Présentation

Moïse : de Freud à Spinoza

Jacob Rogozinski

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/3527>

DOI : 10.4000/cps.3527

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Pagination : 9-17

ISBN : 979-10-344-0064-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Jacob Rogozinski, « Présentation », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 47 | 2020, mis en ligne le 30 mai 2020, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/3527> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.3527>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Présentation

Moïse : de Freud à Spinoza

Jacob Rogozinski

Les textes rassemblés dans cette livraison des *Cahiers philosophiques de Strasbourg* ont été présentés en janvier et en février 2019 lors de deux journées d'études consacrées à *Moïse en psychanalyse* et à *Moïse en philosophie politique*. Elles s'inscrivent dans un programme de recherches de l'USIAS (Institut d'études avancées de l'Université de Strasbourg) sur *L'herméneutique de l'émancipation – le paradigme de l'Exode*. Coordonné par Jacob Rogozinski et Roberto Formisano, ce programme part de l'hypothèse que les trois monothéismes abrahamiques (judaïsme, christianisme et islam) se sont constitués initialement comme des dispositifs d'émancipation. L'une des matrices de ces dispositifs se trouve dans le récit biblique de l'Exode que l'on peut considérer, selon l'expression de Michael Walzer, comme un «paradigme de politique révolutionnaire»¹ et l'on sait que le personnage de Moïse y joue un rôle fondamental. C'est cette figure si bien connue et si méconnue que les études que nous publions s'efforcent d'analyser.

Qu'il ait réellement existé ou que les récits qui le concernent soient purement légendaires, ainsi que le soutiennent désormais la plupart des chercheurs, la stature imposante de Moïse ne cesse de nous solliciter. Sans doute est-il impossible de réfléchir sur la portée émancipatrice des religions monothéistes sans s'y confronter, puisqu'il est présenté dans la Bible comme celui qui, en répondant à un appel divin, s'affronte au pharaon et libère les Hébreux de leur servitude pour les amener jusqu'au seuil de la Terre promise. Or, cette dimension a été longtemps sous-estimée. Dans la tradition dominante des trois monothéismes, et tout

1 M. WALZER, *De l'Exode à la liberté*.

particulièrement dans leurs courants mystiques, ce n'est pas comme libérateur des opprimés qu'il a été célébré, mais plutôt comme un prophète d'exception qui parvient à s'élever jusqu'à Dieu. Et lorsque les philosophes des temps modernes se sont référés à lui, ils l'ont envisagé avant tout comme le sage législateur qui a donné des lois aux Hébreux. Chaque approche découvre ainsi un aspect différent de la figure de Moïse et ce travail de relecture et de réinterprétation est sans doute interminable. On a choisi ici d'en privilégier deux moments décisifs, ceux que désignent les noms de Freud et de Spinoza.

Ce n'est certes pas un hasard si Freud, après s'être intéressé au Moïse de Michel-Ange, a consacré son dernier écrit à *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Le fondateur de la psychanalyse, qui se définissait comme un « Juif infidèle » ou un « Juif athée », était en effet fasciné par ce « grand homme » qui avait, disait-il, « fait le peuple juif ». Aussi critique soit-il envers la religion, qu'il considère comme une forme collective de névrose obsessionnelle, Freud admet qu'elle comporte une « parcelle de vérité », car elle renvoie à un événement traumatique refoulé et oublié qui fait retour dans la « fiction pieuse » tout en étant profondément déformé. C'est ce « noyau de *vérité historique* » de la légende de Moïse qu'il tente de dégager dans son livre. On a pu voir dans cette notion une « invention conceptuelle majeure » et « la pierre de touche de la refonte freudienne de l'idée de tradition »². Parvient-il pour autant à ressaisir ce qui en jeu dans l'histoire de Moïse ? Rien n'est moins certain. Il faut reconnaître que Freud sous-estime au moins autant que ses prédécesseurs sa dimension émancipatrice. Il écarte en effet avec désinvolture le récit de l'Exode : « Notre reconstitution ne laisse aucune place à plus d'un événement majeur de la narration biblique, tel que les dix plaies, le franchissement de la mer des Roseaux, le don solennel de la Loi sur le mont Sinaï, mais ce fait ne doit pas nous inquiéter »³. Ce qui pourrait justifier le jugement sévère que portait Ricœur : la démarche de Freud « l'a dispensé d'une herméneutique qui ferait le détour d'une *exégèse des textes* », ce qui « l'a précipité dans la voie courte d'une *psychologie du croyant*, bloquée dès le début sur son modèle névrotique »⁴. Dans *L'homme Moïse*, cette démarche est au service d'une stratégie bien précise.

2 B. KARSENTI, *Moïse et l'idée de peuple*, p. 50 et 66.

3 S. FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 101.

4 P. RICŒUR, *De l'interprétation – essai sur Freud*, p. 241.

Freud s'efforce de démanteler le « noyau » originaire du judaïsme en s'en prenant non seulement à son héros fondateur, mais aussi à son Dieu pour montrer qu'ils n'appartiennent pas initialement à ce peuple : selon lui, Moïse n'était pas hébreu mais égyptien, et il allait d'ailleurs être assassiné par le peuple qu'il avait libéré. Quant au Dieu de Moïse, lui aussi serait égyptien, puisqu'il s'agirait en fait d'Aton, ce dieu solaire que révérait le véritable fondateur du monothéisme, le pharaon Akhénoton. Les Hébreux auraient adopté par la suite le culte primitif d'un « démon inquiétant, avide de sang » nommé Yahvé ; mais la foi de Moïse aurait fait retour des siècles plus tard à travers le message des prophètes, et cette réapparition du « sublime » monothéisme d'Aton aurait donné ses traits caractéristiques au judaïsme : interdiction du culte des images et insistance sur la spiritualité et l'éthique, jointes au sentiment exaltant d'être le « peuple élu » du Dieu-Père. Ce qui a conduit Lacan à repérer dans *L'homme Moïse* l'ultime avancée de la découverte freudienne : une réélaboration de la figure du Père où Freud, au terme de son parcours, serait arrivé à différencier le Père symbolique, garant de la Loi – qu'il nomme « Aton » – et ce « père-la-jouissance » qu'il appelle « Yahvé » et où l'on peut reconnaître l'*Urvater* de la horde primitive⁵. À vrai dire, cette avancée conceptuelle n'aura été possible qu'en défigurant l'histoire de l'Exode : en dissociant le dieu de Moïse et le Nom divin qui s'est révélé à lui au Sinaï, et en faisant de ce Nom celui d'un « démon » sanguinaire, c'est-à-dire d'un père despotique et incestueux assassiné par ses fils. Car c'est encore et toujours au père que nous ramène la psychanalyse de la religion, puisque Freud ne parvient pas à envisager le divin sans le réduire aussitôt à une imago parentale.

Est-il possible d'accorder crédit à cette reconstruction de la genèse du monothéisme ? Elle repose sur des hypothèses fragiles abandonnées depuis longtemps par les historiens : en tout premier lieu, celle du prétendu « meurtre de Moïse » dont aucune trace – même déformée – ne subsiste dans la tradition juive⁶. Et surtout, Freud ne tient pas compte de ce qui distingue le culte impérial d'Aton, dont l'unique médiateur était

5 Sur cette question, on lira les analyses éclairantes de F. BALMÈS dans *Le nom, la loi, la voix*.

6 Ainsi que le remarque justement Y. H. YERUSHALMI dans *Le Moïse de Freud*. Les objections que lui adresse sur ce point J. DERRIDA dans *Mal d'archive* ne sont pas convaincantes.

le pharaon, et la religion mosaïque fondée sur une libre alliance entre un dieu et un peuple⁷. La signification politique du récit de l'Exode lui aura complètement échappé. Si *L'homme Moïse* a bien une portée politique, c'est parce que ce livre s'inscrit dans la conjoncture tragique des années trente. Sans doute peut-on l'interpréter comme une ultime tentative de Freud, face à la menace nazie, pour comprendre l'origine de la haine anti-juive et essayer de la contrer. Puisqu'il est persuadé que la haine des Juifs s'enracine dans la croyance à l'élection d'Israël, le fondateur de la psychanalyse entreprend de déconstruire le fantasme narcissique du «peuple élu», et c'est pour cela qu'il veut montrer que le peuple juif n'a pas été «élu» par Dieu, mais par un homme – et, qui plus est, par un étranger qui lui a imposé un dieu étranger.

Parmi les philosophes et les psychanalystes qui ont collaboré à ce numéro des *Cahiers*, plusieurs se sont confrontés à ce livre énigmatique. Stéphane Gumpster entreprend de re-situer le «roman historique» de Freud dans le contexte de ses relations avec son père et la religion de ses pères, et dans ses rapports conflictuels avec le «peuple infidèle» de ses disciples, en tout premier lieu avec son «fils préféré» Jung. C'est le même contexte qu'étudie Eran Dorfman en mobilisant le concept de «double», élaboré par un autre disciple infidèle, Otto Rank, et qui réapparaît chez Freud dans le dédoublement de la figure de Moïse. À la fois fils et père, juif et non-juif, héros des Hébreux et assassiné par eux, le Moïse de Freud serait ce «double héroïque» auquel s'identifie le père de la psychanalyse dans sa volonté désespérée de sauver son œuvre, ses disciples et le peuple juif du désastre qui les guette. On mesure alors ce que la «fidélité hérétique» de Freud à l'héritage du judaïsme a pu apporter aux découvertes de la psychanalyse. Comme le suggère Monique Selz, l'exil entendu comme «séparation de l'origine» doit être rapproché de la dynamique transformatrice à l'œuvre dans la cure analytique. L'histoire biblique considérée comme succession d'oublis et de remémorations dominée par l'impératif du «souviens-toi» (*zakhor*) peut en effet se présenter comme une métaphore du travail de l'inconscient. Il est également possible de se référer à l'histoire de Moïse pour comprendre ce processus psychique encore mal exploré qui est au cœur du dernier livre de Freud : le «renoncement» (*Versicht*). Il est analysé ici par Jean-Michel

7 Sur la distance entre la religion d'Akhénaton et celle de Moïse, cf. les remarques de J. ASSMANN dans *Moïse l'Égyptien*, p. 298-299 et 314.

Hirt qui montre que cette « puissance de renoncer » à l'objet de la pulsion est à l'œuvre dans les trois monothéismes, dans leur renoncement fondamental à figurer le divin sous une forme sensible. Il se retrouve tout autant dans le geste d'Abraham renonçant à sacrifier son fils, dans celui de Moïse renonçant à entrer en Terre promise ou dans la kénose du Christ renonçant à sa forme divine pour s'abaisser jusqu'à mourir sur la Croix. C'est cette même notion de *Triebversicht* qu'Isabelle Alfandary repère dans le premier texte de Freud consacré à la figure de Moïse, son essai de 1914 sur la statue du prophète sculptée par Michel-Ange. Le geste de retenir les Tables de la Loi qui étaient sur le point de se fracasser apparaît en effet comme l'indice d'un renoncement à la satisfaction de l'affect où Moïse, comme l'écrit Freud, parvient à « étouffer sa passion au bénéfice et au nom d'une mission » ; ce qui serait le geste paradigmatique de la « spiritualisation » juive, mais aussi de la tâche que Freud s'est imposée pour fonder la psychanalyse.

Pourquoi a-t-on souhaité ici passer de Freud à Spinoza ? À la différence du psychanalyste, l'auteur de l'*Éthique*, marqué lui aussi par sa relation d'infidèle fidélité au judaïsme, ne s'est pas détourné des textes bibliques. Dans son *Traité théologico-politique*, il suit de très près le récit de la Torah, ce qui le conduit à proposer, aux chapitres XVII et XVIII, une analyse profonde et originale de la formation de la « République des Hébreux ». Elle s'inscrit dans une stratégie d'ensemble où Spinoza, désireux de défendre la liberté de penser, veut montrer que « l'Écriture laisse la raison entièrement libre et n'a rien de commun avec la philosophie ». Ce qui l'amène, à l'encontre de Maïmonide et de toute une tradition exégétique, à proposer une interprétation de la Bible qui respecte cette distinction entre raison et foi. Il pose en effet comme principe que « la connaissance de l'Écriture doit être tirée de l'Écriture même » et non d'une vérité rationnelle dont le texte biblique serait une allégorie. Comme le fera Freud, il s'en prend au dogme de l'élection d'Israël, peut-être parce que lui aussi y voit la cause de la « haine universelle » dont les Juifs sont la cible. S'il y a eu « élection », elle concerne seulement le régime politique et social des Hébreux de l'Antiquité, c'est-à-dire « l'existence de [leur] État et la façon dont ils l'ont conservé ».

On doit alors se demander ce qu'avaient de si exceptionnel la constitution de l'ancien Israël et la figure de son fondateur. Selon Spinoza, Moïse est celui qui, lors de l'Alliance du Sinaï, a amené les Hébreux à « transférer leur droit à Dieu » en respectant l'égalité de tous

les membres du peuple «comme dans une démocratie»; si bien que «nul n'avait pour maître son semblable, mais Dieu seul». Il aura fondé un régime singulier auquel Spinoza donne le nom de *théocratie* et qui ressemble à celui qu'il considère comme le plus adéquat à la puissance de la multitude, c'est-à-dire la démocratie. Toutefois, ce premier pacte est aussitôt aboli et cède la place à un régime de type monarchique où Moïse, désigné par le peuple comme «médiateur» entre lui et son Dieu, en vient à occuper la «place de Dieu». Plutôt qu'une personne, le Dieu d'Israël serait donc une *place*, un lieu qu'il serait possible à un homme d'investir... Or, contre toute attente, cette substitution de Moïse à Dieu n'entraîne pas une évolution vers une monarchie sacrée semblable à celle que Spinoza repère dans la Rome impériale. En effet, en transmettant le pouvoir politico-militaire à Josué et le pouvoir sacerdotal à Aaron, Moïse avait amorcé une séparation de ces pouvoirs qui étaient réunis en sa personne, mais seront définitivement dissociés après sa mort. Il a ainsi contribué à établir une libre république où «personne n'exerce toutes les fonctions du commandement suprême», ce qui conjurera pendant plusieurs siècles le double piège de la rébellion et de la tyrannie; mais le défaut fondamental de sa constitution – l'existence d'une caste sacerdotale héréditaire – provoquera finalement la décadence et la ruine de cet État.

Le lecteur du *Traité théologico-politique* se trouve confronté à un dispositif textuel complexe dont le sens et les enjeux ne se laissent pas facilement déchiffrer. Cet écrit énonce en effet des thèses contradictoires, notamment en ce qui concerne le rôle de Moïse et la nature du régime politique qu'il a institué. Si Spinoza affirme parfois que leur législateur dirigeait les Hébreux par la contrainte et les menaces, de sorte qu'il s'agissait «plutôt d'une servitude que d'une véritable liberté», il déclare aussi que Moïse «prit grand soin que le peuple remplisse son devoir moins par crainte que de bon gré»... Faut-il y voir, avec Leo Strauss, les manifestations d'un «art d'écrire en temps de persécution» où des contradictions apparentes seraient autant d'indices destinés à conduire le lecteur vers une signification cachée qui échappe à une approche superficielle⁸? Cette interprétation ne lève cependant pas toutes les difficultés et elle ne permet pas de rendre compte des divergences entre

8 Cf. L. STRAUSS, «Comment lire le *Traité théologico-politique*» et notamment les p. 222-240 sur «les contradictions de Spinoza».

le *Traité théologico-politique* de 1670 et le *Traité politique* inachevé que Spinoza allait rédiger les années suivantes. Alors que l'Alliance du Sinaï était présentée dans le *Traité théologico-politique* comme un pacte politique institué de manière quasi-démocratique, le *Traité politique* refuse de fonder l'État sur un contrat et substitue à cette conception une théorie de la multitude instituante; si bien que la démocratie ne s'origine plus dans «un transfert de droits, mais seulement [dans] un déplacement de puissance» en faveur de la multitude⁹. Est-ce l'indice d'une rupture théorique décisive entre les deux traités? À moins que la conception du transfert exposée dans le *Traité théologico-politique* n'ait été qu'une représentation imaginaire et inadéquate, mise délibérément en avant pour des raisons stratégiques? Si c'est le cas, cela conduit-il à invalider l'ensemble de l'analyse de la République des Hébreux? Quel statut peut-on accorder alors à la figure de Moïse? Autant de questions qui renvoient à une interrogation plus fondamentale: on peut en effet se demander si la conception que Spinoza se fait de Dieu – un Dieu sourd et aveugle, substance impersonnelle qui ne fait qu'un avec la *Natura naturans* – ne l'empêche pas de comprendre ce qui se joue dans l'événement du Sinaï, puisqu'il ne peut envisager le Dieu de Moïse, ce Dieu qui entend la plainte des opprimés et désire leur délivrance, que comme une fiction de l'imagination.

C'est à de telles questions que se sont confrontés les chercheurs dont les textes sont ici rassemblés. Ainsi, David Lemler s'attache à situer la démarche de Spinoza dans sa relation ambivalente à Maïmonide dont il se réapproprie l'enseignement ésotérique tout en transposant à Jésus-Christ les traits qui caractérisaient Moïse dans le *Guide des perplexes*. Quant à Pierre-François Moreau, il définit le régime institué par le second pacte comme une «théocratie déléguée» où la passion égalitaire du premier pacte n'est pas abolie; si bien que les institutions ultérieures de l'État hébraïque prolongent et renouvellent à la fois les conditions initiales de leur instauration. Hadi Rizk défend une position proche de la sienne lorsqu'il affirme que le pacte théocratique permet aux Hébreux de s'approprier leur puissance en la transférant à Dieu, de telle sorte que cette Loi divine apparemment transcendante reste «contenue dans les limites de l'immanence constituante». Il souligne toutefois que ce transfert à un Autre imaginaire atteste de la passivité

9 Comme l'affirme Antonio NEGRI dans *L'anomalie sauvage*, p. 189.

et de l'impuissance du peuple des Hébreux. Gérard Bras propose une interprétation un peu différente en soutenant que cette institution d'une « théocratie imaginaire » fonde en fait une démocratie égalitaire capable d'intégrer la puissance plurielle de la multitude. Dans cette perspective, Moïse n'occupe pas réellement la place de Dieu, mais la « tient » : il la laisse ouverte afin de « faire barrage à l'Un » de la monarchie despotique. Blanche Gramusset-Piquois adopte une autre approche, en insistant sur une dimension souvent méconnue du *Traité théologico-politique* : selon elle, Spinoza trouve dans la République des Hébreux le modèle exemplaire d'un « patriotisme non-théocratique » qui pourrait convenir aux États démocratiques des temps modernes. Isabelle Sgambato-Ledoux insiste elle aussi sur la portée de cette analyse « mnémo-affective » de Moïse et de son « exceptionnelle réussite » en tant que législateur ; car cette démarche met en lumière les « fondements affectifs, symboliques et stratégiques » de la rencontre entre un chef politique et son peuple.

Est-il permis de conclure ? Faut-il privilégier la démarche spinoziste parce qu'elle réinscrit la figure de Moïse dans la trame d'un récit historico-politique qui lui donne sa consistance ? Ou bien reconnaître avec Freud qu'il est impossible d'interpréter l'Écriture seulement à partir de l'Écriture, car le « noyau de vérité historique » qu'elle recèle a été déformé par des refoulements et des réélaborations successifs ? Si l'on veut approcher la figure de Moïse, la conception freudienne d'une vérité inconsciente faisant retour à travers l'illusion religieuse serait alors un guide plus sûr que la démarche de Spinoza rejetant totalement les religions révélées du côté de la superstition et des idées inadéquates. Et pourtant, lorsqu'ils s'interrogent sur l'histoire de Moïse, ces Juifs infidèles ne cherchent-ils pas tous les deux à déconstruire le dogme ou le fantasme de « l'élection d'Israël » où ils repèrent la matrice de la haine anti-juive ? Et n'ont-ils pas méconnu tous les deux la dimension émancipatrice de l'histoire de Moïse, celle du libérateur des asservis, en se focalisant soit sur son œuvre législatrice, soit sur l'hypothèse de son assassinat ? Méconnaissance sans doute inévitable, puisque ces deux penseurs réduisent le Dieu de Moïse à une fiction de l'imagination ou à une idéalisation de la figure paternelle. En n'y voyant en fin de compte qu'un phénomène illusoire, ne se sont-ils pas interdits, chacun à sa manière, de penser l'événement du Sinaï ?

Bibliographie générale

- ASSMANN Jan, *Moïse l'Égyptien*, Paris: Aubier, [1997] 2001.
 BALMÈS François, *Le nom, la loi, la voix*, Toulouse: Érés, 2002.
 DERRIDA Jacques, *Mal d'archive*, Paris: Galilée, 1995.
 FREUD Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris: Gallimard, [1939] 1986.
 KARSENTI Bruno, *Moïse et l'idée de peuple – la vérité historique selon Freud*, Paris: Cerf, 2012.
 NEGRI Antonio, *L'anomalie sauvage – puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris: PUF, 1982.
 RICŒUR Paul, *De l'interprétation – essai sur Freud*, Paris: Seuil, 1965
 SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, in: *Œuvres*, t. III, Paris: PUF, [1670] 1998.
 STRAUSS Léo, «Comment lire le *Traité théologico-politique*», in: *Le Testament de Spinoza*, Paris: Cerf, [1948] 1991.
 WALZER Michael, *De l'Exode à la liberté – essai sur la sortie d'Égypte*, Paris: Calmann-Lévy, [1986] 1994.
 YERUSHALMI Yosef Haïm, *Le Moïse de Freud – Judaïsme terminable et interminable*, Paris: Gallimard, [1991] 1993.