De l'exil individuel à l'exil collectif ou comment s'édifie une société

From Individual Exile to Collective Exile, or How to Build a Civil Society

Monique Selz

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/3681>

DOI : 10.4000/cps.3681

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Pagination : 55-71

ISBN : 979-10-344-0064-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Monique Selz, « De l'exil individuel à l'exil collectif ou comment s'édifie une société », *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/3681> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.3681>

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/>

De l'exil individuel à l'exil collectif ou comment s'édifie une société

Monique Selz

«L'exil est l'interruption du contact d'un feuillage et d'un enracinement avec l'air et la terre connaturels; c'est brusquement comme la fin d'un amour, c'est comme une mort inconcevablement horrible car c'est une mort que l'on continue à vivre consciemment, un peu comme ce qu'Edgar Allan Poe a décrit dans ce récit qui s'appelle *L'enterrement prématuré*»¹.

Qu'il s'agisse d'un départ choisi ou subi, cette vision subjective et extrêmement négative de l'exil n'est pas celle que je souhaite mettre au travail. Il me semble qu'elle spécifie plutôt ce qui caractérise, pour certains, l'aspect absolument inassimilable et inacceptable de l'exil, signant l'échec de son mouvement même et l'impossible reconnaissance de la perte. Pour ma part, j'ai fait l'hypothèse que le mouvement de l'exil, dans sa dimension individuelle et collective, est celui d'une mise en route, d'une vraie mobilisation en direction de soi-même et du monde, qui suppose une séparation de l'origine envisagée comme un lieu et comme un lien à d'autres, donc qui suppose une perte qu'il s'agit d'élaborer.

Si depuis des années je me suis intéressée à cette question de l'exil, recherche qui s'est faite en parallèle avec l'exploration des textes bibliques, le travail autour de la figure de Moïse m'a fait prendre conscience que jusqu'ici, c'était, pour l'essentiel, de l'exil individuel que j'avais traité. En effet, j'ai passé beaucoup de temps sur les textes de la *Genèse* et son modèle en est l'exil abrahamique. Ces textes relatent le parcours d'une famille, celle d'Abraham et de ses descendants. Lorsqu'on aborde l'*Exode*, on entre dans une autre dimension qui fait intervenir le collectif. D'une histoire familiale, tribale, on passe à celle d'un peuple.

1 J. CORTÁZAR, «Amérique latine. Exil et littérature», p. 116.

L'exil individuel sur le modèle de l'exil abrahamique

Je propose donc, dans un premier temps, de présenter les principaux éléments de ce travail passé portant sur l'exil individuel, au cours duquel je me représentais le départ en exil comme une métaphore du cheminement analytique². C'est ce que développe Maurice Blanchot, lorsqu'il écrit :

« Parler à quelqu'un, c'est accepter de ne pas l'introduire dans le système des choses à savoir ou des êtres à connaître, c'est le reconnaître inconnu et l'accueillir étranger, sans l'obliger à rompre sa différence. En ce sens, la parole est la terre promise où l'exil s'accomplit en séjour, puisqu'il ne s'agit pas d'y être chez soi, mais toujours au Dehors, en un mouvement où l'Étranger se délivre sans se renoncer »³.

Ces quelques lignes, bien connues, ont été pour moi une explicitation exemplaire du lien existant entre la parole en analyse et l'exil, même si cela laisse en suspens la question de savoir à qui s'adresse la parole de l'analysant. Ces mots *exil*, *exode*, *extériorité*, *étranger* ont tous le même préfixe qui désigne que l'écart et la séparation ont une fonction fondamentalement positive pour la construction subjective.

Un patient en cours d'analyse dit :

« Je viens de faire une découverte fantastique. Mes parents, ma sœur... ils ne font plus partie de moi. Ils sont là, mais je suis seul à construire ma vie. Avant, ils étaient une partie de moi-même, je n'étais pas dans le monde, ils étaient mes béquilles. Maintenant, ils sont là, mais à l'extérieur de moi, ce sont des individus comme les autres. Du coup, je me sens intégré dans le monde, seul et séparé d'eux, mais intégré dans le monde ».

Ainsi, grâce à cette découverte, il a compris que ses parents sont des autres, qu'ils font partie de son histoire, mais qu'ils ne sont pas les contenants de celle-ci. Comme l'écrit Daniel Sibony, « il est presque tiré d'affaire, il est loin »⁴, et il va pouvoir se lancer dans l'exploration du monde. Ces références, cliniques et textuelles, mettent en évidence comment la parole dans l'analyse met le sujet en mouvement vers

2 M. SELZ, « L'exil : une métaphore du cheminement analytique », p. 115-125.

3 M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, p. 187.

4 D. SIBONY, *Psychanalyse et Judaïsme*, p. 199.

l'intérieur, mais aussi et peut-être surtout, vers l'extérieur, vers le monde, dans un geste d'extériorisation, d'exil.

*Lekh lekha*⁵ : c'est ainsi que YHWH, le dieu, que traditionnellement je nommerai "*Adonai*" s'adresse pour la première fois à Abram, qui ne s'appelle pas encore Abraham : « Va-t'en de ton pays, de ton lieu de naissance et de la maison de ton père et va vers le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi une grande nation ». Ce sont ces mots qui déterminent son départ. Ils ne signifient pas seulement "va-t'en", comme le traduisent nombre de nos bibles, mais "va vers toi", "va pour toi" et même pour certains "va pour toi seul". Ainsi va s'initier "l'exil abrahamique", paradigme d'un mouvement qui constitue le premier pas de la réalisation de l'homme et se caractérise donc par une mise en route et une séparation. Et cette injonction poursuivra Abraham tout au long de son histoire, qui est celle d'un déplacement continu et dans laquelle rien n'est jamais définitivement acquis. En partant, il quitte le monde babélien, où l'indifférenciation règne en maître, et se construit contre la vie. En se séparant de Babel, il se distingue et ouvre un horizon nouveau. Ce départ, dans la séparation et la différenciation, est une métaphore de l'histoire humaine. Il implique la perte des repères jusque-là présents pour lui et fait apparaître du vide. C'est un temps fondateur de l'histoire du peuple hébreu, mais aussi de l'histoire de l'homme : c'est le début du temps historique. Mais il est remarquable que cette fondation ne se fait pas par une installation et la construction d'une cité. Elle se produit par une mise en marche, un déplacement. Ainsi, c'est en s'éloignant et en se séparant qu'Abraham manifeste la vérité de l'origine et du commencement. « Juif, il est en exil et comme destiné à faire de l'exil le royaume »⁶. L'exil apparaît alors non pas comme la privation d'un lieu de séjour, mais comme une manière particulière de résider qui n'est pas liée à un lieu déterminé, fixe et permanent. Cette représentation de l'exil qui s'appuie sur une parole qui initie le déplacement révèle le très étroit rapport entre exil et parole, entre exil et psychanalyse.

Dans le même registre, Shmuel Trigano, repérant qu'en hébreu le mot "étranger" (*ger*) est formé sur la racine du verbe qui signifie "habiter" (*gar*) peut dire que « l'exilé a découvert qu'habiter, c'est être étranger »⁷ et

5 *Genèse* 12, 1.

6 M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, p. 185.

7 S. TRIGANO, *Le temps de l'exil*, p. 78.

que l'exilé Abraham « campe un personnage héroïque qui se met en quête de l'habitation malgré la privation de toute résidence »⁸. On retrouve là l'importance donnée par Freud à l'étranger (*Fremde*) et au processus par lequel quelqu'un ou quelque chose le devient (*Entfremdung*). Ceci amène à considérer d'une part que la pensée psychanalytique est bien placée sous le signe de l'exil et de l'étranger, et d'autre part que, en tant que *paradigme de l'étranger*, la place du psychanalyste est celle de l'exilé⁹. Ainsi, la psychanalyse, comme le texte biblique, révèle que c'est sur le chemin de l'exil que le sujet, à jamais exilé de son origine par la perte de l'objet primordial, se construit et peut advenir à la singularité¹⁰.

L'exil sous la conduite de Moïse

Travailler la question de l'exil à partir de la figure de Moïse conduit à aborder celle du collectif et de ce passage si problématique qu'effectue Freud, dans ses textes sur le religieux, de l'individuel au collectif. Pour lui, en effet, l'histoire de l'humanité procède par analogie des phénomènes individuels aux phénomènes collectifs, et même plus, puisqu'il écrit :

« L'unique analogie satisfaisante avec le remarquable processus que nous avons reconnu dans l'histoire de la religion juive se trouve dans un domaine fort éloigné ; mais elle est très complète, elle s'approche de l'identité »¹¹.

Ainsi, puisque la religion trouve son origine dans le meurtre du père primitif, l'origine du judaïsme doit aussi se trouver dans un meurtre équivalent. Ce sera donc celui de Moïse effectué par les Juifs. Par ailleurs, son étude historique repose sur le postulat que l'histoire s'écrit par une succession de périodes d'amnésie et de remémoration. Or, cette oscillation entre mémoire et oubli est récurrente dans l'histoire biblique. Si l'un des premiers impératifs bibliques est *zakhor*, "souviens-toi", de façon répétée Israël oublie le dieu de l'Alliance, retombe dans l'idolâtrie, puis se souvient et renoue son Alliance avec lui. Ainsi oubli, refoulement et retour du refoulé sont des thèmes communs à Freud et à la tradition juive religieuse. Ce qui fait apparaître *L'homme Moïse et la*

8 *Idem*, p. 32.

9 L. TOURN, « Freud exilé », p. 21.

10 M. VIÑAR et M. VIÑAR, *Exil et torture*, p. 151.

11 S. FREUD, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 151.

religion monothéiste comme une ultime tentative d'établir une filiation mythique et symbolique, en dehors des liens du sol et du sang. Or, dans ce livre, Freud fait un seul reproche aux Juifs, qui serait un oubli, ou plus justement un désaveu (*Verleugnung*), un déni (à la différence des chrétiens qui eux l'auraient reconnu) : celui du meurtre de Moïse qu'ils auraient accompli.

Moïse dans le livre de l'*Exode*

C'est principalement à partir du texte biblique de l'*Exode* que j'ai choisi d'aborder cette question de l'exil du point de vue du collectif. Ce texte fait le récit de la sortie d'Égypte des Hébreux, qui, sous l'impulsion de Moïse, d'une société tribale vont se constituer en un peuple, une nation, mais un peuple rassemblé autour d'un dieu. C'est donc aussi l'instauration du monothéisme. Arrêtons-nous d'abord sur le nom de Moïse, en hébreu Moshé. Selon la légende, ce nom lui fut donné par la fille du pharaon, lorsqu'elle l'adopta vers l'âge de trois ans. C'est donc bien un nom d'origine égyptienne, mais qui a également une signification en hébreu. D'aucuns ont voulu le traduire par "retiré des eaux". Mais c'est une erreur, car la forme grammaticale employée est une forme active, et non passive et de plus, c'est un futur. Sa signification est donc "celui qui retire" ou plus précisément "celui qui retirera". Ainsi, comme de nombreux noms hébraïques dans la Bible, ce nom est l'annonce d'un destin, c'est celui qui retirera les Hébreux de l'esclavage¹², ou bien, si l'on veut conserver la dimension de l'eau, c'est celui qui retirera les Hébreux des flots (qu'il s'agisse alors des flots de l'esclavage ou des flots de la mer des Joncs).

Remarquons que ce personnage, qui va œuvrer à la libération des Hébreux, a d'abord été séparé des siens, élevé à la cour de Pharaon. Puis il va retourner « vers ses frères », même si le texte biblique ne dit rien de ce qui lui permet de savoir que les Hébreux sont ses frères, puis il va devoir s'enfuir d'Égypte parce qu'il a tué un égyptien. Il va vivre ensuite pendant quarante ans en pays de Madian, chez Jéthro, avant de revenir à nouveau vers les siens, pour cette fois, les libérer du joug du pharaon. On voit donc que, dès l'origine, le thème de l'étranger est présent dans ce récit de l'*Exode*. Le nomadisme et les expériences d'exil et d'exode sont

12 J.-C. ATTIAS, *Moïse fragile*, p. 64.

présents d'emblée et Moïse est dès le départ dans un mouvement pluriel d'étrangèreté et d'exil.

Or, cette expérience est celle de la famille Freud, dont les multiples déplacements sont décrits par Freud dans son *Autoprésentation*¹³. La marginalité sociale et culturelle qui s'est ensuivie pour lui l'a conduit à se déterminer, non pas comme allemand ou autrichien, mais comme Juif, seule identité à laquelle il pouvait s'attacher.

« Ma langue maternelle est l'allemand, ma culture, les études que j'ai faites sont allemandes. Intellectuellement, je me considérais comme un Allemand jusqu'au jour où j'ai pris conscience de la vague des préjugés antisémites en Allemagne et dans l'Autriche allemande. Depuis cette époque, je ne me considère plus comme allemand. Je préfère dire que je suis Juif »¹⁴.

On voit alors comment l'antériorité de l'exil sur la sédentarisation et le vécu de marginal et d'étranger ont occupé une place essentielle dans l'élaboration théorique et la pratique de la psychanalyse, d'où le constat d'un accord tacite entre les thèmes bibliques et ceux qui ont implicitement participé à l'invention de la psychanalyse, même si son identité de juif restera jusqu'à la fin quelque chose d'assez compliqué pour Freud. Mais peut-elle être simple? Ceci renvoie une fois encore à Blanchot qui interroge la signification de l'« être juif » et qui le relie à l'expérience de l'exil et à son lien à la parole. D'où l'existence d'une communauté de destin entre le Juif et la parole¹⁵.

Concomitance de la sortie d'Égypte et de l'instauration du monothéisme

L'instauration du monothéisme, simultanément à la sortie d'Égypte, est une étape capitale dans la transformation du peuple des Hébreux. Avec le polythéisme, le divin est indissociable du monde, il est fixé aux éléments du cosmos, c'est un cosmothéisme. Ce que Moïse apporte est différent. La nouvelle religion s'appuie sur l'alliance entre Dieu et le peuple, relation qui ne peut se nouer qu'avec un seul dieu. D'autres dieux peuvent exister, mais ils sont exclus de l'alliance et n'ont donc

13 S. FREUD, *Autoprésentation*, p. 51-122.

14 Cf. G.S. VIERECK, « La valeur de la vie. Entretien avec Sigmund Freud », p. 3-6.

15 M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, p. 183.

pas de valeur politique, alors que la substance même du monothéisme biblique est d'ordre politique et repose d'abord sur le lien, l'alliance. Le fait le plus important est qu'avec lui, comme l'écrit Jan Assmann, «le divin s'émancipe de son implication symbiotique dans le cosmos, la société et le destin, et devient une entité distincte qui fait face au monde»¹⁶. Et l'homme, par son partenariat avec ce dieu extérieur au monde, s'affranchit à son tour de la nature et devient autonome. C'est là son accession à la liberté. Ainsi, avec cette nouvelle conception de Dieu, le monothéisme apporte aussi une nouvelle conception de l'homme. Autrement dit, la sortie d'Égypte est une libération pour les Hébreux à double titre: libérés de la servitude que leur imposait Pharaon, ils sont également libérés d'un rapport symbiotique au monde. Ainsi, plus qu'au polythéisme et au paganisme, c'est au cosmothéisme que le monothéisme s'oppose. Et ceci va permettre une formidable avancée civilisationnelle, car ce qui compte, ce n'est plus la pureté des prêtres ou la conformité des rites, mais la justice. L'essentiel n'est plus d'honorer un dieu par des sacrifices, mais de faire le bien. Apparaît ici la conduite morale. Mais il fallait sortir d'Égypte pour entrer dans le monothéisme. Et sortir d'Égypte nécessite une mutation identitaire que Moïse veut provoquer pour permettre aux Hébreux d'accéder à la liberté. C'est dans cette perspective que, juste avant le départ, il leur dicte trois consignes: ils doivent libérer leurs propres esclaves, accomplir la circoncision et sacrifier et consommer un agneau, ce qui sera perpétué par la tradition sous le terme de l'agneau pascal¹⁷.

À propos de Moïse, Spinoza relève la justesse avec laquelle il sut trouver

«le moyen qu'il fallait employer pour donner au peuple israélite la plus parfaite union en le conduisant dans une certaine région du monde, et pour constituer ainsi une société indépendante et un État»¹⁸.

Il sut contraindre les Hébreux à l'obéissance en leur prescrivant des lois qu'il leur présenta comme venant de Dieu, faisant de celui-ci un chef, un législateur, et un roi, alors que tous ces attributs, bien éloignés de la nature divine, n'appartiennent qu'à la seule nature humaine et sont en

16 J. ASSMANN, *Le prix du monothéisme*, p. 69; voir aussi *idem*, p. 64.

17 C. SZLAKMANN, *Moïse*, p. 78.

18 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, p. 93.

l'occurrence ceux de Moïse. Son génie est d'avoir instauré ce tiers entre lui et le peuple, sous la forme d'une parole, mais d'une parole dont le sujet n'a pas de nom.

Le nom de Dieu

Dans son livre *Un monothéisme sans dieu*, François Rachline propose une étude portant sur le nom de Dieu dans la Bible hébraïque¹⁹. Deux termes sont employés : *Elohim* et le tétragramme YHWH . *Elohim* est un pluriel qui sert à désigner les différents dieux existant, notamment, dans les contrées traversées par les Hébreux. Mais l'*Elohim* d'Israël a la particularité de n'avoir pas de nom, en tout cas, pas de nom identifiable et prononçable, puisque le tétragramme est constitué de quatre consonnes auxquelles il n'est pas possible d'associer des voyelles. Pourtant les tentatives n'ont pas manqué, mais quelles qu'elles aient été, elles s'inscrivent toutes dans une même logique, fautive, qui prétend attribuer un nom à la référence divine des Hébreux, dont la caractéristique fondamentale est d'être innommable. Rachline fait l'hypothèse que Moïse se devait d'attribuer à la divinité des Hébreux un vocable indicible, afin de la rendre singulière, invisible, innommable et irréprésentable, et de la sorte, différenciée de toutes les autres. C'est ainsi qu'il conçut le tétragramme, ce vocable ni représentable, ni prononçable. Mais il ajoute que ce raisonnement suppose que YHWH est, comme toute autre divinité, une invention humaine. À ce sujet, s'il est dit, dans les textes, que le jour de Kippour, le grand prêtre pénétrait à l'intérieur du sanctuaire et, accomplissant le rituel du bouc émissaire, prononçait ce nom, il s'y trouvait seul, isolé du peuple rassemblé à l'extérieur du temple, qui ne l'entendait pas. Et depuis la destruction du second temple, il n'a plus été prononcé. Il est donc resté définitivement imprononçable pour l'ensemble du peuple.

Cet auteur s'intéresse également à la formule *panim el panim* le plus souvent traduite par "face-à-face". Il fait deux remarques à ce sujet : d'une part, *panim*, comme *Elohim*, est un pluriel et d'autre part, il signifie *face* mais aussi *intérieur*. L'expression n'apparaît qu'à deux reprises dans le Pentateuque, au sujet de Jacob et de Moïse, et chaque fois à l'occasion

19 F. RACHLINE, *Un monothéisme sans dieu*.

d'un dialogue avec YHWH. Ce "faces-à-faces" serait alors, pour chacun, une confrontation aux divers aspects de lui-même.

« La Bible hébraïque, écrit-il, nous propose avec YHWH une entité inaccessible autrement que d'intérieurs à intérieurs, c'est-à-dire, là encore, pour un être humain confronté à ses propres multiplicités »²⁰.

Le récit de l'Exode est révolutionnaire

Quelle qu'ait été la réalité de l'itinéraire des Hébreux, ce qui compte, c'est le souvenir d'une route au cours de laquelle sont nées la nation et la nécessité d'en fixer les stations par écrit. Les Hébreux ne deviennent véritablement Israël que par la conclusion du pacte entre les tribus et Dieu, d'où l'importance de l'Alliance et du Décalogue qui vont permettre la construction d'une maison, qui, d'un assemblage de tribus va devenir la communauté d'Israël. Après la lutte politique que les deux frères, Moïse et Aaron, ont menée contre Pharaon, les Hébreux ont quitté l'Égypte, ils ont traversé la mer des Joncs et sont entrés dans le désert. Puis ils ont reçu les dix commandements. Ils étaient esclaves, ils sont désormais libres, constituent une nation, dotée d'un corpus de lois et d'un appareil judiciaire. Pourtant, force est de constater que beaucoup reste à faire. S'ils sont libres, ils vont encore devoir parcourir un long chemin avant d'accéder à la terre promise. Ce chemin, émaillé de nombreuses récriminations contre Moïse et surtout des trois grosses crises qu'ont été le veau d'or, la crise des explorateurs et une tentative de coup d'état, sera le temps et le lieu de leur édification et de leur instruction, assurées par Moïse. Car, comme le constate Spinoza²¹, pour établir une vie de sécurité et de prospérité, les hommes ont dû s'entendre mutuellement et apprendre à mettre en commun leurs droits individuels sur toute chose. Pour ce faire, ils ont dû renoncer à satisfaire la violence de leurs appétits personnels pour se conformer plutôt à la volonté et au pouvoir de tous. C'est ainsi qu'a été instaurée la démocratie.

D'où l'intérêt du point de vue de Michael Walzer²² qui propose de lire l'*Exode* et l'instauration du monothéisme comme un programme révolutionnaire, en accord sur ce point avec Jan Assmann qui écrit :

20 *Idem*, p. 84.

21 B. SPINOZA, *Traité théologico-politique*, p. 272.

22 M. WALZER, *De l'exode à la liberté*.

« Le monothéisme est une histoire d'émigration, d'exclusion, de conversion, de révolution, de renversement radical et de nouveauté, une histoire liée à un rejet, un refus et une condamnation tout aussi radicale de ce qui est ancien »²³.

Les principaux épisodes relatés dans l'*Exode* ont une profonde résonance dans les textes révolutionnaires de l'histoire politique occidentale, témoignant ainsi que ce récit et les valeurs qu'il met au jour sont entrés dans notre conscience culturelle. Le récit lui-même, plus que les faits, revêt une importance primordiale. Si, bien sûr, il relate l'histoire religieuse d'une libération, il doit être lu aussi comme le récit réaliste d'une délivrance en termes profanes, car la première libération est d'ordre politique et sociale. C'est pourquoi Walzer l'interprète comme le paradigme d'une politique révolutionnaire. On y voit le déroulement d'une marche constamment difficile, avec des crises, des luttes, comme une façon de mettre à l'épreuve la détermination des Hébreux et celle de leur Dieu de continuer ensemble le chemin jusqu'à la terre promise. Les miracles, ou ce qu'ils ont vécu comme des miracles, ont eu une place importante dans la sortie d'Égypte. Que peut-on en penser ? Pour Martin Buber²⁴, ce qui a été déterminant du point de vue de l'histoire de l'humanité, c'est qu'ils aient éprouvé cet événement comme un acte de leur dieu, qu'ils l'aient perçu comme tel. Cette modalité de la perception, qu'il faut attribuer à l'influence personnelle de Moïse, a certainement joué un rôle décisif dans la naissance de l'élément "*Israël*" dans l'histoire religieuse de l'humanité. Cependant, il n'en reste pas moins vrai, pour autant, que c'est grâce à leur énergie et à leur ténacité que les Hébreux ont pu atteindre la terre promise.

Le désert

L'*Exode*, c'est donc le récit d'une marche, d'un chemin vers une destination, la terre promise, sorte de voyage initiatique qui va produire une transformation des hommes. Le décalogue est donné aux Hébreux réunis au pied de la montagne du Sinaï²⁵. Après le détail des prescriptions faites, « le peuple entier s'écria d'une seule voix : "Tout ce qu'a prononcé

23 J. ASSMANN, *Le prix du monothéisme*, p. 191.

24 M. BUBER, *Moïse*.

25 *Exode* 20.

l'Éternel, nous l'exécuterons" »²⁶. Mais, du fait des très graves crises, déjà signalées, survenues au sein du peuple, le séjour dans le désert va durer quarante années. Quelles sont les raisons d'une telle durée? C'est le temps qui a été nécessaire pour laisser mourir ceux qui ont connu l'Égypte et l'esclavage et pour instruire les générations nées dans le désert. Ce qui amène de nouvelles questions: pourquoi faire mourir au désert celui qu'on a sauvé de l'Égypte pharaonique et pourquoi donner à cette génération d'Israël une liberté dont elle ne pourra pas profiter? Sans doute parce qu'elle restait encore imprégnée de toutes les faiblesses liées à la culture matérialiste et païenne de l'Égypte pharaonique et qu'elle n'était pas en mesure d'assimiler la libération dont elle venait de bénéficier. Mais aussi parce que, devant l'épreuve du désert, à plusieurs reprises, elle déclara préférer être esclave en Égypte que de mourir dans le désert, c'est-à-dire que, comme le propose Bernard Dov Hercenberg, «cette génération préférerait l'engloutissement dans le culte de l'empire à l'épreuve qui permet d'en sortir»²⁷. Les Hébreux qui entrèrent en Canaan n'ont pas connu toutes ces horreurs et n'ont pas été déformés par elles. C'est ainsi que lorsqu'ils arrivent en terre promise, ces hommes ont été instruits par Moïse au cours de ce séjour en exil. Ils ne sont plus les mêmes que ceux qui ont quitté l'Égypte. Ils ont été transformés par cette longue marche dans le désert, une marche qui n'avait donc rien d'une errance, puisqu'elle était orientée vers un but. Ce sont des hommes indemnes de cette marque égyptienne qui entrèrent en Canaan.

Une histoire collective

Et si, comme cela a été dit précédemment, la *Genèse* faisait le récit de la vie d'individus, d'hommes et de femmes appartenant à une même famille, l'*Exode*, lui, fait le récit d'un peuple qui s'est mis en marche, qui s'est exilé dans le désert. Et le sujet de cette marche est le peuple d'Israël en train de se constituer comme tel. Ce n'est donc pas seulement un récit, c'est également une histoire²⁸. Et dans cette histoire, Moïse continue à jouer un rôle essentiel, qui réside principalement dans une fonction d'enseignant, de législateur et de juge. On voit l'importance

²⁶ *Exode* 24, 3.

²⁷ B. D. HERCENBERG, *L'exil et la puissance d'Israël et du monde*, p. 83.

²⁸ M. WALZER, *De l'exode à la liberté*, p. 25.

de la marche au cours de laquelle est expérimentée, sous sa houlette, la nécessaire discipline pour parvenir au succès, c'est-à-dire entrer en terre promise. Car, une fois sortie d'Égypte, encore fallait-il que cette masse informe de fugitifs soit transformée, voire convertie, en un "peuple libre". C'est ce à quoi s'évertua Moïse au cours de ce long séjour dans le désert.

Ainsi, l'*Exode* raconte un déplacement, un mouvement au sens propre du terme, tant dans l'espace et le temps que dans l'esprit de ces hommes qui constituent une société en voie d'organisation. L'essentiel du code moral de la Torah, qu'enseigne Moïse, se justifie par l'opposition à la cruauté et à la sauvagerie qui régnaient en Égypte. En ce sens, on peut dire que l'*Exode* et tout son contenu délivrent « une tradition de résistance à la tyrannie »²⁹. C'est l'histoire d'une collectivité, dont la lutte a été collective. Ce n'est pas l'affranchissement d'esclaves grecs ou romains qui se faisait individuellement, mais la libération collective de la servitude en Égypte. Notons au passage que les Égyptiens avaient commis une grave faute : ces Hébreux qu'ils avaient transformés en esclaves étaient des hommes libres, étrangers, qui étaient venus en Égypte chercher refuge à cause de la famine qui régnait dans leur pays.

L'esclave, comme l'enfant, est irresponsable. Acquérir la liberté impose des contraintes : obéissance à la loi, obligations, responsabilités. Les esclaves hébreux ne pouvaient devenir des hommes libres qu'à la condition d'accepter la discipline de la liberté, c'est-à-dire l'obligation de se conformer à un modèle commun à tous et d'assumer la responsabilité de leurs propres actions. Et c'est ce qu'est venu concrétiser l'Alliance en proposant à ce regroupement de tribus la transformation en une nation de citoyens consentants et responsables. En Égypte, ils sont un "peuple" car ils ont en commun une certaine mémoire tribale et surtout la même oppression. C'est d'ailleurs Pharaon qui, le premier, emploie ce terme de peuple pour désigner les Hébreux.

« Ce qui est advenu en Égypte et au Sinaï – écrit Walzer – constitue, à l'aube des temps modernes (et *aujourd'hui*), un précédent à l'entreprise de mobilisation des individus en vue d'une forme de vie politique dont ils n'ont encore aucune expérience personnelle »³⁰.

29 *Idem*, p. 44.

30 *Idem*, p. 110.

C'est une façon de dire qu'un chef, aussi respecté soit-il, ne suffit pas, lui tout seul, à mener une telle révolution. Il est absolument nécessaire d'instituer une organisation, un gouvernement qui perdurera une fois la terre promise atteinte : c'est à cela que servit le séjour dans le désert.

Ainsi, la préséance donnée à l'expérience nomade sur celle de la sédentarisation est fondamentale. C'est elle qui caractérise l'expérience exilique d'Israël, comme l'a écrit B. Hercenberg, afin « de faire de l'exil un moment d'apprentissage du royaume, du retour à l'édification » et de « détotalitarisation du rapport à la limite »³¹. Et, lorsqu'il arrive en Canaan et s'y installe, Israël a déjà derrière lui une longue histoire de déplacements inaugurée par Abraham, Isaac, Jacob, Moïse et Josué.

Ce qui reste en question pour Israël

Cependant, l'installation en terre promise reste le lieu d'une question posée, celle du lieu de l'accomplissement, à la condition de reconnaître ce qui est dépassement de l'homme et de sa matérialité. C'est le problème de la limite sur lequel Israël achoppe répétitivement. Car, dit Hercenberg :

« Cheminement, puissance et limite constituent le tissu de l'éternelle question juive posée à un peuple qui, depuis des millénaires, n'en finit pas de marcher et de parler d'un royaume dont la force et la définition sont toujours remises en question parce que la qualité, la nature et le lieu des limites de ce royaume font partie de sa substance »³².

Au fond, la Bible raconte toute cette difficile histoire du dépassement perpétuellement remis en chantier. L'exil y apparaît comme le détour indispensable pour parvenir à l'édification de la nation, du royaume. C'est l'expérience inévitable par laquelle doivent passer les humains dans leur volonté d'affirmation, pour accéder à une pratique viable et éclairée du pouvoir. Nécessité de l'arrachement, la "vérité nomade" tranche avec le paganisme qui, lui, reste fixé en terre. Et c'est précisément parce que l'homme est habité par cette volonté de puissance, qui risque de lui faire perdre le discernement de l'immensité du monde, que l'exil se justifie

31 B. D. HERCENBERG, *L'exil et la puissance d'Israël et du monde*, p. 30.

32 *Idem*, p. 38.

afin qu'il saisisse que quelque chose lui est donné, non par l'emprise humaine, mais par ce qui la dépasse. Ainsi, pour le peuple hébreu,

«l'exil est là pour que la force puisse cohabiter avec l'humilité. Si cet exil, destiné à lui faire récupérer une définition éthique et ouverte de soi ne lui avait pas été imposé, il se serait perdu dans une décomposition intérieure sans recours, dans des mirages du pouvoir et du désir»³³.

Freud et Moïse

J'en reviens maintenant à *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Quelle était, pour Freud, cette nécessité de faire de Moïse un Égyptien, c'est-à-dire un étranger au peuple juif? Cela peut s'inscrire dans la tradition juive elle-même, de faire place à l'étranger. Bien des personnages bibliques importants dans la destinée du peuple hébreu sont marqués par l'étrangeté et l'extériorité. Freud lui-même, comme ces personnages, est porteur de ces caractéristiques, lorsqu'il évoque la difficulté qu'il a à définir son identité juive. Par la contrainte de son histoire, mais essentiellement du fait de sa judéité, il s'est lui-même vécu isolé, opposé à la majorité, différent, donc étranger face à une masse qu'il vivait comme compacte et unifiée. Alors, dans son mouvement d'identification à Moïse, il lui fallait absolument projeter sur lui ses propres particularités et ainsi faire aussi de celui-ci un étranger.

Par ailleurs, lors de la mort de son ami David Edler, il écrit à Barbara Low: «Nous étions Juifs tous les deux et nous savions aussi, tous les deux, que nous avions en commun ce je-ne-sais-quoi de miraculeux – resté jusqu'ici inaccessible à l'analyse – qui est le propre du Juif»³⁴. Miraculeux, certes, mais surtout invisible et indicible, en-deçà de toute représentation. Comme si la judéité se traduisait, pour lui, par la recherche permanente d'un autre en lui-même. En ce sens, la psychanalyse aurait eu pour projet la rencontre du sujet avec ce qui lui est le plus étranger. Il s'agit bien d'une expérience de l'exil, d'une rupture et d'une séparation radicale de l'identique. «Expérimenter l'exil analytique est donc un apprentissage de l'altérité: il permet au sujet de chercher par

33 *Idem*, p. 76.

34 S. FREUD, *Correspondance (1873-1939)*, p. 466.

la parole une formulation à ce qui, venant d'ailleurs, est en lui-même, bien que lui étant étranger»³⁵, comme l'écrit Betty Fuks.

Ivri, l'hébreu

Je terminerai en relevant que «hébreu» se dit en hébreu *ivri*, dont la racine signifie passer, dépasser, traverser, aller au-delà, s'en aller, partir, mais aussi transgresser. Autrement dit, le juif, l'hébreu, est celui qui s'en va, dont la vocation est de partir. Être de passage, qui migre et qui transgresse, il incarne la rencontre entre la transgression et l'identité hébraïque dans sa qualité du mouvement. Du coup, comme cela était dit précédemment à propos des noms de différents héros de l'histoire biblique, on pourrait dire qu'il y a dans le destin de l'hébreu une vocation de l'exil, qui s'oppose à tout «rapport fixe de la puissance avec *un* individu, *un* groupe ou *un* État»³⁶ et à la tentation d'une identité arrêtée et définitivement définie.

Et, après la destruction du temple et l'exil à Babylone, les Juifs ont dépassé l'expérience de la perte du territoire par l'écriture de leur histoire. C'est dans la lignée de ces écrits que l'on peut inscrire, comme le propose J. Le Rider, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. En effet, Freud en commença l'écriture en 1934, sous le choc d'un nazisme triomphant, au moment où ses livres étaient brûlés à Berlin. Ce livre, écrit par un juif, au moment où le peuple juif connaît un nouvel exil, sera terminé et publié alors que son auteur est effectivement exilé à Londres. Ce sera «son premier et unique livre juif» comme le souligne Yerushalmi. Si la question qui motive Freud dans sa recherche est de comprendre comment les Juifs sont devenus ce qu'ils sont, on saisit qu'au fond il veut surtout tenter de comprendre en quoi lui-même est juif.

«Et c'est ainsi qu'à l'âge de soixante-dix-huit ans, il accomplit enfin le mandat que lui avait donné son père, dans sa dédicace de la Bible de Phillipson, lorsqu'il en avait trente-cinq : il revient à l'étude de la Bible»³⁷.

35 B. FUKS, *Freud et la judéité*, p. 93.

36 M. BLANCHOT, *op. cit.* p. 184.

37 Y.H.YERUSHALMI, *op.cit.* p. 150.

Que conclure de ce parcours ?

Ce récit de l'*Exode* métaphorise, pour moi, de façon exemplaire, la nécessité du passage par le détour qu'est l'analyse, pour s'approcher d'une terre promise, jamais acquise et toujours à conquérir. Le trait de génie de Moïse est d'avoir inventé ce concept qui a fait du tétragramme une entité centrale pour l'aventure du peuple d'Israël, son édification morale et sa construction en tant que peuple organisé autour de la Torah. Cette œuvre s'est effectuée sous sa houlette, au cours de l'exil de quarante années dans le désert. Mais, accéder à la Terre Promise ne peut être une fin en soi, une acquisition définitive. À tout moment est à craindre l'immobilisme, l'attrait du pouvoir et, bien sûr, l'idolâtrie, qui peut alors s'entendre comme la jouissance réelle d'une installation dans une résidence atteinte pour toujours. Mais si, par ailleurs, l'exil est et demeure le lieu de l'exploration et de l'édification de soi et de la collectivité, la question reste posée quant à la capacité d'en sortir. Peut-on considérer que ceci questionne aussi la fin de l'analyse ?

Bibliographie

- ASSMANN Jan, *Le prix du monothéisme*, Paris : Flammarion, 2007.
- ATTIAS Jean-Christophe, *Moïse fragile*, Paris : Alma, 2015.
- BLANCHOT Maurice, *L'entretien infini*, Paris : Gallimard, 1969.
- BUBER Martin, *Moïse*, Paris : PUF, 1957.
- CORTÁZAR Julio, « Amérique latine. Exil et littérature », in : LEENHARDT Jacques (éd.), *Littérature latino-américaine d'aujourd'hui. Colloque de Cerisy*, Paris : Union Générale d'Éditions, 1980, p. 113-123.
- FREUD Sigmund, *Autoprésentation* (1925), in : *Œuvres complètes de Freud. Psychanalyse*, dir. LAPLANCHE Jean, BOURGUIGNON André, COTET Pierre, vol. XVII, Paris : PUF, 1992.
- FREUD Sigmund, *Correspondance (1873-1939)*, nouvelle édition augmentée, éd. FREUD Ernst, trad. BERMAN Anne et GROSSEIN Jean-Pierre, Paris : Gallimard, 1979 (1^{re} éd. 1960).
- FREUD Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, in : *Œuvres complètes de Freud. Psychanalyse*, dir. LAPLANCHE Jean, BOURGUIGNON André, COTET Pierre, vol. XX, Paris : PUF, 2010.
- FUKS Betty, *Freud et la judéité. La vocation de l'exil*, Nantes : Éditions Cécile Defaut, 2018.

- HERCENBERG Bernard Dov, *L'exil et la puissance d'Israël et du monde*, Paris: Actes Sud, 1990.
- RACHLINE François, *Un monothéisme sans dieu*, Paris: Hermann, 2018.
- SELZ Monique, « L'exil. Une métaphore du cheminement analytique », *Le Coq Héron*, 170, 2002, p. 115-125.
- SIBONY Daniel, *Psychanalyse et Judaïsme*, Paris: Flammarion, 2001.
- SPINOZA Baruch, *Traité théologico-politique*, St. Martin de Londres: H&O, 2018.
- SZLAKMANN Charles, *Moïse*, Paris: Gallimard, 2009.
- TOURN Lya, « Freud exilé », *Topique*, 80, 3, 2002, p. 15-22.
- TRIGANO Shmuel, *Le temps de l'exil*, Paris: Payot, 2001.
- VIERECK George Sylvester, « La valeur de la vie. Entretien avec Sigmund Freud » (1926), *La lettre mensuelle*, 244-245, 2006.
- VIÑAR Maren et VIÑAR Marcelo, *Exil et torture*, Paris: Denoël, 1989.
- WALZER Michael, *De l'exode à la liberté*, Paris: Calmann-Lévy, 1986.
- YERUSHALMI Yosef Hayim, *Le Moïse de Freud*, Paris: Gallimard, 1993.