

## Freud avec Spinoza

### Le projet politique de la psychanalyse

André Michels

Il me semble que dorénavant on ne lira correctement Freud, on ne se fera une idée précise des enjeux théoriques et pratiques, y compris politiques, de la psychanalyse qu'au regard de l'enseignement de Spinoza. Pour en parler, je vais me référer pour l'essentiel au *Tractatus theologico-politicus (TTP)* tout en ayant à l'esprit les autres textes de l'auteur, en particulier son *Éthique*. Dans le *TTP* c'est l'*Éthique* qui se prépare, dont Spinoza avait interrompu la rédaction pendant plusieurs années pour se pencher sur sa tradition et s'assurer du bien-fondé de sa démarche. Il part de la prophétie pour évoquer et discuter une méthode de l'interprétation et établir les fondements du politique. Alors que Freud part de l'interprétation, dans la *Traumdeutung*, pour démonter la valeur prophétique du rêve, avant de revenir en fin de parcours, dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, sur le destin du premier des prophètes (pour les trois monothéismes) à un moment de crise politique extrême, où la survie du peuple juif est sérieusement menacée.

### Déchirure de la tradition

Je ne pourrai, dans cette contribution, qu'aborder un aspect limité des choses qui cependant me paraît être de taille, puisqu'il concerne le rapport de Spinoza à la tradition dont il est issu. Or celle-ci est double : juive et occidentale. Elle n'est pas d'abord juive, avant d'être occidentale, mais celle-là ne cesse d'être présente, de s'énoncer et de s'écrire sous le couvert de celle-ci. Leur rapport ressemble parfois à celui des contenus, latent et manifeste, du rêve, dont l'un véhicule les traces ou les restes de l'autre qui est censuré, refoulé, réprimé. Cela fait partie de l'histoire de la

violence en Occident, sur laquelle on a beaucoup glosé, mais qui demande encore à être écrite. Elle est liée à la division qui lui est propre et aux nombreuses tentatives de l'une de ses branches d'écraser l'autre, voire de l'anéantir (ou ses représentants) ; avec le danger pour l'agresseur de succomber à sa propre agression, du fait même de son acte. Voilà pourquoi on a pu parler du suicide de l'Occident (chrétien) à Auschwitz. Qu'en est-il après ?

La déchirure de sa tradition a donné lieu à des crises doctrinales et politiques successives qui ont scandé son histoire. Spinoza n'en est qu'un épisode parmi d'autres, mais particulièrement parlant pour nous, comme critique à la fois du dualisme cartésien, donc d'un certain entendement des *Lumières*, et du discours théologico-politique de son temps. Cela lui a permis d'initier un nouveau rapport de l'esprit et du corps, une rigueur inédite dans le rapport au texte et à son interprétation, de donner une autre assise à la pensée du politique. Dans l'après-coup, il n'est pas exagéré de dire qu'il a préparé le terrain qui a permis à la psychanalyse de voir le jour et sur lequel il lui est indispensable de revenir pour préparer son avenir. Il importe à Spinoza de faire la part des choses, d'introduire des différenciations de plus en plus subtiles qu'il va pousser jusqu'à leur point de rupture, qui sera aussi un point de non-retour. En l'excluant de leur communauté, les rabbins ne lui ont accordé aucune possibilité de retour. C'est le chemin que, pour sa part, il avait déjà entamé et qu'il poursuivra jusqu'au bout. Il se fait l'agent d'une rupture qui sera décisive pour les *Lumières* et contribuera à déterminer le climat, l'«atmosphère» dont va se réclamer Freud, sans en donner plus de précision.

Spinoza se lance dans une entreprise de déconstruction à grande échelle ; si l'*Éthique* en est le produit, c'est le *TTP* qui en est le maître d'œuvre, le lieu d'une coupure irréversible. Il y procède en fin tailleur de lentilles et de textes qu'il décrypte, décortique, détaille jusqu'à l'extrémité de la lettre. Elle concerne d'abord la théologie et, à travers celle-ci, la religion et les textes sacrés ; trois aspects ou registres qui sont très proches, mais qu'il se propose de distinguer avec autant de minutie que d'acuité. Il parle au nom d'une liberté de penser pour laquelle il se bat et qu'il érige en pétition

de principe dans le 20<sup>e</sup> et dernier chapitre du *TTP*, après tout un parcours et comme un message qu'il veut transmettre à la postérité : « On montre que, dans une libre république, il est permis à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense. »<sup>1</sup> Cela ressemble étrangement aux formulations successives de la « règle fondamentale » données par Freud, sur près de quarante ans ; et c'est Spinoza qui nous apprend que c'est un acte politique. À ceci près, que ce que l'un propose dès le départ, pour donner une assise à sa méthode, l'autre le retrouve à la fin, après tout un temps d'élaboration le conduisant à formuler un principe éthique qui, rétroactivement, légitime le chemin parcouru et institue la « liberté de parole », qui est l'acte politique proprement dit.

Alors que Freud commence par établir la « liberté » d'associer, c'est-à-dire une exigence technique et méthodologique, tout en se heurtant à une résistance (*Widerstand*) – terme emprunté au langage politique – qui, selon la structure d'une bande de Moebius, est autant interne qu'externe. Il va décrire un appareil psychique, constitué comme un appareil d'État, avec des instances d'autant plus contraignantes, autoritaires et injustes qu'elles ne sont pas directement perceptibles ni saisissables, qu'elles tendent à échapper à tout contrôle, leur mise en évidence nécessitant tout un dispositif. Pour Freud comme pour Spinoza se pose alors la question : « Qui va permettre quoi et à qui ? » La « liberté » est-elle donnée ou durement acquise ? Les deux, sans doute. Et de quoi est-elle censée nous débarrasser ? Question d'autant plus angoissante et difficile que le principe, énoncé à la fin du *TTP*, rencontre une double impossibilité, matérialisée par les deux barrières, l'une aussi infranchissable que l'autre, qui s'érigent entre vouloir et penser, entre penser et dire. C'est aussi une manière de situer le réel auquel se heurte la pensée de Spinoza ou qui plutôt en est l'effet, en rupture avec le *cogito* cartésien.

## **Judéité de Freud**

---

<sup>1</sup> Spinoza (1670), *Tractatus theologico-politicus*, P.U.F., 2<sup>e</sup> édition, Paris 2012, p. 633.

Je vais me concentrer sur quelques brefs extraits du *TTP* que je me propose de lire au regard du dernier Freud, des thèses avancées dans *L'homme Moïse* ; elles vont me servir de balise par rapport aux deux questions majeures soulevées par le texte concernant les dimensions à la fois juive et politique de la psychanalyse. Spinoza peut être considéré, à cet égard, comme un témoin majeur, incontournable pour préciser le statut de la judéité de Freud et, par voie de conséquence, pour déterminer le degré de la dette qu'il a contractée à l'égard du judaïsme. Freud nous y invite, de façon explicite, dans la préface à la traduction hébraïque de *Totem et tabou*, parue en 1930, alors qu'il entame sa dernière décennie, dont plus de la moitié consacrée à la rédaction de son dernier grand œuvre. Cette préface est comme un point de passage nécessaire, comme une introduction à ce qui va suivre. Il se présente comme celui « qui ne comprend pas la langue sainte, qui est tout à fait étranger (*entfremdet*) à la religion des pères, comme à toute autre, qui ne peut adhérer aux idéaux nationalistes et pourtant n'a jamais renié l'appartenance à son peuple ; qui ressent son trait distinctif (*Eigenart*) comme juif et ne le souhaite pas autrement. Si on lui demandait : Qu'est-ce qu'il y a encore de juif chez toi, si tu as abandonné tous ces traits communs (*Gemeinsamkeiten*) avec les membres de ton peuple (*Volksgenossen*) ?, alors il répondrait : Encore beaucoup de choses, peut-être la principale (*die Hauptsache*). Mais cet essentiel (*dieses Wesentliche*), il ne pourrait à présent l'exposer clairement. Il sera certainement accessible à une investigation scientifique ultérieure. »<sup>2</sup>

Ces lignes, initialement adressées à la diaspora juive en Palestine, sont d'une remarquable précision. En introduisant des coupures aux endroits les plus sensibles de la tradition, il ne cherche pas à s'en détourner. Au contraire, en se démarquant il s'en rapproche. Les trois fractures auxquelles il se réfère – concernant la langue, la religion et le projet politique – lui servent d'assise à une triple affirmation (*Bejahung*) : l'appartenance au peuple, la reconnaissance du trait distinctif (*Eigenart*), le partage de l'essentiel. Ce qu'il en est, il ne saurait le dire, mais nous en transmet la charge, à ceux

---

<sup>2</sup> Sigmund Freud (1930), Vorrede zur hebräischen Ausgabe von *Totem und Tabu*, G. W. XIV, p. 559.

qui se sentent concernés par son message. Qu'en est-il au juste ? Comment définir sa position ? Faut-il l'entendre en termes de judéité ou de judaïsme – deux notions qu'il n'est pas aisé de différencier ? Le judaïsme – pourrait-on dire – est lié à ce qui de la tradition est transmis, parfois à l'insu du sujet ou malgré lui ; alors que la judéité est ce qui reste, quand bien même le sujet ne veut rien en savoir ou quand, pour une raison ou une autre, politique ou individuelle, la chaîne de la transmission a été interrompue, empêchée, refusée.

Freud évoque sa judéité à la fois comme une question et comme une énigme qui ont traversé sa vie et son œuvre, mais qu'il ne se sent pas en mesure d'élucider. Elle se distingue du judaïsme des générations précédentes qui a marqué son enfance et le climat dans lequel il a été élevé. Dès lors, sa judéité apparaît plutôt comme le résultat d'une grande rigueur, du travail de toute une vie. On ne saurait mieux la définir qu'en ses propres termes : « Qu'est-ce qu'il y a encore de juif chez toi, quand tu as abandonné toutes ces *Gemeinsamkeiten*, tous ces traits communs qui te relient à ton peuple ? » La position de Freud ne tolère aucune ambiguïté. Il n'a pas le moindre doute que « l'essentiel » de ce qui le définit et donc de ce qu'il a produit est juif. Il entend le trait (commun) ou le lien comme une coupure, qui définit son appartenance au peuple et détermine ainsi un choix éminemment politique. Cela fait de lui, sans qu'il l'ait cherché le moins du monde, le porte-parole d'une époque, le passeur d'une judéité dont la psychanalyse serait une des manifestations majeures. La question est dès lors moins de savoir quelles seraient les sources juives de la psychanalyse que de considérer celle-ci comme l'effet, le produit du « devenir-juif » de Freud, selon une pensée forte de Betty Fuks.<sup>3</sup>

## **Judaïsme inconscient**

---

<sup>3</sup> Betty Fuks, Freud et la judéité. La vocation de l'exil, Éditions Cécile Defaut, Paris 2018, p. 10.

La judéité, dans cet ordre d'idées, ne se réduit pas à la manière de se sentir juif ou de vivre sa condition juive, mais correspond plus profondément à l'ensemble des traces, conscientes et inconscientes, laissées par un judaïsme contextuel, dans lequel l'individu a baigné depuis sa naissance, sans en avoir pris la mesure, et auquel il n'a aucun doute d'appartenir.<sup>4</sup> Pour en savoir plus, il est obligé de se mettre à l'étude de ces traces dont l'écriture est multiple et ne se retrouve pas seulement dans les livres, mais tout autant dans le langage quotidien, les rites et les corps qui en sont traversés. Freud s'y est appliqué pendant toute une vie, avant de se retrouver, en fin de parcours, face à la tragédie politique de son temps. Il fait partie de la dernière génération avant la catastrophe qui va engloutir, tel un trou noir, le monde auquel il a appartenu. Il y a comme un recoupement entre son destin et celui d'une époque ; ce qui va l'interpeller au plus haut degré. Il a abordé son destin juif selon sa propre méthode, savamment élaborée sur plus de quatre décennies. Il n'a jamais eu de doute ni quant aux traces déposées en lui, ni quant à l'esprit juif qui l'habite, au *Witz* qui anime son discours. Il nous suggère lui-même la notion d'un « judaïsme inconscient » – dans la préface citée – qui, en toute logique, ne demande qu'à être reconnu et interprété.

En s'interrogeant sur le dernier Freud, sur la place à accorder à *L'homme Moïse* dans l'ensemble de l'œuvre, Lacan suggère que c'est le « point sur lequel tout ce que Freud a articulé devient vraiment significatif. »<sup>5</sup> Il en parle à un moment où il est lui-même sur le point de développer une nouvelle version de son discours, qui va occuper le dernier tiers de ses séminaires. Il évoque ses propres écueils en supposant que c'est une « conjuration » qui l'a empêché de parler de ce texte ultime, dans le séminaire qu'il avait projeté de faire sur « Les Noms-du-père » en 1963. Si c'est le point d'aboutissement de Freud, serait-ce le point de butée de Lacan ? On sent à quel degré la question est restée vive et douloureuse, huit ans après. Elle ressurgit au moment où il entame son dernier tournant, qui s'annonce ici par un retour sur la fonction cruciale de l'écriture. Elle constitue le fil qui traverse son enseignement, qu'il n'a jamais lâché

---

<sup>4</sup> Albert Memmi (1965), *L'Homme dominé*, Gallimard folio essais, Paris 2010, p. 121-130.

<sup>5</sup> Jacques Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Le Séminaire, livre XVIII, Seuil, Paris 2006, p. 160-161.

et qui ne l'a jamais lâché, qui va aboutir à l'élaboration d'une nouvelle forme d'écriture, celle du « nœud borroméen ». Elle va lui permettre de revenir sur l'ensemble de ses avancées précédentes, de les reformuler, pour finalement acquérir un statut doctrinal, pour l'ensemble de son œuvre, comparable à celui de *L'homme Moïse* pour celle de Freud.

Pour celui-ci, la tournure que prennent les choses en ce moment ultime, est déterminée par des facteurs intrinsèques autant qu'extrinsèques. Les premiers sont liés au progrès de sa pensée, soumise au processus analytique lui-même ; les seconds aux conditions politiques exceptionnelles, consécutives à l'avènement du nazisme. Lacan nous invite à lire la fin de l'œuvre comme une conclusion, un « moment de conclure », qui est en même temps une ouverture. *L'homme Moïse* devient ainsi à la fois un point de clôture, de chute et de suspension, comparable au point final d'une phrase, qui en détermine le sens. La clôture est à entendre dans le double mouvement de l'instauration et de la levée du sens, selon les deux temps de l'*Aufhebung*, de son annulation qui est aussi une forme de sauvegarde. Il en est du sens comme de la trace qui ne se constitue et ne s'inscrit que par son effacement. Si l'interprétation vise à rétablir le sens, elle n'y parvient qu'après l'avoir aboli ; elle le restitue en le destituant et inversement.

Le paradoxe inhérent à ce processus est celui de l'analyse proprement dite, dont il détermine la dynamique et la pertinence. Voilà pourquoi une analyse ne peut pas se conclure une fois pour toutes, mais doit être remise sur le métier à intervalles réguliers. C'est ce à quoi Lacan s'est appliqué, après Freud, en y dédiant une part essentielle de son enseignement, en ne cessant de revenir sur ce qu'il a dit précédemment ; avec le nœud comme dénouement – par son nouage même. La question se pose, si le moment n'est pas venu pour un nouveau tour, une nouvelle boucle permettant à la psychanalyse de revenir sur ses « pas », ses avancées qui sont autant de moments de chute, d'annulation, de négation de ce qui a été dit ou a fait sens. C'est à ce prix qu'une refonte de ses concepts est possible, en tenant compte du re-tour du refoulé dans les différents registres, sur les plans individuel et collectif, de ce qui n'a pu se dire (jusqu'à présent) ou n'a été qu'effleuré. Un nouveau départ

implique de faire table rase, de se débarrasser des certitudes et de dépasser une pratique qui, pour certains, ne tient plus qu'à un rituel, d'autant plus durement revendiqué.

## **Science et politique**

On peut supposer qu'un nouveau départ aura à tenir compte de la dimension politique de la psychanalyse et ne se fera pas sans référence à Spinoza. Il est représentatif de la double tradition religieuse et scientifique, en dernière instance juive et grecque, qui traverse l'Occident et le divise. Cette division, à l'œuvre depuis le début de notre ère, a pris une tournure décisive avec les « Lumières » et l'essor des sciences modernes, sur laquelle il convient de revenir, d'autant plus qu'elle n'est pas sans être impliquée dans les bouleversements politiques de notre temps. Toute la question reste de savoir comment. Cela nous permettra aussi de mieux situer ce qui s'est élaboré depuis, e. a. chez Spinoza et Freud, les deux auteurs qui nous occupent ici ; ou dans un autre registre, de reconnaître p. ex. à quel point Lacan a su tenir la route et voir juste, dans ses nombreuses références au judaïsme, et dans quelle mesure Heidegger, par son ancrage exclusivement grec de la philosophie, a été partie prenante, tout en s'en défendant, d'une débâcle politique à nulle l'autre pareille.

Plus que jamais, dans l'après-coup des événements qui ont marqué le 20<sup>e</sup> siècle, nous sommes sensibles aux dérives politiques possibles des discours marquants, en particulier de celui de la science. Nous savons désormais qu'elle n'est pas neutre et qu'elle peut être déviée quant à son but. Les moyens mis en œuvre à la fois conditionnent ses avancées, c'est-à-dire soumises à certaines exigences, qui ne sont pas forcément celles de la science, et accentuent ses capacités de nuisance, voire de destruction. Ce qui est en cause est ce qu'on fait de la science autant que le faire de la science elle-même. L'exemple édifiant de Galilée d'une part illustre la force extraordinaire, capable de rendre caducs les édits religieux les plus solidement établies ; les expériences sur des cobayes humains d'autre part, non seulement dans

les camps nazis mais parfois dans les hauts-lieux de la recherche médicale, montrent une dérive possible de la science, si elle se met à la solde de la politique, du grand capital ou de la pure ambition (académique ou autre).

Si le positionnement politique de Freud est plus implicite qu'explicite, il n'engage pas moins l'ensemble de sa démarche et de son champ. Il concerne autant son rapport à la science qu'à la tradition, à l'égard desquelles il adopte une attitude similaire. Il ne se propose pas de les réformer, mais plutôt d'en explorer les marges, les bords, les limites. Ses énoncés fondamentaux peuvent être considérés comme autant de passages à la limite et parfois de son dépassement. Il trace en effet sa ligne de pensée, d'action, de conduite, qui est aussi une ligne de démarcation, à la lisière des sciences de la nature (*Naturwissenschaften*), sans jamais y adhérer complètement, ni s'en distancier définitivement. Il n'est donc ni naturaliste, ni tributaire d'un autre modèle de la science. Tout en ne cessant de s'en réclamer, il indique en même temps qu'un autre entendement en est possible. Il en est de même de son rapport au judaïsme, avec lequel il partage la « chose principale » (*Hauptsache*), sans jamais dire en quoi elle consiste. La question est d'autant plus pertinente de ce que son discours doit à sa condition juive et de ce que la psychanalyse doit à la construction de sa judéité.<sup>6</sup>

La branche de la science dont il a été le plus proche, à savoir la biologie, occupe de nouveau, depuis une quarantaine d'années, le devant de la scène. C'est surtout sa dimension politique qui est à l'ordre du jour, depuis de la dérive nazie, et qui nous occupe plus particulièrement depuis les travaux de Michel Foucault sur la bio-politique. Il souligne ainsi, autrement que Canguilhem, son maître, mais dans sa foulée, qu'au sein du discours de la science et par son avancée même, surgit un concept qui lui reste profondément hétérogène, mais dont pourtant elle procède. Pour Canguilhem, c'est la « vie » qu'il considère comme la source normative ultime, en statuant très tôt dans son parcours : « On ne dicte pas scientifiquement les normes à la

---

<sup>6</sup> Betty Fuks (2018). *ibid.*, p. 52.

vie. »<sup>7</sup> La portée de cet énoncé, qui est à la fois heuristique, épistémique, éthique, juridique et politique, met en évidence et en scène la profonde unité conceptuelle du bio-logique, du bio-politique et du bio-éthique, des thèmes qui ne l'ont pas lâché jusqu'au bout.

## **Fondement du politique**

Ces différents registres couvrent des champs différents tout en se recoupant, de sorte que chacun, pris isolément, contribue à fonder les deux autres. Il se réfèrent tous les trois à la vie, à laquelle on pourrait substituer un vide central, sans entamer en rien la consistance du dispositif. Sa visée est de nouer la logique, la politique et l'éthique, de manière telle que chaque registre se trouve remis en cause par ce qui se passe dans les deux autres. Ce nouage vaut aussi pour la psychanalyse. Il sera intéressant, à cet égard, de revenir sur la question du rapport de Freud au bio-logique, sujet à de nombreux malentendus. Il y a cherché un appui tout en ne cessant de s'en différencier de manière aussi précise que vigoureuse. Il n'y a pas lieu, au regard de la vie, de séparer la « raison pure » et la « raison pratique », si ce n'est pour relever leurs points de recoupement et d'articulation à partir d'un mode d'agir, c'est-à-dire de la prise en compte du primat de l'acte.

C'est ce que nous propose Spinoza dans le *TTP* qui, cependant, ne saurait être lu sans la reprise de certaines de ses propositions fondamentales dans l'*Éthique*. Les deux textes sont étroitement solidaires, dont l'un est écrit avec les tripes, l'autre avec la raison. Ils reprennent chacun l'un des fils constitutifs de l'Occident, selon sa double tradition, nous indiquant que les deux sont inséparables, tout en abordant chacun selon sa propre logique et dans des traités distincts. Qu'est-ce que cela nous apprend sur la psychanalyse, son élaboration, son projet politique? La pensée de Spinoza accorde une place prépondérante aux prophètes, à Moïse en particulier, le premier entre tous, qui

---

<sup>7</sup> Georges Canguilhem (1943), *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, dans : *Le normal et le pathologique*, P.U.F., Paris 1966, p. 153.

ne sera atteint par aucun de ceux qui vont lui succéder dans un temps historiquement datable. La question se pose donc de ce qu'est devenu cet ordre de discours et de ce qui s'en fait entendre de nos jours, malgré tout, en l'absence des prophètes.

En forçant un peu le trait, on peut dire que le *TTP* est principalement destiné à exposer la place et le statut de Moïse, donc la fonction de la prophétie, comme fondement du politique. Il s'agit de rétablir la justesse et la rigueur de son enseignement en le dégagant des multiples figures de sa distorsion, corruption, perversion. Les plus dangereux parmi ses corrupteurs, voire faussaires seraient, d'après le philosophe, les théologiens eux-mêmes, les tenant-lieux de la religion, qui occupent les instances du culte pour s'en servir à leurs fins et donner une assise à leur pouvoir. Le jugement de Spinoza est féroce et confère à ses propos une certaine radicalité.

Un rapprochement peut être tenté à ce niveau, entre le *TTP* et *L'homme Moïse* ; deux textes au statut équivalent sinon comparable, pour les deux auteurs, tout en apparaissant à des endroits stratégiques différents de leur œuvre respective. Poussé par l'urgence, Spinoza va interrompre la rédaction de l'*Éthique*, pour revenir à l'étude de sa tradition ; un retour que Freud, poussé par une autre forme d'urgence, va opérer en fin de parcours et « à bout de course » ; ce que Lacan dit du héros tragique. Leur projet politique respectif a mûri sous l'effet d'événements extérieurs, particulièrement graves, et a trouvé une assise dans leur approche – similaire et pourtant si différente – de la prophétie et du rôle crucial de Moïse.

En démontrant qu'il n'est pas l'auteur de la *Thora* (du *Pentateuque*), Spinoza ne nous invite pas seulement à une critique fondamentale de la fonction de l'auteur, mais aussi à une révision du statut politique du texte. Il s'agit pour lui de le libérer de la superstition et de la gangue dogmatique dans laquelle il est enfermé par les autorités religieuses et politiques. En ébranlant les deux piliers de la tradition, il provoque une onde de choc dont les effets continuent à se faire sentir jusqu'à ce jour. On peut se demander si par son acte et en s'inspirant de l'exemple de Paul, auquel il se réfère

régulièrement, il n'est pas plus proche de l'esprit de la lettre et de l'*Écriture* que bon nombre de ses détracteurs.

En devenant l'un des principaux acteurs d'une lecture *profane* de la Bible et de ses commandements, il se propose d'abord de redéfinir les critères et les conditions de son interprétation, pour ensuite en souligner la fonction éminemment politique. Elle consiste principalement dans le passage du sacré au profane, qui se révèle être une composante majeure à la fois du discours du prophète et de l'enseignement de Spinoza. L'objectif de Moïse n'a-t-il pas été de lutter contre l'idolâtrie, donc la superstition, comme réceptacle du sacré ? Qualifier l'*Écriture* de *sainte* (*Heilige Schrift*) peut être entendu comme une exigence relative à l'interprétation et à l'impératif qu'elle constitue. Freud s'y réfère, dans un autre contexte, en nous invitant à considérer le récit du rêve comme un « texte sacré » (*heiliger Text*): « ... ce qui, de l'avis des auteurs, serait une improvisation arbitraire hâtivement concoctée dans l'embarras, nous l'avons traité comme un texte sacré. »<sup>8</sup> Traduire *heilig* un fois par « saint », une autre fois par « sacré », ne doit pas nous induire en erreur, mais plutôt nous inviter à faire la part des choses. La hardiesse de ses propos nous rappelle celle du philosophe hollandais.

### **Principe de l'interprétation**

Freud se propose d'établir un principe de l'interprétation dont procède la *Traumdeutung*, de tenir compte du moindre détail du récit, des nuances et des failles du langage. Le plus petit constituant du texte, une simple lettre, voire un fragment de lettre, peut être le point de départ de l'interprétation. Le caractère *saint* ou *sacré* de l'*Écriture* ne saurait donc se passer de sa *profanation* ou passage par la langue profane ; un point sur lequel se rejoignent Freud et Spinoza. *Profaner* le texte veut dire aussi : le rendre audible, accessible à un public profane, c'est-à-dire au peuple ou

---

<sup>8</sup>Sigmund Freud (1900), *Die Traumdeutung*, G. W. II/III, p. 518 ; trad. franç. : *L'interprétation du rêve*, Œuvres complètes IV, P.U.F., Paris 2003, p. 566.

*vulgus* (dans le latin de Spinoza). On ne peut parler d'une langue que dans une autre langue, dit Lacan ; un principe sur lequel s'est édifié le *Talmud*, c'est-à-dire sa lecture de l'*Écriture*. Déjà à l'époque romaine, elle a été traduite en araméen, le *Targoum*, pour pouvoir être entendue par l'assemblée du peuple ; dans le *beit haknesset*, la maison de l'assemblée, le lieu du *syn-agôgé*, du conduire ensemble (*zusammenführen*), donc des affaires publiques, par opposition à celles qui sont d'ordre privé.

C'est en araméen, la langue véhiculaire de l'époque, celle de Jésus, que s'élabore une discussion approfondie des versets bibliques dont les sources le plus souvent ne sont pas citées, mais supposées connues. Le passage par une autre langue, forcément profane, est la condition de l'interprétation de la « langue sainte » (*lashon hakodesh*). Contrairement à l'usage commun de la langue, il est plus adéquat de qualifier un texte ou une langue de *sainte* plutôt que de *sacrée*. Le dernier terme en effet soulève des difficultés dont on n'a pas toujours pris la mesure. Voilà pourquoi la résurgence et la pratique de l'hébreu (moderne) en Palestine, avant même la création de l'État d'Israël, ont été ressenties comme un sacrilège par certains, comme une menace pour la laïcité par d'autres. On redoutait surtout que l'usage de la langue sainte, pour parler des choses du quotidien, pourrait contribuer à y réintroduire le religieux, voire le sacré, jusque dans les plus petits recoins de la vie publique et privée. La situation actuelle semble, du moins partiellement, donner raison à ces craintes initiales. Cela a soulevé des questions de principe, non seulement dans les milieux orthodoxes, et a conduit à une survivance paradoxale du *yiddish* dans certaines *jeshivot* (écoles talmudiques), surtout d'obédience lituanienne, pour éviter toute collision entre l'hébreu ancien et moderne.

Gershom Scholem en avait le pressentiment et une conscience aiguë. Dans un texte rédigé en 1926 pour le 40<sup>e</sup> anniversaire de Franz Rosenzweig, déjà paralysé et privé de parole, il met en garde contre le danger que représente « l'actualisation » de la langue hébraïque : « Cette langue sacrée dont on nourrit nos enfants ne constitue-t-elle pas un abîme qui ne manquera pas de s'ouvrir un jour ? » Il en met en cause la « sécularisation » : « ... la sécularisation de la langue n'est qu'une *façon de parler*,

une expression toute faite. Il est impossible de vider de leur charge des mots bourrés de sens, à moins d’y sacrifier la langue elle-même. »<sup>9</sup> Scholem souligne le lien intrinsèque entre le sacré, le sens et la jouissance, véhiculé par la langue, à l’insu de ceux qui la transmettent. Il se demande si le plus grand danger – pour le peuple et le pays – ne vient pas de l’intérieur, si le risque n’est pas « de voir un jour la puissance religieuse de ce langage se retourner violemment contre ceux qui le parlent ? »<sup>10</sup>

Le souci de Spinoza est similaire, mais son approche sera foncièrement différente ; sa figure ressort avec d’autant plus de plasticité, comme celle qui inaugure une nouvelle époque. Par son retour à la lettre hébraïque, il s’autorise à en questionner le statut et le caractère sacré ; ce qui lui est d’autant plus nécessaire qu’il cherche à établir les conditions de l’interprétation de l’*Écriture* et les critères de sa relecture à l’époque moderne. En parlant des prophètes, il s’intéresse en fait au noyau politique de la tradition. La laïcité radicale dont il se réclame ne va pas à l’encontre de celle-là, ce que l’on continue à lui reprocher jusqu’à ce jour, mais elle est « tout contre ». Il essaie non seulement de s’approcher au plus près du texte, mais s’interroge avant tout – ce qui est peut-être le plus inouï – d’où celui-ci est parlé. En destituant Moïse de sa position d’auteur, un acte sacrilège au plus haut degré, dont Spinoza s’est rendu « coupable », il commence à s’intéresser à langue « vivante » – et non pas divine – qui parle à travers le texte et à se demander d’où il est issu. Qu’est-ce qu’on en sait, si l’on n’en questionne pas la source ? C’est le pas que Spinoza est le premier à avoir franchi, avec la radicalité que nous lui connaissons.

Freud aurait-il profité de cet état d’esprit institué par Spinoza, sans l’avoir lu ? Il ne s’en réclame pas et ne lui est donc pas redevable, quant à la découverte de l’inconscient. Il s’agit d’un pur produit de l’interprétation qui seule donne accès à des objets ayant, jusque-là, échappé à l’emprise de la science : rêve, lapsus, acte manqué, mot d’esprit, symptôme ; on pourrait y ajouter : la prophétie. Freud l’évoque à propos

---

<sup>9</sup>Une lettre inédite de Gershom Scholem à Franz Rosenzweig. À propos de notre langue. Une confession, dans : Jacques Derrida, *Les yeux de la langue. L’abîme et le volcan*, Galilée, Paris 2012, p. 9.

<sup>10</sup> Ibid., p. 10.

du rêve, tout comme Spinoza se réfère à celui-ci à propos de la prophétie pouvant se manifester e.a. dans un rêve, une vision, une hallucination. Quant au symptôme, Lacan propose de l'entendre, à la suite de Marx, comme une vérité qui se loge dans la faille du savoir ou qui en échappe et donc se « révèle ». Ne peut en répondre que l'acte d'interpréter qui introduit une coupure décisive dans le discours occidental, dans un certain entendement de la rationalité donc ; ce dont nous n'avons pas fini de méditer les conséquences.

La psychanalyse, comme don de l'interprétation, a bénéficié de la redécouverte de cette fonction cruciale par Spinoza et quelques autres. S'il n'est pas le seul, il en a déduit une méthode dépouillée de toute religiosité et assez proche de celle de Freud. Elle a conduit à l'émergence d'une nouvelle discursivité qui s'est développée en marge de la science et continue à le faire. Si elle est restée inclassable jusqu'à ce jour, il s'agit de ne pas en sous-estimer la force subversive. Reste la question : D'où l'interprétation est-elle venue à Freud ? Il n'y a été préparé ni par ses études de médecine, ni par ses recherches en neurosciences. Serait-elle principalement liée à un retour à la tradition des pères ? Si cela avait été le cas, elle n'aurait pu intervenir, dans un premier temps du moins, que de façon inconsciente. Si son élaboration en est profondément imprégnée, cela veut dire qu'il a passé une bonne partie de sa vie à se réapproprier sa tradition, même réduite à sa stricte trame, au regard de la nouvelle rationalité issue des *Lumières*. Voilà pourquoi son œuvre peut être considérée, dans une large mesure, comme un travail sur les traces déposées en lui et la psychanalyse comme le produit de son « devenir-juif » (Betty Fuks).

### **Freud politique**

Cela ne fait pas de la psychanalyse une variante de la *Wissenschaft des Judentums*, mais une nouvelle version de la dualité (constitutive) de l'Occident – celle qu'un Heidegger p.ex. s'est employé à effacer – sur laquelle il lui est indispensable de revenir. De ce point de vue, Freud a moins contracté que payé une dette. Le temps

d'élaboration qui lui est imparti, sur quatre décennies, est devenu un « temps pour comprendre », scandé par un « moment de conclure », constitué par son œuvre ultime. *L'homme Moïse* est devenu le lieu d'un tournant majeur, l'opportunité de boucler une boucle, tracée depuis le milieu des années 1890, et de jeter un autre regard sur le chemin parcouru. C'est surtout le fruit d'une âpre lutte, sur près de six ans, le conduisant à nouer des préoccupations aussi variées que la psychanalyse, le judaïsme et la politique. Sa correspondance avec Arnold Zweig ne laisse aucun doute là-dessus, à quel point il est hanté par la situation politique, le destin du peuple juif et l'avenir de la psychanalyse.

Il s'agit de trois facteurs temporels correspondant à une triple urgence de fin de vie, de terminer son *Moïse* et donc de clôturer son œuvre, dans le contexte d'une menace extrême qui pèse sur « son » peuple, à la veille d'un nouveau conflit mondial. Freud y réagit avec une lucidité et un courage, exceptionnels non seulement face à l'adversité, mais aussi au regard des échéances qui l'attendent. *L'homme Moïse* est la pièce maîtresse d'un triptyque dont les deux autres sont : *Constructions en analyse* et *Analyse finie et infinie*. Il attend sa publication avec impatience, alors qu'il sent la fin approcher. Il en est question pour la dernière fois dans une lettre de mars 1939, à six mois de sa mort, avec un humour incomparable : « Je n'attends plus que le *Moïse* qui doit paraître en mars encore et après je n'aurai plus besoin de m'intéresser à aucun de mes livres, jusqu'à ma prochaine renaissance. »<sup>11</sup>

On pourrait supposer qu'il a dû attendre ce moment ultime de sa vie, dans un contexte politique précis, pour enfin être prêt à reprendre un thème qui l'occupe depuis toujours, celui du destin du peuple juif. Il écrit à Arnold Zweig : « Au regard des nouvelles persécutions, on se demande de nouveau, comment le Juif est devenu et pourquoi il s'est attiré cette haine immortelle. »<sup>12</sup> Il conçoit son *Moïse* comme une tentative d'élaboration de cette question très ancienne, mais toujours actuelle. La

---

<sup>11</sup>Sigmund Freud, Arnold Zweig, Briefwechsel, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1968, p. 186; trad. franç.: Correspondances 1927-1939, Gallimard, Paris 1973, p. 221.

<sup>12</sup> Ibid., p. 102; trad. franç.: p. 129.

psychanalyse non seulement ne peut pas rester neutre en matière politique, mais elle se soutient d'un projet politique implicite qui, dans certaines conditions, devient explicite. Il ajoute dans la même lettre : « Moïse a créé le Juif » (*Moses hat den Juden geschaffen*).<sup>13</sup> Dans cette première mention, l'ouvrage se trouve intitulé d'ailleurs : *L'homme Moïse, un roman historique*. C'est au personnage historique qu'il s'intéresse et s'adresse d'abord, à sa « vérité historique », le dépouillant de sa sainteté, mais non pas de sa grandeur.

Cette façon de procéder, comparable en tous points à celle de Spinoza, que Freud expose en fin de parcours, ne rejoint-elle pas celle qui est à l'œuvre dès le début ? La désacralisation fait partie intégrante du projet psychanalytique, sans avoir pu être désignée ainsi d'emblée. N'y a-t-il cependant pas une contradiction avec l'exigence de considérer le récit du rêve comme un « texte sacré » ? Non, puisqu'il s'agit d'abord d'établir un principe de l'interprétation, pour en dégager ensuite un certain nombre de règles. Le but peut en être, par ailleurs, de mettre en évidence l'influence excessive du sacré. Il se manifeste comme figure de la jouissance, particulièrement pernicieuse, qui tient sous sa tutelle des pans entiers de l'État, sous le prétexte de la religion, et de la psyché, sous la forme de symptômes parmi les plus résistants au traitement. Si le sacré est la porte ouverte à toutes sortes d'abus, Spinoza n'a cessé de le dénoncer ; ce que ni ses contemporains ni les générations suivantes ne lui ont pas pardonné. La proximité de l'individuel et du collectif est très présente dans la vie et l'œuvre du maître hollandais ; c'est avec ces prémisses qu'il entame, à sa manière, la déconstruction de « l'homme Moïse ».

Quant à Freud, il veut le toucher dans son humanité et dans sa position d'exception par rapport à son peuple. Son entrée sur la scène politique, par le meurtre d'un Égyptien, est grandiose et aurait pu être tirée d'une tragédie élisabéthaine. Comment cela se fait-il que, malgré tout, il a été choisi pour négocier avec le Pharaon ? D'où cette place de choix lui est-elle venue ? D'être étranger, Égyptien, d'appartenir à la

---

<sup>13</sup>Ibid.

caste des prêtres ? De ne pas être né juif, comme Freud le suppose, ne l'a pas empêché de le devenir. Cependant, comme c'est lui qui l'a créé, en toute logique, il ne pouvait pas déjà l'avoir été. La *Thora* serait ainsi, du moins pour une part, le récit de son propre « devenir-juif » ; ce qui suppose aussi la réappropriation de tout un passé qui l'a précédé. Mais pour cela, il a dû s'arracher d'abord à son milieu d'origine, ce qui est un acte politique de premier ordre; au même titre que celui accompli par Abraham qui, à son tour, a dû partir de chez lui et rompre avec ses pères, pour initier une ère nouvelle. N'en a-t-il pas été de même pour d'autres personnages d'exception ; parmi lesquels nous pouvons citer Paul (à qui le *TTP* attribue une place de choix), Spinoza, Freud et quelques autres ?

Ce n'est pas Freud qui arrache Moïse à son peuple, mais c'est Moïse qui, par son acte, acquiert une position d'exception (logique). Elle ne sera reconnue que peu à peu après sa mort ou sa mise à mort; peut-être longtemps après, de sorte qu'avec chaque génération sa figure est devenue plus grandiose. Moïse a choisi l'exil, ce dont l'*Exode*, tout en étant référé à un réel, comme on peut le supposer, n'est que la métaphore ; et il y est resté n'entrant pas en terre d'Israël (*érets*). Il en a été ainsi pour Freud, mais autrement : né en Moravie et mort à Londres, son séjour à Vienne – correspondant à une certaine version de l'Occident et de la société chrétienne – n'a été qu'un lieu de passage, le temps d'y dresser sa tente, avant de la replier et de repartir; pour dire qu'il a été en exil (*galout*) et qu'il l'a été jusqu'au bout.

### **L'acte de Moïse**

Freud aurait-il, à son insu, répété l'acte de Moïse, pour s'inscrire à sa suite ? Elle serait logique plutôt qu'historique suggérant une lecture radicalisée de la psychanalyse, comme discours autant trans-historique – soumise au principe de la transmission (des générations) et déterminant la traversée du temps et de l'espace – que trans-individuelle. Cette suite requiert un point zéro, celui que Freud essaie de reconstruire par son *Moïse*, comme un message à la postérité et comme une tentative

de donner une assise rétroactive à son discours, à son œuvre. Ou serait-ce plutôt une commémoration de l'acte de Moïse ? Il est d'une singularité indépassable et se trouve à l'origine d'un nouvel ordre de raison qui traverse les différents registres – politique, législatif, religieux – tout en les nouant ensemble.

Les termes utilisés, pour traduire ou essayer de nous approprier ce geste inaugural, sont probablement inadaptés, trop distants du contexte de l'époque et de ce qui s'est réellement passé. Freud évoque le grand homme en le qualifiant de « libérateur du peuple juif », « législateur » (*Gesetzgeber*) et « fondateur de religion » (*Religionsstifter*).<sup>14</sup> Les trois niveaux évoqués – le peuple, la loi, la religion – sont autant d'instances et d'instantanés d'une coupure dans les liens essentiels de la vie, de l'individu et de la société, qui seulement permet de les instituer. Moïse intervient à un moment précis de l'histoire, caractérisé par l'urgence politique, la déshérence d'un peuple, privé d'héritiers légaux, dont la succession est dévolue à un État totalitaire; une situation qui s'est reproduite parfois dans des conditions tout aussi dramatiques, au cours de la très longue histoire du peuple juif, jusqu'à un passé récent.

Pour « libérer » le peuple, il a été nécessaire de le séparer des autres nations, depuis la haute Antiquité, en passant par les mondes chrétiens et musulmans, jusqu'à la société moderne. Cette ligne de démarcation qui d'emblée s'est avérée vitale a traversé les siècles et les millénaires. Elle peut nous amener à une appréhension plus différenciée de la situation politique actuelle de l'État hébreux, pris en étau entre la prétention et l'arrogance de l'Occident autant que de l'Islam ; à une autre lecture plus circonstanciée du lien constitutif entre les trois monothéismes. Il ne s'agit pas d'une prise de position par rapport à la politique menée par un quelconque gouvernement israélien, mais de la prise en compte d'une constellation qui est autant *théologico-politique* que *géo-politique*, métaphysique que physique. Israël ne doit-il pas redouter de disparaître en se fondant dans les Proche ou Moyen Orient actuels ? Comment dès lors tracer durablement une ligne de partage, autrement que par les armes ? Comment

---

<sup>14</sup> Sigmund Freud (1939), *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, G.W. XVI, p. 103 ; trad. franç.: *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Gallimard folio essais, Paris 1993, p. 63.

éviter la poursuite de la lutte millénaire avec les « Philistins » et leurs héritiers légitimes ? Si l'enjeu est devenu *théologico-politique*, c'est qu'il l'a été depuis toujours. Il est d'autant plus nécessaire de revenir à Spinoza.

Quant à la religion, le troisième volet mentionné par Freud, que j'aborde avant le deuxième, elle ne peut que nous induire en erreur. Moïse n'a certainement pas raisonné en ces termes qui, plutôt, véhiculent ce contre quoi il a lutté toute une vie et érigé son édifice légal et spirituel, autant que politique. Il y a une grande similitude avec le geste de Spinoza se révoltant, avec rigueur et vigueur, contre ce qui sépare la tradition, encombrée de superstitions, fausses croyances, etc., de ce qu'il appelle la « vraie religion ». Il ne fait que reprendre, à l'instar de ses ancêtres, mais avec d'autres moyens, le combat avec l'idolâtrie et ses avatars, y compris celle qui s'est infiltrée dans la théologie politique de son temps.

De quoi la religion est-elle représentative ? D'un clivage qu'elle subit elle-même et dont elle est l'effet, se produisant entre deux dimensions communément confondues, qui sont le *saint* et le *sacré*. À cela s'ajoute que le sacré, *sacer* ou *tabou*, est lui-même le lieu et l'occasion d'une séparation aux conséquences juridiques et religieuses multiples ; un thème qui est amplement développé par Giorgio Agamben dans *Homo sacer*.<sup>15</sup> Du point de vue juif, cette distinction permet de situer le sacré du côté de l'idolâtrie, selon la formulation d'Emmanuel Levinas : « La voilà donc l'éternelle séduction du paganisme, par-delà l'infantilisme de l'idolâtrie, depuis longtemps surmonté. *Le sacré filtrant à travers le monde* – le judaïsme n'est peut-être que la négation de cela. »<sup>16</sup> De cette séparation découlent un certain nombre de procédures, instances ou institutions, y comprises les plus hautes autorités du peuple qui le séparent de tous les autres. Une place importante y revient aux lois alimentaires (*kashrout*), puissant instrument de séparation. Il est fonction de l'énoncé que « tous les

---

<sup>15</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer*, Seuil, Paris 1997, p. 81-90.

<sup>16</sup> Emmanuel Levinas (1961), Heidegger, Gagarine et nous, dans : *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris 1963 et 1976, p. 301.

mélanges ne sont pas bons » et procède lui-même de l'interdit biblique de cuire le chevreau dans le lait de sa mère ; claire allusion à la prohibition de l'inceste.

Venons-en au deuxième volet évoqué par Freud, celui du législateur, en position intermédiaire entre les deux autres. L'allemand (*Gesetz-geber*) indique que la loi est non seulement la fonction mais le produit d'un don. Il est particulier dans le sens qu'il ne procède que par celui qui a été d'abord en mesure de le recevoir. Moïse est le premier des prophètes, parce qu'il témoigne de la réception de la loi et des circonstances qui l'accompagnent ; de sa position d'exception sur le Sinaï, où il se retrouve seul face à – une grande inconnue, réduite à une seule voix ; de son écoute d'un message inouï qui lui accorde le privilège d'avoir été choisi, comme s'il lui était destiné à lui seul, étant seul en mesure de le recevoir. C'est le sens premier de *kabbala* (du verbe *kibel*, recevoir) et le fondement de son acte, qui est fonction de sa « passivité ». Recevoir la loi est une manière de s'y soumettre, de statuer qu'aucun être humain n'est en sa possession ni ne le sera jamais. Tout est paradoxal à ce niveau. Ainsi Moïse est appelé « maître », parce qu'il est dessaisi de toute forme de maîtrise, ce qui seulement le met en position de transmettre, d'être à l'origine d'une longue chaîne de transmission. Elle procède d'une « transcendance », entendue dans un sens non religieux, comme l'assise d'un acte qui traverse le temps, les époques, les générations, et comme la marque d'une certaine indépendance par rapport aux lois de l'histoire, tout en en subissant les aléas.

Comment situer Moïse par rapport à Abraham ? Quelle est la forme de continuité ou de discontinuité qui les relie ? La tradition distingue *Avraham avénou* (Abraham notre père) de *Moshé rabénou* (Moïse notre maître), les deux appartenant à des moments différents de la constitution du monothéisme, du judaïsme en particulier: les considérer comme logiques plutôt qu'historiques, veut dire qu'ils sont toujours à l'œuvre à l'heure actuelle. Moïse se distingue par une coupure dans la lignée des pères, différente de celle introduite par Abraham, pour établir un rapport à la transcendance et à la transmission, en tant qu'il est référé au texte. Voilà pourquoi, c'est à lui, à son enseignement (le sens premier de *Thora*) que se réfère l'étude

(*limoud*, d'où est dérivé *Talmud*). C'est par lui que passe le don de la *Thora*, c'est-à-dire la transmission de ce qu'il ne possède pas, à un peuple qui n'en veut pas – du moins dans un premier temps et à chaque fois qu'il est en crise. C'est, selon la formule de Lacan, un pur acte d'amour et un acte d'amour pur, c'est-à-dire qui n'attend ni ne reçoit rien en retour. Cet acte, d'une immense générosité, est-elle le propre d'une position de maître ou plutôt de père ? Le paradoxe en est que s'il « réussit » à se reproduire à chaque génération, celle-ci toutefois ne peut que le « manquer », non pas par accident, mais par essence.

Quel est donc l'objet de ce don, celui qu'on ne possède qu'en en étant dépossédé ? Moïse reçoit une loi, qui est pleine de lacunes, de trous, qui échappe à toute mainmise. Le texte en matérialise l'incomplétude fondamentale, dont les lettres sont les gardiennes et en assurent la transmission, permettant qu'il soit donné autrement qu'il n'est reçu et lu autrement qu'il n'est écrit. Cet « autrement » devient le lieu d'une coupure qui seulement inscrit l'individu dans sa génération et celle-ci dans une lignée. Or, la loi n'est effective que par son action sur et dans le corps. Elle le touche dans ce qu'il a de plus intime en se superposent à ses creux, ses trous et ses orifices ; en contribuant à le transformer en texte dont il est pétri. Les lettres qui le composent s'inscrivent dans la matérialité du corps, selon les lignes de fracture tracées par la pulsion. L'articulation de la loi et de la parole est fonction d'une coupure essentielle qui touche d'abord la pulsion et contribue à érotiser le corps. Il serait intéressant d'en savoir plus sur la dimension érotique de la *Thora*, une approche qui est suggérée à la fois par le *Cantique des cantiques* et par la lecture freudienne. N'est-ce pas cette coupure qui est constitutive de l'acte de Moïse, pris dans sa singularité, et qui rend palpable celle qui traverse et noue les autres registres, condition de leur dénouement ?

### **Connaissance prophétique**

Pour avancer sur ce point, regardons maintenant de plus près en quoi consiste l'enseignement de Spinoza sur la prophétie. Je vais me servir de l'édition du *TTP*

parue aux P.U.F., établie par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, qui a l'avantage, contrairement à d'autres, d'être trilingue, rédigée en latin, en hébreu et en français. L'original latin est utile à la compréhension du texte, à quoi s'ajoute l'hébreu, auquel Spinoza attache une grande importance et qui lui est indispensable pour marquer les points saillants de sa pensée. Après avoir entendu l'« ouverture » de *L'homme Moïse*, comme dans un morceau de musique, voici celle du *TTP* : « La prophétie ou révélation est la connaissance certaine d'une chose révélée par Dieu aux hommes. Quant au prophète, c'est celui qui interprète ce qui a été révélé par Dieu pour ceux qui sont incapables d'en avoir une connaissance certaine et qui, de ce fait, ne peuvent l'embrasser que par la simple foi. »<sup>17</sup>

D'emblée, Spinoza soulève la question d'un double accès à la « chose révélée » : par la « connaissance certaine » (*certa cognitio*) ou par l'interprétation. Est-ce que les deux voies s'excluent, ou se complètent ? La première semble convenir plutôt au philosophe ; la deuxième au prophète qui, par son intervention, s'adresse au *vulgus*, à la fois le « vulgaire » et le peuple, qui ne dispose que de la « simple foi » (*mera fide*). La pertinence de cette ouverture ne nous apparaît que si nous y reconnaissons une critique, à la fois fine et virulente, de Maïmonide. Il situait, dans la lignée de la philosophie arabe de son époque, le philosophe et le prophète sur le même plan, en supposant qu'ils ont accès aux mêmes vérités tant morales que métaphysiques ; alors qu'il importe à Spinoza d'établir, sur ce plan précisément, une différence claire et nette. « Dans le *TTP*, Spinoza s'emploie avec ardeur à combattre cette notion de prophète-philosophe. L'une des finalités de cet ouvrage est d'affermir la séparation des domaines de la religion et de la philosophie, de façon à ce que les philosophes puissent être libres de poursuivre le savoir séculier sans se voir entravés par l'autorité ecclésiastique. »<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Spinoza (1670), *Tractatus theologico-politicus*, *ibid.*, p. 79.

<sup>18</sup> Steven Nadler (2011), *Un livre forgé en enfer. Le traité scandaleux de Spinoza et la naissance de l'ère laïque*, H&O éditions, Saint-Martin-de-Londres 2018, p. 100.

Je ne puis qu'évoquer ici l'histoire de la relation des deux philosophes, pour passionnante qu'elle soit, dont chacun est représentatif d'un certain moment et d'une certaine vision du judaïsme. Leur enseignement se concrétise e. a. par leur manière, en fonction du lieu et du temps, de gérer le double héritage juif et grec. Il vaut autant pour le monde musulman, dans lequel a baigné Maïmonide, que pour l'environnement chrétien qu'a été celui de Spinoza. Il nous importe surtout savoir dans quelle filiation il convient de situer Freud et donc la psychanalyse. Partagé lui-même entre deux traditions – ce dont témoigne son *Moïse* – et sans avoir lu aucun des deux auteurs, il a toutefois fait son choix en veillant avec une extrême rigueur, tout au long de sa vie, à ne pas mélanger son savoir, nouvellement acquis, avec celui des philosophes. Quant à Lacan, qui les a beaucoup fréquentés, il n'a cessé d'insister sur la différence essentielle avec sa propre élaboration discursive ; ce qui ne l'a pas empêché de s'en inspirer et d'inspirer à son tour les philosophes. L'un et l'autre ont donc tracé, chacun à sa manière, une ligne de démarcation, à ne pas dépasser, constituant un fil que nous avons à reconnaître, afin de continuer à le tisser.

Alors que Maïmonide fait parler Aristote dans la langue de la *Thora*, Spinoza prend soin de bien distinguer différents ordres de la « connaissance », nous dirions plutôt du savoir ou du discours. Il est l'un des rares à son époque, contrairement à Descartes, à disposer des moyens d'établir et de penser la dualité de la tradition occidentale. On pourrait aussi parler de rationalités différentes, avec Leo Strauss, encore qu'il oppose surtout celle de Maïmonide à celle des *Lumières* : « ... le rationalisme de Maïmonide est le modèle véritablement naturel, le canon qu'il faut soigneusement préserver de toute falsification, et la pierre d'achoppement dont la rencontre tourne à la confusion du rationalisme moderne. » L'original allemand, plus brutalement, parle d'une « pierre d'achoppement contre laquelle se brise le rationalisme moderne », qualifié encore de « semblant de rationalisme » (*Schein-Rationalismus*).<sup>19</sup> Si le propos de

---

<sup>19</sup> Leo Strauss (1935), *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, dans : *Gesammelte Schriften*, Band 2, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 1997, p. 9; trad. franç.: *La philosophie et la loi. Contributions à la compréhension de Maimonide et de ses devanciers*, dans : *Maïmonide*, P.U.F., Paris 1988, p. 11-12.

Spinoza est autre, cela nous donne cependant une idée de la critique inhérente des *Lumières* ou de leur radicalisation, qui se prépare ici et se réalise dans son *Éthique*.

La coupure, dont il procède, doit être entendue plutôt au regard de l'effort colossal, entrepris par les quinze siècles de théologie chrétienne qui l'ont précédé, de fondre l'une dans l'autre les deux traditions, à la fois religieuse et philosophique, en un amalgame suffisamment solide pour avoir tenu si longtemps. La position de Spinoza est absolument unique, par la déconstruction qu'il en propose, tout comme par la référence constante de son traité à l'hébreu. Elle est indispensable à sa démonstration et donc constitutive de sa pensée, qui ne peut être comprise sans le retour au texte, aux lettres carrées qui parsèment le *TTP* et lui donnent sa véritable ossature. Il ne s'agit pas d'une question d'érudition, comme c'est le cas pour certains théologiens ou philosophes modernes, mais de la matière dont il est constitué depuis sa naissance, de l'esprit de la lettre, c'est-à-dire de la spiritualité dans laquelle il a baigné jusqu'à l'âge adulte, avant de se décider d'apprendre le latin et de se mettre à l'étude de l'autre tradition. Sous son latin écrit cependant – au style assez âpre, d'après les spécialistes, mais suffisamment élaboré pour lui avoir permis de produire son œuvre – il n'a cessé de faire parler la langue des ancêtres, et ceux-ci à travers elle. Ne nous a-t-il pas laissé un *Abrégé de grammaire hébraïque* en héritage ?<sup>20</sup>

## **L'acte de Spinoza**

Pour parler de prophétie, il convient donc de lire le texte dans sa langue originale : « En hébreu en effet, prophète se dit *navi*, c'est-à-dire orateur et interprète ; mais dans l'Écriture le terme s'emploie toujours au sens d'interprète de Dieu... ».<sup>21</sup> Qu'en est-il de l'interprétation et du savoir auquel la « connaissance prophétique » nous permet d'accéder, au regard de la « connaissance certaine » ? Il est intéressant de suivre

---

<sup>20</sup> Spinoza, *Abrégé de grammaire hébraïque*, trad. J. Askénazi et J. Askénazi-Gerson, Vrin, Paris 1987.

<sup>21</sup> Spinoza, *TTP*, *ibid.*, p. 79.

l'argumentation de Spinoza : « De la définition que je viens d'en donner, il suit qu'on peut nommer prophétie la connaissance naturelle. En effet ce que nous connaissons par la lumière naturelle dépend de la seule connaissance de Dieu et de ses décrets éternels. »<sup>22</sup> Spinoza met le commentateur à rude épreuve, ainsi qu'en témoigne une publication récente.<sup>23</sup> Comment entendre en effet: « *Ea, quae lumine naturali cognoscimus ...* », au regard de la connaissance prophétique ? Qu'est-ce qui les rapproche et qu'est-ce qui les différencie ? Veut-il malgré tout situer le prophète et le philosophe sur le même plan ou prépare-t-il plutôt le terrain pour mieux faire ressortir une différence inédite, à cet égard, qui n'a pas été prise en compte par ses prédécesseurs ? Elle lui a paru en tout cas suffisamment importante que, pour y voir clair, il y a consacré plusieurs années de sa vie. N'est-ce pas aussi l'assise qui lui manquait, avant de pouvoir se remettre à l'élaboration de son grand œuvre, l'*Éthique*, qui va y trouver un de ses piliers, sinon son point d'ancrage ?

Pour un auteur, artiste ou scientifique, qui veut faire œuvre, il convient de faire preuve d'originalité, d'introduire quelque chose de nouveau et donc de se différencier non seulement de son entourage, mais aussi de ses prédécesseurs. Spinoza et Freud l'ont payé au prix fort, par la rupture avec sa communauté d'origine pour l'un, avec la communauté médicale et scientifique pour l'autre. Il importe à Spinoza de se rapprocher au plus près de la « connaissance naturelle », c'est-à-dire de la science naturelle de son époque ou de ce qui du réel peut être su, élaboré par les seuls moyens de la raison, pour mieux en différencier la « connaissance prophétique ». Cette approche est similaire à celle de Freud qui était un scientifique de vol, un des acteurs majeurs de la recherche en neurosciences de la fin du XIXe siècle ; il n'a cessé de se référer aux théories les plus avancées en biologie, en particulier dans *Au-delà du principe de plaisir*, pour mieux en démarquer la doctrine des pulsions et de l'inconscient.

---

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Gilles Hanus, *Connaissance naturelle et connaissance prophétique*, dans : *Sans images ni paroles. Spinoza face à la révélation*, Verdier, Lagrasse 2018, p. 9-35.

Pour Spinoza, la connaissance naturelle « est commune à tous les hommes, car elle dépend des fondements communs à tous », et n'est rejetée que par « le vulgaire (qui), toujours avide de choses rares et étrangères à sa nature, toujours dédaigneux des dons naturels, ne lui accorde guère de prix et veut donc l'exclure dès qu'on parle de connaissance prophétique. »<sup>24</sup> Quel rôle revient donc au « vulgaire » (*vulgus*), dans le raisonnement de Spinoza ? Au lieu de lui régler son sort, comme on pourrait le croire, il reconnaît son destin particulier et lui accorde une place privilégiée, en tant qu'adresse de la prophétie. Il devient ainsi le lieu d'un clivage entre deux formes de connaissance qui cependant sont toutes les deux d'inspiration divine. La connaissance naturelle a « autant de droits que n'importe quelle autre à être appelée divine ; en effet, elle nous est pour ainsi dire dictée par la nature de Dieu, dans la mesure où nous y participons, et par les décrets divins ; la seule différence avec celle que tous appellent divine tient à ce que cette dernière s'étend au-delà des limites de la connaissance naturelle et qu'elle ne peut trouver sa cause dans les lois de la nature humaine considérée en elle-même. »<sup>25</sup>

L'acte spinoziste est double : il se compose de deux moments qui consistent autant à rapprocher la prophétie de la connaissance naturelle, pour justement en écarter le surnaturel, qu'à l'en différencier. D'un côté, « ... la connaissance naturelle ne le cède en rien à la connaissance prophétique », quant à deux points précis qui sont « la certitude qu'elle implique » et « la source dont elle dérive (c'est-à-dire Dieu) »<sup>26</sup> ; mais de l'autre, la connaissance prophétique « ne peut trouver sa cause dans les lois de la nature humaine ». L'enjeu est donc de déterminer, d'élaborer ce qui dépasse les lois de la nature tout en ne tombant pas dans l'irrationnel, le mysticisme ou la superstition ? N'est-ce pas la voie proposée par le *TTP*, d'introduire deux ordres de raison entre lesquels il pose leur « coupure en acte »<sup>27</sup> ? Celle-ci vaudrait pour les deux registres en établissant non seulement ce qui les différencie, mais aussi une limitation

---

<sup>24</sup> Spinoza, *TTP*, *ibid.*, p. 79 et 81.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Selon une formulation que Lacan utilise dans un autre contexte pour situer la position de l'inconscient, cf. Jacques Lacan (1964), *Position de l'inconscient*, dans : *Écrits*, *ibid.*, p. 839.

interne propre à chacun. Que vaudrait en effet un rationalisme privé de limite ou de moyens de la penser ? Il évoluerait fatalement vers une dérive ou une démesure (*hybris*) qui toucherait autant la « connaissance naturelle » que la « connaissance prophétique ». N'est-ce pas une des difficultés actuelles auxquelles se trouvent confrontées les sciences de la nature, celle de la vie en particulier ? Comment savoir, en effet, jusqu'où il est licite d'aller dans la transformation des corps, du patrimoine génétique, dans la recherche sur les cellules souches, si la décision ne peut en être déduite à partir de principes clairement établis ? La multiplication de comités d'éthique en médecine et ailleurs en est le symptôme le plus éclatant.

Si Freud a considéré sa démarche comme scientifique, qu'en est-il exactement ? Une question qui n'a cessé d'occuper Lacan, d'un bout à l'autre de son parcours, et qui est encore la nôtre aujourd'hui. N'est-ce pas sur ce plan-là que la psychanalyse a rencontré les plus grands obstacles et subi les critiques les plus violentes ? Y sommes-nous mieux préparés aujourd'hui, quelques 120 ans après les premières intuitions de Freud ? Sa plus grande invention n'est-elle pas la dé-naturalisation de la pulsion, donc de la sexualité, contrairement à ce que pensent bon nombre de ses commentateurs qui ou bien lui reprochent son biologisme ou bien le réclament. La difficulté de situer la psychanalyse dans l'ordre des discours et des raisons n'est pas marginale, mais touche son noyau même, puisque la cause en est le statut de la pulsion. Elle ne tombe pas sous la juridiction des lois de la nature tout en étant ancrée dans le corps ; voilà tout le dilemme et tout l'enjeu. Elle est à l'origine de sa transformation, en l'arrachant à sa nature en quelque sorte, et de l'élaboration d'un savoir nouveau, référé à la jouissance du corps, dont cependant ne peut répondre aucune science mais seulement une éthique. Le concept fondateur en est le « renoncement pulsionnel » (*Triebverzicht*)<sup>28</sup> indiquant que le socle de la doctrine freudienne est une *Trieblehre*. Lacan va la reprendre et la développer tout en affirmant (en 1964) que « la pulsion ... est d'un

---

<sup>28</sup> Sigmund Freud (1912/13), *Totem und Tabu*, G. W. IX, p. 120 ; trad. franç. : *Totem et tabou*, Gallimard, Paris 1993, p. 222.

accès encore si difficile – à vrai dire, si inabordable ... »<sup>29</sup>, qu'il ne va pouvoir en parler qu'après tout un détour, à partir du transfert en l'occurrence.

### **Au-delà des limites de l'entendement**

Si la pulsion est un facteur de dépassement du dualisme cartésien, la psychanalyse en est l'effet majeur. Le point de départ s'en trouve déjà chez Spinoza ; ce qui lui a permis d'élaborer son *Éthique*, de lui donner son statut inclassable qui, malgré tous les efforts entrepris, continue à résister aux différentes catégories mises en œuvre. Son enseignement porte sur les limites de l'entendement et des sciences de la nature le conduisant à tracer le sillon d'une autre discoursivité qui, par des voies sous-terraines, semble être parvenue jusqu'à Freud et ressurgir sous sa plume. C'est le prophétisme, c'est-à-dire l'essence du judaïsme, qui va leur servir de guide, à l'un et à l'autre. N'est-ce pas une forme de fidélité au texte, de l'aborder en le désacralisant, en le déconstruisant en ses composantes les plus élémentaires, afin de préparer un autre ordre de lecture ? La proximité supposée entre les deux registres de la connaissance, « naturelle » et « prophétique », n'est-elle pas une manière de poser leur différence comme primordiale ? « Cependant, bien que la science naturelle (*scientia naturalis*) soit divine (*divina sit*), ceux qui la font connaître ne peuvent pas être appelés prophètes. »<sup>30</sup>

Spinoza se situe bien sur le terrain des *Lumières* qu'il se propose d'approfondir, de radicaliser. « ... puisque mon dessein principal est de traiter uniquement de ce qui concerne la seule *Écriture*... »<sup>31</sup>. Il inscrit une marque qui va lui permettre d'explorer les « autres causes et moyens » – autre que ce que nous pouvons « connaître par la lumière de la nature » – « par lesquels Dieu révèle aux hommes ce qui dépasse les

---

<sup>29</sup> Jacques Lacan, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Compte rendu du Séminaire 1964, in : Autres écrits, Paris 2001, S. 188.

<sup>30</sup> Spinoza, TTP, *ibid.*, p. 81.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 83.

limites de la connaissance naturelle... » (ibid.). Comment faire la différence ? C'est l'*Écriture* qui a une fonction de clivage et permet d'introduire un premier principe de lecture : « ... tout ce qui peut être dit à ce sujet doit être tiré de l'*Écriture* seule. » Il est essentiel de ne rien ajouter à ce qui est écrit ; de faire du texte, rien que du texte, et de couper dans toute velléité d'en rajouter. « Que pouvons-nous dire en effet sur des questions qui dépassent les limites de notre entendement, si ce n'est ce qu'ont transmis les prophètes eux-mêmes, oralement ou par écrit ? » (ibid.) Ils sont appelés à jouer un grand rôle dans la transmission d'un mode de savoir qui se définit d'être constitué par la transmission elle-même ou de s'y réduire progressivement. L'idéal en serait-il d'être « intégralement » transmissible, une possibilité que Lacan évoque à propos des mathématiques<sup>32</sup>, alors qu'il y a toujours des restes, plus ou moins importants, et que tout n'est pas transmissible.

Cette limite intrinsèque à la transmission lui confère une grande latitude ou liberté par rapport au contenu tout en attribuant une importance grandissante au contenant. Les séparer est un effet de l'interprétation. Référée à l'*Écriture* et à sa trame consonantique, elle se sert de la lettre, son plus simple constituant, pour couper à la fois dans le contenu, le sens et la superstition. Elle tend à vider le contenant de son contenu ; un processus qui est sans fin, mais indispensable à créer les conditions qui permettent de mettre fin à un lien, une conjoncture, une vision du monde (*Weltanschauung*). Pour que du neuf puisse advenir, il faut se mettre à l'étude de l'ancien, afin de le traverser, de le laisser derrière soi et d'en faire un jour du passé. Celui-ci est donc toujours à venir. L'analysant ne peut en faire l'économie, même s'il s'en défend. C'est en se soumettant à un processus potentiellement infini qu'il prend la mesure de la finitude, de la sienne d'abord, et qu'il se donne les moyens de revenir sur ce qui s'est passé, pour y introduire une coupure ou repérer une différence lui permettant d'en faire une autre lecture. Celle-ci n'invalide pas forcément la précédente, mais la prolonge, la précise, la transforme. La psychanalyse est essentiellement l'étude des lois de la transformation des discours. L'infini potentiel

---

<sup>32</sup> Jacques Lacan, *Encore*, Le Séminaire, livre XX, Seuil, Paris 1975, p. 108.

devient « actuel » (Cantor) dans son rapport de tension à la finitude – qu'on peut associer au « temps-maintenant » (*Jetztzeit*) de Benjamin<sup>33</sup> – d'où surgit l'interprétation, comme vectrice de concrétude, de liberté et de spiritualité. C'est donc aussi une question d'esprit, de trait d'esprit (*Witz*) ; sorte de spiritualité laïque qui a comme fonction de désacraliser le quotidien.

La prophétie est déjà le produit d'une interprétation de ce qui se dit et s'écrit, seul accès possible au texte en tant que « révélé ». Le qualifier ainsi veut dire qu'il ne tombe pas sous la juridiction de l'« entendement », de sa restriction spatio-temporelle, mais qu'il en dépasse les limites, dans un rapport constitutif à son « au-delà » (*Jenseits*). Le texte se soustrait à notre savoir et trace de ce fait même la trame d'un savoir non-su, avec laquelle Freud semble avoir renoué en formulant son hypothèse de l'inconscient. Dans ses premiers écrits, que Lacan qualifie de « canoniques », il se propose d'apporter les preuves de son « existence ». Elles ne sont pas sans rappeler les efforts développés par les théologiens et philosophes, sur près de huit siècles, de Saint Anselme à Hegel, pour prouver celle de Dieu. Dans les deux cas, il s'agit de marquer le point d'ancrage d'un discours donné dans le réel ; une fonction qui revient à Dieu dans l'un, à l'inconscient dans l'autre. Dieu serait le nom d'un trou dans le symbolique, d'une « absence absolue » qui ne peut être relayée par aucune présence ; et l'inconscient celui d'un dépassement – référé à un « athéisme radical » (Lacan) – de la métaphysique et de son mode de connaissance.

Comme il n'y a plus de prophètes, nous devons nous en remettre au texte que Spinoza, Freud et quelques autres nous permettent de relire et de redécouvrir. Dépouillé de toute signification religieuse et théologique, il devient le lieu et le moment d'une coupure inaugurale, matérialisant les « limites » respectives de l'entendement, du sens et des sens – de ce qu'on peut voir, entendre, toucher, saisir – tout en induisant leur « au-delà ». On met la main au texte comme à une pâte, dont le sujet est pétri ; mais on n'y parvient qu'en touchant du doigt ce qu'il ne dit pas, les trous qui le constituent.

---

<sup>33</sup> Walter Benjamin (1939/40), *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt-a.-M. 1991, p. 704.

Comme pour la flûte ou un autre instrument à vent, qui ne « respire » que par ses trous, par lesquels passe d'abord son « inspiration ». Ils désignent la place des voyelles qui sont comme l'âme du texte, c'est-à-dire l'animent, le vocalisent et en déterminent la sonorité. Idéalement le texte est chanté et c'est le chant, en évoquant des mélodies anciennes ou oubliées depuis des temps immémoriaux, accompagné ou non de danse, qui lui fait prendre corps.

Le texte en effet épouse la structure du corps, tout comme celui-ci est tissé selon la modalité du texte, de sorte que les trous de l'un se superposent aux orifices de l'autre, pour déterminer la fonction centrale de l'irreprésentable. Elle est l'effet de la coupure de la lettre, de sa matérialité qui constitue le texte et traverse le corps. Spinoza nous met en garde, il ne cesse de le répéter au fil des pages, de « ... ne rien attribuer aux prophètes qu'ils n'aient clairement déclaré eux-mêmes ».<sup>34</sup> En nous invitant à nous en tenir au texte, n'est-ce pas à une « limitation interne », inhérente à tout système d'écriture<sup>35</sup> qu'il se réfère et fait appel ? C'est ainsi qu'une voix peut se faire entendre dans ses interstices ou intervalles, dans ce qu'il ne dit pas : « ... cette voix, celle par laquelle la loi fut prononcée, fut la seule voix véritable, comme je le montrerai bientôt » (*Et haec sola, qua silicet lex prolata fuit, vera fuit vox...*)<sup>36</sup>. Cette voix, à laquelle à son tour Lacan fait allusion, est prêtée au texte qu'elle vocalise et rend lisible, qui sinon resterait lettre morte. Non seulement elle lui insuffle vie, mais nous fait entendre que la « révélation » de la loi est « déjà » son interprétation. Une autre lecture déduisant le texte de la révélation dirait la même chose, à savoir que ce qui est entendu n'est pas tout ce que profère la voix, mais « déjà » son interprétation, instituant d'emblée un « au-delà » de l'entendement.

## **L'acte premier**

---

<sup>34</sup> Spinoza, TTP, *ibid.*, p. 83.

<sup>35</sup> Jacques Lacan (1957), L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud, dans : *Écrits*, *ibid.*, p. 511.

<sup>36</sup> Spinoza, TTP, *ibid.*, p. 85.

Qu'en est-il donc de cet acte premier qu'est l'interprétation ? Spinoza y attache une importance cruciale dans le *TTP* et c'est là-dessus que Freud construit son édifice. L'acte est premier dans la formule : « Fais et écoute ! » (*maasé venishma !*) qui à elle seule, disent les sages, résume toute la *Thora*. C'est la formulation du précepte qui retient notre attention : si l'acte et l'écoute sont mis au même niveau, comment entendre le *et* qui les relie ? L'impératif qui peut en être déduit insiste clairement sur la primauté de l'acte qui, cependant, ne trouve son point d'appui, à la fois sa légitimité et sa légalité, que dans une écoute reconnue rétroactivement dans sa fonction fondatrice. Le plus instructif est de noter le mouvement qui en résulte, traçant une courbure du temps (*Zeitkrümmung*) qui n'est pas sans évoquer celle de l'espace (*Raumkrümmung*), supposée par Einstein. L'enjeu en est d'établir l'acte éthique proprement dit. Il est posé comme premier, de ne pas être déduit d'un principe donné, comme chez Kant, puisqu'il est interprétation. Si elle est référée au texte, elle nous permet d'entendre ce qui de la loi se trouve « révélée » dans sa structure textuelle, en tant qu'elle est trouvée.

L'interprétation nous donne accès au verset et à son « au-delà », dit Lévinas, « au-delà des limites de l'entendement », d'où part et parle justement le prophète. N'est-ce pas ce à quoi la « règle fondamentale » invite l'analysant ? Sa formulation repose sur une confiance inouïe dans le pouvoir de la langue, dans le savoir non-su qu'elle véhicule, dans ce qui s'écrit dans ce qui se dit. La règle fondamentale nous propose d'en prendre la mesure et le risque. Elle intervient dans un espace déjà préfiguré par l'interprétation, pour instituer un temps nouveau, un rapport inédit au dire et permettre ainsi à l'analysant de puiser à sa source même. Il aura à faire face aux trous du symbolique, aux limites du langage, dont on peut dire en paraphrasant Spinoza que « nul ne sait ce qu'il peut ». Sa rigueur consiste à faire la part de choses, à séparer la philosophie de la théologie, à débarrasser l'*Écriture* de ses théologismes et de la superstition. Il la considère comme particulièrement dangereuse, du point de vue philosophique et politique, et elle n'est pas sans évoquer les théories modernes du complot et les *fake news*, qui enflamment le *vulgus*, le vulgaire ; un terme qui évoque aussi la foule, la masse, et que Balibar différencie de la *multitudo* qui forme le

peuple.<sup>37</sup> Il n'empêche que le *vulgus* nomme aussi l'adresse de la prophétie, comme nous l'avons montré, peut-être sa raison d'être, étant donné qu'il n'accède ni à l'entendement ni à la « connaissance naturelle ».

L'enseignement de Spinoza va cependant plus loin. En nous sommant à nous en tenir à l'*Écriture*, il lui importe avant tout de revenir à l'hébreu du texte, dont la connaissance lui semble être la condition préalable à la méthode préconisée. Elle vient en position inaugurale de son traité, comme de l'œuvre de Freud, pour en exposer la façon de procéder et de poser un acte premier qui est interprétation. Tout le reste en découle. Les caractères hébraïques, qu'il nous aide à lire et qui nous aident à le lire, sont les représentants d'une Autreté radicale, effacée dans la plupart des éditions courantes. Son exemple princeps vaut pour sa façon de traiter le texte dans son ensemble : il s'agit du terme *rua 'h*, habituellement traduit par souffle ou esprit, qui occupe une place considérable dans le premier chapitre du *TTP*. Il apparaît dès le début de la Genèse (*bereshit*) pour désigner la position de Dieu qui plane sur le chaos, qui est donc *hors-monde*, selon la formule qu'« il est le lieu (*makom*) du monde, mais que le monde n'est pas son lieu ». La structure topologique ainsi établie repose sur le double sens de *makom*, qui est aussi un des multiples noms de Dieu. Comment entendre en effet sa fonction et sa présence dans l'acte de créer ? Il y intervient comme souffle, c'est-à-dire comme l'objet à la fois le plus évanescent et le plus significatif, c'est-à-dire porteur de vie. N'y a-t-il donc pas de sujet de la création ?

Poursuivant l'examen du terme ; selon le contexte, *rua 'h* veut dire : haleine, souffle, respiration, courage, force, vertu, capacité, intention de l'être, âme, esprit, principe vital ou encore vent, région du monde (selon le vent qui y souffle).<sup>38</sup> La méthode proposée est très proche de celle développée par Freud dans la *Traumdeutung* ; en fait de celle du *Talmud* qui, on peut le supposer, a fonctionné comme une référence commune, restée cependant inconsciente ou inabordée, puisqu'elle n'est mentionnée

---

<sup>37</sup> Étienne Balibar (1997), *Terrere, nisi paveant*. La crainte des masses, dans : Spinoza politique. Le transindividuel, P.U.F., Paris 2018, p. 21-49.

<sup>38</sup> Spinoza, *TTP*, *ibid.*, p. 95-97.

ni par l'un ni par l'autre. Elle consiste à prendre en considération les différentes occurrences du terme dans le texte, qui seulement permettent de tracer le champ de son extension sémantique. Cette approche est largement favorisée par la digitalisation actuelle des textes et s'applique désormais à tous les écrits majeurs, qui constituent le patrimoine culturel de l'humanité. À partir de là, toutes les allusions sont possibles, à condition qu'elles respectent le contexte. Dans le nôtre, c'est l'esprit qui s'ajoute au texte, pour le rendre lisible, et au corps qui est texte, texture, tissu, pour lui insuffler vie.

Peut-on en déduire qu'il y a une grande proximité, voire similitude entre l'acte d'interpréter et celui de créer ? Dieu lui-même n'est-il que principe d'interprétation ou plutôt objet « tombé » du texte, instituant celui-ci dans son « athéisme radical » ? Dans le même ordre d'idées, Henri Atlan parle de l'« athéisme de l'écriture », dans le contexte de la lecture biblique, indiquant que Dieu est absent du texte et ne se retrouve que dans ses intervalles, interstices, interludes. Il est présent dans ce que le texte ne dit pas.<sup>39</sup> La tradition dit qu'il a créé le monde en lisant le texte de la *Thora*, en se servant donc des lettres qui la composent pour le construire – et le déconstruire. Or, il s'agit d'un acte qui ne s'est pas produit en une fois ou une fois pour toutes, dans un passé immémorial, mais qui, pour être effectif, est appelé à se reproduire au jour le jour. Un acte qui ne se consume pas, comme le « buisson ardent », dans la mesure où il n'est pas entamé ou épuisé par le temps, puisqu'il est *hors-temps*, ni par une interprétation donnée, qui toujours en procède. Elle prend le texte au pied de la lettre qui fait rupture, division et la fait régner dans le monde. La lettre devient ainsi gardienne de son incomplétude, qui est celle de l'Autre et affecte l'homme à son tour. Il a été créé comme faille qu'il porte en son sein et qui est son essence même. La division (*Entzweiung*) du début, matérialisée par la lettre *beit*, sur laquelle s'ouvre le texte, détermine une ouverture par laquelle passe l'esprit ou le souffle de la vie.

---

<sup>39</sup> Henri Atlan,

Le pas décisif de Freud a été de reconnaître le souffle et donc l'esprit du texte – tout comme Spinoza – qui lui a été transmis par une tradition, dans laquelle il baignait dès avant sa naissance et toute une vie durant, avant d'y revenir en fin de parcours – pour la transmettre, marquée de son sceau, autrement qu'il ne l'avait reçue. Elle est représentée en particulier par le monde du *yiddish*, considéré comme terme générique. Les références y sont multiples, en particulier dans son livre sur le mot d'esprit (*Witz*), souvent considéré comme accessoire, alors qu'il s'agit d'une mine exceptionnelle et d'une extraordinaire tentative d'appropriation d'une culture, d'une langue, d'un esprit, qui accomplit un premier pas, dès la *Traumdeutung*, vers son « devenir-juif ». C'est dans le *yiddish* qu'il puise une spiritualité qui parle des choses les plus graves avec une apparente et étonnante légèreté. Si elle n'est pas dépourvue de religiosité, elle vise à ramener les choses transcendantes à leur immanence, à la concrétude de la « vie quotidienne ». N'est-ce pas celle-ci qu'il évoque dans ce qu'il appelle sa « psychopathologie », plus justement qualifiée de comédie « de la vie quotidienne » ? N'est-ce pas une recherche du même ordre qui anime l'écriture spinoziste ?

Freud nous donne une leçon d'humour juif, mais rédigée à la manière d'un traité qui aurait toute sa place dans la *Poétique* d'Aristote, à côté des autres traités perdus. On peut aussi y entendre l'écho lointain du trait du *rua 'h* qui plane sur le chaos initial (*tohu vabohu*), dès avant la création du monde, auquel il donne sa consistance, et qui continue à résonner/raisonner en nous. De là à déduire que Freud est athéiste paraît être une question subsidiaire ou aléatoire. De la religion aurait-il préservé l'essentiel, le « père tout-amour »<sup>40</sup>, comme le suggère Lacan, ou plutôt un certain état d'esprit, qui se passe de toute religiosité, en quoi consiste la psychanalyse ? N'est-ce pas celui que Spinoza a dégagé dans le *TTP* en le défendant farouchement contre toute mainmise de la religion et de ses représentants ? Je ne sais pas non plus s'il faut garder la formule de « juif sans Dieu » (*gottloser Jude*). A l'instar de Spinoza, il substitue à la question de Dieu celle de l'esprit (*rua 'h*), en se mettant à son écoute. Il en trouve les traces dans le texte, celui de l'inconscient d'abord, dont les lettres se mettent à

---

<sup>40</sup> Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse*. Le Séminaire livre XVII, Seuil, Paris 1991, p. 114.

résonner comme les cordes d'un instrument de musique ou comme des cordes vocales évoquant et invoquant une voix d'un autre temps, d'une autre époque.

C'est en abordant sa dernière ligne droite que Freud se retrouve confronté à des traces anciennes déposées en lui, dans une situation d'urgence marquée par l'âge, la maladie et la situation politique. Si « l'essentiel » (*das Wesentliche*) chez lui est juif, comme il l'indique, c'est qu'il en a été ainsi depuis le début ; c'est que cela lui a été dicté à son insu, comme en témoigne la *Traumdeutung*, son écrit psychanalytique majeur peut-être, qui marque son entrée fracassante, même si elle a mis du temps à se faire entendre, dans le siècle et dans la « science ». C'est l'effet d'un acte qui a fait interprétation et œuvre sous sa plume. Le texte s'ouvre sur la bouche grande ouverte d'Irma, qui n'est pas sans évoquer celle du tableau de Munch, *Le cri*, dessinant les contours d'une angoisse abyssale qui fait irruption dans notre époque et la dépasse. Si ma lecture est juste, le plus étonnant n'est-il pas de constater que le chemin emprunté par Freud le conduit à retrouver la trace des « pères » dans le texte même de l'inconscient? Ce n'est pas forcément ce qu'il a recherché au départ ; mais il s'est laissé guider par le primat d'un acte dont on peut supposer qu'il s'est lui-même transformé en cours de route, pour devenir un instrument de coupure à de multiples niveaux, en particulier entre le religieux et le politique. N'est-ce pas le message qu'il nous donne dans *L'homme Moïse*, considéré comme son testament, nous invitant à une relecture rétroactive de son parcours pris dans son ensemble ? Elle nous permet de reconnaître que son acte inaugural, celui de donner la parole à l'analysant, est hautement politique ; c'est tout l'enjeu de la formulation de la règle fondamentale. Nos collègues argentins n'ont-ils pas rapporté que sous la dictature, dans leur pays, le divan était pour beaucoup le seul lieu de parole possible, plutôt que la famille ou les groupes d'amis, dont on ne pouvait pas toujours être sûr ?

### **Prophétie et trait d'esprit**

S'il n'y a de loi que pour autant qu'il y a interprétation, celle-ci peut être entendue comme son véritable don. Comme elle n'est jamais acquise, ni définitivement établie, l'interprétation est appelée à se reproduire un nombre suffisant de fois, sans être jamais égale à elle-même. Ce sont les prophètes qui en témoignent et c'est Spinoza qui se propose de le démontrer. Ne peut-on pas dire la même chose de l'inconscient ? Je ne fais que reprendre la formule de Lacan disant que le désir, à savoir le désir inconscient et donc l'inconscient lui-même, est son interprétation. Il dit par ailleurs que l'interprétation analytique « ne fait que recouvrir le fait que l'inconscient ... a déjà dans ses formations – rêve, lapsus, mot d'esprit ou symptôme – procédé par interprétation. »<sup>41</sup> Quant à Spinoza, il ajoute, selon la logique de son traité, que la prophétie est d'abord un acte politique, un acte de parole qui surgit sur fond de crise politique. En est-il toujours ainsi ? Ce fut le cas pour Moïse, Jérémie, Isaïe et d'autres. Ne pourrait-on pas y ajouter Jésus, à qui Spinoza accorde une place indéniable, à moins de vouloir en faire une catégorie à part, dont il serait le seul représentant ?

N'est pas prophète qui veut. La prophétie n'est pas à la disposition de tout le monde ; ce que Freud dit, dans un tout autre contexte, du *Witz*. Il s'agit du trait d'un esprit particulier, dans les deux cas, visant à désamorcer, déstabiliser, déconstruire les paroles les plus solidement établies. Cela peut contribuer à faire de la prophétie le lieu et le moment d'un contre-pouvoir. Par son dire spécifique, elle intervient préférentiellement dans des questions de pouvoir et de mœurs, pour en dénoncer les abus, les excès, les dérives – tout comme le *Witz*. À cet égard, le prophète exerce une sorte de « pouvoir nu », qui est d'autant plus incisif et insidieux qu'il ne dispose que de la parole comme seule arme. Il n'a pas peur de dire ses « quatre vérités » au peuple, à ses représentants, au roi même ; à David en l'occurrence, le premier d'entre eux, dont procède toute une lignée, celle dont sortira le Messie. Le monarque « sait » pertinemment que même la mise à mort du prophète ne parviendrait pas à le faire taire, à en annuler la parole ; elle resterait vivante et continuerait à avoir de l'effet :

---

<sup>41</sup> Jacques Lacan, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, *ibid.*, p. 118.

*verba manent...*, en inversion du célèbre adage. Le monarque n'est pas censé ignorer la loi et c'est le prophète qui le lui rappelle.

On peut noter une grande proximité, familiarité même, entre le savoir de l'inconscient et celui du prophète. Sa parole est d'une grande précision, tout comme celle de l'analysant qui, en se soumettant à la règle fondamentale, de dire ce qui lui vient, ne dit justement pas n'importe quoi. Il en est ainsi du récit du rêve qui, tout allusif ou aléatoire qu'il soit, sera pris comme un « texte sacré », c'est-à-dire comme surdéterminé, ainsi que nous l'avons mentionné plus haut.<sup>42</sup> Il n'y a ici nul souci de religiosité, mais plutôt celui de l'interprétation d'accorder de l'importance au moindre détail, à la plus subtile nuance de langage ; de se mettre à l'écoute de ce qui s'écrit dans ce qui se dit, car une lettre, même un fragment de lettre, peut constituer une ouverture du texte, le creuset de l'interprétation. C'est ainsi que procède le trait d'esprit qui souvent se sert de la lettre comme point d'appui ou pivot pour faire basculer le sens de l'énoncé.

Si « la lettre tue » et « l'esprit vivifie », selon Paul, il s'avère plutôt que les deux fonctions sont intimement solidaires. Il n'y a de l'esprit qu'« au pied de la lettre » ; c'est le sens littéral (*pshat*) qu'il s'agit d'établir d'abord, comme la condition de toute autre lecture. C'est ainsi que procède la psychanalyse ; voilà pourquoi elle exige de celui qui la pratique d'avoir des lettres. A ce titre, Freud se trouve au diapason avec sa tradition, comme Spinoza, animé par la même rigueur. Il pose l'esprit au début du texte tout en y reconnaissant la force qui lui insuffle vie. Cependant, l'esprit ne vient au sujet que s'il est d'abord traversé par la lettre ; et c'est à cette condition que l'inconscient et la prophétie dépassent la force de l'entendement (*Vorstellungskraft*), non pas pour s'en défaire, mais pour se faire entendre autrement. Les termes de Freud sont très évocateurs : « Le travail de l'esprit n'est pas à la disposition de tout le monde. » (*Die Witzarbeit steht nicht allen zu Gebote*).<sup>43</sup> *Gebot* évoque par ailleurs un

---

<sup>42</sup>Sigmund Freud (1900), *Die Traumdeutung*, *ibid.*, p. 518; trad. franç.: *Ibid.*, p. 566.

<sup>43</sup> Sigmund Freud (1905), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, G. W. VI, p. 156; trad. franç.: *Le trait d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Gallimard, folio essais, Paris 2014, p. 257.

commandement (*mitsva*) ; on parle ainsi de *Zehn Gebote*, « les dix paroles » (*haesseret hadevarim*). Entendre le *Witz* comme une *mistva* introduit quelque chose de nouveau (un ‘*hidoush*)<sup>44</sup>; une trouvaille suggérée par le rapprochement entre Freud et Spinoza.

Selon Spinoza, le prophète reçoit la révélation d’abord par « imagination ». Or, celle-ci est fluctuante, variable, incertaine : « ... comme l’imagination est vague et inconstante, la prophétie ne demeurerait pas longtemps chez les prophètes ; loin d’être fréquente, elle était fort rare ; elle se rencontrait chez très peu d’hommes (*in paucissimis silicet hominibus*) et chez eux-mêmes très rarement. »<sup>45</sup> Le *Witz* et la prophétie, comme deux manifestations de l’esprit et donc de l’inconscient, sont des denrées rares. Par l’imagination, « il est indubitable (que les prophètes) ont pu percevoir beaucoup de choses au-delà des limites de l’entendement. » D’où il apparaît plus clairement « que les prophètes ont presque tout perçu et enseigné par paraboles et énigmes (*parabolice et aenigmaticae*) et ont exprimé corporellement tout ce qui est spirituel (*et omnia spiritualia corporaliter expresserint*) : c’est que tout cela convient mieux à la nature de l’imagination. »<sup>46</sup>

## **L’esprit et le corps**

Spinoza établit un lien intrinsèque entre l’esprit et le corps qui semble en premier lieu convenir au prophète, voire constituer une part essentielle de son acte. S’il n’est pas à la portée de tout le monde, il vient annoncer et illustrer un point crucial de l’avancée spinoziste par rapport à Descartes, le conduisant à penser l’unité de l’esprit et du corps. Elle occupera une place centrale dans son *Éthique* et sera l’un des moteurs de son élaboration. Si la deuxième partie amorce un tournant dans le rapport des deux registres, déjà annoncé dès le début, c’est la suivante, traitant des affects, qui

---

<sup>44</sup> On désigne ainsi, dans la lecture talmudique, une interprétation nouvelle, innovante, dont on ne connaît pas de précédent.

<sup>45</sup> Spinoza, TTP, *ibid.*, p. 111.

<sup>46</sup> *Ibid.*

l'amènera à faire le pas décisif. L'affect en effet, qui traverse l'un et l'autre, « les tient ensemble et les englobe en même temps. L'affect exprime la simultanéité, la contemporanéité de ce qui se passe dans l'esprit et dans le corps. Il n'y a pas, en effet, d'abord une affection du corps dont l'esprit prendrait ensuite connaissance en formant une idée. »<sup>47</sup>

Le plus important, autant pour le philosophe que pour le clinicien, me semble être la conséquence qui s'en impose : « Toute idée d'interaction ou de causalité réciproque est écartée d'emblée. »<sup>48</sup> Cette formulation vaut aussi pour la psychanalyse et permet de revenir, avec une autre rigueur conceptuelle, sur ce qui a été avancé sous les termes de « psychophysique » et de « psychosomatique ». Le premier a été emprunté par Freud à Fechner ; le deuxième a donné lieu à une pratique largement abusive, en l'absence de fondement théorique solide. Couper dans la causalité entre les deux registres les libère, l'un de l'autre, tout en les nouant autrement. Il en découle une critique radicale de la médecine, déjà amorcée par Canguilhem, telle qu'elle est conçue et pratiquée aujourd'hui ; et de la psychologie, qui apparaît comme un reste endurci d'une métaphysique qui, justement, se réclame de la dualité du corps et de l'esprit. C'est à partir de Spinoza qu'on peut envisager de reconsidérer leur rapport.

Quelles sont les prémisses pour penser leur unité ? N'est-on pas obligé de recourir à une instance tierce, à un tiers terme ? Pour Spinoza, il s'agit de Dieu, qui est à la fois une « chose pensante » (esprit) et une « chose étendue » (corps) figurant parmi ses attributs<sup>49</sup> ; pour Lacan, il s'agit de la fonction du réel, dans sa coupure avec les deux autres registres, qui sont l'imaginaire et le symbolique. En percevant les choses spirituelles (*spiritualia*) par le corps (*corporaliter*), le prophète n'est-il pas en train de s'hystériser ou de nous enseigner une nouvelle manière d'habiter notre corps ? Or, il ne dispose ni d'une pensée claire ni d'une parole limpide, mais se trouve réduit à

---

<sup>47</sup> Chantal Jaquet (2004), L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza, P.U.F., Paris 2018, p. 45.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Spinoza, Éthique, traduction Robert Misrahi, éditions de l'éclat, Paris-Tel Aviv 2005, p. 101-103.

s'exprimer par « paraboles et énigmes » ; elles demandent à être interprétées tout en procédant elles-mêmes par interprétation.

Lacan attache une importance particulière aux énigmes, dont il se propose de déduire un principe de l'interprétation. Il ne vise pas à les réduire, mais plutôt à les rendre opérantes en les situant dans un rapport précis au savoir et à la vérité. « Qu'est-ce que la vérité comme savoir ? Comment savoir sans savoir ? C'est une énigme. »<sup>50</sup> Qu'en est-il alors de l'interprétation ? Elle se compose préférentiellement de deux facteurs ou moments qui sont la citation et l'énigme. Elle « est souvent établie par énigme. Énigme autant que possible cueillie dans la trame du discours du psychanalysant, et que vous, l'interprète, ne pouvez nullement compléter de vous-même... »<sup>51</sup> S'y ajoute donc la « citation », équivalente à l'exigence de Spinoza et de Freud de rester au plus près du texte, de le suivre à la lettre, qui en est l'autre composante majeure : elle est référée au texte, à son énoncé exact et donc aussi à ses non-dits, à ce qui ne peut que se « mi-dire », qui est le dire même de la vérité.

En s'appuyant sur le texte, le prophète à son tour se trouve confronté autant à ce qu'il dit qu'à ce qu'il ne dit pas, aux trous de la loi qui apparaissent comme sa raison d'être. Il ne lui appartient cependant pas de les combler, mais plutôt de se mettre à leur écoute. De quoi parlent-ils en effet ? S'il en sait un peu plus que le commun des mortels, il se fait le représentant d'un savoir tissé de non-savoir, qui est sa marque d'origine. Aussi ne peut-il en parler qu'en termes de paraboles et d'énigmes qui en gardent la trace. Ces deux figures de l'interprétation, à chaque pas, nous mettent à l'épreuve de l'incomplétude du texte, à savoir de l'Autre, dont seule une lettre peut rendre compte. En s'inscrivant en marge de ce qui de la loi ne peut être dit et de ce qui du corps ne peut être représenté, elle devient le véritable maître d'œuvre de leur profonde unité. En permettant aux béances de l'une de se superposer aux trous de l'autre, par un long et patient tissage qui peut traverser toute une vie et donc la dépasser, la lettre transforme le corps en texte qui se « révèle » être celui de la loi.

---

<sup>50</sup> Jacques Lacan, *L'envers de la psychanalyse*. Le Séminaire, livre XVII, Seuil, Paris 1991, p. 39.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 40.

L'effet en est de la faire descendre du monde des idées dans la matérialité du corps, d'en mettre en évidence l'ancrage pulsionnel.

N'est-ce pas l'acte éthique par excellence ? Comme il s'inscrit dans le long terme, il s'avère constamment différé et toujours à venir, car de la lettre on ne peut que se méprendre. Or, il semble y avoir un lien fondamental entre la mé-prise de la lettre et l'esprit de la loi. Elle en partage le trait (littéral) avec le corps qui s'en trouve pétri et en assure l'ancrage dans le réel. Le trait scande le rapport à la pulsion en induisant un renoncement (*Triebverzicht*) ou une perte de jouissance (*plus-de-jouir*). C'est le fin mot de l'éthique, au sens de Freud, le fondement de sa technique, celle de la parole, et la condition qu'elle ait un effet sur le corps, pris dans sa constitution pulsionnelle. L'analysant se met à l'écoute de son corps autant que de sa parole, de ce qui s'écrit dans l'un et l'autre registre, en déterminant leur unité intrinsèque, mais jamais acquise. C'est ce que Lacan appelle « le mystère du corps parlant ».<sup>52</sup> Cela vaut aussi pour le prophète qui, d'une certaine façon offre son corps à une parole qui le dépasse et qui, par essence, reste énigmatique, autant pour lui-même que pour autrui.

### **L'inconscient et/est le réel**

La « connaissance prophétique », dans les termes de Spinoza, n'est pas à confondre avec une quelconque théorie de la connaissance, mais ne saurait être référée qu'au réel. C'est justement ce dont parle Lacan: « Le réel, dirais-je, c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient. »<sup>53</sup> Le prophète, tout comme l'analysant, se trouve interpellé dans son rapport au corps et à l'inconscient, dans la mesure où l'un devient le lieu de l'autre. Il s'avère être l'effet d'une parole qui le traverse, et donc son corps, sans être forcément la sienne, mais dont il lui arrive de se demander d'où elle lui vient. Il ne peut faire autrement que de la situer dans une Autreté radicale que, le

---

<sup>52</sup> Jacques Lacan, *Encore. Le Séminaire, livre XX*, Seuil, Paris 1975, p. 118.

<sup>53</sup> *Ibid.*

plus souvent, il met du temps à reconnaître en tant que telle, c'est-à-dire comme le lieu d'où il est parlé ou comme la source de sa parole. Elle procède d'un « ça parle », dont il subit le « commandement » (*Gebot*), parfois à son « corps défendant », avant de se résoudre – le cas échéant – à en devenir le porte-parole ; c'est ce qui est arrivé à Paul et à d'autres. Il participe ainsi à un don de ce qu'il n'a pas, de ce qu'il n'a pas eu et n'aura sans doute jamais, tout en découvrant en être le destinataire exclusif.

Comment peut-il être sûr d'avoir bien entendu, d'être dans le vrai ? De quelle forme de certitude dispose-t-il ? La question a préoccupé Freud, au même degré que le philosophe, au point d'y consacrer une bonne partie du chapitre VII de la *Traumdeutung*. Il encourage l'analyste, dans l'interprétation, « de se libérer de toute l'échelle de l'évaluation de la certitude (*Sicherheitsschätzung*), de traiter la moindre possibilité comme la pleine certitude (*wie die volle Gewissheit*) ». <sup>54</sup> Selon Spinoza, le prophète acquiert une « certitude » qu'il qualifie de « morale » – par opposition à « logique » ou « mathématique » – et c'est à ce titre qu'il se trouve investi d'une obligation qui ne l'est pas moins. Sa position peut encore être comparée à celle de « l'homme de la campagne » (*der Mann vom Lande*), installé « devant la loi » (*vor dem Gesetz*), dans la parabole de Kafka, prophétique à plus d'un degré. Le prophète dispose moins de la parole que celle-ci ne dispose de lui. Il n'y accède qu'au prix d'en être dépossédé et donc d'une grande humilité ; c'est tout le contraire d'une position intellectuelle ou phallique. Il ne lui servirait à rien de vouloir faire l'intelligent; ce qui serait aussi un mauvais point de départ pour entreprendre une analyse. Nous retrouvons une nouvelle fois les conditions, décrites par Freud, nécessaires à l'émergence du trait d'esprit : « L'esprit' (*Witz*) apparaît ici comme une capacité particulière (*besondere Fähigkeit*), à peu près du même rang que les anciennes 'facultés de l'âme' (*Seelenvermögen*), et celle-ci s'avère être dans la façon dont elle se montre assez indépendante des autres : l'intelligence, la fantaisie, la mémoire etc. » <sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Sigmund Freud (1900), *Die Traumdeutung*, *ibid.*, p. 521; trad. franç., *ibid.*, p. 561-569.

<sup>55</sup> Sigmund Freud (1905), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, *ibid.*, p. 156; trad. franç.: p. 256-257.

Cette indépendance relative de l'intelligence, indiquée autant par Freud que par Spinoza, est une manière de souligner autre chose, une « capacité » d'un autre ordre. La même idée se retrouve dans l'expression : *der Mann vom Lande*, selon une intuition profonde de Kafka ; dans sa traduction littérale : *am haarets* (hébr.), elle désigne l'homme peu instruit, ignorant, rustre. Or, c'est en tant que tel qu'il est choisi pour un dessein et un destin singuliers, qu'il lui est strictement impossible de partager avec quiconque. N'est-ce pas ce qui arrive d'une autre manière au prophète ? « ... la prophétie, dit Spinoza, n'a jamais rendu les prophètes plus savants... »<sup>56</sup> ; au contraire, ce sont souvent des gens simples qui y accèdent, « doués non pas d'un esprit plus parfait, mais plutôt avec la puissance d'imaginer avec plus de vivacité » (ibid., p. 113). Parfois « des hommes grossiers, dépourvus de toute instruction, bien plus, de simples femmes, comme Agar, servante d'Abraham, reçurent le don prophétique » (ibid.). On peut aussi lire que ce sont préférentiellement des hommes qui savent reconnaître ce qu'il y a de grossier en eux ou des femmes qui ne reculent pas devant ce qu'il y a de simple en elles, indépendamment de leur rang social et du degré de leur instruction.

Concernant ce don particulier, il importe à Spinoza d'établir clairement que « ceux qui excellent par l'imagination ne sont guère aptes à leur pure intellection ; et au contraire ceux qui excellent par l'entendement, et qui le mettent le plus en œuvre, ont une puissance d'imaginer plus tempérée et plus dominée, la tenant comme sous le joug, afin qu'elle ne se mêle pas avec l'entendement » (ibid.). Ces lignes, d'une étonnante modernité, sont comme l'annonce d'une théorie du fantasme et de l'inconscient. Il importe en effet, traduit en termes freudiens, d'interroger le rapport du prophète à l'inconscient, plutôt qu'à un savoir déjà constitué. La prophétie ne vient pas à quiconque, mais seulement à celui qui sait en recevoir le message et accepte de s'y soumettre.

---

<sup>56</sup> Spinoza, TTP, ibid., p. 115.

Qu'en est-il donc du savoir du prophète ? Même s'il le puise dans ce qui est écrit, il est déjà interprétation, en fonction de tout un contexte lié à ses opinions, y compris ses préjugés, son environnement, l'ambiance dans laquelle il baigne. « ... les prophéties ont varié non seulement en fonction de l'imagination et du tempérament de chaque prophète, mais aussi en fonction des opinions dont ils étaient imbus » (ibid., p. 115). On peut s'interroger sur le degré de vérité de l'opinion en question, à entendre comme *doxa* et en opposition à l'*epistèmè*. Nul n'attend du prophète de faire de la science ; mais la question ne se pose pas moins d'où lui vient la certitude à laquelle il se réfère et dont il ne peut se passer. Elle lui est donnée par un « signe », répond Spinoza, dont il prend soin de donner les références exactes en hébreu. La citation du texte original, ne cesse-t-il de répéter, est un préalable indispensable à l'interprétation, par la mise en évidence du contexte, du nombre des occurrences d'un terme donné, des recoupements avec d'autres endroits du texte.

Le signe toutefois n'est pas de l'ordre de l'imagination, mais plutôt du réel. C'est là-dessus que va se préciser la différence avec la « connaissance naturelle » : « La prophétie le cède donc à cet égard à la connaissance naturelle, qui n'a besoin d'aucun signe, mais implique la certitude par sa propre nature » (ibid.). Le philosophe en conclut que la certitude prophétique n'est pas mathématique, mais exclusivement morale. L'enjeu de la *certitudo prophetica* est d'autant plus grand que la révélation est forcément « douteuse », qu'on n'est pas obligé d'y croire. Au-delà des dispositions subjectives, il convient donc de lui donner un fondement solide, « objectif », sur lequel elle peut asseoir sa légitimité. Parmi les composantes majeures de la prophétie, selon Spinoza, deux sont d'ordre subjectif : « la vivacité de l'imagination » et « l'inclinaison de l'âme vers le juste et le bon seulement » (ibid., p. 117-119). Pour importantes qu'elles soient, ces dispositions ne suffisent cependant pas à fonder une autorité politique et morale, au regard de la tradition.

Reste le « signe » qui coupe dans les registres imaginaire et symbolique du corps et de l'esprit, pour donner une autre assise à la prophétie, sa véritable consistance à l'acte prophétique. Et pourtant, dans une première approche, il paraît être plutôt incertain et

aléatoire : « ... que l'Écriture ne fasse pas toujours mention d'un signe, il faut pourtant croire (*credendum tamen est*) que les prophètes en ont toujours eu un... » (ibid., p. 119). Si le signe requiert un acte de foi, il faut l'entendre en hébreu comme un acte de confiance (*emouna*). Le signe serait-il donc tout aussi subjectif que les deux autres facteurs ou faut-il plutôt l'associer à une certaine forme de confiance, seule capable d'appréhender le réel ? Elle serait une sorte de qualité « trans-subjective », à laquelle Freud fait appel à son tour, sans la nommer, en demandant à ses analysants de dire ce qui leur vient à l'esprit, d'être le plus sincère possible et de renoncer à toute critique. Le premier *Einfall* sera le bon, comme tout ce qui va suivre. N'est-il pas insensé de demander à l'analysant de dire même ce qu'il ne sait pas ?

L'*Ein-fall*, traduit habituellement par « idée incidente », évoque plutôt une chute (*Fall*) qui fait irruption dans le monde des idées pour y introduire une coupure, un trou. C'est aussi à propos du *Witz* qu'on parle de « chute », qui devient ainsi le lieu privilégié de l'incidence d'un autre ordre de raison. Qu'en est-il au juste ? N'est-ce pas Spinoza qui nous en donne une certaine idée ou en indique une voie d'approche dans sa théorie du prophétisme ? Je me souviens d'un patient, haut fonctionnaire et très rationaliste au demeurant, venu me voir il y a de nombreuses années, qui me disait au bout de la deuxième séance : « Venir vous voir, c'est comme un acte de foi » ; sous-entendu : « Il faut y croire que parler va changer quelque chose. » Il est vrai que de ce point de vue nos connaissances ou notre rationalité peuvent constituer plutôt un obstacle et que l'analyse nous apprend à développer une autre forme de « simplicité » dans notre rapport au langage et à l'inconscient. C'est à cela que sert la formulation de la règle fondamentale, sur laquelle il est opportun de revenir un nombre suffisant de fois.

### **De l'hébreu, comme langue vivante**

L'importance que Spinoza accorde à la langue hébraïque est soulignée par la grammaire qu'il en a écrite. Publiée à titre posthume, elle ajoute à ses œuvres de

philosophie une note particulière. Tout porte à croire que sa rédaction est postérieure à celle du *TTP*, puisqu'il en reprend et discute un certain nombre de propositions concernant l'*Écriture* et la « langue sainte » (*lashon hakodesh*). Il apparaît surtout qu'il s'intéresse à la langue vivante, parlée par un peuple, en-deça et au-delà de ce qui en transparaît dans la rédaction des textes bibliques. Il « n'attribue aucune valeur aux interprétations de l'hébreu comme langue sacrée, originale, adamique, ou de nature divine, mais le considère comme l'expression vivante d'un peuple qui a vécu des événements historiques particuliers et a subi des vicissitudes particulières... En ce sens l'hébreu n'est pas l'immuable et monolithique langue de l'Écriture, mais, en une conception plus large, c'est la langue du *vulgus Judaeorum*, et d'une culture qui a joué un rôle actif et vital au fil du temps. »<sup>57</sup>

Le *vulgus* se retrouve promu non seulement comme l'adresse de la prophétie, mais comme peuple, c'est-à-dire être collectif, et comme source de la langue parlée, de son innovation quasi quotidienne. En ce sens, Spinoza nous montre le chemin de (re)devenir *vulgus*, à la fois « grossier » et « simple » ; ou pour le moins d'en reconnaître la position et la fonction. Seule la référence à la langue parlée nous permet de saisir ce qu'il en est du « signe » pour le prophète. La question en est d'autant plus pertinente qu'il n'est pas clairement établi en quoi il consiste et que pourtant tout en dépend. La certitude n'en est pas « mathématique », insiste Spinoza, c'est-à-dire établie par la seule raison, la lumière naturelle, mais plutôt « morale ». On dirait aujourd'hui qu'elle n'est pas scientifique ou logique, mais éthique, qu'elle n'est pas objective, mais engage le sujet dans son fondement même. Cela n'empêche que nous avons à situer le signe du côté du réel, dont nous avons à reconsidérer la fonction et le statut. Le signe est essentiel, puisqu'il contribue à donner une consistance à la prophétie et une assise à sa performance politique.

---

<sup>57</sup>Pina Totaro, *Le Compendium grammaticae linguae hebraeae* dans le contexte des œuvres de Spinoza, dans : Jean Baumgarten, Irène Rosier-Catach, Pina Totaro, *Spinoza, philosophe grammairien*, CNRS Éditions, Paris 2019, p. 67.

Spinoza distingue plusieurs cas de figure que nous pouvons entendre comme autant de « cas cliniques ». Il y a « les prophètes qui ne prophétisaient rien de nouveau mais seulement ce qui est contenu dans la loi de Moïse, (ils) n’avaient pas besoin d’un signe, puisqu’ils trouvaient confirmation dans la loi » (ibid., p. 119). En fait, « les signes n’étaient donnés que pour persuader le prophète, il suit de là que les signes étaient donnés en fonction des opinions et de la capacité du prophète ; de sorte que le signe qui rendait un prophète certain de sa prophétie était impuissant à en convaincre un autre, imbu d’opinions différentes ; pour cette raison, les signes étaient différents pour chaque prophète» (ibid.). N’est-ce pas une façon d’indiquer la référence fondamentalement subjective du signe, tout en le situant comme un point qui dépasse l’entendement et ses catégories, de nous obliger à revenir au texte comme seule indication fiable du réel ?

Il apparaît surtout que le signe, chez Spinoza, est un hébraïsme, à reconnaître parmi beaucoup d’autres, puisqu’il traduit le mot *ot* qui signifie à la fois signe, signal, présage, lettre ; un terme qui a une longue histoire, dont le *Gesenius* expose l’étendue du champ sémantique dans les langues sémitiques et araméennes.<sup>58</sup> Si le signe est la cheville, le pivot, donc l’enjeu de la prophétie, ce sur quoi elle repose, d’où elle provient et procède ; si par ailleurs l’hébreu, tellement central dans la réflexion spinoziste, nous permet et nous oblige de lire le signe comme lettre, n’est-ce pas une manière supplémentaire d’introduire le texte au cœur de son argumentation, de sa démonstration, tout en la dépassant ? Il apparaît d’autant plus comme le lieu par lequel passe une parole venue d’ailleurs, reconnue comme celle de l’Autre. Le prophète lui-même fait du texte, rien que du texte, mais en référence à la langue parlée, à la langue qui parle à travers lui et dont il ne s’avère être que le passeur ou la voie/voix de passage. N’est-ce pas ce qu’il nous exhorte de faire à notre tour ? C’est en tout cas l’endroit où Freud l’attend et prend la relève ou le relais.

---

<sup>58</sup> Wilhelm Gesenius (1915), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 17. Auflage, Springer-Verlag, Berlin 1962, p. 19.

Est-ce pour autant que Spinoza nous met, c'est-à-dire ses contemporains, à la hauteur du prophète ? Il nous donne plutôt une idée d'où il peut être entendu et surtout d'où il parle. C'est l'enjeu même de son investigation. N'est pas prophète qui veut, mais seulement celui qui sait entendre la parole à travers et au-delà du texte, à reconnaître la voix qui passe par ses interstices. Seul peut y prétendre celui qui est capable de « faire » du texte, certes, celui qui est transmis par Moïse, mais à la condition de l'animer par une langue vivante, celle de tous les jours, celle du peuple. Elle lui enseigne non seulement de parler « librement », mais aussi qu'il est nécessaire d'en payer le prix. C'est le fond même du projet éthique de Spinoza, d'être aussi politique. C'est pour la liberté de la parole qu'il s'est battu, toute une vie durant, en se heurtant à une des censures religieuses et politiques les plus intransigeantes. Ne nous dit-il pas que toute parole est ou devient forcément politique ? Voilà pourquoi il n'a pu publier de son vivant l'essentiel de ce qu'il avait à dire. N'est-ce pas cette censure que Freud redécouvre, à nouveaux frais, au sein même de l'inconscient et qu'il essaie d'illustrer par des métaphores politiques ? Elle lui évoque ces vers de Goethe :

*« Das Beste, was du wissen kannst,*

*Darfst du den Buben doch nicht sagen. »*<sup>59</sup>

*(Le meilleur que tu puisses savoir,*

*Tu ne dois pourtant pas le dire aux garçons.)*

qui n'ont cessé de résonner dans son oreille. Il y a puisé la force de suivre son chemin, jusqu'au bout, celui qui lui a été indiqué par la règle fondamentale, dès les *Études sur l'hystérie*, et à laquelle il n'a cessé de se soumettre, ainsi que sa pratique.

La profondeur de Spinoza, qui n'a pas forcément été reconnue en tant que telle, est de faire parler la langue vivante à travers et au-delà du texte proprement dit. C'est tout l'intérêt de son *Compendium* dont on commence seulement à s'apercevoir. Il se propose d'établir les prémisses d'une grammaire de la langue vivante, d'où le texte est parlé et qui seulement peut lui donner vie, en tout cas le rendre lisible. Si pour Paul, « la lettre tue et l'esprit vivifie », le programme de Spinoza, tout en s'en inspirant, vise

---

<sup>59</sup> Johann Wolfgang Goethe, Faust I, vers 1840-41.

plutôt à les mettre au même niveau, donc l'esprit et le corps qui, l'un et l'autre, sont des fonctions de la lettre. Cette profondeur rarement atteinte, pour qui sait lire, nous fait entrevoir un fil de pensée souterrain qui relie Paul à Spinoza et Freud, tout en renvoyant au premier des prophètes, dont le statut du coup se précise et devient encore plus éminent, voire imposant.

Sa position de législateur (*Gesetz-geber*) doit être entendue, nous l'avons indiqué, dans l'allemand de Freud, comme celle par laquelle passe le don de la loi, en tant que trouée et *pas-toute*, qui fait de lui le représentant de ce qui est *hors-texte*, *hors-loi* et *hors-corps* ; autant de déterminants d'un point « extime » auquel, obligatoirement, doit se référer la pensée politique. C'est le fin mot de la destitution de Moïse comme auteur, par Spinoza, à entendre comme auteur de la loi ; ce qui est la condition « absolue » de sa transmission. Comme personne n'en est propriétaire, elle est le don par excellence, qui est don d'amour. Voilà pourquoi, à la question de savoir quel est l'enseignement le plus important de la *Thora*, Jésus n'avait aucune difficulté de répondre : d'abord le *Shema* ! (écoute !), ensuite le don de l'amour (« Tu aimeras ton prochain comme toi-même »). C'est l'essence de la loi, dit-il. On peut ajouter que les deux fonctions sont intimement liées, car le don en question ne peut se produire que pour celui qui est capable d'écouter et qui sait entendre – en particulier le dernier *Witz* produit par langue vivante, représentante de l'Autreté radicale, en quoi consiste le langage.

En devenant passeur de la loi, Moïse ne fait que transmettre ce que justement il ne possède pas et à la condition d'en être dépossédé. Nous savons que la plus grande difficulté pour ceux qui détiennent le pouvoir est de savoir y renoncer, de céder leur place ; ce qui souvent ne peut se faire que par la force ou la mort, voire la mise à mort – jusqu'à ce jour. Le coup de génie de Moïse n'est-il pas de poser la source de la loi comme *hors-loi* ? Peu importe de l'entendre comme Dieu, Nature, Totem ou « Autre préhistorique »<sup>60</sup>, celui qui ne sera atteint par aucun autre. Moïse n'est que le

---

<sup>60</sup> Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fliess*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M., 1986, p. 224; trad. franç.: *Lettres à Wilhelm Fliess*, P.U.F., Paris 2006, p. 271.

lieu de la *kabbala*, c'est-à-dire au sens propre, celui de la « réception » de la loi, qui en situe la source ailleurs, comme sa condition même. Elle est forcément *hors-loi* et fait de Dieu un *hors-la-loi*. De vouloir le soumettre à la loi reviendrait à l'humaniser, à le soumettre à des normes humaines, selon un anthropomorphisme tout aussi irascible qu'irrecevable.

Le pas de Spinoza paraît être, à cet égard, un pas de géant, dont il n'est pas aisé, à lire les commentateurs, de prendre la mesure. Cela n'empêche que nous avons tout intérêt à nous y essayer, pour repenser et refonder le politique. Il consiste en une mise à plat des discours, dans lesquels il est pris et dans lesquels il a été élevé, en y invitant tout un chacun, jusqu'au plus humble, de se mettre à l'écoute de la langue vivante qui parle en lui. C'est tout l'enjeu de la psychanalyse, que nous entendons comme politique ; et c'est à cela que sert l'interprétation, qui ne fait pas de l'individu un être d'exception, mais le reconnaît et l'institue dans sa singularité ineffaçable et irréductible.