

**Janine ALTOUNIAN, Michel TORT,
Michel MARIAN, Nicole LAPIERRE,
Krikor BELEDIAN, René KAËS**

À propos de
“ Ouvrez-moi seulement les chemins d’Arménie . ”
Un génocide aux déserts de l’inconscient.
de Janine ALTOUNIAN

Les Papiers du Collège international de Philosophie

Papiers n° 32

**À propos de “ *Ouvrez-moi seulement les chemins d’Arménie .* ” *Un génocide aux déserts de l’inconscient.*
de Janine Altounian**

Le présent “ Papiers ” rassemble les interventions prononcées le samedi 2 décembre 1995 autour de l’ouvrage de Janine Altounian “ *Ouvrez-moi seulement les chemins d’Arménie. ” Un génocide aux déserts de l’inconscient* (Éditions Les Belles Lettres, collection Confluents psychanalytiques, 1990).

Interventions successives de Janine Altounian, Michel Tort, Michel Marian, Nicole Lapierre, Krikor Beledian, René Kaës.

**Papiers N°32
Septembre 1996**

COLLEGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

Débat autour du livre de

Janine ALTOUNIAN

**« OUVREZ-MOI SEULEMENT LES CHEMINS
D'ARMÉNIE. »
UN GÉNOCIDE AUX DÉSERTS
DE L'INCONSCIENT.**

Éditions Les Belles Lettres, collection Confluents psychanalytiques

Responsable : Michel TORT

Intervenants : Janine ALTOUNIAN, René KAËS,
Nicole LAPIERRE, Michel MARIAN, Michel TORT,
avec la participation de Krikor BELEDIAN

Samedi 2 décembre 1995

9h30 - 12h30

Salle Pugey-Girard

USIC

18, rue de Varenne, 75007 Paris

Michel Tort

Vous m’avez demandé, lors d’une conversation avant ce débat, ce qui m’a déterminé à vous le proposer il y a un an, à Montevideo en Uruguay ; vous m’avez aussi fait part, très directement, et je vous en remercie, d’un certain scepticisme sur le fait qu’il ait vraiment lieu. Je ne crois pas pouvoir mieux tenter de répondre sur le premier point, d’abord, que par le témoignage de ce que la lecture de vos textes m’a inspiré. Ce faisant, je reprends le mouvement qui vous porte dans ce recueil vers tant d’autres textes lus passionnément ; même si je ne prétends pas le faire avec la même force.

Quant au second point — votre doute — il ne m’étonne pas mais il me semble qu’il participe de mouvements différents. Pour une part ne tient-il pas à ce qui vous fait, à bon droit, toujours vous attendre à l’une de ces formes subtiles du désaveu de l’objet même dont vous traitez, le génocide arménien et ses effets ? D’autre part vous-même décrivez sans fard ce mouvement puissant (et opposé seulement en apparence à celui qui vous porte vers l’échange sur les autres expériences traumatiques) qui vous fait reculer, d’abord, à certains moments, devant le témoignage de ce qui n’est pas cet “objet”¹.

Ce n’est sans doute pas un hasard non plus si une rencontre entre nous, qui eût pu se faire dans le cadre d’une institution psychanalytique (l’ex-collègue de *Psychanalystes* en son temps), a nécessité de faire un crochet par l’Amérique du Sud — où j’organisais avec des amis uruguayens un colloque *Violences et traumatismes historiques*. Ce déplacement n’est pas pour vous étonner, puisque de quoi parlez-vous sinon de tous les effets du déplacement, des déportations ? Nous avons là-bas croisé les déplacements de l’Europe dans “l’Alliance Française” et l’“Institut Goethe”, noms sous lesquels transitent tant d’autres mouvements plus discrets mais si puissants ; ceux, par exemple, pour ma part, qui lient obscurément depuis longtemps la mémoire des résistants en France à la lutte armée en Amérique Latine contre les dictatures.

Ce n’est donc pas sans motif que vous pouvez mesurer la difficulté chez l’autre de dépasser ces clivages d’expériences.

J’ajouterai, pour terminer ces préliminaires, qu’en organisant ce débat dans le cadre du Collège International de Philosophie, j’ai été moi-même soutenu, en dehors de la détermination qui m’est propre et que je vais dire, par ce que j’appellerai l’esprit de ce lieu, la détermination de pensée. Je suis heureux de vous y accueillir ainsi que vos interlocuteurs.

¹ *Ouvrez-moi seulement les chemins d’Arménie. Un génocide aux déserts de l’inconscient*, Les Belles Lettres, Confluents psychanalytiques, 1990.p. 203, note 2.

Janine Altounian

Je voudrais d'abord me justifier auprès de vous du fait que je ne ferai pas ici une intervention proprement dite qui serait en quelque sorte répondante, pour les raisons suivantes : mon livre est en réalité une adresse, une interpellation au Tiers absent, disparu, que ce débat, à l'instigation de Michel Tort et grâce à lui, vient précisément relever ; ainsi que m'ont répondu d'ailleurs jusqu'à présent, malgré ma crainte du désaveu évoqué tout à l'heure par Michel Tort lui-même, bien d'autres dont il me semble nécessaire, pour cette raison justement, de rappeler le rôle déterminant qu'ils ont joué dans la mise au monde de ce livre.

Ce rappel consistera donc à présenter brièvement les nombreux liens qui ont dû se constituer avant que ce livre ne paraisse. Celui-ci peut en effet être considéré comme la mise en perspective, mise en texte — un texte tenant lieu de sépulture dans l'après-coup d'une autre génération et d'une autre culture — d'un traumatisme collectif et individuel qui, sans la médiation de tous ces liens, n'aurait pas pu être recueilli, lu, par un "lecteur-scripteur" devenant par là même sujet de son histoire. Comme le met en évidence René Kaës, ce qui est le propre de l'effraction traumatique, c'est bien la mise en échec des formations intermédiaires. Aussi ce qui préside à l'écriture de mes textes, ce serait l'expérience psychique, mais aussi au niveau d'une histoire collective, la confirmation d'une non-réponse, d'un silence de l'autre, la traversée d'un univers d'où les liens seraient absents. Pour défier ce vécu, lui opposer un démenti, il m'a fallu suivre un cheminement de nombreuses années, qui, je dois le constater, m'a amenée pourtant à établir ainsi toutes sortes de liens présentant, de surcroît, l'avantage de fuser dans de multiples directions. Le recueil « Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie » venant ainsi témoigner d'une destruction qui, au delà d'1,5 million de victimes, représente, plus radicalement encore, rien moins que l'éradication d'une culture et des référents identitaires qui la constituent, il me semble parlant de recenser ici l'ensemble des liens qui se sont tissés afin que cette "publication", au sens fort du terme, ait été rendue possible. Je le ferai de façon concrète, familière, un peu à la manière dont une mère de famille raconterait à ses enfants, quels ont été les antécédents de la famille :

I. Il est évident que ce recueil n'existe que par son noyau, le texte de mon père et le rapport que j'ai pu établir à ce journal dans lequel il raconte sa déportation en tant que jeune Arménien de 14 ans. Je n'ai pu intégrer un quelconque lien à ce texte qu'au cours d'une cure analytique pour une part, mais sur le plan proprement "culturel" aussi, grâce à l'intercession linguistique et symbolique de son traducteur Krikor Beledian, la

traduction linguistique d'un manuscrit, écrit en langue turque et en écriture arménienne, contribuant en fait à l'élaboration d'une triangulation, donc d'une mise à distance. Je veux dire par là qu'en doublant l'original, texte-source inassimilable, par la production d'un texte-cible me permettant de "lire" objectivement les mots d'un père dont les récits avaient par ailleurs laissé en moi les traces d'une écoute fusionnelle, le travail du traducteur mettait bien sûr également en œuvre une traduction psychique.

Cependant, puisque ce livre doit son existence à ce texte nodal, il fallait que celui-ci soit publiable et publié. Il n'a pu l'être, et je me permets de mentionner ici cet élément à caractère politique, qu'à la faveur des répercussions dans les médias de l'action de terroristes arméniens ; je fais allusion au premier acte terroriste spectaculaire de la prise d'otages au Consulat de Turquie à Paris en septembre 1981. Si cette effraction violente, qui mettait au grand jour dans l'opinion publique la problématique des survivants d'un génocide non reconnu par son auteur, n'avait pas eu lieu, je n'aurais pas pu, sans être sacrilège, présenter déceimment ce manuscrit aux Temps Modernes². J'ai d'ailleurs appris que, malgré l'accueil favorable dont j'avais bénéficié lors de mes précédents articles, ce texte a fait l'objet, de la part de Simone de Beauvoir, d'un certain doute : pouvait-on publier un tel texte brut qui était pour ainsi dire un "infra-texte" ? Cela étant, il fut néanmoins publié en 1982, et conféra par là, à l'ensemble des autres textes parus aux Temps Modernes et dans l'après-coup de leur rassemblement en livre en 1990, le statut d'un linceul qui enveloppe, inhume un corps hétérogène en souffrance.

Donc voici le premier lien, lien à ce texte rendu possible par l'entremise de plusieurs intermédiaires : un traducteur, un acte terroriste, une institution éditoriale.

II. Il me faut souligner ici que si je n'avais pas préalablement, c'est-à-dire de 1975 à 1980, publié dans ce même lieu la série des articles précédents, au carrefour de champs disciplinaires honorables — Psychanalyse, Littérature, Histoire — qui introduisaient, excusaient en quelque sorte "l'inconvenance"³ de ce texte-crypte, si je n'avais pas en citoyen civilisé, relevant de la culture française et susceptible ainsi de livrer accès à quelques problématiques "exotiques", payé mon tribut à une certaine normalité de la pensée actuelle, il va de soi que le texte de mon père n'aurait pas pu

²Cf. Introduction p. 81 au Journal « Tout ce que j'ai enduré de l'année 1915 à 1919 », traduit par K. Beledian dans *Terrorisme d'un génocide* in J. Altounian, *Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie., op cit.*

³Cf. J. Altounian, « "Transferts" déculturants et inconvenance culturelle », in *Revue Française de Psychanalyse*, Différences culturelles, mars 1993. « Ce que transmettent pères sans patrie et mères sans ailleurs », *ibid*, La mort dans la vie psychique. janv. 1996. « Traduire les restes », *Lignes*, n° 26, ed. Hazan, sept. 1995. « Les survivants d'un génocide non reconnu peuvent-ils parler en leur nom ? », in *L'ange exterminateur*, ed. de l'Université de Bruxelles, Cerisy, 1993.

être accepté, qu'il ne serait pas advenu au regard des autres par le truchement de son encadrement intellectuel.

L'autre lien fut donc mon attachement à ce que représenta, dans ma vie d'écolière puis de femme, Simone de Beauvoir à qui j'envoyais en 1974 mon premier article : « Comment peut-on être Arménien ? ». J'appuyais ma demande d'une lettre dans laquelle je reformulais ma question au féminin, en Arménienne que j'étais, soumise au demeurant à cette même condition féminine en Occident dont elle avait été le porte-parole. Simone de Beauvoir aurait pu en somme incarner à mes yeux ces femmes que j'ai appelées en maints endroits, mes mères adoptives "bienveillantes quoique trop assurées"⁴, ces institutrices, plutôt respectueuses de ce qui les dépassait, républicaines, démocratiques, celles de l'École de Jules Ferry, sans lesquelles je n'aurais pu aboutir à ce livre. Elles ne faisaient certes pas partie de mon univers, de l'univers de ces femmes que je côtoyais chez moi, qui n'avaient pas pu, elles, fréquenter l'école si ce n'est celle, violente de la vie⁵. Mais, malgré tout, j'avais de la sympathie pour elles, j'étais séduite par ce qu'elles m'apportaient à l'école, puis au lycée, associées ensuite, pendant mes études, aux autres tenants de la culture française ; culture pour moi ambiguë évidemment, mais qui me permettait l'acquisition d'un instrument de parole, d'une langue.

Puisque ma propre culture avait dû disparaître, engloutie avec sa langue, puisqu'il ne lui restait plus, chez moi, de langue pour la pensée, pour les motions de l'âme, mais seulement un langage utilitaire pour la survie sans poésie, ce qui me liait à cette autre culture à acquérir c'était ses promesses : grâce à elle j'échappais à un enclos mortifère, enfermé sur un deuil impossible à élaborer. D'où l'ambivalence présente dans tous mes textes à l'égard de cette ouverture que l'école m'a toujours offerte. C'était, bien qu'elle ne fût pas innocente, la seule issue pour moi hors de ce monde abattu. Il est évident que la position de l'Occident, de la France, vis à vis de ce qui s'était passé à l'époque, donc de ce qui s'était passé pour mon père, mon grand-père assassiné, etc., cette position était quand même en gros celle de Ponce Pilate et cela n'a strictement rien d'exceptionnel. Chaque pays s'occupe de ses seuls intérêts. Rien n'a apparemment changé et nous voyons depuis se renouveler, pour d'autres "ethnies", ces horreurs tout au long des informations télévisées et tolérées. Mais enfin, plutôt que de m'immobiliser dans un ghetto de plaintes et d'impuissance, ghetto familial opprimant, où s'exercent évidemment toutes sortes d'emprises et de mises à mort psychique, je désirais porter

⁴Cf. « Faute de parler ma langue », in *Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie*, *op.cit.*, p. 147.

⁵Cf. « Une Arménienne à l'école », *ibid.*

mes regards ailleurs et savais que le seul salut pour moi me viendrait de ces femmes de l'Institution dont Simone de Beauvoir fut finalement pour moi la figure emblématique.

Tous mes textes témoignent ainsi de mon rapport à cette école de l'autre, qui, malgré l'ambiguïté qui la traverse et la produit, m'a servi en somme d'instance médiatrice pour parvenir à resignifier dans une mise à distance linguistique et donc nécessairement psychique, une expérience insoutenable à l'origine. Le titre de mon livre, citation de Corneille⁶, "couverture" du sous-titre, métaphorise ce lien. J'ai essayé d'écrire, par le détour de la langue de l'autre et le texte des autres, un vécu non restituable dans sa langue d'origine, celle-ci n'ayant pu être ni constituée, ni transmise par amour, puisque destituée de ses référents symboliques, déterritorialisée, invalidée par le génocide, la dispersion et l'exil au sein de cultures étrangères et dominantes.

III. En troisième lieu je citerais mes liens à d'autres exilés d'une autre violence, des psychanalystes d'Amérique Latine comme Maren et Marcello Vinar qui tentent de réfléchir sur le processus de "démolition" de la psyché⁷ et du tissu social par la terreur d'État. Ils m'ont fait connaître l'ouvrage de René Kaës dans lequel ils avaient écrit, *Violence d'État et Psychanalyse*, qui traite notamment des effets du silence pendant et après les crimes de la dictature dans ces pays. Il a ainsi fallu cet autre détour par un autre continent pour que je rencontre la réflexion et l'accueil de René Kaës préfacier de mon livre. La pertinence de ce détour s'est d'ailleurs trouvée étrangement et répétitivement confirmée, puisque c'est en m'écoutant à Montevideo, théâtre de violences menacées d'effacement, où j'avais été invitée par les Vinar, que Michel Tort (que pourtant je connaissais de Paris) eut l'idée d'organiser ce débat. Expliquant ce qui l'a amené à la nécessité de créer, par son ouvrage collectif, un lieu d'expression analytique au trauma d'un silence politique, René Kaës écrit : « Il leur fallait à tout prix faire savoir »⁸. Ce sont littéralement les termes du souhait existentiel de tous les survivants au génocide arménien auquel répond aussi, en partie, mon travail. C'est donc une voie détournée qui m'aura fait rencontrer la "réception par un Autre" de mon témoignage, réception devenue en fait partie intégrante de la visée de mon livre et à laquelle René Kaës donna expression sous la forme d'une préface.

IV. Je conclurai cet aperçu de mon cheminement en rappelant également mon lien particulier à la langue de Freud. Mon investissement, en tant que germaniste et traductrice, de la langue dans laquelle s'est créée la pensée analytique n'a sans doute

⁶Nicomède, vers 1713.

⁷Maren et Marcello Vinar, *Exil et torture*, Denoël, 1989.

⁸René Kaës, « Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire », p. 170, in *Violence d'État et Psychanalyse*, Dunod, 1989, ouvrage collectif présenté par J. Puget et R. Kaës.

pas été sans influencer favorablement l'attention d'un éditeur à ma demande de publication, ma formation universitaire ayant dû, auprès de certains, représenter la caution institutionnelle d'une recherche personnelle. J'ai donc trouvé en Alain de Mijolla, psychanalyste intéressé et sensible, dans ses entreprises éditoriales, aux "confluents" où se rencontrent Psychanalyse et Histoire, un accueil qui m'est apparu alors comme un "miracle", un démenti au soupçon que toute voie de restauration était barrée, une preuve que même mon histoire pouvait se faire entendre.

Michel Tort

I. Comment lever le déni ?

Il ne me paraît pas déplacé de commencer par remarquer la place qu'occupe dans les textes de ce recueil l'effort pour faire reconnaître le génocide arménien comme tel ; même si dans ce recueil, par rapport aux textes postérieurs dont j'ai eu connaissance, ce premier aspect occupe une place un peu différente, compte tenu des circonstances historiques différentes.

C'est la modalité sous laquelle vous l'entrez que je retiens d'abord, qui s'affronte à l'épaisseur du déni. Ce déni n'est pas seulement — même s'il est aussi — celui d'une reconnaissance officielle, mais plutôt celui en permanence secrété depuis 1915 et qui exerce ses effets tant sur les descendants que sur les institutions mêmes des pays d'accueil (école) de la diaspora, sur le droit (affaire Gaysot).

Donc, lever un déni qui se constitue sans fin et dont vous relevez le fonctionnement. En produisant des textes, des témoignages, en commentant les procédures par lesquelles le déni continue (par exemple dans l'affaire Lewis) récemment. Vous vous attachez à décrire les paradoxes pervers du rapport public / privé. La clandestinité qui est inhérente au génocide secrète une clandestinisation du privé, sa mise en inconvenance, indécence. Vous montrez bien le double mouvement :

- l'exploitation *publique* spectaculaire du génocide, télébanalisé,
- la mise en *inconvenance* au contraire de toute sortie du silence, publiant les pratiques de violence qui ont saccagé le privé, les singularités, l'intime ...

Vous accordez une grande importance à cet effet de perversion où le témoignage même des faits, la production du document se heurte chez qui les représente, à la honte, au sentiment de faire violence à la convivialité humaine, et de répéter l'exhibition du privé, de l'intime qu'organisa jadis le génocide lui-même.

II. Formuler les effets du génocide arménien sur la diaspora

1. Vous montrez la solidarité de l'expulsion territoriale et de l'expulsion de l'espace de la parole, la forclusion de l'espace symbolique ; les ancêtres, les pères sont *non inscrits*. Il ne s'agit pas là d'une donnée singulière ou pas seulement singulière, mais, dans la mesure où la culture soutient la structuration psychique, d'une subversion des conditions générales d'accès à la symbolisation. D'où l'importance que vous accordez au Nom, à ce nom qui ne peut être inscrit de ceux que vous nommez *ancêtres clandestins*.

2. Ce qui se transmet alors — et dont vous témoignez — c'est une relation impossible entre le survivant et son enfant :

- impossibilité de dire pour le survivant, silence corrélatif de son effacement du monde de la parole (le déni du génocide) ;
- impossibilité de dire autrement que par ce silence à son enfant.

Mais cette relation est pourtant un *lien* dont vous explorez avec pudeur la force en même temps que les impasses. Vous relevez sur un autre versant, le caractère protecteur de ce silence du survivant pour la survie des descendants.

Vos analyses rejoignent ici les voix qui se sont élevées pour dire les effets des traumatismes historiques. A côté de Nicole Lapierre dans *Le silence de la mémoire* et *R. Kaës*, qui vont ici vous succéder, je souhaiterais convoquer ici, très rapidement, d'autres dont le chemin croise le vôtre concernant soit la Shoah, soit le génocide arménien.

Dans *La Diaspora des cendres*⁹, Nadine Fresco a dégagé un premier aspect de l'impact du génocide sur la génération qui suit, l'emprise du silence sur les parents survivants. Les parents n'expliquent rien à leurs enfants, cachent le fait qu'ils sont juifs, leur refusent la mémoire et effacent la culture d'avant la Shoah. L'héritage est la souffrance qui devient l'identité même et l'amnésie, le souvenir interdit en même temps que persiste la nostalgie d'avoir été là, de rester là, déportés d'un soi.

Qu'est-ce que la destruction compromet des conditions de la subjectivation des descendants ? Jean-Jacques Blévis¹⁰ montre que la langue maternelle, langue du désir de la mère ayant disparu, l'horreur ne se transmet plus dans les paroles. La destruction fait disparaître d'abord l'enracinement symbolique : des noms, des photos des corps. Elle coupe les générations suivantes des représentations de l'horreur mais aussi des représentations intimes sexuelles qui font la vie.

L'attaque du symbolique s'exprime par une perversion du travail psychique de subjectivation. La mort n'ayant plus de lieu s'exprime partout dans les corps. La disparition des corps compromet la possibilité pour les descendants de se séparer de la jouissance mortifère.

La venue au monde a été prise dans un moment constitué comme scène écran, séductrice effaçant l'horreur pour les parents contre le déchaînement de la mort.

⁹Nadine Fresco, « La diaspora des cendres », in *L'emprise*, Nouvelle Revue de Psychanalyse, n° 24, 1981, p. 205-220.

¹⁰Jean-Jacques Blévis, « A l'impossible, chacun est tenu », in *Déplacement*, revue Patio, 1983, p. 20-31.

Hélène Piralian de son côté soutient, à propos du génocide arménien, que la visée du génocide est bien le meurtre du symbolique lui-même au-delà du meurtre des sujets, plus exactement la privation de la mort symbolique comme but du déni : silence, vide juridique. Il s'agit de détruire la mort elle-même comme structure permettant la transmission. « A quoi bon reparler d'eux, nous les avons liquidés ? » déclare Talaat, l'un des organisateurs turcs du génocide¹¹. Les tués ne pouvant être morts, le survivant devient tombeau, lieu d'incorporation provisoire. Hélène Piralian esquisse une construction des effets du génocide sur les trois générations qui suivent.

La première, celle des survivants, des tués non morts, garde les morts en elle pour transmettre : la seconde est aux prises avec la tâche de les enterrer dans la symbolisation et le deuil, restituant la possibilité de dire, de témoigner ; mais, dans le terrorisme, la mort fait retour dans le réel à la troisième génération.

III. Quoi faire de ce silence ?

Une des formes qu'il revêt étant la privation du langage, s'amorce, sous une première forme, une de ces alternatives psychiques que vous excellez à analyser.

Vous prenez vos distances par rapport au caractère fétichisé d'une pure sauvegarde, conservation de cette langue, justement dans la mesure où elle véhicule le mortifère et, comme vous dites "oppose son démenti à tout credo humain".

Se profile alors le recours à la langue et à la culture de l'autre, la langue et culture adoptives, de survie, avec ses conséquences. D'un côté la question du sujet peut y être articulée, adressée à un autre, pour rencontrer un autre qui entende, pour acquérir aussi par la langue étrangère le pouvoir de faire bord aux ressentis indicibles. C'est l'aspect libérateur de la culture d'accueil.

Je crois que vous accepterez que je donne une portée générale à ce que vous écrivez à propos de A. Ernaux (La Place) : « promue par des parents en quelque sorte eux-mêmes morts à la représentation sous le coup d'une nécessité par trop imminente, elle accède à la vocation de pouvoir, elle, non pas leur prêter les mots qui leur ont manqué, mais le tain de son texte où leur vie anonyme pourra recouvrer la dignité de son nom »¹².

Mais vous détaillez aussi, texte après texte, à partir de votre expérience, de quel prix se paye l'acquisition de la manipulation des idées, des sentiments convenus dans

¹¹Hélène Piralian, « Génocide et transmission : sauver la mort », in *Le Père*, Denoël, 1989, p. 133-147.

¹²*Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie*, op.cit. p. 180.

l'autre culture : l'occultation féroce de la différence, de l'autre culture ; le désaveu exigé des origines ; la coupure par rapport au ressenti familial transmis, indicible.

Personne n'oubliera le poignant de ce que je nommerai "la scène de Lettres supérieures", qui confronte votre père, le responsable de l'école et vous-même, avant une sorte de nouvelle entrée dans l'école "supérieure"¹³.

Quelle ambiguïté dans l'écriture elle-même, que vous soulignez bien, puisque, si le sujet devient auteur d'une certaine manière ce nom d'auteur qui relève l'anonymat produit par le génocide, qui relève le nom du père humilié, n'est pas sans porter la marque du désaveu.

Cependant, les descriptions que vous donnez de ces effets partent dans plusieurs directions.

Il me semble d'abord qu'au fil des textes la place de la construction psychanalytique change elle-même, sous les deux formes que vous lui donnez d'élaboration d'une expérience singulière, d'issue singulière, et sous la forme où elle permet de penser le collectif.

Elle fonctionne comme le modèle même de cette relation de parole, d'adresse à l'autre qui permet de sortir du silence mortifère induit par les ressentis indicibles des descendants.

Mais, au-delà, vous construisez ce que vous nommez une triangulation œdipienne perverse qui se joue pour le descendant entre des ancêtres non inscrits et une mère adoptive d'accueil, dont vous soulignez la méconnaissance de ses "antécédents".

Ici, je me suis interrogé sur ce qui m'a paru deux perspectives ou tonalités assez différentes, voire contradictoires. D'un côté vous soutenez la nécessité psychique d'un entrecroisement des appartenances pour éviter deux dangers bien repérés, d'oublier avec ses ancêtres la violence dont le descendant est issu — donc se couper de son identité ; et de projeter sur le pays d'accueil une trame inconsciente sans possibilité de se séparer du sort fait à ses parents.

Cette première direction — plus politique — me paraît aboutir à des perspectives moins sombres que la seconde, lorsque vous évoquez le versant traumatique proprement dit.

Car vous soulignez très fortement les difficultés de la prise en charge symbolique de l'enfant issu de parents survivants, l'importance des identifications à des parents "non présentables", à des "images parentales abîmées, châtrées, à la fois sacrées et inconvenantes". La capacité même de penser et d'investir qui semble ici atteinte, est

¹³*Ibid*, *Une Arménienne à l'école*, p. 52.

reliée, ce n'est pas un hasard, plutôt à la mère comme "matrice médiatrice". Je me suis donc demandé comment articuler cette différence de perspective. Serait-ce que le recours qui traverse tous vos textes, à la langue, à la culture et peut être aux pères d'accueil, buterait sur une limite plus radicale ? Quel rapport entre la mère d'accueil institutrice de culture et la mère "clandestinement vivante" sans ailleurs, derrière laquelle me semble se profiler un danger plus ténébreux ?

IV. Ecrire

Dans votre travail, l'écriture occupe évidemment une place déterminante, comme issue symbolisante à ces effets psychotisants du génocide. Mais c'est votre position même par rapport à votre écriture et dans cette écriture qui m'a saisi. D'une manière cohérente avec cette sorte de déchirement à l'endroit de la culture. Vous repérez les périls, les paradoxes pervers du récit. Vous montrez, que la narration au moment même où elle met en forme le sens et après coup pour un sujet, risque de répéter le déni, "un reniement, une profanation parjure à cette désintégration des codes culturels qu'ils voudront pourtant attester".

Là aussi il me semble discerner deux directions dans vos textes. L'une, dans le droit fil de la remarque citée, s'interroge sans réponse sur la répétition de la mise à mort symbolique de son terreau culturel par la parole portée dans l'autre langue. Mais il y en a une autre, quand, par exemple, vous commentez Semprun, *L'Écriture ou la vie* — où le parti serait pris de positiver paradoxalement le lieu même de l'expérience exterminatrice pour la constitution de l'identité. Il est vrai que l'opération alors ne concerne pas le descendant mais le survivant lui-même.

Je voudrais insister sur votre démarche — et jamais ce terme ne m'a semblé plus approprié pour un mouvement de pensée centré sur le lieu, le déplacement. Quels déplacements de pensée impose la déportation ? Vous circulez jusqu'au titre dans ces chemins.

D'abord vous faites entendre dans la traduction elle-même, qui est votre métier, le mouvement des déplacements, des changements de lieu, qui ont eu lieu et sont oubliés. Jusqu'aux lieux psychiques, aux opérations et pérégrinations de l'appareil de l'âme freudien dont, dans d'autres textes, vous relevez la filiation par rapport aux itinéraires de la généalogie de Freud.

Mais c'est, bien au-delà, votre manière d'aborder les textes des autres qui m'a touché. Il ne s'agit pas d'un dialogue, d'un commentaire ; vous les exprimez littéralement sur le mode où vous décrivez la tâche d'énoncer le non-dit paternel, le

silence sur ce qu'il a vécu. Vous portez sa parole ou celle de bien d'autres, en fonction de rencontres, sur un mode vraiment très singulier.

Vous dites, avec une acuité opiniâtre, l'effet des silences qui se renvoient à la lecture d'autres témoignages, d'autres génocides ou meurtres collectifs de pensée. Vous dites la manière dont cette expérience des autres à la fois évite l'enfermement dans son propre silence, mais y renvoie avec une force redoublée.

Il ne s'agit pas d'une sorte de sympathie mais de ce que vous repérez admirablement comme le travail qui suit un premier refus violent d'une lecture violente¹⁴.

Mais vous allez plus loin que ces effets de rencontre. Vous montrez comment cet accueil de leurs expériences dans la langue des autres "libère un espace de réception aux messages étrangers du dénuement des autochtones". Vous parlez de "sémiologie expérimentale à l'écoute de ceux qui n'ont pas eu de place". Ce point me paraît très important pour plusieurs raisons.

Il devient manifeste que la culture d'accueil n'est pas seulement peuplée des modèles de culture dont vous montrez l'administration sadique ; elle est représentée aussi par la parole de l'ensemble des démunis, qui peut quelquefois se faire entendre à travers leurs descendants dans l'écriture, comme vous le repérez d'Annie Ernaux à Eva Thomas. Ces écrits, où vous croisez Momo d'AJAR/Gary, parlent pour les enfants de migrants, de banlieue, qui ont en partage la même éviction du symbolique.

Autrement dit, un des aspects majeurs de vos textes me paraît qu'ils contribuent à une remise en question de nos représentations du symbolique.

Vous montrez bien que si le génocide s'attaque de manière radicale aux structures symboliques de la filiation, à la généalogie, aux énoncés symboliques fondamentaux, il n'est pas possible d'éviter pour autant de considérer la violence qui s'exerce *au nom* du symbolique lui-même, de la culture évidemment — vous parlez très clairement de culture libératrice et criminelle.

Mais, au rebours, on peut voir se dessiner une figure autre, non du symbolique, mais de la symbolisation, comme un travail qui s'opère entre les générations elles-mêmes, où ce sont les descendants qui portent la charge de symboliser ce qui ne l'a pas été dans leur généalogie ; mais ils ne pourraient au fond le faire sans y avoir été soutenus par les générations sacrifiées dans leur mutisme et peut être par ce mutisme.

Commentant *La Place* d'Annie Ernaux vous évoquez « la stratégie collective inconsciente des démunis qui, à travers leurs enfants, symbolisent après coup et dans

¹⁴*Ibid*, p. 151, *L'implosion d'une lecture*.

le camp des autres une vie qu'ils n'ont pas vécue en tant que sujets »¹⁵. Ou encore vous parlez de l'écriture comme de la dette à acquitter « pour qu'après coup de la vie ait eu lieu dans le sens, là où elle s'était déroulée en souffrance de celui-ci ».

Mais du même coup vous nous invitez à penser la référence au symbolique autrement que comme un Référent ou une Référence — évidemment avec un grand R — de révérence ; plutôt comme ce qui ne préexiste pas, mais qui pour nous résulte des échanges et des liens entre la multiplicité des autres, des divers migrants, des étrangers à condition que l'on mesure qu'il *n'y a jamais eu que des étrangers différents et pas d'autochtones*, pour composer ce qu'on appelle une culture.

Vous ponctuez le contre-point poétique si violent entre votre Arménie et la Normandie des manuels de littérature mesurée à celle d'Annie Ernaux, de l'exclamation *Chansons !* Vous avez dû faire, en plus du reste, le deuil de "la clémence univoque du terroir des autres", de la "douce France". Vous aidez à la faire tous les quiconque — dont je suis — qui n'ont aucun désir de s'identifier à un lieu de naissance.

Vous entendrez que ma réponse à votre question initiale ne pouvait être, après ce que j'ai tenté d'en dire, ni formelle ni plutôt culturelle — par exemple l'intérêt pour un psychanalyste "autochtone" de vos textes, etc. Vous y soutenez que la "littérature interroge en chaque lecteur son lieu de mutisme", le dévoilement de ses taches aveugles. C'est en effet, mon propre rapport violent à "l'autochtonie", et à la dette de parole et d'écriture envers des générations hors représentation, pour reprendre vos termes, qui se sont trouvés rouverts sans ménagement par vos *chemins d'Arménie*. Merci.

Janine Altounian : Je dois vous remercier d'avoir évoqué mon doute et mon scepticisme, parce que de mon côté, c'était par un mouvement de sincère amitié que j'ai été amenée à vous faire cette confidence qui aurait pu vous paraître blessante. Finalement, entre l'aveu de mon scepticisme que j'ai osé vous faire et le fait que vous n'en ayez pas été choqué, il y a eu là un échange de marques de confiance qui illustre pleinement le point de convergence où se situe notre débat.

Il est toujours un peu troublant de se sentir si bien compris et de si multiples façons. Votre exposé qui, comme vous le dites, n'en est pas un mais est l'expression d'un dévoilement, chez un lecteur, de ses taches aveugles, conflictuelles, notamment en ce qui vous concerne, vis à vis de l'autochtonie, est beaucoup trop riche pour que je puisse y répondre mais j'aurais voulu vous dire combien certains passages m'ont semblé

¹⁵*Ibid*, p. 179.

pertinents. Lorsque vous analysez, par exemple, la “mise en inconvenance”, l'éclatement du rapport privé/public que j'essaye de montrer. Il devient indécent de dire d'où l'on vient si le lieu d'où l'on vient est inconvenant parce que justement il interroge les repères symboliques du pays d'accueil. Je crois en revanche que c'est là que se font les rencontres avec les dits autochtones, à vrai dire avec ceux d'entre eux qui revendiquent une non-autochtonie ou qui interrogent l'autochtonie ; c'est en ce point que j'ai rencontré, sur le même versant que moi, Nicole Lapierre, et vous-même donc sur l'autre bord. L'“ouverture” que je signifie dans mon titre c'est avant tout l'ouverture de la pensée, l'ouverture aux autres de l'autre bord pour pouvoir penser avec eux.

J'ai relevé aussi votre remarque sur la culture d'accueil ayant le pouvoir de “faire bord”. Je me demande si ça n'est pas justement cela qui permet de surmonter l'impasse de l'ambiguïté. Ce n'est pas la contradiction de la culture d'accueil apportant à la fois libertés et repères en même temps qu'un instrument de désaveu qui importe mais bien sa vocation à pouvoir faire bord, d'autant plus que dans le lieu premier rien ne faisait bord, tout était englouti dans un malheur, une méfiance, une angoisse, un deuil profonds. Toute culture étrangère, fût-elle — et c'est ce que je soutiens — fût-elle dominante, colonisatrice, meurtrière larvée, est un bord qui permet de se structurer pour élaborer ensuite, éventuellement contre elle, une stratégie que j'ai appelée celle du Cheval de Troie. Je pense d'ailleurs que c'est ce qui doit se passer, pour les pays des anciennes colonies, dans le rapport qu'ils entretiennent aux Français et à la France. Pouvez-vous me reformuler la question que vous vouliez me poser ?

Michel Tort. : Ce serait rien moins que la question de la place de la mère dans vos textes. J'ai eu le sentiment d'une sorte de différence d'accents sensibles, notamment dans le texte que j'avais entendu à Montevideo, où dans deux moments du texte, lorsqu'on abordait le traumatisme proprement dit, on voyait surgir une figure maternelle défaillante, qui semblait rendre très problématique la possibilité même de la réparation future. Plus directement c'est la question des rapports entre la figure paternelle qui est tellement présente, bien structurée dans votre texte et puis “les” figures maternelles peut-être, sur laquelle je me suis interrogé.

Janine Altounian. : Vous avez bien senti toute mon ambivalence là aussi. La mère opère vis à vis de l'enfant essentiellement un empêchement quant à la sortie vers le tiers, lorsqu'elle prétend : “en dehors de ma douleur il n'y a rien, en dehors de ce qui m'a détruite il n'y a rien”. Mais par ailleurs, ce qu'il y a de commun entre l'enfant et cette mère, c'est cette douleur encryptée que les autres ne connaissent pas. Ce phénomène

est à rapprocher de ce que ressent Semprun dans ses rêves d'horreur où il réentend le "Krematorium ausmachen !" ¹⁶ : c'est dans ces séquences qui lui reviennent en mémoire que l'auteur dit retrouver la vigueur de ses vingt ans, tout ce qui en lui a investi la vie, et notamment le lien à ses camarades morts. Et bien, pour revenir à notre propos, cette mère séquestrante, qui affirme : "en dehors de moi et de ma douleur il n'y a rien", est porteuse aussi d'une dignité constituante qui impose le respect, car il faut, malgré tout, la considérer comme en sachant plus que toutes les Simone de Beauvoir qui circulent de par le monde ! C'est à l'enfant de pouvoir se distancer des enfermements et des trésors maternels. D'ailleurs, au niveau des imagos, dans la succession des générations, il y a des mères qui ont connu l'avant, par exemple, les grand-mères, celles-ci peuvent renvoyer l'enfant à un ailleurs. Elles peuvent le renvoyer au rêve, à la poésie de ce qui a été perdu, mais les mères qui sont nées dans le désastre, ne connaissent rien d'autre que lui. J'espère que quelqu'un — je fais confiance à René Kaës pour le faire — pourra montrer ce nouage étrange entre le psychisme individuel et le collectif. Mes textes s'appuient en effet sur des matériaux secondarisés : je parle effectivement du déni sur le plan politique, par rapport, par exemple, à l'affaire Lewis, le négationnisme, je parle de ce silence des nations par rapport à un génocide qui n'est pas actuel, qui ne rapporte rien à personne, qui pourtant aurait fort intérêt à être reconnu, parce qu'il a pu servir de modèles à tous ceux qui suivirent. J'évoque ces données, mais chez moi, toute secondarisation renvoie bien sûr à une aventure psychique dont je ne fais pas état directement — peut-être parce que je trouve que le récit, la mise à plat des désastres psychiques ne passerait pas sans médiation.

¹⁶Jorge Semprun, *L'écriture ou la vie*, Gallimard, 1994, p. 164.

Michel Marian

Janine m'a demandé de présenter le contexte, historique et politique de la mémoire arménienne. J'essaierai, en résonance à son livre de présenter des éléments d'objectivité dont certains m'amèneront à des interrogations sur des thèmes ou des formules du livre.

De quoi les Arméniens ont-ils été privés par le génocide ?

Matériellement d'une existence sur une terre où ils avaient été présents depuis des siècles, et où il y avait eu jadis des royaumes arméniens. Ils avaient sur cette terre une identité "ethnique", présente dans trois confessions chrétiennes et une citoyenneté ottomane récente et dont la nouveauté était porteuse de tensions avec la majorité. C'est cette présence arménienne de groupe, posant problème à la Turquie si elle se voulait homogène que le gouvernement jeune-turc a décidé d'éradiquer pendant la Grande Guerre. Symboliquement ensuite, ils ont été privés de justice puisque, malgré la condamnation morale forte du génocide par les puissances occidentales et leur menace de sanction pénale, le réalisme face à la Turquie nationaliste des années vingt à prévalu et réduit à néant toute suite aux procès qui avaient commencé en Turquie même à la fin de la guerre, et frustré de tout espoir de réhabiter ces terres.

Privation culturelle donc, la phase de rupture brutale avec la société dans laquelle on vivait, ses habitudes et ses strates symboliques et la plongée dans un pays d'accueil. Il faut distinguer ici l'accueil en URSS et au Moyen Orient où on ne perdait pas la langue de l'Occident où a joué à plein la distance des deux sociétés. Ces sociétés occidentales étaient trop loin mais aussi trop près dans une ambivalence qui rappelle ce que vous dites sur Arlen : depuis trois siècles l'Occident était inspirateur pour l'élite arménienne, modèle pour les prénoms et pour l'éducation des enfants.

Ambivalence donc d'un Occident rêvé et espéré et d'une société moderne très éloignée de la société encore traditionnelle, patriarcale, agraire. Mais pas de sentiments d'opposition avec l'histoire de la France, comme pour certaines communautés immigrées aujourd'hui.

Privation politique ensuite. S'est perdue dans les années 30 la mémoire de la qualification et de l'ampleur du crime commis contre les Arméniens, qui avait été très marquant pour les intellectuels et les opinions occidentales pendant la guerre.

Ces deux privations ont été redoublées par les tendances de la survie, pudeur, retrait, survie pour soi comme le dit Janine, pour l'adaptation. Mais l'aspect individuel de cette survie ne doit pas gommer que la société arménienne de l'exil n'était pas

caractérisée seulement par son silence vis-à-vis de l'extérieur. Elle était aussi occupée à l'intérieur par deux paroles structurées et qui avaient en commun d'occulter le génocide. Le discours communiste disait : l'Arménie existe et se développe en URSS, cela compte plus que le rappel mortifère des haines ancestrales. Le discours nationaliste diminuait ce qu'il y avait eu de terrible dans le génocide, pour insister sur la phase intermédiaire, diplomatique entre le génocide et l'oubli, qui avait été le traité avorté de Sèvres pour une Arménie indépendante. Dans un cas repoussoir, dans l'autre marchepied le génocide ne pouvait exister dans sa singularité. La résurgence de la mémoire a eu lieu dans une deuxième période. Grâce à la transmission de la mémoire par les familles, par l'Église qui commémorait le génocide et l'intégrait dans le mémorial et le calendrier liturgique, et enfin à l'intégration. Car les Arméniens de la deuxième génération en voie d'intégration ont à la fois revécu l'angoisse de disparition cette fois par assimilation et aussi acquis les valeurs et les ressources de la société d'accueil. D'où le sentiment de devoir faire entrer dans l'histoire du monde, le génocide. D'où le cri pour la reconnaissance lancé dans les années soixante, qui a trouvé un encouragement dans la Convention de l'ONU sur l'imprescriptibilité des génocides, et le contexte des mémoires de la Shoah et aussi des résurgences minoritaires. Le cri n'a plus cessé et le génocide réexiste dans la conscience occidentale, même si le déni de la Turquie continue. Cette négation prolongée fonctionne comme un stimulant et un piège, obligeant les Arméniens à cultiver une image figée de leur passé qui barre l'accès à la diversité et aux ambivalences de la société arménienne antérieure et de ses identités, qui étaient un peu à l'image des complexités vécues par les diasporas d'aujourd'hui. Ce parcours cavalier dans l'histoire collective de la mémoire arménienne du génocide m'amène à poser trois questions à Janine.

Première question sur l'interdit. Vous dites parfois qu'il y a interdit du génocide arménien dans l'espace social. Je ne suis pas convaincu qu'il y ait lien intrinsèque entre le génocide et l'interdit. La France n'est pas la Turquie. Il y a, il y a eu plutôt volonté d'assimilation mais pour tous, Arméniens ou autres, même les Bretons. Dire qu'il y a interdit peut conduire à légitimer l'obligation pour les sociétés d'accueil à dire le génocide, donc pour certains courants arméniens aujourd'hui à élargir la loi Gayssot au génocide de 1915. Ce qui me paraît une impasse dangereuse.

Deuxième question : vos travaux nous aident à analyser les diverses sources de souffrance à l'œuvre dans le lien qui unit les Arméniens mais ils ont aussi tendance à coller ou confondre des souffrances différentes : la catastrophe, l'exil, la perte de la langue. Quelle part spécifique et quel effet attribuez-vous au fait d'être héritiers d'un génocide ?

Dernière question sur l'identité arménienne. Le génocide a occupé longtemps la première place dans l'identité en diaspora comme cause de son existence et ciment le plus profond, mais l'existence d'une Arménie dotée d'une objectivité comme pour Arlen, où les gens sont prosaïques, divers, et de surcroît dotés d'avenir depuis l'indépendance, ne remet-elle pas en cause la centralité de la référence au génocide dans le lien arménien ?

Réponse à la question de Suzanne Wisnitzer : « Vous qui êtes arménien et avez une épouse d'origine juive, que transmettez-vous à vos enfants ? »

Je sais que je dois transmettre mais pas ce que je vais transmettre. Question qui se pose avec acuité quand les enfants sont là. Transmettre mais aussi protéger. Un certain type d'horreur, on n'a pas envie de la raconter aux enfants. On souhaite qu'ils comprennent la revendication d'une part d'identité qui ne veut pas disparaître ; mais pas le récit, qu'on n'a d'ailleurs pas le droit de faire en première personne, qui ne peut être le centre, même s'il est une source vigoureuse de l'impératif de transmission. Le génocide ajoute une dette par rapport aux parents ou plutôt aux ancêtres, une dimension plus morale, plus universelle, plus contraignante à la transmission que ne le ferait un exil simple, même si chacun a quelque chose d'universalisable à transmettre.

Je voudrais retracer les différentes phases de la mise en mémoire. La première est celle du silence, comme l'écrit Janine.

Janine Altounian. : D'abord je note que l'orientation générale de vos propos n'est pas la mienne. Nous sommes en désaccord mais je trouve cela plutôt intéressant pour ceux qui nous écoutent.

Votre question concernant l'interdit : il est bien évident que, dans les milieux que je côtoie, si je parle du génocide arménien on m'écoute avec beaucoup d'intérêt et personne ne m'interdit d'en parler. Certains mêmes me posent des questions, etc. Je ne pensais pas du reste avoir parlé de l'interdit en ces termes. Je veux dire qu'en général dans le monde où vivent globalement les Arméniens en Occident les référents propres à leur histoire n'existent pas. Le génocide de 1915 n'est pas inscrit dans la mémoire occidentale. Un Arménien doit souvent, alors même qu'il se trouve justement dans un environnement curieux et réceptif, décliner son identité, s'expliquer sur le fait qu'il vit là, parmi les autres ; ce qui est proprement une forme de désaveu de soi car si on a besoin de dire qui on est et d'où l'on vient, c'est qu'on n'existe pas ou plus exactement pas en tant que fils de ses ancêtres.

Ces référents sont absents pour des raisons que je n'ai pas à analyser moi-même, n'étant pas historienne, mais quand j'ai lu, par exemple, le livre qui vient de sortir, « Autopsie d'un génocide » de Dadrian¹⁷, ce qui m'a frappée c'est le processus de leur élimination que l'auteur explique de façon très saisissante. Il montre comment le soutien apparent des puissances occidentales vis à vis des minorités arméniennes de l'Empire ottoman, soutien non doublé d'effet réel, n'a fait qu'aggraver leur situation dans l'Empire, comment ensuite, pour des intérêts déterminés, la France, l'Italie, l'Angleterre — sans parler de l'Allemagne qui était l'alliée des Turcs — tirant leur épingle du jeu, comment leur retrait a eu pour conséquence que du traité de Sèvres en 1920 au traité de Lausanne en 1923, l'Arménie et le projet d'un tribunal reconnaissant et sanctionnant le crime est passé complètement à la trappe. L'absence de ces référents historiques relève de ce que Michel Tort a pointé allusivement ; leur absence des accords diplomatiques dans tout le monde occidental souscrivant très banalement aux intérêts — justifiés pourquoi pas ? — de la raison d'État. La référence à ce qui concerne les Arméniens tombe sous le coup d'un silence qu'il faut constamment provoquer. Et je trouve personnellement — c'est là ma divergence avec vous — que les procès engagés récemment par les Arméniens sont une provocation du silence. Il vaut mieux apparaître coupable que ne pas exister. C'est le point de vue que je défends dans mes notes, puisque je ne suis ni homme de loi, ni historien, mais j'estime que face au silence par omission des dits référents, silence qui n'est pas innocent, il n'y a d'autre issue que celle de mal se conduire — c'est sans nul doute une attitude d'adolescent n'ayant d'autre moyen d'expression que celui frôlant la délinquance — mais après tout c'est une stratégie. Il vaut mieux mal se conduire, se faire remarquer comme on dit, ce qui libère des effets, des espaces de parole. Et après on pourra s'entendre de façon très convenable et bien éduquée. Comme j'ai beaucoup de sympathie pour votre optimisme, je me permets de donner mon point de vue différent du vôtre sur ce point.

La réponse à votre deuxième question pourrait peut-être expliquer nos divergences respectives. Je croyais que dans chacun de mes textes je précisais à chaque fois de quelle souffrance je parlais — était-ce celle de perdre la langue ? Celle d'être Arménien en France ? D'être Arménien dans d'autres pays ? Mais je pense que la différence essentielle — puisque le drame collectif passe toujours par le drame œdipien, le drame familial — est fonction de la temporalité propre à la scène primitive : est-ce que les parents ont pu devenir parent, ayant été déjà constitués psychiquement et linguistiquement ou ont-ils été amenés, dans un projet de survie imminent, à enfanter

¹⁷Vahakn Dadrian, *Autopsie d'un génocide*, ed. Complexe, 1995.

sans avoir pu avoir le temps de se constituer, un tant soit peu, comme sujet voire sujet culturel ? Or, il y a parmi les Arméniens des situations totalement différentes. Il y a des Arméniens dont l'identité peut être assimilée à celle d'exilés d'autres pays européens, dont les ascendants, appartenant souvent à une certaine bourgeoisie, ont pu bénéficier avant 1915 des contacts avec les pays occidentaux, qui retrouvent dans leurs origines des héritages de dialogue avec le monde culturel et d'autres qui sont nés d'orphelins, laissés à un an, deux ans sur les routes, d'orphelins qui ont vu massacrer toute leur famille sous leurs yeux, qui ont fait l'expérience de voir mourir mère, père et autres frères et sœurs. Ce sont là des traumatismes catastrophiques sans aucune issue, qui se transmettent évidemment aux enfants, se diffusent tel un malheur sans fond dans l'entourage immédiat. Il y a Arménien et Arménien. Je n'ai pas été à même de souligner ces différences, pour cela il faudrait sans doute emprunter une démarche sociologique.

La troisième question : L'Arménie actuellement. Quelle place tient-elle dans ma vie ? Dans ma vie à moi, je dirais, pas une grande place. Je suis contente qu'elle existe. D'ailleurs je m'identifie toujours à elle quand elle est démunie et menacée, ce qui n'est pas un hasard. Quand elle adopte une attitude paternaliste, nationaliste et militante vis à vis de la diaspora, avec ses jugements de valeur me rappelant ceux des parents sur les "bons" et les "mauvais" enfants arméniens, je me dis que décidément elle date ! Mais c'est vrai qu'il importe qu'elle existe. Lorsque mon livre est paru on avait déjà parlé dans les médias de l'Arménie, à cause des attentats, du tremblement de terre, mais aussi au moment de la Perestroïka. De cela je me suis beaucoup réjouie en identification à mon père mort en 1970. Il se serait sans aucun doute senti fondamentalement concerné par le fait que des Arméniens se libèrent du joug russe. Si l'Arménie pouvait un jour m'accueillir, je ne sais à quel titre, j'irais avec plaisir. Peut-être même que mon point de vue en serait modifié. Mais pour l'instant, mon expérience est que je ne peux pas retourner là où ont vécu mes ancêtres à moi, dans l'actuelle Turquie. C'est cela qui détermine ma vie, c'est pourquoi je suis prioritairement attirée par le lieu où je suis née et où je vis, la France, ses régions, la Normandie pourquoi pas ? Pour l'instant l'Arménie, je suis heureuse qu'elle existe, peut-être pour mes enfants, mes cousins, mes voisins mais je suis surtout heureuse de vivre ici en France, dans un lieu où je peux vous signifier mon désaccord. Nous poursuivrons cela.

Nicole Lapierre

Échos

Échos. Finalement ce titre s'est imposé pour un propos sur ma double rencontre avec les textes de Janine Altounian et avec leur auteur. Les bonnes rencontres conjuguent différence et proximité. J'ai eu le sentiment, effectivement, d'une proximité de sensibilité et de réflexion. Dans nos démarches, à bien des égards distinctes, il y a des jalons communs, et dans nos propos, des résonances évidentes. C'est ce que je souhaite faire entendre à partir de quelques mots, des mots clés pour ouvrir des chemins qui sont ceux d'Arménie ou d'ailleurs ; ou encore des mots de passe, comme disait René Kaës dans son introduction au livre de Janine Altounian, qui permettent à la pensée de circuler. Il y en aura cinq : *le silence*, puis *les blessures de mémoire*, puis *les passeurs*, ensuite *l'écriture* et, enfin, *la traduction*.

Tout d'abord, le silence. On en a déjà beaucoup parlé ici ! Permettez-moi d'y revenir encore une fois. C'est autour de ce thème que nous avons fait connaissance, Janine Altounian et moi, en octobre 1993, lors de la Nuit de Ville-Evrard. Une longue soirée de conférences et de débats y était consacrée, la réunion se tenait sous un vaste chapiteau dressé au fond du jardin de l'hôpital psychiatrique. Nous sommes intervenues, il me semble, l'une après l'autre ; ce qui est certain, c'est que nous avons évoqué des silences très voisins, ceux de nos parents respectifs : dans une famille arménienne pour l'une, dans une famille juive originaire de Pologne pour l'autre.

Dans beaucoup de familles juives, en effet, le souvenir de la période 1939-1945, mais aussi de tout ce qui lui a préexisté, est resté enfoui et tu. Les parents qui ont vécu la guerre n'en ont pas parlé, ou très peu, à leurs enfants nés après. Ils ne leur ont pas appris non plus ce qu'était la vie dans leurs communautés d'origine, avant le génocide. Tout au plus évoquaient-ils de rares anecdotes, toujours les mêmes, inlassablement reprises, qui rendaient plus manifeste encore le non-dit d'où elles émergeaient. Dans la plupart des familles arméniennes de même, on ne disait rien, ou seulement quelques faits sidérants, terrifiants, le monde vivant d'avant restant hors d'atteinte. Sauf, peut-être, quand on a eu le bonheur d'avoir connu une grand-mère dont les dentelles, les manières et les prières en arménien maintenaient dans l'exil de fragiles traces.

Les parents avaient certes de sérieuses raisons de se taire : épargner aux leurs un récit insupportable, s'épargner aussi en ne creusant pas la plaie non cicatrisée d'un deuil impossible et en ne ravivant pas le tourment d'avoir survécu quand tant d'autres, proches, avaient disparu. En outre, ces enfants inespérés de l'après guerre, investis d'un fol espoir, représentaient le renouveau après les persécutions et les destructions,

ils devaient être indemnes, délestés du poids du passé. A quoi bon les encombrer de ces tristes bagages ! Il fallait au contraire que leur vie soit allégée, afin qu'ils puissent se propulser dans un monde en reconstruction, s'intégrer dans les sociétés où ils grandissaient, y réussir notamment par la voie privilégiée du savoir. Les pages que Janine Altounian consacre à l'école, mêlant souvenirs personnels et réflexion, sont profondément justes. Elle y évoque ce lieu de rupture et d'ouverture à la fois vers lequel l'enfant de migrant qu'elle était se précipitait pour échapper à "l'environnement trop dense de la maison", pour respirer, pour accéder, avide, à l'émoi des mots, des idées, des textes, à cette culture fascinante et tranquillement rassurante qu'elle savait confusément n'être pas tout à fait sienne.

Ces enfants, à qui rien ou presque ne fut raconté, n'ont longtemps eux-mêmes rien voulu ou rien pu demander, comme interdits du dire à leur tour. La génération de l'après a grandi dans l'ombre portée du génocide, elle a reçu en partage l'opacité du silence, la présence en creux d'une souffrance non exprimée mais néanmoins diffusée, un passé familial littéralement fantomatique du point de vue d'une phénoménologie de la transmission, puisqu'il se bornait à cette mémoire spectrale d'ancêtres inconnus, de morts sans visage, sans nom, sans sépulture. Passé hanté donc, et "impensé généalogique"¹⁸. La parole était impossible, mais l'oubli aussi, et cet entre-deux, plus ou moins douloureux, plus ou moins pesant, selon les familles, s'est installé comme un mal entendu, avant d'émerger consciemment, et tardivement, en question. L'une comme l'autre, il nous a fallu, à un moment, et par des voies différentes, nous ébrouer, secouer cette chape de silence, en sortir.

Pour Janine Altounian, ce fut d'abord par une cure analytique, voie privilégiée de dégagement pour accéder enfin à sa propre histoire ; mais aussi par un long cheminement à travers des textes, historiques, littéraires, poétiques dont la lecture tissait une réflexion singulière et plurielle à la fois. Quant à moi, j'ai mêlé la quête et l'enquête sociologique à la poursuite d'une mémoire scellée que je suis allée chercher dans les récits de vie des anciens ressortissants de la communauté juive de Plock, en Pologne, désormais dispersés en France, aux États-Unis, au Canada, en Israël, en Argentine ou en Australie. Plock est la ville natale de mon père. Sans doute ne pouvais-je le questionner qu'avec le prétexte de ce vaste détour et la perspective du texte qu'il y aurait en retour¹⁹. C'est à l'évidence une recherche qui se fonde sur un face à face ambigu, ni tout à fait transmission, ni tout à fait confrontation, où se révèlent les liens

¹⁸ Didier Dumas, *L'ange et le fantôme. Introduction à la clinique de l'impensé généalogique*, Paris, ed. de Minuit, 1985.

¹⁹ Nicole Lapierre, *Le silence de la mémoire. A la recherche des Juifs de Plock*, Paris, Plon, 1989.

complexes de deux générations, comme la distance qui les sépare. Tous ceux que j'ai rencontrés avaient eu auparavant diverses occasions de se remémorer des faits et des événements, lorsqu'ils se retrouvaient entre eux. Mais, à deux exceptions près, c'était la première fois que chacun était en situation d'évoquer le passé en relatant sa vie. Leurs enfants, disaient-ils, ne l'avaient pas demandé. De leur côté, certains de ces derniers attendaient les enregistrement de ces récits qu'ils n'avaient pas osé susciter... J'étais au coeur d'une étrange situation où la mémoire ne se donnait et ne se recevait qu'avec réserve et médiation. Tue dans les familles, elle était racontée à l'intermédiaire que j'étais, pas tout à fait familière, pas tout à fait étrangère, occupant, le temps d'un récit, l'inconfortable place de faux enfant. Je devais écouter à la place des uns, pour ensuite raconter à la place des autres : double procuration et troublant jeu de passe ! Janine Altounian le sait bien, il faut toujours un ou plusieurs tiers pour faire lien. J'y reviendrai à propos des passeurs.

J'ajouterai ceci pour terminer, à propos du silence : lorsque j'ai demandé à mes interlocuteurs si il y avait encore des Juifs à Plock, plusieurs m'ont répondu qu'il en restait un et qu'il était muet. Imaginez ma stupéfaction ! Existait-il vraiment ce témoin impuissant à témoigner, survivant mutilé muré dans sa mutité ? Personne ne l'avait rencontré. Je voyais dans cette incroyable histoire une sorte de mythe, mythe de destruction et non de fondation bien sûr. Je pensais que le dernier des Juifs de Plock était muet parce qu'il n'y avait plus là-bas personne pour l'entendre, que son yiddish maternel était aujourd'hui langue morte, muet «faute de parler sa langue» et faute de quelqu'un pour la comprendre en somme. J'ai découvert plus tard que cet homme existait bien, muet de naissance, il avait survécu à Auschwitz. Peut-être était-ce le seul handicap tolérable pour les SS, le seul qui ne conduisait pas à une sélection immédiate.

J'en viens maintenant aux blessures de mémoire. On a souvent insisté sur l'innommable, l'indicible, l'impossibilité de trouver les mots, l'incapacité de tout langage à exprimer l'expérience d'une catastrophe extrême. On a opposé le propos d'Adorno selon lequel il ne pouvait plus y avoir de poésie après Auschwitz aux bouleversants poèmes de Paul Celan, écrits dans la langue même des bourreaux. «Quelle langue parler avec une mémoire collective mortifère qui oppose son brûlant démenti à tout credo humain, à tout Verbe ?» s'est demandé à son tour Janine Altounian après avoir cité, justement, ce fragment d'un poème de Martin Melkonian, en français :

*... cette langue est
morte en vous*

*dans la bouche
la terre qui ensevelit
reste*

Si nul langage et nulle expression artistique ne parviendra jamais entièrement à traduire toute la profondeur de l'horreur, ne rien en dire revient à laisser engloutir le fait même que la catastrophe a eu lieu. Au lendemain de la seconde guerre mondiale, de nombreux témoignages et récits de Juifs rescapés des camps ont été écrits et souvent publiés. Les plus connus sont ceux de Primo Lévi, de Robert Antelme et de Pierre Rousset, mais il y en eu bien d'autres²⁰. Malgré les difficultés, de nombreux rescapés ont eu la volonté, immédiatement après leur retour, de raconter, au nom de ceux qui avaient péri. Or, les choses se sont passées un peu comme dans ce cauchemar récurrent et prémonitoire que Primo Lévi et ses compagnons faisaient au camp, dans lequel le déporté, revenu auprès des siens, entame son récit avec un sentiment de soulagement intense puis, bascule dans la désolation en s'apercevant que personne ne l'écoute et que les gens, autours de lui, parlent entre eux, indifférents. «Pourquoi la douleur de chaque jour se traduit-elle dans nos rêves, de manière aussi constante, par la scène toujours répétée du récit fait et jamais écouté ?» se demande-t-il²¹. Il y a de l'indicible sans doute, mais de l'inaudible aussi, et il faut rappeler l'incapacité des proches et le refus des autres d'entendre, sur le moment, la voix des survivants.

Ce qui nous ramène à la question arménienne. Car, si en France en 45 ou 46, il y avait surdité de la société aux témoignages des déportés non résistants, et une sorte de consensus pour remettre le couvercle sur les années de guerre qui, de surcroît, étaient celles de la collaboration, *a fortiori*, on conçoit combien le déni des gouvernements turcs successifs et la lâche indifférence des nations sont radicalement destructurants. Cet insoutenable déni a conduit, entre 1975 et 1985, une poignée de jeunes terroristes à choisir le bruit des bombes, et l'écho médiatique qu'il ne manquait pas de susciter, afin de faire irruption dans la surdité du monde. Bien avant ce fracas, cependant, il y a eu également des témoignages et des récits, comme celui du père de Janine Altounian dont je reparlerai, mais longtemps, là aussi, il n'y eu personne pour les lire.

En poursuivant ce parallèle entre Juifs et Arméniens, je voudrais souligner ce qui fait lien sans pour autant occulter ce qui peut faire problème. La notion de génocide qui définit l'élimination ou la tentative d'élimination d'un peuple, a été forgée après l'entreprise de destruction massive des juifs d'Europe par les nazis et officialisée par une

²⁰ Cf Annette Wieviorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Paris, Plon, 1992.

²¹ Primo Lévi, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard, 1987, p. 77.

convention de l'ONU en 1948. La condamnation du génocide des Juifs et, plus encore, l'historicisation et les témoignages qu'il a abondamment suscités par la suite, ont avivé une mémoire arménienne douloureuse, enfouie, intériorisée puisqu'elle n'avait pas le droit d'être citée. Cela a rétroactivement ouvert un espace possible pour désigner le génocide de 1915 et le dénoncer comme crime contre l'humanité. Mais, en même temps, et c'est toute l'ambiguïté, j'ai le sentiment, confirmé par des discussions avec des amis arméniens, que l'exceptionnalité de la Shoah, constituée en paradigme de la destruction, peut aussi, parfois, induire une sorte de cécité à l'égard de la catastrophe arménienne qui l'a précédée. Lorsque l'on a été, directement, ou à travers sa famille, victime d'une telle violence, il me semble, un peu naïvement peut-être, que cela doit, ou que cela devrait favoriser une attention plus aiguisée à la souffrance vécue par d'autres. Cela me choque toujours quand ce n'est pas le cas, y compris, bien sûr, en milieu juif.

Janine Altounian, elle, fait justement preuve d'une remarquable capacité à analyser et à comprendre l'expression d'autres expériences terrorisantes. J'ai notamment été frappée par la sincérité et l'acuité de ce qu'elle a écrit à propos du récit d'Eva Thomas sur un viol incestueux. Son premier mouvement fut de recul, voire de rejet : ce n'était pas son affaire cette histoire là, elle avait déjà suffisamment à faire avec son histoire arménienne... Mais, finalement, elle a lu ce texte et en a donné le commentaire que vous connaissez, en révélant ce qui, de l'écriture à la lecture seulement, pouvait s'exposer et passer. Comme en écho, encore une fois, cela me fait penser au très beau roman d'Henri Raczymow intitulé *Un cri sans voix*²². Mathieu Litvak, le narrateur, revient sur le suicide de sa sœur Esther survenu sept ans plus tôt, il se met à enquêter sur la vie et la mort de celle qui, adolescente, s'identifiait aux combattantes du ghetto de Varsovie, il écrit à sa place et, progressivement, cette recherche et cette écriture deviennent siennes et le délivrent d'un non-dit étouffant.

Ceci nous conduit à mon troisième point : les passeurs. J'ai évoqué précédemment le rôle nécessaire des tiers, convoyeurs de sens. Cette définition convient bien à Janine Altounian dont le travail d'élaboration et l'œuvre d'écriture circulent d'un texte à l'autre, d'une culture à l'autre, d'un divan à l'autre. Elle a dit combien l'acceptation de ses premiers textes par *Les Temps Modernes* fut essentiel. Il faut en effet des relais extérieurs, des personnes capables d'attention, des espaces de rencontres et de publication, des lieux pour accueillir l'expression et en dilater la portée. Il faut aussi, je crois, un contexte porteur. Ces histoires dont nous parlons ne sont pas seulement des histoires de familles, des histoires de génération, l'une qui serait celle du silence et la

²² Gallimard, 1985.

suivante, ou la troisième éventuellement, qui chercherait à s'en déprendre. Elles s'inscrivent également dans des configurations sociales plus générales. Dans les années quatre-vingt, un mouvement de recherche et de reviviscence identitaire multiforme s'est développé au sein de populations très diverses. Collectivement, le réveil de la conscience arménienne et la volonté d'affirmation et de ressourcement culturel date de cette époque. Il y eut un mouvement analogue en milieu juif. Pour ma part, ce contexte ou, disons, cet esprit du temps, est l'arrière-fond à partir duquel j'ai pu entamer une démarche permettant de sortir de l'hérédité du malheur pour accéder à ce qui est de l'ordre de l'héritage et de la transmission.

Tel est, plus généralement, le rôle des passeurs : ce ne sont pas des transmetteurs d'hérédité mais des transporteurs de mémoire, ils véhiculent ce « souvenir tel qu'il brille à l'instant d'un péril » dont parlait Walter Benjamin²³, à la fois les ruines et l'espoir des vaincus de l'histoire. Leur itinéraire est incompatible avec toute forme de clôture communautaire. C'est un point important et, là encore, nous sommes d'accord, Janine Altounian et moi : nous n'avons aucune attirance, et plutôt une grande méfiance, à l'égard de tous les replis identitaires, ces sauvegardes pétrifiées contre lesquelles les histoires dont nous héritons, précisément, nous préviennent.

Des passeurs à l'écriture, ma transition sera une anecdote. Dans le cadre d'une étude sur les changements de noms je recherchais l'ouvrage de Michael J. Arlen, *Embarquement pour l'Ararat. A la recherche d'une identité arménienne*, incitée par la remarquable lecture qu'en avait donné Janine Altounian et sachant que le père d'Arlen avait changé de nom. Or, c'est un ouvrage épuisé, paru dans une collection qui elle-même a disparu et qui s'intitulait « Témoins », tout un programme ! Finalement, j'ai pu le lire, et cela fut important pour mon travail, grâce à Janine Altounian qui m'a prêté son exemplaire, un exemplaire extraordinaire tant il était annoté, griffonné en tous sens, texte sur texte, chaîne de lecture et circulation des mots encore une fois.

Je lui emprunte aussi ceux-ci : « L'écriture vient souvent dénouer, dissoudre enfin une forte charge d'angoisse pétrifiée autrefois au lieu même de l'impossibilité à parler, alors que l'absence de tout destinataire en mesure de recueillir la parole empêchait nécessairement l'émergence d'un lieu d'énonciation ». Il arrive que l'écriture émerge du lieu même du désastre pour des destinataires à venir. Ainsi, au terme de ma recherche sur la mémoire juive, j'ai découvert l'existence d'un texte qui a été rédigé clandestinement en Pologne par un Juif de Plock, entre janvier et mai 1942, puis enterré dans une bouteille. L'auteur, Simha Guterman, y raconte ce qui s'est passé, jour après

²³Walter Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », *Œuvres II, Poésie et Révolution*, Paris, Lettres Nouvelles/Denoël, 1971, p. 279.

jour, dans le ghetto de sa ville, les exactions, les persécutions, l'étau de la terreur et la déportation finale²⁴. Son caractère assez exceptionnel tient au fait que ce n'est pas seulement une chronique mais un livre rédigé avec un évident souci littéraire. Il y eu beaucoup d'autres textes écrits et enfouis dans ces conditions, les plus connus sont ceux des archives du ghetto de Varsovie dont la collecte fut organisée par l'historien Emmanuel Ringelblum parce que, disait-il, « il faut que le monde sache ! »²⁵ Ces écrivains du désastre savaient que leur univers était sur le point de sombrer et qu'ils étaient abandonnés de tous, mais du fond du désespoir, ils pariaient sur la lecture des générations futures et sur un temps ultérieur d'où l'amnésie serait bannie.

Avant d'avoir copié du manuscrit de Simha Guterman, écrit en yiddish, j'ai d'abord obtenu un résumé en polonais et j'ai demandé à mon père de le traduire. C'était lui faire violence évidemment, puisque lui qui était parti en France bien avant, découvrait dans ces pages ce que ses proches avaient enduré. J'évoque cela en résonance avec ce que Janine Altounian dit du récit de son propre père, auquel elle n'a eu accès que huit ans après son décès. Les deux démarches sont symétriques : le texte de Simha Guterman, proche et lointain, devait être traduit par mon père et celui de son père ne pouvait être traduit que par quelqu'un d'autre (Krikor Beledian) et lu de façon différée. Pourquoi, pour qui, l'a-t-il écrit ? Pour lui-même semble-t-il. C'est un récit d'errance où l'effroi est comme retenu, on a l'impression qu'il fait le point, comme on le fait en navigation, consignait les faits et les étapes pour ne pas s'égarer complètement. Écrire creuse ce minimum de distance vitale avec l'horreur qui permet, littéralement, de se ressaisir. Dans le livre de sa fille, ce texte sobre et transi est en quelque sorte réchauffé par les écrits de sa fille, qui l'accompagnent et l'entourent.

Je m'aperçois que j'ai déjà mêlé écriture et traduction. Traduire, contrairement à un lieu commun répandu, n'est certainement pas trahir, mais bien transférer du sens, d'un monde à l'autre, par delà les frontières et les barrières mortifères. « Racheter dans sa propre langue ce pur langage exilé dans la langue étrangère, libérer en le transposant ce pur langage captif dans l'œuvre, telle est la tâche du traducteur » écrivait encore Walter Benjamin²⁶ que j'aime citer, car cet homme de tous les passages savait lier étroitement réminiscence et reviviscence. Cette tâche du traducteur, Janine Altounian se l'est assignée, interprète des silences des siens, pure souffrance captive d'exilés,

²⁴ Simha Guterman, *Le livre retrouvé*, édité et présenté par Nicole Lapierre, Paris, Plon, 1991.

²⁵ Cf en français : Emmanuel Ringelblum, *Chronique du ghetto de Varsovie*, Paris, Robert Laffont, 1959 et Abraham Lewin, *Journal du ghetto de Varsovie. Une coupe de larmes*, Paris, Plon, 1990.

²⁶ Walter Benjamin, «La tâche du traducteur», *Œuvres I. Mythe et violence*, Paris, Lettres Nouvelles/Denoël, 1971, p. 273.

pourrait-on dire, comme des mots de Freud. Elle en a également analysé, théorisé la visée salvatrice, celle qui permet d'articuler, de nommer enfin, ce qui restait bloqué dans un passé informulable.

De la traduction à la nomination, je voudrais, pour conclure rappeler un dernier fait. Je me suis intéressée, notamment, aux changements de noms des Arméniens. On ignore souvent que lors de la création de l'état civil turc, en 1934, les Arméniens qui avaient survécu aux massacres ont été contraints, en Anatolie et dans les autres provinces plus qu'à Istanbul, de turquiser leurs patronymes. Il n'y a jamais eu de consigne explicite, nulle circulaire, nulle trace écrite, mais les officiers de l'état civil l'imposaient, soit en changeant complètement le nom, soit en remplaçant la désinence *ian* par la terminaison *oglou* qui signifie "fils de" en turc. Une violence symbolique redoutable qui venait redoubler la violence physique antérieure, puisque les descendants étaient appelés fils des pères que l'on avait tués, dans la langue même des bourreaux. Noms insupportables, importables évidemment. Lorsqu'ils sont venus en France, ils ont voulu retrouver leurs noms arméniens. Mais ils n'avaient pas le moindre papier officiel pour légitimer leur demande. Restait la procédure du changement de nom. Or, elle s'inscrit, en France, dans une stricte logique d'intégration : on ne peut quitter un patronyme de consonance étrangère pour un autre également étranger (sauf à prouver une possession d'état du second) mais, seulement, pour un patronyme français. Un certain nombre d'entre eux ont ainsi fait ce choix, préférant un nom sonnante français plutôt que turc. Traduire, pour s'en sortir, en somme.

Janine Altounian. : Il m'est quelque peu difficile de me situer vis à vis de votre exposé dans la mesure où je ressens beaucoup trop d'affinités avec ce que vous écrivez en occupant cette double et même place de chercheur et d'héritière. L'admiration me semblerait ici déplacée, mais ce que j'apprécie au plus haut point dans votre démarche, c'est la double dimension, pour reprendre vos termes, de "quête et enquête", parce que c'est à ce moment-là, dès lors que vous entremêlez l'enquête, disons scientifique, anthropologique, et la quête d'une descendante, de quelqu'un qui cherche ce que vous nommez un héritage, c'est à ce moment là que vous déjouez, vous subvertissez complètement l'école, que vous réduisez à néant la fameuse ambiguïté de l'école, à la fois désavouante et libératrice. Lorsque l'enquêteur est quelqu'un qui quête, la dichotomie ne peut plus jouer. Le savoir dont le statut est, pour une part, d'occulter le lieu de la quête, est détourné de ses fins escomptés.

Juste une petite précision à propos de l'annotation du livre d'Arlen. Ce livre était très annoté par moi, parce que c'est le texte que j'ai travaillé²⁷ avant de pouvoir aborder le manuscrit de mon père. Ce travail est en réalité un travail de couverture. J'avais été très fortement ébranlée en comprenant qu'au delà du texte d'Arlen j'avais à m'approprier celui de mon père. D'où le surinvestissement des annotations. L'autre remarque également : cette scène que vous décrivez si fréquemment dans laquelle un survivant livre au passeur quelque chose qu'il ne peut livrer à son enfant — pendant de la scène où vous faites traduire par votre père le texte conservé dans cette bouteille — rejoint d'une certaine façon la problématique du dire et de l'interdire, soulevée par Michel Marian. Pour dire, entre moi et mon enfant, entre un père et son enfant, il faut qu'il y ait un tiers témoin cautionnant la parole, il faut qu'il y ait un univers environnant qui la garantisse. Sinon le dire est meurtrier, il est incestueux, et donc c'est là dedans que nous sommes pris et c'est là qu'intervient le rôle extraordinairement bénéfique de quiconque peut être passeur, qu'il appartienne à une culture compromise ou non, peu importe. S'il est passeur il permet que quelque chose se transmette non pas d'une hérédité, comme vous le dites, mais d'un héritage.

Avant de poursuivre notre débat, j'aimerais justement demander au traducteur-passeur du manuscrit de mon père, Krikor Beledian ici présent, de nous éclairer sur les modalités et circonstances de son travail.

²⁷ « A la recherche d'une relation au père soixante ans après un génocide », in *Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie*, *op.cit.*

Krikor Beledian

La traduction et la rumeur

Avant de parler du texte de Vahram Altounian qui constitue le noyau de l'ouvrage "Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie" de J. Altounian, je voudrais cerner le contexte général dans lequel il émerge. Car il s'inscrit dans un vaste mouvement qu'il accompagne ou dont il est le signe.

Il y a une grande quantité d'ouvrages de toutes sortes, écrits en arménien, qui sont liés à la catastrophe de 1915. Ils couvrent tout le champ qui va du témoignage au récit de vie, des mémoires aux œuvres strictement littéraires. C'est un domaine immense qui ne cesse de s'agrandir et dont les contours sont flous. L'allure exponentielle des productions est un phénomène qui intéresse aussi bien l'historien que le sociologue et l'historien de la littérature.

Historiquement, on observe une certaine règle d'apparition ou de publication des textes ayant trait à l'expérience du génocide. D'abord, immédiatement après l'événement, on observe une explosion de témoignages de la part de survivants qui veulent dire ce qu'ils ont enduré et vécu.

Ensuite, une période de pause, un silence, où ce genre de textes n'éveille qu'une lassitude condescendante chez les lecteurs.

Enfin, un retour en force et un intérêt croissant chez les lecteurs.

Dans le cas des Arméniens, une première vague de publication commence à déferler dès 1917. Si je ne me trompe nous devons à la romancière Zabel Yessayan (1878-1943) l'enregistrement des premiers témoignages (celui de Toroyan, dans la revue *Gorts* de Tiflis, en 1917). Ce témoignage est suivi par la publication en 1919 du témoignage de l'écrivain Mikaël Chamdandjian (*Le tribut de la pensée arménienne à la catastrophe*, Constantinople, 1919). On peut dire que le mouvement est lancé et nombre d'écrivains ou intellectuels qui ont connu les années de déportation (Yervant Odian, Aram Andonian, etc.) comme de très nombreux rescapés capables de manier la plume publient leurs témoignages en volumes ou dans les premières revues de la diaspora.

Dans une seconde phase, jusque vers le milieu des années 40 on observe un relatif ralentissement du rythme des publications. On ne peut pas dire que la catastrophe est oubliée ou occultée, simplement elle semble ne plus intéresser les lecteurs. Mais c'est à cette époque que remontent les premiers ouvrages publiés par les Unions compatriotiques : ces Unions réunissent généralement des rescapés suivant leurs

appartenances régionales (par villes ou villages). Les “Histoires” des villes de la Cilicie arménienne ou des grandes régions de l'Arménie (Van-Vaspourakan, par exemple) contiennent souvent l'Histoire de la région jusqu'aux déportations, les éléments du folklore, les us et coutumes du pays, les récits et les poèmes en dialecte, le vocabulaire, etc. Cette littérature va s'enrichir après la guerre. Mais on ne peut pas dire qu'elle a été exploitée.

Enfin, depuis les années 50 et avec une force accrue après le cinquantenaire du génocide, le rythme des publications s'accélère et se diversifie : témoignages écrits par les rescapés ou recueillis par leurs descendants, récits de vie, ouvrages à caractère littéraire, etc. L'étude de ce vaste champ littéraire est loin d'avoir été entreprise, les travaux sur la catastrophe ayant été orientés presque exclusivement dans le domaine de l'Histoire la plus orthodoxe.

Le texte de Vahram Altounian ne porte pas de titre. Écrit très vraisemblablement vers 1921 ou juste après l'installation du jeune homme en France, il participe de la première phase. Bien qu'il n'en souffle mot, Vahram Altounian a pu entendre parler qu'on écrivait et qu'on publiait de tels récits. Mais il ne semble pas avoir rendu public son texte. On le comprend.

Le texte est écrit en turc transcrit en caractères arméniens. Vahram a reçu les rudiments d'une éducation arménienne dans une école de sa ville, mais ne semble pas avoir eu le temps d'acquérir une maîtrise complète de la langue arménienne. Comme pour beaucoup d'Arméniens des provinces occidentales de l'Empire ottoman (de Brousse à Konya) il est turcophone. A l'époque, vers 1910-1914, l'apprentissage de l'arménien est un processus en cours ; il a commencé, ailleurs dans l'Empire, à partir des années 60, dans le cadre de nouvelles écoles “nationales”. En attendant l'expansion de ce mouvement, les Arméniens turcophones écrivent et lisent le turc noté avec les lettres de l'alphabet arménien. Cette pratique remonte au XVII^e siècle où une littérature arménienne en langue turque s'était développée. Au XIX^e siècle ils disposent déjà d'une Bible et de journaux. La pratique persiste jusqu'au début du siècle : je note qu'en 1910 le journal “Manzoumé Efkiar” est un journal arméno-turc qui s'adresse à des lecteurs arméniens lisant le turc en caractères arméniens. Sous la plume des Arméniens ce parler turc présente cependant quelques caractéristiques intéressantes que l'on retrouve dans la langue de Vahram : le lexique lié à la religion et à la famille comprend des mots arméniens qu'un turcophone stricto sensu ne comprend pas s'il n'est pas Arménien.

La singularité du récit de Vahram réside d'abord là. Il est écrit dans une langue “mixte”, dans un turc “arménisé” ou dans un “arménien turquisé”. Ce n'est ni un yiddish ni du créole.

L'autre caractéristique du texte de Vahram c'est son aspect oral. Les tournures de la langue parlée, les formes du récit oral s'y retrouvent. Le vocabulaire est pauvre, mais précis. On n'y décèle aucun effort pour faire de la "littérature".

Un tel témoignage de jeune homme, rédigé dans une langue et un support devenus à la fois abhorré par la majorité des Arméniens, et obsolète, du fait de la disparition complète de l'écrit-turc-en-caractères-arméniens, n'avait aucune chance d'être publié au lendemain de sa rédaction. Le public arménien en disposait de plus brillants, de plus "intéressants" et de plus complets (*Le Golgotha arménien* du père Grigoris Balakian (1879-1934), date précisément de 1922). Le récit de Vahram était plus modeste. Il n'avait aucun caractère d'exemplarité. Il ne véhiculait aucune idéologie. C'était un témoignage personnel, individuel d'une nudité ou d'un dénuement parfait. Il pouvait attendre les jours meilleurs.

Moi qui ne suis pas un turcophone mais qui a entendu ce parler pendant mon enfance, j'ai donc traduit du turc vers le français (mettant entre parenthèses ma langue, l'arménien). Il y a ici certainement une question de traduction, la question de la traduction de *cela* que Vahram dit en turc arménisé et que j'ai essayé de transporter vers le français (c'est la définition même de la métaphore). Il est certain que si je n'avais pas entendu cette langue, cette rumeur, je n'aurais pas acquiescé au désir de Janine Altounian de traduire le texte de son père.

J'ai dit "cette langue, cette rumeur".

Souvent, au moment où je lisais le texte de Vahram, je croyais avoir à faire à une "voix" déjà entendue. Les événements de 1915 je les ai entendus pendant toute mon enfance. Dans une petite communauté où un certain espace social avait pu être préservé, il y avait une circulation de la parole. Les "orphelins", les déportés ou les survivants n'avaient pas honte de parler du meurtre de leurs parents et proches, ils n'avaient pas peur de transmettre "le trauma", dans la mesure où ils considéraient probablement la formulation orale de l'expérience vécue comme un travail de mémorisation indispensable à l'individualisation. Pendant les nuits d'hiver quand ils faisaient le récit de leur vie dans les déserts de Syrie, des camps de Raqqa à ceux de Der-el-Zor. C'est pourquoi en lisant Vahram Altounian, je retrouvais dans cette langue-là cette rumeur oubliée qui essayait de me dire l'Événement.

Pour cette rumeur, la catastrophe pouvait se dire et devait être transmise. Elle était probablement l'une des manières les plus étranges pour constituer une mémoire de l'Événement.

René Kaës

Transmission, transfert et traduction de l'innommable

Je vais sans doute et même à coup sûr reparcourir des propos déjà tenus, mais les insistances sont elles-mêmes significatives. C'est pourquoi j'atténuerai le moins possible par l'allusion ce que d'autres auront pu dire, parce que l'effet d'insistance est lui aussi enseignant, un peu comme dans un texte palimpseste, qui n'appelle pas une confusion mais plutôt une exigence d'interprétation, nous pouvons nous demander qu'est ce qui se cache successivement dans les énoncés, comme ce qui se cache de singulier dans la langue de l'autre, peut-être dans la langue de couverture.

Je continuerai à m'adresser directement à vous comme je l'ai fait en écrivant la préface que vous m'avez demandée pour votre livre. Vous me l'aviez demandé, prenant le risque de vous adresser à un autre, à un non-arménien, mais à quelqu'un dont vous pensiez qu'il pouvait occuper cette place d'un autre précisément, pour perlaborer le travail que vous avez inauguré dans ce livre. C'est que l'autre, ces autres, plus d'un autre, sont pour vous les garants actifs de votre travail de restauration, d'interprétation, de symbolisation.

Vous convoquez dans votre livre trois cercles d'autres, j'allais dire d'hôtes : les familiers les plus proches, qu'on pourrait appeler les familiaux : votre grand-mère dès les premières pages, et ce témoignage bouleversant de votre père à travers son journal ; puis des familiers non-familiaux, ils sont nombreux, dont vous rendez compte, comme vous le dites à propos de la thèse de Martine Hovanessian, et qui vous rendent compte : Simone de Beauvoir, Annie Ernaux, Eva Thomas, Pierre Corneille, Racine, Michaël Arlen, et tous les poètes que vous citez et qui m'ont tant parlé. Enfin le troisième cercle est constitué de tous ces documentaristes, ou documentalistes que vous convoquez pour conduire votre enquête et tisser ces discours de mémoire.

Par tous ces autres qui vous parlent, en même temps que vous les parlez, vous instaurez plus qu'un dialogue, un polylogue : ces autres parlent, ils chuchotent entre eux. C'est dans ce bruissement de mots et d'images que votre dire se construit, dans un inter-dire, dans un trans-dire. Aujourd'hui encore, la convocation de ces autres familiers que nous sommes ici pour vous, dans cette réunion autour de vous et de votre livre, est ce moyen que vous mettez de nouveau en œuvre pour faire parler le texte et en repérer les silences, à travers ses multiples lecteurs.

Question de méthode : vous signifiez ainsi que pour être dit et restitué au sens, le trauma catastrophique collectif a comme nécessité première de retrouver, dans ce travail des conjonctions de subjectivité, dans un Nous qui reconnaîtrait chaque Je, la polysémie qui fut dans ce cataclysme écrasée.

Cette démarche si centrale dans votre ouvrage, et peut-être dans ce qu'il a réorganisé en vous, vous nous la faites entendre aussi dans ce poème de Émine, "Nous", que vous citez page 128, parlant du corps scindé de tout arménien, absent à sa moitié :

*"Nous sommes demi, moitié vous dis-je,
Si nous ne l'étions pas, nous serions arméniens ...
Nous sommes demi, fendus, coupés en deux ...
Témoins de notre moitié dépecée à Deir Zor
Et la moitié qui est à moi, à toi, à lui.
Nous nous unissons, nous nous complétons,
Nous trouverons un jour de devenir entier l'impossible moyen.*

Le travail de l'intersubjectivité et l'élaboration du trauma

Le travail de l'intersubjectivité est nécessaire à l'élaboration du trauma. Le "nous" est la condition pour que se reconstitue et un contenant de pensée et un fond de représentation et de figuration. La réalité massacrée doit trouver dans ce travail une mémoire et un discours partagés, identifiée par le collectif. Votre démarche emprunte ces voies de l'élaboration du trauma que nous connaissons mieux, après les catastrophes sociales récentes, de l'Argentine au Burundi, de l'ex-Yougoslavie au Rwanda.

C'est sur ce point que, prenant appui sur votre livre, je voudrais attirer notre attention.

La mise en faillite des formations intermédiaires, et spécialement des formations du Préconscient, est un effet d'un double collage des éléments majeurs de l'appareil psychique : du moi à l'objet traumatique et à l'enveloppe pare-excitatrice, de l'Inconscient à la motilité. Ces collages ont un effet de confusion qui entretient la charge traumatique, à la mesure de l'écrasement du Préconscient et de l'immobilisation pathologique des processus transitionnels. La confusion topique ne sépare pas le dire du faire, l'action de la représentation. Les mêmes effets opèrent dans les liens intersubjectifs : ils entretiennent la confusion des sujets entre eux, au total la démétaphorisation de l'espace discursif. La stase du traumatisme auto-entretenu maintient le sujet, mais aussi les ensembles intersubjectifs en excitation de crise

permanente, parce que les formations intermédiaires sont défailtantes. La crise atteint d'abord les zones de contact et de passage : ce sont des zones de dissociation et d'effondrement homologues dans l'espace intrapsychique et dans l'espace intersubjectif. Dans ces conditions, le défaut de signifiants verbaux est la crise majeure de l'activité de pensée.

La langue qui nous parle et que nous ne parlons pas

Nous avons tous affaire avec la langue qui nous parle et que nous ne parlons pas ; c'est cela traduire l'innommable. Vous écrivez, page 131 : “faute de parler sa langue (...), l'arménien de la diaspora témoigne de cette schize d'un Événement sans narrateur possible, ou d'un narrateur démuné de son récit”.

Le traumatisme catastrophique, lorsqu'il est inscrit dans le massacre du génocide, laisse tout sujet en défaut d'énonciation, en défaut de parler sa langue. Mais en deçà de la défaillance de la langue, demeurent, muets et actifs, les choses psychiques et culturelles transmises ou transférées d'une génération à l'autre, sans transformation de la chose en mots de la langue.

L'exigence de travail interprétatif: constantes et achoppements

Pour préciser certaines exigences du travail interprétatif, je voudrais revenir une fois encore sur les dernières pages de *Totem et tabou*, sur ce passage où Freud s'interroge sur les processus de la transmission de la vie psychique entre les générations. Il y soutient l'idée “qu'il n'y a pas de processus psychique plus ou moins important qu'une génération soit en mesure de cacher à celle qui la suit. La psychanalyse nous a montré que dans son activité spirituelle inconsciente l'homme possède un appareil qui lui permet d'interpréter (*ein Apparat zu deuten*) les réactions d'autres hommes, c'est-à-dire de revenir sur les déformations que ses semblables impriment à l'expression de leurs mouvements affectifs”.

Ainsi la trace fait son chemin à travers les transformations qu'elle doit subir sous l'effet de la répression ou du refoulement pour passer sans être reconnue d'emblée. Je l'ai souvent souligné : cet énigmatique *Apparat zu deuten* dont chaque être humain serait doté n'est pas un simple appareil de décryptage ou de transcodage : il s'agit d'un appareil à signifier/interpréter les réactions et les sentiments des autres, il permet de faire retour (*rückgängig machen*) sur le procès de signification, pour en “redresser” le sens : un tel appareil d'interprétation fabrique de nouvelles significations.

Votre travail est parmi ceux qui nous obligent à prendre en considération ce qu'il advient lorsque cet appareil à interpréter, superposable à la fonction et l'activité du préconscient, est défaillant ou ne se constitue pas. La clinique psychanalytique des états psychotiques, et plus précisément celle de descendants de parents psychotiques permet de poser cette question. Micheline Enriquez écrit dans son étude sur les effets de la psychose des parents sur leurs enfants : "... une situation aussi traumatisante en soi que la rencontre avec la psychose parentale, impose à l'enfant une violence et une souffrance exigeant un effort d'interprétation qu'il n'est pas toujours aisé de soutenir". Et plus loin : "L'énigme que recèle la folie prend pour un sujet singulier un tour éminemment tragique lorsqu'elle se pose à lui à propos de l'un de ses plus proches ascendants ou descendants. Lorsqu'il s'agit d'un enfant (cette confrontation) fait violence et impose d'emblée un en-plus à interpréter. [...]"

Le questionnement qu'elle suscitera excédera celui auquel nous sommes tous soumis dans la mesure où nous naissons dans un monde de signifiante et de communication débordant de toute part nos capacités d'appréhension et de maîtrise et qui se posent ainsi à nous comme énigmatiques". Ou paradoxaux comme : "cherches, tu ne trouveras pas !"

D'autres situations nous obligent à rendre compte de ce qui se passe lorsque les capacités représentatives et interprétatives du sujet peuvent défaillir : lors de scènes traumatiques pathogènes, dans certaines phases de la cure, mais aussi dans certaines situations collectives qui comportent cette caractéristique de faire surgir la sidération, de précipiter le sujet dans un agir explosif ou dans un mouvement de fuite aveugle devant la sensation de danger imminent.

Dans tous ces cas, la fonction de l'appareil interprétatif est mise en échec et ne peut secourir le sujet en recherche de protection contre la réalité des excitations, contre les impétuosité des pulsions et contre son angoisse. L'excès de pulsionalité appelle alors toujours un objet d'étayage pare-exciteur, suffisamment saturé de qualités subjectives pour contenir et interpréter ce qui est provisoirement en défaillance chez le sujet.

En défaut de cette "prothèse" formée par une "conjonction de subjectivité" adéquate, l'agir brut est une tentative de lier, sans symbolisation, la représentation et la pulsion ; un tel agir peut ouvrir vers une tentative de liaison avec les éléments de symbolisation lorsqu'il n'est plus muet, blanc, mais quand il s'accompagne de mots et de couleurs *chargés de sens*, c'est-à-dire de mots-sensoriels qui proposent à l'intensité une image et non une explication. L'agir qui se double de l'évocation figurée de cette chose qui traverse le corps est alors "comme une image qui traverse l'esprit au milieu d'une pensée", selon une belle expression de E. Mathey.

Notes sur la figurabilité

Ceci mérite d'être éclairé par la notion de l'exigence de figurabilité. Pour Freud, cette exigence s'inscrit comme troisième mécanisme parmi les quatre qui animent le travail du rêve, aux côtés des mécanismes de déplacement, de condensation et l'élaboration secondaire. La pensée du rêve transformée en langage pictural permet de trouver plus facilement entre cette expression nouvelle et le reste du matériel du rêve les points de contact et les identités nécessaires au travail du rêve, les représentations visuelles étant toujours préférées pour "les raccords aux pensées essentielles du rêve". Freud ajoute que "l'ensemble des opérations liées à l'existence de la censure gagnent à cet échange".

Sur la base d'une reprise des formulations théoriques de Freud, Piera Aulagnier²⁸ a approfondi cette référence au mode de représentation propre au primaire.

Partant de la question du choix des mots par lesquels l'analyste donne dans son discours intérieur, et dans le discours qui interprète un certain nombre de "choses psychiques"³⁴, Piera Aulagnier se demande quelle place y tient leur figurabilité. Elle isole ainsi "les mots fondamentaux" de l'analyste, par lesquels celui-ci "rend dicibles les affects, plus exactement les représentations qu'il leur impute" (*idem*, p. 330).

Elle interroge corrélativement ce "à quoi renvoie le terme de figurabilité dans la relation présente entre pulsion de savoir et pulsion épistémophilique, entre vision et connaissance" (*idem*, p. 331), et la quête de certitude dans le fonctionnement de notre pensée. Elle écrit : L'épreuve du doute [...] ne peut avoir de place tant que les réponses s'inscrivent en "langage pictural", et n'a plus de place dans ces "significations primaires". Les constructions du primaire, les représentations de choses, ont donc ce caractère de certitude causale. Cette nécessité de visualiser porte en elle la qualité d'un éprouvé intense, relatif au sentiment de "complétude, d'indissociation, de totalisation", soit la réassurance pour le sujet de la vérité de ses énoncés.

La condition pour penser, parler, communiquer est la soumission dans laquelle le processus secondaire se tient à l'égard du processus primaire, à travers son caractère de certitude : "il faut aussi que restent hors doute ces points de certitude qui sont nécessaires pour que les sujets aient accès à la dimension symbolique de l'identification" (*idem*, p. 335).

Piera Aulagnier chemine ainsi vers ces moments où, dans la relation analytique, un tel effet de la figurabilité devient nécessaire : lorsque les "énoncés interprétatifs seront

²⁸ *Un interprète en quête de sens*, chap. XIII, Du langage pictural au langage de l'interprète, p. 330.

privés de tout pouvoir dynamique” sur l'économie psychique de celui à qui on les propose, et fait que seule la figuration pourrait rendre possible.

Ces moments répondent à deux conditions particulières :

- l'une, quand il s'agit de trouver les mots qui rendent compte de l'affect alors prégnant dans la psyché du sujet par le biais d'une représentation ;
- l'autre, quand “nous sommes dépossédés de cette possibilité de liaison” entre l'affect s'actualisant dans la relation transférentielle et celui, oublié, de l'histoire relationnelle du sujet.

Il s'agit bien de produire un effet dynamique, non pas spécifiquement une signification. Piera Aulagnier nous montre ici l'ordre de la nécessité dans laquelle se situe le figuré : un ordre du besoin, du fondamental, du sentiment d'exister et d'être qui constitue l'espace corporel dans lequel la pensée pourra se déployer ; il y a nécessité pour le sujet et nécessité pour l'analyste.

L'acte de parole pour traduire l'innommable exige de l'interprète qu'il soit en mesure de trouver des images de choses corporelles, des figurations scéniques pour donner du sens : il doit faire appel à son “regard pensant”, source de “figuration parlée”.

(Le paradoxe du regard pensant, alors que nous critiquons la puissance d'aliénation du regard).

Le travail de l'écriture et la retransitionnalisation

La catastrophe produit un effet de dé-figuration. Elle a pour conséquence des effets de détransitionnalisation et d'exclusion : elle sape la double limite qui organise la psyché : la limite intrapsychique et la limite intersubjective.

Vous montrez que le travail de l'écriture est un travail de retransitionnalisation : “J'aurais envie de dire que lorsqu'elle s'inscrit dans une telle expérience de mutuelle exclusion, l'écriture vient souvent dénouer, dissoudre enfin une forte charge d'angoisse pétrifiée autrefois au lieu même d'une impossibilité à parler, alors que l'absence de tout destinataire en mesure de recueillir la parole empêchait nécessairement l'émergence d'un lieu d'énonciation” (p. 148-149). Vous citez Todorov, qui écrit : « Si je perds un lieu d'énonciation, je ne peux plus parler, je ne parle pas, donc je ne suis pas », et vous ajoutez : « Encore moins, si jamais je n'ai occupé ce lieu ».

Transfert et territorialisation : lecture de la lecture

C'est avec raison que l'accent est mis aujourd'hui sur la lecture de la lecture, sur le travail de pensée et de création à travers le texte, sur les citations, les références, qui sont autant d'appui pris sur un déjà signifié par un autre, qui relance la pensée.

Ces propos me viennent à la lecture de votre commentaire de la thèse de Martine Hovanessian : "Les Arméniens et la prégnance du lieu communautaire". Vous commencez par dire que vous avez été concernée par l'intérieur de l'espace ouvert par la thèse, mais aussi par un débat épistémologique important à vos yeux : "celui du rapport entre les effets reconnus ou inconscients du chercheur et du lecteur, et la métabolisation de ces mêmes effets dans l'acte culturel de la recherche et de sa réception". Problématique centrale, en effet, sur laquelle je voudrais m'arrêter parce que votre manière de la traiter est représentative de votre démarche, telle que la révèle votre livre, mais aussi de toute démarche de recherche traversée par l'expérience psychanalytique. Votre texte se caractérise, comme la plupart des autres chapitres de votre livre, par ces emboîtements et déboîtements d'énoncés, référents, citations, présence de l'autre dans votre texte.

Vous décrivez cette recherche de Martine Hovanessian comme un moyen de recevoir et de publier cette transmission de l'innommable, en effectuant un transfert et une traduction. Transfert, comme vous le soulignez, est à prendre ici au sens du déplacement. C'est ici que le concept de territorialisation symbolique prend toute sa force, vous écrivez : "je dis surtout qu'il est ici éloquemment montré que ce qui fonde l'insertion sociale des êtres échappés à une visée d'extermination c'est une "territorialisation" symbolique des référents identitaires emportés avec soi, l'insertion économique et culturelle étant tout à la fois l'agent et l'indice de la réhabilitation symbolique".

Traversée par l'expérience analytique, vous savez qu'il ne s'agit pas seulement d'une insertion économique et culturelle, qui en est à la fois l'expression et d'une certaine manière le garant, mais d'une territorialisation intrapsychique. Je dirais que le travail du préconscient et la mise en figurabilité constituent ces conquêtes de nouveaux territoires à partir desquels vont pouvoir se nidifier — comme vous le dites quelque part — se territorialiser des valeurs identitaires.

Cette thèse vous intéresse parce qu'elle montre, pour vous, une des voies possible de ces effets de liaison "psychoaffective", effet dont vous dites qu'il est dans ce travail né essentiellement du désir de "traduire les effets de l'éviction du sol natal" en terme situable dans le temps et dans l'espace.

Vous montrez je crois, fort bien et d'une manière extrêmement précise, que le travail de cette thèse est — comme le vôtre d'ailleurs — un travail de recueil de "pièces

d'identité” à tous les sens du mot vous le soulignez. Ce qui rend possible que cette appropriation d'une histoire douloureuse devienne articulable à celle des autres, c'est précisément que le travail de l'écriture, le travail du rassemblement que réalise l'écriture, et finalement du livre dans lequel ce travail s'incarne, constitue une modalité intrapsychique de réunification et de réassise du Moi sur ses fondations.

La figurabilité est au confluent de tout travail de liaison et de transformation, donc de pensée. L'*exigence de figurabilité* nous confronte à devoir créer cette modalité spécifique de représentation pour que la pensée se déploie et cesse d'être en proie au mutisme, quand nous sommes en relation avec la psychose ou soumis à des phénomènes de sidération psychique ou d'énigme.

La rencontre de l'autre dans l'expérience de la pensée interprétante

Je voudrais préciser en quoi cette interrogation sur la fonction de l'autre rencontre une question pour moi centrale dans ma pratique et dans les modèles d'intelligibilité de la vie psychique que j'ai été amené à construire : le travail de l'interprétation n'est-il pas une exigence imposée à la psyché comme un effet majeur de son lien avec la subjectivité de l'objet, ou pour le dire d'une manière plus large, de son lien avec l'autre dans l'objet ? Dans ses œuvres comme dans ses achoppements, l'interprétation et l'instance psychique qui la rend possible, le préconscient, sont tributaires des conjonctions de subjectivité aux nœuds desquels se forme le sujet de l'inconscient.

La notion d'exigence de travail psychique, qui initialement rend compte du point de vue économique dans l'expérience de satisfaction, peut et à mon avis doit être étendu à d'autres types d'exigences de travail psychique : celles que rend nécessaire l'exigence de liaison et de transformation qu'impose à la psyché la subjectivité de l'objet :

La première est sa corrélation avec l'intersubjectivité et avec la formation du lien, et l'on dira ici que la mesure de ce travail est l'identification.

La seconde est sa corrélation avec la formation du sens et de l'activité représentationnelle. Je propose de considérer l'interprétation comme la mesure de ce travail.

L'interprétation comme exigence de travail psychique s'articule avec les deux autres exigences de travail imposées à la psyché, dont les effets sont la pulsion et l'identification.

Pour conclure

Il est des livres qui nous font éprouver ce qu'est le livre. Ce livre, votre livre, est dans sa matérialité l'objet territoire symbolique de cette liaison renouée sur la faille psychique et territoriale. Il convoque à des lectures, à des parcours, à des arrêts, des relances, des pauses, des temps de silence, des relectures ; et, au fil des feuilles et des pages tournées et retournées, nous pouvons reparcourir ce territoire symbolique, matériel et spirituel, que vous avez dessiné dans votre ouvrage. Telle est la fonction du livre. Elle est aussi celle du mythe, comme celle du travail de l'historien : après la catastrophe, traduire, interpréter, redire, reconstituer les fragments épars, les réordonner autrement pour que le sens se fasse. C'est là une exigence de travail psychique imposé à la psyché par sa nécessité d'interpréter, sa nécessité d'établir des liens avec plus d'un autre, de traduire les restes, pour reprendre le titre d'un de vos articles récents.

Traduire l'innommable : un paradoxe. Un paradoxe qui est aussi et d'abord celui de la cure. Le désir inconscient est susceptible d'être dit : il est aussi une provocation à la parole, mais il reste inconscient. Traduire l'innommable lorsque la catastrophe s'est produite, c'est redonner au sujet une présence de pensée à ce qui l'a exclu, l'éviction du symbolique : c'est nécessairement une re-création.

Janine Altounian : Avant d'aborder la discussion je voudrais faire une petite remarque de germaniste à propos de la figurabilité. Ce terme traduit celui, chez Freud, de "Darstellbarkeit" correspondant à "darstellen" (littéralement "présenter") et en rapport avec "vorstellen" (représenter). L'allemand exprime mieux que le français, par le jeu de ses particules, le rapport entre figurer/figuration et représenter/représentation : il ne peut pas y avoir de "Vorstellung" (représentation) s'il n'y a pas eu préalablement de "Darstellung" (présentation, figuration). L'élaboration psychique travaille quelque chose qui était en dehors de l'espace du "stellen" (mettre, placer) — quelque chose qui était en somme de l'ordre du "verstellen" (dissimuler) — et le fait accéder à la figuration soit, en fidélité à l'énoncé allemand, à la "présentation" / *Darstellung*. Il est mis là, présenté, ensuite seulement il peut devenir "représentation" *Vorstellung*.

Autre petite remarque : la citation que vous avez faites tout comme Nicole Lapierre provient d'une situation non anodine que je livre ici : j'avais écrit "Faute de parler ma langue" à la demande d'une personne qui, trouvant mon texte trop obscur, souhaita que j'y ajoute, à l'usage du lecteur, un mode d'emploi pour sa compréhension. Devant cette exigence qui me rappelait celle de mes "institutrices" renvoyant la copie, je me suis exécutée. Il m'est alors venue l'image du double sillon d'inscription, la parole de l'écrivain actuel et celle de qui n'avait pas pu autrefois devenir audible faute d'auditeur.

Ce fut d'ailleurs peine perdue, ma "copie" ne fut pas retenue et je l'envoyais ailleurs, là où n'a plus sévi pour moi la "répétition" !

J'aurais aimé que vous repreniez de votre exposé fondamental, très dense, ce point portant sur l'effet de collage à l'objet traumatique et à l'enveloppe pare-excitatrice.

René Kaës : Je dirais que le traumatisme se caractérise précisément par cet effondrement des espaces intermédiaires et des fonctions de protection (d'enveloppe pare-excitatrice) et de transformation qui lui sont associées. Au lieu même de cet espace se produit un collage avec l'objet traumatique, collage qui entretient l'excitation pulsionnelle et la jouissance de la répétition du traumatisme. Mais il se produit un second collage, à l'enveloppe pare-excitatrice qui maintient une dépendance vitale à son endroit. Un mouvement d'oscillation auto-entretenu fait basculer sans cesse de l'objet et de la scène traumatiques à l'objet et à la scène salvatrices, de telle sorte que ne se produit aucune reprise élaborative par le Je : ni du côté de l'organisation pulsionnelle, ni du côté des identifications, le moi traumatisé oscillant de l'identification à l'agresseur à l'identification au sauveur. Est-il possible de relancer avec ces propositions le débat sur la fonction ou l'utilisation ambiguës de la culture d'accueil et sur les aménagements en faux-self qui se produisent au lieu d'une véritable transformation qui conjoiindrait la transformation économique, la mise en figuration et la mise en représentation : je vous suis donc tout à fait lorsque vous rappelez la différence entre *Darstellung* et *Vorstellung* et lorsque vous soulignez la première comme la condition de possibilité de la seconde.