

Ivan Segré

La souveraineté adamique

Une mystique révolutionnaire

{extraits}

Éditions Amsterdam

2022

Sommaire

Introduction	13
1. L'homme Moïse et la tiare à cornes	37
2. Un principe du monothéisme	63
3. « Faisons Adam »	89
4. La lettre <i>tue</i> Introduction à l'herméneutique cabalistique	123
5. Le déchiffrement de l'<i>aleph</i> initial	163
Épilogue	193
Notes	215

Introduction

Un antique traité chinois, écrit aux environs du II^e siècle avant l'ère commune, enseigne que « les dignitaires ont leur sagacité, les riches leur capital, les pauvres leur force de travail¹ ». Un philosophe occidental du XXI^e siècle a, pour sa part, conçu un « modèle abstrait » comportant « deux classes » et « trois forces sociales » : « une classe dominante à deux pôles, l'un marchand, l'autre organisationnel, et une classe populaire ou fondamentale, qui rassemble les sans-privilèges² ». Le rapprochement de ces deux pensées met en évidence une structure à la fois transhistorique et transcivilisationnelle, mais conduit aussi à s'interroger sur la singulière « sagacité » que le penseur chinois prête aux « dignitaires » : ne faut-il pas aux marchands une sagacité semblable pour accumuler leur capital ? À cette objection, le penseur chinois répondrait sans doute que la puissance des marchands procède de leur capital, tandis que la puissance des dignitaires ne dépend pas tant des forces armées en leur pouvoir, ou de ce que Max Weber appelle le « monopole de la violence », que de leur « sagacité ». Quelle est donc cette singulière vertu ?

Évoquant les deux moments fondateurs de l'histoire chinoise, l'un intervenant au XI^e siècle avant l'ère commune, lorsque la

féodalité codifie le rituel qui organise sa domination, l'autre une dizaine de siècles plus tard, lorsque l'unification impériale achève l'époque dite des « royaumes combattants », le sinologue Jean François Billeter s'interroge, dans le sillage de Cornelius Castoriadis, sur les institutions imaginaires des sociétés. Et il observe que, dans bien des cas, les processus de ce type suivent apparemment une dynamique analogue :

De tous temps, les hommes se sont créés des mondes, à partir de leur expérience et de leurs connaissances, et l'ont toujours fait par des actes de l'imagination. [...] Presque toujours, les synthèses imaginaires qui se sont imposées durablement ont servi les intérêts des minorités qui détenaient le pouvoir et disposaient des richesses. À toutes les époques, des sociétés entières ont pris cet imaginaire pour la réalité même et se sont trouvées soumises, par ce biais, aux intérêts de la minorité. Aucune classe dirigeante ne se serait maintenue si elle n'avait pas fait partager à la société qu'elle dominait une certaine vision des choses³.

La singulière compétence organisationnelle des dignitaires, quel que soit le pays ou l'époque, consisterait donc d'abord à produire, diffuser et inculquer une « certaine vision des choses », le recours à la violence n'intervenant que lorsque la sagacité en question fait défaut. La manœuvre a été en effet maintes fois analysée. Citons, à titre d'exemple, la description que propose l'historien Georges Duby de la tripartition qui fonde l'ordre social féodal dans l'Europe du Moyen Âge :

Tandis que se diluent les dernières formes de l'esclavage, tandis que dans la plupart des provinces de France se perd au début du XI^e siècle l'usage du mot *servus*, la paysannerie dans son ensemble, sur qui s'appesantit, renforcé, ce qui subsiste des contraintes du pouvoir, apparaît soumise, par sa situation même, à l'exploitation d'autrui. D'autres gagnent pour elle son salut par des prières, d'autres sont

chargés, en principe, de la défendre contre les agressions. Pour le prix de ces faveurs, ses capacités de production sont totalement prisonnières des cadres de la seigneurie⁴.

Un autre médiéviste, Mathieux Arnoux, résume : « L'ordre n'est pas le même pour ceux qui travaillent et pour ceux qui consomment les fruits de ce travail⁵. » Citons, enfin, l'analyse du philosophe Louis Althusser concernant l'ordre social démocratique dans l'Europe du xx^e siècle : « Faire accomplir, pour l'essentiel, ses propres objectifs de classe par ses propres exploités, c'est savoir les dominer de haut politiquement, c'est, en même temps, savoir les subjuguier de haut idéologiquement : *par l'État*⁶. » De l'Antiquité chinoise jusqu'à la modernité occidentale en passant par l'Europe médiévale, la sagacité des dignitaires aurait ainsi consisté à « subjuguier » les masses laborieuses.

Or, c'est en Mésopotamie, plusieurs siècles avant l'émergence de la féodalité chinoise, que sont apparues les premières « synthèses imaginaires » ayant « servi les intérêts des minorités qui détenaient le pouvoir et disposaient des richesses ». Les scribes impériaux qui s'y sont succédé durant trois millénaires, sumériens, akkadiens, babyloniens, assyriens, néo-babyloniens, etc., ont en effet repris à leur compte un même canevas idéologique, inlassablement gravé dans l'argile et diffusé dans tout le croissant fertile : *la raison d'être des humains est de travailler afin de subvenir aux besoins des dieux*. C'est, à l'aube de l'Histoire, la première mise en forme écrite de l'*imperium* : un mythe de la création de l'homme (anthropogonie) instituant, sur le plan de l'imaginaire, la structuration inégalitaire de la vie en société, soit une « certaine vision des choses » promise à un avenir multimillénaire. Et l'avènement du capitalisme ne devait guère changer la donne, d'autant qu'à suivre l'ethnologue André Leroi-Gourhan, il pourrait, sous sa forme la plus rudimentaire, la capitalisation des denrées agricoles, plonger ses racines dès l'époque néolithique⁷. Décrivant, quant à lui, l'ascension d'une classe de notables dans

la société néo-babylonienne de l'époque chaldéenne (VI^e siècle avant J.-C.), l'historien Georges Roux y distingue l'apparition des premiers « capitalistes » : « À l'époque néo-babylonienne, la mieux connue de ces dynasties de capitalistes est la famille Egibi à Babylone, qui édifia une fortune colossale dans les transactions immobilières, le commerce des esclaves, les prêts à intérêts, la fondation de sociétés commerciales et agricoles, enfin la création de véritables banques de dépôt⁸. » Ce pourrait être le portrait d'un grand marchand italien, portugais ou hollandais vivant entre le XIII^e et le XVIII^e siècle ; d'où conclure que dès la plus lointaine Antiquité, l'anthropogonie a été un élément indispensable au développement, sinon du « capitalisme » proprement dit, du moins de la division sociale entre « oppresseurs » et « opprimés ».

Le propos de cet ouvrage est de restituer la portée transhistorique de cette synthèse imaginaire apparue d'abord en Mésopotamie, l'enjeu étant de réinterpréter, à cette lumière, l'argument initial du monothéisme hébraïque.

Qu'est-ce que le monothéisme hébraïque ?

Dans un court « Essai sur l'histoire de la Chine, d'après Spinoza », Billeter se propose d'esquisser « une interprétation de l'histoire chinoise comparable à celle que Spinoza a donnée de l'histoire des Hébreux⁹ ». Dans l'un et l'autre cas, une synthèse imaginaire aurait durablement assujéti les masses laborieuses au pouvoir et aux intérêts d'une minorité. Spinoza considère en effet que Moïse, au mont Sinaï, a réuni un ramassis d'esclaves hébreux sous la loi d'un *imperium* ; autrement dit, il les a subjugués idéologiquement, par l'État, en les soumettant à une « Loi » réglant les comportements sociaux et subordonnant les subjectivités. C'était déjà l'opinion de Hobbes et, avant lui, de Machiavel qui, dans son *Prince*, a rendu hommage à la sagacité du fondateur de l'*imperium* des Hébreux : « Mais pour venir à ceux qui par leur *virtu*, et non point par fortune, sont devenus princes, je dis que les plus excellents sont Moïse, Cyrus, Romulus, Thésée et quelques

autres semblables¹⁰. » Saint-Just également reconnaît en Moïse le fondateur d'un État, mais en des termes dépréciatifs : « Moïse fait la fable des démons et la fable d'Éden pour épouvanter son peuple par le châtement de la désobéissance. Aussi ce peuple dénaturé, n'est-il jamais revenu de son fanatisme¹¹. » De même Kant, dans la foulée du révolutionnaire français, récuse à la loi mosaïque l'universalité de la morale : « La foi juive est d'après son institution primitive, un ensemble de lois uniquement statutaires sur lequel était établie une constitution d'État; quant aux compléments moraux qui lui furent ajoutés déjà à cette époque, ou même par la suite, ils ne relèvent nullement du judaïsme comme tel¹². » Hegel, dans *L'Esprit du christianisme et son destin*, a relayé l'argument, Moïse n'étant somme toute, à ses yeux, qu'un autre Pharaon et le « fanatisme » devenant, sous sa plume, une passivité : « Le libérateur de son peuple devint aussi son législateur; – cela ne pouvait rien signifier d'autre que ceci : celui qui l'avait libéré d'un joug le soumit à un autre. Une nation passive qui se donnerait à elle-même des lois serait une contradiction¹³. » Par ailleurs, bien avant le sinologue, Hegel semble avoir conçu l'histoire juive de manière comparable à l'histoire chinoise. La manière dont il décrit la sagacité des dignitaires chinois recoupe en effet son analyse d'un mosaïsme dont, après Kant, il décrit la morale comme sur-déterminée par l'État. Ce qu'il enseigne au sujet des « Chinois » pourrait donc s'appliquer aussi bien aux « Juifs » :

La morale est très développée chez les Chinois. Mais tandis que chez nous la législation ainsi que le système des lois civiles contiennent les déterminations essentielles de la moralité de sorte que dans les conditions juridiques la morale est existante, réalisée, et n'est pas seulement pour soi, chez les Chinois les devoirs moraux comme tels sont des déterminations du droit, des lois, des commandements. On ne trouve chez les Chinois ni ce que nous appelons droiture, ni ce que nous appelons moralité¹⁴.

N'étant pas sinologue, il nous est difficile d'apprécier les jugements des uns et des autres au sujet de la Chine, de ses dignitaires, de sa morale ou des moments fondateurs de son histoire. En revanche, étant « judéologue », il nous revient d'interroger le jugement des philosophes occidentaux au sujet de Moïse. Machiavel le compare donc à Cyrus, Romulus ou Thésée ; Saint-Just, Kant et Hegel l'identifient à un autocrate « oriental ». Et si le cas de Spinoza est plus complexe, sa lecture de l'épopée biblique n'en confirme pas moins, dans ses grandes lignes, l'opinion commune : Moïse est le fondateur d'un *imperium*, et au-delà, à suivre Billeter, l'auteur de l'une de ces puissantes « synthèses imaginaires » qui permettent à une classe dominante d'inculquer aux masses laborieuses les valeurs, les représentations, les pratiques et, surtout, l'horizon qui assurent la pérennité de son pouvoir, et éventuellement son expansion. Ainsi, de l'horizon que dessine l'épopée biblique, Marcel Gauchet croit pouvoir esquisser les grandes lignes lorsque, définissant le « messianisme » juif comme un « impérialisme mystique », il assure :

Le destin final d'Israël, qui justifie sa présente élection, ce sera de se subordonner toutes les autres nations, afin de faire régner la loi de Yahvé dans l'univers entier, « d'une mer jusqu'à l'autre, et de l'Euphrate au bout du monde ». [...] Ainsi la logique impériale, en opposition avec laquelle s'est formé le monothéisme, resurgit-elle en lui, une fois bien établi, comme son horizon obligé : à Dieu universel, domination universelle¹⁵.

L'assertion est de prime abord étonnante, sachant que le royaume d'Israël a été dans l'Antiquité la proie d'empires successifs, depuis Babylone jusqu'à Rome, puis que s'il a été question d'une « domination universelle » durant les deux millénaires de l'ère commune, c'est celle qui s'est exercée sur les Juifs en royaumes chrétiens et musulmans plutôt que celle qu'ils auraient exercée sur d'autres. Mais le philosophe a alors à l'esprit une

matrice idéologique, ou une synthèse imaginaire, et non une réalité historique. Et de l'analyse de cette matrice, il conclut que le « destin final d'Israël » est un « impérialisme mystique ».

À ce prestigieux consensus, il convient d'opposer l'observation d'une historienne du judaïsme : « Aucun [autre] peuple antique ne s'est donné d'esclaves pour ancêtres¹⁶. » Hegel y verrait sans doute la raison pour laquelle les Juifs, à la différence des Grecs et des Romains, forment une « nation passive », incapable de se donner à elle-même des lois. Mais nous savons aujourd'hui que l'épopée biblique est pour l'essentiel fictive et que par conséquent se donner des esclaves pour ancêtres est l'élément d'une synthèse imaginaire et non un fait historique. Hegel l'ignorait-il? Tite-Live, déjà, retraçant les origines de Rome, ne manquait pas d'observer qu'à bien des égards elles s'abreuvent au mythe plutôt qu'à l'histoire. Ainsi, qu'une vestale ait été visitée par le dieu Mars et que de leur union soient nés les fondateurs de la ville impériale lui suggère la réflexion suivante : « Les destins exigeaient, sans doute, la naissance d'une si grande ville et la création d'un empire qui ne le céderait qu'à la puissance des dieux. Victime d'un viol, la vestale mit au monde deux jumeaux et, soit qu'elle le crût, soit parce qu'il était plus honorable de dire qu'un dieu était responsable de cette faute, elle désigna Mars comme le père de cette descendance incertaine¹⁷. » Si Tite-Live fait en outre observer qu'il est d'usage pour une cité de s'attribuer des fondateurs divins, « amorçant par là un début de réflexion comparative sur la typologie des récits de fondation », il aboutit néanmoins, poursuit un historien contemporain, « à une sorte de récupération de la fable par sa valeur symbolique » : « À partir du moment où Rome leur a imposé sa domination par la force de ses armes, les peuples de la terre doivent admettre la légende voulant que les fondateurs de la cité soient d'origine divine, et nés précisément du dieu de la guerre¹⁸. » Une fable importe en effet par sa « valeur symbolique ». Or, celle-ci diffère grandement selon que ses héros sont fils d'esclaves ou de

maîtres, et que son dieu est un libérateur d'esclaves (« je suis *ybrh* ton dieu qui t'a fait sortir d'Égypte, d'une maison d'esclaves ») ou un dieu de la guerre (Mars). C'est peu dire que Machiavel, identifiant Moïse à Cyrus, Romulus ou Thésée, ne l'a pas relevé.

Cyrus est l'un des derniers chaînons d'une antique civilisation proche-orientale qui commence à Sumer à la fin du IV^e millénaire avant l'ère commune, se poursuit avec Babylone, l'Égypte et l'Assyrie et se prolonge enfin avec Cyrus lui-même, Romulus et Thésée, si bien que pour apprécier l'originalité des écrits hébraïques, il convient de les resituer dans le contexte idéologique d'où ils émergent : la civilisation mésopotamienne. Et de fait, plutôt que la réplique de Sargon d'Akkad, de Romulus ou de Cyrus (trois fondateurs d'empire, les deux premiers ayant été abandonnés, enfants, sur les eaux d'un fleuve), Moïse en est l'antithèse. Ainsi, tandis que les héros païens sont issus d'une lignée royale, puis recueillis dans les marges de la société, d'où ils entreprennent ensuite leur ascension vers le pouvoir, Moïse est issu d'un peuple d'esclaves puis recueilli dans la maison de Pharaon, qu'il quitte aussitôt qu'« il a grandi » (Ex. 2,10), précisément afin de prendre le parti des esclaves (hébreux) contre leurs maîtres (égyptiens). À s'en tenir à la biographie fabulée du héros, s'ensuivrait donc, pour ce qui est de l'épopée biblique, une tout autre hypothèse de lecture que celle qui domine l'histoire de la philosophie occidentale de Machiavel à Gauchet : Moïse n'est pas le fondateur d'un *imperium*, il est plutôt le héros d'une synthèse imaginaire dont la finalité est non pas gouvernementale mais « critique », au sens où l'entend Michel Foucault lorsqu'il pose la question : « qu'est-ce que la critique ? » – et qu'il répond :

Si la gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, eh bien, je dirais que la critique, c'est le mouvement par

lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ; la critique, ce sera l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité¹⁹.

Le « mouvement » décrit par Foucault, qu'il situe à la Renaissance et qu'il nomme donc « critique », est aussi celui qui, selon nous, instruit la fable hébraïque. Car la sortie d'Égypte sous la conduite de Moïse et Aaron ne vise pas à fonder en quelque terre promise un *imperium* des Hébreux, mais à situer le moment fondateur d'une existence humaine dans l'acte de se soustraire, au moins subjectivement, à la sagacité des dignitaires. En témoigne, outre Moïse quittant la maison de Pharaon aussitôt qu'il a « grandi », la formule inaugurale de l'aventure abrahamique : « va pour toi », exhorte le dieu biblique lorsqu'il s'adresse pour la première fois à Abraham (Gn. 12,1).

Ou pour le dire avec les mots de Frédéric Lordon qui, dans son livre *Imperium*, assure que « sous la loi des grands nombres du social, la capture est une fatalité²⁰ », nous pensons que le mosaïsme a pour enjeu de soustraire l'humain à la « fatalité ». Est-ce à dire qu'il convient d'objecter au philosophe spinoziste que nulle « fatalité » ne régit « la loi des grands nombres du social » ? Ou est-ce à dire qu'une pensée de l'émancipation n'a d'autre enjeu, *in fine*, que de soustraire l'humain à cette « loi des grands nombres du social » ? À cette question cruciale qui, en un sens, balise le différend entre philosophes (notamment marxistes) et psychanalystes (notamment lacaniens), les premiers privilégiant la révolution universelle, les seconds l'affranchissement singulier, il ne s'agira pas ici d'apporter une réponse définitive, mais des éléments de réflexion puisés dans une histoire qu'il convient de reprendre à ses commencements néolithiques, puisque c'est là que prend naissance la « loi des

grands nombres du social » et la « fatalité » qu'elle véhicule. Quant à l'horizon qu'ouvrirait une heureuse synthèse de Marx et de Freud, disons simplement qu'il est esquissé dès le *Manifeste* de 1848 : « À la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous²¹. »

{fin de l'extrait}