

LE «TRAUMATISME AMARNIEN» OU L'ORIGINE DE L'ANTISÉMITISME ET DU MONOTHÉISME

Nicolas Weill

Editions de Minuit | *Critique*

2006/1 - n° 704-705
pages 46 à 58

ISSN 0011-1600

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-critique-2006-1-page-46.htm>

Pour citer cet article :

Weill Nicolas, « Le «traumatisme amarnien» ou l'origine de l'antisémitisme et du monothéisme »,
Critique, 2006/1 n° 704-705, p. 46-58.

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de Minuit.

© Editions de Minuit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Le «traumatisme amarnien» ou l'origine de l'antisémitisme et du monothéisme

Jan Assmann

- | | | |
|---|---|--|
| <i>Moïse l'Égyptien</i>
Un essai d'histoire de la mémoire
trad. L. Bernardi | } | Paris, Aubier,
2001, 412 p. |
| <i>Die Mosaische Unterscheidung</i>
Oder der Preis des
Monotheismus | } | Munich/Vienne,
Akzente Hanser, 2003, 288 p. |

Alors que la psychanalyse se trouve sous le feu des critiques, attaquée ou questionnée dans son efficacité thérapeutique aussi bien que pour la validité de ses concepts, ce sont bizarrement les textes naguère les plus contestés du corpus freudien – textes dits «phylogénétiques», portant sur la psychologie collective et non sur l'individu – qui font depuis une quinzaine d'années l'objet d'une relecture passionnée de la part des philosophes ou des historiens. Ainsi, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, le dernier livre de Freud, paru en 1939, longtemps abordé avec une certaine gêne par les psychanalystes, suscite-t-il une réévaluation contradictoire dont l'enjeu ne consiste ni plus ni moins qu'en la détermination d'origines communes ou du moins contemporaines à l'antisémitisme et au monothéisme. Ce débat enclenché au début des années 1990 a été, en particulier, porté par l'historien du judaïsme, Yosef Hayim Yerushalmi. Dans son

étude de 1991¹, Yerushalmi s'attaquait à la figure du « Juif psychologique » qui supporte son identité comme une tare héréditaire, ou disons : sur le mode de la maladie transmissible tel que le conçoit, selon lui, Freud. Cette figure représenterait le contretypé absolu du Juif « moderne », dans une version de la modernité idéologiquement très inspirée par un modèle à l'« américaine », qui veut que les individus définissent leur identité exclusivement par un choix et non par la contrainte de la tradition. Si donc aujourd'hui on se « choisit » juif, on ne saurait l'être par héritage, ni *a fortiori* par la transmission séculaire d'une névrose venue du fond ténébreux des âges. Quoi de plus contradictoire à notre civilisation de l'autonomie que ce « Juif psychologique » tel que Freud en parle, véhiculant le poids écrasant de la culpabilité du meurtre du père primitif réincarné en Moïse ? Attaque frontale, l'ouvrage de Yerushalmi survient dans un contexte particulier qui est celui d'une affirmation juive décomplexée et du passage définitif de la mémoire de la Shoah dans l'espace public. Un arrière-plan que la brusque poussée d'antisémitisme de la fin des années 1990 n'a pas encore réorienté. Il convient cependant de le résumer pour comprendre d'où part ce débat parfois confus.

À l'appui de sa thèse, Yerushalmi accorde une importance particulière à une dédicace en hébreu que Jakob Freud a placée en exergue d'une Bible offerte à son fils à l'occasion du trentecinquième anniversaire de Sigmund. L'historien interprète ces lignes comme l'appel dramatique d'un père afin que celui-ci revienne à l'étude de la Torah. À près de quarante années de distance, *L'Homme Moïse...* matérialiserait la réponse, ambiguë, de Freud à cette demande. Mais était-ce accéder aux vœux paternels, s'indigne l'historien, que de déposséder le peuple juif de l'invention du monothéisme ? de peindre Moïse sous les traits d'un prince égyptien adorateur d'Aton ? que de figurer le Dieu de la Bible en divinité volcanique adorée par les Madianites sous le nom de Yaveh ? Sans parler de l'adhésion enthousiaste et obstinée de Freud – après que son auteur lui-même, l'historien et archéologue Ernst Sellin (1867-1935)²

1. Y. H. Yerushalmi, *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminé et interminable*, trad. J. Carnaud, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais » 1993.

2. *Moses und seine Bedeutung für die Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig, 1922.

l'eut abandonnée – à la thèse selon laquelle Moïse aurait été assassiné par les Hébreux dans le désert. Comme si Freud, au soir de sa vie, n'avait pu concevoir de rapprochement ultime avec la paternité que sur le mode du parricide ! Pour Yerushalmi, le Moïse de Freud témoigne d'une profonde infidélité à la tradition juive. La réconciliation messianique censée ramener « vers les pères le cœur des fils, et vers les fils le cœur des pères » (Malachie 4.6), ne représente-t-elle pas un modèle alternatif à l'« éternel retour » du meurtre de Laïos par Œdipe que Freud place ainsi au fondement du judaïsme ? En outre, plaçant sa critique sur un plan factuel, Yerushalmi s'étonne que, si meurtre de Moïse il y eut, la Bible prolixe dans l'énumération des fautes des Israélites ait justement passé ce crime-là sous silence. Ne mentionne-t-elle pas sans détour la tentative de lapidation de Moïse et d'Aaron par le peuple (Nombres 14.10) ? Les commentaires rabbiniques n'abondent-ils pas en récits de prophètes assassinés ?

Les termes de cette relecture du Moïse de Freud permettent de comprendre pourquoi les thèses de Yerushalmi furent passionnément discutées tout au long des années 1990 et au-delà. Tout d'abord, le geste de l'historien de Columbia pourrait être rapproché *mutatis mutandis* de la célèbre approbation (théorique) du bannissement de Spinoza par Hermann Cohen³. Dans un texte de 1915, le philosophe néokantien avait en effet accusé l'auteur de l'*Éthique* d'avoir ridiculisé son peuple en faisant du Dieu de Moïse un Dieu charnel et tribal. Le fond de la critique de Cohen, telle qu'elle fut commentée et atténuée par Leo Strauss, consistait principalement en ceci que le philosophe de Marburg en voulait à Spinoza de n'avoir pas hésité, dans le but de convaincre son entourage chrétien de la justesse de sa philosophie, à flatter les préjugés antijuifs. En cela, Spinoza aurait mérité pleinement son excommunication (*Herem*). Sans aller jusqu'à réclamer l'exclusion d'un Freud qui

3. H. Cohen, « Spinoza, über Staat und Religion, Judentum und Christentum », *Jahrbuch jüd. Geschichte und Literatur* 18, 56-150 réimprimé dans le tome III des *Jüdische Schriften*. Voir sa *Religion de la Raison tirée des sources du judaïsme* [1918], trad. M. De Launay et A. Lagny, Paris, PUF, 1994. Voir également la préface de L. Strauss à l'édition américaine de *La Critique de la religion chez Spinoza*, trad. G. Almaleh, A. Baraquin, M. Depadt-Eichenbaum, Paris, Cerf, 1996.

lui-même n'a jamais rejeté son appartenance au judaïsme (comme du reste Spinoza, qui, lui non plus, ne se convertit jamais à une autre religion), Yerushalmi épingle dans un passionnant « dialogue avec Freud » à la fin de l'ouvrage l'attitude du savant. Il le dépeint, au soir de sa vie, peu empressé de participer à la lutte contre l'antisémitisme, pour le moins tiède vis-à-vis du sionisme et, en plein déchainement du nazisme, occupé surtout à charger les siens du meurtre de leur prophète, le soupçonnant par cette prétendue « lucidité » affichée d'avoir pour priorité de préserver la psychanalyse des accusations de « science juive », un peu à la manière de Spinoza, en flattant les préjugés de son environnement. En allant plus loin, on pourrait soutenir que le principal reproche qui est ici adressé à Freud, c'est d'avoir derechef endossé la fonction séculaire que le christianisme avait assignée aux Juifs (et qui explique aussi bien leur survivance que leur persécution dans l'environnement de l'Église) : attester une vérité à laquelle on se dérobe, en témoignant malgré soi (ou par haine de soi) contre ses proches.

Dans son *Mal d'archives* de 1995⁴, Jacques Derrida, lui, reproche à Yerushalmi de négliger une notion élaborée par la psychanalyse, pourtant capitale : celle de refoulement. Particulièrement visé est l'*argumentum ex silentio* auquel l'historien recourt pour contester la lecture freudienne. Prétendre que la Bible eût consigné l'assassinat de Moïse s'il avait eu lieu paraît à Derrida une hypothèse d'autant plus surprenante que l'argument est avancé par un savant qui a spectaculairement mis au cœur de son travail l'entrelacement entre histoire et mémoire juives⁵. Que les Hébreux n'aient pas rapporté le meurtre de Moïse n'exclut pas qu'il ait eu lieu, estime Derrida. Car qu'est-ce que le refoulement, sinon un autre mode d'archivage (qui ne se confond pas avec le document « policier ») ? « Simplement, ajoute-t-il, les textes de cette archive ne sont pas lisibles par "l'histoire ordinaire" et c'est tout l'intérêt de la psychanalyse, si elle en a un. » Cette réhabilitation d'une histoire « avec Freud »

4. J. Derrida, *Mal d'archives. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995.

5. Y. Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive* [1982], trad. É. Vigne, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 1984.

ou d'une psycho-histoire, assortie d'une invite audacieuse à étendre la définition de l'archive, équivaut à rendre Yerushalmi responsable d'une sorte de régression positiviste, oublieuse des lointaines leçons de Maurice Halbwachs pour qui à l'origine de la mémoire collective on trouve non un *fait* mais un *récit* qui rattache une doctrine à un lieu.

Or c'est justement au nom de la fidélité à Halbwachs qu'intervient dans ce débat un nouvel acteur : l'égyptologue Jan Assmann, l'un des meilleurs spécialistes de la période amarnienne. Sensible aux objections de Derrida, celui-ci publie en 1997 l'un de ses ouvrages les plus importants, intitulé *Moïse l'Égyptien*⁶. De l'érudit de Heidelberg connu en France pour ses travaux sur l'idée de justice sociale dans l'Égypte pharaonique⁷, on aurait pu attendre qu'il s'attache surtout à passer au crible l'hypothèse de l'égyptianité de Moïse. Mais Jan Assmann n'apporte dans son ouvrage aucun témoignage direct, provenant d'une source extra-biblique, de la réalité ni de l'existence du prophète, et encore moins de son origine égyptienne. Car là n'est pas son propos. Tout au plus constate-t-il des similitudes troublantes entre certains hymnes, issus de la révolution solaire menée au XIV^e siècle avant notre ère par le fameux pharaon Akhenaton, avec des éléments de poésie biblique (le psaume 104 par exemple). Mais ce type de ressemblance, s'il doit être considéré comme le résultat d'un « transfert culturel » entre les deux civilisations, tiendrait surtout au fait qu'à l'époque du roi hérétique, la domination égyptienne s'étendait à la province de Canaan. En somme, même si la probabilité d'une identité égyptienne de Moïse reste grande, il faut éviter de confondre une critique positiviste du souvenir, passé sous les fourches caudines de l'archéologie, avec l'histoire de la mémoire, qui vise un tout autre objet : la fonction mythique d'un événement. Plutôt que la psycho-histoire, Assmann opposera donc à Yerushalmi un essai de « mnémo-histoire », mettant au premier plan ce qu'il appelle la « mémoire culturelle ».

6. J. Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997 ; *Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Munich/Vienne, Carl Hanser Verlag, 1998.

7. *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Conférences, essais et leçons du Collège de France, Paris, Julliard, 1989.

Avec *Das Kulturelle Gedächtnis* (1992)⁸, Jan Assmann avait en effet inscrit ses travaux dans les pas de Maurice Halbwachs. En particulier du Maurice Halbwachs de *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*. Cette reconstitution surprenante des lieux saints aux premiers siècles du christianisme (notamment au IV^e et au V^e siècles) pouvait être considérée comme une sorte de cas d'espèce du fonctionnement d'une mémoire collective qui transforme un récit en « logique en action ». Parlant de cette entreprise de localisation à partir des récits de pèlerins et de pieux voyageurs surtout soucieux de coller au dogme en formation, Halbwachs concluait :

Dans la physionomie qu'ont présentée les lieux saints aux périodes successives, c'est la figure de ses groupes [de chrétiens des premiers siècles] qu'on trouve empreinte. Une telle exploration dans le monde de la mémoire collective n'est point cependant sans résultats, et ne laisse pas d'enrichir notre connaissance. Si la mission de l'humanité, au cours des âges, a été de faire effort en vue de créer ou de recréer des dieux, pour se dépasser elle-même, c'est bien l'essentiel du phénomène religieux dont ces pierres dressées et conservées par les foules, par les générations successives des hommes permettent de retrouver les traces. Traces non pas d'un être individuel, humain ou surnaturel, mais des groupes, animés par une foi collective, émouvante quelle qu'en soit la nature véritable, qui l'ont évoqué à chaque époque, lui et ceux qui lui furent associés⁹.

Ce qu'Assmann reprend en outre d'Halbwachs, c'est la conception de l'histoire comme tributaire d'un temps homogène. La pratique de l'histoire s'intéresse au changement mais évolue dans une temporalité abstraite. La mémoire, au contraire, cherche à déconnecter le temps du changement (où l'on retrouve un

8. J. Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, C.H. Beck, 1992. Voir également sur une thématique proche quoique orientée dans un autre sens *Judéophobie. Attitudes à l'égard des juifs dans le monde antique*, de P. Schäfer, trad. par le rabbin E. Gourévitch (Paris, Cerf, [1997] 2003, coll. « Patrimoines/judaïsme »), ainsi que de Ph. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions* (Paris, Éd. du Seuil, 2004, coll. « La Librairie du XXI^e siècle »).

9. M. Halbwachs, *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte* [1941], Paris, PUF, 1971, p. 163-164.

écho d'un certain bergsonisme pour qui la mémoire vive a pour fondement, non le temps spatial, mais la durée et le temps vécu de la mémoire). L'égyptologue puise également chez le sociologue français l'idée que la mémoire est le résultat d'une construction sociale. Certes, c'est un individu qui se souvient. Mais la mémoire, elle, se forge toujours collectivement. Assmann propose enfin une autre distinction pour éclairer son usage de la notion de mémoire collective ou culturelle en distinguant, sous l'inspiration, cette fois, de Claude Lévi-Strauss, la « mémoire chaude » (la mémoire journalistique par exemple) de la « mémoire froide » (comme l'histoire). Il note que pour Lévi-Strauss, une « société froide » désigne toute communauté qui s'efforce, par le moyen des institutions qu'elle se donne, d'éliminer les conséquences que les facteurs historiques pourraient avoir sur son équilibre et sa continuité. Au contraire, une « société chaude » fait de son besoin de changement le moteur de son développement. Avec l'Égypte antique et le judaïsme médiéval, on se trouve face à des « sociétés froides » par excellence. Or, ce sont précisément les sociétés froides qui requièrent des stratégies mémorielles dans la mesure où leur phobie du passé les conduit à cantonner, voire à conjurer celui-ci.

La relation au passé qui s'opère à travers la mémoire ne se réduit pas à une commémoration linéaire et uniforme, et la notion de *tradition* s'avère insuffisante à en décrire la complexité. La tradition ne relève, dans la culture du souvenir, que les aspects qui mettent en évidence le triomphe de la continuité sur les ruptures. Elle est donc éminemment sélective. Pour que le passé puisse exister sous forme de mémoire, il convient de prendre aussi en considération les brisures, à savoir : non seulement les conditions de la réception mais encore celles de l'oubli. Ou comme le suggère Jacques Derrida, du *refoulement*. La tâche du mnémo-historien consiste donc aussi à restituer les mécanismes d'« encryptage » des événements comme des traumatismes.

La mémoire *culturelle*, résume Assmann, repose sur des points fixes dans le passé. Mais le passé ne parvient pas à s'y conserver tel quel qu'il est. Il se cristallise ici plutôt en formes symboliques auxquelles s'accroche le souvenir. L'histoire des Patriarches, l'Exode, l'errance dans le désert, la conquête de la Terre, l'exil constituent autant de formes mémorielles, qu'elles soient l'objet de célébrations liturgiques ou qu'elles servent à éclairer la situation

du présent. Les mythes aussi constituent des variantes de ces formes mémorielles : la différence entre mythe et histoire en devient du coup obsolète. Car du point de vue de la mémoire culturelle, ce ne sont pas tant les faits historiques qui comptent que la mémoire qui s'en conserve. On pourrait également avancer que dans la mémoire culturelle, l'histoire factuelle se transforme en mémoire et de là, en mythe.

Un mythe est un récit fondateur, une histoire que l'on raconte pour tenter d'élucider le présent depuis ses origines. L'Exode est en ce sens, indépendamment de la question de son historicité, le mythe fondateur d'Israël : c'est en tant que tel qu'il est commémoré lors de la fête de Pessah et qu'il appartient à la mémoire culturelle du peuple juif. Par la mémoire, l'histoire se fait donc mythe. Il n'en devient pas pour autant irréel, mais au contraire il existe dans la réalité d'abord comme une force durable, normative et formative¹⁰.

On comprend mieux l'attachement d'Assmann à l'histoire même de sa discipline – intérêt qui suscite parfois l'incompréhension. Ceux pour qui le déchiffrement des hiéroglyphes, au début du XIX^e siècle, a définitivement rejeté hors du « champ » les tâtonnements de ce savoir ont du mal à partager l'intérêt d'Assmann pour la redécouverte de l'hermétisme à la Renaissance, les tâtonnements des érudits anglais du XVII^e siècle ou l'égyptophilie des cercles de la franc-maçonnerie au XVIII^e siècle. Jan Assmann tout au contraire scrute patiemment ces travaux d'avant l'égyptologie moderne, n'hésitant pas à saluer au passage certaines intuitions d'autant plus fines qu'elles sont le fait d'érudits pour qui l'Égypte ancienne n'était connue qu'à l'aide des sources grecques et hébraïques. La mémoire de l'Égypte constitue à ses yeux une partie intégrante des chantiers de l'égyptologie¹¹.

En quoi donc la mémoire culturelle et la « mnémo-histoire » qu'elle rend possible confirment-elles le « narratif » freudien, contesté par Yerushalmi ? Le polythéisme antique se caractérise, note d'abord Assmann, par la traductibilité culturelle des religions : les divinités y sont interchangeable. Parce que ces

10. J. Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis*, op. cit., p. 52 (traduction N.W.), p. 52.

11. C'est ainsi que son dernier ouvrage est consacré aux sources de *La Flûte enchantée* de Mozart : *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*, Munich, Hanser, 2005.

divinités expriment des forces, il ne vient à l'idée de personne de contester la réalité du dieu des autres. Si les vieux Romains, de Cicéron à Tacite, protestent contre la séduction des cultes à mystère et, plus généralement, contre l'«orientalisation» de la société, ils le font pour des raisons politiques et non par exclusivisme théologique. Leur protestation traduit une nostalgie des vertus prêtées à la Rome républicaine et non un quelconque rejet d'un «dieu étranger» auxquelles certaines cités allaient jusqu'à ménager un espace de culte. C'est dans cette perméabilité religieuse propre au paganisme antique, que la «Distinction mosaïque» introduit une rupture puisque la révélation du Sinaï prétend s'instaurer comme vérité et rejeter toute autre croyance comme fausse. Par là Assmann désigne la véritable révolution en quoi a consisté l'introduction, par le monothéisme biblique, d'une opposition entre vraie et fausse religion, entre foi véritable et idolâtrie. La «Distinction mosaïque» crée une «contre-religion» dont le premier geste consiste à exclure tout ce qui lui est antérieur et extérieur. En cela réside d'abord sa nouveauté. Ce n'est pas tant le monothéisme à proprement parler que la Bible aurait «inventé» (la théologie égyptienne comportait, dit Assmann, déjà un dieu à la fois caché et unique dont la pluralité des dieux représentaient autant de manifestations), ni même la répudiation franche et massive du polythéisme (bel et bien présent dans la littérature biblique): le caractère inouï de l'irruption biblique tient surtout à la mise en place d'un champ de tension polarisé entre croyant et idolâtre, orthodoxie et hérésie dont la vie religieuse fournirait des illustrations jusqu'à nos jours (par exemple, dans le monde musulman, avec la conception de l'affrontement entre «Maison de la Guerre» et «Maison de l'islam»). Assmann propose d'ailleurs de renoncer à la notion de «polythéisme» pour qualifier les religions – en particulier les religions égyptiennes contre lesquelles s'édifie le monothéisme biblique – et de lui substituer le terme de «cosmothéisme». Il entend par là mettre l'accent sur la présence du divin au monde, qui plutôt que la pluralité des dieux, pourrait être considéré comme le propre des religions païennes. Le cosmothéisme se définit donc, par rapport au monothéisme biblique, en ce qu'il conçoit la présence divine comme *immanente* au monde, alors que la logique de la différence biblique renvoie au contraire Dieu dans la *transcendance*.

C'est sur cet arrière-plan que sont fournies quelques pistes

à l'explication de l'antisémitisme ainsi qu'à la longue durée du phénomène. La haine contre les Juifs aurait pour origine une réaction de type cosmothéiste à l'exclusion prononcée par le monothéisme biblique et par la « différence mosaïque ». Ainsi, après avoir noté que beaucoup d'éléments dans l'antisémitisme ne proviennent pas d'une source chrétienne mais païenne ou néopaienne – au point que Freud avait pu qualifier les antisémites de « chrétiens mal baptisés » –, Assmann estime que

[l']option cosmothéiste n'a pas été complètement surmontée et encore moins éradiquée. Elle renaît sans cesse sous divers habits et métamorphoses comme l'hermétisme, Paracelse, l'Alchimie, le Spinozisme, la franc-maçonnerie, les Rose-Croix, la théosophie, etc. Au xx^e siècle l'anthroposophie, l'Alliance moniste d'Haeckel, les « *Kosmiker* » de Munich, le néopaganisme national-socialiste tout autant que les divers avatars des religions *New Age* revêtent clairement des signes distinctifs du cosmothéisme : certes ces mouvements divergent les uns des autres et on ne saurait en aucun cas les couler tous dans un même moule. Mais tous ont en commun de véhiculer une certaine dose d'antimonothéisme. L'étude des sources hellénistiques et des documents de l'Égypte ancienne peut contribuer à nous renseigner sur l'origine de ce conflit et par là même à liquider certaines hallucinations et phobies antisémites grâce à l'analyse historique (*Die Mosaische Unterscheidung*, p. 106)¹².

En répondant à la question de savoir ce qui prête sa violence à cette réaction anti-monothéiste, Assmann cherche à endiguer le flot d'objections que son *Moïse l'Égyptien* lui a valu, tout en « collant » au réquisit de toute recherche sur l'antisémitisme qui veut que l'on n'en rende pas responsables les Juifs eux-mêmes. Pour certains de ses critiques en effet, l'égyptologue, en dépeignant la violence antijuive comme violence seconde, aurait précisément franchi cette limite. Mais pour Assmann, si le surgissement de l'antisémitisme dans l'Égypte antique s'explique en termes de réaction, la raison de sa

12. Traduction N.W. Plus loin, p. 129, il affirme que chaque progrès intellectuel et le sentiment de supériorité qu'il charrie suscitent des réactions violentes. Un mécanisme dont Moïse aurait été la première victime d'après Freud « et en ce sens, ceux des Juifs qui l'ont abattu ont été les premiers des antisémites ». « L'antisémitisme c'est l'antimonothéisme et par conséquent l'antiintellectualisme », ajoute-t-il.

violence exceptionnelle n'est pas directement à rechercher dans le comportement des Hébreux – leur « intolérance » supposée, leur « nuque raide » ou les violences contre les peuples cananéens complaisamment énumérées dans le livre de *Josué*, voire même dans le meurtre de Moïse. La violence antijuive représente une violence seconde en ce que l'invention de la culture du monothéisme biblique aurait rappelé aux Égyptiens les rigueurs premières de l'ère qui, entretemps, avait fait l'objet d'un refoulement collectif. Au temps du pharaon Aménophis IV devenu Akhenaton (1375-1354 av. J.-C.), la destruction de l'ancienne religion de l'Égypte et son remplacement provisoire par un culte solaire aurait, telle qu'elle fut perçue, remémorée ou oubliée, par son exceptionnelle brutalité laissé des traces mnésiques à la manière d'un traumatisme obscur. Le désaveu volontariste des dieux traditionnels aurait rendu les Égyptiens particulièrement sensibles et rétifs à toute innovation en matière de sacré, même si le saccage des symboles de la révolution amarnienne (du nom de la capitale que le pharaon s'était choisie sur le site de Tell El-Amarna, aux alentours de 1362 av. J.-C.) eut sûrement pour effet d'effacer de la mémoire vive – mais non de l'inconscient collectif – des Égyptiens le souvenir précis de ce bouleversement iconoclaste.

C'est à cette mémoire encryptée qu'il faut faire remonter, en dernière analyse l'origine du déchaînement antijuif; et c'est donc bien à l'intérieur de l'histoire de l'Égypte que renvoie celle de l'émergence de l'antisémitisme. Il faut y voir un effet attardé et recomposé d'une mémoire amarnienne à la fois conservée et *refoulée*. Voilà en quoi le « mnémo-historien » reconnaît sa dette envers Freud. Le rejet de la « Distinction mosaïque » perçue comme une répétition de la violence théoclastique de la période amarnienne, revêt une radicalité qu'Assmann fait remonter, entre autres facteurs, à la présence d'une épidémie de peste partie d'Orient et à l'importance de la procession du dieu dans l'espace urbain égyptien, brutalement abolie par Aménophis IV.

Dans son livre de 2003, *Die Mosaische Unterscheidung* (la différence mosaïque), Jan Assmann est revenu sur la controverse et sur les reproches d'antisémitisme qui lui ont été adressés :

Au cours de nombreuses discussions, ces thèses ont été qualifiées d'« antisémites ». Ce reproche serait peut-être compréhensible, si j'avais interprété ce passage [du *cosmothéisme au monothéisme biblique*]

non comme un tournant positif mais comme une détérioration et si j'avais accusé les Juifs d'avoir définitivement, par l'introduction de la Différence mosaïque, mis fin à un prétendu âge d'or de la religion primitive. Cela me paraît aussi insensé que si j'avais voulu faire aux Grecs le reproche d'avoir, par l'invention de la pensée scientifique, désenchanté le monde et de l'avoir livré à la calculabilité rationnelle. Bien sûr, la pensée rationnelle comme le monothéisme sont à mes yeux des acquis civilisationnels de premier ordre, pour l'abandon desquels il ne me viendrait pas à l'idée de plaider ! Je ne prône ni retour au mythe ni à la religion primitive. En fait je ne plaide pas. Je cherche à décrire et à comprendre (*Die Mosaische Unterscheidung*, p. 25).

Pourquoi alors la réhabilitation de Freud par Jan Assmann nous semble-t-elle quand même s'approcher des « zones sensibles » ? Cela tient à la nouveauté d'une perspective mnémohistorique qui s'assume d'abord en rupture avec l'histoire contextualisante de l'antisémitisme, pense les phénomènes sur la longue durée et va même jusqu'à revendiquer un certain « essentialisme » (qui évite, en même temps, les pièges de l'an historicité)¹³. On peut reprocher à cette réhabilitation du Moïse de Freud d'avoir pour résultat de remettre au goût du jour un certain évolutionnisme moral propre au fondateur de la psychanalyse, pour qui une religion est d'autant plus civilisée qu'elle est désincarnée, dépourvue d'image et « spirituelle » (puisque dans la maîtrise des instincts réside l'essentiel du processus de civilisation).

Peter Schäfer, historien du judaïsme antique, a ainsi discuté les thèses d'Assmann (tout en adoptant sa conception de la « mémoire culturelle »). Freud représente, à l'en croire, le dernier maillon d'une conception héritée des Lumières via Hermann Cohen qui prétend interpréter le judaïsme dans le sens voulu par le protestantisme libéral ou le judaïsme réformé, autrement dit comme une religion essentiellement éthique et spiritualisée, perdant sa spécificité au nom d'une « spiritualité »

13. « Ma propre interprétation est toutefois "essentialiste", explore le cœur du conflit sans le chercher cependant dans une quelconque "essence" de la judaïté ni de l'égyptianité, mais assurément dans une chaîne d'expériences traumatiques, à l'origine duquel je souhaiterais identifier le trauma provoqué par la religion d'Amarna comme l'impulsion originelle » (*Mosaische Unterscheidung*, p. 86, traduction N.W.).

d'essence chrétienne (*Geistigkeit*). Alors que cette spiritualité en quoi consisterait la « vraie religion », culminant dans la *Geistigkeit* et le *Bildungsverbot* (l'anti-iconisme), s'incarne par l'universel au sens kantien chez Cohen, il se confondrait pour Freud avec la psychanalyse elle-même. Dans un petit texte résumant la controverse¹⁴, Peter Schäfer a mis en parallèle la conception qu'il prête au fondateur de la psychanalyse avec le dialogue entre Moïse et Aaron, ainsi que ces deux figures sont opposées dans le livret de l'opéra du contemporain de Freud, Arnold Schoenberg : *Moses und Aron* (écrit en 1926/1927) où Moïse incarne une conception dématérialisée de la religion tandis que son frère, Aaron, quand il encourage les Hébreux (persuadés que leur prophète est mort) à revenir au culte des images du « Veau d'or », se fait le porteur de la tendance qu'Assmann aurait pu ranger dans sa catégorie de « cosmothéisme ».

Mais peut-être ces oppositions et ces polarités doivent-elles être pensées comme le dernier avatar d'une pensée révolue à l'heure où le judaïsme et le christianisme relisent leur histoire et leurs rapports autrement que sur le mode de la rivalité ou du conflit. Si ces deux religions ne cherchent plus, comme au XIX^e siècle, à se fondre dans une sorte de syncrétisme éthique au prix de leur différence ou de leur spécificité, ni à penser leurs liens sur le mode de la succession, elles possèdent en commun une expérience du sacré qui ne se construit pas contre la raison et proposent une critique rationnelle de la modernité. Leurs modernes retrouvailles nous amènent à reconsidérer sous un jour favorable, sans l'arrogance ni les sentiments de supériorité d'autrefois, l'actualité d'une « Religion de la raison » et à faire en somme de Freud l'héritier légitime d'Hermann Cohen, et non un autre renégat.

Nicolas WEILL

14. *Der Triumph der reinen Geistigkeit. Sigmund Freuds Der Mann Moses und die Monotheistische Religion*, Berlin/Vienne, Philo Verlags-gesellschaft, coll. « Schriftenreihe Ha'Atelier Collegium Berlin », 2003.