

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

www.revueithaque.org



Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Havugimana, F. (2016) « Segré, I. (2014), *Judaïsme et révolution*, Paris, La Fabrique, 325 p. », *Ithaque*, 18, p. 111-115.**

URL : <http://hdl.handle.net/1866/13363>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



Segré, I. (2014), *Judaïsme et révolution*,
Paris, La Fabrique, 325 p.

Firmin Havugimana*

Le dieu d'Israël est défini comme « celui qui fait sortir d'Égypte » (Ex. 20 : 1-2), c'est-à-dire qui libère de l'oppression, délivre de la servitude. Le Nom de quatre lettres (YHVH) est celui du dieu des libérations : non pas accessoirement, à la manière d'une « qualité » parmi d'autres, mais *essentiellement*. Un tel dieu est incompatible avec tout autre (*id.* 20 : 3-6) dans la mesure où le sens dernier de la création est la liberté absolue. Et le rôle de la Révélation est d'instruire des processus de libération afin de discerner, dans le cours du monde, à bon escient, ce qui en relève (Ex. 20 : 7)¹

Ivan Segré publie chez La Fabrique un deuxième ouvrage pour l'année 2014 qui soutient que révolution et judaïsme sont compatibles s'ils ne sont pas parents. Dès les premières lignes, l'auteur prévient le lecteur que : « par “révolution”, [il entend] une politique dont la finalité est la *disparition de la servitude et de la domination dans la structure même du social*² ». Le philosophe et talmudiste se lance alors dans une rigoureuse étude qui présente deux voies au sein de la tradition rabbinique, ou plutôt deux lectures de la lettre, l'une, propre au théoricien *bourgeois*, se voulant littérale et l'autre, propre au théoricien *ouvrier*, dialectique. On entendra par littérale une lecture qui postule le primat de l'identité sur la contradiction et par dialectique une lecture

* L'auteur est étudiant au baccalauréat en philosophie (Université de Montréal).

¹ Maïmonide, M. (1979), *Guide des égarés*, p. XII. Tiré de la préface de Claude Birman, exclusive à cette édition.

² Segré, I. (2014), *Judaïsme et révolution*, p. 9. Segré note qu'il reprend cette définition du corpus lévinassien, voir *ibid*, p. 63.

qui postule le primat de la contradiction sur l'identité. Cette division du corpus hébraïque³ tâche de penser un phénomène ayant lieu en France depuis les années 1980 : celle d'une disqualification du marxisme par des théoriciens, juifs comme non juifs, qui en ont parfois été eux-mêmes de fervents défenseurs, un exemple privilégié de ce parcours intellectuel étant celui de Benny Lévy⁴. Ivan Segré se penche donc sur ce qu'il désigne comme « l'ossature de [l]a pensée⁵ » de Benny Lévy, c'est-à-dire que l'universalisme occidental recèlerait un antisémitisme structurel qui aboutirait inévitablement à la persécution des Juifs. Cette posture théorique, aussi empruntée par ceux que Segré a déjà désigné comme les représentants de « la réaction philosémite⁶ », soutient ainsi que de Paul de Tarse à Alain Badiou, en passant par Philon d'Alexandrie, Spinoza, Marx et les bolchéviks de la Yevsektsia, le même noyau doctrinal et antisémite est partagé, l'argumentaire s'appuyant surtout sur les exemples énumérés de Juifs communistes, convertis au christianisme ou hellénisés qui ont à l'occasion participé à des persécutions à l'encontre de Juifs ou souscrits à des thèses anti-judaïques. Se voit dès lors disqualifiée toute pensée politique révolutionnaire ou émancipatrice se voulant universaliste, que l'on entende par là un vague progressisme ou une « radicalité de gauche », sur la base qu'elle dissimulerait un noyau doctrinal antisémite. Ivan Segré ajoute donc sa propre lecture ouvrière de textes bibliques et talmudiques, de classiques de la théorie politique moderne comme de la philosophie à la disposition qu'il esquisse de la culture rabbinique afin de défendre à l'encontre de la lecture bourgeoise qu'il n'y a pas d'un côté le judaïsme et de l'autre la révolution puisque « le rôle de la Révélation est d'instruire des

³ Manœuvre qui n'est pas sans rappeler les considérations de Louis Althusser sur une lutte de classe au sein même de la théorie. En introduction, Segré mentionne avoir « un grand respect pour Althusser », bien qu'il soit passé de mode : *ibid*, p. 13.

⁴ Ce dernier semble mériter l'attention particulière de Segré puisqu'il n'était pas à proprement parler un bourgeois, bien que ses thèses soient désormais solidaires à celles des théoriciens bourgeois.

⁵ *Ibid*, p. 22.

⁶ Comme Alain Finkielkraut et Bernard-Henri Lévy. Voir Segré, I. (2009), *La réaction philosémite*, Paris, Ligne, 264 p. Un deuxième tome vient tout juste de paraître : Segré, I. (2015), *L'intellectuel compulsif*, Paris, Ligne, 224 p.

processus de libération afin de discerner, dans le cours du monde, à bon escient, ce qui en relève⁷ ». De plus, le cœur de l'argument de *Judaïsme et révolution* consiste à affirmer que le noyau du judaïsme c'est « “la rupture subjective avec l'État”⁸ », de telle sorte qu'avec Ivan Segré, une compatibilité entre judaïsme et révolution ébranle la cohérence d'un certain sionisme, identitaire et nationaliste, défendu par les représentants de la réaction philosémite en cherchant à savoir si « le judaïsme est compatible avec la *politique telle qu'elle est née de l'État gréco-romain*⁹ ».

Cette question, Segré la présente sur le mode d'une « initiation au Talmud pour non-talmudistes¹⁰ ». Le livre est alors construit de manière à ne pas relever de l'exercice philosophique si on l'entend comme un exposé clair, concis et distinct. L'auteur propose plutôt un ouvrage, que Segré qualifie lui-même de « labyrinthique¹¹ », qui retrace les œuvres de Lévinas, Spinoza, Maïmonide tout en empruntant à la psychanalyse et la théorie marxiste. L'exercice philosophique le plus près de la méthode employée par Segré serait celle du commentaire de texte puisque ce dernier mobilise de nombreuses citations, scindant, décortiquant et comparant directement ses sources pour élaborer un argument. Le tracé de l'œuvre s'organise alors autour des quatre thèmes suivants : 1) Dans l'agencement théorique que propose Ivan Segré, quelle place accorder à Emmanuel Lévinas : serait-il un théoricien ouvrier ou bourgeois du nom « juif » ? 2) La réaction philosémite aurait-elle raison de voir le

⁷ Voir note 1.

⁸ *Ibid*, p. 23. Ici, entendre inclusivement celui d'Israël puisque Segré reprend la formulation à Alain Badiou : « [d]e l'apôtre Paul à Trotsky, en passant par Spinoza, Marx ou Freud, l'universalisme créateur ne s'est étayé du communautarisme juif qu'en créant un nouveau point de rupture avec lui. Il est clair qu'aujourd'hui, l'équivalent de la rupture religieuse de Paul avec le judaïsme établi [...] est la rupture subjective avec l'État d'Israël, non dans son existence empirique [...], mais dans sa prétention identitaire fermée à être un “État juif (Ibid, p. 19. Nous soulignons) ».

⁹ *Ibid*, p. 56. Notons qu'en 1969, Lévinas proposait la question en ces termes : « Le judaïsme est-il compatible avec une action révolutionnaire pensée en termes de la politique telle qu'elle est née de l'État gréco-romain ? (Lévinas, E. (1977), *Du sacré au saint*, p. 39) ».

¹⁰ *Ibid*, p. 23.

¹¹ *Ibid*.

dernier avatar du noyau doctrinal antisémite de l'universalisme occidental chez Alain Badiou et son « nouvel antisémitisme » ? 3) La philosophie est-elle depuis toujours un danger, extérieur et irréconciliable, pour la pensée juive, telle que la posture théorique de Benny Lévy le suggère ? 4) De Platon à Spinoza, Hegel, Marx, en passant par le messianisme de Saint-Paul, comme la psychanalyse de Freud à Lacan : « comment passe-t-on d'« esclave » à « sujet »¹² ? ».

Après ce bref survol thématique, au risque de faire violence au travail de Segré, nous limiterons nos considérations au mouvement général de l'ouvrage. *Judaïsme et révolution* déploie une démonstration dont l'exploit décisif est de prouver que l'un des ouvrages phares de la tradition hébraïque, c'est-à-dire la Codification de Maïmonide, est « une action pensée dans les termes de la politique telle qu'elle est née de l'État gréco-romain¹³ ». Cette preuve, se présentant sur un mode plus talmudique que philosophique, s'oppose alors à des énoncés, des idées reçues et des lieux communs des études juives qui s'appuient sur cette œuvre pour dicter ce qui fait le *sine qua non* de l'être juif, qui le plus souvent se traduit par une totale obéissance à la Loi telle que la Codification la dicte. L'opération ouvrière de Segré au sein de la théorie juive aboutit ainsi au constat suivant : une Torah orale a précédé la Torah écrite et elle est le noyau disparaissant du Talmud, de telle sorte qu'il y a un primat de la contradiction sur l'identité qui fait le propre de la Lettre juive, « qui l'incendie sans pour autant la consumer¹⁴ ». Autrement dit, la leçon du Talmud serait une injonction à penser par soi-même face à la Loi reçue au Sinai plutôt qu'à lui obéir sans autre mot. Cette définition du judaïsme n'est donc en rien incompatible avec la philosophie, si on l'entend comme une invitation à penser à par soi-même (Γνωθι σεαυτόν), ou encore avec une politique révolutionnaire, émancipatrice, voire vaguement progressiste. La démonstration de Segré est alors loin d'être anodine puisqu'elle ébranle non seulement la cohérence d'œuvres comme celles de Léo Strauss, Jean-Claude Milner ou Benny Lévy, mais aussi parce qu'elle conserve l'idée d'une critique de l'héritage juridique gréco-romain, notamment comme celle que formule Clifford Ando quant à la façon dont le droit romain a été un appareil laïque et

¹² Segré, I. (2014), *Judaïsme et révolution*, p. 241.

¹³ *Ibid*, p. 298.

¹⁴ *Ibid*, p. 276.

rationnel qui a servi à accorder une liberté totale à une poignée de gens qu'au prix d'une servitude et d'une domination du plus grand nombre¹⁵. Segré poursuit donc cette critique sur la base d'une politique portée par une rationalité universelle qui travaillerait *hors imperium*¹⁶, c'est-à-dire qui n'établirait pas une nouvelle forme de servitude et de domination – d'*empire*. Cette rationalité universelle pourrait se lire tout autant dans les enseignements hébraïques que dans le corpus philosophique plutôt qu'elle ne serait le propre d'un savoir dont les Juifs hériteraient exclusivement. De plus, les considérations de Segré concernant l'obéissance à la loi convergent vers la notion d'une *subjectivation* telle qu'Alain Badiou la mobilise, c'est-à-dire que l'avènement du sujet se ferait plutôt sur le mode d'une réalisation confirmant une fidélité à un événement¹⁷ qu'il ne serait une substance ou le point de synthèse d'une série de phénomènes expérimentée.

On retiendra de *Judaïsme et révolution* un ouvrage brillant, intrigant, à l'humour rusé, qui donne aux textes sacrés leurs lettres ouvrières et émancipatrices. En somme, n'oublions pas qu'avec Segré, c'est jusqu'à la figure de Moïse qui exhorte à une dialectique révolutionnaire. Plutôt qu'une simple figure d'autorité qui transmet la Loi reçue au Sinaï, ce dernier se présente désormais comme celui qui a brisé les tables, défié Pharaon et mené les siennes comme les siens hors d'Égypte au travers d'une mer séparée en deux.

¹⁵ *Ibid*, p. 291. Voir Ando, C. (2013), *L'Empire et le droit. Inventions juridiques et réalisations historiques à Rome*, Paris, Odile Jacob, 262 p. Segré réfère aussi à certaines considérations des travaux de l'anthropologue Victor Davis Hanson : Davis Hanson, V. (2002) *Carnage et culture*, Paris, Flammarion, 600 p. et Davis Hanson, V. (2001) *Le modèle occidental de la guerre*, Paris, Les Belles Lettres, 298 p.

¹⁶ *Ibid*, p. 242. Terme que Bernard Pautrat conserve en latin dans ses traductions de Spinoza. Le concept d'*imperium* qui intéresse Segré dans cette section semble à la fois désigner la puissance de l'État ou une puissance révolutionnaire puisqu'il se définit au chapitre II, article 17 du *Traité Politique* comme : « le droit qui est défini par la puissance d'une multitude (Spinoza, B. (2013), *Traité Politique*, trad. Bernard Pautrat, Paris, Allia, p. 10) ».

¹⁷ À ce sujet, nous ne pouvons que référer le lecteur aux ouvrages de Badiou sur la notion de sujet, notamment : Badiou, A. (2008), *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 352 p. et Badiou, A. (2006) *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 576 p.