

*Sigmund Freud*

L'Homme Moïse  
et la religion  
monothéiste

Trois études

Traduit de l'allemand et présenté  
par Jean-Pierre Lefebvre

*Éditions Points*

Extrait de la publication

Les nouvelles traductions des œuvres de Freud publiées  
par les Éditions du Seuil et les Éditions Points sont réalisées  
sous la responsabilité de Jean-Pierre Lefebvre.

ISBN 978-2-7578-2836-6

© Éditions Points, avril 2012,  
pour la traduction française et la présentation

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Extrait de la publication

## PRÉSENTATION

*1934-1939*

« Le livre qu'il faudrait vraiment écrire, ce serait la tragédie du judaïsme, mais j'ai bien peur que la réalité, lorsqu'on l'aura poussée à ses plus grandes extrémités, ne dépasse encore nos imaginations les plus folles. »

Stefan ZWEIG à Sigmund FREUD,  
Londres, le 15 novembre 1937

Au soir d'une vie de batailles pour le triomphe de la lumière dans le savoir et les pratiques des hommes de son temps, Freud s'engage, passé quatre-vingts ans, dans un dernier témoignage de sa bonne foi : dans un dernier examen qui ébranle de nouveau les totems, défie de nouveau les tabous, mais, cette fois, c'est dans la maison du père, qui pourtant est assiégée. Était-ce le combat de trop, comme on dit de certains boxeurs ?

Avec un courage émouvant, surmontant les souffrances physiques et toutes sortes d'appréhensions personnelles, et dans une solitude intellectuelle relative, alors qu'une barbarie obscurantiste redoublée d'une haine très spécifique pourchasse, opprime et

assassine déjà les Juifs d'Europe, il réalise sa prestation la plus audacieuse : il applique, en s'excusant, à sa propre culture familiale juive et au cœur biblique de celle-ci, l'intelligence clinique qu'il avait passé toute son existence à déployer pour comprendre le psychisme, les conduites et l'histoire personnelle des êtres humains. Diverses interventions échelonnées tout au long de son œuvre et de sa correspondance, notamment l'étude de 1914 sur le Moïse de Michel-Ange, permettaient de concevoir que depuis longtemps était inscrit chez lui le projet d'achever *ainsi* le travail d'analyse commencé avec *L'Interprétation du rêve*, mais son *Moïse* n'est pas seulement le dernier moment d'un long et lent processus savant de création théorique. C'est une victoire sur soi très intime en des temps de souffrance et simultanément un geste public de bravoure individuelle, de liberté de penser, voire de résistance politique, adressé à la barbarie national-socialiste qui peu auparavant avait solennellement jeté ses propres livres au bûcher, avec ceux de Heinrich Heine, de Karl Marx, et de bien d'autres empêcheurs de ne pas penser.

Tout ce qui a pu être manifesté comme embarras, réserve ou critique à l'égard du dernier livre de Freud<sup>1</sup> doit être lu ou entendu dans la rumeur des années 1930 en Europe. Lorsque les premières lignes expriment la difficulté qu'il y a pour un écrivain juif désormais célèbre à reprendre, défendre et développer

1. Y compris, comme le rappelle Yosef Hayim Yerushalmi, chez son éditeur anglais Strachey ou chez son biographe Jones (in *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable*, trad. J. Carnaud, Paris, Gallimard, 1993, p. 112).

la thèse qui fait de Moïse un non-Juif, elles précisent qu'il le fait « sans plaisir », façon de dire que c'est « par nécessité », et que cette nécessité est dans l'histoire, comme l'exprime « physiquement » la présence inhabituelle de deux quasi-préfaces strictement datées au milieu de l'ouvrage de part et d'autre de l'*Anschluss*. Si le lecteur de 1939 commente sans doute *in petto* cette urgence par la question « est-ce bien le moment ? », le livre lui répond de toute sa substance qu'il fonde et oppose précisément dans la conjoncture menaçante de ce moment un refus radical à l'idéologie raciale et raciste qui a pris le pouvoir en Allemagne et veut l'étendre à toute l'Europe au nom de l'appartenance postulée des siens à une même communauté ethnique et culturelle. Et la preuve de ce refus se trouve dans la lecture résolument anthropologique (archéologique, historique, analytique) de la judéité dont il se réclame.

Les mots du titre frappent déjà fort à la porte de ce sens : « L'homme Moïse » installe en allemand dans le titre courant une manière d'équation permanente entre *Mann* et *Moses*, portée par l'accentuation et l'allitération. La précision « et la religion monothéiste » est seconde dans l'ordre d'apparition des mots sous la plume de Freud, comme poussée par les deux syllabes accentuées. « Der Mann Moses » est le titre bien-sonnant du « roman historique » commencé le 9 août 1934. Sans doute aussi le nucleus dialectique du projet, en écho aux aveux sarcastiques de Heinrich Heine : « Dieu me pardonne ce péché, il me semblait parfois que ce dieu mosaïque n'était que le reflet de la grande lumière émise par Moïse lui-même, à qui il ressemble tant, dans la colère et dans l'amour... Ce

serait gravement pécher, ce serait de l'anthropomorphisme que de supposer pareille identité de Dieu et de son prophète... mais la ressemblance est frappante. » Tous les lecteurs de Freud qui découvraient ce titre étaient bien informés de l'athéisme radical de l'auteur de *Totem et Tabou* et de *L'Avenir d'une illusion*.

Le lecteur d'aujourd'hui pourrait y lire aussi une contradiction apportée d'emblée aux thèses qui nient l'existence historique de Moïse, « l'homme » signifiant alors « cet homme réel dont je ne mets pas en doute la réalité historique, dont je postule l'existence réelle ». Mais le titre précise plutôt implicitement, y compris à ceux qui la nient, que la réalité historique c'est l'existence des religions, et que toutes, quelles qu'elles soient, et quoi qu'on retrouve de leur genèse, sont de bout en bout de nature immanente et humaine, ce qui ne veut pas dire banales et sans surprises. De cela aussi il tâche ici de fournir une manière de preuve ultime, en appliquant à cette religion, qui semble mieux protéger sa transcendance que d'autres, le mode de connaissance anthropologique le plus vérifié qui soit, celui de l'analyse thérapeutique.

Cet homme Moïse connaît de petites mésaventures, mais c'est aussi un grand aventurier qui mérite la nuance héroïque que le mot *Mann* fait résonner en allemand. Certes le yiddish lui oppose le plus humain *Mensch*, mais cet « homme »-là aurait posé implicitement Moïse face à Dieu, alors que Freud le pose face à une religion humaine. Cet homme sexué ne franchit pas les mers comme Ulysse, Éric le Rouge ou son lointain émule Christophe Colomb, dont on ne sait pas s'il était catalan, portugais, corse, majorquin ou juif, et à la différence d'eux, il ne revient pas au pays

et n'entre pas dans le territoire du peuple qu'il crée. Tel le poète Yehuda Halevy chanté par Heine dans le *Romancero*, ou tel le rêveur perturbé par un contre-investissement, il meurt aux portes du pays désiré, qui n'est ni pour lui, ni pour ceux qu'il conduit, la terre d'un retour. La grandeur de son œuvre n'est donc pas associée à un espace national ou géographique déterminé, où il conviendrait de revenir, mais au fait initial qu'il quitte ce genre de choses ; il n'a ni bercail ni berceau, fût-il d'osier calfaté de poix ou de bitume. Sa grandeur n'est associée qu'à la création d'une certaine sorte d'hommes, dont Freud pense faire partie.

Mais comme les héros navigateurs chers à Hölderlin, qui les compare explicitement à Moïse<sup>1</sup>, s'il traverse l'immensité, surmonte les dangers et les ennemis, vient à bout des traîtres et du murmure des équipages, c'est pour conduire des hommes quelque part. Il n'est pas un « fouetteur de peuples », comme Hegel dit de Napoléon, mais effectivement un « grand homme »<sup>2</sup> qui mérite – contrairement à d'autres – d'être appelé du nom aujourd'hui à jamais contaminé de *Führer*. Freud a bien dû réfléchir lui-même à ce qu'impliquaient ces épithètes. Il y consacre une page dans le livre et quelques considérations éparses. Et Stefan Zweig l'a rappelé à la question en lui souhaitant son 80<sup>e</sup> anniversaire : « Nous qui en principe ne voyons pas dans les "Führer" une source de joie,

1. In J.-P. Lefebvre, *Hölderlin, journal de Bordeaux*, Bordeaux, William Blake and Co., 1990, p. 131 *sq.*

2. Il y a une théorie du « grand homme » dans les *Cours d'introduction à la philosophie de l'histoire* de Hegel, assez fortement présente dans la culture allemande des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.

nous serions les plus ingrats des hommes si nous ne pensions pas avec amour et gratitude à ceux qui nous ont conduits à la connaissance de l'âme et de l'esprit. Donc, ne vous montrez pas sévère en ce jour, cher professeur, et laissez-nous le plaisir de vous fêter avec tout notre cœur et tout notre amour<sup>1</sup>. » Dans l'ombre de ce rôle de meneur d'hommes se profile aussi celui du père symbolique : la *virtu* est inséparable de cette virilité-là.

Le champ où se conjuguent les petites histoires et les grandes créations, les errances et les installations, c'est l'histoire réelle. Le mythe biblique fait de Moïse, sans plus de précision, le fils d'un homme de la maison de Lévi ayant pris pour femme une fille de la maison de Lévi, exposé au risque du massacre décrété par le pharaon, miraculeusement « sauvé des eaux », astreint au départ, au retour, au nouveau départ, à la mort. Freud l'historicise du mieux qu'il peut, en fait un Égyptien adulte installé quelque part à un moment donné de la longue séquence pharaonique, fuyant l'Égypte pour des raisons religieuses déterminées et fondant une religion déterminée sans l'aide ni les instructions d'une quelconque divinité. Sont communs aux deux histoires les massacres, les exils, les créations d'institution, les inventions culturelles : le matériau de l'histoire depuis qu'elle existe. Les parents Lévi deviennent simplement, conformément au sens du nom en hébreu, « ceux qui accompagnent » cet Égyptien, les gens de sa suite, au service de sa pensée.

1. Lettre de Stefan Zweig à Freud du 4 mai 1936 (*Correspondance*, trad. G. Hauer et D. Plassard, Paris, Rivages, 1991, p. 105).

Dans le titre définitif de 1939, le couple synergique *Mann-Moses* est associé à la religion monothéiste, dont la tradition veut que Moïse soit le fondateur (mais non le créateur), et dont Freud entend démontrer qu'il n'est – parmi d'autres – qu'un médiateur humain entre des hommes et d'autres hommes. La religion monothéiste était le lien intellectuel entre Moïse et un pharaon, elle devient le lien historique créé par Moïse entre lui-même et le peuple juif : il n'en est pas d'autre. Elle devient aussi le lien créateur de survie au sein même de ce peuple, sa force. Freud connaît sans doute la double étymologie *religare* (relier, rattacher) et *religere* (relire) : une lecture rituellement répétée du mythe qui lie entre eux les hommes d'une communauté. La religion monothéiste n'est pas le monothéisme en général, qui pourrait être une idéologie métaphysique sans enracinement anthropologique, la matrice philosophique du déisme progressiste et abstrait des Lumières européennes. C'est une religion, une pratique, la religion qui a fini par s'appeler juive, appelée aussi judaïsme, avec son histoire compliquée, ses paradoxes et son grand roman familial. C'est un lien culturel. Ce n'est pas un lien du sang, un lien naturel, pas même un lien national, c'est un lien culturel qui a la puissance de la vie et qui crée le peuple. La thèse, brandie en pleine célébration du triomphe politique de l'idéologie raciale, auquel l'université allemande avait largement contribué depuis un siècle, affirme la nature essentiellement culturelle de toutes les communautés humaines, qu'elles soient tribales, familiales ou nationales. Elle s'adresse aussi indirectement aux porteurs d'un projet national juif, autre versant de l'histoire européenne

du xx<sup>e</sup> siècle. Une partie de la démonstration se joue dans les mots : Freud, qui connaît le débat qui oppose Martin Buber (très hostile au *Moïse* de Freud) et Hermann Cohen<sup>1</sup>, utilise sans doute consciemment des termes dont l'usage, aujourd'hui surdéterminé par l'histoire, est désormais considéré comme spécifique de l'idéologie national-socialiste, mais qui appartient au lexique anthropologique du début du xx<sup>e</sup> siècle. Non seulement *Führer*, mais aussi *Volkstum*, *Gau*, et même *Volksgenosse*, le leitmotiv de *Mein Kampf*. Ses mots résistaient à l'*Anschluss* sémantique.

Les quatre mots du titre exposent ainsi en creux la masse des implications et l'ampleur de la démarche : déconstruire l'algorithme mythologique qui part de la création du monde, puis de l'homme, puis d'une lignée humaine élue du créateur et célébrant ce lien dans un culte, puis reconstruire, malgré l'extrême pauvreté de la documentation historique et archéologique, mais grâce à la puissance heuristique de la théorie analytique, un processus historique-humain probable, qui commence un peu après l'âge du bronze au Proche-Orient, connaît en Europe à l'âge de l'atome une phase particulièrement dangereuse et cruelle, et conserve une efficacité universelle.

L'enjeu culturel mais aussi politique de la démonstration de cette thèse était donc considérable, et pour Freud, confronté depuis son enfance à des manifestations multiformes d'antisémitisme, il se doublait d'un enjeu personnel. La genèse du livre, l'hypothèse

1. Voir, entre autres, sur cette divergence : J.-L. Évard, *Signes et insignes de la catastrophe. De la swastika à la Shoah*, Paris, Tel-Aviv, L'Éclat, 2005.

générique du roman, son écriture « en urgence », sa construction atypique donnent le sentiment que ce projet n'a cessé de croître en nécessité, et qu'à ses yeux son échec pouvait retentir sur l'œuvre entière de sa vie.

La tentation était grande, pour les adversaires de cette œuvre, de faire du *Moïse* la preuve ultime du bien-fondé de leur refus de ses autres thèses. De fait, on est tombé à bras raccourcis sur le dernier livre de Freud, profitant des risques que celui-ci prenait consciemment. Mais cette offensive qui parfois se réclamait du bon sens n'a pu venir directement à bout d'une œuvre dont la texture propre résiste étonnamment.

Toutes les questions qui scintillent autour du titre principal et des intitulés intermédiaires du livre enveloppent en fait chacune de ses pages et protègent par leur cohérence interrogative et dubitative un ensemble que les premières lectures critiques ont déclaré disparate, sénilement digressif, voire bâclé, « ni fait ni à faire », tandis que d'autres grands lecteurs y trouvaient, sans toujours pouvoir s'expliquer, le plus beau livre de Freud, une magnifique féerie scientifique. Il y a dans ces divergences, outre un mimétisme retardé avec la substance complexe même de l'ouvrage, un appel renforcé à la vigilance philologique.

\*

On peut décrire le résultat « vertébral » des publications échelonnées sur trois parutions successives entre 1937 et 1939, et publiées ici en traduction. Il

est très proche, et en même temps différent, d'une description faite par Freud lui-même dans une lettre à Lou Andreas-Salomé du 6 janvier 1935, où il présentait avec une extrême précision le « roman historique » initialement prévu sous le titre « Der Mann Moses » et auquel il dit à cette date avoir renoncé.

Moïse est un Égyptien d'ascendance plutôt élevée, un personnage de légende qui suit le chemin inverse de celui des destinées légendaires habituelles : non pas un homme d'en bas que son destin porte aux plus hautes sphères, mais au contraire un homme d'en haut qui embrasse la cause d'un peuple asservi.

Si cette première thèse, philologiquement démontrable et en réalité fort ancienne, est vraie, il faut tirer les conséquences du renversement paradoxal qu'elle propose.

L'explication du paradoxe qui fait « créer le Juif » par un Égyptien, dès lors que c'est Moïse qui crée le peuple juif et non l'inverse, est la suivante : Moïse est un haut dignitaire égyptien qui a fait sienne la religion officielle monothéiste provisoirement instaurée au <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècle avant notre ère par un pharaon nommé Amenhotep IV, changeant de nom en conséquence après qu'il a renoncé aux dieux anciens signalés par ce premier nom, et devenant Akhenaton (que Freud note « Ikhnaton »). Cette religion nouvelle (et éphémère), dont l'apparition coïncide avec une extension maximale de l'Empire égyptien, était issue d'une sublimation du culte solaire d'Aton, déjà fortement abstrait, et posait l'existence d'un dieu unique et universel, impliquant le renoncement à toutes les pratiques religieuses polythéistes antérieures (la magie, les incantations, les sortilèges, la figuration des divi-

nités par des statues, etc.) ainsi que la croyance, constitutive des religions égyptiennes, en une vie après la mort. Le centre géographique de cette phase de l'histoire égyptienne est situé à Tell el-Amarna, sur les bords du Nil, en Moyenne-Égypte, où des fouilles importantes et fécondes ont eu lieu à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

À la mort d'Akhenaton, le clergé égyptien reprit le pouvoir, restaura l'ancienne religion polythéiste et détruisit la plupart des traces de la religion d'Akhenaton. C'est à cette époque qu'un Égyptien de haut rang nommé *Mose* décida de prendre la défense de la religion monothéiste d'Akhenaton et de la faire vivre en emmenant hors d'Égypte, vers l'est, où d'autres populations sémitiques étaient présentes depuis longtemps, une colonie d'Hébreux condamnés à la servitude. Il sauvait du même geste à la fois un peuple opprimé (qui n'était pas le sien) et une religion monothéiste de plus en plus dépouillée des traces d'anthropomorphisme égyptien. Mais pour marquer la singularité de ce peuple par rapport à ceux qu'il allait rencontrer, il lui fit adopter la pratique égyptienne de la circoncision, qui devint le signe de sa religion, dont il radicalisa par ailleurs la doctrine monothéiste en interdisant – contrairement à la religion d'Aton – qu'on nomme et figure le dieu, devenant ainsi le prophète nommé d'un dieu sans nom et sans image qu'il fallait faire exister autrement.

Ces Hébreux sauvés de la servitude n'acceptèrent pas plus facilement que les Égyptiens les rigueurs et renoncements de la nouvelle religion. Ils finirent par se révolter et par tuer Moïse, ce qui les distingue fortement des Égyptiens, plus attentistes. Leur migration

vers l'est les amena plus tard dans le pays de Madian au contact de tribus sémites sédentarisées là depuis longtemps et adeptes d'un dieu volcanique local et traditionnel nommé Jahvé, auquel ils se rallièrent en le combinant au dieu de Moïse qui les avait sortis d'Égypte, opération facilitée par le fait qu'un prêtre madianite local, serviteur anonyme d'un dieu nommé et figuré, emprunta le nom de Moïse.

Peu à peu, la prévalence du dieu de Moïse, avec ses conséquences sur la définition de la religion, l'emporta dans la dialectique avec le dieu madianite, lequel garda seulement son nom. Le judaïsme voulu par Moïse, sous un autre nom de la divinité, était enfin créé.

Telle est exposée en deux chapitres assez brefs la thèse historique, qui reprend des thèses et hypothèses développées depuis assez longtemps dans la littérature allemande et anglaise, mais aussi chez certains auteurs de l'Antiquité gréco-romaine, dans le cadre d'un rapport à la culture égyptienne investi au XVIII<sup>e</sup> siècle par la culture maçonnique, notamment en Allemagne. Plus près de Freud, son ancien collaborateur Otto Rank s'était intéressé à la question dans *Le Mythe de la naissance du héros*, paru en 1909 et évoqué par Freud, et Karl Abraham (que Freud ne cite à aucun moment) avait publié en 1906 un article remarqué sur la personnalité d'Aton, qui posait sans doute à Freud un problème dirimant en ce qu'il imputait à la mère d'Akhenaton un rôle incompatible pour lui avec la genèse d'un monothéisme.

En réalité, l'exposition de cette thèse n'occupe qu'une part minoritaire dans la version définitive, qui se penche ensuite, au prix de longs développe-

ments annexes, sur les facteurs anthropologiques susceptibles d'expliquer le retour paradoxal chez les Juifs, très tard dans leur histoire, d'une religion qu'ils avaient rejetée et dont ils avaient assassiné l'initiateur. La longue démonstration (simplement esquissée en quelques lignes à la fin de la description faite à Lou Andreas-Salomé) examine enfin dans le troisième développement du livre, paru en 1939, après un bref rappel de la thèse historique, tout ce qui dans celle-ci s'explique mal par le simple enchaînement des phases temporelles successives, compte tenu de ce qu'est devenue la religion juive, ou plus précisément de ce qu'elle n'est pas devenue mais restée, ou encore de ce qui y est *revenu* après une très longue période de latence structurellement décisive. Il s'agit d'expliquer pourquoi une tradition, au lieu de se déformer et de s'adapter à des situations nouvelles selon une progression par additions et soustractions que Hegel aurait dite « quantitative », finit au contraire par faire *retour* à son origine mosaïque, dans ses traits les plus radicaux et spécifiques. L'appareil théorique mis en place pour penser la singularité juive fondée sur la tradition mosaïque ne peut pas s'appuyer sur l'hypothèse d'une « prédisposition » culturelle de la minorité juive d'Égypte à adopter passivement la religion monothéiste, mais s'inspire à la fois des hypothèses darwiniennes sur les premiers temps de l'humanité et des conclusions de *Totem et Tabou*, d'une extrapolation vers le psychisme des thèses néo-lamarckistes sur l'hérédité des caractères biologiques acquis, et d'une transposition par « analogie » des facteurs psychiques du comportement individuel vers les comportements des collectivités

historiques, notamment de ce qu'on appelle le complexe d'Œdipe ou de la théorie de l'après-coup de la névrose. Dans toutes ces pages de mise en place, Moïse semble longtemps perdu de vue, et l'analyse se déplace vers une autre analogie intéressante aux yeux de Freud : celle de la fondation de la religion monothéiste chrétienne par le Juif Saul de Tarse, dont la différence éclaire ce qui s'est passé (ou ne s'est pas passé) dans la religion juive telle qu'elle a fini par être consignée dans les cinq derniers siècles avant notre ère, au cours des exils babyloniens et perses, et enfin à l'époque hellénistique et romaine. Trois événements, trois meurtres sont ainsi mis en séquence : celui du père primitif assassiné par les frères coalisés contre lui et dévoré dans le banquet totémique ; celui de Moïse, père de la religion mosaïque du dieu-père, renversé et exécuté par les Hébreux frustrés de leurs habitudes rituelles et mécontents de son despotisme, mais qui ne reconnaissent pas ce meurtre ; celui du Juif Jésus avec qui le meurtre du père devient le meurtre du Fils, inaugurant une nouvelle religion, meurtre assumé par la culture chrétienne mais habilement défiguré par la mythologie paulinienne du péché (le meurtre devenant crime) originel. La genèse psychanalytique prend ainsi le pas dans la mutation chrétienne du judaïsme sur des aspects strictement doctrinaux dont des philosophes extérieurs auraient pu démontrer la supériorité conceptuelle. À ces trois meurtres Freud ajoute finalement un dernier élément qui n'a rien d'humoristique, quand bien même il fait irrésistiblement songer à la manière de Heine : la violence – historiquement meurtrière – des antisémites chrétiens et autres panthéistes honteux pourrait s'ex-

pliquer par le refus inconscient qu'elle manifeste de leur propre baptême chrétien perçu comme dernier temps d'une dialectique juive, transféré dans une haine jalouse de l'élus et dans une haine angoissée du circoncis, imaginativement potentialisée par la peur de la castration. Une longue chaîne concatène ainsi, en passant par l'histoire religieuse, la mise à mort par les fils coalisés du père de la horde primitive et les pogroms des temps actuels.

La thèse finale emboîte ainsi la tradition chrétienne dans la tradition juive, et celle-ci dans la théorie générale de la religion primitive exposée dans *Totem et Tabou*, dont *L'Homme Moïse* semble être la suite. Mais cet emboîtement apparent est subsumé sous des avancées de la théorie psychanalytique, qui s'est déplacée depuis le recours aux analogies psychopathologiques (la religion comme névrose) vers les conséquences de ce que Freud appelle sa nouvelle topique, soit le nouveau dispositif vertical des instances à l'œuvre dans le psychisme du sujet : le Moi, le Surmoi et le Ça, avec lequel il « dépasse » ou « coiffe » la première topique (conscient, inconscient, préconscient) et affronte pour la réfuter la thèse développée par Jung (dont Yerushalmi rappelle l'inquiétante évolution idéologique dans les années 1930) d'un « inconscient collectif ». L'une des médiations les plus audacieuses qui lui permettent la construction de l'édifice est l'hypothèse d'une trace mnésique individuelle (ontogénétique) de traumatismes collectifs archaïques (phylogénétique) affectant l'histoire de l'espèce...

En découvrant en 1939 cette très longue troisième partie, le lecteur qui s'était interrogé en 1937 sur la

visée et l'argumentaire implicites des deux premières publications dans la revue internationale de psychanalyse *Imago*, et avait pu redouter que l'étude s'entienne là, pouvait enfin constater l'actualité et l'étendue des enjeux d'une intervention, apparemment modeste, dans le champ des énigmes léguées par l'histoire des hommes, réexaminées à la lumière de telle ou telle discipline. Il ne s'agissait pas d'un bilan sommaire, actualisé et mis en forme, des recherches sur la question du monothéisme. Mais d'une prestation intellectuelle de nature éminemment politique sur ce qui détermine le rapport d'un peuple à sa loi et sur le rôle qu'il arrive aux individus de jouer dans ce rapport, à l'image peut-être de ce que Freud avait réalisé politiquement dans la culture occidentale du xx<sup>e</sup> siècle. Il avait fallu à cette prestation la libération urgente et paradoxale que décrivent les deux remarques préliminaires au début de la troisième partie, et qui s'exprime parfois avec une jubilation visionnaire.

\*

Un certain nombre de positions et d'arguments plus ou moins décisifs déployés par Freud étaient déjà caducs, ou ont été rendus tels par la recherche biblique, historique et archéologique ultérieure, à commencer par le postulat de l'existence historique du premier Moïse. Comme pour les défier à l'avance, il avoue avoir lui-même fermé les yeux sur certaines données déjà disponibles dont il aurait dû tenir compte, et ces aveux ne sont pas de l'ordre de la coquetterie. Ils signalent avec une modestie qui parfois confine à l'insolence qu'il procède dans son

analyse avec l'humilité tâtonnante, psychiquement déterminée et ouverte de l'analyste devant un cas. Et dans le cas de l'histoire occidentale il y a la croyance que Moïse a bel et bien existé : on l'a vu au cinéma...

Il n'y a donc pas à s'étonner (mais on peut le lui reprocher) qu'il borne ses lectures à quelques spécialistes, et ne dise pas un mot des travaux français d'Ernest Renan ou de Solomon Munk, de Charles Clermont-Ganneau ou d'Alfred Loisy, le premier à démontrer que le Pentateuque n'était pas un document historique et que les textes de la Genèse sur les patriarches sont une collection de récits mythiques. À tous ces travaux qu'il aurait pu consulter (et qui étaient repris, souvent polémiquement, en Allemagne) sont venus s'ajouter les découvertes postérieures à la mort de Freud, notamment celle des manuscrits de Qumran, mais il avait pu entendre parler dès 1932 de la découverte – susceptible, d'ailleurs, de conforter ses thèses – du site d'Ougarit (aujourd'hui Ras Shamra), qui a permis de rapprocher fortement Jahvé des Baalim évoqués à un moment du texte.

D'une manière générale, outre son postulat de l'historicité du personnage de Moïse, Freud demeure tributaire de la chronologie historique d'Israël telle que les rédacteurs tardifs de la période hellénistique l'ont reconstruite, qui part des patriarches, passe à Moïse, puis dans l'ordre à l'Exode, à la conquête, aux Juges, à la royauté, à l'exil babylonien, à la phase perse... Il semble aujourd'hui qu'on ait mis, au cours des rédactions du texte, des récits parallèles concurrents dans une série successive « chronologisée » et « téléologisée », ainsi les Prophètes d'un côté et Moïse de l'autre, ou plus tard le livre des Juges. Il semble aussi

que l'installation en Canaan ne soit pas une conquête militaire, et même que l'opposition entre Israël et Canaan n'ait aucun fondement historique ou ethnique, comme le suggèrent les travaux archéologiques d'Israël Finkelstein et de Neil Asher Silberman. Mais le lecteur des bilans historiques et archéologiques actuels est plutôt transporté vers des époques tardives, proches de la rédaction de la Bible hébraïque, et finalement – à l'exception de l'historicité de Moïse – on se dit que Freud pourrait s'accommoder de la plupart d'entre eux, y compris quand les travaux les plus audacieux situent la rédaction de la Bible hébraïque à proximité (au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère) de la phase chrétienne. Enfin, sur un plan thématique plus général, qu'il s'agisse de l'Égypte ou de l'Assyrie, la présence interactive de l'Autre dans l'histoire d'Israël – ostentatoirement exhibée dans les premières pages – est de plus en plus démontrée dans sa continuité : la naissance égyptienne de Moïse aurait ainsi été produite sous la plume des rédacteurs par un mimétisme avec des réalités assyriennes, dans une conjoncture historique qui explique la chose. Mais l'archéologie intervient assez peu dans la littérature critique consacrée au Moïse de Freud. Les principaux ouvrages qui se sont penchés sur le livre ont surtout fait porter les remarques sur des aspects internes, voire intrinsèques de l'œuvre et tenté de les corrélés à la genèse particulière du dernier travail de Freud.

\*

Au départ du projet de livre sur Moïse, il y a – pour reprendre un concept qu'il affectionne – l'occasion



