

**RETOURS À SAINT PAUL DANS
LA PENSÉE CONTEMPORAINE :
VERS UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE
DE L'HISTOIRE ET DU TEMPS**

ANÍBAL PINEDA CANABAL

*No puede durar el mundo,
porque dicen, y lo creo,
que suena a vidrio quebrado
y que ha de romperse presto.*

(Lope de Vega, *La Dorotea* I,4, Madrid, Cátedra, 1996, p. 121)

Abstract

The author intends to resume the main works on St. Paul in recent philosophical schools in order to discover the trends at work in the current thinking: the need to reinvent the figure of “the militant” after the failing attempts to achieve politically the Communist utopia and the impetus that encourages the reflection of the Philosophy of History. Browsing the texts of S. Breton, J. Taubes, A Badiou, S. Žižek and G. Agamben, the author tries to make a breach of the controversy of secularization, problematizing from the dialogue between K. Löwith and G. Agamben, the Western representatives of our times.

Depuis Origène, peut-être le premier commentateur systématique des épîtres, la liste des théologiens et philosophes qui ont commenté et étudié saint Paul est immense. En effet, des commentaires, des sermons, des études exégétiques, philologiques, historiographiques, herméneutiques, dogmatiques et philosophiques ont été consacrés à l’apôtre depuis les premiers siècles de notre ère¹.

¹ Albert Schweitzer a déjà tenté une *Geschichte der Paulinischen Forschung. Von der Reformation bis auf die Gegenwart* (Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1911), texte très érudit qui n’a pas eu connaissance des développements philologiques et découvertes archéologiques ultérieurs.

Pourtant, Paul avait abordé le XXe siècle avec un lourd fardeau d'interprétations plutôt négatives, aussi bien en philosophie qu'en théologie. Nietzsche, par exemple, voyait en lui le père d'une morale d'esclaves, l'inventeur – *Deus qualem Paulus creavit* – de cette absurdité, de cette antithèse de la vie qu'est Dieu². Il n'est pas exagéré d'affirmer avec J. Taubes que son *Antéchrist* était en réalité un *contre-Paul*, une dénonciation, plus encore une condamnation de l'incendie que l'idée d'un Dieu mis en croix a provoqué et dont les conséquences ne pouvaient être que néfastes³.

Toutefois, à partir des années 1980, des études sur Paul en philosophie n'ont pas cessé d'apparaître. Mais, chose assez surprenante, ce ne sont pas nécessairement des intellectuels catholiques ou protestants qui nous ont livré les plus remarquables, mais des penseurs juifs ou encore des philosophes proches du marxisme et de l'extrême gauche.

Dans la mesure où le présent texte n'a ni l'ambition ni la place de rendre compte en détail de chacun de ces ouvrages, nous essaierons d'en dégager les grandes lignes afin de faire émerger différentes tendances de la pensée de ces dernières décennies.

Trois moments jalonnent notre itinéraire : tout d'abord les textes de S. Breton et de J. Taubes, initiateurs de la redécouverte paulinienne ; ensuite les études des marxistes Alain Badiou et Slavoj Žižek ; enfin la voie ouverte par Giorgio Agamben, éclairée par son dialogue avec K. Löwith.

Ce regain d'intérêt – manifesté par des figures importantes de la pensée contemporaine – pour l'Apôtre des Gentils s'explique sans doute par plusieurs facteurs, parmi lesquels la volonté d'aborder le problème du théologico-politique, le nouvel essor de la philosophie de l'histoire, la controverse autour de la sécularisation ou encore la réception de l'œuvre de Walter Benjamin.

Stanislas Breton

En 1988, Stanislas Breton publie son ouvrage sur Saint Paul. Le texte, intitulé sommairement *Saint Paul*, représente, selon nous, suivant l'opinion de Benoît Bourguine, le début du « retour en grâce de l'Apôtre des nations auprès des philosophes. »⁴

² Nietzsche Friedrich, *Der Antichrist, in Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, VI,3, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969, pp. 183–223.

³ *Ibid.*, p. 245.

⁴ Bourguine Benoît, « Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universal chrétien », in *Révue Théologique de Louvain*, 40, 2009, p. 79.

En réalité, un an auparavant, Jacob Taubes avait lui aussi prononcé, au *Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft*, à Heidelberg, quatre conférences sur la théologie politique de Paul, par la suite devenues célèbres.

Ces deux textes sont devenus des références en la matière parce qu'ils ont essayé de dégager chez l'apôtre ce qu'ils y trouvaient de strictement philosophique. Retenons les éléments les plus importants pour la suite de notre étude.

Après s'être arrêté sur quelques données biographiques concernant notamment l'activité apostolique de Paul, le texte de Breton entame une réflexion sur la forme de sa prédication. Il met rapidement en évidence que le christianisme primitif a fréquemment recours à l'allégorie, lorsqu'il s'agit d'aborder la tradition. Cette interprétation allégorique des textes n'était pourtant pas une invention chrétienne. Il suffit en effet de penser à Philon d'Alexandrie ou aux néoplatoniciens. Néanmoins chez Paul l'allégorie a un objectif précis : « rétablir entre l'ancien et le nouveau un lien essentiel, par-delà la coupure, instaurée par sa propre conversion et, plus généralement, par l'« être chrétien »⁵. Autrement dit, l'allégorie est en réalité *tautégorie*, un dire à nouveau, quoiqu'autrement, le passé, en le réinterprétant depuis la perspective du présent. C'est une sorte de cercle qui résume le « jadis » en le faisant tourner autour du « maintenant ». Ce n'est pas le passé qui éclaire le présent, mais le présent qui éclaire le passé dont il est devenu le schéma⁶.

La conséquence qui en découle directement est « l'élargissement du présent christique »⁷, par le biais d'une augmentation du divin (« αὐξησιν τοῦ θεοῦ »⁸). Il s'agit là d'une « relation inouïe au temps », pour reprendre les mots de J. P. Faye⁹.

Le christianisme primitif entre donc directement dans un conflit dynamique entre continuité et rupture. Tout en se réclamant du judaïsme, il refuse clairement chez Paul d'en être une secte. Il s'en veut plutôt l'accomplissement définitif.

Mais Breton y voit également une relation directe avec le problème du temps : il faut « composer la continuité d'une histoire et le discontinu d'une mutation »¹⁰. C'est à la lumière de cette tension que l'on peut comprendre les polémiques entre

⁵ Breton Stanislas, *Saint Paul*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 38

⁶ Ce n'est pas pour rien que Nietzsche (*Nietzsche Werke. Fünfte Abteilung. Erster Band. Morgenröthe. Nachgelassene Fragmente. Anfang 1880 bis Frühjahr 1881*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, pp. 75–76), le grand Anti-Paul, s'insurge violemment contre l'allégorie dans *Aurore* (§ 84). La procédure vicieuse du christianisme est interprétée comme une farce philologique.

⁷ Breton S., *Saint Paul*, *op. cit.*, p. 39.

⁸ Col 2,19. Toutes les citations bibliques en français sont tirées de : *La bible de Jérusalem. Édition de référence avec notes et augmentée de clefs de lecture*, Paris, Éditions du Cerf, 2001. Et celles en grec : *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. La notation des chapitres, versets et abréviations est l'usuelle.

⁹ Faye Jean-Pierre, *Paul de Tarse et les Juifs*, Paris, Éditions Germina, 2012, p. 31.

¹⁰ Breton S., *Saint Paul*, *op. cit.*, p. 43.

les premiers pères apologistes et les représentants de la gnose, et notamment Marcion. Nous y reviendrons par la suite.

Notre auteur tire également la conclusion suivante : la christologie de Paul, qui réinterprète à sa façon le messianisme juif, est la première à concevoir un principe directeur de l'histoire. Le Christ étant au point central du flux temporel, tout événement, qu'il se situe en amont ou en aval, « obéit à un ordre qui vient de plus loin et de plus haut »¹¹. C'est donc en ayant recours à une règle à la fois extérieure et intérieure à l'histoire qu'on arrive à sortir de la cécité contingente de la destinée et du hasard grecs, pour être encadré dans un plan salvifique, qui s'accomplit par étapes. Ainsi l'histoire, selon Breton, cesse d'être neutre pour devenir l'espace, voire la *scène* (von Balthasar) d'une Alliance conclue entre deux parties : Dieu et l'homme, rencontrés dans le temps devenu leur intermédiaire.

J. Taubes

Die Politische Theologie des Paulus est un ouvrage au style facétieux, parsemé de cocasseries. Le texte, qui adopte un registre oral, est en fait la transcription des conférences susmentionnées. Taubes est un auteur qui connaît très bien le Nouveau Testament et qui pourtant s'éloigne de l'exégèse et de la façon habituelle dont le judaïsme comprend l'homme Jésus et la doctrine chrétienne en général ; il connaît comme peu de philosophes la théologie du XXe siècle et est capable de mobiliser une quantité considérable de références provenant de plusieurs domaines du savoir¹².

Mais laissons de côté ces détails biographiques et dirigeons-nous dès à présent vers ce que nous considérons comme le testament de notre auteur : son étude de la théologie politique de Paul. Reprenant la tradition de Barth¹³ – qu'il connaît par ailleurs très bien –, le philosophe allemand se propose de commenter la *Lettre aux Romains* en la présentant comme une déclaration publique de guerre contre l'Empire peut-être le plus puissant de l'histoire, l'Empire romain.

¹¹ *Ibid.*, p. 50.

¹² Déjà dans *Abendländische Eschatologie*, un texte de jeunesse, Taubes consacrait une dizaine de pages à saint Paul. Il s'agissait pour lui d'élucider la portée de la distinction paulinienne entre le « *prôtos Adam* » et « *l'éschatos Adam* » de 1 Co 15,45. Il y dénonçait également ce qu'il considérait comme la grande omission des études sur Paul : celle portant sur la détermination du contexte spirituel de l'Empire romain ayant permis au christianisme – dans sa version paulinienne – d'imposer, au détriment d'autres conceptions du monde, la sienne propre (Taubes Jacob, *Eschatologia occidentalis*, trad. es. par Carola Pivetta, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2010, p. 92).

¹³ Barth Karl, *L'épître aux Romains*, trad. fr. par Pierre Jundt, Genève, Éditions Labor et Fides, 1972.

C'est en effet en ce sens qu'on peut parler d'une théologie politique de Paul : son messianisme va directement à l'encontre du culte des Césars, à l'époque florissant¹⁴. Cette démarche s'avère en fin de compte si influente que s'ensuit une inversion radicale des valeurs, ébranlant à la fois le judaïsme et les mondes hellénique et romain. Devant ce Paul subversif, semble nous dire Taubes, tous les révolutionnaires ne sont que des novices. Mais cette révolution, quelle en est la teneur ? Contre l'idée dominante de l'époque, Paul affirme que l'*Imperator* n'est pas le *Nomos* ; que bien au contraire, le *Nomos* a crucifié le vrai *Imperator*¹⁵. Et ce *Nomos* est en même temps juif, romain et grec¹⁶. Ces trois peuples, si différents soient-ils les uns des autres, assistaient alors, sous la prédominance de l'hellénisme, à une « apothéose du *Nomos* »¹⁷, en vertu de laquelle la norme était comprise en termes de *summum bonum*. Seule une loi rationnelle pouvait éviter un éclatement de peuples si divers. Le caractère subversif de la doctrine de Paul consiste donc pour Taubes en ce renversement révolutionnaire. Son messianisme consiste à dire qu'il n'y a plus de loi ni de peuple élu. En lieu et place de cela, on présente un messie crucifié : un scandale pour les Juifs, une folie pour les Grecs¹⁸. Jésus en croix est donc le résultat de la barbarie de la loi, la preuve incontestable que son sol rationnel ne peut être que flux. De cette loi dont on attendait, de par son caractère rationnel, la vie, voici qu'elle nous inflige la mort par sa violence intrinsèque.

Paul se sent « étranger au monde »¹⁹; la nature lui paraît futile, « elle gémit dans des douleurs d'enfantement »²⁰. C'est cette même idée de Benjamin que Taubes avance : le messianisme excède la réalité historique, le royaume de Dieu n'est pas le but de l'histoire, mais sa destruction²¹.

¹⁴ Taubes J., *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, trad. fr. par Mira Köller et Dominique Séglard, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶ Dans un dossier sur saint Paul publié dans la revue *Esprit* (« L'événement saint Paul : juif, grec, romain, chrétien », n° 292, février 2003), Stanislas Breton, faisant le point sur son ancien livre, montre bien à ce propos comment chez l'apôtre cohabitent, dans une tension dialectique, trois hommes : le Juif, le Grec et le Romain. A ce sujet Benoît Bourguine dit également : « sa qualité de fils d'Israël lui permet d'orchestrer l'antinomie de la Loi et de la foi en clef d'herméneutique et d'histoire. Son enracinement dans le monde grec rejaillit sur sa vision du cosmos. L'attachement à l'Empire influence sa présentation de l'Église comme corps social » (Bourguine, B., « Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universal chrétien », *art. cit.*, p. 79).

¹⁷ Taubes J., *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁸ Cf. 1 Co 1,23.

¹⁹ Ph 3, 20.

²⁰ Rm 8, 28.

²¹ Walter Benjamin, *Mythe et violence*, « Fragment théologico-politique », Trad. fr. par M. de Gandillac, Denoël, 1971, p. 149.

La figure (*morphé*) de ce monde passe²². Il n'y a rien d'attirant chez lui : ni arbres, ni nuages, ni paysages. Taubes constate en effet le désintérêt à l'égard de la nature présent aussi bien chez Benjamin, Paul ou Kafka. Si le monde est présent chez eux, c'est toujours en tant que caduc et obsolescent.

Pour le moment, il nous suffit donc de retenir que l'effort de Taubes consiste notamment à replacer Paul au cœur du judaïsme, ainsi qu'à souligner une parfaite continuité entre les idées de l'apôtre et celles de Walter Benjamin sur le terrain du politique. En fait, si Paul reste compréhensible pour lui, c'est parce que sa langue n'est pas le grec, mais le yiddish²³.

Alain Badiou – Slavoj Žižek

Au début de l'essai qu'il consacre à ce qu'il appelle le noyau pervers (*the perverse core*) du christianisme, et dont le titre – *Die Puppe und der Zwerg* – a de forts accents benjaminien, Slavoj Žižek fait le point sur les études sur Paul qui le replacent dans le cadre de l'héritage juif²⁴. Même s'il ne le cite pas, c'est sans doute en pensant à Jacob Taubes qu'il présente ses travaux comme une tentative de montrer l'apôtre comme l'auteur d'une théologie politique juive, tout en essayant de faire une lecture révolutionnaire qui voit dans le christianisme primitif un petit David confronté au Goliath démoralisé et moribond qu'est l'Empire romain.

Face à cette interprétation, qu'il admet par ailleurs, Žižek propose, dans le sillage de l'œuvre d'Alain Badiou²⁵, son diagnostic de notre époque : le seul absolu concevable est un absolu négatif. Autant pour lui que pour Badiou, le contexte actuel est celui d'un post-deuil qui succède à l'effondrement des grandes idéologies messianiques marxistes du XXe siècle, mais en même temps le moment de leur retour en tant qu'idée.

Dans cette époque désenchantée, il faut donc réinventer la figure du militant de façon à ce qu'inertie et pessimisme engourdis laissent place à la hardiesse de la conviction. C'est dans le cadre de ce programme qu'ils vont chercher Paul, l'exemple probablement le plus éclatant de l'histoire d'une pensée et d'une poétique de l'événement et de la rupture avec une tradition idéologique dominante²⁶.

²² Cf. 1 Co 7,31.

²³ Taubes J., *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud, op. cit.*, p. 20.

²⁴ Žižek Slavoj, *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion*, trad. fr. par Jean-Pierre Ricard et Jean Louis Schlegel, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 12.

²⁵ Badiou Alain, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

²⁶ *Ibid.*, p. 2.

L'entreprise de l'apôtre est comparée à plusieurs reprises à celle de Lénine, instaurateur d'un marxisme institutionnalisé. Tout comme Lénine, notre saint Paul a longuement été victime de calomnie et d'accusations, parmi lesquelles celle d'avoir trahi le noyau primaire du message. On a ainsi reproché à l'apôtre d'avoir dénaturé la fraîcheur originelle de la doctrine de Jésus²⁷.

La figure de saint Paul sert ainsi à Žižek et à Badiou d'arme contre les marxistes humanistes du XXe siècle. Si à partir des années 1950, pour un certain marxisme réformiste indigné par les abus du régime soviétique, il fallait défendre la doctrine marxienne des déformations étatiques russes, Žižek affirme : « il n'est pas de Christ sans saint Paul. Exactement comme il n'est pas de "Marx authentique" sans Lénine »²⁸.

Un peu plus loin, l'exposé de Žižek aborde la question de la perversité du christianisme. Chose assez étonnante pour ce communiste slovène, il part des réflexions du conservateur catholique anglais que fut Chesterton²⁹, pour qui la grande révolution du christianisme est la croix : on nous propose un roi crucifié par rébellion. De la folie d'une telle affirmation, Paul est pleinement conscient. Pourtant Jésus ne se crucifie pas lui-même, mais on le crucifie. Il n'est pas victime, il est victime. En méditant là-dessus, Žižek croit être arrivé au cœur obscur, effrayant de la foi chrétienne : le Christ a besoin de la trahison de Judas pour pouvoir accomplir sa mission de rachat. Cela signifie que tandis que là où les dieux

²⁷ Contre l'idée libérale selon laquelle Paul est le responsable de l'hellénisation du christianisme et d'un amalgame des concepts du platonisme, des religions à mystères et des croyances religieuses sémites, Albert Schweitzer, dans son livre *Die Mystik des Apostels Paulus*, a défendu la thèse, fort contestée à l'époque, selon laquelle la mystique paulinienne, de par son caractère christocentrique, ne peut être réduite ni à la pensée grecque ni à la pensée traditionnelle juive. Cherchant un chemin menant à Paul, la théologie antérieure emprunta des voies erronées, notamment celles de la psychologie, de l'histoire, de l'anthropologie, en dépit de la voie qui unissait Paul au contexte général des communautés chrétiennes de son époque : l'attente eschatologique. L'apôtre était considéré comme celui qui, en hellénisant le christianisme, avait apporté un dynamisme nouveau au monothéisme juif et de ce fait était parvenu à fonder une nouvelle religion. Contre ceci la thèse de Schweitzer est tranchante : « Paul n'a pas hellénisé le christianisme, mais il en a préparé l'hellénisation » (Schweitzer A., *La mystique de l'apôtre Paul*, trad. fr. par Marcelle Guéritot, Paris, Albin Michel, 1968, p. 282). L'œuvre de Paul consista plutôt en une réinterprétation de l'attente eschatologique, devenue mystique, en une « historicisation de l'eschatologie » (*Vergeschichtlichung der Eschatologie*) pour reprendre avec Blumenberg (*Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1997, p. 49ss) les mots de Bultmann (*Histoire et eschatologie*, trad. fr. par R. Brandt, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 55ss), c'est-à-dire la descente de l'espérance apocalyptique dans l'histoire, comprise dès lors comme une tension aporétique entre le « déjà » du Christ et le « pas encore » du Royaume.

²⁸ Žižek S., *Fragile absolu, Ou pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*, trad. fr. par François Théron, Paris, Flammarion, 2010, p. 10.

²⁹ Le même thème revient dans son petit essai *From Job to Christ : A Paulinian Reading of Chesterton* (in Caputo John D., Martin Alcoff Linda et al., *St. Paul among the Philosophers*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 39–58).

exigent la fidélité, Jésus dit à Judas : « ce que tu fais, fais-le vite »³⁰. Il demande la trahison. La tentation, pour emprunter les mots de *Crainte et Tremblement* de Kierkegaard, devient, de ce fait, l'éthique³¹.

Ce ne sont toutefois pas les deux livres de Žižek qui sont directement consacrés à saint Paul, mais l'ouvrage d'Alain Badiou dont ils s'inspirent. Ce texte, publié en 1997, veut régler des comptes avec l'apôtre, personnage qui hantait le philosophe français depuis longtemps, selon ses propres dires. L'objectif de l'ouvrage est déjà indiqué au lecteur dans le sous-titre : Paul serait le fondateur de l'universalisme³². Comment réussit-il à le prouver ? Qu'est-ce que cela signifie ?

Selon Badiou, Paul comprend la vérité d'abord comme un événement, puis comme le témoignage que l'on fait de cet événement par une déclaration publique et par un style de vie. La vérité ne peut en ce sens être dérivée logiquement d'axiomes puisque, en tant qu'événement, « aucune généralité ne peut en rendre compte ni structurer le sujet qui s'en réclame »³³. La vérité n'est soutenue par rien d'autre que par une déclaration subjective, elle ne trouve point son fondement dans un événement historique ou dans un ordre préétabli. Elle se fonde arbitrairement sur la certitude intérieure hors de laquelle tout n'est qu'ordures³⁴.

Mais l'universalisme de Paul consiste aussi à rendre inopérantes toutes les identités mondaines et à les dissoudre dans l'événement qui fonde cette vérité : « il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus »³⁵.

Le même Badiou, dans son livre paru aux États-Unis, *St. Paul, founder of the universal subject*³⁶, résume ainsi sa position : le sujet est fondé par l'événement. Or, chez Paul, l'événement est intransitif, c'est-à-dire non vérifiable historiquement. Cela revient à affirmer que la cause du sujet n'est jamais objective, telle que le serait par exemple l'appartenance génétique à un peuple, le rattachement juridique à une collectivité, etc.

Mais ceci a deux conséquences : pour le sujet lui-même et pour les autres. La non-objectivité de l'événement sur laquelle se fonde le sujet ne signifie rien d'autre

³⁰ Jn 13,27.

³¹ Žižek S., *La marionnette et le nain*, op. cit., p. 25.

³² L'influence des termes consacrés par Badiou (sujet, universalisme, etc.) peut se constater à la lecture de certains travaux récents, et notamment chez François Genuyt (Paris, Éditions du Cerf, 2008). *L'épître aux Romains*, dont le sous-titre est : *L'instauration du sujet. Lecture sémiotique*.

³³ Badiou A., *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, op. cit., p. 15.

³⁴ Cf. Ph 3,8.

³⁵ Ga 3,28.

³⁶ Badiou A., « St. Paul, founder of the Universal Subject », in Caputo John, Martín Alcoff Linda et al., *St. Paul among the Philosophers*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, pp. 36–37.

que son absence. Ce manque de fondement fait du chrétien un militant par essence qui ne se comprend que par son agir (on se rappellera que c'était justement ce modèle-là que Badiou voulait trouver). La deuxième conséquence dérive de l'importance accordée au sujet ainsi fondé. Cela l'oblige à faire place à l'autre à partir de l'amour, qui devient la Loi tout en étant l'opposé de cette Loi même.

Contre le degré d'abstraction de ses idées, Badiou se défend : on n'est pas devant une simple rhétorique, une charpente logique ou grammaticale, mais devant un processus de fondation de quelque chose. Universalité signifie donc que, bien que les différences soient parfaitement réelles, elles sont devenues indifférentes³⁷.

Giorgio Agamben

Nous avons déjà vu comment la question du temps avait été centrale dans la réflexion de Stanislas Breton et comment l'effort de Taubes consistait d'une part à replacer Paul dans le judaïsme et d'autre part à l'inscrire dans la tradition du judaïsme révolutionnaire qui l'apparente directement à Walter Benjamin et à d'autres. En 2000, rassemblant les contenus de plusieurs séminaires animés par lui-même à Paris, à Vérone et aux États-Unis, le philosophe italien nous livre son solide commentaire sur la *Lettre aux Romains*, intitulé *Le temps qui reste*. Prolongeant la voie ouverte par Taubes, à qui il dédie l'ouvrage *in memoriam*, Agamben a pour ambition dans son texte d'« interpréter le temps messianique comme paradigme du temps historique »³⁸. Bien que l'ouvrage se prête à différentes lectures de par la diversité des problèmes qu'il aborde, notre analyse essaiera de s'en tenir à l'indication que nous venons de faire, livrée par l'auteur dans les toutes premières pages. Nous nous concentrerons donc sur la question du temps.

À partir d'une brève réflexion sur les normes épistolaires en vigueur à l'époque de la rédaction des épîtres, Agamben choisit sa méthode : il croit pouvoir trouver dès l'incipit du texte de Paul les clefs de lecture de toute sa pensée. En effet, le livre entier semble n'être qu'un simple commentaire philologique des mots suivants : « Paul, serviteur du Christ Jésus, apôtre par vocation mis à part pour annoncer l'évangile de Dieu »³⁹. Mais si le procédé paraît de prime abord arbitraire, ce caprice devient pleinement justifié lorsque l'on s'aperçoit de l'ample connaissance

³⁷ *Ibid.*, p. 162.

³⁸ Agamben Giorgio, *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, Turin, Bollati Boringhieri, 2000, p. 11.

³⁹ Παῦλος δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ. (Rm 1,1).

exégétique et philosophique de l'auteur. La phrase mentionnée n'est pas à proprement parler l'objet de l'étude, mais bien plutôt son leitmotiv.

Dès le premier mot, qui n'est autre que le nom de l'apôtre – Paul, Παῦλος –, Agamben voit un signe messianique. Se rappelant le prénom de l'apôtre tel qu'il apparaît dans les *Actes*⁴⁰, il voit dans la métonymie de Saul vers Paul un rappel de l'intransigeance du message évangélique : toute identité, qu'elle soit nationale, raciale, ethnique ou juridique, est supprimée, et ainsi réduite au néant. Tel un esclave dont on change le nom au gré du maître, l'apôtre refonde sa propre histoire à partir d'un unique principe : sa rencontre avec le Messie. Et tout comme l'esclave qui, ayant perdu son identité propre, ne se comprend plus qu'à partir de la relation avec son maître, Paul accole à son propre nom le nom de celui à qui il se sent appartenir : Jésus, le mot précédent – Χριστοῦ – quant à lui indiquant son rang ; mieux : son identité.

Mais qui est-ce Χριστοῦ ? Autrement dit, qu'est-ce que le Christ, c'est-à-dire le Messie ? Et surtout, que signifie cette appartenance de Paul à ce dernier, le fait d'en être l'esclave ? Commençons par répondre à cette dernière question : l'esclavage de Paul est vécu par lui-même comme un appel : κλητὸς ἀπόστολος. Drôle de servitude que celle-ci ! Elle est volontaire ; une *klēsis*, vocation, mais dont on n'est, pour ainsi dire, jamais propriétaire⁴¹, qui reste à jamais inchoative, c'est-à-dire qui ne trouve sa vérité qu'en se réalisant.

La vie messianique n'est donc pas un état permanent, mais un *momentum* où toute condition permanente est révoquée. Mais cette *Klēsis* ne peut jamais se constituer en droit parce qu'elle reste toute entière grâce (χάρις), don qui rassemble, principe actif de la communauté (ἐκκλησία) en tant que conscience du même appel.

Il est clair que dans le cas de Paul, sa *Klēsis* particulière consiste à être apôtre (ἀπόστολος). Or il se trouve que le terme n'apparaît guère chez les classiques (à l'exception d'Hérodote), c'est pourquoi on peut le considérer comme appartenant au koinè néo-testamentaire, bien qu'issu du vocabulaire nautique⁴². Agamben veut alors signaler un contraste entre ce terme, *apóstolos*, et celui de prophète (*nabi*), qui remplirait une fonction analogue dans l'Ancien Testament. La différence entre ces deux personnages se comprend selon le philosophe italien si l'on examine de près leurs relations respectives au temps : les prophètes annoncent un événement à venir ; par contre, dans la mesure où, dans le cas de l'apôtre, cet événement a déjà eu lieu, la référence au futur est rendue inopérante. Son point de

⁴⁰ Ac 7,58ss.

⁴¹ Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 31.

⁴² Hastings James (dir.), *Dictionary of the Bible*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1963, p. 46.

référence premier est ainsi le présent⁴³. Son temps est τῷ νῦν καιρῷ, *tempo di ora*⁴⁴. Cela signifie que l'apôtre ne s'intéresse pas vraiment au temps chronologique, mais pas davantage au temps apocalyptique qui marquerait la fin de ce dernier. Son temps se trouve bien plutôt être ce qui subsiste entre les temps chronologique et apocalyptique. C'est le temps messianique.

Temps messianique ou Löwith piégé

Le temps messianique est la contraction du temps, une césure entre temps chronologique et temps apocalyptique. Pourtant, Agamben fait remarquer qu'on a pendant longtemps confondu ces deux ordres.

Bien que la confusion vienne de loin, elle fut au centre de ce qu'on a appelé la « querelle de la sécularisation », qui opposa plusieurs auteurs sur la question de l'origine théologique des institutions modernes. Pour Karl Löwith, mais aussi pour son grand opposant, Hans Blumenberg, le temps messianique fait référence à l'eschatologie. Ils confondent donc « le temps de la fin avec la fin du temps »⁴⁵. Le cœur de l'idée paulinienne leur échappe : la distinction faite par l'apôtre entre *chronos* et *kairós*.

Il convient de nous arrêter un instant sur le grand ouvrage de Löwith, *Weltgeschichte und Heiligeschehen*. Dans ce texte, publié d'abord aux États-Unis en 1949, puis en Allemagne en 1952, l'auteur a pour projet de comprendre l'évolution de ce qu'on appelle la philosophie de l'histoire.

Dès le début du texte, Löwith affirme sans ambages : « Dans toute leur facticité, la philosophie de l'histoire et la question corrélatrice d'un sens dernier ont émergé de la croyance en une fin ultime salvifique de l'histoire »⁴⁶. Pour le philosophe allemand, à une conception grecque où le temps est caractérisé par un mouvement circulaire cyclique (*periodische Kreisbewegung*⁴⁷), les chrétiens ont opposé un schéma linéaire, quoiqu'ambigu (*doppelseitiges Zeitschemas*), de compréhension du temps⁴⁸. Cependant, en quoi consiste cette ambiguïté, Löwith ne s'attarde pas pour l'expliquer. Il le laisse toutefois entendre : l'interprétation chrétienne de

⁴³ Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 62.

⁴⁴ Rm 11,5.

⁴⁵ Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 64.

⁴⁶ Löwith Karl (1983), *Sämtliche Schriften, Weltgeschichte und Heiligeschehen, Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1983, p. 15.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 197.

l'histoire est toute entière tournée vers le futur⁴⁹. L'ambivalence consiste donc selon notre hypothèse précisément en ceci : il y a, entre tous les points d'une ligne, homogénéité, aucun d'entre eux ne peut se détacher par contraste. Il est impossible de penser l'intensité au niveau géométrique. On pourra penser l'étendue, la profondeur, mais non pas la latence, la distension, la systole, la diastole (aussi bien dans son sens médical moderne que dans celui du grec des épîtes, souvent traduit par « différence »⁵⁰).

Il est surprenant que, bien que s'étant rendu compte des insuffisances de son argumentation, Löwith ose avancer une thèse aussi audacieuse que celle à laquelle aboutit la magistrale introduction de son chef-d'œuvre : « C'est comme si les deux grandes conceptions de l'antiquité et du christianisme, à savoir le mouvement cyclique et l'orientation eschatologique, avaient épuisé les principales possibilités de compréhension de l'histoire »⁵¹.

En réalité, Löwith, élève de Heidegger à Marburg, tente, selon l'opinion fort juste de Moltmann⁵², de dépasser la philosophie moderne de l'histoire, contaminée par l'idéologie du progrès, mais également une certaine philosophie de l'existence historique, parce qu'elle met l'accent sur l'individu, alors que « seuls les peuples, et non pas les individus, sont en réalité le sujet de l'histoire »⁵³.

Anna Maria Tripodi⁵⁴ ramène le travail philosophique de Löwith à une tentative de reconstituer la dissolution des trois éléments constitutifs – romain, grec, judéo-chrétien – de la culture occidentale qui s'est produite à l'époque moderne. « Chroniqueur du nihilisme »⁵⁵, l'appelle Richard Wollin, qui s'accorde avec Tripodi pour interpréter la philosophie de Löwith comme une tentative de connaître les causes spirituelles de la catastrophe européenne, pour ensuite formuler, à partir de cette connaissance, un rejet radical de la philosophie moderne de l'histoire. Nous souscrivons à leur lecture.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 173.

⁵⁰ Cf. Rm 3,22; 1 Co 17,7.

⁵¹ Löwith K., *Sämtliche Schriften, Weltgeschichte und Heilgeschehen, Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, op. cit., p. 30: « Es scheint, als ob die beiden großen Konzeptionen der Antike und des Christentums, zyklische Bewegung und eschatologische Ausrichtung, die grundsätzlichen Möglichkeiten des Geschichtsverständnisses erschöpft hätten. »

⁵² Moltmann Jürgen, *La venue de Dieu, Eschatologie chrétienne*, tr. fr. par Joseph Hoffmann, Paris, Éditions du Cerf, 2000, p. 66.

⁵³ Löwith K., *Sämtliche Schriften, Weltgeschichte und Heilgeschehen, Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, op. cit., p. 209s.

⁵⁴ Tripodi Anna Maria, *Löwith e l'Occidente*, Venise, Marsilio, 1997, p. 11.

⁵⁵ Wollin Richard, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 74.

Agamben contre Löwith

Il est maintenant clair que l'ambivalence entre le messianique et l'eschatologique est ce qui caractérise la démarche de Löwith (tout comme celle de Blumenberg). à partir de ce constat, Agamben poursuit son cheminement intellectuel. Cette ambiguïté est devenue chez l'Allemand comme un obstacle qui l'empêche de faire émerger une conception du temps nouvelle et féconde.

Or, tout en reconnaissant la fragilité de ses thèses, Löwith n'a jamais abandonné, très probablement sous l'influence d'Oscar Cullmann⁵⁶, l'idée du schéma linéaire en tant que caractère essentiel de la vision judéo-chrétienne de l'histoire. Il s'agit là pour lui d'une représentation « ambivalente du temps » (*doppelseitigen Zeitschemas*), où la tension entre promesse et accomplissement remplit d'une valeur spécifique le futur qui, tout en venant après le moment christique dans l'ordre d'importance, est une dimension temporelle privilégiée.

De la confusion de Löwith entre eschatologie et messianisme ne peut émerger que le dualisme réductionniste entre profane et sacré dans lequel est restée enlisée la querelle de la sécularisation, incapable de rendre compte du vrai enjeu du problème⁵⁷. Contre cela, Agamben affirme qu'il n'est pas tant question de sécularisation que d'une « philosophie de l'histoire et de la théologie chrétienne qui en constituait la prémisse »⁵⁸. Pour cette raison, son objectif est tout autre. Sa démarche, en effet, peut être comprise comme un « rachat » du *kairós*, pour reprendre une expression tirée de Col 4,5 et Ep 5,16 qu'Agamben lui-même s'approprie⁵⁹.

Selon sa lecture, chez saint Paul, le *chronos* désigne la période qui va de la création du monde jusqu'à Jésus, et le temps profane en général. En face, nous trouvons le *kairós*, inauguré avec la résurrection du Christ, qui s'achève avec la parousie⁶⁰. Le *kairós* devient temps à l'intérieur du temps ; il n'est pas tant une simple adjonction au temps chronologique qu'une rupture du schéma.

⁵⁶ Les références à l'ouvrage de Cullmann, *Christus und die Zeit*, sont explicites dans le chapitre sur l'interprétation biblique de l'histoire (Löwith K., *Sämtliche Schriften, Weltgeschichte und Heilsgeschichten, Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, op. cit., pp. 196–205).

⁵⁷ Navarrete Alonso Roberto, « Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia », in *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, II Época, n° 7, 2012, pp. 315–324.

⁵⁸ Agamben G., *Il regno e la gloria, Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer II*, 2, Milan, Neri Pozza, 2009, p. 17.

⁵⁹ Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 68.

⁶⁰ L'opinion de Cullmann va dans un autre sens. En fait, pour le théologien alsacien, le *kairós* de Paul fait référence « à un moment déterminé par son contenu » (Cullmann Oscar, *Christ et le temps, Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, S.A., 1957, p. 27).

Une fois cette distinction établie, Agamben se demande : comment peut-on se représenter ces deux modalités⁶¹? Sa réponse constitue pour nous le centre de son travail et peut-être le plus grand apport philosophique de *Il tempo che resta*. Son étude du messianisme est en même temps sa façon à lui de s'opposer à la conception « entropique »⁶² de l'histoire qu'on retrouve chez Löwith.

La déficience des représentations du temps

Dans *Temps et histoire*, un texte de 1978 dont le style s'apparente à celui de *Sur le concept d'histoire* de W. Benjamin, Agamben écrit ceci : « comme l'esprit humain a l'expérience du temps sans en avoir la représentation, il se représente nécessairement le temps au moyen d'images spatiales »⁶³.

Vingt ans plus tard, continuant de défendre cette idée et même la radicalisant, notre auteur condamne dans *Le temps qui reste* ces images en les accusant d'être une « falsification qui rend impensable l'expérience du temps »⁶⁴. La confusion entre messianisme et eschatologie dans laquelle Löwith se trouve piégé dans son interprétation de l'histoire constitue pour le philosophe italien la meilleure preuve de la vraisemblance de son hypothèse.

Il y a donc un hiatus entre les représentations du temps et l'expérience que nous en faisons : en ce sens, l'idée du temps comme ligne droite est impensable, quoique représentable (conception que la tradition aristotélicienne inaugure), tandis que l'idée du temps comme expérience est autant pensable qu'irreprésentable (ce qui a été la voie qu'ont suivie les traditions augustinienne et phénoménologique, et notamment Heidegger). Peut-on songer encore à envisager une repré-

A ce terme, le Nouveau Testament semble opposer celui d'*aiôn* qui à son tour « marque une *durée*, un *espace de temps* limité ou non » (*Idem.*). Sur la ligne droite du temps néo-testamentaire, « se situent les *kairoï* fixés par Dieu » (*Ibid.*, p. 34) ; ce qui veut dire que le *kairós* serait un temps superposé au temps chronologique. En ce qui concerne le *kronós*, Cullmann nous dit : « ce terme n'est pas employé comme dans la philosophie grecque où il désigne le temps en soi [...] Dans le Nouveau Testament nous rencontrons « *chronos* », dans une relation concrète avec l'histoire du salut, avec un sens voisin de *kairos* et d'*aiôn* ; ailleurs il signifie 'délai'. » (*Ibid.*, p. 34s).

⁶¹ L'origine de ces représentations avait déjà intéressé Gérard Bensussan. Voir du même auteur : *Le temps messianique, temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, p. 33.

⁶² Le mot est de Dal Lago Alessandro, « L'autodistruzione della storia », in *Aut-Aut*, 1987, novembre-décembre, pp. 3-20. Cité par : Tripodi A. M., *Löwith e l'Occidente*, op. cit., p. 19.

⁶³ Agamben G., *Enfance et histoire, Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, trad. fr. par Yves Hersant, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2002, p. 162.

⁶⁴ Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 65.

sensation à la fois cohérente et pensable de façon à se dégager de cette impasse ? L'issue d'Agamben passe par la théorie du temps opératif.

Pour la développer, notre auteur réutilise les recherches linguistiques de Gustave Guillaume⁶⁵, qui justement introduisit l'expression « temps opératif ». Selon Guillaume, la pensée est incapable de se représenter en soi l'expérience du temps. Le seul moyen pour elle est le recours à des constructions spatiales. La grammaire, par exemple – complète Agamben – pense le temps des verbes comme une ligne infinie coupée par un présent qui permet la discrimination entre passé et futur.

Cependant, ce paradigme temporel s'avérant inadéquat, Guillaume développe un modèle tridimensionnel censé rendre une représentation spatiale se rapprochant de son expérience originnaire et être en mesure de permettre une distinction entre temps potentiel (*in posse*), temps en formation (*in fieri*) et temps construit (*in esse*).

Les théories de Guillaume constitueront le sol théorique du travail du linguiste français Émile Benveniste, pour qui Agamben éprouve une sincère admiration. Déjà dans *Enfance et langue*⁶⁶, il s'était intéressé à la distinction qu'établit Benveniste entre sémiotique et sémantique : la première « n'est que la pure langue pré-babélique de la nature [... La deuxième] n'existe que dans l'émergence momentanée hors du sémiotique dans l'instance du discours »⁶⁷. Si la sémiotique fait référence à l'origine du sens, la sémantique, quant à elle, s'attache à la signification des signes. Or il y a un écart entre l'un et l'autre, entre langue et discours. « Des eaux sémiotiques de la nature »⁶⁸, le langage émerge ; son éloignement de cette même nature et son élaboration conceptuelle constituent l'histoire. C'est justement cet écart qui rend impossible la coïncidence entre la pensée du temps et les représentations du temps⁶⁹.

Du domaine de la linguistique, Agamben revient vite à la philosophie pour poursuivre son argumentation : à l'intérieur du temps chronologique indiqué par l'horloge, on peut toujours distinguer un temps supplémentaire. Ce temps opératif à l'intérieur même du temps est constamment à l'œuvre, mais c'est seulement dans l'acte d'appropriation qu'il devient nôtre.

Pour Paul aussi, « le temps se fait court » (*il tempo si è contratto* : 1 Co 7,29), c'est-à-dire que la venue du Messie a produit dans le temps une sorte de commotion qui invertit l'ordre du passé et du futur. Entre la promesse accomplie et

⁶⁵ *Ibid.*, p. 65s.

⁶⁶ Agamben G., *Enfance et histoire, Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, op. cit., p. 99.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 67.

sa réalisation définitive, il y a une tension chiliastique. Entre les deux parousies (présences) du Christ il y a justement un entre-temps (*interim*) problématique aussi bien chez Paul que dans l'histoire chrétienne où se sont succédé des théories religieuses visant à légitimer des pouvoirs politiques⁷⁰.

Mais la contraction du temps dont parle Paul indique d'un côté que le passé devient figure, modèle (le « τύπος » de Rm 5,14) de ce qui est à venir, alors que le présent messianique opère un plein accomplissement (le « πλήρωμα » de Ga 4,4) du temps. Toutefois, Paul semble nous avertir que ce *pléroma* se produit par un ἀνακεφαλαίωσασθαι, une récapitulation⁷¹. Cela signifie que tout instant est en relation directe avec le Messie ; plus encore, que tout présent est « exigence d'accomplissement »⁷² de quelque chose qui palpite au cœur de la réalité même.

Le temps chronologique, *continuum* homogène et terne, devient ainsi une riche trame de *momenta* qui font miroiter les uns sur les autres leur intensité, et non pas leur durée. La prose limpide de Moltmann l'exprime plus heureusement que la plume érudite d'Agamben :

« le temps de la vie n'est pas ordonné de façon linéaire, mais de façon rythmée. Seuls le temps du travail et le temps mécanique sont linéaires et ordonnés à des buts et à des fins, mais tout organisme vivant fait l'expérience du temps selon le rythme de ses mouvements intérieurs et extérieurs, dans la tension et la détente. »⁷³

Mais revenons-en à Agamben. Avec cette amorce, le recours à Benjamin est pratiquement incontournable. Si Taubes avait, comme nous l'avons vu, mis Paul en relation avec le *Fragment théologico-politique*, Agamben va encore plus loin : tout en reconnaissant la justesse de la remarque de Taubes, il étend le paulinisme benjaminien aux *Thèses sur le concept d'histoire*.

C'est ainsi qu'à partir d'une réflexion quasi archéologique Agamben est capable d'apparenter le vocabulaire de la deuxième thèse de Benjamin à celui de Luther, traducteur de Paul⁷⁴. En effet, la toute dernière phrase de l'étude sur le concept d'histoire ne laisse place à aucune équivoque : ce temps-ci (*il tempo di ora, die Jetztzeit*) en tant que modèle du temps messianique est un abrégé (*Abbreviatur*)

⁷⁰ Moltmann J., *La venue de Dieu, Eschatologie chrétienne*, op. cit., p. 239.

⁷¹ Cf. Rm 13,9 ; Ep 1,10.

⁷² Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 76.

⁷³ Moltmann J., *La venue de Dieu, Eschatologie chrétienne*, op. cit., p. 174.

⁷⁴ On constate la même démarche chez Jean-Pierre Faye, dans son ouvrage *Paul de Tarse et les Juifs*. La façon dont il arrive à prouver le lien direct qui unit la notion marxienne d'« Entäusserung » à la « ἐξείυόαι » de la péricope appartenant à l'hymne christique d'Ep. 2,7 est remarquable. Dans les deux cas, aussi bien chez Marx que chez Paul, le terme exprime avec une symétrie superbe « l'extériorisation hors de soi, la dé-privation et *dépossession* de soi » (Faye : 2012, p. 41).

de l'histoire de l'humanité⁷⁵. Il s'agit certainement d'une reprise dissimulée d'Ep 1,10, où il est question de l'*économie du plérôme* (οικονομία τοῦ πληρώματος) qui ne s'accomplit dans le temps que grâce à une récapitulation de toute chose par la médiation du Messie (ἀνακεφαλαιώσασθαι τα πάντα ἐν τῷ Χριστῷ).

Dans les dernières lignes du texte, Agamben paraît se montrer satisfait de son travail : au départ il ambitionnait de replacer les épîtres de Paul au rang de « texte messianique fondamental de l'Occident »⁷⁶ ; il conclut sa recherche en affirmant la vitalité des idées de l'apôtre. Son constat final se transforme en un souhait : « séparées par presque deux mille ans d'histoire et composées toutes deux dans une situation de crise radicale, les *Épîtres* et les *Thèses* [...] forment une constellation sur laquelle, pour plusieurs raisons, je vous invite à réfléchir »⁷⁷.

Le problème des interlocuteurs

En parlant de la méthode de travail de Walter Benjamin, Agamben nous donne une clé de lecture que tout lecteur du philosophe allemand doit prendre en compte : l'écriture de Benjamin visait à une destruction de la technique académique de la citation⁷⁸. C'est la raison pour laquelle il faut lire son texte comme un palimpseste et essayer de déceler les références cachées. Grâce à certaines particularités graphiques (la séparation des lettres dans un mot, par exemple) il nous est possible, en paléographes, de mettre la lumière sur le sens de ses textes. C'est à l'aide de cette méthode qu'Agamben laisse entendre que le nain bossu et laid de la première *Thèse* pourrait bien être Saint Paul⁷⁹, que la tradition apocryphe disait être petit et corpulent.

Autrement dit, Benjamin, *flâneur* déambulant incognito dans les rues de Paris⁸⁰ s'amuse, tout comme Joyce le fit quelques années plus tôt dans *Ulysse*⁸¹, à mélanger les registres, ce qui le place en dehors de la tradition académique de la philosophie allemande. Si l'on veut parvenir à une compréhension juste des problèmes

⁷⁵ Benjamin Walter, *Gesammelte Schriften I,2. Der Flaneur*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1974, p. 703.

⁷⁶ Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 9.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 129.

⁷⁹ Arribas Sonia, « A la altura del Mesías: la comunidad, el tiempo, la revolución », in Mate Reyes (dir.), *Nuevas teologías políticas, Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelone, Anthropos, 2006, p. 79s.

⁸⁰ Benjamin W., *Gesammelte Schriften I,2. Der Flaneur*, op. cit., p. 573ss.

⁸¹ Joyce James, *Ulysse*, trad. fr. par Auguste Morel, Stuart Gilbert et Valéry Larbaud, Paris, Gallimard, 2001.

qui le hantent – semble nous dire Agamben –, il faut accéder aux significations ensevelies du palimpseste. Lire ce qu’il y a derrière les mots explicites, c’est aller à la rencontre de la pensée à ses origines et se rendre ainsi conscient de sa véritable portée. C’est ce que nous essaierons par la suite de faire avec Agamben lui-même.

Ce n’est pas sans fondement que Sonia Arribas a écrit, en parlant du *Temps qui reste*, que l’ouvrage semble, à maintes reprises, relever plus d’une étude philologique que d’une étude philosophique. Mais à la philologie comme travail sur le détail se joint aussi la linguistique, « sur la révélation des concaténations, des structures qui les nouent [les détails du texte] sans les réduire pourtant à un élément commun »⁸².

Jusqu’à présent, certains travaux sur Agamben ont bien montré son lien direct avec les recherches de Guillaume et de Benveniste sur le langage. Les références sont, certes, explicites. Cependant, selon nous, ce seul renvoi ne semble pas être suffisant pour expliquer son intérêt pour le problème, constamment retravaillé, des représentations du temps.

En effet, nous trouvons déjà dans des travaux théologiques antérieurs, et notamment ceux qui s’inscrivent dans le débat des années 1950 sur la théologie de l’histoire, une véritable attitude critique à l’égard de la représentation linéaire de l’histoire et du temps.

La théologie de l’histoire : Cullmann et von Balthasar

C’est dans une Allemagne ravagée par les bombardements qu’une réflexion croyante sur le sens de l’histoire fraie son chemin. Dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale, Oscar Cullmann, en parlant de la nature du temps, affirmait être en mesure de trouver dans le Nouveau Testament « une *représentation* dont le caractère se révèle nettement vis-à-vis de la conception grecque »⁸³. C’était sans doute pour lui le meilleur moyen de se mettre en quête de « l’élément central du message chrétien »⁸⁴.

Mais l’ouvrage de Cullmann – *Christus und die Zeit* – était en même temps une réaction et une réponse, d’une part à A. Schweitzer et à son eschatologie conséquente qu’il accusait de rejeter la dimension historique de l’eschatologie, d’autre part à R. Bultmann dans l’œuvre duquel il voyait une tentative de compréhension des textes sacrés à partir de la philosophie de l’existence d’Heidegger, et

⁸² Arribas S., « A la altura del Mesías: la comunidad, el tiempo, la revolución », *op. cit.*, p. 72.

⁸³ Cullmann O., *Christ et le temps, Temps et histoire dans le christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 36.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 9.

non pas dès la Révélation⁸⁵. « Si pour Cullmann, le Christ est le centre (*Mitte*) de l'histoire, pour Bultmann, il en est la fin (*Ende*) »⁸⁶.

En soumettant à son regard pénétrant la philosophie grecque et le Nouveau Testament, le théologien alsacien parvenait à affirmer que la distinction entre temps et éternité est étrangère au christianisme et au judaïsme, pour lesquels même l'éternité est temporelle : Dieu était, est et – selon l'interprétation de Cullmann – *sera*⁸⁷. L'éternité, selon lui, provenait plutôt d'une formulation grecque attribuée à Platon⁸⁸.

Sa deuxième conclusion allait encore plus loin : « le Nouveau Testament ne connaît du temps que la notion linéaire : hier, aujourd'hui, demain ; et toute philosophie qui s'en écarte et se dissout en une métaphysique lui est étrangère »⁸⁹. Ainsi pour Cullmann le temps chrétien reste-t-il, non sans quelques variations minimales⁹⁰, une ligne droite ascendante (*aufsteigende Linie*) s'opposant à la circularité du monde temporel grec.

Mais au-delà de la portée générale des travaux de Cullmann, c'est sa réception rapide en milieu catholique qui nous intéresse tout particulièrement pour le sujet qui nous occupe.

En laissant de côté d'importants travaux sur l'histoire comme ceux des jésuites Jean Daniélou ou Henri de Lubac, nous souhaitons porter notre attention sur l'un des plus notables interlocuteurs d'Agamben : le théologien catholique suisse Hans Urs von Balthasar⁹¹.

C'est dans *Homo Sacer II*, 2 qu'Agamben entre en dialogue direct avec Balthasar. Il l'y accuse d'avoir négligé la dimension politique de la gloire et de l'avoir amputée d'une partie de ses significations en la confinant dans les limites étroites du domaine théologique⁹².

⁸⁵ *Ibid.* p. 21.

⁸⁶ Gibellini Rosino, *La teologia del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1996, p. 277.

⁸⁷ Ap 1,4 : « Il est, Il était et Il vient ». C'est nous qui soulignons.

⁸⁸ Cullmann O., *Christ et le temps, Temps et histoire dans le christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 43.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁹⁰ Voir du même auteur : *Le salut dans l'histoire, L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 11.

⁹¹ Pour une étude approfondie des questions abordées ici : Imperatori Mario, *H. U. Von Balthasar : una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Rome, Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo, 2001 (notamment le chap. I : Da « *Teologia della storia* » a « *Il tutto nel frammento* » (1950–1963)). Dockwiler Philippe, *Le temps du Christ. Cœur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, Paris, Éditions du Cerf, 2011 (et notamment l'introduction). Peelman Achiel, *Hans Urs von Balthasar et la Théologie de l'Histoire*, Berne, Peter Lang, 1978.

⁹² Agamben G., *Il regno e la gloria, Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer II, 2, op. cit.*, p. 219.

Il nous semble surprenant qu'Agamben, qui connaît bien von Balthasar, à tel point qu'il entame avec lui une profonde discussion, ne fasse pas référence au théologien de Lucerne au moment d'interroger les représentations du temps. En effet, la question de la représentation linéaire avait été au cœur du colossal travail théologique de von Balthasar. Bien qu'elle surgisse à plusieurs reprises, c'est dans un texte de 1963 d'une rare érudition, *Das Ganze im Fragment*, que cette question prend de l'ampleur.

Pour Balthasar, l'histoire trouve en Dieu son origine et son but. à partir de là, il s'attaque à la thèse de Cullmann exposée plus haut, qu'il juge de « lieu commun de l'actuelle théologie selon lequel le temps païen, mythique, est cyclique toute chose retournant à son origine, tandis que le temps de la révélation se déroule en ligne droite »⁹³.

Dans un langage strictement théologique, le théologien suisse prétend montrer combien cette vision est erronée puisqu'elle entend étendre à la compréhension de l'histoire du Nouveau Testament ce qui est en réalité une idée vététotestamentaire. Balthasar ajoute : « toute notion religieuse du temps est nécessairement cyclique, qu'elle soit mythique ou biblique »⁹⁴. Le fond de son argument ne laisse aucun doute : pour lui, le « mirage du temps linéaire » est une invention moderne et correspond à une compréhension du temps qui relève des sciences de la nature, bien qu'on la trouve, il est vrai, encore *in nuce* dans certains textes d'Aristote⁹⁵.

Pour von Balthasar, on pourrait tout au plus remplacer la linéarité du temps par une verticalité⁹⁶. Le temps chrétien, plus qu'une ligne, est une *recirculatio*, une *anakephalaïosis*⁹⁷ comprise dans les termes augustinien d'*intensio* et *distensio*, et non pas comme une christification progressive du cosmos⁹⁸.

La conviction du théologien de Lucerne sera exprimée jusque dans ses derniers travaux. Dans son opuscule *Kleiner Diskurs über die Hölle*, par exemple, dont le sous-titre évocateur est « *Apokatastasis* », il attribue à Irénée la paternité du modèle linéaire. Dans son effort pour sauver la continuité entre la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament, le père apologiste doit se servir de la métaphore de la ligne droite contre Marcion : entre le Dieu de la Torah, que le gnosticisme voulait présenter comme colérique et matériel, et le Dieu des évangiles, décrit comme

⁹³ Von Balthasar Hans Urs, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'Histoire*, trad. fr. par Hélène Bourboulon, Henri Engelmant et Robert Givord, Bruges, Desclée de Brouwer, 1970, p. 120.

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ Moltmann J., *La venue de Dieu, Eschatologie chrétienne, op. cit.*, p. 30.

⁹⁶ Von Balthasar H. U., *De l'intégration, Aspects d'une théologie de l'Histoire, op. cit.*, p. 122.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 129.

⁹⁸ Von Balthasar H. U., *Cordula ou l'épreuve décisive*, trad. fr. par B. Fraigneau-Julien, Paris, Beauchesne, 1968, p. 41.

un père aimant et spirituel, il y a une parfaite continuité : « la succession linéaire domine sans équivoque »⁹⁹. Cette trahison des pères grecs, dans leur effort pour défendre la doctrine chrétienne, serait à l'origine de tout le modèle géométrique et spatial de la compréhension du temps et de l'histoire, modèle qui a néanmoins connu ses dissidents tout au long de l'histoire de la philosophie et de la théologie : Origène, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Maxime le Confesseur, Théodore de Mopsueste, Evagre le Pontique, Scot Erigène ou Maître Eckhart, et plus près de nous Schleiermacher, Maurice Blondel ou Teilhard de Chardin pourraient en témoigner¹⁰⁰.

Or si nous nous permettons cette remarque, c'est parce qu'il nous semble fort invraisemblable qu'Agamben n'ait pas eu accès à ces recherches et à ces conclusions. C'est la raison pour laquelle nous sommes d'avis que le fait d'insister sur une lecture philologique comme moyen privilégié d'aborder l'œuvre du philosophe italien, bien que dans une certaine mesure défendable, est insuffisant. Si Agamben ne cite pas ses interlocuteurs théologiens c'est parce que, *lucus a non lucendo*, il les relègue volontiers à l'arrière-plan.

Ce n'est pas non plus que nous l'accusions d'une quelconque vanité intellectuelle ; nous y voyons plutôt le désir d'emprunter et prolonger le sentier déjà pratiqué par Benjamin, laissant au lecteur l'expérience du moment critique et dangereux qui est à la base de toute lecture¹⁰¹. Il ne faut ni réduire le travail d'Agamben à la philologie et à une étude du langage, fût-ce dans sa variante érudite, ni interpréter son parcours intellectuel comme une théologie se sécularisant au fil des lectures philosophiques. *Le temps qui reste* nous enseigne à arpenter des sentiers oscillant entre l'une et l'autre approche.

En guise de conclusion

Dans son texte sur saint Paul qui, par ses questionnements et la proximité avec Heidegger, reste inclassable et mériterait une étude supplémentaire, Bernard Sichère écrivait une sorte de mot d'ordre : « il faut d'abord apprendre à réentendre le Juif sans le Grec »¹⁰². Récupérer le Juif chez Paul est en fait selon nous la tendance

⁹⁹ Von Balthasar H. U., *L'enfer, Une question*, trad. fr. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p. 73.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 69–86.

¹⁰¹ Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 135.

¹⁰² Sichère Bernard, *Le jour est proche, La révolution selon Paul*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 59.

principale partagée par toutes les études philosophiques récentes sur l'apôtre des gentils.

Mais notre parcours nous a menés loin : dans le travail de Stanislas Breton, nous avons découvert une espèce d'ouverture donnant sur Paul en milieu francophone. Puis nous avons remarqué comment l'on trouve déjà présent chez Breton un intérêt pour la question de l'histoire et du temps, ce que selon notre hypothèse constitue d'ailleurs la contribution la plus importante de toute cette relecture récente de l'apôtre.

Dans un deuxième temps, nous avons parcouru quelques idées centrales de la pensée de Badiou et Žižek sur l'universalisme. Nous remarquons chez ces deux philosophes une utilisation intéressée de l'apôtre qui apparaît à l'occasion d'une quête, pas toujours fructueuse, de grandes figures révolutionnaires. Dit avec les justes mots de Benoît Bourguine, il s'agit là d'un *recours à Paul*, sinon opposé, du moins différent d'un *détour par Paul*, qui caractériserait la tentative d'Agamben¹⁰³, voire également celle de Taubes, sur le terrain duquel l'Italien empiète.

Un *détour par Paul* signifie à notre avis que le texte de l'Épître aux Romains devient chez Agamben un prétexte à ses élucubrations, pour ensuite déceler un enchevêtrement de références qu'on ne peut prêter avec évidence à la pensée originale de l'apôtre et à l'intention qui était sienne lors de la rédaction des textes, voulant simplement soutenir la foi des communautés dont il se sentait responsable. Jusqu'à quel point la construction théorique alambiquée d'Agamben coïncide avec le « noyau de l'intention paulinienne »¹⁰⁴ est chose difficile à établir. Il est cependant aisé de réfuter une partie des intentions qu'Agamben prête à l'apôtre. Toutefois, croire que tout ce que pense notre philosophe constitue l'intention directe de l'apôtre est facilement rejetable. Les écrits de Paul ne peuvent se lire sans l'horizon du contexte pratique qui les a vus émerger. Nous pouvons reprendre la formule laconique de Schweitzer et dire que ce sont des « écrits de circonstance »¹⁰⁵. Cela ne signifie toutefois pas que les inférences d'Agamben soient totalement fausses, et ses conclusions complètement illégitimes. Autre chose est en jeu : le programme benjaminien de suspension de la dialectique (*Dialektik im Stillstand*) par le biais du messianisme¹⁰⁶.

¹⁰³ Bourguine B., « Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universal chrétien », *art. cit.*, p. 88.

¹⁰⁴ Liceaga Gabriel, « San Pablo en la Filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión », *in Revista Realidad*, 121, 2009, p. 484.

¹⁰⁵ Schweitzer A., *La mystique de l'apôtre Paul*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁰⁶ Pour une étude approfondie de ce sujet, voir : Negri Antonio, « Giorgio Agamben : The Discreet Taste of the Dialectic », *in* Calarco Matthew et De Caroli Steven (dir.), *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Stanford, Stanford University Press, 2007.

Avec la destruction d'une certaine rationalité moderne, si bien rapportée dans l'étude circonstanciée de Löwith, l'histoire n'est plus saisie comme un processus long et continu, mais comme étant ponctuée par des ruptures. Bien que Paul représente de façon exemplaire une telle discontinuation, Löwith ne s'y est jamais trop intéressé. Les préjugés entourant l'apôtre et régnant à l'époque dans l'esprit de bien des penseurs juifs en sont peut-être la cause. Précisément, l'incitation à « commencer à nouveau d'interpréter Paul »¹⁰⁷ sortie de la bouche de Jacob Taubes avait pour point de départ la volonté de réconcilier l'apôtre avec sa propre tradition juive et messianique. Mais Löwith, étranger à cette entreprise, se dressant contre l'anthropocentrisme chrétien, essaie d'y opposer une conception excentrique du monde¹⁰⁸, sans réflexion aucune sur ses postulats de départ et ainsi condamnant ses analyses à demeurer en deçà du problème, comme le constate Agamben.

Cependant, ce dernier de son côté ne semble pas s'intéresser aux conditions qui rendirent possible le triomphe politique du christianisme sur l'Empire romain, ce qu'on lui reprochera plus tard¹⁰⁹.

Nous n'avons jamais eu la prétention d'épuiser un si vaste sujet de recherche. En effet nous avons omis notamment la voie proposée par Heidegger et Bultmann, ainsi que d'autres travaux qui pourraient faire l'objet d'une reprise ultérieure. Néanmoins il nous faut dire un mot sur l'excellent travail d'Enrique Dussel.

Dussel, philosophe de la libération mexico-argentin, a élaboré depuis plusieurs années une critique des deux aspects des études sur Paul. Dans un texte paru récemment, il refuse de voir dans tous ces travaux quelque chose comme une récupération philosophique de la théologie, mais bien plutôt une « récupération philosophique des textes constitutifs (*fundacionales*) qui incluent *implicitement des catégories critiques* qui sont à l'origine d'une culture »¹¹⁰ : le monde chrétien et le monde occidental moderne.

Mais le texte de Dussel ne s'arrête pas là. L'idée d'universalité de Badiou lui semble trop ontologique et trop abstraite, sans relation avec le sujet concret historique. Badiou, explorant cette voie, parviendra à une « politique de l'*émancipation* », mais n'atteindra jamais à une « politique de la *libération* »¹¹¹,

¹⁰⁷ Taubes J., *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, op. cit., p. 139.

¹⁰⁸ Sur ce point, voir : Donaggio Enrico, *Una sobria inquietud, Karl Löwith y la filosofía*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 190ss et Fusaro Diego, *Filosofía a speranza, Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Turin, Il Prato, 2005, p. 34.

¹⁰⁹ Dussel Enrique, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México D.F, Paulinas, 2012, p. 66.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 38.

puisque celle-ci n'advient qu'à l'occasion de l'implosion du système par la mort du juste, qui révèle ainsi son absurdité. Il est clair que Badiou ne comprendra jamais la mort rédemptrice. Car pour lui ce n'est autre que du masochisme !¹¹²

Que dire de Žižek, englué dans son lacanisme, à la recherche du noyau pervers du christianisme ? Peut-être ce noyau-là n'existe-t-il pas ! « Peut-être qu'il y a un noyau central dans le christianisme qui se tisse autour du *paradigme de l'Exode* »¹¹³. Žižek semble s'accrocher à l'idée surannée selon laquelle la mort sur la croix était nécessaire au salut, position largement dépassée par les études théologiques depuis les polémiques scotistes du Moyen Âge. Ce que ne voit pas Žižek c'est que la mort du Christ est l'œuvre du « système de la loi et de son pouvoir fétichisé »¹¹⁴.

Le caractère révolutionnaire de Paul, sa « déclaration de guerre à l'Empire romain » (Taubes) ne consistent pas en une subversion des valeurs morales et religieuses, mais en une offensive véhémement à l'encontre du système économique de domination et d'esclavage, pierre angulaire qui légitimait ses institutions et son pouvoir¹¹⁵. La *lex romana* – voilà le grave oubli de Taubes et d'Agamben – servait à justifier la violence d'institutions corrompues ainsi que de structures de domination¹¹⁶ qui, ainsi, se perpétuaient en se renouvelant continuellement. Bien que l'esclavage, au moins dans sa possibilité juridique, se soit maintenu jusqu'au XIXe siècle, à partir de Paul on devient irréversiblement conscient que son statut est inacceptable¹¹⁷.

Pour terminer, disons que la remarque de Michaël Foessel¹¹⁸ nous semble tout à fait juste. Ce dernier affirme que le retour à Paul, plus encore le retour au christianisme s'est fait dans la philosophie de ces deux derniers siècles selon trois modes : comme système de représentation à déconstruire (Nietzsche et Marx, nous ajouterons également Freud), comme retour aux sources de la métaphysique occidentale (Didier Franck, pour lequel les remarques que nous avons faites sur B. Sichère valent également) et comme clef de compréhension de nos institutions modernes en tant que produits sécularisés de concepts théologiques (Schmitt, Löwith, Blumenberg).

¹¹² *Ibid.*, p. 40.

¹¹³ *Ibid.*, p. 24.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 76.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹¹⁷ Faye J.-P., *Paul de Tarse et les Juifs*, op. cit., p. 25.

¹¹⁸ Foessel Michaël, « Saint Paul, la fondation du christianisme et ses échos philosophiques », in *Esprit*, *Revue Internationale*, n° 292, février 2003, pp. 79.

Or, ce qui prend de la valeur chez Agamben c'est sa tentative, à partir du contact avec Benjamin, de bâtir une pensée née des déficiences d'une philosophie de l'histoire (la grande intuition de Löwith) basée sur l'idée de progrès et de son dramatique effondrement avec les deux guerres mondiales. Ses observations le poussent à remettre en question nos modèles et représentations du monde, du temps, de l'histoire ; bref, nos images (*Bilder*, car il n'est plus question de *Weltanschauung*).

« Un roi que défait la royauté, un maître que défait la maîtrise »¹¹⁹, le Christ, message central de Paul, doit être compris dans la contradiction et à partir de son « caractère aporétique »¹²⁰, comme le dit Ricœur (2003, p. 85). Prétendre l'en préserver c'est lui confisquer sa valeur révolutionnaire et subversive.

¹¹⁹ Sichère B., *Le jour est proche, La révolution selon Paul, op. cit.*, p. 156.

¹²⁰ Ricœur Paul, « Paul apôtre, Proclamation et argumentation, Lectures récentes », in *Esprit, Revue Internationale*, n° 292, février 2003, p. 85.