
Sigmund Freud

L'Homme Moïse
et la religion
monothéiste

Trois études

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

Éditions Points

Du même auteur

Aux Éditions du Seuil

L'Interprétation du rêve
traduit et présenté par Jean-Pierre Lefebvre
2010

Aux Éditions Points

Totem et Tabou
traduit par Dominique Tassel
et présenté par Clotilde Leguil
« Points Essais », n° 629
2010

Le Malaise dans la civilisation
traduit par Bernard Lortholary
et présenté par Clotilde Leguil
« Points Essais », n° 630
2010

L'Avenir d'une illusion
traduit par Bernard Lortholary
et présenté par Clotilde Leguil
« Points Essais », n° 657
2011

Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci
traduit par Dominique Tassel
et présenté par Clotilde Leguil
« Points Essais », n° 658
2011

Sur le rêve
traduit par Jean-Pierre Lefebvre
et présenté par Fabien Lamouche
« Points Essais », n° 673
2011

Trois essais sur la théorie de la sexualité
traduit par Marc Géraud
et présenté par Fabien Lamouche
« Points Essais », n° 686
2012



Le catalogue complet de nos collections est sur Le Cercle Points, ainsi que des interviews de vos auteurs préférés, des jeux-concours, des conseils de lecture, des extraits en avant-première...

www.lecerclepoints.com

Collection Points Essais

615. Politique des sexes, *par Sylviane Agacinski*
616. La Naissance d'une famille, *par T. Berry Brazelton*
617. Aborder la linguistique, *par Dominique Mainqueneau*
618. Les Termes clés de l'analyse du discours *par Dominique Mainqueneau*
619. La grande image n'a pas de forme, *par François Jullien*
620. « Race » sans histoire, *par Maurice Olender*
621. Figures du pensable, Les Carrefours du labyrinthe VI *par Cornelius Castoriadis*
622. Philosophie de la volonté 1, *par Paul Ricœur*
623. Philosophie de la volonté 2, *par Paul Ricœur*
624. La Gourmandise, *par Patrick Avrane*
625. Comment je suis redevenu chrétien, *par Jean-Claude Guillebaud*
626. Homo juridicus, *par Alain Supiot*
627. Comparer l'incomparable, *par Marcel Detienne*
629. Totem et Tabou, *par Sigmund Freud*
630. Malaise dans la civilisation, *par Sigmund Freud*
631. Roland Barthes, *par Roland Barthes*
632. Mes démons, *par Edgar Morin*
633. Réussir sa mort, *par Fabrice Hadjadj*
634. Sociologie du changement *par Philippe Bernoux*
635. Mon père. Inventaire, *par Jean-Claude Grumberg*
636. Le Traité du sablier, *par Ernst Jünger*
637. Contre la barbarie, *par Klaus Mann*
638. Kant, textes choisis et présentés par Michaël Fœssel et Fabien Lamouche
639. Spinoza, textes choisis et présentés par Frédéric Manzini
640. Le Détour et l'Accès, *par François Jullien*
641. La Légitimité démocratique, *par Pierre Rosanvallon*
642. Tibet, *par Frédéric Lenoir*
643. Terre-Patrie, *par Edgar Morin*
644. Contre-prêches, *par Abdelwahab Meddeb*
645. L'Éros et la Loi, *par Stéphane Mosès*
646. Le Commencement d'un monde, *par Jean-Claude Guillebaud*
647. Les Stratégies absurdes, *par Maya Beauvallet*
648. Jésus sans Jésus, *par Gérard Mordillat et Jérôme Prieur*
649. Barthes, *textes choisis et présentés par Claude Coste*
650. Une société à la dérive, *par Cornelius Castoriadis*
651. Philosophes dans la tourmente, *par Élisabeth Roudinesco*
652. Où est passé l'avenir ?, *par Marc Augé*
653. L'Autre Société, *par Jacques Généreux*
654. Petit Traité d'histoire des religions, *par Frédéric Lenoir*
655. La Profondeur des sexes, *par Fabrice Hadjadj*
656. Les Sources de la honte, *par Vincent de Gaulejac*
657. L'Avenir d'une illusion, *par Sigmund Freud*
658. Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci *par Sigmund Freud*
659. Comprendre la géopolitique, *par Frédéric Encel*
660. Philosophie arabe *textes choisis et présentés par Pauline Koetschet*
661. Nouvelles Mythologies, *sous la direction de Jérôme Garcin*
662. L'Écran global, *par Gilles Lipovetsky et Jean Serroy*
663. De l'universel, *par François Jullien*
664. L'Âme insurgée, *par Armel Guerne*
665. La Raison dans l'histoire, *par Friedrich Hegel*
666. Hegel, *textes choisis et présentés par Olivier Tinland*
667. La Grande Conversion numérique, *par Milad Doueïhi*
668. La Grande Régression, *par Jacques Généreux*
669. Faut-il pendre les architectes ?, *par Philippe Trétiack*

670. Pour sauver la planète, sortez du capitalisme, *par Hervé Kempf*
671. Mon chemin, *par Edgar Morin*
672. Bardadrac, *par Gérard Genette*
-
673. Sur le rêve, *par Sigmund Freud*
674. Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale *par Marcel Hénaff*
675. L'Expérience totalitaire. La signature humaine 1 *par Tzvetan Todorov*
676. Manuel de survie des dîners en ville *par Sven Ortoli et Michel Eltchaninoff*
677. Casanova, l'homme qui aimait vraiment les femmes *par Lydia Flem*
678. Journal de deuil, *par Roland Barthes*
679. La Sainte Ignorance, *par Olivier Roy*
680. Alexandre Jollien, La Construction de soi *par Alexandre Jollien*

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 978-2-7578-2835-9

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

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#)

Table des matières

[Couverture](#)

[Copyright](#)

[Collection](#)

[Table des matières](#)

[Présentation](#)

[Note liminaire](#)

[L'Homme Moïse et la religion monothéiste](#)

[I - Moïse : un Égyptien](#)

[II - Si Moïse était un Égyptien...](#)

[III - Moïse, son peuple et la religion monothéiste](#)

[Première partie](#)

[Note préliminaire I](#)

[Note préliminaire II](#)

[A - Le présupposé historique](#)

[B - Temps de latence et tradition](#)

[C - L'analogie](#)

[D - Application](#)

[E - Difficultés](#)

[Deuxième partie - Résumé et reprise](#)

[a\) Le peuple d'Israël](#)

[b\) Le grand homme](#)

[c\) Le progrès dans la spiritualité](#)

[d\) Renoncement aux pulsions](#)

[e\) Le contenu de vérité de la religion](#)

[f\) Le retour du refoulé](#)

[g\) La vérité historique](#)

[h\) Le développement historique](#)

[Vie de Freud](#)

[Bibliographie](#)

[Œuvres majeures de Freud](#)

[Autour de L'Homme Moïse](#)

[Index](#)

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 1938

Au soir d'une vie de batailles pour le triomphe de la lumière dans le savoir et les pratiques de son temps, Freud s'engage, passé quatre-vingts ans, dans un dernier témoignage de 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 troie 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 sa 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 Freud¹ 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 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 de 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. « Dieu 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 ne 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 découvriraient 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 me 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, 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 tâchait ici de fournir une manière de preuve ultime, en appliquant à cette religion, qui semble mieux protégée 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 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 *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 po 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 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 »^{III} qui mérite – contrairement 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^e anniversaire : « Nous qui en principe ne voyons pas dans les "Führer" une source de joie, 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 »^{IV}. 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 de Lévi deviennent simplement, conformément au sens du nom en hébreu, « ceux qui accompagnent » ce Égyptien, les gens de sa suite, au service de sa pensée.

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 de sang, un lien naturel, pas même un lien national, c'est un lien culturel qui a la puissance de la vie 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^e siècle. Une partie de la démonstration se joue dans les mots : Freud, q

connaît le débat qui oppose Martin Buber (très hostile au *Moïse* de Freud) et Hermann Cohen^Y, utilisés 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 à la terminologie lexicale anthropologique du début du ^{XX}^e 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 de 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 doublait d'un enjeu personnel. La genèse du livre, l'hypothèse générique du roman, son écriture « d'urgence », sa construction atypique donnent le sentiment que ce projet n'a cessé de croître d'une 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 fa

sienne la religion officielle monothéiste provisoirement instaurée au XIV^e 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 divinités 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^e 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 un 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 d'Égypte. 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^e 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 développements 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 (simpleme

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 des 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 et 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 défigurée 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 de 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 pourra s'expliquer par le refus inconscient qu'elle manifeste de leur propre baptême chrétien perçu comme le dernier temps d'une dialectique juive, transférée 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 1932 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'en tienne 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 n'aurait pas 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 19^e et 20^e 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, commencer par le postulat de l'existence historique du premier Moïse. Comme pour les défier 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, ou 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 poléliquement en Allemagne) sont venus s'ajouter les découvertes postérieures à la mort de Freud, notamment celles 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 Ash

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, compris quand les travaux les plus audacieux situent la rédaction de la Bible hébraïque à proximité (au II^e 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 déclenchante, proprement traumatisante, de la prise de pouvoir par Hitler en Allemagne le 30 janvier 1933. Les *Trois études*, comme dit le sous-titre de l'ouvrage (*Drei Abhandlungen*), sont constituées de ce qui subsiste d'un projet avorté de « roman historique » qui date de l'année 1933, dont Freud fait une première description dans une lettre célèbre à l'écrivain allemand Arnold Zweig du 30 septembre 1934.

Arnold Zweig (1887-1968) n'est pas seulement un témoin passif ou négatif du projet, qui n'aurait été informé que de son abandon, mais à certains égards l'un de ses acteurs indirects. Fils d'un artisan juif de Glogau en Silésie, il avait l'âge du premier enfant de Freud. Philosophe d'abord marqué par Nietzsche, historien, philologue, il s'était beaucoup engagé dans le pacifisme et le sionisme après la Première Guerre mondiale, avait l'expérience de la psychanalyse, et c'était par ailleurs une « forte tête » politique : c'est ce qui lui fit quitter l'Allemagne dès 1933. N'y revenant qu'après la guerre, après être passé par la Tchécoslovaquie, la France et la Palestine, il choisit l'Allemagne de l'Est, dite « communiste », pour faire son propre « retour ». C'était un romancier progressiste déjà reconnu, particulièrement apprécié par les nazis, qui ne manquèrent pas de joindre ses livres à ceux de Freud, Marx, Tucholski ou Stefan Zweig (avec lequel il n'a aucun lien de parenté) dans les autodafés de 1933. Au-delà de cette judéité partagée comme expérience et comme objet de réflexion (il eut en particulier des rapports très conflictuels avec les sionistes religieux de Palestine), il y avait entre Freud et lui un discret mélange de connivences politiques, littéraires et scientifiques qui en faisaient un confident intéressant, *fortiori* compte tenu des trente ans qui les séparaient et créaient une sorte de rapport filial. Freud lui donnait avec humour du « cher maître Zweig », tandis que Zweig avait depuis 1932, après diverses formules, adopté l'incipit affectueux et éloquent *lieber Vater Freud*, « cher père Freud ». Enfin, viva-t-on à Haïfa, en Palestine, Zweig était en quelque sorte aux premières loges pour s'informer sur les dernières découvertes archéologiques de la vaste région située entre le Nil et l'Euphrate...

Quand Freud évoque pour la première fois dans une lettre du 30 septembre 1934 son projet abandonné de « roman historique », leur correspondance venait de se pencher, entre deux considérations sur le nazisme, sur un projet de livre historique de Zweig consacré à Nietzsche et sur la question épineuse des rapports dans ce genre d'ouvrage entre documents historiques et passages poétiques. Ce que Freud dit de son propre projet s'appuie en partie sur l'opposition qu'il exprime dans

les lignes précédentes (la correspondance de ce point de vue est très « franche » parfois) au plan du livre sur Nietzsche envisagé par Zweig, et d'autre part sur la communauté de pensée qui l'unit à un livre de Zweig sur la question juive, paru la même année à Amsterdam, *Bilanz der deutschen Judenheit 1933. Ein Versuch*. Ce point de départ commun à leurs deux travaux, ce sont selon Freud les « persécutions récentes » qui frappent les Juifs et la question qu'elles posent de la genèse du Juif, de cet intraduisible *Volkstum* (qui sera le premier mot du livre !), de cette identité nationale pas comme les autres qui a pour nom *Judentum*. Il répond tout aussitôt à cette question, à rebours du bon sens qui voudrait que le peuple juif déjà existant ait engendré le grand homme à la suite des patriarches : « C'est Moïse qui a créé le Juif, et mon travail a reçu comme titre "L'homme Moïse, roman historique". »

Le roman prévu se divisait, précise ensuite Freud, qui en parle déjà au passé, en trois parties qui correspondent peut-être aux trois chapitres subsistant dans la version de 1939, la première « romanesquement intéressante », la deuxième « laborieuse et fastidieuse », la troisième enfin « dense et ambitieuse », « qui a fait échouer l'entreprise, car elle proposait une théorie de la religion rien de bien nouveau certes après *Totem et Tabou*, mais tout de même quelque chose de nouveau et fondamental pour des non-initiés ». Ce dernier rapport causal est ensuite explicité. D'abord par l'aveu d'une raison politique, qui tient compte de la puissance en Autriche de l'homme de confiance du pape, le père Schmidt, très hostile à la psychanalyse et qui aurait pu exciper du caractère impie de ce roman historique pour faire interdire la psychanalyse en Autriche, comme cela s'était produit en Italie. Ensuite par une raison plus succinctement développée, mais sans doute tout aussi forte : « Et derrière il y a que mon travail ne me paraît pas assez bien assuré et ne me plaît pas tellement. Ce n'est donc pas la bonne occasion pour un martyr. Fin provisoire ! (*Schluss* !) »

À aucun moment Arnold Zweig ne s'interroge dans ses lettres ultérieures sur le bien-fondé de son projet au regard de la conjoncture politique en Allemagne et en Autriche. Bien au contraire, il va insister pour que Freud reconsidère sa décision. C'est elle qui lui paraît inopportune.

Leur correspondance se poursuit jusqu'à la veille de la mort de Freud, le 23 septembre 1939 : le fil Moïse n'y est jamais lâché longtemps. Zweig commence par proposer ses services pour une impression confidentielle en Palestine, tout en lui envoyant son propre *Bonaparte* (11 octobre 1934). Quinze jours plus tard, il insiste dans la lettre suivante en argumentant que les autres livres de Freud n'ont pas fait interdire la psychanalyse, en lui reprochant presque de laisser tomber, à quoi Freud répond en confirmant que la seconde explication qu'il avait donnée était la véritable (« Le roman résiste pas à ma propre critique »), et enfonce le clou le 16 décembre en demandant vertement à Arnold de « le laisser en paix avec Moïse » – ce qu'on peut lire de deux manières évidemment, ajoutant que cet échec le déprime déjà suffisamment. En février 1935, comme pour ne pas le laisser en paix, Zweig envoie à Freud son poème biblique *Romance de la création*. Le 13 du même mois, Freud qui entretemps avait exposé dans le détail à Lou Andreas-Salomé le synopsis du roman abandonné, rédit « il n'y a rien à faire à mon propre Moïse » et propose à Zweig de lui montrer le manuscrit « quand il viendrait à Vienne », tout en ajoutant quelques remarques critiques sur le « dieu barbare volcanique » dont parle le poème de Zweig, remarques qui précisent plusieurs points (que Zweig ne peut évidemment pas connaître) auxquels il est parvenu par son travail : que Moïse n'a jamais entendu prononcer le nom de Jahvé, que les Hébreux n'ont jamais passé la mer Rouge, que le peuple d'Israël n'a jamais été au Sinaï-Horeb. Qu'à cela ne tienne : le 1^{er} mars 1935, Zweig conseille à Freud de lire le livre d'Elias Auerbach^{VI}, « Désert et terre promise », où ces thèses figureraient déjà, en insistant sur la nature historique de ce livre. La réponse de Freud (en date du 14 mars 1935) ne traîne pas : moïse Moïse n'est pas celui d'Auerbach. Dans le même courrier, il fait l'hypothèse d'aller lui-même à Haïfa

en apportant son Moïse avec lui. Pour le reste, il s'en tient à sa décision. Le lendemain, comme si la lettre lui avait fait relire Auerbach ou son propre manuscrit, il envoie quelques lignes à Zweig uniquement pour signaler l'origine de ses propres thèses chez Meyer et Gressmann, et revient dans un post-scriptum sur le fait qu'Auerbach demeure prisonnier de la version biblique. Le 2 mai, il confesse : « le Moïse ne lâche pas mon imagination », avant de confier que s'il était millionnaire il financerait la poursuite des fouilles de Tell el-Amarna... « Ce Thotmes pourrait être mon Moïse. » Un mois plus tard (13 juin 1935) : « Ainsi je reste fixé au Moïse. » Puis silence quelques mois durant. À la fin de l'année 1935, Zweig relance la question en évoquant sa rencontre avec un nommé Jizchaki (comme le rabbin Rachi du XI^e siècle) qui travaillerait à un drame intitulé « Moïse », ainsi que sa conversation avec lui sur des tablettes d'Amarna qui contiendraient des listes de prêtres, parmi lesquels on reconnaîtrait Moïse et Aaron. Freud répond aussitôt, le 27 décembre, que si on trouve Aaron, l'affaire est suspecte... Le fil, on le voit, était bien renoué. Juste avant la fin de l'année 1935, Zweig envoie à Freud une notice sur le musée Rockefeller de Louxor, qui confortait un peu les thèses du « poète » Jizchaki. Freud répondit le 20 janvier 1936 : sans doute, mais « en voilà assez pour le Moïse ». Mais en juin de la même année, Moïse revenait si l'on peut dire sur le tapis, et en avril 1936 la boucle était bouclée : Zweig apprenait de Freud la parution de la première partie du *Moïse* dans la revue *Imago*. On imagine son impatience d'historien, mais aussi l'inquiétude de celui qui avait pu percevoir, dans les dénégations et rémanences, la nature essentiellement personnelle de la difficulté de Freud, par-delà sa dernière intervention dans le champ de la lutte contre la religion, son ultime combat de la psychanalyse : sa résistance au renoncement... les dernières lignes de la dernière lettre, postée à Haïfa le 9 septembre 1939, nous rappellent l'horizon de ces sentiments : « Mais à vous, cher père, je souhaite les plus intimes pour tenir et supporter l'irruption de nos ennemis, des Huns ou des Hitlériens... » Deux semaines plus tard, Freud s'éteignait. La Pologne venait d'être envahie, par l'ouest, puis par l'est.

La correspondance avec Zweig signale aussi la possibilité que dans la vie du premier projet coexistence des romans « bibliques » déjà parus de Thomas Mann (*Les Histoires de Jacob* en 1933, *Le Jeune Joseph* en 1934) ait à la fois suggéré et rendu problématique la réalisation rivale d'une production parallèle dans un genre voisin. Thomas Mann utilisait certes une technique narrative classique associant les éléments historiques documentés et des transitions romancées, aux antipodes de ce qu'était sans doute le roman historique de Freud. Dès novembre 1934, dans une lettre à Max Eitingon, Freud abandonnait le sous-titre « roman historique », en ajoutant : « Je laisse ça à Thomas Mann. » Mais on imagine que ce renoncement ait pu être pensé par lui comme le prodrome d'un temps de latence qui déboucherait sur un retour métamorphosé du projet abandonné.

Le roman historique, dont Lukacs allait tenter l'approche théorique dans un ouvrage paru en 1937, et qui le plus souvent, au début du XX^e siècle, traitait déjà de périodes de l'Antiquité égyptienne, grecque, romaine ou juive, était sans doute davantage à ses yeux un moyen formel envisagé pour étudier sur un mode plus personnel ce que Marx avait appelé la « question juive » : une sorte d'hypothèse heuristique. Il était convaincu de disposer des moyens scientifiques pour l'aborder à nouveau, connaissant mieux que beaucoup la question égyptienne sous son angle archéologique ; il avait gardé un intérêt particulier pour les problèmes culturels traditionnellement insolubles et la recherche de leur « solution », savait enfin la puissance et les inconvénients du roman affectif personnel qui le liait depuis toujours au judaïsme, bien qu'il fût radicalement athée et considérât la religion comme une névrose, ainsi qu'il l'avait clairement expliqué dans la préface de 1930 à la traduction en hébreu du brûlot irrégulier *Totem et Tabou* :

Aucun des lecteurs de ce livre ne pourra se représenter si facilement que cela les sentiments de l'auteur, qui ne comprend pas la langue sacrée, qui est devenu complètement étranger à la religion paternelle – ainsi qu'à toute autre religion –, qui peut pas partager des idéaux nationaux, et qui malgré tout n'a jamais renié l'appartenance à son peuple, ressent comme juif sa spécificité et ne la désire pas autrement. Si on lui demandait : qu'y a-t-il encore de juif chez toi si tu as abandonné tous ces caractères communs avec les gens de ton peuple [*Volksgenossen*] ? Il répondrait : bien des choses encore, et sans doute le principal. Mais il ne saurait présentement appréhender cet élément essentiel dans des mots clairs et précis. Il sera certainement un jour accessible à une intelligence scientifique de ce qu'il est^{VII}.

Chaque fois qu'il tentait de formuler pour les uns ou les autres ce qui subsistait néanmoins comme un sentiment d'appartenance, il rencontrait une sorte de magnétisme inexprimable qui pouvait aussi constituer un défi à son ambition scientifique. Quelque chose de plus inaccessible encore que le « je-ne-sais-quoi » traditionnellement évoqué par les intéressés chaque fois qu'on leur demande de définir ce qui les lie à un peuple. D'une certaine manière, il était poussé par un *ethos* de chercheur et de fondateur de discipline à ne pas laisser de côté, dans la sphère privée ou personnelle, sous un prétexte de nature formelle, un objet aussi résistant et manifestement « subjectif », et donc à trouver un genre adéquat. En traitant le cas Moïse dans un roman, fût-il historique, il semblait épargner à la question les rigueurs et la rigueur de sa démarche désormais bien connue. Mais à l'inverse, en composant et intitulant finalement l'ensemble publié *Drei Abhandlungen*, soit « trois traités » ou « trois études », il signalait une identité d'attitude, voire de substance, avec l'un de ses ouvrages fondateurs les plus importants : les *Trois études sur la théorie sexuelle* portaient sur un objet relativement défini, mais elles diffusaient une vérité « large ». Dans le cas du *Moïse* l'objet était, quant au fond, presque entièrement subjectif, toujours décrit – comme c'est le cas bien souvent du sexuel – dans des métaphores, en l'occurrence celles des ténèbres ou du magnétisme. Ainsi en 1926, dans un texte destiné à la loge viennoise B'nai Brith : « Ce qui me liait à la judéité ce n'était ni la croyance religieuse, ni la fierté nationale. Mais il restait suffisamment de choses pour rendre l'attraction du judaïsme et des Juifs irrésistible, un grand nombre de puissances sentimentales, d'autant plus violentes qu'elles se laissaient moins capturer par les mots, ainsi que la claire conscience de l'identité intérieure, le caractère secret [*die Heimlichkeit*] de la même construction psychique^{VIII}. »

Enfin, la pluralité des perspectives impliquées, et sans doute une prudence instinctive due à l'immensité de la bibliographie existante des études bibliques venaient faire système avec l'ambition poétique jamais éteinte du vieil adolescent, convaincu qu'aucun type de discours éprouvé n'avait jamais répondu correctement à la question qu'il se posait depuis l'enfance sur le sentiment de judéité, l'objet inaccessible à la parole que le rationaliste Freud tente de rationaliser formellement dans un stupéfiant syllogisme en trois temps que suggèrent trois titres. Prémisse majeure : Moïse était un Égyptien. Prémisse mineure pseudo-conclusive : donc, s'il était un Égyptien, la religion monothéiste du peuple juif n'a pu suivre que le chemin mosaïque qui va d'Amarna à Jérusalem. Conclusion finale tenant dans le mini syllogisme enclavé, sans doute moins formel, qui articule la série Moïse – son peuple – la religion monothéiste, dans laquelle on aurait pu lire aussi trois formulations d'un seul et même résultat de la démonstration, d'un seul et même « reste » : la figure biblique du grand homme héroïque nommé Moïse (un objet poétique), la figure historique de son œuvre (un peuple qui se réclame de lui, mais au terme d'un long processus historique, un objet politique), une religion qui, finalement, après bien des détours, est revenue à ce qu'il voulait fonder (un objet moral et métaphysique : la plus métaphysique, et surtout la plus intellectuelle des religions).

*

L'élément du discours qui signe la nature logique de la démarche exposée en 1939 est d'un

discrétion extrême, sinon un accident : c'est la petite virgule apparemment absente au cœur du premier titre (*Moses ein Ägypter*), que les traducteurs (à l'exception de James Strachey) et les éditeurs de la *Studienausgabe* se sont empressés de réintroduire, alors qu'elle semble délibérément écartée dans les documents manuscrits et les premières éditions.

Cette élégante virgule posthume d'éditeur vient casser poliment le caractère brut de l'énoncé primitif, qui est celui de l'affirmation, affrontant le doute, d'une équivalence ou d'une identité – un peu comme on imaginerait le « je pense je suis » de Descartes. Autrement dit, la virgule rajoutée *post mortem* fragilise le socle d'argile sur lequel se dresse la construction démonstrative : Moïse *était* un Égyptien. Il faut bien partir de ce bizarre paradoxe qui semble *a priori* interdire en toute logique ordinaire qu'on aboutisse aux identifications posées par le chapitre de conclusion, dont le titre cependant laisse ouvertes plusieurs manières d'être juif. Certes, ce qui a distingué historiquement le judaïsme de toutes les autres religions c'est l'association du monothéisme à la notion de peuple élu par le dieu unique, mais un Juif citoyen du monde, athée, voire antireligieux, proclamant sa rupture rationnelle avec cette double appartenance, demeure juif par l'effet d'une imprégnation *psychique* transmise de génération en génération, dont il appartient à la psychanalyse, comme analyse du psychisme, d'identifier la nature et le fonctionnement. Il faut commencer par la virulence d'une proposition et de sa conséquence pour dégager clairement la question de tout ce qui peut parasiter l'analyse, à commencer par la doxa biblique que partagent les trois religions monothéistes.

Cette égyptianité n'est pas un caractère annexe, ni un caractère historiquement acquis, mais une essence qui risque de ne pas plaire à tout le monde, comme semble le dire l'auteur avec des précautions socratiques dès les premières lignes pour signaler que l'enjeu du premier degré d'appartenance (*absprechen*) n'est pas uniquement rhétorique ou méthodologique : il s'agit de s'engager sur un chemin personnel qui constitue le véritable deuxième temps du raisonnement. Moïse n'était pas juif. Or moi, Sigmund Freud, je le suis. Que signifient donc cette dernière affirmation mon rapport à ce Moïse, au-delà de mon admiration ordinaire pour les grands hommes de l'histoire universelle, pour Hannibal par exemple, et indépendamment du sens que postulent les antisémites. Non pas « en général », mais *hic et nunc*, chassé de chez moi, en terre étrangère et gravement malade. Beaucoup de lecteurs voient dans le *Moïse* le dernier temps d'une auto-analyse de l'individu commencée avec la *Traumdeutung*, qui se confond avec le dernier moment (au sens allemand de *der Moment*) de l'extension du champ de compétence et de performance de la théorie analytique. Ainsi l'historien américain Y. H. Yerushalmi développe dans une étude riche et complexe une investigation obstinée et fraternelle de la démarche « identitaire » personnelle de Freud, tandis que d'autres lecteurs traquent les avancées théoriques que le livre propose à la psychanalyse sur la question du meurtre du père, de la fonction du religieux, la réfutation des thèses proprement historiques demeurant dans tous les cas à l'écart du propos, résumée (comme nous faisons nous-mêmes) dans un passage circonscrit. L'égyptologue Jan Assmann signale bien évidemment telle ou telle contradiction ou ignorance historique, mais son intérêt se porte lui aussi largement au-delà du niveau des rectifications, toujours provisoires dans ce genre de circonstance^{IX}.

Quant au lecteur inspiré par l'Ange du soupçon et frotté de rudiments analytiques, il sera comme tous plus d'une fois tenté de projeter une grille analytique sommaire sur tel ou tel détail de formulation, en particulier chaque fois que le discours s'appuie sur la rhétorique et les références de parole scientifique, créant ainsi par rebond une référence avunculaire aussi métaphorique que matérielle.

L'écriture post-romanesque de l'essai navigue de la visée analytico-étiologique propre à la médecine à l'ambition archéologique qui travaille Freud depuis l'origine, comme si Freud sortait de l'usage seulement métaphorique qui rapprochait ces deux pôles et déployait un champ nouveau. Elle se situe clairement dans ce qu'on peut appeler l'épistémè matérialiste de 1900 : un siècle après l'expédition de Bonaparte en Égypte avec Vivant Denon, les bibliothèques européennes regorgeaient d'ouvrages d'égyptologie. Peu avant la *Traumdeutung*, Schliemann découvrait le site de Troie. Freud lisait toutes les relations archéologiques sur ces fouilles avec avidité. Il a lui-même collectionné les objets (il en aurait possédé plus de 2 000...). On a parlé à son propos d'une « compulsion for Antiquity » qui concerne à la fois l'époque et les vestiges matériels de ce qui continue d'agir. Il n'était tout à fait conscient, mais il faut noter que dans la *Nachschrift* à son « Autoprésentation », qui date des dix dernières années de sa vie, il a signalé dans ce registre une inflexion des sciences naturelles vers les sciences culturelles au sens large, qui serait en fait un « retour ». En réalité, la question religieuse l'attendait depuis le début : dès 1907, il avait établi dans une publication un lien entre les pratiques religieuses et les actes de la névrose obsessionnelle^x. *Totem et Tabou* avait spectaculairement enfoncé ce clou en 1913. En 1919, la préface aux « Problèmes de psychologie des religions » du Dr Theodor Reik, et enfin l'essai « Sur la conquête du feu » en 1932 avaient précisé la lecture (pour le moins provocatrice) du fait religieux. D'un point de vue épistémologique, ces démarches relèvent pour une bonne part de ce qu'il faut bien appeler d'un mot tabouisé le matérialisme historique, dans sa différence d'avec le matérialisme mécaniste vulgaire : traquer la genèse, c'est redescendre vers le socle, la base, le fondement, la matière première, et refaire le chemin historique. Freud avait trois ans quand paraissaient, la même année (1859), *L'Origine des espèces* de Darwin et la *Contribution à la critique de l'économie politique* de Marx. L'une des références de ces deux historiens du réel est le géologue Charles Lyell, père de la stratigraphie et des désignations des âges du monde, qui le premier proposa une vision historique argumentée du développement de la surface planétaire, mettant un terme à des querelles séculaires entre volcanistes et neptuniens. Lyell avait aussi publié un essai sur l'histoire de l'espèce humaine, traduit en allemand par le « darwinien allemand » Ludwig Büchner (le frère de Georg). L'astronomie elle-même était entrée dans le champ historique avec les travaux de Vesto Slipher, Georges Lemaître puis Edwin Hubble, et enfin Einstein... En sorte que, par le truchement de cette dimension temporelle de la nature, les sciences historiques proprement dites, l'anthropologie au sens large, se sentaient plus proches qu'elles n'avaient jamais été des sciences dites « naturelles », physique, biologie, chimie. La conviction profonde était qu'il y a une histoire de la matière et une matérialité de l'histoire, dans lesquelles le règne de la causalité tend à l'homogénéité, cependant que les lectures téléologiques (notamment religieuses) étaient censées s'effondrer à terme.

L'un des éléments de la construction du *Moïse* est emprunté à Darwin^{xi} : celui de la horde primitive dans laquelle le mâle dominant a le monopole des femelles jusqu'au moment où sa force ne suffit plus à le protéger de la pression des fils, qui finissent par l'éliminer physiquement. À ce système animal succède la démarche symbolisante du totémisme qui divinise ce père originel et institue un culte religieux fondateur des premières ruptures avec l'animalité, l'institution d'interdits (de l'inceste, du meurtre). Dès son premier travail sur la figure de Moïse (« Le Moïse de Michel-Ange », 1914), Freud avait associé la dimension thérapeutique de la psychanalyse à sa puissance théorique générale (sans doute selon le schéma médical patent qu'une bonne physiologie ne peut pas faire de mal à une bonne thérapeutique). Dans le mémorandum de 1919 sur la question de savoir s'il fallait enseigner la psychanalyse à l'université, il avait confirmé sa conviction des vertus théoriques générales de la discipline pour laquelle il se battait, non pas au nom de l'hospitalité scientifique, mais

sur la base d'un point de vue scientifique postulant l'extensibilité des principes premiers.

~~C'est cet arrière-plan théoricien qui fonde la possibilité d'enrichir sans risque les théories existantes, et même de les faire varier. Dans *Au-delà du principe de plaisir*, paru en 1920, au sortir de la Grande Guerre, Freud avait corrigé sa théorie des pulsions et introduit une distinction majeure entre les pulsions sexuelles et les pulsions agressives, mieux adaptée à la définition nouvelle de la civilisation comme « renoncement aux pulsions » et refoulement des pulsions, franchissant le pas ultérieurement développé dans *Le Malaise*, en 1930, avec la théorie des sublimations, qui concernent directement le fait religieux.~~

Freud appliquait dans le *Moïse* la démarche de *Totem et Tabou*, qui consiste à exploiter la productivité d'un mythe à l'étude d'un domaine anthropologique pour combler l'absence de base matérielle démonstrative ; mais contrairement à la horde primitive, dont on ne savait et ne savait toujours pratiquement rien de factuel dans les années 1930, il le fait alors sur un objet largement approché depuis des siècles par les sciences plus positives que sont l'archéologie, la philologie, l'histoire, etc. La concurrence méthodologique est troublée ici par le fait qu'il est lui-même un grand utilisateur et même un admirateur de tous les travaux produits par ces sciences « positives », et un surcroît collectionneur invétéré d'objets témoins. La difficulté principale de son travail, outre sa dimension personnelle affective, mais sans doute en lien avec celle-ci, tenait au désir – hérité entre autres de Goethe – qu'il avait de « poser » aussi ses thèses sur ce terrain-là, tout en sachant qu'il n'était, comme on dit, « attendu ». La conjoncture épistémologique s'exprime ainsi dans le fait qu'il était douloureusement conscient et inquiet de cette contradiction, formulée à plusieurs reprises par lui dans le texte, et répétée dans sa correspondance, dans la métaphore de la statue colossale aux pieds d'argile. Et dans l'ombre de ce souci, il y avait sans doute celui, plus profond encore, non de la vie ou de la survie d'une thèse de plus sur Moïse, mais de celle de son œuvre psychanalytique entière qu'il prenait le risque de réexposer. En passant du roman historique initial à la séquence des *Trois études* publiées en 1939, il entrait en concurrence avec la science officielle des archéologues du Proche-Orient, des égyptologues, assyriologues et autres spécialistes du temps biblique, bref, de tous les pères des églises du savoir. Il sortait du relatif confort d'un roman historique dont on lui aurait pardonné toutes les audaces, en s'extasiant peut-être sur le dernier geste poétique du Moïse de la science psychanalytique. Avec le flair des aventuriers du savoir, Freud sent le piège et sort du roman égyptien, où tout était permis hors le vrai qu'il cherchait. Il réfute le conseil d'ami rétrospectif que lui ont dispensé *post festum* un grand nombre de lecteurs inquiets de sa témérité.

*

On connaît cependant aujourd'hui quelques pages du roman historique de 1934 retrouvées par Pier Cesare Bori^{XII}. Elles sont de la main de Freud. On dispose aussi des dix pages d'une sorte d'annexe historiographique (consacrée à l'ouvrage de Hugo Gressmann, *Mose und seine Zeit* [Moïse et son temps] paru à Göttingen en 1913) et de treize pages de notes diverses. Il y a de bonnes raisons « critico-génétiques » de penser que le travail de 1934 était déjà bien avancé. On en trouve une sorte de table des matières (qui n'est malheureusement pas de la main de Freud)^{XIII} divisée en trois parties qui semble correspondre à ce que Freud dit dans sa correspondance avec Arnold Zweig et Lothar Andreas-Salomé.

La comparaison sommaire des indications fournies par ce manuscrit suggère que la première partie du roman historique (celle qu'il disait romanesque et intéressante : Moïse a-t-il vécu, quelle est son origine, la nouvelle religion, l'Exode, le peuple élu, le signe de l'alliance et le nom de Dieu) a été

redistribuée par Freud sur les deux chapitres parus en 1937 dans les deux livraisons 1 et 4 de la revue *Imago* et maintenus tels quels dans l'édition de 1939. Le troisième chapitre de cette dernière récupère les parties notées 2 et 3 du roman de 1934 : Freud aurait ainsi fondu en un seul ensemble une deuxième partie du roman, « pénible et ennuyeuse » (et sans doute périlleuse) qui lui donnait du fil à retordre (sur l'histoire religieuse d'Israël) et une troisième partie plus théorique qu'il estimait « riche et prometteuse ».

On observe dans les deux premiers chapitres, issus de l'ensemble unique dans le roman primitif, un intéressant renversement dialectique en deux temps : la contradiction « postulable » entre le polythéisme égyptien et le monothéisme biblique ne se résout que dans le deuxième essai avec l'explication Akhenaton. Les lecteurs durent chaque fois attendre... mais pour rencontrer une nouvelle distorsion, inverse, entre l'ésotérique monothéisme d'Akhénaton et le grossier culte néo-polythéiste de Jahvé qui serait – pour les spécialistes – la forme primitive, baalique, du monothéisme biblique. Cette distorsion que Freud n'explique que dans le troisième chapitre, d'une part en installant la dualité au cœur de la religion juive – deux dieux de départ, deux peuples (les rentrants d'Égypte et les indigènes), deux fondateurs nommés Moïse, deux noms de dieu –, et d'autre part en exhibant les procédures dialectiques qui articulent les pôles opposés. Du point de vue rhétorico-démonstratif (qui implique les *Exkurse*, ou développements parallèles sans rapport direct avec le sujet traité), l'ensemble est parfaitement homogène et semble subsumé sous un fait historique indéniable qui se valide à l'avance, magiquement, les théorisations terminales de la partie présentée comme l'explication londonienne par le deuxième avant-propos inséré, renouant avec les procédés des prologues de théâtre.

C'est donc à Londres^{XIV}, dans l'ombre du British Museum, qu'il récapitule l'historique déjà parvenu, comme pour valider à l'avance d'un marquage positif les thèses sur l'analogie entre ce qui se passe dans l'histoire culturelle des peuples et ce qui se passe dans l'histoire psychique des individus.

On peut avancer l'hypothèse que Freud appuie sur le fétichisme historico-positiviste présumé du lecteur, satisfait par le début, son désir de comprendre la suite, tandis que cette même suite est animée en ce qui le concerne par un autre moteur, de nature théorique, qui ne peut être satisfait qu'à la fin du développement.

On comprend peut-être mieux ainsi le fait – souvent reproché à l'auteur – qu'il n'ait pas tenu compte de la rétractation de Sellin lui-même au sujet de l'une des thèses historiques majeures de l'ouvrage (la mise à mort de Moïse par les siens), qu'il avait développée dans un premier temps. Le désir de produire un roman familial du peuple juif, non seulement homothétique du sien, mais homogène étiologiquement à sa propre histoire, ferait ainsi système avec la contrainte démonstrative. On peut appeler cela une topique spéciale de la création.

D'autres contradictions relèvent peut-être de cette topique spéciale et des masquages qu'elle induit. Jan Assmann, auteur d'un *Moïse l'Égyptien* passionnant à tous égards, confirme bien l'étymologie égyptienne du nom Moshe, et relève que cette origine égyptienne de Moïse ne joue aucun rôle narratif dans le récit biblique, et qu'elle est évacuée par le commentaire philologique, tout en étant maintenue par le signifiant, sans que Freud se demande pourquoi la princesse égyptienne parle hébreu. Il constate aussi que la légende parallèle de Sargon sauvé des eaux, également sollicitée par Freud, ne tire pas l'interprétation historique vers l'Égypte mais plutôt vers l'est. Selon lui, Freud a besoin de l'égyptianité, et suggère des explications astucieuses (par exemple, Moïse ayant du mal à parler hébreu et utilisant un interprète, ou laissant parler son frère Aaron). De même, il ne tient aucun compte de la différence majeure entre Juifs et Égyptiens dans la pratique de la circoncision, les premiers devant la réaliser impérativement avant le huitième jour suivant la naissance, alors que la plupart des peuples, dont les Égyptiens, l'instituent à la veille de la puberté. À quoi on pourra

objecter que l'importance secondaire et non symbolique selon Assmann de la circoncision chez les Égyptiens semble difficilement compatible avec le choix de l'âge symbolique entre tous de la puberté pour la pratiquer. Si la circoncision mosaïque (que la Bible fait remonter à Abraham) semble plutôt marquer une différence d'avec la tradition égyptienne, sa fonction semble de nature symbolique dans les deux cas (et non anatomo-fonctionnelle) et Freud pourrait tout à fait se satisfaire de l'idée d'un déplacement de la pratique initiatique « africaine », toujours associée à des cérémonies, vers une signification dégagée de l'environnement immédiat de la pulsion sexuelle pubertaire et référée au lieu de soumission au dieu unique et universel.

Assmann est d'avis que la référence à la religion d'Akhenaton est beaucoup plus importante pour Freud que l'origine égyptienne de Moïse (qui, de fait, aurait pu être un Hébreu affranchi ou converti...). Freud la trouve en réalité toute élaborée chez James Henry Breasted et Arthur Weigall mais, toujours selon Assmann, si la religion du pharaon est rigoureusement parlant un monothéisme strict, il s'agit plutôt chez Moïse d'une monolâtrie, qui n'exclut pas l'existence d'autres dieux, voire pourrait la présupposer. De même, l'absence d'image ne peut être *stricto sensu* invoquée dans les deux cas. Dans la religion d'Amarna, ne sont prohibées que les images destinées au culte, pour le reste il y a des représentations figurées d'Aton. Sur deux points de la liste des apparentements établie par Freud, la caractéristique de la religion juive innove par rapport à la religion d'Aton : le progrès dans la spiritualité et l'insistance sur l'éthique. La religion d'Amarna en effet est matérialiste et d'horizon plus cosmique qu'« anthropologique » : elle vénère le Soleil fondateur du temps et de la vie sur terre. On pourrait certes solliciter la philosophie hégélienne de l'histoire pour construire un pont entre le monothéisme matériel des Égyptiens et le monothéisme éthique des Hébreux, mais le grand écart chronologique interdit ce recours. Si Akhenaton est renversé au milieu du XIV^e siècle avant notre ère, l'existence d'un monothéisme strict dans la Bible date du Deutéro-Isaïe, composition que l'on place à la fin du VI^e siècle, soit de peu de temps avant l'émergence de la cité grecque (où le monothéisme ontologique existe déjà plus ou moins chez certains penseurs dits « présocratiques »). L'égyptologie actuelle invalide ainsi tendanciellement toute la représentation du Moïse historique proposée par Freud, Assmann constatant à l'occasion qu'il omet à l'inverse d'exploiter certains rapprochements entre la Bible et la religion d'Amarna déjà opérés par ses auteurs de référence, Breasted, Weigall et Eduard Meyer).

Une autre hypothèse essentielle au raisonnement de Freud résiste mal à l'examen et même à l'histoire de la genèse de son *Moïse* : celle de la mise à mort de Moïse par les Hébreux, déjà suggérée par Goethe dans une étude de 1797 sur Israël, reprise dans l'appareil de remarques qu'il annexe à son *Divan occidental-oriental* (qui fut un best-seller poétique) et donc largement connue du public. Moïse est certes plusieurs fois menacé (comme Christophe Colomb par son équipage), mais, comme rappelle Yerushalmi, la Bible ne manque pas de récits de forfaits comparables commis par les Hébreux. Or il s'agissait d'une hypothèse de Sellin purement fondée sur une lecture biblique. L'appétence de Freud pour ce meurtre semble surtout gouvernée par la nécessité d'installer un acte violent réel au commencement du processus : elle est plus forte que le démenti apporté par l'auteur même de la thèse dans une version remaniée de son *Moïse* parue en 1928. Il faut dire que de toutes les hypothèses elle semble la plus requise pour consolider l'articulation fondamentale de l'étude : celle de l'analogie entre la genèse de la névrose de l'individu et le développement de l'histoire religieuse du peuple juif.

Cette thèse supporte avec l'apparence d'une force substantielle la théorie de l'« après-coup » inhérent au trauma importée de la lecture analytique de la genèse psycho-sexuelle des névroses, lointainement inspirée des théories « pédagogistes » de Lessing^{XV}, appliquée ici aux six siècles qui

séparent l'Exode de l'apparition des premiers prophètes. Assmann calcule qu'il faut encore y ajouter deux autres siècles environ pour que l'idée monothéiste brandie par les premiers prophètes s'impose de manière généralisée dans le peuple, soit un total de presque un millénaire. Pour surmonter pareille durée de latence, il semble que Freud ait besoin d'« armer » le dispositif du refoulement avec la force d'un trauma réel, plus efficace que la seule rémanence d'un fantasme de meurtre du père, plus proche de la réalité archaïque fondatrice de la horde. C'est aussi ce meurtre initial (qui va devenir le « péché originel » des chrétiens avec Paul), ou plus exactement cette répétition traumatisante du meurtre archaïque des pères par les fils, qui fait défaut aux peuples effleurés, mais sans suite, par l'hypothèse monothéiste. Il agit sans doute avec une efficacité de même nature dans l'entretien du respect des prescriptions multiples, à commencer par l'obligation ritualisée de la circoncision, qui verse le sang du fils avant le huitième jour afin de sceller dans le sang et par une privation symbolique le pacte d'alliance avec le père.

Pour gérer tout cet enchaînement d'hypothèses, Freud s'appuie sur le fonctionnement de ce qu'il a appelé la deuxième topique, qui déplace le triangle des états de conscience d'un individu (inconscient-conscience-préconscient) vers une structure plus fortement verticalisée dans laquelle le Moi est placé sous le contrôle plus ou moins invasif d'un Surmoi de définition historico-collective plus vaste que celle du Moi. En l'espèce, le Je/moi juif vit dans la conviction d'être juif, c'est-à-dire choisi par un dieu unique et universel qui a confié à Moïse le message à transmettre (ce que dit la prière : je crois...) ; mais cette conviction est gérée par des agents qui ne sont pas nécessairement conscients, parmi lesquels en l'occurrence la réminiscence traumatisante du meurtre, la mauvaise conscience, et tout ce qui est venu s'y accrocher d'individuel et de collectif. La deuxième topique est effectivement plus « politique » que la première et mieux intégrée par les hypothèses « historiques ».

La puissance heuristique de ce dispositif analytique défierait ainsi la béance documentaire d'un fait (la longue latence) dont il n'existe aucune autre attestation que le texte complexe de la Bible. Le criticisme de Freud s'arrête au seuil du fait philologique que toutes les conceptions attachées à la mémoire de Moïse n'apparaissent que dans la période de l'exil, voire plus tard, à proximité de l'époque romaine, et donc qu'il n'y a pas de période de latence d'un point de vue historique, mais une reconstruction *post festum* d'un roman familial juif (le Deutéronome, aux VII^e et VI^e siècles) organisant la singularité d'un peuple exilé hors du « chez soi » de la conscience hégélienne, confronté à une culture dominante, menacé d'assimilation (assyrienne, séleucide, hellénistique, romaine...). Les recoupements de la science biblique actuelle permettent de situer autour des VIII^e et VII^e siècles une requête par un groupe de prophètes de la vénération du dieu unique Jahvé, qui devint ultérieurement encore la croyance officielle. Il est probable qu'à l'horizon comme à la source de toutes ces estimations il y ait la conviction que Moïse n'a jamais existé historiquement.

Le coup de grâce porté aux démonstrations matérielles pourrait avoir été donné dès les années 1930 par les adversaires du Lamarkisme dans sa version lyssenkiste. Freud se réclame – il le reconnaît, contre beaucoup de savants – de l'hérédité des caractères acquis. Il proclame cette conviction en pleine tourmente épistémologique : elle divise le camp progressiste occidental. Mais il l'applique uniquement aux phénomènes psychiques et culturels (sur la base peut-être d'une conception elle-même biologique, cellulaire de la mémoire, dans l'*épistémè* des années 1930) : l'inconscient d'un individu contient non seulement des traces de son enfance, mais aussi des traces de l'enfance de toute l'humanité. La résistance de la névrose monothéiste juive à la pensée rationnelle ne s'explique que par le retour traumatique du souvenir refoulé : au schéma général de la mémoire phylogénétique s'ajoute

- [Wicked pdf, azw \(kindle\), epub](#)
- [read online The Poetry of Death](#)
- [read *Terreur*](#)
- [read From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism here](#)
- [read online The Hundred Dresses](#)
- [An Economic History of Film \(Routledge Explorations in Economic History\) here](#)

- <http://www.gateaerospaceforum.com/?library/Understanding-Pragmatics.pdf>
- <http://nautickim.es/books/Runaway-Horses--The-Sea-of-Fertility--Book-2-.pdf>
- <http://metromekanik.com/ebooks/Esth--tique-de-la-ponctuation.pdf>
- <http://yachtwebsitedemo.com/books/From-Counterculture-to-Cyberculture--Stewart-Brand--the-Whole-Earth-Network--and-the-Rise-of-Digital-Utopianism.p>
- <http://deltaphenomics.nl/?library/Too-Big-to-Ignore--The-Business-Case-for-Big-Data.pdf>
- <http://aneventshop.com/ebooks/Don-t-Spill-the-Milk-.pdf>