



**HAL**  
open science

## Du texte de la valeur à la valeur du texte : interprétation et pragmatique

Daniel Thomières

► **To cite this version:**

Daniel Thomières. Du texte de la valeur à la valeur du texte : interprétation et pragmatique. Christine Chollier. Qu'est-ce qui fait la valeur des textes ?, ÉPURE - Éditions et Presses universitaires de Reims, pp.255-274, 2011, 978-2-915271-45-4. hal-02488341

**HAL Id: hal-02488341**

**<https://hal.univ-reims.fr/hal-02488341v1>**

Submitted on 26 Feb 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Du texte de la valeur à la valeur du texte :

### interprétation et pragmatique

Lors de l'interprétation d'un texte littéraire, les valeurs paraissent se situer à trois niveaux. 1°) Il y a, d'une part, un certain nombre de valeurs qui sont les nôtres. Elles ne forment probablement pas une structure cohérente, elles sont probablement contradictoires, nous faisons appel à certaines d'entre elles dans telle ou telle occasion et à certaines autres — probablement pas compatibles avec les précédentes — dans d'autres occasions. En d'autres termes, nul ne possède de moi stable et unifié et notre identité ne cesse d'évoluer de manière ininterrompue, que nous le voulions ou pas. Il serait sûrement plus juste de parler d'*habitus* juxtaposés<sup>1</sup>. 2°) Il y a, d'autre part,

---

<sup>1</sup> Rappelons que Pierre Bourdieu a constitué son concept d'*habitus* en développant des intuitions d'Émile Durkheim et de Max Weber. L'*habitus* est un schème qui est à la fois objectif et subjectif. Il nous permet de nous adapter à de nouvelles situations et d'essayer d'anticiper la tournure que les événements que nous percevons vont probablement prendre. L'*habitus* est donc un schème transférable et généralisable, et c'est précisément le point qui nous retiendra ici. Le concept d'*habitus* est en outre probablement plus prometteur que la notion finalement assez floue de valeur. L'*habitus* permet d'envisager des actions réelles. En ce qui concerne les valeurs, le problème tient à ce que tout le monde se vante d'en avoir. Qui les applique réellement ? Voir Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, Cambridge, C.U.P., 1977, et aussi bien sûr le texte essentiel, « *Habitus, code et codification* », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, n° 64.

les valeurs contenues dans le texte. Elles sont elles aussi généralement ambivalentes et contradictoires dans la mesure où il serait illusoire et de l'ordre de la croyance magique d'imaginer qu'un texte puisse constituer un tout unifié. 3°) Enfin, on peut supposer qu'une troisième série de valeurs se trouve constituée au cours de l'activité d'interprétation. Elle provient de la confrontation contradictoire de nos valeurs et de celles du texte — ou du moins de certaines de ces deux séries de valeurs —, car — il faut le répéter — un texte, pas plus qu'un sujet ne sauraient être unifiés. Il y a ainsi un travail du sujet qui construit une interprétation : le sujet peut devenir plus ou moins conscient de ses systèmes de valeurs inconscients et il peut en venir à les modifier. Il peut aussi bien entendu résister à tout changement.

Afin de tester les hypothèses développées dans la présente étude, j'ai choisi de parler de *Sophie's Choice*<sup>2</sup>, roman publié par William Styron en 1979. Cette œuvre m'a paru particulièrement intéressante pour mon propos dans la mesure où, tout d'abord, on constate que 1°) le texte décrit comment des personnages posent ou subissent des systèmes de valeurs. Je parlerai à cet égard de valeurs dans le texte. 2°) À cela s'ajoute le fait que l'intrigue du roman montre comment ces valeurs s'opposent et se transforment, notamment au niveau du narrateur. Pour ce faire, Styron utilise des techniques qui ressortissent peu ou prou à l'inquiétante étrangeté dont parle Freud<sup>3</sup>, et plus généralement au domaine du choquant et du scandale. On sait que l'étymologie du mot « scandale » renvoie à l'idée d'obstacle, en l'occurrence un obstacle qui force le lecteur à penser et à se mettre en cause

---

<sup>2</sup> William Styron, *Sophie's Choice*, Random House, New York, 1979. La pagination donnée ici renvoie à la réédition Vintage Classics, 2000.

<sup>3</sup> Stanley Cavell rappelle que la littérature est un lieu extraordinaire pour percevoir l'« inquiétante étrangeté » de la vie quotidienne. Dans *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, le philosophe américain reprend la formule de Freud (« *das Unheimliche* »). Ce que nous voyons est peut-être fantastique, ou loufoque. C'est aussi réel, à un niveau profond qu'il importe de reconstruire.

certaines de ses certitudes. 3<sup>o</sup>) Dans un troisième temps, on peut alors prétendre que la valeur du texte est d'inciter les lecteurs à mieux se connaître et assumer plus consciemment leurs systèmes de valeurs, voire à les faire évoluer.

## la fin et le moyen

Le centre du *Sophie's Choice* est constitué par une description indirecte d'Auschwitz. Le camp de concentration était à la fois un camp de travail pour les déportés valides et un camp de la mort immédiate pour les autres. Nous rencontrons ici une première définition de la valeur. Elle fut théorisée par les industriels auxquels les nazis devaient dans les faits se soumettre. Chaque homme, juif, slave, etc., représentait un certain nombre d'« unités d'énergie » : trois mois pour ceux qui travaillaient dans les usines d'I.G. Farben<sup>4</sup> à l'intérieur du camp et un mois pour ceux qui étaient envoyés dans les mines. Auschwitz s'inscrit dans une longue tradition d'esclavage, à laquelle le Virginien William Styron était sensible. Dans son livre, il cite au passage deux études qui en étudient la logique et en renouvelèrent l'approche : *Slavery* de l'historien Stanley Elkins (University of Chicago Press, 1<sup>re</sup> éd. 1968) et *The Cunning of History: Mass Death and the American Future* du théologien juif Richard L. Rubenstein (Harper & Row, 1975). Certes, les plantations sudistes n'étaient pas exactement identiques aux camps nazis, on n'y achevait pas les esclaves (sauf exceptions assez nombreuses au demeurant), mais la logique de

---

<sup>4</sup> Rappelons qu'I.G. Farben était alors le plus grand groupe chimique du monde. Il incorpora à divers moments de son histoire Agfa, BASF, Bayer, Hoechst, etc. En 1939, il avait des liens très forts avec... Wall Street, et l'on sait qu'il n'y eut jamais de Tribunal de Nuremberg pour les chefs d'entreprises nazis, qui, la guerre finie, continuèrent à faire tranquillement des affaires. On en conçoit que le problème qui nous intéresse dépasse l'idéologie nazie. Il est généralisable et donc susceptible de se poser encore aujourd'hui. Il suffit de penser aux diverses formes d'esclavage que l'on trouve encore dans le monde, sans parler du travail des enfants.

base demeure. Les détenus étaient traités comme les animaux d'une ferme, dépourvus de droits, et bien sûr sans la possibilité de posséder une famille. Styron reprend à ce propos le terme anglais d'« *expendable* » utilisé par Freudenstein : l'esclave est un objet qui sera éliminé une fois qu'il aura épuisé sa valeur. La valeur est bien sûr définie pour le groupe industriel à qui l'ordre militaire nazi permet de promouvoir une conception du mode de production capitaliste pratiquement à l'état pur : les profits sont maximisés et les coûts sont minimisés à l'extrême. On peut, si l'on veut, poser le problème en termes kantien en reprenant la distinction posée par la *Critique de la raison pratique* : l'autre est ici pour moi un moyen et non une fin. Telle sera le début de la réflexion que je propose sur la valeur : elle concerne mon rapport à l'autre, à tous les autres, ceux que je connais et ceux que je ne connais pas, et à ce que l'autre représente pour moi : une fin ou un moyen<sup>5</sup>.

Il semblerait que William Styron ait développé et modulé cette opposition dans ce roman dont la thématique principale est une réflexion critique sur la notion de valorisation. L'écrivain prend différents exemples très diversifiés, mais, en gros, on peut reconstruire à chaque fois trois opérations qui sont mises en jeu : 1°) un découpage arbitraire du réel par un personnage (ce qui signifie en l'occurrence une division de l'humanité en deux groupes) ; 2°) la valorisation positive de l'un des deux groupes et l'exclusion de l'autre ; 3°) l'évocation d'un principe justifiant ces deux premières opérations. Ce principe est généralement associé à un processus d'identification. Examinons brièvement un certain nombre de cas. Il y a, d'une part, les personnages que l'on peut qualifier de passionnés, comme le père de Sophie. Cet intellectuel est un Polonais catholique qui considère que les Juifs

---

<sup>5</sup> La *Critique de la raison pratique* (1788) d'Emmanuel Kant, ainsi que les *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), qui la préfigurent, restent deux ouvrages incontournables si l'on veut aborder la question des valeurs.

doivent être anéantis, ou à tout le moins expulsés hors d'Europe. Il s'identifie à une Allemagne nazie qu'il idéalise et qui le lui rend mal. Il ne se rend pas compte que la réalité est tout autre et que les Juifs peuvent constituer d'excellents esclaves, tout comme... les Slaves, et comme justement sa propre fille. Il s'est imaginé naïvement que l'opposition était entre les Juifs, d'une part, et les Polonais et les Allemands, d'autre part. En réalité, ce que l'histoire révélera, c'est que la véritable opposition est entre les Allemands, d'un côté, et les Juifs et les Slaves, de l'autre. Passons rapidement sur le cas de la petite Emmi, fille du commandant du camp de concentration, qui a accroché un portrait de Hitler dans sa chambre à la place de celui de Jésus Christ. Par son fanatisme, Emmi illustre parfaitement un certain aspect de l'idéologie nazie qui exécrait le judaïsme et le christianisme et leur obsession pour la conscience morale. C'est d'ailleurs dans cette optique qu'il convient de comprendre la psychologie du père d'Emmi, Rudolf Höss, personnage réel que Styron a inclus de manière fictionnelle dans sans son œuvre. À la différence du père de Sophie, Höss n'est pas un excité et il n'est pas représenté comme haïssant spécialement les Juifs. Ce n'est pas là une hantise pour lui. Bien sûr, pour lui aussi, ils représentent, tout comme les Slaves, un groupe à exclure, mais cela constitue surtout, dans son cas, un problème technique. C'est lui qui découvrit l'usage que l'on pouvait faire du gaz Zyklon B. C'est également lui qui imagina le fonctionnement des fours crématoires. Il convient donc de se demander au nom de quel principe il dirigea le camp. À cet égard, les concepts élaborés par Hannah Arendt dans son livre sur Adolf Eichmann<sup>6</sup> — et que mentionne Styron dans son roman — se révèlent très éclairants pour notre analyse. Höss s'identifie aux plus forts (comme d'ailleurs le père de Sophie). Il

---

<sup>6</sup> La philosophe demanda au magazine *The New Yorker* de l'envoyer en Israël pour suivre le procès d'Adolf Eichmann en 1961. (Ses articles ont été rassemblés dans le livre *Eichmann à Jérusalem* en 1963). Cf. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking, 1963.

est très fier de la devise des S.S. auxquels il appartient : « *Meine Ehre heißt Treue* » (« Ma fidélité est mon honneur »). Cela signifie pour lui une identification totale et sans poser de questions à sa hiérarchie et plus généralement à l'Allemagne (ou du moins à l'image de l'Allemagne qu'il se fait et que lui transmettent ses supérieurs). Comme Eichmann, il se présente comme un exécutant refusant de se prononcer sur le contenu des ordres qu'il reçoit et qu'il se contente d'exécuter. Son travail n'entraîne aucune interrogation d'ordre moral et, plus généralement, on peut dire que, pour lui, l'autre n'existe pas. Nous atteignons ici la limite de l'opposition kantienne fins/moyens. Pour Höss, l'autre n'est jamais une fin. Il n'existe tout simplement pas. On peut penser que l'autre n'est pas non plus un moyen dans la mesure où Höss ne désire rien (à la différence du Dürrfeld, le directeur d'I.G. Farben, pour qui l'autre est exclusivement un moyen). Hannah Arendt déclare que des hommes tels que Rudolf Höss ne pensent que par clichés, si tant est qu'ils pensent. Ils ont accepté des processus de valorisation qui leur ont été transmis et qu'ils exécutent. Le mal, ainsi que le dit Arendt, est devenu « banal », mécanique. À la différence du père de Sophie, le commandant ne pose pas de valeurs. Il n'en est que plus efficace.

Il reste à dire un mot de Nathan, qui recueille Sophie à New York et l'aide à se reconstruire avant de la détruire. Nathan s'identifie à une vision fantasmatique de la totalité des Juifs et il suppose qu'il parle en leur nom. Cela lui permet de dire à la jeune femme rescapée des camps de la mort : « Ma douleur est plus grande que la tienne »... Ici encore, il importe de généraliser. Le lecteur est invité à rejeter les valorisations de Nathan, non pas bien sûr parce qu'il est juif, mais parce qu'il s'arroge le droit de parler au nom d'une communauté. On objectera qu'il est fou, mais ce ne serait pas envisager le problème correctement. Styron se place résolument dans une optique où sans contestation certains actes sont de l'ordre du mal. Nathan n'est pas mauvais parce qu'il est fou. Il est fou parce qu'il a (consciemment ou non) choisi le mal, la valorisation qui exclut l'autre au nom de

principes totalement artificiels (en l'occurrence, un peuple fantasmé).

Le roman culmine avec la scène au cours de laquelle Sophie, à la descente du train, lorsqu'elle arrive à Auschwitz, est sommée de choisir lequel de ses deux enfants sera envoyé à la chambre à gaz. Elle garde le garçon et c'est la fille qui meurt. On ignore quelles sont les motivations exactes du médecin qui formule cette demande. Le narrateur fait l'hypothèse que, dans cet univers où l'opposition judéo-chrétienne entre le bien et mal a été anéantie, il cherche peut-être à créer de manière obscène un système de valeurs élémentaire et évidemment parodique. La question n'est pas très importante. Le problème est bien plutôt de comprendre que c'est Sophie qui valorise (le garçon) et exclut la fille. Pourquoi ? Nous reviendrons plus loin sur les constantes psychologiques de la jeune femme, mais on admettra facilement qu'une fois de plus elle se soumet à la loi du père et à ses succédanés (Höss, Nathan, etc.) Elle n'a pas de moi (comme Höss à sa manière ?). Elle s'identifie au plus fort et elle obéit. Et, une fois de plus, un personnage féminin est sacrifié.

## **résistance et collaboration**

Il existe heureusement une possibilité différente de créer de la valeur. Certains personnages, au contraire des précédents, ne choisissent pas le plus fort (du moment). Styron mentionne notamment le choix que faisaient certains détenus d'Auschwitz : il y en avait qui devenaient des *Kapos* et opprimaient leurs compagnons d'infortune ; d'autres au contraire donnaient leur vie pour venir en aide à plus faibles qu'eux. De la même façon, Wanda, l'amie polonaise de Sophie, a choisi de s'engager dans la Résistance. Elle explique à Sophie : « You have to make a choice » (p. 451). Sophie ne comprend pas, ou plutôt elle ne peut manifestement pas comprendre. Elle fera plus tard le choix dont nous avons parlé lors de son arrivée à Auschwitz, mais sera-ce

un choix ou bien seulement la répétition d'une structure masochiste ? Son acte est bien sûr à l'opposé de celui qu'a fait Wanda. On pourrait également mentionner le père du narrateur, un vieux libéral anti-raciste, qui semble d'une certaine manière s'opposer au père de Sophie, ou encore Larry, le frère de Nathan. Larry est le frère qui construit par opposition au frère qui détruit. (Comprenons que le problème de Nathan n'est pas qu'il est juif. Généraliser de cette manière serait une erreur de lecture. Le problème est le type de valeurs que l'on crée, au nom de quoi on les justifie, et à qui on les applique. Il y a ainsi dans le roman des Polonais, des Américains, des Juifs qui sont racistes, et d'autres qui ne le sont pas). En fin de compte, ainsi que le suggère Wanda, le choix positif et extrême pourrait être celui de Lord Jim qui conclut le roman de Joseph Conrad.

Le mal est éminemment contagieux. Est-ce dû à une conception anglo-saxonne et à un vieux fond protestant chez Styron ? On se rappellera que le mot anglais *evil* vient d'un terme scandinave qui a donné *übel* en allemand et le doublet *ill* / *evil* en anglais<sup>7</sup>. (De la même manière, en français, *mal* peut aussi bien être physique que moral). Le gouverneur du Mississippi Bilbo meurt d'un cancer de la gorge. Est-ce le résultat de toutes les paroles racistes qu'il a prononcées ? C'est chacun d'entre nous qui doit résister. C'est probablement pour cette raison que le narrateur du roman est non seulement narrateur, mais aussi personnage problématique et extrêmement faillible. Enfant, il abandonne sa mère mourante pour aller faire une promenade. Et que doit-on penser de son attitude envers Sophie ? N'est-il de ce point de vue l'héritier d'Edgar Poe, son compatriote de Virginie, lorsqu'il nous raconte que c'est la beauté flétrie d'une Sophie promise à la mort qui l'attire ? Souvent, Sophie est pour lui un

---

<sup>7</sup> Contrairement aux apparences, *evil* n'a rien à voir avec *devil*, qui provient du latin *diabolus*. *Devil* implique une opposition morale entre le bien et le mal. Avec *evil*, il s'agit presque d'une maladie. Nous sommes pour ainsi dire dans le domaine de la contagion physique.

objet, ou, pour revenir à Kant, un moyen (au service de ses fantasmes sexuels). Comprenons les vraies implications de cette technique narrative : nous sommes tous concernés, que nous soyons allemands, polonais, américains, français, juifs, chrétiens, etc. Nous sommes tous susceptibles de commettre le mal.

Stingo, le narrateur, semble d'ailleurs comprendre ces choses et son rapport aux valeurs se modifie au fur et à mesure que le roman avance. Il habite tout d'abord Manhattan et occupe un emploi chez l'éditeur McGraw Hill, entreprise qui est présentée comme une métaphore de l'« organisation » toute puissante. Chez McGraw Hill, tout est affaire d'habitus, le journal que l'on lit, les vêtements que l'on porte, etc. En gros, on retrouve la logique de la valorisation dont nous avons parlé ci-dessus : il y a deux groupes, ceux qui se conforment et ceux qui sont exclus. Stingo est finalement exclu. Il s'installe alors à Brooklyn, où il découvre une autre Amérique. À Brooklyn, il peut s'intégrer à un milieu multi-ethnique, au « *melting-pot* » si l'on veut. Il découvre qu'il n'y a pas un modèle unique d'humanité. Pour lui, ce nouveau quartier représente le monde de la complexité, des rencontres dues au hasard. C'est la promesse qu'une autre société est possible.

Le hasard est une des composantes clés de *Sophie's Choice*. Pourquoi, à Varsovie, Sophie va-t-elle ce jour-là chercher un jambon à la campagne ? Elle ne pouvait savoir qu'une patrouille de la Gestapo croiserait son chemin. Pourquoi aussi prend-elle le métro cet autre jour à New York ? L'étrange viol qu'elle subit va être suivi d'une série de conséquences qui vont l'amener à faire la rencontre de Nathan à la bibliothèque, Nathan qui va la sauver, puis la mener à la mort. Que dire du 1<sup>er</sup> avril 1943 ? Stingo est heureux en Caroline du Nord en se gavant de bananes, tandis que Sophie arrive à Auschwitz. Quelle logique ces événements ont-ils ? Les choses sont d'autant plus ironiques que, quatre jours plus tard, les nazis cessent d'envoyer les non-Juifs à la chambre à gaz. Eva, la fille de Sophie, aurait ainsi échappé à la mort (du

moins momentanément). Les exemples sont innombrables : Stingo, qui parvient à s'engager dans les marines, revient indemne de la guerre, alors que le fils de son futur collègue à McGraw Hill, Eddie Farrell, est tué dans le Pacifique. Que penser encore du fait que c'est un 3 octobre que Sophie rencontre Rudolf Höss, le commandant d'Auschwitz, jour qui est aussi l'anniversaire du père du narrateur, celui de Thomas Wolfe, l'écrivain favori de Stingo, et celui enfin de Nat Turner, personnage dont on sait combien il a compté pour William Styron. Ce qu'il importe manifestement de comprendre, c'est qu'il n'y a rien qui préexiste aux valeurs, du moins si l'on se limite aux valeurs construites par des individus. En d'autres termes, on n'obéit pas à telle ou telle valeur parce qu'elle est majoritaire dans notre environnement, ce qui nous rendrait alors innocent si nous choisissons des valeurs mauvaises. Pour reprendre le titre du roman, la valeur est un choix individuel que l'individu doit faire l'effort d'accomplir. Il existe alors deux possibilités : je choisis la répétition, je m'identifie aux plus forts, ou bien j'invente des valeurs nouvelles, créatrices, au risque de ma vie. Il y a peut-être ici une influence de Kierkegaard ou de l'existentialisme français d'après-guerre sur Styron : on est jeté là, sans avoir pu choisir nos circonstances, et le monde est rarement prêt pour nous recevoir. Comment allons-nous régir à ce hasard ? Comment allons-nous construire notre avenir, nos rapports à autrui ? Nul ne le sait *a priori*. C'est de cette façon qu'il faut poser le problème de la valeur.

L'idée est importante pour l'auteur, qui cite au passage un long développement de *Language and Silence* de George Steiner :

'One of the things I cannot grasp, though I have often written about them, trying to get them into some kind of bearable perspective,' Steiner writes, 'is the time relation.' Steiner has just quoted descriptions of the brutal deaths of two Jews at the Treblinka extermination camp. 'Precisely at the same hour in which Mehring and Langner were being done to death, the overwhelming plurality of human beings,

two miles away on the Polish farms, five thousand miles away in New York, were sleeping or eating or going to a film and making love or worrying about the dentist. This is where my imagination balks. The two orders of simultaneous experience are so different, so irreconcilable to any common norm of human values, their coexistence is so hideous a paradox — Treblinka is both because some men have built it and almost all other men let it be — that I puzzle over time. Are there, as science fiction and Gnostic speculation imply, different species of time in the same world, “good time” and enveloping folds of inhuman time, in which men fall into the hands of the living desolation? (*Sophie's Choice*, 261-262).

Steiner insiste sur ce mystère, qui est également au cœur de l'œuvre de Styron. (Et il ne fait aucun doute que la date du 1<sup>er</sup> avril est tragiquement ironique dans *Sophie's Choice*...) Le problème est la coexistence, voire l'interpénétration de valeurs contradictoires. Un détenu devient un *Kapo*, l'autre donne sa vie. Ce n'est là qu'un exemple. Souvent, de fait, les choix vont par deux dans le livre : un mauvais père, un bon père, un mauvais frère, un bon frère, de mauvais Polonais, de bons Polonais, etc. Que dire de Sophie à Auschwitz dont le comportement frôle la collaboration ? Que dire du narrateur, dont le système de valeurs et les habitus sont loin d'être exemplaires ? On comprend mieux à présent la raison qui explique que le livre commence avec en exergue cette citation d'André Malraux : « ... je cherche la région cruciale de l'âme où le Mal absolu s'oppose la fraternité » (citation extraite de cette très émouvante réflexion sur la mort, la guerre et le sacrifice, qu'est *Lazare*). En ce qui nous concerne, nous pourrions dire que la grande question est celle de la répétition ou de la différence. Est-ce que je crée des valeurs nouvelles ou pas ? Sont-elles sont majoritaires, du côté du plus fort pour le moment, ou elles sont minoritaires, du côté des plus faibles ? On ne peut prévoir à l'avance de quel côté l'on sera, et,

si l'on considère à juste titre que le livre offre une progression entre le début et la fin, cette progression indique que le narrateur a compris que ses choix en matière de valeurs ne pouvaient en aucun cas être mécaniques et qu'en quelque sorte, il devait se montrer à la hauteur du hasard, ne pas s'identifier à un tout constitué, à une organisation (comme McGraw Hill, par exemple), à un peuple fantasmé qui se croit différent et qui exclut les autres pour essayer de créer un espace qui serait homogène. À la fin de *Sophie's Choice*, les choses ont changé. Le choix des valeurs est devenu individuel, ce n'est jamais le reflet d'un mot d'ordre, d'un groupe. Le matin est là, le jour se lève, l'histoire peut recommencer et l'on peut espérer qu'elle ne sera pas la répétition servile des valeurs mortifères du passé. Nous y reviendrons.

## le deuil et la crypte

Avant d'aborder le dénouement du roman, il convient toutefois d'analyser le cas posé par Sophie et par ses choix et non choix. Pourquoi « tue »-t-elle sa fille ? Pourquoi est-elle aussi passive et masochiste ? Même Nathan s'en rend compte lorsqu'il lui dit : « You have no ego » (p. 340). Le narrateur le sait. Sophie aurait dû déclarer à son père : « Fuck you, papa ». Le problème, c'est qu'elle ne peut prononcer ces mots. Ce n'est pas là la solution. En fait, il n'y a pas de solution. On ne peut tout expliquer. Et le présent article devra s'arrêter faute de pouvoir tout expliquer. Sophie répète une structure, elle est soumise à son père, et surtout à l'image de son père après la mort de celui-ci. Elle est ensuite victime de toute une série de figures paternelles (Höss, Dürrfeld, Nathan) qui lui dictent inconsciemment ses choix et ses actions avant de la conduire à sa mort. En fait, Sophie n'a jamais accès à la question des valeurs. Elle n'agit pas. Elle est agie par un inconscient qui n'est pas à elle. Le narrateur du roman a le

tort de croire que le deuil est possible<sup>8</sup>. On peut en l'occurrence faire la supposition que Sophie n'a pas accès une sorte de crypte<sup>9</sup> enkystée en elle où se trouve emprisonné le problème du père, le sympathisant des nazis rejeté et exterminé par les nazis. Il n'y a pas de sens à cela, et c'est certainement l'une des raisons qui font que Sophie n'a consciemment ou inconsciemment aucune prise sur cette crypte, sur ce problème qui n'est pas le sien, ce traumatisme qui est celui de son père et qu'elle doit porter en elle une fois le père mort. Elle se sent liée, responsable, elle ne peut que répéter cette structure masochiste qui la mène lentement à sa perte. De fait, une fois qu'elle a terminé la longue confession qu'elle fait à Stingo, une fois qu'elle a avoué le « choix » fait à l'arrivée à Auschwitz, elle est comme vidée de son histoire et du peu d'identité personnelle qu'elle possédait. C'est alors qu'elle se suicide.

Répétition et différence. Sophie répète. À la fin du roman, Stingo, lui, ose la différence et il pose le problème du deuil et de la liberté en des termes complètement différents. Et, surtout, il pose la question des valeurs d'une autre manière. Le matin, après l'enterrement de Sophie et de Nathan, après avoir dormi en plein air, il est réveillé à Coney Island par un groupe d'enfants. Les enfants, qui l'ont recouvert de sable pour le protéger du froid, représentent-ils — à l'instar de ce jour qui se lève — un (re)commencement, une nouvelle possibilité de vie, presque

---

<sup>8</sup> On peut supposer que Freud a été indûment optimiste quand il a posé qu'il est était possible de faire son deuil d'un être perdu sans tomber dans une forme pathologique, voire suicidaire, de mélancolie. Voir son célèbre article de 1915, « Deuil et mélancolie », repris en français dans la collection *Métapsychologie* (Gallimard, 1968). On n'ignore pas que Jacques Derrida, pour sa part, considère que nous portons toujours l'autre perdu en nous (et c'est d'ailleurs cet autre qui permet à notre moi de se constituer) et que, par conséquent, tout deuil est interminable. Voir son *Mémoires : Pour Paul de Man*, Galilée, 1988.

<sup>9</sup> Nicolas Abraham et Maria Torok, *L'Écorce et le noyau*, Éd. Flammarion, 1992.

l'innocence retrouvée ? La guerre est finie depuis deux ans. C'est pourtant à ce moment-là, et à ce moment-là seulement, que le narrateur est capable de pleurer. Il accomplit à sa manière un certain type de deuil. La question est bien sûr : le deuil de quoi ? Il fait un choix, et c'est manifestement à ce propos que la question de la valeur est véritablement posée dans le livre et qu'une solution est enfin proposée.

I did not weep for the six million Jews or the two million Poles or the one million Serbs or the five million Russians... (632).

Le deuil ne peut concerner des groupes constitués. Allons plus loin, la valeur ne peut concerner un groupe. Telle était l'erreur — ou la folie — du père de Sophie, pour qui les Allemands représentaient la valeur. Le cas de Nathan était similaire, qui identifiait la valeur à la communauté juive prise comme un tout. Ne parlons pas du commandant Höss, du représentant de IG Farben, de la société McGraw Hill, pour qui seuls comptaient des organisations, des bureaucraties, l'uniformité d'un groupe fantasmé comme homogène. Dans tous ces cas, il y avait exclusion, destruction de ceux qui sont arbitrairement perçus comme différents d'une norme posée artificiellement.

Stingo rompt tout lien entre groupe et valeur. Le seul lien possible est entre individu et valeur. Peu importe les identifications de tel ou tel individu à tel ou tel groupe. Ce qu'il faut absolument comprendre, c'est que je suis un individu, tu es un individu, avant d'être polonais, juif, américain, blanc ou noir. Non seulement les races ou les peuples n'existent pas d'un point de vue scientifique, mais même nationalité, religion, sol ou sang ne permettent en aucun cas de reconnaître ou de rejeter un individu. Stingo sent ses larmes se mettant à jaillir à flots : pour Sophie et Nathan, mais aussi Jan et Eva (les deux enfants de Sophie), pour Eva avec son *mîs* (ours en peluche) auquel il manquait un œil, et pour Eddie Farrell (le fils de son ancien collègue mort à la guerre), pour Bobby Weed (personne réelle,

noir lynché par une foule de petits blancs en Géorgie), pour Artiste « qui m'a sauvé la vie » (esclave vendu par le grand-père du narrateur, vente dont ce dernier utilise l'argent retrouvé par hasard pour quitter la Virginie), pour Mary Hunt (amour d'enfance de Stingo), pour Nat Turner, pour Wanda Muck-Horch (la résistante germano-polonaise dont nous avons parlé), etc.

Nous assistons ici à un complet retournement de la logique en jeu. Ce qui compte, c'est le fait que chacun de ceux que nous croisons ou dont nous entendons parler sont uniques, différents, singuliers. Sommes-nous loin de la philosophie qu'un homme comme Emmanuel Levinas avait commencé à élaborer après la seconde guerre mondiale ?<sup>10</sup> Pour Levinas, l'être, voire la transcendance, se trouve en l'autre (et certainement pas en moi). L'autre, c'est celui qui passe près de moi par hasard. L'autre est toujours concret. Le philosophe parle à son propos de « visage » et rappelle que chaque visage est à la fois fragile et unique. Nous n'avons aucune identité sans ces personnes dont nous ne connaissons rien *a priori* et que nous rencontrons un jour sur notre chemin. La valeur, c'est l'autre, c'est-à-dire l'autre concret, et nous devenons *ipso facto* responsable de lui. Levinas insiste : la relation est dissymétrique. C'est l'autre qui compte, non moi.

Bien évidemment, Levinas décrit une utopie. Nul ne saurait devenir l'« otage » (pour reprendre le terme de *Totalité et infini*) de tous ceux que nous rencontrons. Ne soyons pas masochistes à notre tour... Mais c'est une utopie nécessaire, un peu comme l'est la justice selon Jacques Derrida<sup>11</sup>. La justice n'est pas la loi, ce n'est pas l'application d'une des nombreux lois que les nations ont élaborées. La justice implique une décision toujours individuelle, un choix conscient que rien ne prépare. Elle n'a

---

<sup>10</sup> *Totalité et infini* est sorti en 1961. Il ne semble pas que William Styron l'ait lu. Il est difficile de ne pas penser à ce livre en discutant la fin de *Sophie's Choice*.

<sup>11</sup> On pourra se reporter à *Force de loi* (Galilée, 1994), livre dans lequel Jacques Derrida développe ce point.

rigoureusement rien de mécanique, et ce qui compte est sa dimension totalement concrète et individuelle. La loi peut imposer des règles au nom d'une communauté. La justice en revanche ne connaît qu'un individu. C'est une valeur posée à un moment  $x$  et elle n'est valable qu'une seule fois.

## lecture et pragmatique

Comment lire donc ? Nous sommes passés de la recension d'un certain nombre de valeurs que l'on trouve exposées dans *Sophie's Choice* à une réflexion radicale sur la notion de valeur. On peut à cet égard parler d'un travail de lecture critique auquel nous sommes invités : ne pas juger au nom d'un groupe constitué ou fantasmé, mais reconnaître la dimension sacrée de chaque individu.

D'une certaine manière, la réflexion sur la valeur est inséparable du problème du sens. Lire signifie-t-il projeter sur le livre des valeurs déjà construites et qui généralement sont le reflet des valeurs fantasmées d'une communauté (qui elle même peut être fantasmée) ? On se souvient que William Styron avait beaucoup souffert lors de la parution des *Confessions of Nat Turner* en 1967. Certains critiques noirs lui avaient reproché de parler des Noirs en n'étant pas noir lui-même (sans parler du fait qu'il prêtait des inclinations homosexuelles à Nat Turner...). *Sophie's Choice* s'attira, pour sa part, une attaque vigoureuse de certains milieux juifs qui prétendaient que seuls des Juifs ont le droit de parler d'Auschwitz (même si de nombreux Slaves y périrent aux côtés des victimes juives). Le problème est bien sûr plus général : devons-nous être handicapé pour parler des handicapés ou femme pour parler des femmes ? Rappelons-nous Nathan qui s'arroge le droit de parler au nom des Juifs, de « tous » les Juifs, ce qui ne manque pas à son tour de produire une logique mortifère d'exclusion. Peut-être ne devons-nous jamais parler au nom de qui que ce soit. Hitler ne déclarait-il pas « Il ne peut pas y avoir deux peuples élus » ? (On préférera à cet égard bien sûr

ce que dit ironiquement Woody Allen : « Il n'est pas sûr que Dieu existe, mais c'est nous qu'Il a choisis ». Les américanistes que nous sommes savent bien que c'est de cette manière que le peuple qui s'était auto-proclamé élu causa au cours du XIX<sup>e</sup> siècle directement ou indirectement la mort de quelque dix-neuf millions d'Indiens. Ne parlons pas des Quakers du Massachusetts qui avaient le tort de n'être pas des Puritains et qui étaient fouettés, puis pendus s'ils revenaient une fois qu'ils avaient été chassés. Ne parlons surtout pas des Afro-américains.

Bien sûr, il ne faut pas non plus être idéaliste. Il est incontestable que nous sommes tous, à un moment ou à un autre, poussés à nous identifier avec tel ou tel sous-groupe, les pêcheurs à la ligne de la Marne ou les fans de Cecilia Bartoli. C'est un phénomène inévitable. Le danger est toutefois l'exclusion et la violence que de telles identifications produisent dans certains cas. On connaît la logique : mon peuple est spécial, ma terre est sacrée, donc... (En général, on prétend qu'il est vital que je sois solidaire pour défendre mon peuple et/ou un territoire qui possède — à mes yeux et/ou au nom d'une tradition parfaitement arbitraire — un caractère absolu, voire surnaturel). Les nazis, d'une certaine manière, avaient compris. Ils prétendaient que leur action avait une dimension universelle (ce qui leur permettait au passage de pervertir l'impératif catégorique de Kant). Peut-on aller plus loin ? Il n'y a pas d'homme universel, ou disons d'homme pur. Nous sommes tous des mélanges (de sangs<sup>12</sup>, de gènes, etc.) Nous sommes jetés ici ou là, ainsi que le faisait remarquer George Steiner. C'est le hasard qui permet de poser correctement le problème de la valeur, pas une mythique rêverie d'universalité. La valeur se pose au coup par coup, concrètement, toujours de manière singulière, et la seule véritable valeur est constitué par l'autre dans son individualité radicale. La véritable valeur, c'est aussi tous les

---

<sup>12</sup> Et nous nous garderons surtout d'oublier que parler de « sang » est de l'ordre de la métaphore, et que c'est une métaphore des plus troubles.

autres, sans aucune exception, et, si l'on souhaite à tout prix parler d'universalité, c'est là peut-être ici que l'on pourrait éventuellement en parler. L'espèce humaine est une, même si les cultures sont toutes nécessairement plurielles. Chaque humain est différent de moi. Il est aussi mon égal.

Le texte littéraire semble ainsi posséder un rapport privilégié avec la question de la valeur en ce qu'il porte sur du concret, sur des personnages caractérisés en général par des agencements de singularités. Le lecteur qui réfléchit aux implications d'une œuvre est donc amené à se détacher de considérations universelles et à penser en termes d'individus tous différents les uns des autres. À partir de ce postulat, nous pouvons considérer qu'il existe deux façons de construire une interprétation. La première consiste à projeter sur le texte des préconstruits, pour ne pas parler de préjugés, qui sont la plupart du temps des solidarités et des identifications (rarement critiques) à un groupe, une classe, un peuple... L'autre manière d'interpréter est de partir du concret du texte et de percevoir des possibilités de vie et de créer des valeurs nouvelles. Dans ce deuxième cas, nous comprenons que l'autre dans sa nudité concrète nous aide à nous construire une identité non répressive et ouverte sur le monde. Telle pourrait être la dimension pragmatique de la littérature. Telle du moins aura été mon hypothèse dans cet article.

Que se passe-t-il après l'acte de lecture, ou, dans notre cas, après la construction d'une ou de plusieurs interprétations ? Agissons-nous différemment ? La question nous dépasse. Tout au plus, nous nous contenterons de suggérer que notre perception du monde s'est trouvée modifiée et peut-être que certains de nos habitus sont devenus différents. Sommes-nous devenus meilleurs ? Qui le dira ?

*Daniel Thomières*

Université de Reims Champagne-Ardenne

### Références bibliographiques

- Abraham, Nicolas et Maria Torok (1992), *L'Écorce et le noyau*, Paris, Éditions Flammarion.
- Arendt, Hannah (1963), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking.
- Bourdieu, Pierre, « Habitus, code et codification », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1986, n° 64.
- Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, Cambridge, C.U.P..
- Cavell, Stanley (1988), *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1994), *Force de loi*, Paris, Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques (1988), *Mémoires : Pour Paul de Man*, Paris, Éditions Galilée.
- Elkins, Stanley (1968), *Slavery*, Chicago, University of Chicago Press.
- Freud, Sigmund (1968), « Deuil et mélancolie », in *Métopsychoanalyse*, Paris, Éditions Gallimard (Éd. orig. 1917).
- Kant, Immanuel (2004), *Critique de la raison pratique*, Paris, Presses Universitaires de France (Éd. orig. 1788).
- Kant, Immanuel (1991), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Éditions Nathan (Éd. orig. 1785).
- Lévinas, Emmanuel (1961), *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff.
- Malraux, André (1974), *Lazare*, Paris, Éditions Gallimard.
- Rubenstein, Richard L. (1975), *The Cunning of History: Mass Death and the American Future*, New York, Harper & Row.
- Steiner, George (1967), *Language and Silence Essays on Language, Literature, and the Inhuman*, Londres, Macmillan.
- Styron, William (1979), *Sophie's Choice*, New York, Random House. La pagination donnée ici renvoie à la réédition Vintage Classics, 2000.

