

La « question juive » aujourd’hui

Bruno KARSENTI. — *La question juive des modernes. Philosophie de l’émancipation*, Paris, PUF, 2017, 371p.
Ivan SEGRÉ. — *Les pingouins de l’universel. Antijudaïsme, Antisémitisme, Antisionisme*, Paris, Lignes, 2017, 170p.

Une version légèrement différente de ce texte a été publié dans **Archives de philosophie**, Volume 81, n°4, 2018, p. 803-816.

Introduction

Les deux ouvrages présentés s’inscrivent dans une conjoncture politique et intellectuelle particulière, marquée par une polémique sur l’antisémitisme en France¹. Ce type de débat resurgit certes de manière récurrente depuis les années 2000 (et la seconde *Intifada*), mais il a atteint récemment un nouveau sommet d’intensité médiatique. Les controverses se déroulent sur plusieurs terrains : on assiste, d’abord, à une bataille sur les chiffres de l’antisémitisme et sur ses instruments de mesure². Mais il y a aussi une controverse inextricablement théorique et politique portant sur les formes contemporaines de l’antisémitisme. Certains intellectuels, comme l’historien Enzo Traverso, font ainsi de la haine des juifs un phénomène « en déclin » qui ne structurerait plus de manière déterminante les idéologies nationalistes occidentales. Selon lui, l’« Autre » prendrait aujourd’hui les traits du « musulman » : les discours discriminatoires justifiant auparavant l’exclusion des juifs seraient désormais utilisés contre l’Islam³. L’historien italien invite par conséquent à prioriser la lutte contre le racisme anti-musulman, d’autant plus que le philosémitisme ferait depuis peu partie de l’arsenal idéologique de l’extrême-droite européenne⁴. En opposition avec ce diagnostic, d’autres intellectuels ont voulu attirer l’attention sur les transformations de l’antisémitisme contemporain, celui-ci s’articulant selon eux désormais dans le langage de l’antisionisme et de l’antiracisme postcolonial. L’un de leurs représentants, le chercheur Pierre-André Taguieff, a inventé le terme de « nouvelle judéophobie » pour caractériser un ressentiment anti-juif se cachant derrière la solidarité pro-palestinienne : nouvelle forme de haine rassemblant sous une même bannière une partie de la gauche radicale et des islamistes⁵. Depuis quelques années déjà, on dénonce

1 Pour une récapitulation informée des termes du débat, voir l’article en trois parties de Joseph CONFAVREUX publié en février 2018 dans *Mediapart* : « Antisémitisme : les gauches suspectés ».

2 Sur ces controverses, voir l’article synthétique de Samuel GHILES-MEILHAC, « Mesurer l’antisémitisme contemporain : enjeux politiques et méthode scientifique, *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine*, n°62-2/3, 2015, p. 201-224.

3 C’est une thèse également défendue par Abdellali HAJJAT & Marwan MOHAMMED dans *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte, 2016, p. 178sq.

4 Enzo TRAVERSO, *La fin de la modernité juive. Histoire d’un tournant conservateur*, Paris, La découverte, 2016, p. 107sq.

5 « Le phénomène inquiétant [...] n’est ni dans la permanence des passions antijuives (de tradition catholique/réactionnaire ou de tradition anticapitaliste/révolutionnaire), ni dans les réurgences du vieil antisémitisme politique d’obéissance nationaliste. Le phénomène inquiétant réside dans l’irruption de la judéophobie par la porte de derrière, par les banlieues et les ‘quartiers sensibles’, porté par le nouveau *Lumpenproletariat* issu de l’immigration, endoctriné à la haine des Juifs et de la France par les prédicateurs islamistes, encouragé dans leurs actions violentes par les agitateurs du nouveau gauchisme ‘anticapitaliste’ et islamophile. Le propre de ce *Lumpenproletariat* émergent, c’est qu’il oscille entre la délinquance, petite ou grande (de l’économie parallèle au grand banditisme), et l’action jihadiste, c’est-à-dire le terrorisme au nom de l’Islam. »

d'un côté un tel « chantage » à l'antisémitisme qui aurait pour seule fonction de faire taire toute critique du sionisme, du racisme et des inégalités sociales⁶. En retour, on s'insurge de l'autre côté contre « l'occultation » systématique de l'antisémitisme et surtout contre un « aveuglement » vis-à-vis de la force de l'antijudaïsme musulman.

À partir du même constat – partagé par les deux philosophes recensés ici – d'une persistance de l'antisémitisme et d'un certain malaise de la gauche vis-à-vis de cette question, Bruno Karsenti et Ivan Segré prennent dans leur ouvrage respectif une position originale dans ce débat. Les deux auteurs s'opposent en effet à la mise en concurrence stérile entre antisémitisme et antiracisme, tout en prenant soin de souligner les différences entre ces deux structures d'oppression, qui ne relèvent pas des mêmes « matrices » idéologico-politiques et évoluent différemment dans le temps et l'espace. Karsenti et Segré considèrent ainsi que la lutte contre l'antisémitisme et le racisme ne peut pas être portée par un « universalisme convenu » ; ils considèrent plutôt que chacune de ces « pathologies sociales » doit être comprise et combattue dans sa spécificité⁷. La question de l'antisémitisme étant délaissée au sein du camp des progressistes, les deux auteurs proposent de s'y confronter, souhaitant faire de leur analyse le tremplin d'un renouvellement d'une pensée critique et véritablement universaliste. C'est donc la « question juive » (ou le « problème juif ») qui leur sert de *Leitfrage* pour repenser « l'émancipation » *tout court*.

Bruno Karsenti : la voie de l'émancipation républicaine

La *question juive des modernes* de Bruno Karsenti est l'œuvre d'un théoricien d'inspiration républicaine, auteur de plusieurs ouvrages sur la sociologie française (Émile Durkheim, Marcel Mauss) et sur l'articulation entre philosophie et sciences sociales. C'est un ouvrage d'universitaire ; le ton est prudent, le geste polémique, évité. Les questions politiques brûlantes ne sont pas abordées directement, mais par le biais d'un détour, celui d'une réflexion de philosophie politique sur les contradictions internes à la modernité. Cette distance vis-à-vis de l'actualité est revendiquée : la « véritable urgence », écrit-il dans l'introduction, est « de prendre du recul » (30), car la politique, « avec ses réflexes polarisants et ses impatiences, a œuvré comme souvent à l'encontre de la philosophie politique » (7)⁸. L'analyse porte ainsi plus sur les ambivalences du processus de l'émancipation moderne que sur la formulation de

Pierre-André TAGUIEFF, « Propalestinisme et judéophobie en France, 2000-2012 », *Outre-Terre*, vol. 33-34, n° 3, 2012, p. 170.

6 Voir entre autres Alain BADIOU & Pierre HAZAN, *L'antisémitisme partout. Aujourd'hui en France*, Paris, La Fabrique, 2011.

7 Bruno KARSENTI, *La question juive des modernes. Philosophie de l'émancipation*, Paris, PUF, 2017, p.13.

8 Karsenti n'a d'une certaine manière pas besoin de « polémiquer » contre l'antisémitisme de gauche (ou son déni) dans la mesure où son ami et collègue Danny Trom s'en est déjà chargé dans un essai brillant paru en 2007. Voir Danny TROM, *La promesse et l'obstacle. La gauche radicale et le problème juif*, Paris, Cerf, 2007.

solutions politiques et met patiemment en lumière les apories des différentes réponses données historiquement à la « question juive ».

Pour bien comprendre la démarche de l'auteur, il faut d'abord éclaircir le sens d'une distinction qui revient constamment dans l'ouvrage : celle qui est établie entre la « question » juive et le « problème » juif. Élaborée par Jean-Claude Milner dans *Les penchants criminels de l'Europe démocratique* (2003), cette distinction semble renvoyer *a priori* à un versant « négatif » et « positif » : « la question subjective légitime et le problème politique illégitime » (22-23, note 1). Il y aurait d'un côté la « question » que se posent les juifs modernes, celle de leur lien à la tradition religieuse et à la culture juive : que reste-t-il de leur judaïté après l'émancipation politique, c'est-à-dire après l'obtention de l'égalité des droits avec les citoyens non-juifs ? Qu'en reste-t-il après leur « assimilation » à la culture européenne ? Karsenti répond en transformant les termes de la question ; ce qu'il faudrait observer n'est pas à proprement parler une « assimilation », mais plutôt un processus d'hybridation, de réinvention et de réappropriation de la tradition. L'émancipation moderne ne signifierait pas la « rupture avec tout héritage, mais une nouvelle manière d'hériter, une nouvelle manière de vivre sa socialisation réelle » (19). La « question juive » se référerait donc à la manière dont les juifs, en tant que « sous-groupe », ont vécu leur émancipation, et comment ils ont par là contribué à la modernité (24) ; plus largement, elle renverrait au problème de « l'institution sociale de l'individualité en contexte démocratique européen » (25).

Comprise en ce sens, la « question juive » est cependant toujours posée dans le contexte du « problème juif ». Le « problème juif » n'a certes rien à voir avec les juifs « empiriques », comme l'a bien montré Jean-Paul Sartre dans ses *Réflexions sur la question juive* (1946) ; c'est une projection antisémite, un « problème » formulé indépendamment de toute « expérience ». Mais le drame est que les juifs ont toujours dû s'y confronter. Karsenti insiste ainsi à raison sur le fait qu'il est difficile de séparer la « question juive » du « problème juif », c'est-à-dire de penser le processus de constitution des identités juives modernes sans tenir compte de l'antisémitisme. Une réflexion historique et philosophique sur le « problème juif », qui fait partie intégrante de l'histoire de l'émancipation, est donc nécessaire pour arriver à la « question juive » elle-même. Et c'est à cette tâche que s'attelle l'auteur dans le premier chapitre, qui introduit à la « galerie de portraits » que déploie l'ouvrage par la suite (Joseph Salvador, Sigmund Freud et Heinrich Heine, Bernard Lazare, Émile Durkheim, Leo Strauss, Émile Bénédite et Marc Bloch).

Le titre de ce chapitre (« Ni évaporés, ni gelés. L'émancipation et son reste ») reprend une image utilisée par Isaiah Berlin, elle-même empruntée à l'historien anglais Sir Lewis Namier : l'image de la fonte du glacier, censée illustrer les effets de l'émancipation sur les juifs modernes⁹. Cette métaphore permet à I. Berlin d'introduire les trois options existantes pour ces derniers : l'assimilation, le sionisme, et l'orthodoxie juive, celle-ci étant comparée au « cœur du glacier » qui reste « gelé ». Mais Karsenti rejette

⁹ Isaiah BERLIN, *Trois essais sur la condition juive*, trad. fr. par L. Évrard, Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 117.

cette image dans la mesure où elle occulterait l'échec historique de l'émancipation-assimilation¹⁰ et, par là, l'examen de ses raisons :

« [I]l y a eu émancipation, l'appel a été, non seulement entendu, mais désiré, célébré, pour la partie la plus significative des individus concernés. Les juifs ont voulu s'assimiler, et dans cette mesure la communauté *aurait pu* disparaître en toute quiétude, aussi facilement que la glace fond et sans qu'il n'y ait là rien à regretter. Mais cela n'a pas eu lieu. Les juifs sont demeurés juifs, la majorité des juifs européens ont été détruits comme juifs (dans l'Est, la quasi-intégralité), un État juif est né, et l'antisémitisme, sous des formes plus ou moins modifiées, reste vif » (37).

L'émancipation fut en Europe de l'Ouest un processus ambivalent car « sous contrainte » (41) : il s'agissait en effet d'un véritable programme de « régénération » des juifs¹¹. Il fallait changer les conditions sociales dans lesquelles ils vivent, disait cette conception qui se voulait éclairée, pour « changer les juifs », c'est-à-dire transformer le judaïsme en simple confession, intégrable dans la communauté nationale. Leur « réforme » constituait pour les Lumières une sorte de test d'universalité : si on arrivait dans leur cas à « libérer l'homme pur » de sa gangue indissolublement communautaire et historique » et à « faire valoir la puissance de la raison contre l'obscurantisme des collectifs unifiés religieusement » (45-46), on pourrait ensuite, pensait-on, « libérer » *tous* les autres sous-groupes minorisés.

Karsenti suggère que ce projet révolutionnaire trouve une meilleure expression politique en France, où la citoyenneté est accordée *en une fois*, avec la loi du 13 novembre 1791, que dans les États de langue allemande, où la plupart des partisans de l'émancipation considèrent que l'égalité des droits doit être accordée *progressivement* (53)¹². En Allemagne, elle dépendra en effet d'une transformation profonde de l'identité juive, accomplie sous la surveillance soupçonneuse de la société majoritaire et des autorités étatiques¹³. S'inspirant des analyses de Hannah Arendt, Karsenti met très bien en lumière le caractère contradictoire des attentes auxquelles les juifs allemands sont confrontés au XIXe siècle, pris en tenaille entre une double injonction d'oubli *et* d'affirmation de leur héritage national. D'un côté, l'accès au monde de la culture allemande était souvent *de facto* conditionné à un rejet du judaïsme et à une conversion au christianisme, « billet d'entrée » (Heinrich Heine) privilégié pour l'intégration. De l'autre, les juifs allemands étaient appelés, avec l'essor du romantisme, à « reprendre leur propre tradition selon l'apport spécifique dont elle est susceptible envers l'ensemble de la civilisation » (49).

10 L'auteur insiste à raison sur un deuxième problème posé par l'image de la fonte du glacier : celle-ci masque aussi le fait que l'acculturation a largement précédé l'émancipation politique (54). Les juifs européens sont en effet, bien avant l'obtention de l'égalité civile et politique, déjà un « collectif dispersé ».

11 C'est une formule bien connue de l'Abbé Grégoire. Voir sur ce point Pierre BIRNBAUM, « *Est-il des moyens pour rendre les Juifs plus utiles et plus heureux ?* ». *Le concours de l'Académie de Metz*, Paris, Seuil, 2017.

12 Il faut se garder cependant d'idéaliser (ce que Karsenti ne fait pas) le modèle « français » : alors que la Révolution et le Code civil avaient effectivement garanti l'égalité juridique de tous les citoyens juifs et non-juifs, Napoléon impose en mars 1808 toute une série de décrets discriminatoires contre les juifs français (comme le « décret infâme » du 17 mars), interdisant dans le même mouvement l'entrée en France des juifs étrangers. Voir sur ce point Detlev CLAUSSEN, *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, Frankfurt/M., S. Fischer Verlag, 1994, p. 100-106.

13 Voir Reinhard RÜRUP, *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

L'acculturation (et tous les processus d'hybridation qu'elle entraîne) a bel et bien eu lieu au XIXe siècle, en France comme en Allemagne. Mais l'antisémitisme moderne, « distinct en nature du type de haine qui prévalait antérieurement à l'égard des juifs » (55), accompagne immédiatement ce processus. À partir de la fin du XIXe siècle, il n'est ainsi plus reproché au judaïsme européen d'être incompatible avec la modernité. C'est même tout l'inverse : les juifs « assimilés » sont maintenant strictement identifiés avec elle¹⁴. Si l'individu juif apparaît ainsi à l'antisémite comme toujours « plus différent qu'on ne l'est » (Franz Rosenzweig), c'est précisément parce que « c'est à la forme même de l'individu en soi » de la modernité que le juif « assimilé » a « accroché *sa propre différence* » (81)¹⁵.

Par là se révèle un des traits originaux de l'ouvrage ; Karsenti ne s'intéresse en effet pas dans celui-ci aux représentants intellectuels typiques de « l'auto-affirmation » juive, c'est-à-dire à ceux qui, renversant ou retournant les stigmates antisémites, préconisent à partir de la fin du XIXe siècle un sionisme conséquent, un renouvellement profond de la culture juive ou un retour à la religion (on pense spontanément à Theodor Herzl, Max Nordau, au jeune Leo Strauss, à Gershom Scholem, Martin Buber ou Franz Rosenzweig). Non, les auteurs privilégiés dans le livre, à l'exception, peut-être, de Bernard Lazare¹⁶, sont tous des figures relativement classiques du judaïsme « assimilé »¹⁷.

14 On peut ajouter que les antisémites du XIXe et XXe n'ont pas concentré toutes leurs attaques sur cette figure du juif ouest-européen acculturé. Ils s'en prenaient tout autant aux juifs de l'Est non-émancipés, justifiant alors leur haine de manière bien différente, en usant de toute la gamme des préjugés orientalistes. Voir sur ce point le travail pionnier de Steven Aschheim : Steven ASCHHEIM, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness, 1800–1923*, Madison, University of Wisconsin Press, 1982.

15 Dans le dernier chapitre de l'ouvrage, l'auteur poursuivra cette réflexion, se demandant si on ne peut pas définir l'identité des individus juifs modernes comme « essentiellement marrane », dans la mesure où le « nom juif » ne distinguerait ici « rien de substantiellement définissable, hors de la coupure impalpable qu'il effectue » (330). On se demande cependant s'il n'y a pas ici un problème de perspective, l'auteur transformant en sous-main le « problème juif » des antisémites en une « question juive » authentique. N'a-t-il pas en effet rappelé dans le chapitre précédent que l'énoncé antisémite cardinale est : « Ils ne sont pas pareils, quand bien même ils le semblent, aussi profondément le semblent-ils ? » (264) N'a-t-il pas montré que le « raisonnement structural » de l'antisémitisme consiste précisément à reproduire « de la différence à même l'identité » (265) ? Parant d'avance à cette objection, Karsenti propose une distinction (trop?) subtile. L'énoncé antisémite serait en fait « l'envers, mais pas le contraire, d'un énoncé juif, en l'occurrence celui du juif moderne », énoncé qui dirait : « c'est dans l'identité avec les *goyim* que nous sommes nous-mêmes, c'est-à-dire que nous restons juifs » (*ibid.*).

16 Mais la présentation de Bernard Lazare est elle-même ambivalente. Si le *Fumier de Job* de Lazare est pour Karsenti un texte prenant incontestablement fait et cause pour le peuple juif, l'auteur ne semble cependant pas le considérer comme un témoignage d'auto-affirmation nationale. Karsenti conclue ainsi le chapitre en qualifiant le sionisme de Lazare de « diasporique » (186). Lazare serait certes favorable à la formation d'un foyer juif en Palestine, nécessaire pour s'abriter de la « persécution éternelle », mais que ce qui l'intéresserait plus encore serait de « refonder la nation juive sans, voire contre sa captation par l'État » (160). Absolument opposé au sionisme politique, Lazare prônerait finalement une sorte de nationalisme de la dispersion : « c'est en retrouvant le statut de nation que les juifs s'émanciperont *au sein des États modernes*, ensemble et un par un » (*Ibid.*, nous soulignons). Si la dimension anarcho-socialiste et internationaliste de l'œuvre est bien travaillée par Karsenti, on comprend mal à la lecture en quoi on peut encore considérer Lazare comme un sioniste. Le « sionisme diasporique » de l'historien russe Simon Dubnow (1860-1941), qui favorisait la mise en place de zones d'autonomie politique et culturelle juive à l'intérieur des États, semble pointer en tous les cas dans une autre direction.

17 C'est notamment le cas de Freud ou de Heine, de Benveniste ou de Durkheim. En ce qui concerne l'œuvre sociologique de ce dernier, Karsenti ne cherche aucunement à la « judaïser ». Durkheim est d'ailleurs lui-même tout à fait clair à ce sujet : il veut l'assimilation. « Comme nombre de ses disciples, il renforce le républicanisme français, dit son patriotisme et sa fidélité au projet moderne exprimé dans la Révolution [...] Ce faisant, il reste à distance des institutions confessionnelles autour desquelles s'organise la communauté juive. C'est que l'assimilation est pour lui un mouvement irrépressible, une tendance lourde dans la vie des peuples [...] » (197). Ce qui intéresse Karsenti, c'est plutôt de comprendre pourquoi un nombre « proportionnellement important de juifs français s'est effectivement trouvé engagé » dans la sociologie durkheimienne et, plus généralement, dans le « développement des sciences sociales » (193), notamment dans sa dimension « objectiviste ». La réponse de Karsenti correspond à la thèse évoquée plus haut : l'assimilation se fait précisément chez les

Ce n'est donc pas un hasard si c'est de cette perspective que Karsenti aborde la question de l'État d'Israël. Comme Isaiah Berlin ou Leo Strauss, l'auteur considère la fondation d'un État juif comme un « bienfait ». Selon lui, cet État ouvrirait en effet la possibilité d'un « choix » pour les individus juifs, où qu'ils soient et « sans qu'ils aient même à y penser » (61). Que faut-il comprendre ? Pour saisir le raisonnement, rappelons la sentence de Jean-Jacques Rousseau évoquée dans le deuxième chapitre sur Joseph Salvador : « Je ne croirai jamais avoir bien entendu les raisons des Juifs, [avant] qu'ils n'aient un État libre, des écoles, des universités, où ils puissent parler sans crainte : alors seulement nous pourrons savoir ce qu'ils ont à dire. » (cité p. 93, note 1). Karsenti radicalise pour ainsi dire cette intuition et la fait valoir pour tous les juifs vivant en diaspora : même pour ceux n'ayant aucun désir d'émigrer en Israël, même pour ceux qui critiquent les politiques menées par cet État, ce dernier constituerait un appui inestimable leur permettant d'exercer leur liberté « là où ils se trouvent ». Il offrirait en effet « à certains individus la possibilité nouvelle de se penser libres comme individus, au lieu même où les vicissitudes de l'histoire les ont jetés, et sans qu'ils aient à quitter ce lieu pour l'être vraiment. Il leur offre, en plus d'une ressource physique toujours disponible – l'abri des nuits tourmentées, l'asile de nuit –, une ressource mentale permanente » (61). L'argument est original. Il provient directement du discours du sionisme politique (l'État juif comme « refuge » face à l'antisémitisme, cette « maladie incurable » des nations, comme disait Leon Pinsker), mais il est re-fonctionalisé à partir de la perspective des juifs « assimilés » de la diaspora. On a donc affaire ici à un *sionisme minimal*, qui justifie l'existence d'Israël en tant qu'État « où les juifs ne sont pas une minorité » (Golda Méier)¹⁸.

Nous avons indiqué que Karsenti s'intéresse, en tant que « philosophe politique », plus aux problèmes qu'aux solutions. Mais on voit que cela n'implique aucunement qu'il mette toutes les réponses politiques à l'antisémitisme sur le même plan. Dans l'avant-dernier chapitre, où l'auteur reconstruit de manière très fine le point de vue de Leo Strauss sur la « question juive »¹⁹, il présente ainsi une sorte de programme politique, tout en insistant sur son caractère « superficiel ».

Cette solution a la particularité de rassembler, dans une sorte de *complexio oppositorum*, l'ensemble des positions classiques du judaïsme moderne (assimilation, sionisme et orthodoxie). D'un côté, il y aurait la solution du *sionisme minimal* exposée plus haut. L'État juif doit certes être défendu dans son existence, mais il faudrait aussi constamment lui rappeler qu'il est un « drôle d'État », précisément parce qu'il ne peut prétendre *incarner* le peuple juif, celui-ci restant un « collectif dispersé ». La fondation d'Israël ne

durkheimiens « par adhésion à un projet scientifique qui n'est pas tourné vers une culture particulière, mais vers une connaissance des phénomènes sociaux dans leur plus grande généralité » (198). Bref, l'auteur suggère que c'est précisément en prenant leurs distances vis-à-vis de tout attachement communautaire que les intellectuels juifs assimilés signaleraient au mieux leur identité de juifs modernes : c'est à l'objectivité sociologique qu'ils accrocheraient leur « propre différence ».

18 Sur la question israélo-palestinienne, Karsenti ne s'étend pas, rappelant seulement que « le fait que les juifs soient majoritaires ne peut pas [...] se retourner en prévalence juridique, sociale et politique, d'une identité sur une autre à l'intérieur de l'État » (64).

19 Voir notamment Leo STRAUSS, « Avant-propos à la traduction anglaise de la Critique de la religion de Spinoza », in Leo Strauss, *Le testament de Spinoza*, trad. fr. par G. Almaleh, Albert Baraquin, Mireille Depadt-Eichenbaum, Paris, Cerf, 2004, p. 259-311.

correspondrait donc pas à la fin de « l'exil », il en ferait même intégralement partie : c'est un argument classique de l'orthodoxie juive antisioniste, mais qui est ici nuancé et re-conceptualisé comme « frein » au nationalisme (269). De l'autre, il y aurait la solution classique issue des révolutions modernes, celle de « l'émancipation politique », soutenue et corrigée par une conception « inclusive » de la citoyenneté. Cette politique « républicaine » doit également être absolument défendue, nous dit Karsenti, même si elle est dans l'incapacité *structurelle* d'empêcher toutes les discriminations. Car si l'antisémitisme d'État peut être aboli, ce ne serait pas le cas de l'antisémitisme social (250sq.). La solution de l'auteur consiste donc en un « montage » de ces deux réponses imparfaites à l'antisémitisme, réponses qui se rectifieraient l'une l'autre, compensant chacune leurs faiblesses respectives (269).

Le problème de l'antisémitisme ne s'en trouve pas résolu pour autant, d'où le caractère « superficiel » de la solution ; il persistera, suggère l'auteur, car il est le symptôme d'un « problème infini » qui ne peut trouver de solution politique. Karsenti semble reprendre ici le diagnostic pessimiste de Leo Strauss : le « problème juif », c'est-à-dire le problème de l'antisémitisme, illustrerait le fait que « les êtres humains ne créeront jamais une société libre de toute contradiction »²⁰ (252). Faut-il entendre ici résonner l'hypothèse de l'« éternelle persécution », comme chez Leo Strauss²¹ ? On imagine que non. Le postulat de l'« éternelle persécution », qui a un sens pour les juifs orthodoxes ou pour les sionistes politiques, ne semble en effet pas pertinent pour penser une politique républicaine digne de ce nom : ce postulat, en effet, fixe l'antisémitisme dans l'être et transforme donc la domination de l'homme sur l'homme en un destin, condamnant par là d'emblée à l'échec le projet normatif de la modernité. Y aurait t-il donc des limites absolues posées à l'émancipation ? C'est une des questions qui reste ouverte après la lecture de cet ouvrage passionnant.

Ivan Segré : la voie « communiste » de l'émancipation

Les pingouins de l'Universel d'Ivan Segré est, contrairement à l'ouvrage de Karsenti, un texte polémique, maniant un style tranchant qui ne diffère guère de celui employé par l'auteur dans ses textes publiés sur le site *Lundimatin*, plateforme d'accueil de la mouvance autonome, proche du Comité invisible²². Talmudiste et intellectuel de gauche radicale vivant entre la France et Israël, Segré a obtenu il y a quelques années un doctorat de philosophie sous la direction de Daniel Bensaïd, mais n'a pas poursuivi de carrière universitaire. Ses textes philosophiques ne sont pas de facture académique et peuvent être considérés comme des interventions directement politiques, celles-ci visant à tracer, comme disait Althusser, des « lignes de démarcation ». Les deux tomes de la *Réaction philosémite*, publiés en 2009 et

20 Leo STRAUSS, « Avant-propos à la traduction anglaise de la Critique de la religion de Spinoza », *op. cit.*, p. 268.

21 Nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage : Bruno QUÉLENNEC, *Retour dans la caverne. Philosophie, religion et politique chez le jeune Leo Strauss*, Paris, Hermann Éditions, 2018.

22 Voir <https://lundi.am/Ivan-Segre>

2015, avaient attaqué les promoteurs de l'idée – déjà évoquée plus haut – d'une « nouvelle judéophobie ». Dans les *Pingouins de l'univers*²³, Segré s'attaque désormais non seulement aux « philosémites » (Alain Finkielkraut ou Jean-Claude Milner), mais surtout aux *ennemis de ses ennemis*, c'est-à-dire à l'antisionisme de gauche, rompant du même coup « l'alliance politique et philosophique » qu'il avait auparavant « scellée » avec Alain Badiou dans ses ouvrages précédents (18). Le langage de Segré est souvent assez « orthodoxe », témoignant de son ancrage trotskyste, mais ses prises de position politiques le sont parfois moins, notamment sur la « question juive »²⁴. Voyons comment il procède.

L'ouvrage est divisé en deux parties. La première traite de l'histoire de l'antijudaïsme et de l'antisémitisme, de l'Antiquité à l'établissement de l'État d'Israël. Par le biais de commentaires de textes philosophiques et théologiques, Segré tente de reconstruire les principaux paradigmes qui ont mis en forme la haine des juifs dans l'histoire. En dialogue avec les thèses de Jean-Claude Milner, il distingue ainsi une matrice antique, chrétienne et moderne, cherchant à saisir les continuités et les ruptures. Nous ne reviendrons que rapidement sur ce chapitre, qui constitue certes une bonne synthèse, mais n'apporte pas d'éléments véritablement nouveaux à l'étude de l'antisémitisme. La seconde partie, qui se confronte à la fois à l'histoire du sionisme et de l'antisionisme, est en revanche beaucoup plus originale. Car Segré y défend une position sioniste (un sionisme *minimal*, comme chez Karsenti), absolument minoritaire dans la gauche radicale française. La discussion tourne chez notre auteur autour des rapports entre sionisme et colonialisme : peut-on dire qu'Israël est un État colonial ? Si oui, à partir de quand et pour quelles raisons ?

Mais revenons d'abord à l'antijudaïsme et à l'antisémitisme. Contre la thèse d'une « éternelle persécution » traversant l'histoire de manière continue, l'auteur tente de montrer dans le premier chapitre en quoi le paradigme anti-juif antique diffère fortement de la matrice chrétienne. En témoigneraient notamment les écrits de l'historien romain Tacite. Ce dernier condamne certes les juifs, qui posséderaient des « rites » opposés à « ceux du reste des mortels » (32), mais il ne mettrait aucunement les juifs en exception : ceux-ci sont en effet accusés sous sa plume des mêmes maux que les chrétiens et leur « exécrable superstition » (35). On aurait donc ici affaire à un simple « préjugé xénophobe » (37) : *tous* les « barbares » mettent en effet selon Tacite la paix civile et la vertu patriotique romaine en danger. La construction d'une exception juive ne vient donc pas directement de l'antiquité romaine, mais du christianisme, nous dit Segré : ce n'est qu'avec Saint Paul que les juifs ne seront « plus

23 La signification profonde du titre, s'il y en a une, a échappé à l'auteur de cette note.

24 Il n'est certes pas rare dans l'histoire intellectuelle française de la deuxième partie du XXe siècle que des théoriciens marxistes fassent « techouvah » (« retour » en hébreu) : les trajectoires similaires des anciens de la « Gauche prolétarienne », Jean-Claude Milner et Benny Lévy, en portent le témoignage. Mais rares sont les philosophes qui tentent de nouer ensemble judaïsme et socialisme révolutionnaire, tel que le fait Segré dans ses différents ouvrages. Précisons que Segré est d'abord un rationaliste et un matérialiste. Ce qui l'intéresse dans la tradition religieuse juive, c'est d'abord la façon dont il peut « instruire des processus de libération » (Claude Birman). Le judaïsme ne renvoie donc pas chez lui à une appartenance religieuse, raciale, culturelle ou nationale : il est une « pensée » et une « éthique » de l'émancipation. Voir sur ce point Ivan SEGRÉ, *Judaïsme et révolution*, Paris, La Fabrique, 2015.

seulement des barbares, mais les plus étrangers des barbares » (42) et que la loi mosaïque sera soudain comprise comme ce qui « scinde le genre humain » (43), faisant obstacle à l'universalité chrétienne. Cet antijudaïsme théologique, qui radicalise le préjugé xénophobe antique, sera dominant jusqu'aux révolutions modernes. Mais la haine des juifs ne disparaîtra pas avec leur émancipation ; elle se reconfigurera au sein d'un discours contre-révolutionnaire où ils sont assimilés aux « classes populaires, au radicalisme révolutionnaire et à la finance » (56), trois assignations qui « à la fois s'opposent et se complètent » (58) en ce qu'elles marquent toutes une « extériorité fondamentale à la nation » (Domenico Losurdo). Certes, on pourrait constater en modernité une persistance du « paradigme antique » (le préjugé xénophobe), qu'on retrouverait d'ailleurs également dans l'antijudaïsme musulman des pays arabes avant la colonisation (61), mais la construction chrétienne sécularisée d'une altérité radicale « intérieure » du peuple juif donnerait toute sa singularité à l'antijudaïsme moderne. Celui-ci prendra une forme extrême, « éliminationiste » et proprement « antisémite » lorsqu'il se déclinera « racialement » et « biologiquement » au XXe siècle (69).

Il est devenu aujourd'hui monnaie courante de comparer, notamment à gauche, le « racisme d'État » israélien avec l'antisémitisme nazi ou avec un colonialisme génocidaire. L'intellectuel Zeev Sternhell, spécialiste de l'histoire du fascisme européen, a par exemple récemment publié une tribune dans *Le Monde* qui use de ce type d'analogie, comparant l'idéologie des tenants de la droite israélienne au pouvoir à celle du nazisme « à ses débuts »²⁵. Mais il n'est pas le seul, comme le montre bien Segré dans son deuxième chapitre, où il évoque notamment les prises de position de Gilles Deleuze, Alain Badiou, Julien Salingue ou du Parti des Indigènes de la République. Et c'est à cet antisionisme de gauche que se confronte l'auteur dans la suite du livre.

Précisions tout de suite qu'il n'est pas *absolument* opposé à l'antisionisme, mais seulement à celui qui « déraisonne » (81), c'est-à-dire à celui qui considère que *l'ensemble* des problèmes du Moyen-Orient peut être résolu par la *destruction de l'État d'Israël*. Pour établir une différence claire entre ces deux antisionismes, Segré revient d'abord sur l'histoire du nationalisme juif et met en lumière sa spécificité. Le mouvement sioniste, profondément divisé de l'intérieur dès sa naissance²⁶, se situe en effet – *avant* la fondation de l'État d'Israël – à la croisée des chemins de l'impérialisme européen et des mouvements de libération nationale²⁷. Bien que l'imaginaire du sionisme politique ait bien été nourri par l'orientalisme colonial²⁸, il n'en reste pas moins aussi un mouvement de résistance à l'oppression antisémite. Et dans

25 http://www.lemonde.fr/idees/article/2018/02/18/zeev-sternhell-en-israel-pousse-un-racisme-proche-du-nazisme-a-ses-debuts_5258673_3232.html

26 S'appuyant sur les réflexions d'Hannah Arendt, Segré rappelle ainsi la division du mouvement entre une aile « politique », étatique et souverainiste, et une aile « culturelle », représentée par Ahad Haam et Martin Buber, qui voyaient « dans la Palestine le centre culturel juif qui inspirerait le développement spirituel de tous les juifs des autres pays, mais sans nécessiter l'homogénéité ethnique et la souveraineté nationale. » (H. Arendt, cité p. 90).

27 Voir sur ce point Stefan VOGT, *Subalterne Positionnierungen. Der deutsche Zionismus im Feld des Nationalismus in Deutschland, 1890-1933*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2016.

28 Voir notamment sur ce point Todd S. PRESNER, *Muscular Judaism: the Jewish body and the politics of regeneration*, London/New York (NY.), Routledge, 2007 et Derek PENSLAR, *Zionism and Technocracy. The Engineering of Jewish Settlement in*

la pratique, Segré le montre bien, l'établissement de l'État juif ne peut pas être considéré comme un projet colonial classique, et encore moins comme un « nazisme ».

Trois arguments soutiennent cette thèse. D'abord, le mouvement sioniste ne disposait pas d'une « métropole », contrairement au colonialisme de « peuplement » ou d'« exploitation ». Il s'agissait d'un colonialisme unique en son genre, d'un colonialisme « national », qui visait à fonder un État (113). Ensuite, l'arrivée des « pionniers » sionistes n'a pas mené à l'extermination des populations « indigènes », comme dans le cas du Brésil, de l'Amérique du Nord ou de l'Australie. Au contraire, celles-ci « n'ont cessé d'augmenter en nombre depuis l'arrivée des premiers sionistes »²⁹. Enfin, si l'impérialisme européen avait pour objectif de « mettre la main sur un butin », c'est-à-dire d'exploiter les ressources des territoires conquises, les « colons » sionistes arrivèrent quant à eux à partir de la fin du XIXe siècle sur une terre « étroite et démunie » (118).

Ce n'est qu'à partir de 1948 que le sionisme mettrait en place selon Segré une véritable « logique d'expropriation, d'expulsion et de domination des populations indigènes » (112-113)³⁰, « logique » qui s'est accentuée avec la guerre de 1967 et l'occupation des territoires palestiniens, mettant *de facto* en place une sorte de « régime d'apartheid » (129). Cette évolution n'était cependant pas inscrite dans « l'essence » du projet sioniste, argumente l'auteur, elle serait plutôt la résultante de la « défaite des logiques sociales progressistes, dont les virtualités étaient pourtant sensibles de 1881 à 1947 » (147). C'est ainsi sur ce terrain qu'il veut reformuler les termes du débat sur le conflit israélo-palestinien, invitant ses adversaires antisionistes à délaisser l'argument « idéologique » du « premier occupant » ou la construction – tout aussi fatale politiquement – d'un antagonisme indigène/étranger (151)³¹. Un véritable discours progressiste devrait en effet remettre en cause, affirme t-il, « la structure inégalitaire de la relation », c'est-à-dire les rapports de domination effectifs et non pas « la nature étrangère ou indigène des termes de la relation » (133). En toute logique, l'auteur conclut par un plaidoyer pour une « égale ouverture » aux Palestiniens *et* aux Juifs au sein d'un État commun, binational et bi-linguistique (154), insistant sur la nécessité, en l'absence d'une révolution socialiste mondiale, qu'il y ait un endroit dans le monde « où les juifs ne soient pas une minorité ».

Palestine, 1870-1918, Bloomington (IND.), Indiana University Press, 1991.

29 « En 1918, on dénombrait 600 000 indigènes en Palestine ; en 2002, on dénombrait 4,2 millions de Palestiniens à l'intérieur de la Palestine mandataire et 3,5 millions en dehors, soit un total de 7,7 millions de Palestiniens » (80).

30 Il fait bien sûr référence à la *Nakba*, c'est-à-dire à l'expulsion de près de 800 000 Palestiniens lors de la fondation de l'État d'Israël.

31 Ces deux arguments sont en effet trop proches, remarque Segré ironiquement, des schèmes de pensée de l'extrême-droite : « Houria Bouteldja, porte-parole du parti des Indigènes de la République, sait faire montre du même art que Renaud Camus [l'intellectuel d'extrême-droite français, B.Q.], souhaitant par exemple que la 'greffe sioniste' ne prenne pas en 'terre arabe'. Même art, même pensée : dans l'un et l'autre cas, la dichotomie entre indigènes et étrangers oblitère le principe équitable. Renaud Camus ignore que la légitimité d'un homme [...] dépend exclusivement de sa capacité de pratiquer la justice et la charité [il s'agit d'une référence au *Traité théologico-politique* de Spinoza, B.Q.], et non de son origine, de sa confession ou de son ethnie. Bouteldja, pareillement, ignore qu'un 'étendard' est révolutionnaire s'il signale une pensée stratégique au sujet de l'antagonisme de classe, et qu'un affect ethnique majoritaire, fût-il indigène, n'est pas une pensée, sinon d'extrême-droite » (134).

Conclusion

À partir d'un constat similaire quant au malaise de la gauche face à la « question juive » et d'une même volonté de renouveler une pensée politique critique en se confrontant à l'antisémitisme, Karsenti et Segré développent une réflexion bien différente sur l'émancipation, leurs ouvrages divergeant au surplus par leurs tons et leurs styles ainsi que par leurs prises de position politiques et leurs références théoriques.

La question juive des modernes met admirablement en lumière les ambivalences de l'émancipation moderne et reconstruit très bien comment certains intellectuels juifs « assimilés » ont affronté le « problème juif » aux XIXe et XXe siècle, en France et en Allemagne. De plus, il faut saluer l'originalité et la force de sa justification d'un sionisme « minimal », élaborée à partir de la perspective des juifs de la diaspora. La seule critique qu'on peut finalement adresser à l'auteur, outre l'ambivalence, relevée plus haut, vis-à-vis de l'hypothèse de l'« éternelle persécution », concerne sa stratégie de défense du modèle de l'universalisme républicain³². Si, d'une part, le modèle républicain ne peut empêcher la persistance de l'antisémitisme social, comme Karsenti le dit dans l'avant-dernier chapitre, et si, d'autre part, on ne veut pas assigner trop vite des limites à l'émancipation moderne, il est peut-être alors nécessaire de s'interroger sur les contradictions de la voie républicaine elle-même. C'est en ce sens que le jeune Marx avait, dans *Sur la question juive* (1844), critiqué l'émancipation simplement « politique » des révolutions modernes ; non pas pour la nier, mais pour la radicaliser, concluant la première partie de son essai sur la vision d'une « émancipation humaine »³³. Karsenti se confronte peu à ces critiques progressistes du républicanisme. Il évoque certes le texte de Marx dans le premier chapitre, mais il le congédie très vite en renvoyant aux stéréotypes anti-juifs (assurément problématiques) que ce dernier mobilise dans la deuxième partie de l'écrit (77sq.)³⁴. De même, si Karsenti évoque au début du livre les « critiques de l'idéologie » (marxistes, féministes, postcoloniales) qui dénoncent la face obscure de l'universalisme républicain, c'est-à-dire son retournement en justification de la domination, il ne s'en inspire que modérément dans sa propre analyse, préférant critiquer le républicanisme de manière interne, en confrontant l'idéal avec son application tronquée (16)³⁵. Il nous semble pourtant que ces approches auraient pu venir informer et renforcer l'analyse des ambivalences de la modernité déjà proposée par l'auteur dans l'ouvrage.

32 Cette défense est tout sauf aveugle. Karsenti voit bien en effet que même l'État républicain, s'il renonce à sa devise émancipatrice, peut devenir « persécuteur » (360).

33 Voir Karl MARX, *Sur la question juive*, trad. fr. par J.-F. Poirier, Paris, La fabrique, 2006, p. 63.

34 Sur ce point, voir les analyses différenciées de Detlev CLAUSSEN, *Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus*, op. Cit., p. 85sq. et de Urs LINDNER, *Marx und die Philosophie: Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Stuttgart, Schmetterling-Verlag, 2013, p. 99sq.

35 Rahel JAEGGI, « Was ist Ideologiekritik? » In Rahel Jaeggi & Tilo Wesche (dir.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, p. 266-295.

Pour ce qui est des *Pingouins de l'universel*, on saluera ici un essai courageux dans sa critique de l'antisionisme de gauche contemporain, et généreux dans son affirmation des grands principes d'une politique de « l'émancipation humaine »³⁶. Mais on ne peut s'empêcher de rester perplexe face à une position qui dit à peine les raisons historiques – mais aussi théoriques – des échecs de la voie « communiste ». Pourquoi « la » révolution n'a t-elle pas (eu) lieu ? Et pourquoi, quand elle a eu lieu, s'est-elle retournée contre elle-même ? Comment penser cette « dialectique » de l'émancipation ? Segré ne ressent pas le besoin de répondre à ces questions, tant il considère faire partie des vaincus de l'Histoire. L'échec révolutionnaire n'aurait pas été le produit d'une faiblesse théorique ou politique, mais simplement, d'un rapport de force désavantageux ; les logiques « réactionnaires » auraient pris le dessus sur les forces « progressistes » : il n'y aurait donc aucune raison de remettre en cause les fondements, théoriques et politiques, du marxisme.

Mais là repose peut-être l'essentiel du problème de son analyse, si brillante pour dénoncer l'exploitation capitaliste, le racisme (post-)colonial et l'antisémitisme, mais si aveugle parfois vis-à-vis de la légitimité de toutes les luttes émancipatrices qui échappent à la grille de lecture trotskiste, aussi hétérodoxe soit-elle par ailleurs³⁷. Il semble pourtant que le défi de toute théorie critique contemporaine soit précisément de penser les différents types de domination sociale dans leur articulation, sans les hiérarchiser *a priori*, afin que la libération des uns ne se fassent pas au prix de l'oppression des autres : c'est en tous le cas le lot de toute pensée de l'émancipation, quand celle-ci se confronte sérieusement à la possibilité de son retournement contre elle-même.

36 « Liberté de philosopher, indifférence de la politique au sexe, au culte et à l'ethnie, axiome d'étrangeté, socialisme victorieux, compréhension mutuelle et, en dernier recours, tribunal international prolétarien. » (156)

37 Nous pensons notamment aux luttes féministes. Que la « priorisation » marxiste de la lutte de classes ait permis de masquer, voire de justifier des violences patriarcales, y compris au sein de la gauche radicale, c'est ce que de nombreuses militantes pour les droits des femmes ont vu dès les années 1960. Que la priorisation de la lutte anti-raciste puisse jouer aujourd'hui un rôle similaire, c'est ce que certaines dénoncent aujourd'hui. Ces féministes ne pourraient donc sûrement pas souscrire à la *seule* louange adressée par Ivan Segré à l'égard du livre de la chef de file du Parti des indigènes de la République Houria Bouteldja (*Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*, 2016). Évoquant un passage de cet ouvrage dans un compte rendu publié sur le site *Lundimatin*, Segré en relève la « rare intelligence politique » et la « puissante beauté ». Nous laissons le lecteur décider s'il s'agit bien là de l'illustration d'un véritable « amour révolutionnaire », comme l'affirme notre auteur, ou si on a plutôt affaire à une relativisation de la domination patriarcale au nom de la lutte anti-raciste. Ce qui est sûr, c'est que les féministes, « blanches » ou « non-blanches », n'y trouveront pas leur compte. Voici le passage de l'ouvrage d'Houria Bouteldja loué par Segré : « En Europe, les prisons regorgent de Noirs et d'Arabes, les contrôles au faciès ne concernent pratiquement que les hommes et ils sont les principales cibles de la police. C'est à nos yeux qu'ils sont diminués. Et c'est bien nous qu'ils tentent désespérément de reconquérir, souvent par la violence. Dans une société castratrice, patriarcale et raciste (ou subissant l'impérialisme), exister, c'est exister virilement. Les flics tuent les hommes et les hommes tuent les femmes. Je parle de viol, je parle de meurtre », dit Audre Lorde. Un féminisme décolonial ne peut pas ne pas prendre en compte ce ‘trouble dans le genre’ masculin indigène car l'oppression des hommes rejaillit immédiatement sur nous. Oui, nous subissons de plein fouet l'humiliation qui leur est faite. La castration virile, conséquence du racisme, est une humiliation que les hommes nous font payer le prix fort. En d'autres termes, plus la pensée hégémonique dira que nos hommes sont barbares, plus ils seront frustrés, plus ils nous opprimeront. Ce sont les effets du patriarcat blanc et raciste qui exacerbent les rapports de genre en milieu indigène. C'est pourquoi un féminisme décolonial doit avoir comme impératif de refuser radicalement les discours et pratiques qui stigmatisent nos frères et qui dans le même mouvement innocentent le patriarcat blanc ». Houria BOUTELDJA, *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*, Paris, La Fabrique, 2016, p. 94-95.