagne donc d'emblée d'une forme de bénéfice, et le « disparaître traumatique », tel que celui de la Shoah, un « disparaître » sans retour et sans moyen de réparation.

²² Concernant l'avant-garde ou « formalisme » des années 1960-1970, on pourrait également convoquer le « spectre » du stalinisme. Du reste, l'auteure cite la notion de « Concentrationnat » définie par Barthes dans « La rature » : il y aurait là un « style », articulante « la littérature et le réel extra-textuel », qui se retrouve bien après la Seconde Guerre mondiale (Roland Barthes, « La rature » (1964), in *Œuvres complètes*, t. II, p. 599, cité et analysé par l'auteure p. 110). Quant à la « fidélité aux morts » (p. 453) dont il est souvent question dans *L'Animal ensorcelé*, on peut penser à son omniprésence dans un essai tel que celui de Svetlana Alexievitch, *La Fin de l'homme rouge ou le temps du désenchantement*, portant précisément sur les conséquences de l'implosion de l'Union soviétique. (trad. S. Benech, Arles, Actes Sud, 2013).

²³ D'après le titre de l'ouvrage de Maurice Blanchot : *La Communauté inavouable*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983. La communauté amicale que formaient Duras, Mascolo, Antelme et Blanchot se voulait comme le signe de l'expérience d'un « communisme littéraire » (p. 124) se diffusant autour de l'œuvre de Blanchot lui-même.

allégorique, « l'enfer » littéral vécu par Antelme au profit d'un sens eschatologique (soit le scénario de la grande réparation chrétienne), jusqu'à rejeter, enfin, « l'écriture littérale elle-même », par quoi l'on retrouve le refus de la modernité du « régime référentiel de la représentation » (p. 98). Ainsi l'auteure donne-t-elle à percevoir sous « l'écriture du désastre » (p. 98) « le soubassement traumatique qui a de la sorte animé l'énergie littéraire de la modernité et semble, au-delà d'elle, se transmettre encore jusqu'à nous » (p. 146).

À l'heure d'autres menaces de destruction, morts « en masse » (p. 454) sur la Méditerranée, urgence écologique ou fondamentalisme religieux²⁴, l'articulation entre xx^e siècle et période « *early modern* » établie par les première et deuxième parties de l'ouvrage s'éclaire de la volonté salutaire de « se rendre attentif à des ressemblances et à des différences que les récits chronologiquement orientés laissent dans l'ombre » (p. 161), en se souvenant, par exemple, que le siècle du « classicisme » a aussi été celui de la fin des guerres civiles de Religion, des troubles de la Fronde ou encore le second de deux siècles de chasse aux sorcières.

Il ne s'agit pas ici de mettre ces phénomènes historiques sur un même plan ni d'en appeler à une universalité de la nature humaine : c'est un « temps » qui revient, celui du « disparaître traumatique » ou du trauma, face auquel plusieurs réponses culturelles sont possibles et parfois concomitantes, réponses qui permettraient, dans le meilleur des cas, une « articulation symbolique » (p. 243) ou encore de restaurer l'affectivité, la sensibilité commune, d'après les termes de Loraux²⁵, ce lien « entre-passible » premier, frappé par ces phénomènes.

Pour cerner ce que serait un « bon dispositif²⁶ » face aux différentes formes du « disparaître » auxquelles s'affrontent les sociétés humaines, *L'Animal ensorcelé* s'attache donc à « jete[r] des ponts anthropologiques » (p. 164) entre des siècles éloignés : les fonctions qu'a pu remplir la littérature au xvii^e siècle, par exemple, invitent l'auteure à se demander « *ce que nous voulons qu'elle soit*, quelle fonction nous voulons lui confier – et même, si nous voulons seulement qu'elle soit quelque chose, c'est-à-dire qu'elle remplisse une fonction quelconque, au-delà du simple loisir » (p. 26).

²⁴ Voir l'ouvrage des deux historiens Denis Crouzet et Jean-Marie Le Gall, *Au péril des guerres de Religion*, Paris, PUF, 2015, dans lequel ces derniers établissent des rapprochements entre guerres civiles de religion et djihadisme contemporain. Cité par l'auteure en note p. 164.

²⁵ In « Les disparus », *op. cit.*

²⁶ *Ibid.*, cité par l'auteure p. 115.

Methexis versus catharsis : partage des textes « comme mythe » et partage des textes « comme littérature »

Repartons de la modernité et de son usage du concept de mythe, ou plutôt de ses exigences de démythification et de démystification, que l'on retrouve sous d'autres espèces dans les démarches bourdieusiennes de dévoilement et de « désenchantement²⁷ » et plus largement dans un certain type de discours médiatique qui vise à dénoncer les mythes²⁸. En se fondant sur la définition que Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy donnent du mythe, soit « une fonction et un effet spécifiques de la parole » qui, dans le mythe, est « supposée générer le “nous” soudé pour lequel elle est prononcée et dont elle raconte, sur un mode plus ou moins transparent, l'origine ou l'essence » (p. 129), H. Merlin-Kajman met au jour l'ambiguïté de la modernité à l'égard de ce dernier :

Car elle hérite de la « nostalgie poético-ethnologique » née au XIX^e siècle et encore très prégnante chez les anthropologues. Mais parallèlement (et contradictoirement), elle appelle souvent « mythes » tous les récits ou les scènes qu'elle veut combattre. Or, son exigence de démythification est souvent un désir de retrouver une scène plus pure, désaliénée : plus authentiquement performative et participative, en somme. (p. 132)

C'est surtout le « mythe du mythe » (p. 132), soit la « croyance dans la possibilité d'un récit ou d'une scène qui révélerait une communauté à elle-même ou la ferait advenir en lui donnant sa forme propre », qui retient son attention, croyance qui tend cette fois à valoriser le mythe et à faire de la littérature, par exemple, un quasi-mythe ou de « pâles réminiscences des mythes » (p. 230), de la transe, une expérience des limites salutairement plus efficace que celle de la lecture, ou encore d'accorder à la figure du sorcier un rôle social et symbolique plus structurant que celui de l'État.

De tels décentrement du regard ou une telle « déhiérarchisation des expériences » (p. 364), auxquels l'anthropologie a contribué de façon décisive, ont été et demeurent indispensables, mais la démarche d'une histoire culturelle telle que l'envisage *L'Animal ensorcelé*, qui réinterroge ces expériences à l'aune du relativisme multiculturaliste actuel pour en examiner les effets sur les formes de

²⁷ Jean-Pierre Martin, « Bourdieu le désenchanteur », *op. cit.*

²⁸ Ou « mythe de la dénonciation des mythes », comme le nomment Nancy et Lacoue-Labarthe dans *Le Mythe nazi*, Paris, Éditions de l'Aube, coll. « L'Aube Poche », 1996, p. 20-21, note 2, cité par l'auteure p. 135.

communautés humaines et les rapports qu'elles favorisent entre l'individu et le collectif, ne nous semble pas moins nécessaire.

Ce que Lacoue-Labarthe et Nancy ajoutent d'essentiel à la définition qu'ils proposent du mythe, c'est son lien paradoxal à la démocratie, soit le « désir de mythe » (p. 131) insistant qui caractérise cette dernière du fait de son défaut d'une « forme de figuration collective douée d'une force d'identification » (p. 131). Ce qui n'est pas une mince aporie puisque, comme on l'a vu, le mythe a pour horizon la « pureté » de *l'un*. Comme le souligne l'auteure, « la question nous ramène en effet aux enjeux de la démocratie, c'est-à-dire de la communauté reconnue comme divisée, où la mésentente est représentable » (p. 136). Et le choix que nous soumet *L'Animal ensorcelé*, face au « cas historique²⁹ » identifié par l'auteure, devient celui du partage des textes « comme mythe » ou du partage des textes « comme littérature », soit, pour ce dernier, comme ce qui permettra, entre autres, la « *conflictualité* » (p. 441).

Ainsi, si H. Merlin-Kajman consacre la deuxième partie de sa réflexion à des textes d'Ancien Régime, ce n'est pas pour rouvrir le vieux dossier de la « mythification » du « classicisme » – qu'elle a d'ailleurs proposé de renommer « classico-baroque³⁰

Interroger les effets des œuvres littéraires sur le public et les lecteurs d'alors, de même que nos propres recatégorisations critiques de ces textes, permet ainsi de poser avec acuité la question du type d'articulation symbolique que peut opérer la littérature, des défenses qu'elle peut opposer au désastre, et de sa pragmatique très particulière, la *catharsis* ou représentation, qu'H. Merlin-Kajman oppose ici à la *methexis* ou participation, propre au partage « comme mythe ». Rejetant l'opposition que trace Florence Dupont entre efficacité du théâtre comme « fête collective identitaire » et texte imprimé comme « résidu avili du spectacle » (p. 192), l'auteure montre comment le théâtre de Corneille, par exemple, et la place inédite qu'y tiennent une Sabine ou une Chimène – soit la sphère privée, l'amour entre particuliers ou le différentiel féminin – ont pu constituer pour un public ayant fait l'expérience d'une désincorporation « une sorte de laboratoire de la scission du public et du particulier » (p. 198). Et ce, notamment, *grâce* à la séparation entre scène et salle, qui *laisse du jeu*.

²⁹ « Voici le cas historique dans lequel nous sommes plongés : la faiblesse figurale consubstantielle à la démocratie qui, selon Nancy et Lacoue-Labarthe, est la cause du désir de mythe, s'est trouvée comme précipitée par la découverte du génocide, aggravée par l'apathie accompagnant la circulation traumatique. » (156-157)

³⁰ Voir H. Merlin-Kajman, « Un siècle classico-baroque ? », *Dix-septième siècle* 2004/2 (n° 223), ainsi que le titre du cinquième chapitre de *L'Animal ensorcelé*, « Bricolages classico-baroques », p. 165. » –, mais parce qu'au sortir des guerres civiles de Religion, notamment, le XVII^e siècle traverse « un moment de formidable hésitation sur la définition de la société » (p. 166), qu'il doit faire face aux morts que les familles ont infligées aux familles – et que les bûchers pour sorcellerie y brûlent leurs derniers feux, en même temps que les « beaux textes » de plaisir prennent peu à peu une place inédite.

De la personnalisation du moi que Montaigne oppose à « l'impersonnalisation zélée qui exige sacrifice du moi au public », au corps à corps imaginaire que *Le Malade imaginaire* autorise avec la mort, permettant à son personnage comme au public de jouer avec l'énoncé en première personne « Je suis mort » *sans que cet énoncé agisse littéralement à la façon d'un mauvais sort*, en passant par la quasi-impersonnalisation de l'énonciation du poète Théophile de Viau ou l'essai inouï d'une « éloquence privée » par Guez de Balzac, l'Ancien Régime fait ainsi l'expérience de textes qui « brisent l'induction sublime des schèmes mythiques, des exemples héroïques, diffractent les représentations de la communauté, la divisent », qualités que l'auteure propose de mettre « à l'épreuve de leur partage actuel » (p. 184-185).

Mais le xvii^e siècle n'est pas parvenu à théoriser la *catharsis*. Telle qu'H. Merlin-Kajman en définit les enjeux, celle-ci devient le nom d'un partage proprement littéraire (ou transitionnel), définissant, comme l'écrit Marie-José Mondzain, « l'espace du passage de l'enduré (*pathos*) à son partage symbolique (*logos*)³¹ » et s'opposant au partage mythique qui, dans son rêve d'une communauté « pure », repose sur le rejet d'une ou de plusieurs figures de « l'ennemi ».

La littérature est « proprement un charme³² » (ou « l'animal ensorcelé »)

À partir des débats qui agitent le xvii^e siècle sur la *mimésis* et ses effets de contagion, et en s'appuyant sur les figures de lecteurs tant fictifs que réels que sont Dom Quichotte, Emma Bovary, Madame de Sévigné ou elle-même, littéralement *ravie* par la lecture du *Comte de Monte-Cristo*, H. Merlin-Kajman prend le parti de :

[...] prendre à la lettre toutes les comparaisons, sur le long terme de la culture lettrée, qui identifient telle ou telle réalisation langagière (pas seulement l'incantation ou le sort, pas seulement le discours des sophistes ou le chant des sirènes, mais aussi la poésie, le roman, le théâtre) à un charme ou un sortilège qui « fascinent » ou ensorcellent... (p. 309)

Ainsi de La Fontaine écrivant à propos de ses fables : « C'est proprement un charme ». Le titre de l'ouvrage, *L'Animal ensorcelé*, s'éclaire. Pour comprendre ce qui distingue le plaisir propre aux textes littéraires et les périls qui ont pu y être associés, mais également pour déterminer en quoi ces mêmes textes n'ensorcellent

³¹ Marie-José Mondzain, *L'Image peut-elle tuer ?*, Paris, Bayard, 2002, p. 53 et 23. Cité par l'auteure p. 215.

³² Jean de La Fontaine, « À Madame de Montespan », *in Fables*, en tête du « Second recueil », v. 7-10, cité par l'auteure p. 317.

pas exactement comme d'autres pratiques langagières, l'auteure s'intéresse au lieu même de l'homme où se joue la transmission, lieu qui fait de tout lecteur *d'abord* ou *aussi* un lecteur « naïf » ou captif, un « suppôt de l'imaginaire³³ » : un être que l'on peut hypnotiser. Elle convoque ici les théories de François Roustang sur l'expérience de l'hypnose que les humains feraient quotidiennement (lire... ou compter les moutons pour trouver le sommeil) et que connaîtraient également les animaux. Cet état « serait rattaché à une zone de nous-mêmes où se sont inscrites non seulement les sensations, mais encore les relations premières surgies dès notre naissance, zone de contact qui constitue donc la condition de possibilité de toute espèce de communication ultérieure » (p. 324). « Zone de contact », enfin, de l'ordre d'une enfance jamais tout à fait *passée* :

Pour Roustang, première dans l'ordre chronologique de la vie d'un individu, cette zone de contact n'en est pas moins toujours actuelle, toujours active. Si elle est primitive, ce n'est pas parce qu'elle serait destinée à être dépassée : elle n'appartient pas au passé de l'individu, mais à sa permanence infra-subjective et infra-discursive. Sa voix peut-être, sa phoné, non son logos ? (p. 314)

De nouveau, les distinctions maintes fois débattues entre ce qu'il conviendrait de désigner par le nom de « Belles-Lettres » ou par celui de « littérature » perdent de leur pertinence – la « zone de contact » et « l'étrangeté presque magique de certains effets textuels ou théâtraux » appartiennent à l'énigme de la transhistoricité de la littérature –, tandis que les contours se troublent entre les divers avatars d'un antagonisme entre lecteur « éduqué » et lecteur « naïf », « lecture instituée » et « lecture captive » ou encore « texte de plaisir » et « texte de jouissance ».

La « zone de contact » est donc celle où se joue le plaisir des textes et par où se font les liens aux autres, au monde extérieur, dès le premier jour. Mais elle est aussi le lieu où ces mêmes liens peuvent se délier et par où l'homme se rendra sensible aux imprécations zélées ou aux sortilèges qui lui feront reconnaître dans tout dissemblable un ennemi. C'est enfin par où peut advenir la *catharsis* : le remède est dans le mal. L'auteure donne ainsi l'exemple de la fable de La Fontaine « Le Renard et les Poulets d'Inde », dans laquelle un renard fascine (ou hypnotise) des dindons qui ont trouvé refuge en haut d'un arbre, afin qu'un à un ils finissent par tomber. Il est question d'une mise en sommeil, mais la fable n'en use pas avec le lecteur comme le renard avec les dindons : le « sommeil » s'accompagne ici d'un « réveil », assuré par le dispositif de la représentation – et les lecteurs ne sont pas menés à la mort. La description de ce « détour qui capture et libère tout à la fois » (p. 312) conduit l'auteure à redéfinir ainsi les rapports du « plaire » et de « l'instruire » en lien avec une *catharsis* :

³³ Michel Leiris, « Préface », in Gilbert Rouget, *La Musique et la transe*, Paris, Gallimard, 1990, p. 17, cité par l'auteure p. 364.

Le plaisir placé dans la dépendance de l'instruire ne conduisait pas nécessairement à un redressement moral : il pouvait produire une simple articulation, frayer le passage de la zone ensorcelante du langage à sa zone intelligible, passage ou jeu où s'ouvre une possibilité de subjectivation aérée, quand le sujet devient capable d'exercer son jugement sans devoir perdre pour autant le contact avec ses constituants primordiaux et informes. (p. 313)

L'« animal » du titre s'éclaire également de la sorte. H. Merlin-Kajman associe la « zone de contact » à la *phoné*, que l'être humain a en partage avec les animaux. À ce titre, d'après l'auteure, « c'est aussi à cette partie animale, cette partie d'enfance, que les fables s'adressent d'abord. » (p. 310) On retrouve par un biais inattendu les théories de la modernité et l'importance qu'elle a, par exemple, accordée au signifiant, à la voix ou *phoné* ou à la littérature comme cri, suivant, d'après l'auteure :

[...] la conviction, radicale, selon laquelle les animaux humains pourraient se rassembler, sinon tout à fait en-dehors, du moins à partir d'un dehors de la société – à partir d'un hors de soi transindividuel. [...] nous pourrions refuser les divisions constitutives des sociétés humaines et, par un « dire » dont la poésie (ou la littérature) fournirait le modèle, instituer l'unité de l'espèce humaine. [...] C'est bien l'économie du partage mythique qui est mobilisée ici, partage selon un méta-mythe même, puisqu'il doit court-circuiter tous les dispositifs, toutes les cultures. (p. 382)

L'Animal ensorcelé rencontre également les réflexions actuelles sur la littérature comme potentiel « passage vers les “mondes animaux”³⁴ » (p. 375). Si H. Merlin-Kajman accorde le plus grand sérieux à la question de notre part animale, sa réflexion ne laisse pas d'interroger cette « sensibilité d'époque³⁵ » qu'Étienne Bimbenet nomme « zoocentrisme³⁶ » – et l'on pourrait dire, d'après les termes de ce dernier, qu'elle « rouvr(e) le dossier anthropologique³⁷ », parvenant à la conclusion que « mesurer l'homme à sa limite animale se révèle finalement aussi insuffisant que de le mesurer à la limite de la mort. » (p. 388)

Ce faisant, c'est le dossier littéraire lui-même que l'auteure rouvre sur l'horizon du social, en proposant une nouvelle définition de la littérature « classique » entée sur les exemples qui ont été donnés dans la deuxième partie et sur la définition de la *catharsis* qui s'en est dégagée :

La littérature « classique » ne serait-elle pas celle qui greffe, sur la zone participative et hypnotique du psychisme humain, un édifice de formes et de catégorisations de façon à ramener le lecteur, avec bienveillance et souci

³⁴ L'auteure cite, par exemple, l'ouvrage de Jacob Von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Paris, Denoël, 1984.

³⁵ Étienne Bimbenet, *Le Complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, Seuil, Paris, 2017, p. 11.

³⁶ *Ibid.*, p. 12.

³⁷ *Ibid.*, p. 36.

mondain (voire politique), à l'horizon du social, c'est-à-dire à la vie en commun avec ses divisions, ses limites, ses devoirs, ses révoltes ? (p. 319)

« L'acceptation de la réalité est une tâche sans fin » (Winnicott) : le choix culturel d'un espace transitionnel

Un bref détour éditorial met en lumière l'apport majeur de *L'Animal ensorcelé* quant à l'approche transitionnelle de la littérature qu'est celle d'H. Merlin-Kajman. Son précédent ouvrage, *Lire dans la gueule du loup*, a paru en 2016, et l'auteure y insistait déjà sur les différents types de partage des textes et sur le fait que la transitionnalité n'était pas de l'ordre d'une qualité intrinsèque propre à un canon établi. Comme elle le signale cependant au sein des « Remerciements » (p. 11), *L'Animal ensorcelé* a été conçu dans la foulée de *La Langue est-elle fasciste ?*³⁸, paru en 2003, qui faisait le choix d'une perspective transhistorique en mettant en regard xx^e, xvi^e et xvii^e siècles. Ainsi *L'Animal ensorcelé*, dont *Lire dans la gueule du loup* constituerait comme l'une des multiples ramifications possibles, se présente-t-il comme l'aboutissement de deux décennies de réflexions tissant patiemment des liens entre transhistoricité, transmission et transitionnalité³⁹ de la littérature et, plus généralement, des phénomènes culturels.

Soulignons encore que, si les réflexions d'H. Merlin-Kajman ne sont pas étrangères aux questions des vertus éthiques et/ou thérapeutiques de la littérature, en débat en France depuis plusieurs années ainsi qu'au sein de ce que l'on a nommé le « tournant éthique » anglo-saxon, il n'est pas question dans cet ouvrage de « moraliser » de façon simple la littérature ni de lui accorder des vertus intrinsèquement éthiques⁴⁰. Pas davantage que de faire de la littérature un « doudou » pour adultes, comme le rappelle Adrien Chassain dans son compte rendu de *Lire dans la gueule du loup*⁴¹. Du reste, si le doudou constitue un paradigme efficace de l'objet transitionnel tel que l'a défini Winnicott⁴², l'auteure de *L'Animal ensorcelé* rappelle que tout doudou n'est pas nécessairement transitionnel

³⁸ H. Merlin-Kajman, *La Langue est-elle fasciste ?*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2003.

³⁹ Voir aussi, à ce sujet, les réflexions menées sur le site du mouvement Transitions, fondé par l'auteure en 2010 : <http://mouvement-transitions.fr/> (page consultée le 29 septembre 2019).

⁴⁰ Le séminaire du mouvement Transitions s'est consacré en 2016-2017 à cette question : « Le tournant éthique, faut-il le prendre ? », conscient que le souci des enjeux éthiques de la littérature qui anime, entre autres, Transitions, pourrait susciter son assimilation hâtive à un tel « tournant », et soucieux d'en déterminer les enjeux.

⁴¹ A. Chassain, « Notre-Dame-des-Lettres : la littérature comme aire transitionnelle & "zone à défendre" », *Acta fabula*, vol. 17, n° 3, Essais critiques, Avril-mai 2016. En ligne : <https://www.fabula.org/revue/document9775.php> (page consultée le 29 septembre 2019).

- tout dépend de la manière dont il est transmis puis investi par les adultes - et lui préfère au sein de sa démonstration la berceuse, qui prend en charge le « corps relationnel⁴³ » du nourrisson en liant indissociablement *phoné* et *logos*, phénomène de pure adresse, mélodie et paroles indissociables, plus proche en cela, peut-être, de la poésie. Enfin, l'auteure insiste utilement sur « la dimension immédiatement relationnelle et même culturelle des objets transitionnels : ils sont "donnés" au bébé, ne serait-ce que sous la forme d'un "laisser". » (p. 408)

Pour étendre les phénomènes transitionnels au-delà des premiers âges de la vie, H. Merlin-Kajman s'appuie sur cette affirmation de l'auteur de *Jeu et réalité* :

Nous supposons ici que l'acceptation de la réalité est une tâche sans fin et que nul être humain ne parvient à se libérer de la tension suscitée par la mise en relation de la réalité du dedans et de la réalité du dehors, nous supposons aussi que cette tension peut être soulagée par l'aire intermédiaire d'expérience, qui n'est pas contestée (arts, religion, etc.).⁴⁴

Ce qu'établit alors *L'Animal ensorcelé*, c'est que si la « zone intermédiaire » ou « aire intermédiaire d'expérience », proche de ce que Roustang a nommé « zone de contact », est commune à tout individu et à toute société, il faudra néanmoins distinguer entre les phénomènes qui s'y « répandent », « voire [...] réserver la transitionnalité à certains d'entre eux seulement » - et que la transitionnalité n'est « pas un fait de structure » (p. 412) : « rien n'indique que cette aire intermédiaire d'expérience soit toujours configurée selon l'économie des phénomènes transitionnels, ni que tous les phénomènes culturels répondent aux critères de la transitionnalité tels que Winnicott les présente. » (p. 407)

Ainsi l'espace transitionnel constitue-t-il une « proposition de culture⁴⁵ », la transitionnalité un choix qui nous est soumis - ainsi qu'un critère de littéarité, ayant pour horizon un certain type de tissu relationnel, privilégiant des subjectivations « aérées », une certaine scène politique, conflictuelle, démocratique, et une forme singulière d'articulation symbolique, notamment quant au non-symbolisable qu'est la mort :

Seront littéraires les textes qui se livrent à des articulations symboliques sans qu'elles constituent des prisons. Sacraliser ce régime-ci de la textualité, [...] c'est

⁴² Rappelons brièvement que l'objet transitionnel serait ce qui permettrait au nourrisson de jouer de la difficile négociation entre monde interne et monde externe et que l'une de ses caractéristiques essentielles est que la question de son origine est suspendue : en ce sens, il se transmet selon l'économie du don. Voir : Donald W. Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, trad. C. Monod et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1975.

⁴³ François Roustang, *Comment faire rire un paranoïaque ?*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 14. Cité par l'auteure p. 314.

⁴⁴ Donald W. Winnicott, *op. cit.*, p. 13. Cité par l'auteure p. 403.

⁴⁵ L'auteure fait l'hypothèse importante qu'il n'est pas nécessaire que les « textes littéraires [...] atteignent personnellement chacun », comme une manière d'imprégnation humaniste, mais qu'il suffirait que la littérature existe pour déplacer d'autres « propositions culturelles », cette dernière circulant par le « tissu socio-relationnel ». (470)

donc privilégier ces textes précisément en raison de la valeur qu'ils donnent au monde interne et à son opacité ; autrement dit, c'est ménager, dans la zone de pondération du rapport je-nous, une plasticité, une indétermination, une liberté imaginaire qui autorise l'activité interprétative individuelle. (p. 420)

Si H. Merlin-Kajman inscrit bel et bien son approche transitionnelle de la littérature dans une « perspective thérapeutique » – sous-titre de l'un des chapitres de l'ouvrage, qui prend cependant la forme d'une interrogation (p. 429) – ou plutôt « quasi thérapeutique » (p. 31), c'est en somme dans un horizon collectif, voire anthropologique, plus que psychanalytique. S'appuyant sur les analyses de Lévi-Strauss quant au défaut d'« articulation symbolique » auquel les hommes, du fait de l'existence du langage⁴⁶, sont confrontés, c'est à la réparation du « symbolique » ou, d'après les termes de Depussé, « du tissu qu'on dit social⁴⁷ », ou à la restauration de « *l'entre-passibilité entre les hommes* » (p. 431), d'après Loraux, que le partage transitionnel des textes peut quelque chose.

Or, il n'est pas évident que toute autre proposition culturelle concoure au même type de « réparation » que la littérature – l'exemple du sorcier, d'après les analyses de James Siegel⁴⁸ reprises par l'auteure, tend au contraire à prouver que la sorcellerie, lorsqu'elle prend en charge « les états frontaliers de l'homme » (p. 245), ne produit aucune articulation symbolique ; quant au mythe, il participe, on l'a vu, d'une « induction communautaire » (p. 245).

Pour une sacralisation paradoxale de la littérature

L'apparent paradoxe que constitue le fait que, comme l'écrit l'auteure, « toute la littérature n'est pas nécessairement littéraire » (p. 427) et qu'à l'inverse la transitionnalité d'un texte « peut très bien ne pas être actualisée » (p. 428) nous invite à conclure ce bref aperçu des propositions théoriques de *L'Animal ensorcelé* par une mise au point sur le type de transmission et surtout la singulière sacralisation de la littérature qu'il promeut.

H. Merlin-Kajman insiste à la fois sur le rôle de ceux qui transmettent les textes littéraires dans l'actualisation des effets démocratiques de ces derniers (ainsi met-elle en doute le fait que « laisser aller la parole muette-bavarde, [...] la laisser

⁴⁶ Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2006 et « L'efficacité symbolique », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958. Commentés par l'auteure p. 227-232.

⁴⁷ *Qu'est-ce qu'on garde ?*, op. cit., p. 159. Cité par l'auteure p. 45.

⁴⁸ James Siegel, *Naming the Witch*, Stanford, Stanford University Press, 2006. Mentionné pour la première fois par l'auteure aux pages 239-246.

circuler librement sans père légitime et sans destinataire autorisé » (p. 422) ou encore la transmettre sous l'égide du *souçon* y suffisent), et sur l'impératif absolu, notamment pour les critiques et les enseignants, de ne pas « écras(er) l'équivocité du langage » en « présent(ant) leur interprétation comme la seule vérité du texte à laquelle il faudrait que le lecteur adhère » (p. 429), c'est-à-dire de respecter la disponibilité à la libre appropriation qui devrait caractériser le partage des textes « comme littérature ».

C'est, en partie, ce qui fait d'elle un objet « sacré » tout à fait singulier. L'auteure s'appuie ici sur la distinction qu'établit Godelier entre marchandises, biens « aliénables et aliénés », objets de don, « inaliénables et aliénés » et *sacra* ou objets sacrés, « choses inaliénables et inaliénées », « biens nécessaires à la reproduction de toutes les sociétés » (p. 354-355) : « Ces choses sacrées contiennent quelque chose que les membres de la société tiennent pour "indispensable à leur existence et qui doit circuler pour que tous et chacun puissent continuer d'exister", quelque chose par quoi "s'affirme une identité historique qu'il faut transmettre" »⁴⁹ (p. 355).

La sacralisation dont il est ici question est donc de nature anthropologique. De plus, H. Merlin-Kajman lui adosse une nécessaire « profanation » telle que la définit Giorgio Agamben, soit le fait de « rendre [les *sacra*] à cet usage commun auquel leur sacralisation les avait soustraits » (p. 360), sans pour autant que ceux-ci ne rejoignent intégralement le régime des biens marchands.

Or, ce qu'a permis d'établir les réflexions que consacre *L'Animal ensorcelé* à la littérature de l'Ancien Régime, c'est l'extraordinaire nouveauté que constitue le « don au public » des textes qui la caractérise alors : en donnant leurs textes au public, c'est-à-dire à la sphère du public opposée à celle du simple particulier, les auteurs les donnent « pour des *biens sacrés* » (p. 356), ce qui vient perturber durablement le régime des biens sacrés que constituent, par exemple, les livres saints. En effet, tout en devenant « sacrés », les textes littéraires n'en demeurent pas moins *aussi* des biens marchands, et des objets de don. De plus, et c'est là sans doute le point le plus important, ils proviennent de simples particuliers et sont ouverts à l'interprétation, aux querelles – querelles publiques à propos de textes émanant d'individus, le plus souvent en langue vernaculaire. La littérature n'est donc pas un *sacra* comme les autres, pas plus qu'elle ne devrait être, d'après H. Merlin-Kajman, exclusivement analysée en termes de marché :

Et c'est peut-être là, dans cette étrange tension, que l'on rencontre le mieux la définition que la littérature a prise pendant quelques siècles dans la culture occidentale. Une définition qu'elle court le risque de perdre à force d'être définie exclusivement par les « archivistes » que nous sommes devenus [...] en termes d'intérêts, de stratégie et de marché – bref, de consommation : définition pratique

⁴⁹ Maurice Godelier, *L'Énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, p. 100. Cité par l'auteure p. 355.

Pour une théorie (et une meilleure pratique) de la transmission littéraire

et définition théorique qui, en aplatissant la chose littéraire sur le temps court, contextuel, des simples rapports sociaux, détruisent les liens sociétaux ou méta-sociaux, transgénérationnels, qu'elle a eu pour vocation de tisser. (p. 361)

Il y a là, répétons-le, un choix pratique qui nous est soumis, à nous, adultes, enseignants, critiques, quant aux types d'objets ou de pratiques culturelles sur lesquels nous désirons faire « reposer la pérennité sociale » (p. 434). Laissons, à ce titre, le dernier mot à l'auteure de *L'Animal ensorcelé* :

L'animal humain n'est pas un animal littéraire et l'espèce humaine n'est ni une ni indestructible. Face à ces vérités, la littérature constitue plutôt un « bon dispositif » – une meilleure res sacra que d'autres. Il vaut la peine de convertir cette conclusion en proposition culturelle indispensable à l'avenir de la démocratie. » (p. 434)

PLAN

- Mesurer de quoi est fait notre « souvenir d'enfance » actuel
- « L'holocauste comme culture »²⁰
- Methexis versus catharsis : partage des textes « comme mythe » et partage des textes « comme littérature »
- La littérature est « proprement un charme³² » (ou « l'animal ensorcelé »)
- « L'acceptation de la réalité est une tâche sans fin » (Winnicott) : le choix culturel d'un espace transitionnel
- Pour une sacralisation paradoxale de la littérature

AUTEUR

Éva Avian

[Voir ses autres contributions](#)

Courriel : eva.avian@gmail.com