

RELIGION, IDENTITÉ, SOCIO-CULTURE : UNE APPROCHE PSYCHANALYTIQUE FREUDIENNE AU TRAVERS DE *MOÏSE ET LE MONOTHÉISME* (1939)¹

Baudouin S. DECHARNEUX
Prof. ULB – Maître de recherches du FNRS Belge
Membre de l'Académie Royale de Belgique et
Membre associé de l'Académie d'Athènes
bdecharn@ulb.ac.be

Abstract:

RELIGION, IDENTITY, SOCIO-CULTURE: A FREUDIAN PSYCHOANALYTIC APPROACH THROUGH MOSES AND MONOTHEISM (1939)

Religion and psychoanalysis have maintained a remarkable relationship ever since the latter was founded by Sigmund Freud. Through his writings on the religious – *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood* (1910), *Totem and Taboo* (1912–1913), *Civilization and Its Discontents* (1930), and *Moses and Monotheism* (1939) – Freud demonstrates how the religious is inextricably linked to the formation of the initial bonds a subject establishes with the sociocultural environment in which they live.

Situated between society and identity, the task is therefore to gauge the significance of this relationship at the unconscious level. In our view, the question of myth lies at the heart of this issue.

Keywords:

Religion, psychoanalysis, myth, identity, unconscious.

Résumé :

La religion et la psychanalyse entretiennent des relations étonnantes, et ce, depuis la fondation de cette dernière par Sigmund Freud. Au travers de ses écrits sur le religieux - *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910), *Totem et tabou* (1912/1913), *Malaise dans la culture (civilisation)* (1930), *Moïse et le monothéisme*

¹ Nous développons ici une thématique que nous avons esquissée dans notre livre : *Psychanalyse et religion. Le phénomène religieux à la lumière de la psyché humaine. Chamanisme, polythéisme, monothéisme*, Bruxelles, Cod19/La Pensée et les Hommes, 2025. Le lecteur trouvera dans la bibliographie de ce livre les références qui ont inspiré notre réflexion (pp. 293-307).

(1939) -, Freud montre comment le religieux est indissociable de la constitution des premiers liens que le sujet va entretenir avec la socio-culture au sein de laquelle il est amené à vivre. Entre société et identité, il s'agit dès lors de mesurer son importance sur le plan inconscient. C'est, à notre sens, la question du mythe qui s'inscrit au cœur de cette problématique.

Mots-clés :

Religion, psychanalyse, mythe, identité, inconscient.

Introduction

La religion et la psychanalyse entretiennent des relations étonnantes, et ce, depuis la fondation de cette dernière par Sigmund Freud. Au travers de ses écrits sur le religieux – *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci* (1910), *Totem et tabou* (1912/1913), *Malaise dans la culture (civilisation)* (1930), *Moïse et le monothéisme* (1939) –, Freud montre comment le religieux est indissociable de la constitution des premiers liens que le sujet va entretenir avec la socio-culture au sein de laquelle il est amené à vivre. Entre société et identité, il s'agit dès lors de mesurer son importance sur le plan inconscient. C'est, à notre sens, la question du mythe qui s'inscrit au cœur de cette problématique. Elle se déploie clairement dans le *Souvenir d'enfance* comme moment fondateur du génie d'un Léonard encore enfant ; le meurtre du « père » et l'érection de sa mémoire et sa loi en totem relève d'un mythe fondateur ; *Malaise dans la culture* déconstruit le mythe fondateur du christianisme, issu du Judaïsme, à savoir l'amour du prochain ; enfin, le *Moïse* s'inscrit dans la même logique proposant même d'une *Geste mosaïque tout à fait inédite*.

Une pareille prospective ne va pas sans risque. Ainsi, en prenant comme fil conducteur l'idée de religion dans son rapport au *Moïse et le monothéisme*, le dernier livre de Sigmund Freud, nous nous efforçons de mettre en évidence dans les lignes qui suivent, que l'identité et la culture, lorsqu'on ignore les pulsions inconscientes qui les portent, tant sur le plan personnel que collectif, mettent à nu des comportements qui n'ont rien de rassurant. Ainsi les « origines » de la culture juive, relues par Freud montre combien le soubassement de cette tradition supposée avoir « inventé » le monothéisme, est complexe et problématique.

C'est la question de la dualité et du masque qui est ici abordée ; La dualité car la construction des mythologies induit un processus de

dédoublement qui met en tension l'idéalité et son rapport au réel ; le masque car, entre la personne et sa théâtralisation psychique et sociale, se crée un interstice qui, d'un certain point de vue, correspond à la construction de la réalité du sujet, tantôt considérée au sein de la socio-culture où il évolue comme « normale », tantôt jugée aberrante. Le caractère relatif de cette adaptation aux structures sociopolitiques, variable dans temps et l'espace, est *un enjeu majeur pour la psychanalyse qui est à proprement parler révolutionnaire*. Elle se déploie à l'endroit où le sujet expérimente la dureté du réel sur lequel, comme l'a dit Lacan, « on se cogne », on peut que se cogner.

Les lignes qui suivent suggèrent l'idée que l'identité est un piège, certes nécessaire pour l'élaboration du processus d'individuation, néanmoins tragique, quand on mesure son caractère manipulateur et violent sur le plan sociopolitique. Ainsi, le principe d'identité sur lequel la philosophie occidentale s'est construite depuis le fameux poème de Parménide d'Élée, s'avère un piège redoutable sur le plan collectif. L'idée est l'antithèse de l'idéologie. Sur ce point, la leçon de Freud demeure essentielle pour l'intelligence du *phantasme identitaire*.

Du côté des Anciens

La religion est un concept romain (*religio*) qui a été théorisé par Cicéron (106-43 av. J.-C.), principalement, dans le *De Natura Deorum*) et par Varron (116-27 av. J.-C.), dans ses *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*¹. On peut considérer que ces auteurs sont les premiers théologiens de la Rome antique, au sens moderne du mot théologien², dans la mesure où, s'inspirant de la philosophie grecque, notamment Platon dans *Les Lois*, ils ont pensé l'idée de religion, non seulement dans le contexte traditionnel afférent à leur socio-culture, mais aussi d'un point de vue universel.

Ainsi, Cicéron oppose la *religio* (étymologiquement un mot tiré du verbe *relegere*) et la *superstitio*, donnant à cette dernière une portée familiale (*gens*), car elle viserait un intérêt particulier, surtout la demande aux dieux qu'un clan, une fratrie, une famille, survive au travers de ses enfants et de ses descendants ; tandis que la religion s'adresserait à l'ensemble de ceux et celles

¹ Le texte nous est parvenu sous une forme fragmentée.

² On se souviendra que, pour les Anciens, les théologiens sont avant tout les poètes ayant chanté les origines (Homère, Hésiode, etc.).

qui composent la cité, l'*Urbs*, dont on sait la dimension universalisée dans les catégories de pensée romaine³. On pourrait dire avec un peu d'humour, qu'il est des personnes qui souhaitent qu'une voie mène directement à leur demeure, tandis que d'autres, plus éclairées, n'ignorent pas que *tous les chemins mènent à Rome...*

Le propos cicéronien doit, de notre point de vue être associé à la relecture des *Lois* – on ne négocie pas avec les dieux –, et, nous avons posé l'hypothèse qu'elle aurait un lien dans l'esprit du juriste romain, avec le rite des éloges prononcés sur les rostrs lors du décès d'un citoyen important. Ce rite funéraire doit être directement associé avec le cortège des masques (*imagines*) portés des acteurs (*effigies*) ; il s'agissait d'une véritable mise en scène de la puissance d'une famille sur les plans visible et invisible⁴. Si l'on suit ce raisonnement, l'idée de religion au sens cicéronien doit être associée à celle de divinité, d'ancestralité, d'universalité, en indiquant sa portée collective sur le plan sociopolitique, l'orateur romain montre comment entre le visible et l'invisible, il est des mots qui nous affranchissent des maux, il est des symboles qui nous unissent dans l'émotion, il est des rites qui nous invitent à la rectitude. Entre la personne et son masque mortuaire, se joue la question de l'identité, invisible et visible, cachée et dévoilée, sensible et intelligible. Une identité liée à ses origines, l'ancestralité, sa vie, ses faits et gestes, mais aussi sa ville et donc, par extension, son être-au-monde. La religion relue par Cicéron pointe vers l'universel.

C'est au théologien Lactance (240-320) qu'appartiendra de définir d'une autre façon le concept de religion. Pétri de culture antique, on l'appelait le Cicéron chrétien, ce penseur propose en effet une autre étymologie du mot *religio* (du verbe *religare* selon Lactance) dans son traité sur *Les Institutions divines* (*Institutiones divinae*). Il privilégie le rapport personnel à la divinité, monothéiste en tant que chrétien, et, dans le sillage des écrits bibliques, notamment de l'Ancien Testament, avance l'idée qu'il s'agit d'un acte de «

³ Cf. *La religion existe-t-elle? Essai sur une idée prétendument universelle*, Editions de l'Académie Royale de Belgique, « L'Académie en poche », Bruxelles, 2012.

⁴ Nous étudions ce rite notamment dans *Religion et psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 67-71. Voir : C. Badel, *La Noblesse de l'Empire romain. Les masques et la vertu*, Seyssel, Champ Vallon, 2005. H. Slim, « Masques mortuaires d'El-Jem (Thysdrus) », dans *Antiquités africaines*, 10, 1976, pp. 79-92 (un texte important pour la problématique qui retient ici notre attention).

reliance » unissant l'homme, en son cœur, à la divinité⁵. Cette relation personnelle, une re/connaissance, doit donc être comprise comme intimement liée à la conscience⁶. On pourrait dire suivant une certaine logique structurale à *l'invention de la conscience*.

Il importe peu ici de décider qui de Cicéron ou Lactance se rapproche de la vérité philologique⁷. On retiendra qu'une double axialité est tracée. L'une, immanente, intimement liée à la socioculture romaine, à l'ancestralité (*mos maiorum*), à la secondarisation de l'*externa superstitio*, si importante pour l'intelligence d'une civilisation qui allait devenir le soubassement d'un empire ; l'autre, transcendant, reliant la personne à un dieu unique, universel, prenant un visage humain au travers de son incarnation en la personne de Jésus. Il est un contraste saisissant entre les masques de cire romains, polychromes, fixés sur le mur proche de l'autel des dieux Lares, les portrait du Fayoum, modestes héritiers des somptueux masques funéraires des pharaons égyptiens, et les premières représentations du Christ (Mandylion) et la Vierge Marie (portrait lucanien de la *Theotokos*) qui donneront naissance à l'art des icônes⁸.

Quoiqu'il en soit la définition de Lactance que nous avons associée à un acte de « reliance » librement consenti, personnel et volontaire, entre l'homme et Dieu, inspirera des auteurs prestigieux, tels Augustin (354-430), Isidore de Séville (mort en 636), Thomas d'Aquin (1225 ?-1274). Ce dernier, Dans la *Somme théologique* (question 81. Article I), prend la mesure de la

⁵ Cette « reliance » est une alliance (hb. : *b'rit*) et une élection (hb. : *bahar*). *La religion existe-t-elle...*, *Op. cit.*, pp. 43-51.

⁶ B. Decharneux, « Quelques avatars antiques de la conscience et de ses projections artistiques en Occident », dans *Religions et art* (A. Dierkens, S. Perperstrate et C. Vanderpellen-Diagre, éds), *Problèmes d'histoire des religions* T. XX, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2010, pp. 31-39. Voir aussi notre étude sur Socrate : B. Decharneux, *Socrate. L'Invention du religieux*, Éditions de l'Académie Royale de Belgique, « L'Académie en poche », Bruxelles, 2016. Dans la littérature latine, l'idée de conscience en tant que telle, apparaît sous le calame d'Apulée de Madaure (*De deo socratis*, 16), elle était déjà présente sous des formes variées dans la philosophie grecque. Cf : Apulée, *Opusculs philosophiques. Le démon de Socrate*, Paris, Les Belles Lettres, 1973 (Rivages poche/Petite bibliothèque, 1993, trad. C. Lazan, préface de P. Quignard). Citons également sur le thème de l'individuation : B. Decharneux et F. Nobilio, « L'Égypte ou l'attraction de l'altérité : Virgile, Ovide », dans Fl. Quentin (éd.), *Le livre des Égyptes*, Paris, Robert Laffont, 2015.

⁷ La philologie tranche généralement en faveur de Cicéron.

⁸ Sur cette fascinante trajectoire : R. Tefnin, *Les regards de l'image. Des origines jusqu'à Byzance*, Paris, Éditions de la Martinière, 2003.

complexité du mot *religio*. Il fait observer que, si la religion est supposée régler nos rapports avec Dieu, elle est aussi un ensemble de pratiques (citation de l'épître de Jacques 1, 27), qui consistent, par exemple, à visiter les orphelins et les veuves lorsqu'ils sont éprouvés (charité), se garder pur des mauvaises influences du siècle (lutte contre les passions), bref, adopter une attitude juste à l'endroit de son prochain. Si l'on suit la démonstration du docteur angélique, la religion doit être associée à l'idée de piété (à l'endroit de ses parents, de ses alliés, de tous ceux avec lesquels nous avons contracté une obligation, etc.). La *religio* excède ainsi largement une définition théorique, elle doit être élargie au champ de la vie pratique.

Le théologien perçoit fort bien qu'il existe une tension entre les spéculations philosophiques qui relèvent de la théorie et les pratiques quotidiennes qui sont du ressort de l'orthopraxie. Citant saint Augustin, il évoque l'idée de *latreia* (latrerie) qu'il traduit justement du grec par l'idée de servitude, qui renvoie elle-même à l'idée paulienne de charité spirituelle. Il ne peut être question d'exclure du champ de la religion *l'amour du prochain*. Le culte est aussi de la religion ; or, on ne voue pas un culte, il faut entendre ici le vocable comme un respect inconditionnel, uniquement à Dieu, on a aussi le devoir de le tourner vers ses parents. Enfin, et le propos est essentiel, Thomas souligne que les gens d'Église qui prêtent des vœux, en suivant des pratiques particulières (les Règles), acceptent d'obéir à d'autres hommes (vœu d'obéissance) et qu'on peut également les qualifier de religieux, ce qui rend l'idée encore plus complexe⁹.

Avec l'esprit de synthèse qu'on lui connaît, et qui force l'admiration, Thomas d'Aquin, rassemble la variété des usages du mot religion, une triple étymologie (lecture renouvelée/*re-legere* ; choix liaison intime, étroite/*reli-gare* ; choix réitéré/*re-electio*), autour de l'idée d'*ordre divin*. Lointain disciple d'Aristote, il s'inscrit dans la foulée des « prédécesseurs ». Ainsi, la religion serait une manière de s'unir au principe premier, qui est aussi la fin suprême. Et le Stagiritique de surgir de nouveau au détour de la démonstration...

Nous ne cessons de négliger Dieu tant notre inclinaison au péché est grande ; il nous faut donc croire et, en professant notre foi, en quelque sorte

⁹ Sur la question de l'amour du prochain : S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* {*Malaise dans la culture* (civilisation)}, Vienne, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930. Nous avons analysé le texte dans notre ouvrage *Religion et psychanalyse...*, *op. cit.*, pp. 244-245.

le retrouver. L'homme se perdant est en quête de la foi en perdition. En posant des actes de piété concrète (sacrifice, adoration, prières), en soulageant la souffrance de son prochain (visites aux veuves et orphelins, etc.), en accepter sa servitude par rapport à Dieu (*latría*), il convient de rendre un culte à Dieu (comme l'agriculteur prend soin de son champ) ce qui relève de la piété, de lui vouer sa vie (les ordres religieux, la vie monastique) par exemple en se retirant du monde, pour mener une vie contemplative (vie érémitique). L'humain peut s'affranchir du déterminisme qui semble le vouer inexorablement au mal. La religion comme antidote au péché originel ?

On le voit la parenté, la transcendance, la piété, dessine un cercle qu'on pourrait qualifier de vertueux. Chacune de ses dimensions est constitutive de l'idée de religion. Celle-ci ne peut être dissociée de sa dimension sociale (famille, institution ecclésiastique, rapport au prochain). Elle est la condition de possibilité d'une vie collective et personnelle harmonieuses, conforme aux idéaux de charité et de justice. La religion est à la fois un lien authentique et personnel avec le divin et une idée autorisant la régulation de vie collective, sociale, au sein d'une culture dont elle est le ciment. La religion en tant qu'expression de l'identité personnelle et collective, est tant que belle totalité. Reste le théologique, la science pour le philosophe scolastique, elle retient davantage son attention ; ceci est une autre histoire ou plutôt la même.

Du côté des Modernes

La philosophie moderne avec René Descartes (1596-1650) et ses successeurs, au premiers chefs Emmanuel Kant (1724-1804) et Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) et bientôt, se profilant dans leur sillage, des penseurs contemporains comme Auguste Comte (1798-1857 ; la dialectique du dépassement de la religion) Sören Kierkegaard (1813-1855 ; la religion comme stade ultime de l'évolution philosophique), Karl Marx (1818-1883 ; la religion comme opium du peuple) ou Friedrich Nietzsche (1844-1900 ; l'affirmation de la mort de Dieu), vont, peu à peu déconstruire, ce modèle médiéval, pour privilégier l'idée d'un sujet pensant, cherchant à vivre (philosophie existentielle) de façon autonome en toute liberté. Il est vrai que, à l'époque contemporaine, Charles Darwin (1809-1882) avait donné un fameux coup de pied dans la fourmilière religieuse. L'injonction

évolutionniste excéda le champ des sciences naturelles, pour gagner toutes les disciplines scientifiques y compris la philosophie.

Il ne peut être question ici d'examiner en détails une telle évolution de la philosophie de la religion ; il convient toutefois de noter que c'est bel et bien la question du choix, celle de la liberté d'examiner et du libre-arbitre, dont il est question, pour faire bref, dans l'héritage du protestantisme. Spinoza déjà n'avait-il pas démontré que *l'homme est libre quand il sait en quoi il est déterminé*. Une telle prospective entraîna une modification en profondeur du rapport à la religion¹⁰. Nous sommes toujours les héritiers des catégories élaborées par ces penseurs qui externalisèrent le questionnement et l'analyse du religieux par rapport à leur foi respective et, parfois, de leur scepticisme. Il n'est guère étonnant que l'idée d'athéisme et bientôt celle d'agnosticisme apparurent à la charnière des Lumières et de l'époque contemporaines¹¹.

L'humain renaissant demeurerait un homme qui se définissait comme un *homo religiosus* (querelle de Valladolid) et qui légitimait notamment sa prétention à une universalité pratique (colonialisme), en insistant sur les bienfaits que la transmission de la religion (la sienne) entraînerait auprès des peuples soumis¹². Ne s'agissait-il pas de les sauver ? La religion devint ainsi le concept par excellence, qui légitima cette première forme de mondialisation, dont on sait aussi qu'elle relevait, plus cyniquement, d'intérêts basement matériels, pour paraphraser Nietzsche, une justification « humaine trop humaine ».

Les philosophes du soupçon (Nietzsche, Marx, Freud) déconstruisirent ce qui était devenu une idéologie, pour poser en d'autres termes la question du religieux. L'antithéologie de la mort de Dieu, l'affirmation de la religion « opium du peuple », la religion en tant que névrose de l'humanité, sont autant d'affirmation qui ébranlèrent une idée dont le caractère central et la dimension régulatrice, étaient largement incontestées jusqu'alors. C'est un certain héritage des Lumières ; c'est aussi une

¹⁰ Cf. J. Grondin, *La philosophie de la religion*, Paris, PUF, 2024⁵.

¹¹ Pour une approche synthétique de cette problématique : B. Decharneux, J.-L. Wolfs et F. Nobilio, « Les conceptions athée, agnostique, théiste », dans *Neutre et engagé. Gestion de la diversité culturelle et des convictions au sein de l'enseignement public belge francophone* (B. Decharneux et J.-L. Wolfs avec la collaboration de D. Delaunois et C. Glorieux, eds.), E.M.E, Bruxelles-Fernelmont, 2010, pp. 210-219.

¹² Cf. *Psychanalyse et religion...*, op. cit., pp. 26-30.

conséquence directe de la révolution française. Si les affirmations précitées peuvent être contestées directement, elles n'en restent pas moins des moments où le questionnement sur le religieux fut revitalisé, où penser le religieux redevint essentiel du point de vue philosophique. Figée sous une forme idéologisée, l'idée de religion redevint une question dynamique. Elle nous taraude toujours¹³.

La psychanalyse, au travers de la figure de son père fondateur, Sigmund Freud, se devait d'interroger la religion. Il le fit et, de notre point de vue, nous l'avons souligné d'emblée, ses réflexions n'ont pas pris une ride. Qu'il nous soit permis ici de reprendre une partie de notre étude sur la psychanalyse dans le chapitre que nous avons consacré à *Moïse le monothéisme*, afin de montrer la centralité de la réflexion philosophique sur le religieux dans l'œuvre de Freud¹⁴.

Dans *Moïse et le monothéisme*, Freud défend une thèse audacieuse : Moïse n'était pas un Hébreu, mais un prince égyptien. Selon lui, il aurait été un membre de la caste des prêtres égyptiens, probablement d'origine étrangère et il aurait adopté le monothéisme d'Akhénaton (le pharaon héréditaire de l'Égypte qui avait imposé un culte à Aton, le dieu solaire unique). Exilé, peut-être rejeté, Moïse aurait ensuite fondé un culte monothéiste parmi les Hébreux ; toutefois, après sa mort, ses enseignements auraient été déformés, et son nom serait devenu mythique¹⁵.

Mettant sur le métier le célèbre passage du buisson ardent (*Ex* 3, 14-16), un des textes les plus célèbres de la tradition théologico-philosophique occidentale, Freud l'interprète conformément à la méthode analytique. Il ne

¹³ La tradition philosophique occidentale perd souvent de vue que, dans l'*Ancien Testament*, Dieu est une question. Le caractère « imprononçable » et « illisible » de son Nom (le Tétragramme) invite d'entrée de jeu à le penser de façon heuristique. De même, le texte ne narre pas l'histoire d'un peuple adorant son Dieu ; il retrace, nous semble-t-il, l'histoire d'un peuple oubliant sans cesse son Dieu. Ainsi, au travers d'un *reste sauveur*, chaque génération est appelée à raviver un questionnement qui ne cesse d'être oblitéré par l'histoire et ses tribulations, les humains et leurs passions. Voir notre article : B. Decharneux, « Sans Dieu ? Quelques réflexions sur une étrange question », dans *Revue éthique – esthétique Ah !* (M. Deguy et J. Sojcher, eds), Leuven, Peeters, 2006, pp. 163-176.

¹⁴ Sur Freud et la religion : *Id.*, pp. 233-281.

¹⁵ La distinction entre « peuple hébreu » et « peuple juif » n'est, à notre sens, pas claire chez Freud. De façon classique, on parle de religion des Hébreux avant l'Exil en Babylonie, puis de religion juive. Il est vrai que ce distinguo n'est pas essentiel pour l'intelligence de la démonstration.

s'agit pas pour lui d'un « fait historique » ou d'un événement religieux au sens classique, une Révélation, mais bien d'une construction de l'inconscient collectif et des processus psychologiques humains, nous dirions les structures psychiques fondamentales, à l'œuvre au sein de toutes les socio-cultures. Le psychanalyste, à l'instar Cicéron, vise l'universel. Il donne ainsi implicitement une dimension paradigmatique au Judaïsme.

Le buisson ardent, cet arbuste qui brûle sans se consumer est, pour Freud, un symbole qu'il faut interpréter de façon polysémique ; en effet, en l'appréhendant dans toute sa complexité, il lui apparaît que c'est davantage le caractère conflictuel de la relation de Moïse avec Dieu dont il est question dans l'*Exode*, que de l'affirmation d'un lien privilégié qui l'aurait uni à la divinité. Le buisson ardent représenterait donc plus une souffrance et une transformation de la *psyché*, qu'une présence rassurante ou l'attestation de la demande d'une mission immanente.

La symbolique du feu, que Freud associe au le symbole de la peur de la destruction, renverrait ainsi à l'angoisse de la mort en tension avec la quête de l'immortalité et de la transcendance. On se souviendra que l'inconscient se lit et se dit comme immortel. C'est dans cet entre-deux que se donne le récit biblique, qu'on peut interpréter comme une mise en tension de la condition humaine et de la définition du divin. Prolongeant le commentaire freudien, on peut soutenir qu'entre la condition immanente de l'homme et la définition transcendante du divin, théologique en soi, le temps et d'éternité sont écartelés ; cette tension, il s'agit d'une sidération, fonde la temporalité législative mosaïque, et au travers de sa figure fondatrice, celle de l'identité d'un peuple.

On sait que le père de la psychanalyse était plus que prudent, pour ne pas dire défiant, à l'endroit de la religion. Il ne goûtait guère aux joies de la mystique et préférerait catégoriser cet élan vers divin comme *un mécanisme de refoulement*, *une projection* des sentiments ou une *névrose collective*. Aussi, l'expérience de Moïse pourrait bien être, à ses yeux, une sorte de « folie religieuse » résultant de « délires mystiques », qui seraient autant de projection des conflits intérieurs innervant la *psyché* prophétique. En effet, le texte de la Bible ne cesse de nous présenter le grand homme comme un être élu, et, on le sait, l'élection est une des caractéristiques de la religion des

Hébreux ; toutefois, il est aussi un personnage tourmenté, portant sur ses larges épaules « l'histoire » de son peuple qu'il est appelé à délivrer¹⁶.

Interrogeant la divinité sur son nom, Moïse se voit répondre : „Je suis celui qui suis” („Ehyeh Asher Ehyeh” en hébreu), ce qui apparaît comme une réponse fort ambiguë et ce d'autant plus qu'il est appelé à retourner en Égypte pour libérer son peuple¹⁷. Pour Freud, cette réponse est celle du « père originel », une abstraction, qui échappe à toute forme de définition, de catégorisation, de figuration. C'est toute la finitude l'homme, son déterminisme, ses contingences, qui sont ainsi confrontées à la Parole d'un Dieu. Il s'agit d'un principe qui, au-delà des qualifications humaines, des contradictions afférentes à la mortalité, transcende toute forme de conflit.

Moïse et le buisson ardent, c'est le moment où se cristallise la rencontre, et aussi la tension, entre l'humain et le divin ; la mise en perspective de la personne avec la figure du Père. On peut avancer l'idée que qu'il s'agit pour Freud d'une métaphore du désir humain de transcender sa condition, sans qu'il n'oblitére pour autant ses limites intrinsèques, ses angoisses fondamentales, et sa conscience d'être incapable de connaître pleinement la divinité. D'un certain point de vue, et nous convenons que le propos est fort audacieux, Freud répond à l'interrogation franciscaine médiévale de saint Bonaventure (1221 ?-1274) : comment un être fini, limité, contingent, peut-il avoir en lui un questionnement sur l'infini qui, par

¹⁶ C.G. Jung est plus nuancé sur les pratiques spirituelles et mystiques. Sur la mystique le livre Luc de Heusch, *La transe. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, Éditions complexes, 2006, nous a fortement influencé, notamment les distinctions entre exorcisme et adorisme (R. Bastide). L'hypothèse jungienne (*Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, 1912), d'un « inconscient polythéiste » permet de comprendre autrement la démonstration freudienne qui retient ici notre attention. Le *moi*, le *ça* et le *surmoi* de la deuxième topique freudienne, sont ainsi relus en des termes de puissances antagonistes qui s'affrontent.

¹⁷ Cf. B. Decharneux Baudouin, *Philosophie de la religion. L'Antiquité*: du Pythagorisme à la fermeture de l'École d'Athènes, E.M.E., Bruxelles-Fernelmont, 2013, pp. 222-224. Dans le chapitre consacré à Philon d'Alexandrie, nous avons étudié la symbolique du buisson ardent (*De Vita Mosis*). La *Septante* traduira en grec l'hébreu par *egô eimi ho ôn* et saint Jérôme, et à sa suite la *Vulgate* - la traduction de la Bible en latin *ego sum qui sum*. Ces traductions sont évidemment lourde de sens sur le plan ontologique. Le texte hébraïque semble plutôt acter une fin de non-recevoir, quant à l'interrogation de Moïse sur l'identité de Dieu. Nul ne peut connaître le nom de la divinité car, dans une logique archaïque, ceci équivaldrait à posséder un pouvoir magique sur lui.

définition, lui échappe. Quelle est cette étrange question sur la transcendance et l'infini, qui taraude nos natures immanente et limitée ?

Conclusions ouvertes

Freud, reprenant une thèse de *Totem et tabou* remet en question les lectures ontologisantes, elles sont massivement issues des traductions grecque et latine, de l'*Exode* en montrant que la question centrale est celle de l'identité et de refoulement¹⁸. La thèse des deux Moïse, l'un prince égyptien ayant épousé les thèses du pharaon jugé hérétique Akhénaton et cherchant à perpétuer cette tradition au sein d'une communauté désireuse d'échapper à la servitude, pour paraphraser Marcel Detienne, *un étranger chez lui révélant à des étrangers l'étrange qui est en eux*, l'autre un chef de bande, sans doute violent, tournant son regard vers une terre fantasmée comme promise. Le meurtre du premier, hypothèse mythique de Freud, la terrible culpabilité ressentie par ceux qui l'avaient perpétré, aurait conduit à une forme de totémisation du héros nimbé de toutes les vertus. Un Moïse divin versus un Moïse humain.

On notera à ce stade que la forgerie du concept de religion, que nous avons brièvement retracée dans la première partie de notre exposé, s'est appuyée en Occident sur une double définition, comme si elle ne pouvait s'établir qu'au croisement, à l'intersection, de pensée duelle. De même, pour Freud, l'invention de la religion des Hébreux, l'émergence de la Loi mosaïque est fondée dans un entre-deux. C'est paradoxalement cette polarisation qui serait à l'origine du monothéisme¹⁹. C'est toute la question du double qu'on peut aussi associer à la thématique du masque. Celle-ci n'est guère étrangère, nous l'avons vu en évoquant la ritualité romaine, à l'émergence de l'idée de religion.

A cet endroit, il est intéressant aussi de la rapporter à celle de théâtralité. En effet, les masques des ancêtres se trouvaient proche de l'autel des dieux Lares (atrium, cuisine), qui, lui-même, n'était guère éloigné du foyer domestique (Hestia). Les *Manes* protégeaient donc l'espace domestique

¹⁸ Sur les traductions : B. Decharneux, *Lire la Bible et le Coran. Repères philosophiques*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 2013, pp. 26-80.

¹⁹ L'historien des religions contemporains préfère par d'hénothéisme, à savoir d'un système religieux regroupant les divinités sous l'autorité d'une puissance principale qui les englobe.

et, partant, la lignée qui vivait dans la demeure. Les masques des *Larvae*, esprits terrifiants, rôdant et dangereux, viennent entre contrepoint de cette pratique rituelle. Tout se passe dans l'analyse freudienne ; comme si les deux Moïse jouaient cette fonction polarisante : entre protection et terreur. Oserions-nous dire à cet endroit que la psychanalyse met en évidence, comme en lumière, cette scène théâtrale où les masques sont portés ? Où la tension entre la bienveillance et la violence ne cesse de s'opposer renforçant la barrière qui sépare le conscient du refoulé.

La *Geste de Moïse* serait celle d'un refoulement collectif, d'un oublié magnifié sous une autre forme ; elle serait une métaphore du conflit œdipien, mettant en scène l'enfant (le peuple hébreu) se libérant du père tyrannique avant d'adopter sa loi, dans toute sa rigueur sublimée (la loi divine). Le nom du père fut substitué par le nom transcendant du Père (le nom de YHWH), dont on sait la fortune postérieure pour l'économie de l'ordre moral, social et religieux au sein des monothéismes.

Non sans une certaine audace, nous avançons donc l'idée que le nouveau paradigme religieux mis en place par Moïse – entendons par là ceux qui se revendiquant cet héritage, le thématifèrent et le coulèrent dans les formes littéraires que nous connaissons au fil des siècles qui suivirent –, est le fruit de violences extrêmes : le mouvement réformateur d'Akhénaton, répression des « hérétiques », l'exil du prince égyptien, la servitude des Hébreux en terre d'Égypte, la répression des pensées dissidentes au désert, le meurtre supposé du Moïse idéalisé, la conquête de la terre promise, etc. Pour que Dieu descende des « Hauts-lieux » pour s'installer au milieu de son peuple, il fallut un cortège de brutalité²⁰. La violence de la castration œdipienne sert ainsi de modèle pour comprendre l'établissement de l'ordre social. On notera au passage qu'une telle approche de l'identité, nécessairement

²⁰ Sur les Hauts-lieux : B. Decharneux et A. d'Helt, « Des Hauts-lieux aux lieux du Temple et de Dieu : Itinéraire d'un symbole de l'Israël antique aux exégèses allégoriques de Philon d'Alexandrie », dans *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 6^e série, t. XXI, Communications, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 2010, pp. 17-38. Il faut distinguer trois étapes principales dans l'histoire de religion hébraïque (en assumant l'anachronisme du mot « religion » : 1. La religion des patriarches (religion d'Abraham : culte des Hauts-lieux) ; 2. La religion mosaïque (époque de l'Exode : la Loi mosaïque) ; 3. La religion juive (époque de l'Exil en Babylonie : monothéisme universalisant).

meurtrière, du moins sur le plan symbolique, met curieusement en perspective les discours sur les origines, les racines, la tradition²¹.

Derrière ces démonstrations, c'est la tension entre le conscient et l'inconscient qui se joue. Celles des individus ballotés entre des pôles contradictoires, celles des peuples se construisant des identités fantasmée (roman national). L'identité socio-culturelle apparaît ainsi, tel un fantôme, sur la scène de nos existences, se jouant des détours de l'histoire, mêlant idées et idéologies au grès de ses récitations, s'affublant des masques divers que nous entreposons dans nos vestibules. Elle joue et se joue de nous, donnant à nos déterminismes inconscients les apparences de la liberté ; affublant les idoles de nos panthéons imaginaires des oripeaux de l'égalité ; laissant croire, même, que nos rejets, nos exclusions, nos haines, sont l'expression de la fraternité.

Tel le dieu Protée, l'identité s'échappe, évanescence, chaque fois que nous nous efforçons de la saisir, s'estompe quand nous voulons la définir, s'évanouit dans ses liens quand elle prend la forme de l'écriture. Portant le masque des ancêtres, celui de la terreur, celui de l'acteur sur la scène, elle mène sa danse mortifère. Sur le divan du psychanalyste aussi, elle se dit, se redit, se glorifie, se lamente, se gausse... Elle tord et distord. Et quand le signifiant quitte le signifié, elle ricane, enfin rendue à la seule volonté de puissance. La psychanalyse n'est pas une bonne nouvelle.

Reste Freud devant le Moïse de Michel-Ange.

Bibliographie orientée :

DECHARNEUX, Baudouin, 2012, *La religion existe-t-elle ? Essai sur une idée prétendument universelle*, Bruxelles : Editions de l'Académie Royale de Belgique, « L'Académie en poche ».

DECHARNEUX, Baudouin, 2019, *Narcisse entre le visible et l'invisible. Essai autour d'un reflet symbolique*, Louvain-la-Neuve : PUL.

DECHARNEUX, Baudouin, 2025, *Religion et psychanalyse, Le phénomène religieux à la lumière de la psyché humaine. Chamanisme, polythéisme et monothéisme*, Bruxelles : Code9-La Pensée et les Hommes.

²¹ Le livre d'Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1999, est bien sûr incontournable.