

Aux sources de l'identitaire : la judaïté

 la toute fin de sa vie, fixé douloureusement sur la figure de Moïse, Freud¹ abordait la question de la *mémoire collective* en travaillant sur la condensation de traces refoulées, telles que pouvant être décryptées à partir du récit biblique. Corrélativement, dans ce texte ultime, dans cet acte « garde-fou » contre la folie nazie, à partir de Moïse et de la sédimentation des figures divines, Freud, on le sait, s'interrogeait plus crucialement sur l'originaire de la filiation — singulière et collective — et sur les signifiants/référents qui font que des groupes humains se constituent comme groupes, à travers un processus de construction d'une spécificité identificatoire.

Aujourd'hui encore, un retour sur la genèse de la judaïté dans toute sa complexité apparaît des plus importants. Outre, en effet, la particularité unique d'avoir survécu à une historicité de plusieurs millénaires qui, consignée dans des écrits sacrés s'intrique continûment dans ses dimensions mystique et mythique, l'influence déterminante que la judaïté a exercée sur toute l'histoire de la culture occidentale, la situe, quant à sa genèse comme sédiment de l'imaginaire social occidental.

Au cœur de l'interrogation que je présenterai ici, se noue la question plus générale de l'identitaire — question insistante et toujours reposée, par laquelle les groupes humains tentent de définir leur spécificité — et celle de sa transmission par cet opérateur, puissant autant qu'énigmatique dans son mouvement constitutif, qu'est la mémoire. Dans son versant de mémoire collective, celle-ci — soutenue par le récit, l'évocation, la commémoration et le rite — se déploierait dans l'espace et le temps, *liant* par un regard sur le passé projeté dans le présent, une collectivité qui y trouve le fondement de son identité.

Dans mon projet de faire un retour aux sources de l'identitaire culturel, je me suis tout particulièrement laissée guider, par-delà l'interprétation freudienne, par la relecture contemporaine que propose Henri Atlan dans son interrogation sur ce qui constituerait l'identité, ou plutôt, l'identification juive (à comprendre en tant que processus en acte).

Si l'œuvre d'Henri Atlan couvre plusieurs domaines où se déploie l'interrogation scientifique et épistémologique contemporaine : biologie cellulaire, biophysique, intelligence artificielle, son originalité la plus profonde, à mon sens, réside dans le *va-et-vient* permanent qu'il a su instaurer entre sa recherche scientifique proprement dite et la redécouverte de la tradition juive et des sagesse « spirituelles ». Ces deux pôles de la pensée apparaissant souvent antinomiques dans la pensée occidentale.

S'inspirant des modèles de systèmes ouverts, de « systèmes d'organisations par désorganisation rattrapée et réorganisation » qu'il a en particulier analysés dans la première partie de son livre *Entre le cristal et la fumée*, Atlan présente l'histoire des Juifs et sa pérennité à travers les millénaires dans une optique de déséquilibres et de crises surmontées. Dans un mouvement inverse toutefois, il suggère qu'il n'est pas impossible que certains des modèles théoriques qu'il développe concernant la réalité biophysique, lui aient été précisément suggérés par l'imprégnation qu'a exercée sur lui l'expérience historique du *peuple* juif, cette société à la fois éclatée, dispersée, et unifiée dans l'espace et le temps, expérience exemplaire de renouvellement permanent et de stabilités renouvelées².

Dans son travail sur Moïse, Freud construisait sa méthodologie de lecture sur le principe d'un mouvement régrédient marquant une remontée dans

la temporalité, en quête de l'originaire. Se confrontant, à son tour, à la question de la mémoire, Atlan propose, à notre avis, une lecture qui vient enrichir, sinon renouveler, l'analyse freudienne. Par le biais de son interrogation sur *le travail du rite*, qu'exprime *le mouvement du zékher*, dans un sens que l'on pourrait dire analogique au travail de la construction psychique, Atlan propose la construction d'un sens qui *ne cesse de s'élaborer* dans un mouvement double : mouvement du souvenir qui est retour vers le passé comme origine de la mémoire, mais qui est aussi mouvement progrédient en ce qu'il ouvre sur des significations qui ne cessent de se renouveler et en ce qu'il est donc, de ce fait, transformateur de la mémoire. Ainsi le mouvement du *zékher* est-il, tout à la fois, transport d'une mémoire inscrite dans le principe du refoulement et de la sédimentation des traces, et mémoire « ouverte », *auto-organisationnelle*, tout autant productrice que ré-organisatrice de la subjectivité, et en l'occurrence de l'identité juive.

Dans leur questionnement respectif sur la genèse de la judaïté, Freud et Atlan ne mettent pas, selon nous, l'accent sur les mêmes enjeux. Dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*³, Freud avait pour propos principal le décryptage des significations transportées par le récit biblique. À cela s'ajoutait sa visée, tout à la fois politique et métapsychologique, de mettre à jour qu'aucune identité n'est originairement monadique ou « pure », mais au contraire, est par principe duelle, porteuse de mixité et de métissage. Atlan, lui, insiste sur la fonction principale du mythe qui est celle d'être l'organisateur de l'identitaire. Il ajoute que se conjugue à cela la nécessité du rite en ce qu'il est mémoire et reprise du récit des origines. Par ce fait de reprise, le rite exprime, selon lui, une fonction fécondante et de ce fait re-productrice de l'identité. En d'autres termes, pour Atlan, le rite est inscrit au cœur même du généalogique.



Le mythe d'origine

À l'instar de tout peuple, c'est dans leur identité collective consciente et refoulée, et précisément dans ce que Castoriadis appelle l'imaginaire social, que pourrait être recherché le particularisme de la tradition juive. À la suite de tant d'autres, dont bien sûr Freud, Atlan suit dans sa réflexion sur les

origines de l'identitaire le fil conducteur de la sortie d'Égypte et de l'Exode, tel qu'il a été transmis dans les récits, métaphores et enseignements de la tradition — récits sans cesse amplifiés et ramifiés au cours des siècles.

Pour camper l'histoire de ce qu'il est convenu d'appeler le « peuple » juif, Atlan la situera dans un rapport de nature générique avec la Torah, laquelle acquiert de ce fait un caractère de référent identitaire, fondateur du *peuple d'Israël*. À cet égard, il est très clair pour cet auteur, tout autant que pour Freud, que le récit biblique joue dans la détermination de l'identité juive le rôle d'un mythe d'origine, cumulant la double fonction d'engendrement et de la culture et de la terre-mère.

Pour les Juifs, peuple privé d'enracinement, c'est-à-dire de terre, jusqu'à la naissance de l'État d'Israël, la Torah serait à la fois mère-patrie et mère nourricière : tant celle de la terre d'Égypte dont ils sont nés, que celle de la promesse d'Israël comme terre du désir. Elle illustrerait ainsi la relation particulière des Juifs avec le monde de leur culture.

Cette culture, constituée par le récit, le droit, la philosophie, le savoir, c'est-à-dire la religion, occupe la place qu'on lui connaît : culture génératrice des Juifs et de leur histoire, en même temps que continûment véhiculée par eux.

Toutefois, à partir de la notion biblique de « peuple consacré, peuple choisi parmi toutes les nations de la terre » (*Deutéronome* 7,6), ces événements seront considérés non seulement comme acte de naissance mais comme programme de libération à visée universelle. La naissance du peuple juif s'inscrit dans le principe d'une sortie — d'un corps originaire — vécue jusqu'à ses plus extrêmes limites lorsqu'un « peuple et une nation naissent et se constituent dans le mouvement d'une libération d'esclaves qui se veut totale, définitive, absolue⁴ ». Considérant le caractère général, voire banal, de l'élection réciproque d'un peuple et de son dieu — qu'il insère dans le contexte des mythologies et de l'histoire plus générale des cultures non occidentales — Atlan cherchera à décrire ce qui fait la spécificité du judaïsme. Il rappelle que c'est le contenu et les termes de l'Alliance entre les Juifs et leur Dieu qui les différencie, à leurs propres yeux. Cette différenciation émerge littéralement de la naissance qu'exprime la *Sortie d'Égypte*, et par laquelle le moteur intérieur, le Dieu d'Israël, se trouve

révélé. Dans cette libération mettant « en mouvement un va-et-vient interminable du fini à l'infini, de la fermeture à l'ouverture », réside la définition des rapports des Juifs avec leur Dieu. Vécue par eux comme définition d'appartenance et, corollairement, de différenciation, l'élection réciproque aboutit aux termes de l'*Alliance*.

L'idée d'un dieu Unique et Un se transformant en exigence éthique : tel est le sens donné à cette alliance, à partir de la constitution d'un peuple prêt à se soumettre aux prescriptions de la Loi. Pour Atlan la soumission à la Loi par la pratique des commandements est en fait, la « véritable signature » de la différenciation⁵. Elle fonde de surcroît une sorte d'adéquation entre la société et son image, image qui se veut à la fois celle que le peuple juif se fait de lui-même et conscience du projet dont il est porteur.

Toutefois, en contrepartie du particularisme et de « l'égoцентриté⁶ » qui marque chaque individualité aussi bien que chaque entité collective, l'enjeu exprimé par l'Alliance consistera à construire des relations de réciprocité entre les individus, les groupes et les peuples : tout l'effort visant à concilier l'Unique et l'Universel, c'est-à-dire pour le peuple de Dieu, à se faire porteur de l'espoir d'un salut universel, dans le respect absolu de toutes les formes d'individualité. Ce choix, dont on pourrait dire qu'il devient programme collectif, introduit dans l'expérience vécue l'exigence du dépassement ; et cette expérience humaine est valable non seulement pour le Juif, mais aussi pour l'*autre*. On rejoint ici Lévinas pour qui la libération du joug de l'Égypte représente l'événement à la fois dominant du judaïsme et de l'humain. En effet, dans la figure de l'esclavage subi en Égypte, les *Israélites*⁷ auraient touché le fond de l'aliénation et du non-être ; par leur délivrance ils auraient anticipé le salut de l'humanité⁸.



Le « peuple élu » et le monothéisme éthique

C'est à travers la figure charismatique de Moïse qu'un projet de transformation, liant les individus entre eux et à leur environnement, sera dicté au peuple juif. Au-delà de la simple réalisation d'un désir prenant forme de promesse territoriale, Moïse sera celui qui canalisera et façonnera

son peuple vers le plus, vers ce que Y. Haléry appelle « la chose divine ». L'alliance que Moïse impose dans le désert — symbole de l'infini, lieu purificateur indispensable pour la découverte de la Sagesse et de la Loi — opère « l'identification d'un peuple d'anciens esclaves avec un désir, une image, un programme de libération universelle, une connaissance qui [...] se confond avec un désir de connaissance⁹ ».

Cet idéal de connaissance s'inscrit en opposition avec le culte des idoles qui se traduisait en besoin de consommer, soit d'une présence sans distance du divin, brûlure de l'Immédiateté, désir de l'Instantanéité. En assurant l'illusion d'une emprise, ce culte mettait un terme à la nostalgie de l'infini. Et c'est précisément parce que « le désir lui-même risque d'être englouti » que le paganisme doit être abandonné.

Le monothéisme exprime quant à lui l'affirmation de l'Un dans le temps. On se souvient que, dans le récit biblique, Dieu se désigne lui-même par la formule exprimant sa continuité dans l'être : « Je suis celui qui suis » (*Exode* 3,14). Son nom (YHVH) inscrit dans le tétragramme hébreu, réunit les trois formes temporelles du verbe être : passé, présent et futur.

Puisque Dieu ne peut être défini par référence à ce qui est de l'ordre du connu et du limité, de « l'ici et maintenant », sa dématérialisation jouera un rôle particulier dans l'abstraction et l'intériorisation personnelle. Parmi les prescriptions de Moïse, se retrouve notamment l'interdiction de se faire une image de Dieu, car la représentation de YAHVÉ constituerait une régression : elle aboutirait à inscrire une filiation par rapport aux formes représentatives antérieures de la divinité en introduisant dans la temporalité et dans du généalogique celui qui est Dieu de toute éternité¹⁰.

Progressivement, la mise en retrait du sensoriel ou du représenté, au profit d'une forme nominale qu'il convient de nommer abstraite, sorte d'image épurée d'un dieu élevé à un idéal de perfection, va se muter en exigence éthique pour le « peuple élu ». Ainsi, pour tenter de se rapprocher de cet état d'exigence, la société, à commencer par la famille qui en est son fondement, devra obéir aux principes moraux édictés tout d'abord par le Décalogue. Ces principes visent à rendre les individus « meilleurs » afin qu'ils puissent ensuite construire une société juste.

La Loi ne pouvant se réduire au Dix Commandements, Moïse édictera tout un arsenal de lois secondaires qui en constitueront en quelque sorte les décrets d'application. La Torah sera donc développée tout au long des cinq livres du Pentateuque ; elle comprendra obligations et interdictions et s'articulera autour de deux grandes lignes de force : d'une part, les relations interpersonnelles, associées à un code civil et à un code pénal, et d'autre part, un ensemble de prescriptions rituelles.

Se situant dans la logique d'une interprétation aussi bien freudienne que structuraliste, Atlan confère une signification précise à l'ensemble des interdictions qui sous-tendent tout le texte biblique et qui, retenant l'attention par leur récurrence, expriment un principe de séparation et de non-mélange : « Tu ne feras pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère. » (*Exode*, 23, 19, 34, *Deutéronome* 14, 21), « Quand tu trouveras un nid d'oiseaux, tu prendras les œufs et les petits, mais la mère tu la renverras. » (*Deutéronome*, 22, 6-7). Ce sont ces interdits qui, dictés par un Je divin, à partir d'une logique affirmée des différences, fondent l'organisation symbolique et sociale parce que figurant, selon Atlan, autant d'expressions de l'interdit de l'inceste. Le courant prophétique conduira à sa pleine éclosion cette logique intégrale des différences en élaborant une distinction théologique entre le pur et l'impur. L'impur ne sera pas banni, ni retranché, mais repoussé au-dedans. « Mais vos iniquités ont creusé un abîme entre vous et Dieu. Vos péchés ont fait qu'il voile sa face pour ne pas vous entendre. Car vos mains sont souillées de sang et vos doigts de crime. » (*Isaïe*, 59, 2-3). Ainsi que l'évoque Kristeva : « L'abjection — alimentaire, sanguine, morale — est reconduite à l'intérieur du peuple élu, non parce qu'il serait plus mauvais que les autres, mais parce que, aux yeux du contrat que lui seul a conclu, cette abjection apparaît comme telle. C'est donc de la position même de la logique de la séparation que dépend l'existence et le degré de l'abjection¹¹. » L'écart étant précisé entre l'humain et Dieu, cette différenciation, fondamentale, subsumera toutes les autres : vie et mort, végétal et animal, chair et sang, santé et maladie, altérité et inceste. Doublure inséparable de la représentation du dieu Un et de sa Loi, la logique du pur et de l'impur apparaît comme la mise en place d'une stratégie de l'identité qui, pour se constituer, doit passer par une série d'opérations de séparation, verbales, corporelles ou encore matérielles ; opérations qui en dernière instance ont un rapport avec la relation de

fusion à la mère. Ainsi Kristeva note-t-elle que dans son mouvement même de démonstration et d'expansion, l'écriture biblique ne cesse de faire retour précisément sur le rapport archaïque à la mère : « L'abjection biblique traduit dans une sémantique cruciale, où l'alimentaire, quand il déroge à la conformité exigible par la logique des séparations, se confond avec le maternel comme lieu impropre de la fusion, comme puissance indifférenciée et menace, souillure à retrancher¹². »

En outre, l'Alliance sera-t-elle re-marquée dans la chair de tout enfant mâle. La circoncision, pratiquée huit jours après la naissance, sera précisément nommée en hébreu, on s'en souvient, « signe de l'Alliance¹³ ». Par son inscription sur le corps de l'enfant mâle, la circoncision soutient l'interdit de l'inceste ; elle signe la différence que le rite a pour fonction de restaurer.

D'une façon générale, par ces dispositifs délimitant le pur de l'impur, s'opère dans diverses instances de l'ordre social, le renversement de la souillure en sujétion à la Loi. Appliquée à la psychogenèse de l'identité juive, je dirais que cette logique de la différenciation témoigne en premier lieu de la lutte qu'a dû mener le judaïsme contre le polythéisme. Le paganisme — à comprendre ici comme retour du refoulé — se serait manifesté par la pratique des cultes orgiaques, la vénération des innombrables dieux locaux, le recours à la sorcellerie ou à la nécromancie. Par opposition, la sainteté mythique et historique d'Israël se caractérisera par la soumission aux commandements divins. « Israël est convié à être non seulement attentif à la morale, mais à cet effet, à observer un certain nombre de rites et de prescriptions particulières qui en feront un peuple saint, c'est-à-dire consacré. C'est-à-dire différent¹⁴. »

Afin de répondre à l'exigence de sainteté, la pensée rituelle juive répétera donc le mécanisme fondateur. Et parce que le passage à la Loi s'étaye au niveau symbolique sur le tabou de l'inceste, la pensée juive verra dans l'inceste l'acte maléfique premier ; l'inceste ne faisant qu'un avec le Mal qu'il s'agira de prévenir.

La Torah traduira l'exigence de sainteté par l'établissement d'un vaste et complexe système de prescriptions. Un premier groupe d'interdits touchera tout d'abord le domaine de la sexualité : interdiction bien sûr de

l'inceste, mais aussi de l'homosexualité, de la zoophilie et des relations sexuelles durant les menstruations. Un autre groupe concernera la nourriture : le monde animal sera classé en mammifères, volatiles et poissons déclarés comestibles ou prohibés. La consommation du sang sera également prohibée. D'autres interdits viseront les végétaux et leur non-mélange avec diverses substances. Ces interdits¹⁵ ont pour but d'organiser la vie ainsi que l'ordre des choses ; sinon le monde serait chaos et l'existence impossible.



Rituel juif et pensée vitaliste

Le mythe aussi bien que le rite en tant que modes de représentation collective tendent à témoigner de la pérennité des désirs, ou des motions inconscientes qui demeurent en action ; ils signalent la puissance du refoulement à l'œuvre. Référent identitaire idéalisé, cette réalité intemporelle et fondatrice qu'exprime le mythe se réactualise, selon Atlan, dans le rite en tant que celui-ci est pratique du *zékher*, c'est-à-dire souvenir du Commencement. Dans cette perspective, tout ce qui dans le rituel est désigné par *zékher*, le souvenir ou son dérivé *zikaron*, la mémoire, concernera la distance entre le non-oubli et le souvenir : faire retour sur, se remémorer quelque chose qui en fait a été oublié.

Ce que tend à actualiser le rituel du *zékher* concerne non seulement des événements qu'on pourrait qualifier de mythiques, tels l'origine du monde ou la sortie d'Égypte, mais d'autres événements qu'on pourrait même considérer comme historiques ; ainsi en est-il de l'histoire d'Esther, exemplaire par son enchevêtrement d'histoire et de mythe¹⁶. Vue comme obligation de se souvenir des événements de Pourim¹⁷, le *zékher* n'est accompli qu'à la condition de faire la lecture à haute voix du texte sacré.

S'il ne s'agissait que de ne pas oublier, « la conservation du cœur », voire la lecture silencieuse seraient suffisantes. Mais à cela, s'ajoute l'autre aspect de la mémoire, cet impératif d'un « souviens-toi », moins passif, qui passe dans le rituel par la nécessité de la lecture à haute voix (*zakhor bepe*). La symbolique de ce que le rite vise à réactualiser, et en particulier la pratique du *zékher*, laisse penser qu'il fait retour vers l'archaïque. Ces rituels

réactivent le sens par une commémoration et un mémoriel collectifs. Ce qu'on se refuse à oublier est déterminant de l'identité. Ces événements qui touchent à l'imaginaire du passé reposent en fait sur la mémoire de groupe, qui est le véritable enjeu. Mémoire identitaire, jalouse de sa singularité, c'est elle qui renvoie le plus profondément, de façon entêtée à la « trace » et aux multiples représentations du déjà-là. Fonctionnant par association ou mobilisation de ce déjà-là, cette mémoire à la fois tenace et floue s'inscrit dans une temporalité cyclique, uchronique et mythique. Forcément sélective, mêlant lieux et dates, elle est dominée par le légendaire du groupe. S'inscrivant dans une problématique de la « trace », dans laquelle le passé est fixé, régi, réaménagé et fantasmé (devenant le support d'un nouvel imaginaire), la mémoire collective, par l'acte rituel du *zékher* se réinsère à chaque fois dans ce passé tout en produisant une « écriture renouvelée ».

Réactivé à chaque fois par le rite qui est à la fois commémoration de la sortie d'Égypte (terre-mère), acte de naissance du peuple juif et expérience de libération, l'acte du souvenir a en outre une fonction d'abréaction qui permet de perpétuer le lien unissant les Juifs et les constituant en peuple. C'est pourquoi le *zékher* est également l'axe de filiation qui marque et maintient la différence. Corrélativement, il peut être l'épreuve même de la filiation, épreuve par laquelle chaque génération, soumise au risque d'être rejetée hors du lieu matriciel imaginaire, commémore la séparation inhérente à la filiation.

Face à l'évidence que tout nous échappe et que nous sommes voués à la mort, la parole se dresse comme la trame fragile de la transmission et le fil de la filiation. C'est dans cette tradition de la voix, figure du *zékher* — à la fois étude du texte et répétition —, que se révélerait un des axes majeurs de l'historicité d'Israël. À savoir l'oralité du récit. C'est ainsi que la sortie d'Égypte et l'Exode, considérés comme liberté donnée au « peuple » juif au terme d'une longue cristallisation, deviendront à travers un rituel très précis, des célébrations qui seront autant d'expériences chaque fois revivifiées¹⁸.

À la fois enseignement et signe pour les générations successives, le passé réactualisé par ces actes de commémoration n'aura de sens que s'il peut se

lire et s'éprouver comme création et Commencement. Or, selon Henri Atlan, cette actualisation qui se déploie dans le cycle ouvert, aléatoire des générations ne fait pas que conserver ces événements mythiques, elle les transforme en les projetant dans le présent et le futur. Grâce à son contenu mythique, ce passé qu'il dit lui-même « plein », dont la signification est virtuellement infinie, porte en lui toutes les potentialités de renouvellement et de création.

Cette mémoire du mythe à travers le rite s'inscrit dans un mode de pensée résolument vitaliste ; elle se fonde sur l'expérience immédiate de la vie, dans une irréductibilité qui révèle le réel en quelque sorte. L'expérience de la vie dont il est ici question serait plus exactement celle des temps de la vie : naissance, croissance, maturation, vieillesse et mort, et dans l'entretemps, les rencontres sexuelles, les fécondations, les nouvelles naissances.

Par rapport à l'histoire de l'univers, la pensée vitaliste s'inscrit dans une représentation du temps où l'origine du monde est sa naissance, c'est-à-dire se construit à l'image des engendrement du vivant. Dans cette perspective, ce qui caractérise l'attitude vitaliste, ce sont « les métaphores de la vie, avec le temps de la naissance, de la création et l'évolution irréversible des individus¹⁹ ». Retenus par la mémoire collective comme « rendez-vous », entre le peuple et son dieu, les rites et les fêtes réintroduisent ces métaphores dans la vie de tous les jours. Néanmoins, la réintroduction du sacré par la métaphore du rite et de la fécondation comporterait une connotation sexuelle et procréatrice, caractéristique du souvenir dans le rite. Atlan écrit : « Non seulement le temps des origines serait un temps de fertilité, de création et de naissance, mais le rite qui se souvient de ce temps, aurait lui-même cette connotation. Il est en lui-même fécondation²⁰. »

La pratique du *zékher* véhiculerait donc cette même connotation sexuelle, en ce sens que seuls les hommes — le mâle (*sakhar*) — ont l'obligation du *zékher*, du souvenir actif, c'est-à-dire qu'ils sont porteurs des aspects positifs du rite, lesquels s'expriment concrètement par le *kiddoush*, rite de sanctification. Tandis que les femmes, de façon générale (sauf exception), ne sont soumises qu'aux obligations négatives, c'est-à-dire aux interdictions qui à la fois visent à ne rien changer, qui ont pour effet de garder et de conserver.

Reprise par la mémoire collective juive, cette double énonciation, le *Souviens-toi* et le *Garde*, sera privilégiée par un des commandements centraux dans la Torah et la tradition hébraïque : l'impératif du souvenir. Loin d'inciter à un ressassement complaisant du passé, le commandement du souvenir imposera une conduite et sera porteur d'une fonction pédagogique et transformatrice. La conscience aiguë de l'expérience collective sera appréhendée comme sagesse, interpellation et appel à l'éthique et à la responsabilité. Le commandement du souvenir, dans la mesure où il signifiera le refus de l'in-différence et de la banalisation, sera perçu comme porteur de l'enseignement du poids des événements.

Toutefois, l'idée d'une double énonciation (implicite), à la fois féminine (*Garde*) et masculine (*Souviens-toi*) dans le souvenir, ne sera pas sans conséquence pour la nature à venir du christianisme et par là même pour les fondements du monde culturel occidental.



NOTES

1. S. Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986.
2. H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1979, chap. 11 : « Israël en question », note 1, p. 235.
3. S. Freud, *op. cit.*
4. *Ibid.*, p. 244. Le récit biblique de la naissance du peuple juif tel que proposé, se présente d'emblée comme énigme. En effet, il s'agit du seul peuple selon Jean-Pierre Faye qui, contrairement à tous les autres, à travers le récit de son histoire, dirige notre regard non pas vers une origine illustre, mais plutôt vers la référence à l'état d'esclaves, de proscrits, tournés vers la délivrance et l'avenir. Cf. J.-P. Faye et A.M. de Vilaine, *La déraison antisémite et son langage*, Arles, Actes Sud, 1993.
5. H. Atlan, « Un peuple qu'on dit élu », *Le genre humain*, n^{os} 3-4 : La Transmission, 1982, p. 110.
6. C'est à dessein que nous forgeons ce néologisme.
7. Terme emprunté à l'auteur Lévinas.
8. E. Levinas, « Au-delà du souvenir. Leçon talmudique », *Mémoire et histoire*, Paris, Denoël, 1986, p. 186. Cf. également J.-P. Faye et A.M. de Vilaine, *op. cit.*
9. Tiré de H. Atlan, « Un peuple qu'on dit élu », *op. cit.*, p. 114.
10. Il est probable cependant que l'interdit de la représentation avait déjà « touché » les idoles, figures antérieures de la divinité.
11. J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, Paris, Seuil, 1980, p. 125.
12. *Ibid.*, p. 124.
13. J. Eisenberg, *Le judaïsme*, Paris, Jacques Granger, p. 33.
14. *Ibid.*, p. 15.
15. Selon le comput traditionnel, la Torah comporte 613 commandements : 246 obligations et 365 interdictions. Voir J. Eisenberg, *op. cit.*, p. 14.
16. La lecture de l'histoire d'Esther à Pourim doit être prise ici à titre d'exemple seulement et n'épuise pas le sens du rituel du *zékher*.
17. Pourim : fête commémorant la délivrance des Juifs de Perse au XI^e siècle av. J.-C. Cette fête souligne la capacité de triompher de la tyrannie. Tiré du glossaire paru dans *Les Juifs progressistes au Québec*, de Allan Gottheil, Montréal, Éd. Par ailleurs..., 1988, p. 365.
18. On ne sera pas sans voir des analogies profondes entre le mouvement qu'induit le *zékher*, et le mouvement, à la fois dans sa double direction temporelle (régrédient et progrédient) et dans sa fonction transformatrice du sujet, qu'induit par sa forme même de nécessité de l'oralité, le récit rituel que constitue la cure analytique. Il y a lieu de se demander, d'ailleurs, dans quelle mesure, cette connaissance à la fois intime et oubliée de la pratique du *zékher*, n'aurait pas agi comme refoulé chez Freud, lors de la découverte scientifique des vertus de la *talking cure* ? Cette réflexion est due en très grande partie à la pensée d'Isabelle Lasvergnas. Je tiens à la remercier tout spécialement pour ses nombreux commentaires pertinents, ainsi que pour la relecture des versions antérieures de ce texte.
19. H. Atlan, « La mémoire du rite : métaphore et fécondation », in *Mémoire et histoire*, Paris, Denoël, 1986, p. 33.
20. *Ibid.*, p. 41-42.