

Alain

Badiou

**Saint Paul
La fondation
de l'universalisme**

QUADRIGE



puf

Saint Paul

La fondation de l'universalisme

« Pourquoi saint Paul ? Pourquoi requérir cet "apôtre", d'autant plus suspect qu'il s'est, de toute évidence, auto-proclamé tel, et que son nom est couramment associé aux dimensions les plus institutionnelles et les moins ouvertes du christianisme ? Et quel usage prétendons-nous faire du dispositif de la foi chrétienne, dont il semble proprement impossible de dissocier la figure et les textes de Paul ? Pourquoi invoquer et analyser cette fable ?

Ce qui va nous retenir, quant à nous, dans l'œuvre de Paul est cette connexion paradoxale, dont il est l'inventeur, entre un sujet sans identité et une loi sans support, qui fonde la possibilité dans l'histoire d'une prédication universelle. Le geste inouï de Paul est de soustraire la vérité à l'emprise communautaire, qu'il s'agisse d'un peuple, d'une cité, d'un empire, d'un territoire ou d'une classe sociale.

Repenser ce geste et sa force instituante, en déplier les chicanes, est à coup sûr une nécessité contemporaine. Car la question de Paul est exactement la nôtre : quelles sont les conditions d'une *singularité universelle* ? »

Alain Badiou

Philosophe. Son œuvre, lue et commentée dans le monde entier, compte une cinquantaine de titres, parmi lesquels, aux Puf, *Rhapsodie pour le théâtre* et *Métaphysique du bonheur réel*.

13 € TTC France

ISBN 978-2-13-063247-4

www.puf.com

Design : Philippe Apollon



Alain
Badiou

**Saint Paul.
La fondation de l'universalisme**

QUADRIGE



PUF

SOMMAIRE

Prologue.....	1
I. Contemporanéité de Paul.....	5
II. Qui est Paul?.....	19
III. Textes et contextes.....	37
IV. Théorie des discours.....	49
V. La division du Sujet.....	67
VI. L'antidialectique de la mort et de la résurrection.....	79
VII. Paul contre la loi.....	91
VIII. L'amour comme puissance universelle.....	105
IX. L'espérance.....	113
X. Universalité et traversée des différences.....	119
XI. Pour conclure.....	131

ISBN 978-2-13-063247-4
ISSN 0291-0483

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1997, octobre
4^e édition « Les Essais du Collège international de philosophie » : 2002, mars
1^{re} édition « Quadrige » : 2015, janvier

© Presses Universitaires de France, 1997
6, avenue Reille, 75014 Paris

PROLOGUE

Étrange entreprise. Depuis bien longtemps, ce personnage m'accompagne, avec d'autres, Mallarmé, Cantor, Archimède, Platon, Robespierre, Conrad... (pour ne pas entrer dans notre siècle). Il y a quinze ans, j'ai écrit une pièce, *L'Incident d'Antioche*, dont l'héroïne s'appelait Paule. Le changement de sexe, sans doute, faisait barrage à quelque identification trop claire. Paul n'est en effet pas pour moi un apôtre ou un saint. Je n'ai que faire de la Nouvelle qu'il déclare, ou du culte qui lui fut voué. Mais il est une figure subjective de première importance. J'ai toujours lu les épîtres comme on revient aux textes classiques qui nous sont particulièrement familiers, chemins frayés, détails abolis, puissance intacte. Aucune transcendance, pour moi, rien de sacré, parfaite égalité de cette œuvre avec toute autre, dès lors qu'elle me touche personnellement. Un homme a durement inscrit ces phrases, ces adresses véhémentes et tendres, et nous pouvons y puiser librement, sans dévotion ni répulsion. Et d'autant plus, en ce qui me concerne, qu'héréditairement irreligieux, voire, par mes quatre grands-parents instituteurs, dressé plutôt dans le désir d'écraser l'infamie cléricale, j'avais rencontré tard les épîtres, comme on fait de textes curieux, dont la poétique étonne.

Je n'ai au fond jamais vraiment raccordé Paul à la religion. Ce n'est pas selon ce registre, ou pour témoigner d'une foi quelconque, ni même d'une antifoï, que je m'y suis, de longue date, intéressé. Pas plus à vrai dire – mais le saisissement fut moindre – que je ne me suis emparé de Pascal, de Kierkegaard, ou de Claudel, à partir de ce qu'il y avait d'explicite dans leur prédication chrétienne. De toute façon, le chaudron où cuit ce qui sera une œuvre d'art et de pensée est rempli jusqu'à la gueule d'impuretés innommables, il y rentre des obsessions, des croyances, des labyrinthes enfantins, des perversions diverses, des souvenirs impartageables, des lectures de bric et de broc, pas mal d'âneries et de chimères. Entrer dans cette chimie ne sert pas à grand-chose.

Pour moi, Paul est un penseur-poète de l'événement, en même temps que celui qui pratique et énonce des traits invariants de ce qu'on peut appeler la figure militante. Il fait surgir la connexion, intégralement humaine, et dont le destin me fascine, entre l'idée générale d'une rupture, d'un basculement, et celle d'une pensée-pratique, qui est la matérialité subjective de cette rupture.

Si, aujourd'hui, je veux retracer en quelques pages la singularité de cette connexion chez Paul, c'est sans doute parce que travaille de toutes parts, jusque dans le déni de sa possibilité, la recherche d'une nouvelle figure militante, appelée à succéder à celle que mirent en place, au début du siècle, Lénine et les bolchevicks, et qu'on peut dire avoir été celle du militant de parti.

Quand est à l'ordre du jour un pas en avant, on peut, entre autres choses, s'aider du plus grand pas en arrière. De là cette réactivation de Paul. Je ne suis pas le premier à risquer la comparaison qui en fait un Lénine dont le Christ aurait été le Marx équivoque.

Mon intention, on le voit, n'est ni historienne, ni exégétique. Elle est subjective, de bout en bout. Je m'en suis

tenu strictement aux textes de Paul authentifiés par la critique moderne, et à mon rapport de pensée à ces textes.

Pour l'original grec, je me suis servi de *Novum Testamentum Graece*, édition critique de Nestlé-Aland, chez Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Le texte français de base, dont j'ai quelquefois revu les tournures, est celui de Louis Segond, *Le Nouveau Testament*, chez Trinitarian Bible Society, édition de 1993.

Les références aux épîtres suivent la disposition traditionnelle en chapitres et versets. Ainsi Rom. 1.25 veut dire : épître aux Romains, chapitre 1, verset 25. On aura de même Gal. pour l'épître aux Galates, Cor. I et Cor. II pour les deux épîtres aux Corinthiens, Philipp. pour celle aux Philippiens, Thess. I pour la première épître aux Thessaloniens.

Pour qui souhaite poursuivre pour son propre compte, je veux tout de même, dans la colossale bibliographie concernant Paul, signaler :

- Le robuste petit livre de Stanislas Breton, *Saint Paul*, Puf, 1988.
- Le *Paul, apôtre de Jésus-Christ* de Günther Bornkamm, traduction de Lore Jeanneret, chez Labor & Fides, Genève, 1971.

Un catholique, un protestant. Qu'ils fassent triangle avec l'athée.

CHAPITRE I

Contemporanéité de Paul

Pourquoi saint Paul ? Pourquoi requérir cet « apôtre » d'autant plus suspect qu'il s'est, de toute évidence, auto-proclamé tel, et que son nom est couramment associé aux dimensions les plus institutionnelles, et les moins ouvertes du christianisme : l'Église, la discipline morale, le conservatisme social, la suspicion contre les Juifs ? Comment inscrire ce nom dans le devenir de notre tentative : refonder une théorie du Sujet qui en subordonne l'existence à la dimension aléatoire de l'événement comme à la contingence pure de l'être-multiple, sans sacrifier le motif de la vérité ?

On demandera aussi bien : Quel usage prétendons-nous faire du dispositif de la foi chrétienne, dont il semble proprement impossible de dissocier la figure et les textes de Paul ? Pourquoi invoquer et analyser cette fable ? Que la chose soit en effet bien claire : il s'agit pour nous, très exactement, d'une fable. Et singulièrement dans le cas de Paul, dont nous verrons que, pour des raisons cruciales, il réduit le christianisme à un seul énoncé : Jésus est ressuscité. Or c'est bien le point fabuleux, puisque tout le reste, naissance, prédication, mort, *peut* après tout se soutenir. Est « fable » ce qui d'un récit ne touche pour nous aucun réel, sinon selon ce résidu invisible, et d'accès indirect, qui colle à tout imaginaire patent. À cet égard, c'est à son

seul point de fable que Paul ramène le récit chrétien, avec la force de qui sait qu'à tenir ce point pour réel, on est dispensé de tout l'imaginaire qui le borde. S'il nous est possible de parler aussitôt de croyance (mais la croyance, ou la foi, ou ce qui se suppose sous le mot *πίστις* est tout le problème de Paul), disons qu'il est pour nous rigoureusement impossible de croire en la résurrection du crucifié.

Paul est une figure lointaine, en un triple sens : le site historique, le rôle de fondateur d'Église, la centration provocante de la pensée sur son élément fabuleux.

Nous sommes tenus d'expliquer pourquoi nous faisons porter à ce lointain la charge d'une proximité philosophique, pourquoi le forçage fabuleux du réel nous sert de médiation quand il s'agit, ici et maintenant, de restituer l'universel à sa pure laïcité.

Nous y aide sans doute que – par exemple – Hegel, Auguste Comte, Nietzsche, Freud, Heidegger, et encore de nos jours Jean-François Lyotard, aient cru eux aussi nécessaire d'examiner la figure de Paul, toujours du reste selon des dispositions extrêmes (fondatrices ou régressives, destinales ou oubliées, exemplaires ou catastrophiques), pour organiser leur propre discours spéculatif.

Ce qui va nous retenir quant à nous dans l'œuvre de Paul est une connexion singulière, qu'il est formellement possible de disjoindre de la fable, et dont Paul est proprement l'inventeur : la connexion qui établit un passage entre une proposition sur le sujet et une interrogation sur la loi. Disons qu'il s'agit pour Paul d'explorer quelle loi peut structurer un sujet dépourvu de toute identité, et suspendu à un événement dont la seule « preuve » est justement qu'un sujet le déclare.

L'essentiel pour nous est que cette connexion paradoxale entre un sujet sans identité et une loi sans support fonde la possibilité dans l'histoire d'une prédication universelle. Le geste inouï de Paul est de soustraire la vérité à l'emprise communautaire, qu'il s'agisse d'un peuple,

d'une cité, d'un empire, d'un territoire, ou d'une classe sociale. Ce qui est vrai (ou juste, c'est en l'occurrence la même chose) ne se laisse renvoyer à aucun ensemble objectif, ni selon sa cause, ni selon sa destination.

On objectera que « vérité » désigne ici, pour nous, une simple fable. C'est exact, mais ce qui importe est le geste subjectif saisi dans sa puissance fondatrice quant aux conditions génériques de l'universalité. Qu'il faille abandonner le contenu fabuleux laisse en reste la forme de ces conditions, et singulièrement la ruine de toute assignation du discours de la vérité à des ensembles historiques pré-constitués.

Séparer durement chaque processus de vérité de l'historicité « culturelle » où l'opinion prétend le dissoudre : telle est l'opération où Paul nous guide.

Repenser ce geste, en déplier les chicanes, en vivifier la singularité et la force instituant, est à coup sûr une nécessité contemporaine.

De quoi en effet se compose notre actualité ? La réduction progressive de la question de la vérité (donc de la pensée) à la forme langagière du jugement, point sur lequel s'accordent l'idéologie analytique anglo-saxonne et la tradition herméneutique (le doublet analytique/herméneutique cadenasse la philosophie académique contemporaine) aboutit à un relativisme culturel et historique qui est aujourd'hui simultanément un thème d'opinion, une motivation « politique » et un cadre de recherche pour les sciences humaines. Les formes extrêmes de ce relativisme, déjà à l'œuvre, prétendent assigner la mathématique elle-même à un ensemble « occidental » auquel on peut faire équivaloir n'importe quel dispositif obscurantiste ou symboliquement dérisoire, pourvu qu'on soit en état de nommer le sous-ensemble humain qui porte ce dispositif, et mieux encore qu'on ait des raisons de croire que ce sous-ensemble est composé de victimes. C'est à l'épreuve de ce croisement entre l'idéologie culturaliste et la conception victimaire de

l'homme que succombe tout accès à l'universel, lequel ni ne tolère qu'on l'assigne à une particularité, ni n'entretient de rapport direct avec le statut – dominant ou victimaire – des lieux où en émerge la proposition.

Quel est le réel unificateur de cette promotion de la vertu culturelle des sous-ensembles opprimés, de cet éloge langagier des particularismes communautaires (lesquels renvoient toujours en définitive, outre la langue, à la race, à la nation, à la religion ou au sexe) ? C'est, de toute évidence, l'abstraction monétaire, dont le faux universel s'accommode parfaitement des bigarrures communautaristes. La longue expérience des dictatures communistes aura eu le mérite de montrer que la mondialisation financière, le règne sans partage de l'universalité vide du capital, n'avaient pour ennemi véritable qu'un autre projet universel, même dévoyé et ensanglanté ; que seuls Lénine et Mao faisaient réellement *peur* à qui se proposait de vanter sans restriction les mérites libéraux de l'équivalent général, ou les vertus démocratiques de la communication commerciale. L'effondrement sénile de l'URSS, paradigme des États socialistes, a levé provisoirement la peur, déchaîné l'abstraction vide, abaissé la pensée de tous. Et ce n'est certes pas en renonçant à l'universel concret des vérités pour affirmer le droit des « minorités » raciales, religieuses, nationales ou sexuelles, qu'on ralentira la dévastation. Non, nous ne laisserons pas les droits de la vérité-pensée n'avoir pour instances que le monétarisme libre-échangiste et son médiocre pendant politique, le capitalo-parlementarisme, dont le beau mot de « démocratie » couvre de plus en plus mal la misère.

C'est pourquoi Paul, lui-même contemporain d'une figure monumentale de la destruction de toute politique (les débuts du despotisme militaire nommé « Empire romain »), nous intéresse au plus haut point. Il est celui qui, destinant à l'universel une certaine connexion du sujet et de la loi, se demande avec la plus extrême rigueur

quel est le prix à payer pour cette destination, tant du côté du sujet que du côté de la loi. Cette demande est exactement la nôtre. À supposer que nous parvenions à refonder la connexion entre vérité et sujet, quelles conséquences faudra-t-il avoir la force de tenir, tant du côté de la vérité (événementielle et hasardeuse) que du côté du sujet (rare et héroïque) ?

C'est au regard de cette question, et de nulle autre, que la philosophie peut assumer sa condition temporelle autrement qu'en devenant un appareillage de couverture du pire. Qu'elle peut se mesurer à l'époque autrement qu'en en flattant l'inertie sauvage.

À s'en tenir à notre pays, au destin public de son État, que peut-on signaler comme tendance remarquable des quinze dernières années ? Indépendamment, bien entendu, de l'extension constante, sous les signifiants du libéralisme et de l'Europe, des automatismes du capital, extension qui ne saurait comme telle, étant la loi du marché-monde, singulariser notre site.

Nous ne voyons hélas, pour répondre à cette question, que l'installation irréversible du parti de Le Pen, vraie singularité nationale dont, pour trouver un équivalent, il faut aller, et ce n'est pas une référence, jusqu'en Autriche. Et quelle est la maxime unique de ce parti ? La maxime à laquelle aucun des partis parlementaires n'ose s'opposer frontalement, en sorte que tous votent ou tolèrent les lois de plus en plus scélérates qui s'en déduisent implacablement ? Cette maxime est : « La France aux Français. » Ce qui, s'agissant de l'État, reconduit à ce qui fut le nom paradoxal donné par Pétain à un gouvernement fantoche, zélé serviteur de l'occupant nazi : l'État français. Par quoi s'installe au cœur de l'espace public la question délétère : qu'est-ce qu'un Français ? Mais, à cette question, chacun sait que n'existe aucune réponse soutenable autrement que par la persécution de gens désignés arbitrairement comme les non-Français. L'unique réel *politique* du mot

« français », tenu pour une catégorie fondatrice dans l'État, est la mise en place, de plus en plus insistante, de mesures discriminatoires acharnées visant des gens qui sont ici, ou qui cherchent à y vivre. Et il est particulièrement frappant que ce réel persécutoire de la logique identitaire (la Loi n'est bonne que *pour les Français*) réunisse sous la même bannière, comme le montre la triste affaire dite « du foulard », les tenants résignés de la dévastation capitaliste (la persécution serait inévitable de ce que le chômage interdit tout accueil) et les tenants d'une fantomatique autant qu'exceptionnelle « république française » (les étrangers ne seraient tolérables que pour autant qu'ils « s'intègrent » au magnifique modèle que leur proposent nos pures institutions, nos étonnants systèmes d'éducation et de représentation). Preuve qu'entre la logique mondialisée du capital et le fanatisme identitaire français, il y a, au regard de la vie réelle des gens et de ce qui leur arrive, une détestable complicité.

Sous nos yeux se construit la communautarisation de l'espace public, le renoncement à la neutralité transcendante de la loi. L'État aurait à s'assurer d'abord et en permanence de l'identité généalogiquement, religieusement et racialement attestable de ceux dont il a la charge. Il serait tenu de définir deux régions distinctes de la loi, ou même trois, selon qu'il s'agit de vrais Français, d'étrangers intégrés ou intégrables, et enfin d'étrangers qu'on déclare inintégrés, voire inintégrables. La loi passerait ainsi sous le contrôle d'un modèle « national » dépourvu de tout principe réel, sinon celui des persécutions auquel il engage. Tout principe universel abandonné, la vérification identitaire, qui n'est jamais que traque policière, devrait précéder la définition ou l'application de la loi. Ce qui veut dire que, comme sous Pétain, où les juristes ne voyaient nulle malice à définir subtilement le juif comme prototype du non-Français, il faudrait que toute législation s'accompagne des protocoles identitaires requis, et que

des sous-ensembles de la population soient à chaque fois définis par leur *statut spécial*. Cela suit son train, les gouvernements successifs y apportent chacun leur petite touche. Nous avons affaire à un processus de pétainisation rampante de l'État.

Comme dans ces conditions sonne clair l'énoncé de Paul, énoncé proprement stupéfiant quand on connaît les règles du monde antique : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme » (Gal. 3.28) ! Et comme, à nous qui remplacerons sans difficulté Dieu par telle ou telle vérité, et le Bien par le service que cette vérité exige, convient la maxime : « Gloire, honneur et paix pour quiconque fait le bien, pour le Juif premièrement, puis pour le Grec ! Car devant Dieu il n'y a point d'acceptation de personnes » (Rom. 2.10).

Notre monde n'est nullement aussi « complexe » que le prétendent ceux qui veulent en assurer la perpétuation. Il est même, dans ses grandes lignes, d'une parfaite simplicité.

Il y a d'un côté une extension continue des automatismes du capital, ce qui est l'accomplissement d'une prédiction géniale de Marx : le monde enfin *configuré*, mais comme marché, comme marché mondial. Cette configuration fait prévaloir une homogénéisation abstraite. Tout ce qui circule tombe sous une unité de compte, et inversement ne circule que ce qui se laisse ainsi compter. C'est du reste cette norme qui éclaire un paradoxe que bien peu soulignent : à l'heure de la circulation généralisée et du phantasme de la communication culturelle instantanée, on multiplie partout les lois et règlements pour interdire la circulation des personnes. C'est ainsi qu'en France il n'y a jamais eu aussi peu d'installation d'étrangers que dans la dernière période ! Libre circulation de ce qui se laisse compter, oui, et d'abord des capitaux, de ce qui est le compte du compte. Libre circulation de l'incomptable infinité qu'est une vie humaine singulière, jamais ! C'est

que l'abstraction monétaire capitaliste est certes une singularité, mais une singularité *qui n'a égard à aucune singularité*. Une singularité indifférente à la persistante infinité de l'existence, comme au devenir événementiel des vérités.

D'un autre côté, il y a un processus de fragmentation en identités fermées, et l'idéologie culturaliste et relativiste qui accompagne cette fragmentation.

Ces deux processus sont parfaitement intriqués. Car chaque identification (création ou bricolage d'identité) crée une figure qui fait matière pour son investissement par le marché. Rien de plus captif, pour l'investissement marchand, rien de plus *offert* à l'invention de nouvelles figures de l'homogénéité monétaire, qu'une communauté et son ou ses territoires. Il faut le semblant d'une non-équivalence pour que l'équivalence soit elle-même un processus. Quel devenir inépuisable pour les investissements mercantiles que le surgissement, en forme de communauté revendicative et de prétendue singularité culturelle, des femmes, des homosexuels, des handicapés, des arabes ! Et les combinaisons infinies de traits prédictifs, quelle aubaine ! Les homosexuelles noires, les Serbes handicapés, les catholiques pédophiles, les islamistes modérés, les prêtres mariés, les jeunes cadres écologistes, les chômeurs soumis, les jeunes déjà vieux ! À chaque fois, une image sociale autorise des produits nouveaux, des magazines spécialisés, des centres commerciaux adéquats, des radios « libres », des réseaux publicitaires ciblés, et enfin de capiteux « débats de société » aux heures de grande audience. Deleuze le disait exactement : la déterritorialisation capitaliste a besoin d'une constante reterritorialisation. Le capital exige, pour que son principe de mouvement homogénéise son espace d'exercice, la permanente surrection d'identités subjectives et territoriales, lesquelles du reste ne réclament jamais que le droit d'être exposées, au

même titre que les autres, aux prérogatives uniformes du marché. Logique capitaliste de l'équivalent général et logique identitaire et culturelle des communautés ou des minorités forment un ensemble articulé.

Cette articulation est contraignante par rapport à tout processus de vérité. Elle est organiquement *sans vérité*.

D'une part, tout processus de vérité est en rupture avec le principe axiomatique qui régit la situation, et en organise les séries répétitives. Un processus de vérité interrompt la répétition et ne peut donc se soutenir de la permanence abstraite d'une unité de compte. Une vérité est toujours, selon la loi de compte dominante, soustraite au compte. Aucune vérité ne peut par conséquent se soutenir de l'expansion homogène du capital.

Mais, d'autre part, un processus de vérité ne peut pas davantage s'ancrer dans l'identitaire. Car s'il est vrai que toute vérité surgit comme singulière, sa singularité est immédiatement universalisable. La singularité universalisable fait nécessairement rupture avec la singularité identitaire.

Qu'il y ait des histoires enchevêtrées, des cultures différentes, et plus généralement des différences, déjà immenses en un seul et « même » individu, que le monde soit bigarré, et qu'il faille laisser les gens vivre, manger, s'habiller, imaginer et aimer comme ils l'entendent, là n'est pas, comme de faux naïfs veulent nous le faire croire, la question. Ces évidences libérales ne coûtent pas cher, et on aimerait seulement que ceux qui les proclament ne se montrent pas aussi violents quand apparaît la moindre tentative un peu sérieuse de différer de leur propre petite différence libérale. Le cosmopolitisme contemporain est une réalité bienfaisante. On demandera seulement que la vue d'une jeune fille voilée ne mette pas en transe ses défenseurs, dont on redoutera dès lors qu'ils ne désirent en réalité, plutôt qu'un vrai tissu de différences mouvantes, la dictature uniforme de ce qu'ils croient être la « modernité ».

La question est de savoir ce que les catégories identitaires et communautaristes ont à voir avec les processus de vérité, par exemple les processus politiques. Nous répondons : ces catégories doivent être *absentées* du processus, faute de quoi nulle vérité n'a la moindre chance d'établir sa persistance et de cumuler son infinité immanente. On sait du reste que les politiques identitaires conséquentes, comme le nazisme, sont guerrières et criminelles. L'idée qu'on puisse, même sous la forme de l'identité française « républicaine », manier innocemment ces catégories, est inconsistante. On oscillera forcément entre l'universel abstrait du capital et des persécutions locales.

Le monde contemporain est ainsi doublement hostile aux processus de vérité. Le symptôme de cette hostilité se fait par des recouvrements nominaux : là où devrait se tenir le nom d'une procédure de vérité vient un autre nom, qui le refoule. Le nom culture vient oblitérer celui d'art. Le mot technique oblitére le mot science. Le mot gestion oblitére le mot politique. Le mot sexualité oblitére l'amour. Le système : culture-technique-gestion-sexualité, qui a l'immense mérite d'être homogène au marché, et dont tous les termes, du reste, désignent une rubrique de la présentation marchande, est le recouvrement nominal moderne du système art-science-politique-amour, lequel identifie typologiquement les procédures de vérité.

Or la logique identitaire, ou minoritaire, loin de revenir vers une appropriation de cette typologie, ne propose qu'une variante du recouvrement nominal capitaliste. Elle polémique contre tout concept générique de l'art, et lui substitue pour son propre compte celui de culture, conçue comme culture du groupe, ciment subjectif ou représentatif de son existence, culture destinée à soi et potentiellement non universalisable. Elle n'hésite du reste pas à poser que les éléments constitutifs de cette

culture ne sont pleinement compréhensibles que sous la condition d'une appartenance au sous-ensemble considéré. D'où les énoncés catastrophiques du genre : seul un homosexuel peut « comprendre » ce que c'est qu'un homosexuel, un Arabe ce que c'est qu'un Arabe, etc. Si, comme nous le pensons, seules les vérités (la pensée) permettent de distinguer l'homme de l'animal humain qui le sous-tend, il n'est pas exagéré de dire que ces énoncés « minoritaires » sont proprement *barbares*. Dans le cas de la science, le culturalisme promeut la particularité technique des sous-ensembles comme équivalente à la pensée scientifique, en sorte que les antibiotiques, le chamanisme, l'imposition des mains ou les tisanes émoullientes sont uniformisés. Dans le cas de la politique, la considération des traits identitaires est au fondement de la détermination, qu'elle soit étatique ou revendicative, et finalement il s'agit d'inscrire dans le droit ou dans la force brute une gestion autoritaire de ces traits (nationaux, religieux, sexuels, etc.), considérés comme opérateurs politiques dominants. Et enfin, dans le cas de l'amour, on réclamera symétriquement soit le droit génétique de voir reconnu comme identité minoritaire tel ou tel comportement sexuel spécialisé, soit le retour pur et simple aux conceptions archaïques, culturellement établies, comme la conjugalité stricte, l'enfermement des femmes, etc. Les deux peuvent parfaitement se combiner, comme on le voit quand la revendication des homosexuels concerne le droit de rejoindre le grand traditionalisme du mariage et de la famille, ou d'endosser avec la bénédiction du Pape la défroque du prêtre.

Les deux composantes de l'ensemble articulé (homogénéité abstraite du capital et revendications identitaires) sont dans une relation de miroir et d'entretien réciproque. Qui peut prétendre que va de soi la supériorité du cultivé-compétent-gestionnaire-sexuellement-épanoui ? Mais qui défendra le religieux-corrompu-terroriste-polygame ? ou

se fera le chantre du marginal-culturel-homéopathe-médiatique-transsexuel ? Chaque figure tire sa légitimité tournante du discrédit de l'autre. Mais, aussi bien, chacune puise dans les ressources de l'autre, puisqu'à la transformation en arguments publicitaires et images vendables des identités communautaires les plus typées et les plus récentes répond la compétence sans cesse affinée des groupes les plus clos ou les plus violents à spéculer sur les marchés financiers ou à entretenir à grande échelle le commerce des armes.

En rupture avec tout cela (ni homogénéité monétaire, ni revendication identitaire ; ni universalité abstraite du capital, ni particularité des intérêts d'un sous-ensemble), notre question se formule clairement : Quelles sont les conditions d'une *singularité universelle* ?

C'est sur ce point que nous convoquons saint Paul, car sa question est exactement celle-là. Que veut Paul ? Sans doute extirper la Nouvelle (l'Évangile) de la stricte clôture où la laisserait qu'elle ne vaille que pour la communauté juive. Mais tout autant ne jamais la laisser déterminer par les généralités disponibles, qu'elles soient étatiques ou idéologiques. La généralité étatique, c'est le juridisme romain, et en particulier la citoyenneté romaine, ses conditions, et les droits qui s'y rattachent. Bien que lui-même citoyen romain, et fier de l'être, Paul n'autorisera jamais qu'aucune des catégories du droit vienne identifier le sujet chrétien. Seront donc admis, sans restriction ni privilège, les esclaves, les femmes, les gens de toutes les professions et de toutes les nationalités. Quant à la généralité idéologique, c'est évidemment le discours philosophique et moral grec. Paul organisera une distance résolue à ce discours, pour lui symétrique d'une vision conservatrice de la loi juive. En définitive, il s'agit bien de faire valoir une singularité universelle à la fois contre les abstractions établies (juridiques alors, économiques aujourd'hui), et contre la revendication communautaire ou particulariste.

La démarche générale de Paul est la suivante : s'il y a eu un événement, et si la vérité consiste à le déclarer et ensuite à être fidèle à cette déclaration, il s'ensuit deux conséquences. D'abord, la vérité étant événementielle, ou de l'ordre de ce qui advient, alors elle est singulière. Elle n'est ni structurale, ni axiomatique, ni légale. Aucune généralité disponible ne peut en rendre compte, ni structurer le sujet qui s'en réclame. Il ne saurait donc y avoir une loi de la vérité. Ensuite, la vérité étant inscrite à partir d'une déclaration d'essence subjective, aucun sous-ensemble préconstitué ne la supporte, rien de communautaire ou d'historiquement établi ne prête sa substance à son processus. La vérité est diagonale au regard de tous les sous-ensembles communautaires, elle ne s'autorise d'aucune identité, et – ce point est évidemment le plus délicat – elle n'en constitue aucune. Elle est offerte à tous, ou destinée à chacun, sans qu'une condition d'appartenance puisse limiter cette offrande, ou cette destination.

La problématique de Paul, si sinueuse qu'en soit l'organisation, dès lors que les textes qui nous ont été transmis sont tous des interventions de circonstance, et donc des textes commandés par des enjeux tactiques localisés, suit implacablement les exigences de la vérité comme singularité universelle :

1/ Le sujet chrétien ne préexiste pas à l'événement qu'il déclare (la Résurrection du Christ). On polémiquera donc contre les conditions extrinsèques de son existence ou de son identité. Il ne doit être requis, ni qu'il soit juif (ou circoncis), ni qu'il soit grec (ou sage). C'est la théorie des discours (il y en a trois : le juif, le grec, le nouveau). Pas plus il ne doit être requis qu'il soit de telle ou telle classe sociale (théorie de l'égalité devant la vérité), ou de tel ou tel sexe (théorie des femmes).

2/ La vérité est entièrement subjective (elle est de l'ordre d'une déclaration qui atteste une conviction quant à l'événement). On polémiquera contre toute subsomption

de son devenir à une loi. Il faut en passer simultanément par une critique radicale de la Loi juive, devenue obsolète et nuisible, et de la Loi grecque, ou subordination du destin à l'ordre cosmique, qui n'a jamais été qu'une ignorance « savante » des voies du salut.

3/ La fidélité à la déclaration est cruciale, car la vérité est un processus, et non une illumination. On a besoin pour la penser de trois concepts : celui qui nomme le sujet au point de la déclaration (πίστις, généralement traduit par « foi », mais qu'on dira mieux « conviction »); celui qui nomme le sujet au point de l'adresse militante de sa conviction (ἀγάπη, généralement traduit par « charité », mais qu'on dira mieux « amour »); celui qui nomme le sujet dans la force de déplacement que lui confère la supposition du caractère *achevé* du processus de vérité (ἐλπίς, généralement traduit par « espérance », mais qu'on dira mieux encore « certitude »).

4/ Une vérité est de soi-même indifférente à l'état de la situation, par exemple à l'État romain. Ce qui veut dire qu'elle est soustraite à l'organisation des sous-ensembles que prescrit cet état. La subjectivité qui correspond à cette soustraction est une nécessaire *distance* à l'État, et à ce qui lui correspond dans les mentalités : l'appareillage des opinions. Des opinions, dira Paul, il ne faut pas disputer. Une vérité est un processus concentré et sérieux, qui ne doit jamais entrer en compétition avec les opinions établies.

Il n'est pas une de ces maximes qui, le contenu de l'événement mis à part, ne puisse convenir à notre situation, et à nos tâches philosophiques. Reste à en déployer l'organisation conceptuelle sous-jacente, tout en rendant justice à celui qui, décidant que nul n'était en exception de ce qu'une vérité exige, et descellant le vrai de la Loi, a, solitaire, provoqué une Révolution culturelle dont nous dépendons encore.

CHAPITRE II

Qui est Paul ?

Nous pourrions commencer dans le style benoît des biographies usuelles. Paul (en réalité Saül, nom du premier roi d'Israël) naît à Tarse entre I et V (impossible, scientifiquement, d'être plus précis). Il est donc de la même génération que Jésus, lequel, comme chacun sait, mais c'est une circularité intéressante, est né en fondant du même coup sa date de naissance, laquelle instituait l'an I de « notre » ère (la sienne, plutôt). Le père de Paul est un artisan-commerçant, fabricant de tentes. Il est citoyen romain et donc Paul l'est également. Comment ce père a-t-il obtenu la citoyenneté ? Le plus simple est d'imaginer, sans aucune preuve, qu'il l'a achetée. Il n'est pas au-dessus des moyens d'un commerçant aisé de corrompre un fonctionnaire romain. Paul est un Juif de la tendance pharisienne. Il participe avec ardeur à la persécution des chrétiens, qui sont considérés par les Juifs orthodoxes comme des hérétiques, et, à ce titre, sont légalement poursuivis devant les tribunaux, mais aussi battus, lapidés, pourchassés, tout cela selon la variation, interne aux communautés juives, des rapports de force entre tendances.

L'exécution du Christ date environ de 30. On est sous Tibère. En 33 ou 34, Paul est frappé par une apparition divine et se convertit au christianisme sur la route de

Damas. Il commence ses fameux voyages missionnaires. Et ainsi de suite.

À quoi bon tout cela ? Voyez les livres. Coupons droit vers la doctrine.

Et pourtant, non. Paul, nous le verrons, est une grande figure de l'antiphilosophie. Or il est de l'essence de l'antiphilosophie que la position subjective fasse argument dans le discours. Des fragments existentiels, parfois d'apparence anecdotique, sont élevés au rang de garantie de la vérité. Imagine-t-on Rousseau sans les *Confessions*, Kierkegaard sans que nous soyons instruits du détail de ses fiançailles avec Régine, ou Nietzsche ne nous prenant pas à témoin, tout du long de *Ecce homo*, des raisons qui l'autorisent à poser la question : « Pourquoi je suis un destin ? » Pour un antiphilosophe, il est évident que la position énonciative fait partie du protocole de l'énoncé. Aucun discours ne peut prétendre à la vérité s'il ne contient pas une réponse explicite à la question : qui parle ?

Lorsque Paul adresse ses écrits, il rappelle toujours qu'il est fondé à parler en tant que sujet. Et ce sujet, il l'est *devenu*. Il l'est devenu soudainement, sur la route de Damas (si, sur ce point, comme nous le croyons, on peut, une fois n'est pas coutume, faire confiance à la biographie truquée de Paul présente dans le Nouveau Testament sous le titre de *Actes des apôtres*). On connaît l'histoire : se rendant à Damas en tant que pharisien zélé pour persécuter les chrétiens, Paul entend une voix mystérieuse qui lui révèle et la vérité, et sa vocation.

Le mot « conversion » convient-il pour ce qui s'est passé sur le chemin de Damas ? C'est un foudroiement, une césure, et non un retournement dialectique. C'est une réquisition qui institue un nouveau sujet : « Par la grâce de Dieu je suis qui je suis (εἰμι ὃ εἰμι) » (Cor. I.15.10). C'est le « je suis » comme tel qui est convoqué sur le

chemin de Damas par une intervention absolument hasardeuse.

En un certain sens cette conversion n'est opérée par personne : Paul n'a pas été converti par des représentants de l'« Église », ce n'est pas un rallié. On ne lui a pas apporté l'Évangile. Il est clair que la rencontre sur la route mime l'événement fondateur. De même que la Résurrection est totalement incalculable et que c'est de là qu'il faut partir, de même la foi de Paul est ce dont lui-même part comme sujet, et rien n'y conduit. L'événement – « c'est arrivé », purement et simplement, dans l'anonymat d'un chemin – est le signe subjectif de l'événement proprement dit qu'est la résurrection du Christ. C'est en Paul lui-même la (ré)surrection du sujet. Exemple matriciel du nœud entre existence et doctrine, car Paul tire des conditions de sa « conversion » la conséquence qu'on ne peut partir que de la foi, de la déclaration de la foi. Le surgissement du sujet chrétien est inconditionné.

Nous ne pouvons donc aucunement négliger, pour l'intelligence de son propos, les circonstances de la vie de Paul. Heureusement du reste que nous importent au premier chef celles qu'il incorpore lui-même dans ses épîtres. Car les données fiables externes sont extrêmement rares. Le récit des *Actes des apôtres*, nous l'avons dit, est une construction rétrospective dont la critique moderne a clairement mis au jour les intentions, et dont la forme est le plus souvent empruntée à la rhétorique des romans grecs. Y séparer les éléments réels de la fable édifiante (et de portée politique) qui les enveloppe demande une exceptionnelle et méfiante rigueur. Et nous n'avons pratiquement rien d'autre, sinon la capacité de vérifier tel ou tel détail par l'entremise de l'historiographie romaine, laquelle se souciait comme d'une guigne de ces petits groupes d'hérétiques juifs. Et même des « épîtres de Paul » canoniquement recueillies, un siècle au moins après la mort de l'apôtre, dans le Nouveau

Testament, il faut se méfier. L'exégèse scientifique a prouvé le caractère apocryphe de nombre d'entre elles, si bien que le *corpus* de cet auteur fondamental se réduit en définitive à six textes plutôt brefs : *Romains, Corinthiens I et II, Galates, Philippiens, Thessaloniens I*. C'est cependant assez pour établir quelques traits subjectifs majeurs, et garantir quelques épisodes décisifs.

Par exemple, un point de la plus haute importance, et que Paul nous rapporte avec un orgueil manifeste (Paul n'est certes ni un introverti, ni un faux modeste) : Que fait-il après le foudroiement de Damas ? Nous savons en tout cas *ce qu'il ne fait pas*. Il ne va pas à Jérusalem, il ne va pas voir les autorités, les apôtres institutionnels, ceux qui ont connu personnellement le Christ. Il ne va pas se faire « confirmer » l'événement qui l'institue à ses propres yeux comme apôtre. Il laisse cette surréction subjective en dehors de tout sceau officiel. De là date cette conviction inébranlable quant à son propre destin qui l'opposera à diverses reprises au noyau des apôtres historiques, dont Pierre est la personnalité centrale. Se détournant de toute autorité autre que celle de la Voix qui l'a personnellement convoqué au devenir-sujet, Paul part en Arabie pour annoncer l'Évangile, pour déclarer que ce qui a eu lieu a eu lieu. Homme qui, armé d'un événement personnel, est fondé à déclarer cet événement impersonnel qu'est la Résurrection.

Paul reste en Arabie pendant trois années. Sans doute son efficacité militante est-elle à ses yeux une garantie suffisante pour qu'il puisse, passé ce délai, rencontrer enfin les « chefs historiques ». On verra dans la suite qu'entêté voire violent sur les principes, Paul est aussi un politique, qui connaît la valeur des compromis raisonnables, et en particulier des compromis verbaux, qui n'entament que peu sa liberté d'action dans les lieux et territoires qu'il choisit (ceux, de préférence, où l'adversaire est le moins implanté). Paul passe donc à Jérusalem

où il rencontre Pierre et les apôtres, puis repart. Nous ignorons tout des enjeux de cette première rencontre. Il faut croire qu'elle ne persuade pas Paul de la nécessité d'en référer souvent au « centre » jérusalémite, car sa seconde période de voyages militants durera quatorze ans ! Cilicie, Syrie, Turquie, Macédoine, Grèce. La dimension *excentrée* de l'action de Paul est la substructure pratique de sa pensée, laquelle pose que toute universalité véritable est dépourvue de centre.

On sait à peu près comment fonctionnent ces pérégrinations militantes. À cette époque le judaïsme est encore une religion prosélyte. S'adresser aux païens n'est pas, comme on le croit souvent, une invention de Paul. Le prosélytisme juif est conséquent et développé. Il divise son audience en deux cercles qu'on pourrait appeler, usant d'un anachronisme politique risqué, les sympathisants et les adhérents.

a) Les « craignant Dieu » reconnaissent la légitimité globale du monothéisme, mais sont dispensés des prescriptions de la loi, et notamment de la circoncision.

b) Les convertis s'engagent à respecter les prescriptions de la loi, et doivent se faire circoncire. La circoncision atteste ici sa fonction de marquage, d'initiation majeure.

Ce n'est donc pas directement l'adresse aux païens qui isole Paul de la communauté juive. Et, du reste, c'est bien en s'appuyant sur les institutions de cette communauté que Paul initie sa prédication. Quand il arrive dans une ville, c'est à la synagogue que d'abord il intervient. Les choses se passent évidemment mal avec les orthodoxes, pour des raisons doctrinales : l'entêtement mis à affirmer que Jésus *est* le Messie (rappelons que « Christ » n'est jamais que le mot grec pour « messie », en sorte que le seul point de continuité entre la Nouvelle selon Paul et le judaïsme prophétique est l'équation Jésus = Christ), affirmation qui, aux yeux de la majorité des juifs, et pour

des raisons extrêmement fortes et légitimes, soutient une imposture. Après des incidents, qui dans les conditions de l'époque peuvent être très violents, et où, pour tout dire, on risque sa vie, Paul abandonne la synagogue, et se replie chez un sympathisant local. Là il essaie de constituer un groupe qui mélange des judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens. Il semble que rapidement les adhérents du groupe seront majoritairement des pagano-chrétiens. Cela n'est guère étonnant, vu les très faibles concessions que Paul fait à l'héritage juif, singulièrement en ce qui concerne les rites. Une fois le groupe suffisamment consolidé à ses yeux (on dira qu'il est alors *ecclesia*, d'où vient sans doute «église», mais qu'il faut se représenter comme un petit ensemble de militants), Paul en confie la direction à ceux dont il apprécie la conviction, et qui deviendront ses lieutenants. Puis il continue son voyage.

Rien n'est plus significatif de la certitude de Paul quant à l'avenir de son action que l'identification, à laquelle il procède constamment, entre le petit noyau de fidèles constitué dans une ville et la région tout entière. Qui sont en effet ces Thessaloniens, ces Corinthiens, pour ne rien dire de ces Romains, auxquels Paul adresse, sur un ton animé et majestueux, ses épîtres ? Probablement quelques «frères», forme archaïque de notre «camarades», perdus dans la cité. Qu'ils soient commensurables à une vérité transforme toujours des individus anonymes en vecteurs de l'humanité tout entière. Disons que la poignée de résistants des années 1940 ou 1941 est logée à la même enseigne que les Corinthiens de Paul : c'est à eux, et à eux seuls, qu'il est licite de s'adresser, s'il s'agit de pointer quelque réel de la France.

Paul ne perd jamais de vue, si loin qu'il soit, les noyaux de fidèles dont il a soutenu la création. Ses épîtres ne sont rien d'autre que des interventions dans la vie de ces noyaux, et elles en ont toute la passion politique. Lutte contre les divisions intestines, rappel de principes

fondamentaux, renouvellement de la confiance aux dirigeants locaux, examen de points litigieux, exigence pressante d'une action prosélyte soutenue, organisation des finances... Rien n'y manque de ce qu'un activiste de n'importe quelle cause organisée peut reconnaître comme étant les soucis et les emportements de l'intervention collective.

Au bout de ces quatorze ans d'errance organisatrice, dont ne nous reste aucune trace écrite, nous sommes à peu près en 50. Il y a environ vingt ans que le Christ est mort. Il y a dix-sept ans que Paul a reçu la convocation de Damas. Il a la cinquantaine, et s'appelle lui-même «le vieux Paul». Les premiers textes de lui qui nous soient parvenus datent de cette époque. Pourquoi ? On peut sur ce point faire quelques hypothèses.

Responsable de plusieurs groupes essentiellement constitués de pagano-chrétiens, Paul réside à l'époque à Antioche, une très grande ville, la troisième de l'Empire après Rome et Alexandrie. Rappelons que Paul est né d'une famille aisée de Tarse, qu'il est un homme de la ville, pas un campagnard. Ce n'est pas indifférent. Son style ne doit rien aux images et métaphores rurales, qui en revanche abondent dans les paraboles du Christ. Sa vision des choses, si elle embrasse avec ferveur la dimension du monde, se porte jusqu'aux extrêmes limites de l'Empire (son plus cher vœu est d'aller en Espagne, comme si lui, l'Oriental, ne pouvait mener à terme sa mission que du côté de l'extrême Occident), c'est bien parce que le cosmopolitisme urbain et les longs voyages en ont façonné l'amplitude. L'universalisme de Paul, c'est aussi une géographie intérieure, qui n'est pas celle du petit propriétaire foncier.

Si Paul commence à écrire sur des points de doctrine, si ses textes sont recopiés et circulent, nous pensons que c'est parce que lui apparaît la nécessité de combattre à

grande échelle. La circonstance l'oblige à se concevoir comme un chef de parti, ou de faction.

Pendant le séjour de Paul à Antioche arrivent des judéo-chrétiens de stricte observance. Ils s'opposent à l'apôtre, sèment le trouble, exigent la circoncision de tous les fidèles. Encore une fois, ce n'est pas le prosélytisme en direction des non-juifs qui est en cause. Le point est que Paul ne peut consentir à distinguer deux cercles dans ceux qu'il rallie, les sympathisants doctrinaux, et les « vrais » convertis, ritualisés et circoncis. Pour lui (et nous lui accorderons ce point), le processus d'une vérité est tel qu'il ne comporte pas de degrés. Ou bien on en participe, on déclare l'événement fondateur, et on en tire les conséquences, ou bien on lui demeure étranger. Cette distinction sans intermédiaire ni médiation est entièrement subjective. Les marques extérieures et les rites ne peuvent servir à la fonder, ni même à la nuancer. C'est la rançon du statut de la vérité comme singularité universelle. Le processus d'une vérité n'est universel qu'autant que le supporte, comme son point réel, une reconnaissance subjective immédiate de sa singularité. Sinon, il faut en revenir à des observances ou à des signes particuliers, ce qui ne peut que *fixer* la Nouvelle dans l'espace communautaire, et bloquer son déploiement universel. Paul considère donc tous les convertis comme des fidèles de plein exercice, quelle que soit leur provenance, et qu'ils soient circoncis ou non. Les judéo-chrétiens de stricte observance maintiennent la pratique des degrés d'adhésion, et trouvent proprement scandaleux qu'on considère comme des égaux des gens qui n'ont ni les marques, ni les pratiques rituelles de la communauté. Des gens, pour tout dire, qui n'ont aucune espèce de connaissance ni de respect de la Loi.

Une grave querelle s'élève. On décide finalement de trancher la question à Jérusalem avec les apôtres historiques. C'est la seconde rencontre de Paul et de Pierre, et

cette fois nous sommes renseignés sur son enjeu. Il s'agit d'un conflit majeur, qui engage le destin de la nouvelle doctrine. Jusqu'à quel point reste-t-elle tributaire de son origine, la communauté juive ? Dans mon langage : quel est le rapport exact entre l'universalité supposée de la vérité postévénementielle (ce qui s'infère de ce que le Christ est ressuscité) et le site événementiel, qui est, sans aucun doute, le peuple que cimente l'Ancien Testament ? De quelle importance sont, pour la construction de cette vérité, pour son déploiement dans les peuples de l'Empire, les marques traditionnelles d'appartenance à la communauté juive ?

Sur ces questions, qui organisent le nouage de la singularité et de l'universalité, la conférence de Jérusalem (en 50 ?, en 51 ?) a une importance décisive. Son enjeu particulier est la circoncision, et Paul a pris soin de venir à Jérusalem accompagné de Tite, un fidèle incirconcis. Mais, à l'arrière-plan, la question est : qui est élu ? Qu'est-ce que l'élection ? Y en a-t-il des signes visibles ? Et finalement : qui est sujet ? Qu'est-ce qui *marque* un sujet ?

Le camp judéo-chrétien de stricte observance pose que l'événement-Christ n'abolit pas l'espace ancien. Sa conception du sujet est dialectique. Il ne s'agit pas de nier la puissance de l'événement. Il s'agit de poser que sa nouveauté conserve et relève le site traditionnel de la croyance, l'incorpore par dépassement. L'événement-Christ accomplit la Loi, il ne la résilie pas. Les marques héritées de la tradition (la circoncision par exemple) sont donc toujours nécessaires. On peut même dire que, reprises et élevées par la nouvelle annonce, elles sont transfigurées, et d'autant plus actives.

Paul se trouve à la tête du second camp. Pour lui, l'événement rend obsolète le marquage antérieur, et la nouvelle universalité ne soutient aucun rapport privilégié avec la communauté juive. Certes, les composantes de

l'événement, son lieu, tout ce qu'il mobilise, a pour site cette communauté, Paul lui-même est entièrement de culture juive, et cite bien plus souvent l'Ancien Testament que les paroles supposées du Christ vivant. Mais si *dans son être* l'événement est tributaire de son site, *dans ses effets de vérité* il faut qu'il en soit indépendant. Ce n'est donc pas que le marquage communautaire (la circoncision, les rites, l'observance minutieuse de la Loi) soit indéfendable ou erroné. C'est que l'impératif postévénementiel de la vérité le rend (ce qui est pire) *indifférent*. Il n'a plus de signification, ni positive ni négative. Paul n'est pas opposé à la circoncision. Son énoncé rigoureux est : « La circoncision n'est rien et l'incirconcision n'est rien non plus » (Cor. I.7.19). Cet énoncé est évidemment sacrilège pour les judéo-chrétiens. Notons qu'il n'est pas pour autant un énoncé pagano-chrétien, puisque l'incirconcision n'y revêt aucune valeur particulière, ni n'est en aucune façon exigible.

Le débat, philosophiquement reconstitué, porte sur trois concepts. L'interruption (qu'est-ce qu'un événement interrompt ? Qu'est-ce qu'il préserve ?). La fidélité (qu'est-ce qu'être fidèle à une interruption événementielle ?). Le marquage (y a-t-il des marques ou des signes visibles de la fidélité ?). À l'intersection de ces trois concepts se construit l'interrogation fondamentale : qui est sujet du processus de vérité ?

Nous ne connaissons l'existence et les enjeux de la conférence de Jérusalem que par le bref récit de Paul lui-même, et par la mise en scène des *Actes*. Il est certain qu'elle s'est terminée par un compromis, une sorte de délimitation des sphères d'influence. La formule en est : il y a des apôtres qui travaillent en milieu juif, d'autres en milieu païen. Pierre est apôtre des Juifs, Paul des Gentils, des ἔθνοι (qu'on traduit par « nations », et qui désigne en fait tous les peuples autres que le peuple juif).

Paul relate l'épisode dans l'épître aux Galates, 2.1.10.

Quatorze ans après, je montai de nouveau à Jérusalem avec Barnabas, ayant aussi pris Tite avec moi ; et ce fut d'après une révélation que j'y montai. Je leur exposai l'Évangile que je prêche parmi les païens, je l'exposai en particulier à ceux qui sont les plus considérés, afin de ne pas courir ou avoir couru en vain. Mais Tite, qui était avec moi, et qui était Grec, ne fut pas même contraint de se faire circoncire. Et cela, à cause des faux frères qui s'étaient furtivement introduits et glissés parmi nous, pour épier la liberté que nous avons en Jésus-Christ, avec l'intention de nous asservir. Nous ne leur cédâmes pas un instant et nous résistâmes à leurs exigences, afin que la vérité de l'Évangile fût maintenue parmi vous. Ceux qui sont les plus considérés, – quels qu'ils aient été jadis, cela ne m'importe pas : Dieu ne fait point acception de personnes, – ceux qui sont les plus considérés ne m'imposèrent rien. Au contraire, voyant que l'Évangile m'avait été confié pour les incirconcis, comme à Pierre pour les circoncis, – car celui qui a fait de Pierre l'apôtre des circoncis a aussi fait de moi l'apôtre des païens, – et ayant reconnu la grâce qui m'avait été accordée, Jacques, Céphas et Jean, qui sont regardés comme des colonnes, me donnèrent, à moi et à Barnabas, la main d'association, afin que nous allassions, nous vers les païens, et eux vers les circoncis. Ils nous recommandèrent seulement de nous souvenir des pauvres, ce que j'ai bien eu soin de faire.

C'est un texte entièrement politique dont il faut retenir au moins trois points :

1/ Quel que soit le caractère pondéré du discours, on devine que la bataille a été rude. Les judéo-chrétiens de stricte observance (ceux, sans doute, qui avaient monté les troubles d'Antioche) sont qualifiés de « faux frères », et il est clairement question de savoir si on cède à la pression ou non. Il y a eu médiation des apôtres historiques, Pierre (Céphas), Jacques et Jean, qui, assumant de façon raisonnable leurs fonctions symboliques dirigeantes, ont donné leur aval à une sorte de dualité militante empirique.

On remarque cependant que rien, dans cette conclusion, n'indique clairement le parti adopté sur les questions de fond. Que Paul s'occupe des païens est une chose, qu'il ne leur impose ni les rites ni les marques en est une autre, sur laquelle apparemment la conférence ne tranche pas.

2/ Le moment clé du texte est celui où Paul déclare que ses adversaires épiaient « la liberté que nous avons en Jésus-Christ avec l'intention de nous asservir ». Car la liberté met en jeu la question de la loi, question qui sera centrale dans la prédication de Paul. Quel est, en dernier ressort, le rapport entre loi et sujet ? Est-ce que tout sujet est dans la figure d'une sujétion légale ? La conférence de Jérusalem ne décide rien, mais laisse se développer des expériences antinomiques.

3/ Tout montre, y compris le ton défensif de Paul (il plaide visiblement pour un droit reconnu à poursuivre son action), que le compromis était instable. Ce qui ne veut pas dire qu'il ait été sans portée historique. Au contraire, cette portée est considérable. La conférence de Jérusalem, en laissant l'action de Paul se développer en même temps que celle des judéo-chrétiens de stricte observance, a évité au christianisme de n'être en définitive qu'une secte juive, une précaire scission (après beaucoup d'autres). Mais, en bridant le zèle des pagano-chrétiens hostiles au judaïsme, et peut-être le zèle de Paul lui-même, elle a évité au christianisme de n'être qu'un illuminisme nouveau, très précaire lui aussi, puisque dépourvu de tout enracinement dans le judaïsme historique. La conférence de Jérusalem est véritablement fondatrice, car elle dote le christianisme d'un double principe d'ouverture et d'historicité. Elle tient ainsi serré le fil de l'événement comme initiation d'un processus de vérité. Que l'événement soit nouveau ne doit en effet jamais faire oublier qu'il n'est tel qu'au regard d'une situation déterminée, où il mobilise les éléments de son site. Certes, la conférence ne semble pas en état de fixer le contenu de ce difficile appariement

entre événementialité et immanence à la situation. C'est déjà beaucoup qu'elle en organise empiriquement la possibilité. S'il est vrai que Pierre a été l'artisan du compromis de Jérusalem, il mérite son titre de pierre angulaire de l'Église.

Que la situation, même après la conférence, reste très tendue est attesté par le fameux « incident d'Antioche », que Paul mentionne juste après son récit de la conférence, et qui semble avoir eu lieu à la fin de la même année. Cet incident est passé sous silence dans les *Actes*, preuve parmi d'autres qu'il s'agit d'un document officiel, chargé de donner des premières décennies du christianisme une version aussi uniforme, organisationnelle, et « romaine », que possible.

De quoi s'agit-il ? Pierre est à Antioche (une tournée d'inspection ?), où Paul est revenu. La question est de savoir si on peut prendre les repas rituels avec des non-juifs. Pierre commence par le faire mais, voyant entrer des disciples de Jacques, il s'éloigne de la table. Paul le prend très mal. Il voit sans aucun doute dans le comportement de Pierre une remise en cause du compromis initial et une position hypocrite. Le texte porte encore la marque d'une vraie fureur :

Mais lorsque Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il était répréhensible. En effet, avant l'arrivée de quelques personnes envoyées par Jacques, il mangeait avec les païens ; et, quand elles furent venues, il s'esquiva et se tint à l'écart, par crainte des circoncis. Avec lui les autres Juifs usèrent aussi de dissimulation, en sorte que Barnabas même fut entraîné par leur hypocrisie. Voyant qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas, en présence de tous : Si toi qui es Juif, tu vis à la manière des païens et non à la manière des Juifs, pourquoi forces-tu les païens à judaïser ?

Paul rompra aussitôt après avec Barnabas qui a été entraîné par Pierre. Tout montre qu'il ne badinait pas avec la fidélité aux principes.

L'énigme apparente est la suivante : pourquoi Paul dit-il à Pierre que lui (Pierre), qui est juif, vit à la manière des païens ? La réponse suppose une référence implicite aux accords de Jérusalem. Ce qu'a fait Pierre, au regard de ces accords, est une duplicité. C'est le non-respect hypocrite d'une convention. Pour quelqu'un qui se réclame de la Loi, c'est une défaillance grave. On peut dire que Paul reproche à Pierre d'agir d'une façon qui n'est en rien conforme à l'image que Pierre lui-même prétend donner de ce que c'est qu'être un juif. Il s'ôte ainsi tout droit de forcer les païens à se conformer à cette image, et à pratiquer des rites extérieurs.

On ne saurait sous-estimer l'importance de l'incident d'Antioche. Que Pierre ait pu se montrer inconséquent au regard de ses propres principes, et infidèle au compromis passé, enracine en Paul l'idée que ce qu'il faut, ce sont des principes nouveaux. Ce que cet incident lui montre, c'est que la Loi, dans son impératif ancien, n'est pas, n'est plus tenable, même pour ceux qui s'en réclament. Cela va alimenter une thèse essentielle de Paul, qui est que la Loi est *devenue* une figure de la mort. La situation de Pierre lui en a donné la preuve concrète, au cœur même du maigre « appareil » chrétien, situation précaire, hypocrite, « répréhensible », et pour tout dire mortifère, au regard des exigences de l'action. Pour Paul, il n'est plus possible de tenir la balance égale entre la Loi, qui est pour la vérité surgissante principe de mort, et la déclaration événementielle, qui est son principe de vie.

Désormais chef de tendance, et instruit par de grandes luttes « au sommet », Paul repart en voyage (Macédoine, Grèce). De ces voyages, les *Actes* donnent une version en Technicolor. Un épisode fameux autant qu'invraisemblable est le grand discours que Paul aurait tenu aux philosophes athéniens (des stoïciens et des épicuriens) « au milieu de l'Aréopage ». Peut-être peut-on en retenir, au moins dans son esprit, la piteuse conclusion : entendant

Paul parler de la résurrection des morts, les philosophes grecs éclatent de rire et s'en vont. Il est en effet probable que la prédication de Paul n'a pas rencontré un vif succès à Athènes. Preuve en est que Paul n'y a fondé aucun groupe. C'est que nous sommes là sur la deuxième grande ligne de front de Paul (la première étant le conflit avec les judéo-chrétiens) : le mépris où il tient la sagesse philosophique. Pour tout dire, ce qui le met en difficulté à Athènes est son antiphilosophie. On trouve, dans Cor. I.2, un bilan indirect, mais clair, de ces expéditions d'un anti-philosophe en terre philosophique :

Pour moi, frères, lorsque je suis allé chez vous, ce n'est pas avec une supériorité de langage ou de sagesse que je suis allé vous annoncer le témoignage de Dieu. Car je n'ai pas eu la pensée de savoir parmi vous autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié. Moi-même j'étais auprès de vous dans un état de faiblesse, de crainte, et de grand tremblement ; et ma parole et ma prédication ne reposaient pas sur les discours persuasifs de la sagesse, mais sur une démonstration d'Esprit et de puissance, afin que votre foi fût fondée, non sur la sagesse des hommes, mais sur la puissance de Dieu.

Le problème est de savoir comment, armé de la seule conviction qui déclare l'événement-Christ, on peut aborder le milieu intellectuel grec, dont la catégorie essentielle est la sagesse (σοφία), et dont l'instrument est la supériorité rhétorique (ὑπεροχή λόγου).

Notons, s'agissant du logos, que Paul écrit en grec, le grec courant de l'Orient d'alors, qui est une sorte de langue internationale (un peu comme l'anglais aujourd'hui). Il ne s'agit nullement d'une langue fabriquée ou ésotérique, c'est le grec des commerçants et des romanciers. Il faut restituer aux mots de Paul, dont les traductions sont fatiguées par des siècles d'obscurantisme (cette « foi » ! cette « charité » ! ce « Saint-Esprit » ! Quelle

dépense sulpicienne d'énergie !) leur valeur courante et circulante, s'interdire d'y voir un patois d'Église. Quand Paul parle des subtilités du grec, il faut certes se souvenir que la langue lettrée, celle des philosophes, est figée, presque morte déjà, mais aussi que la discussion ne se fait pas de l'extérieur, selon le pénible transit des idiomes. C'est dans la même langue vivante qu'il y a conflit.

À la sagesse armée de rhétorique, Paul oppose une démonstration d'esprit (*πνεῦμα*, le souffle) et de puissance (*δύναμις*). La sagesse des hommes s'oppose à la puissance de Dieu. Il s'agit donc d'intervenir « οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου », sans la sagesse du langage. Cette maxime enveloppe une antiphilosophie radicale, ce n'est pas un propos que puisse supporter une *φιλοσοφία*. Le fond de l'affaire est qu'un surgissement subjectif ne peut se donner comme construction rhétorique d'un ajustement personnel aux lois de l'univers ou de la nature.

Le bilan de Paul semble sincère. Il y a eu échec devant les « Grecs ». Les Juifs posent la question de la loi, les Grecs celle de la sagesse, de la philosophie. Tels sont les deux référents historiques de l'entreprise de Paul. Il faut trouver le chemin d'une pensée qui évite l'un et l'autre de ces référents. Dans les circonstances publiques, cette tentative diagonale ne connaît que de rares succès, ne rallie que des compagnons anonymes et peu nombreux. Ainsi commence toute vérité.

On est alors sous Néron, et le vœu de Paul – nous l'avons mentionné – est d'aller en Espagne, qui représente pour l'époque le bout du monde. Au moment du départ surgit une nouvelle question militante, celle de la collecte.

Dans tous les groupes ralliés à la déclaration chrétienne, on collectait des fonds destinés à la communauté de Jérusalem. Que signifiait cette cotisation ? Nous retrou-

vons ici la lutte de tendances arbitrée par le faible compromis de la conférence de Jérusalem.

Les judéo-chrétiens voient dans ce tribut versé la reconnaissance de la primauté des apôtres historiques (Pierre et les autres), en même temps que le signe qui élit Jérusalem, centre évident, avec le Temple, de la communauté juive, comme étant tout naturellement le centre du mouvement chrétien. La collecte affirme donc une continuité entre le communautarisme juif et l'expansion chrétienne. Finalement, par la collecte, les groupes extérieurs reconnaissent qu'ils sont comme une diaspora.

Paul donne de la collecte une interprétation exactement contraire. En acceptant leurs dons, le centre entérine la légitimité des groupes pagano-chrétiens. Il manifeste que ni l'appartenance à la communauté juive, ni les marques de cette appartenance, ni la localisation sur la terre d'Israël, ne sont des critères pertinents pour décider si un groupe constitué fait ou non partie de la mouvance chrétienne.

Désireux de surveiller le destin de la collecte et le sens qui lui est donné, Paul décide d'accompagner les fonds à Jérusalem plutôt que d'aller en Espagne.

Ce qui se passe alors ne peut qu'être reconstruit. Le récit le plus plausible est le suivant. À Jérusalem, Paul est un peu dans la gueule du loup. On exige de lui qu'il sacrifie à certains rituels juifs. Paul accepte, car, comme il l'a écrit, il sait se faire « Juif avec les Juifs », tout comme Grec avec les Grecs : la vérité subjective est indifférente aux coutumes. Il va au temple. Il y a alors une émeute contre lui, car il est accusé d'avoir introduit dans le temple un non-Juif. Une telle action est, aux yeux de l'administration religieuse juive, suivie sur ce point par l'occupant romain qui a l'habitude de maintenir les usages locaux, passible de la peine capitale.

Paul a-t-il réellement commis le crime qu'on lui impute ? La plupart des historiens pensent que non.

À vrai dire on n'en sait rien. Paul est un activiste, et nul ne peut exclure qu'il ait cru possible, et utile, une provocation. En tout cas, il est arrêté par un détachement de soldats romains au moment où il allait être lynché. Ce sont les Romains qui vont instruire l'accusation. On emmène Paul à la garnison de Césarée. Il comparaît vers 59 devant le gouverneur Festus (ce point est assuré). Comme l'accusation peut entraîner la peine de mort, il fait valoir ses droits de citoyen romain : un citoyen contre lequel est instruite une accusation capitale a le droit d'être jugé à Rome. Il y est donc transféré, et il semble y être resté en captivité de 60 à 62. Une brève allusion de Clément, vers 90, permet de penser qu'il a été finalement exécuté, soit au terme d'un procès en règle, soit durant une persécution, nul ne peut le savoir.

Aucun texte de Paul ne fait référence à ces épisodes, et pour cause : tous les textes authentiques qui nous sont parvenus sont certainement antérieurs à son arrestation. C'est dire que, pour ce qui concerne les dernières années de la vie de Paul, nous sommes en réalité dans l'ignorance la plus complète. Le transfert à Rome est raconté avec un grand luxe de détails dans les *Actes*, selon les meilleures règles du roman d'aventures maritimes. Il est impossible de distinguer le vrai du faux. Les *Actes* se terminent bizarrement, non pas du tout par le martyre de Paul, mais par le spectacle édifiant d'un apôtre qui continue à Rome, en toute tranquillité, son activité prosélyte. Ce qui témoigne, avec bien d'autres détails, de la bénévolence pro-romaine de l'auteur des *Actes*.

Mais, après tout, Paul lui-même nous enseigne que ce ne sont pas les signes de puissance qui importent, ni les vies exemplaires, mais ce dont une conviction est capable, ici, maintenant, et pour toujours.

CHAPITRE III

Textes et contextes

Les textes de Paul sont des lettres, écrites par un dirigeant aux groupes qu'il a fondés ou soutenus. Elles couvrent une très brève période (de 50 à 58). Ce sont des documents militants envoyés à de petits noyaux de convertis. Ce ne sont d'aucune façon ni des récits, comme le sont les Évangiles, ni des traités théoriques, comme en écriront plus tard les Pères de l'Église, ni des prophéties lyriques, comme l'Apocalypse attribuée à Jean. Ce sont des *interventions*. De ce point de vue, ils ressemblent plus aux textes de Lénine qu'au *Capital* de Marx. Plus à la majorité des textes de Lacan qu'à *La Science des rêves* de Freud. Plus aux cours de Wittgenstein qu'aux *Principia Mathematica* de Russell. On trouvera dans cette forme, où l'opportunité de l'action l'emporte sur le souci de se faire valoir par des publications (Lacan disait : des « poubellications »), un trait de l'antiphilosophie : il n'écrit ni système, ni somme, ni même vraiment de livre. Il propose une parole de rupture, et l'écrit suit, quand c'est nécessaire.

L'énigme est plutôt de savoir comment ces textes de circonstance nous sont parvenus, et qu'est-ce qui a commandé leur solennelle et suspecte inclusion dans l'intouchable *corpus* connu sous le nom de Nouveau Testament.

Le recueil canonique des « épîtres de Paul » est tardif. Il date probablement de la fin du II^e siècle. Les copies les plus anciennes dont nous disposons sont du début du III^e siècle, et ne concernent que des fragments. En outre, comme nous l'avons signalé, sur les treize lettres que contient le Nouveau Testament, au moins six sont certainement apocryphes, même si l'on peut penser, pour certaines d'entre elles, qu'elles proviennent de l'« entourage » de Paul.

Pourquoi et comment ce *corpus* a-t-il été sacralisé ? Souvenons-nous que Paul n'a pas de légitimité historique évidente. Il n'est pas l'un des douze apôtres. Il n'a rien connu de la vie du Seigneur. Il a donné beaucoup de soucis au centre historique de Jérusalem.

Quatre importantes remarques peuvent éclairer cette bizarrerie.

1/ Nous ne nous lasserons pas de le rappeler, parce qu'une illusion tenace, due à l'ordre canonique multiséculaire du Nouveau Testament, impose à notre opinion spontanée la certitude contraire : *les épîtres de Paul sont antérieures, et de beaucoup, à la rédaction des Évangiles*. Mieux encore : les épîtres de Paul sont, tout simplement, *les plus anciens textes chrétiens qui nous soient parvenus*. Bien entendu, des récits oraux de la vie de Jésus, de ses miracles, de sa mort, devaient circuler en abondance à l'époque de la prédication de Paul. Mais aucun document écrit fixant cette histoire ne nous est parvenu qui soit antérieur à 70, soit à peu près dix ans après la mort de Paul. Si l'on date la première épître aux Thessaloniciens de 50, ce qui est plausible, c'est un écart de vingt ans qui la sépare du premier évangile rédigé (celui de Marc). Il y a donc une franche antériorité de Paul en ce qui concerne la circulation écrite de la doctrine chrétienne. Et comme ses lettres ont été copiées et ont circulé très tôt, il aurait sans doute été difficile de les ignorer purement et simplement, quand est venu (fort tard, à la fin du III^e siècle) le

moment de rassembler les documents fondateurs de la nouvelle religion.

2/ Les Évangiles, sauf pour part celui de Jean (qui est le plus tardif, vers 90 peut-être), forment avec les épîtres de Paul un véritable contraste, sur lequel nous aurons à revenir. Leur but est manifestement de mettre en évidence les *exploits* de Jésus, la singularité exceptionnelle de sa vie. Tous les grands classiques de la thaumaturgie et du charlatanisme religieux y sont abondamment convoqués : guérisons miraculeuses, marche sur les eaux, divinations et annonces, morts ressuscités, phénomènes météorologiques anormaux, imposition des mains, multiplication instantanée des victuailles... Le style de Jésus, tel qu'il nous est restitué par les Évangiles, s'accorde globalement avec cet attirail du magicien itinérant. Certes, il brille par la saveur de ses aphorismes, et par la volonté de rupture qu'il sait mettre en forme. Il n'en est pas moins marqué par les lois du genre : paraboles à double sens, métaphores obscures, images apocalyptiques, indécidabilité savamment construite de l'identité du personnage (prophète ? messie ? envoyé de Dieu ? fils de Dieu ? nouveau Dieu descendu sur terre ?).

Les textes de Paul ne retiennent à peu près rien de tout cela, qu'on devait pourtant raconter avec force détails dans le milieu chrétien de la première génération. On a souvent noté que la vie empirique de Jésus n'est pratiquement pas mentionnée dans les épîtres, pas plus du reste qu'aucune des fameuses paraboles du maître. L'enseignement de Jésus tout comme ses miracles sont superbement ignorés. Tout est ramené à un seul point : Jésus, fils de Dieu (ce que cela veut dire, nous le verrons), et Christ à ce titre, est mort sur la croix et ressuscité. Le reste, tout le reste, n'a aucune importance réelle. Disons même : le reste (ce que Jésus a dit et fait) *n'est pas le réel de la conviction, mais l'encombre, voire la falsifie*. À une telle réduction ne convient qu'un style lui-même concentré, et

dépouillé des tics de la littérature prophétique et thaumaturge. Certes, Paul est un immense écrivain, ramassé, formulaire, sachant lâcher au bon moment de rares et puissantes images. Comme nous le faisait remarquer le poète Henry Bauchau, certains passages, combinant une sorte d'abstraction violente et des ruptures de ton qui visent à faire pression sur le lecteur, à ne lui laisser aucun répit, ressemblent à des tirades de Shakespeare. Mais ce qui importe à cette prose est en définitive l'argumentation et la délimitation, le dégagement en force d'un noyau essentiel de la pensée. Il n'y aura donc ni paraboles, ni savantes obscurités, ni indécision subjective, ou voilement de la vérité. Le paradoxe de la foi doit être produit tel quel, porté par la prose à la lumière de sa nouveauté radicale.

Il résulte de tout cela que les épîtres de Paul sont les seuls vrais textes *doctrinaux* du Nouveau Testament. On comprend que – par exemple – Luther ait affirmé que les épîtres de Paul contenaient, et elles seules, le sens de la Révélation, et n'ait pas caché son peu d'estime pour les évangiles synoptiques, singulièrement celui de Luc.

Sans les textes de Paul, le message chrétien resterait ambigu et mal dégagé de la littérature prophétique et apocalyptique surabondante à l'époque. C'est une importante raison de leur présence dans le *corpus* canonique.

3/ Que s'est-il passé entre la rédaction des textes de Paul et celle des Évangiles ? Un événement capital : le soulèvement juif contre l'occupant romain, déclenché en 66 (après la mort de Paul, très vraisemblablement), et qui aboutit, en 70, à la destruction du temple de Jérusalem par Titus. C'est le véritable début de la diaspora juive. C'est surtout la fin de la signification « centrale » de Jérusalem pour le mouvement chrétien. Dès cette époque s'amorce le processus qui va faire peu à peu de Rome la véritable capitale du christianisme, et raturer historiquement

l'origine orientale et juive, dont Jérusalem, où résidaient les apôtres historiques, était le symbole.

Or, de ce déplacement, Paul est à plus d'un titre le précurseur, par sa vision universelle et décentrée de la construction des noyaux chrétiens. Il est certain que, pour lui, la structure de l'Empire romain, qui signifie le monde, entre l'Orient et l'Espagne, est plus importante que la prééminence de Jérusalem. Que son texte le plus développé, le plus construit, le plus décisif, singulièrement en ce qui concerne la rupture avec la Loi juive, soit une épître aux Romains, fait partie de ce genre de hasards dont la fonction symbolique est sans appel. Encore une raison majeure d'inscrire Paul dans le *corpus* officiel.

4/ Chacun sait qu'une organisation constitue le recueil de ses textes de référence quand elle doit fixer son orientation contre des déviations dangereuses, ou lutter contre des scissions menaçantes. À cet égard, les premiers siècles du christianisme sont particulièrement tourmentés. Pour la question qui nous occupe, il est essentiel de prendre en compte le surgissement, dès le début du II^e siècle, d'une hérésie qu'on peut bien dire ultrapaulinienne, l'hérésie de Martion.

Martion, donnant le signal de la longue suite des hérésies d'orientation manichéenne, soutient que la rupture entre christianisme et judaïsme, entre (pour nous) Ancien Testament et Nouveau Testament, doit être considérée comme absolue, en un sens précis : *ce n'est pas du même Dieu qu'il est question dans l'une et dans l'autre des deux religions*. L'Ancien Testament traite du Dieu qui a créé le monde, et ce Dieu, comme la considération du monde tel qu'il est suffit à l'établir, est un être malfaisant. Au-dessus de ce Dieu créateur existe un Dieu véritablement bon dont la figure est celle d'un Père, et non d'un créateur. On peut dire que, pour Martion, le père symbolique (révélé par le seul christianisme) doit être distingué du père créateur, ou réel. Le Dieu du christianisme (le

Père symbolique) n'est pas connu au même sens que le Dieu de l'Ancien Testament (le géniteur). Le second est directement livré par le récit de ses obscurs et capricieux méfaits. Le premier, dont le monde ne nous donne aucune trace, et dont il ne saurait donc y avoir une connaissance directe, ou dans le style du récit, n'est accessible que par la venue de son Fils. Il en résulte que la Nouvelle chrétienne est, purement et simplement, révélation médiatrice du vrai Dieu, événement du Père, qui du même coup révèle l'imposture du Dieu créateur dont nous parle l'Ancien Testament.

Le traité de Martion, qui ne nous est pas parvenu, s'appelait *Antithèses*. Point crucial : il y soutenait que le seul apôtre authentique était Paul, les autres prétendus apôtres, Pierre en tête, étant restés sous l'impératif de l'obscur Dieu créateur. Il y avait certes de bonnes raisons pour que l'hérétique embrigade ainsi « l'apôtre des nations » : la lutte de Paul contre les judéo-chrétiens de stricte observance, sa conception événementielle du christianisme, et sa polémique concernant la dimension mortifère de la Loi. En poussant un peu, on pouvait aboutir à la conception de Martion : l'Évangile nouveau est un commencement absolu.

Qu'il s'agisse d'une manipulation n'est cependant pas douteux. Il n'existe aucun texte de Paul dont on puisse tirer rien qui ressemble à la doctrine de Martion. Que le Dieu dont Jésus-Christ est le fils soit le Dieu dont parle l'Ancien Testament, le Dieu des Juifs, est, pour Paul, une évidence sans cesse mentionnée. S'il y a une figure dont Paul se sent proche, et qu'il utilise subtilement à ses propres fins, c'est bien celle d'Abraham. Que Paul mette l'accent sur la rupture avec le judaïsme plutôt que sur la continuité n'est pas douteux. Mais c'est une thèse militante, et non une thèse ontologique. L'unicité divine traverse les deux situations que sépare l'événement-Christ, et elle n'est à aucun moment douteuse.

Pour combattre la dangereuse hérésie de Martion (laquelle, en fait, revenait abruptement sur le compromis de Jérusalem, et risquait de faire du christianisme une secte dépourvue de toute profondeur historique) les Pères dressèrent certainement contre l'ultrapaulinisme une figure raisonnable et « centriste » de Paul. C'est sans doute de là que date la construction du Paul officiel, non sans truccages ni déviations diverses. Au vrai, nous ne connaissons Martion que par ses adversaires orthodoxes, Irénée ou Jérôme. Et, symétriquement, on a connu Paul par cette image de Paul qu'il fallait construire contre ceux qui, dans une vision extrémiste de la rupture chrétienne, s'emparaient des énoncés les plus radicaux du fondateur. Ainsi s'explique, pour part, l'inclusion des épîtres de Paul dans le *corpus* final : mieux valait pour l'Église en voie de sédimentation avoir un Paul raisonnable avec elle qu'un Paul entièrement reversé du côté de l'hérésie. Mais il n'est pas exclu que, pour les besoins de la cause, on ait, en filtrant les vrais textes, et en en fabriquant des faux, quelque peu « droitisé » l'apôtre, ou du moins calmé son radicalisme. Opération où, dès la fin du 1^{er} siècle, s'était engagé, comme nous l'avons vu, le rédacteur des *Actes*.

Mais, en dépit de tout, quand on lit Paul, on est stupéfait du peu de traces laissées dans sa prose par l'époque, les genres, et les circonstances. Il y a là, sous l'impératif de l'événement, quelque chose de dru et d'intemporel, quelque chose qui, précisément parce qu'il s'agit de destiner une pensée à l'universel *dans sa singularité surgissante*, mais indépendamment de toute anecdote, nous est intelligible sans avoir à recourir à de lourdes médiations historiques (ce qui est loin d'être le cas pour nombre de passages des Évangiles, sans même parler de l'opaque Apocalypse).

Nul sans doute n'a mieux mis en lumière cette contemporanéité incessante de la prose de Paul qu'un des plus grands poètes de notre temps, Pier Paolo Pasolini, dont il

est vrai qu'avec ses deux prénoms, il était, par le seul signifiant, au cœur du problème.

Pasolini, pour qui la question du christianisme croisait celle du communisme, ou encore la question de la sainteté celle du militant, voulait faire un film sur saint Paul transposé dans le monde actuel. Le film n'a pas été tourné, mais nous en avons le scénario détaillé, qui a été traduit en français aux éditions Flammarion.

Le but de Pasolini était de faire de Paul un contemporain sans rien modifier de ses énoncés. Il voulait restituer de la façon la plus directe, la plus violente, la conviction d'une intégrale actualité de Paul. Il s'agissait de dire explicitement au spectateur que Paul pouvait s'imaginer ici, aujourd'hui parmi nous, dans sa plénière existence physique. Que c'est à notre société que Paul s'adresse, que c'est pour nous qu'il pleure, menace et pardonne, agresse et embrasse tendrement. Il voulait dire : Paul est notre contemporain fictif parce que le contenu universel de sa prédication, obstacles et échecs compris, est encore absolument réel.

Pour Pasolini, Paul a désiré détruire de façon révolutionnaire un modèle de société fondé sur l'inégalité sociale, l'impérialisme et l'esclavage. Il y a chez lui le saint vouloir de la destruction. Certes, dans le film projeté, Paul échoue, et cet échec est plus encore intérieur que public. Mais il prononce la vérité du monde, et il le fait sans qu'il faille rien changer aux termes mêmes dans lesquels il a parlé il y a presque deux mille ans.

La thèse de Pasolini est triple :

1/ Paul est notre contemporain parce que le hasard foudroyant, l'événement, la pure rencontre sont toujours à l'origine d'une sainteté. Or la figure du saint nous est aujourd'hui nécessaire, si même les contenus de la rencontre instituante peuvent varier.

2/ Si on transporte Paul et tous ses énoncés dans notre siècle, on verra qu'ils y trouvent une société réelle

tout aussi criminelle et corrompue, mais infiniment plus résistante et souple que celle de l'Empire romain.

3/ Les énoncés de Paul sont intemporellement légitimes.

La thématique centrale se situe dans la relation entre actualité et sainteté. Quand le monde de l'Histoire tend à fuir dans le mystère, l'abstraction, l'interrogation pure, c'est le monde du divin (de la sainteté) qui, événementiellement descendu parmi les humains, devient concret, opérant.

Le film est le trajet d'une sainteté dans une actualité. Comment se fait la transposition ?

Rome est New York, capitale de l'impérialisme américain. Le foyer culturel qu'est Jérusalem occupée par les Romains, foyer, aussi, du conformisme intellectuel, est Paris sous la botte allemande. La petite communauté chrétienne balbutiante est représentée par les résistants, tandis que les pharisiens sont les pétainistes.

Paul est un Français, issu de la bonne bourgeoisie, collaborateur, traquant les résistants.

Damas est la Barcelone de l'Espagne de Franco. Le fasciste Paul va en mission auprès des franquistes. Sur le chemin de Barcelone, traversant le sud-ouest de la France, il a une illumination. Il passe dans le camp antifasciste et résistant.

On suit ensuite son périple pour prêcher la résistance, en Italie, en Espagne, en Allemagne. Athènes, l'Athènes des sophistes qui ont refusé d'entendre Paul est représentée par la Rome contemporaine, par les petits intellectuels et critiques italiens, que Pasolini détestait. Finalement, Paul va à New York, où il est trahi, arrêté, et exécuté dans des conditions sordides.

Dans cet itinéraire, l'aspect central devient progressivement celui de la trahison, dont le ressort est que ce que crée Paul (l'Église, l'Organisation, le Parti) se retourne contre sa propre sainteté intérieure. Pasolini s'appuie ici

sur une grande tradition (que nous étudierons) qui voit en Paul moins un théoricien de l'événement chrétien que l'infatigable créateur de l'Église. Un homme d'appareil, en somme, un militant de la III^e Internationale. Pour Pasolini, méditant à travers Paul sur le communisme, le Parti, par les exigences fermées du militantisme, inverse peu à peu la sainteté en prêtrise. Comment l'authentique sainteté (que Pasolini reconnaît absolument en Paul) peut-elle supporter l'épreuve d'une Histoire fuyante et monumentale à la fois, où elle est une exception, et non une opération ? Elle ne le peut qu'en se durcissant elle-même, en devenant autoritaire et organisée. Mais cette dureté, qui doit la préserver de toute corruption par l'Histoire, s'avère être elle-même une corruption essentielle, celle du saint par le prêtre. C'est le mouvement, presque nécessaire, d'une trahison intérieure. Et cette trahison intérieure est captée par une trahison extérieure, en sorte que Paul sera dénoncé. Le traître, c'est saint Luc, présenté comme un agent du Diable, qui écrit les *Actes des Apôtres* dans un style mielleux et emphatique visant à annuler la sainteté. Telle est l'interprétation des *Actes* par Pasolini : il s'agit d'écrire la vie de Paul comme s'il n'avait jamais été qu'un prêtre. Les *Actes*, et plus généralement l'image officielle de Paul, nous donnent le saint effacé par le prêtre. C'est une falsification, car Paul *est* un saint. Mais le film nous donne à comprendre la vérité de cette imposture : en Paul, la dialectique immanente de la sainteté et de l'actualité construit une figure subjective du prêtre. Paul meurt aussi de ce qu'en lui la sainteté s'est obscurcie.

Une sainteté plongée dans une actualité telle que celle de l'Empire romain, ou aussi bien celle du capitalisme contemporain, ne peut se protéger qu'en créant, avec toute la dureté nécessaire, une Église. Mais cette Église transforme la sainteté en prêtrise.

Dans tout cela, le plus étonnant est que les textes de Paul, tels quels, s'insèrent avec un naturel presque

incompréhensible dans les situations où Pasolini les expose : la guerre, le fascisme, le capitalisme américain, les petites discussions de l'intelligentsia italienne... De cette mise à l'épreuve artistique de la valeur universelle tant du noyau de sa pensée que de l'intemporalité de sa prose, Paul sort étrangement victorieux.

CHAPITRE IV

Théorie des discours

Quand Paul est désigné par la conférence de Jérusalem comme apôtre des ἔθνοι (que l'on traduit assez inexactement par « nations »), on pourrait croire que sa prédication se rapporte désormais à un multiple de peuples et de coutumes absolument ouvert, en fait, tous les sous-ensembles humains de l'Empire, lesquels sont extrêmement nombreux. Or, de façon constante, Paul ne mentionne explicitement que deux entités : les Juifs et les Grecs, comme si cette représentation métonymique suffisait, ou comme si, avec ces deux référents, on avait épuisé, au regard de la révélation chrétienne et de sa destination universelle, le multiple des ἔθνοι. Quel est le statut de ce couple Juif/Grec, qui représente à lui seul la complexité « nationale » de l'Empire ?

Une réponse élémentaire est que « Grec » est un équivalent de « païen », et que finalement la multiplicité des peuples est recouverte par l'opposition simple entre le monothéisme juif et le polythéisme officiel. Cette réponse toutefois n'est pas convaincante, car quand Paul parle des Grecs, ou du Grec, ce n'est qu'exceptionnellement qu'il assigne ces mots à une croyance religieuse. En règle générale, c'est de la sagesse, et donc de la philosophie, qu'il est question.

Il est essentiel de comprendre que, dans le lexique de Paul, « Juif » et « Grec » ne désignent justement rien de ce que, spontanément, nous pourrions entendre sous le mot « peuple », soit un ensemble humain objectif appréhendable par ses croyances, ses coutumes, sa langue, son territoire, etc. Ce n'est pas non plus de religions constituées et légalisées qu'il s'agit. En réalité, « Juif » et « Grec » *sont des dispositions subjectives*. Plus précisément, il s'agit de ce que Paul considère comme les deux figures intellectuelles cohérentes du monde qui est le sien. Soit ce qu'on peut appeler des régimes *du discours*. Quand il théorise sur le Juif et sur le Grec, Paul nous propose en fait une topique des discours. Et cette topique est destinée à placer un troisième discours, le sien, à en rendre lisible la complète originalité. Tout comme Lacan, qui ne pense le discours analytique qu'à l'inscrire dans une topique mobile où il se connecte aux discours du maître, de l'hystérique et de l'université, Paul n'institue le « discours chrétien » qu'en en distinguant les opérations de celles du discours juif et du discours grec. Et l'analogie est d'autant plus frappante que, comme nous le verrons, Paul n'accomplit son dessein qu'en définissant, comme bord du sien propre, un quatrième discours, qu'on pourrait appeler mystique. Comme si toute topique des discours avait à organiser un quadrangle. Mais n'est-ce pas Hegel qui éclaircit ce point, quand, à la fin de sa *Logique*, il montre que le Savoir absolu d'une dialectique ternaire exige un quatrième terme ?

Qu'est-ce que le discours juif ? La figure subjective qu'il constitue est celle du prophète. Or un prophète est celui qui se tient dans la réquisition des signes, qui fait signe, attestant la transcendance par l'exposition de l'obscur à son déchiffrement. On tiendra donc que le discours juif est avant tout le discours du signe.

Qu'est-ce maintenant que le discours grec ? La figure subjective qu'il constitue est celle du sage. Or la sagesse

est appropriation de l'ordre fixe du monde, appariement du logos à l'être. Le discours grec est *cosmique*, disposant le sujet dans la raison d'une totalité naturelle. Le discours grec est essentiellement discours de la totalité, pour autant qu'il soutient la σοφία (la sagesse comme état intérieur) d'une intelligence de la φύσις (la nature comme déploiement ordonné et achevé de l'être).

Le discours juif est un discours de l'exception, car le signe prophétique, le miracle, l'élection désignent la transcendance comme au-delà de la totalité naturelle. Le peuple juif lui-même est à la fois signe, miracle et élection. Il est proprement exceptionnel. Le discours grec argue de l'ordre cosmique pour s'y ajuster, tandis que le discours juif argue de l'exception à cet ordre pour faire signe de la transcendance divine.

L'idée profonde de Paul est que discours juif et discours grec sont *les deux faces d'une même figure de maîtrise*. Car l'exception miraculeuse du signe n'est que le « moins-un », le point de défaillance, dont se soutient la totalité cosmique. Aux yeux du juif Paul, la faiblesse du discours juif est que sa logique du signe exceptionnel ne vaut que *pour* la totalité cosmique grecque. Le Juif est en exception du Grec. Il en résulte premièrement qu'aucun des deux discours ne peut être universel, puisque chacun suppose la persistance de l'autre. Et deuxièmement que les deux discours ont en commun de supposer que nous est donnée dans l'univers la clef du salut, soit par la maîtrise directe de la totalité (sagesse grecque), soit par la maîtrise de la tradition littérale et du déchiffrement des signes (ritualisme et prophétisme juifs). Pour Paul, que la totalité cosmique soit envisagée comme telle, ou qu'elle soit déchiffrée à partir de l'exception du signe, institue dans tous les cas une théorie du salut liée à une maîtrise (à une loi), avec le grave inconvénient supplémentaire que la maîtrise du sage et la maîtrise du prophète, nécessairement inconscientes de leur

identité, scindent l'humanité en deux (le Juif *et* le Grec), bloquant ainsi l'universalité de l'Annonce.

Le projet de Paul est de montrer qu'une logique universelle du salut ne peut s'accommoder d'aucune loi, ni celle qui lie la pensée au cosmos, ni celle qui règle les effets d'une exceptionnelle élection. Il est impossible que le point de départ soit le Tout, mais tout aussi impossible qu'il soit une exception au Tout. Ni la totalité ni le signe ne peuvent convenir. Il faut partir de l'événement comme tel, lequel est acosmique et illégal, ne s'intégrant à aucune totalité, et n'étant signe de rien. Mais partir de l'événement ne délivre aucune loi, aucune forme de maîtrise, ni celle du sage, ni celle du prophète.

On peut dire aussi : le discours grec et le discours juif sont l'un et l'autre des discours *du Père*. C'est du reste pourquoi ils cimentent des communautés dans une forme d'obéissance (au Cosmos, à l'Empire, à Dieu ou à la Loi). N'a de chance d'être universel, détaché de tout particularisme, que ce qui se présentera *comme un discours du Fils*.

Cette figure du fils a évidemment passionné Freud, tout comme elle sous-tend l'identification de Pasolini à l'apôtre. Pour le premier, au regard du monothéisme juif dont Moïse est la figure fondatrice décentrée (l'Égyptien comme Autre de l'origine), le christianisme pose la question du rapport des fils à la Loi, avec, en arrière-plan, le meurtre symbolique du père. Pour le second, la puissance de pensée interne au désir homosexuel s'oriente vers l'advenue d'une humanité égalitaire, où le concordat des fils annule, au profit de l'amour de la mère, la symbolique écrasante des pères, qui s'incarne dans les institutions (l'Église, ou le Parti communiste). Le Paul de Pasolini est du reste comme écartelé entre la sainteté du fils – liée, compte tenu de ce qu'est la loi du monde, à l'abjection et à la mort –, et l'idéal de puissance du père, qui le conduit à créer, pour dominer l'Histoire, un appareil coercitif.

Pour Paul, l'émergence de l'instance du fils est essentiellement liée à la conviction que le « discours chrétien » est absolument *nouveau*. La formule selon laquelle Dieu nous a envoyé son fils signifie d'abord une intervention dans l'Histoire, par laquelle elle est non plus gouvernée par un calcul transcendant selon les lois d'une durée, mais, comme le dira Nietzsche, « cassée en deux ». L'envoi (la naissance) du fils nomme cette cassure. Que la référence soit le fils, et non le père, nous enjoint de ne plus nous confier à aucun discours qui prétende à la forme de la maîtrise.

Que le discours ait à être celui du fils veut dire qu'il ne faut être ni judéo-chrétien (maîtrise prophétique), ni gréco-chrétien (maîtrise philosophique), ni non plus une synthèse des deux. Opposer une diagonale des discours à une synthèse est une préoccupation constante de Paul. C'est Jean qui, en faisant du logos un principe, inscrira synthétiquement le christianisme dans l'espace du logos grec, et l'ordonnera à l'antijudaïsme. Telle n'est d'aucune façon la démarche de Paul. Le discours chrétien ne peut pour lui tenir la fidélité au fils qu'en traçant, à égale distance de la prophétie juive et du logos grec, une troisième figure.

Cette tentative ne peut s'accomplir que dans une sorte de déchéance de la figure du Maître. Et puisqu'il y a deux figures du maître, celle qui s'autorise du cosmos, le maître en sagesse, le maître grec, et celle qui s'autorise de la puissance de l'exception, le maître de la lettre et des signes, le maître juif, Paul ne sera ni un prophète ni un philosophe. La triangulation qu'il propose alors est : prophète, philosophe, apôtre.

Que signifie exactement « apôtre » (ἀπόστολος) ? Rien, en tout cas, d'empirique ou d'historique. Il n'est pas requis, pour être apôtre, d'avoir été un compagnon du Christ, un témoin de l'événement. Paul, qui ne s'autorise que de lui-même, qui est selon sa formule « appelé à

être apôtre», récuse explicitement la prétention de ceux qui, au nom de ce qu'ils furent et de ce qu'ils ont vu, se croient les garants de la vérité. Il les appelle «ceux qui sont les plus considérés», et ne semble guère, quant à lui, partager cette considération. Il ajoute du reste : «Quels qu'ils aient été jadis, cela ne m'importe pas : Dieu ne fait point acception de personnes» (Gal. 2.6). Un apôtre n'est ni un témoin des faits, ni une mémoire.

À l'heure où de toutes parts on nous convie à la «mémoire» comme gardienne du sens, et à la conscience historique comme substitut de la politique, la force de la position de Paul ne saurait nous échapper. Car il est bien vrai qu'aucune mémoire ne garde qui que ce soit de prescrire le temps, y compris le passé, selon sa détermination présente. Je ne doute pas qu'il faille se souvenir de l'extermination des Juifs, ou de l'action des résistants. Mais je constate que tel maniaque néonazi a une mémoire collectionneuse de la période qu'il vénère, et que, se souvenant avec précision des atrocités nazies, il s'en délecte, et aspire à leur recommencement. Je vois nombre de gens avertis, d'historiens même, tirer de leur mémoire de l'Occupation et des documents qu'ils accumulent, la conclusion que Pétain avait beaucoup de mérites. D'où il résulte, à l'évidence, que la «mémoire» ne tranche aucune question. Il y a toujours un moment où ce qui importe est de déclarer en son nom propre que ce qui a eu lieu a eu lieu, et de le faire parce que ce qu'on envisage quant aux possibilités *actuelles* d'une situation l'exige. C'est bien la conviction de Paul : le débat sur la résurrection n'est pas plus à ses yeux un débat d'historiens et de témoins que ne l'est aux miens l'existence des chambres à gaz. On ne demandera pas des preuves et des contre-preuves. On ne discutera pas avec les antisémites érudits, nazis dans l'âme, qui «prouvent» surabondamment qu'aucun Juif n'a été maltraité par Hitler.

À quoi il faut ajouter que la Résurrection – point où évidemment notre comparaison se dérobe – n'est pas, aux yeux de Paul même, de l'ordre du fait, falsifiable ou démontrable. Elle est événement pur, ouverture d'une époque, changement des rapports entre le possible et l'impossible. Car la Résurrection du Christ n'a pas son intérêt en elle-même, comme ce serait le cas d'un fait particulier, ou miraculeux. Son sens véritable est qu'elle atteste la victoire possible sur la mort, mort que Paul envisage, nous le verrons en détail, non comme facticité, mais comme disposition subjective. De là qu'il faut constamment lier la Résurrection à *notre* résurrection, aller de la singularité à l'universalité, et inversement : «Si les morts ne ressuscitent point, Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine» (Cor. I.15.16). Contrairement au fait, l'événement n'est mesurable que selon la multiplicité universelle dont il prescrit la possibilité. C'est en ce sens qu'il est grâce, et non histoire.

L'apôtre est alors celui qui nomme cette possibilité (l'Évangile, la bonne nouvelle, n'est que cela : nous *pouvons* vaincre la mort). Son discours est de pure fidélité à la possibilité ouverte par l'événement. Il ne saurait donc, d'aucune façon (et c'est la pointe de l'antiphilosophie de Paul), relever de la connaissance. Le philosophe connaît les vérités éternelles, le prophète connaît le sens univoque de ce qui va venir (même s'il ne le délivre qu'en figures, en signes). L'apôtre, qui déclare une possibilité inouïe, elle-même dépendante d'une grâce événementielle, ne connaît, à proprement parler, rien. S'imaginer connaître, quand c'est des possibilités subjectives qu'il s'agit, est une imposture : «Celui qui croit savoir quelque chose (ἐγνωνέαι τι), il n'a pas encore connu comme il faut connaître» (Cor. I.8.2). Comment faut-il connaître, quand on est apôtre ? Selon la vérité d'une déclaration et de ses conséquences, qui, étant sans preuves ni visibilité, surgit

au point de défaillance du savoir, qu'il soit empirique ou conceptuel. Paul n'hésite pas à dire, caractérisant, du point du salut, le discours chrétien : « La connaissance (γνώσις) disparaîtra » (Cor. I.13.8).

Le texte où se récapitulent, sous le signe d'une disparition événementielle des vertus du savoir, les traits du discours chrétien tel qu'il induit la figure subjective de l'apôtre, se trouve dans la première épître aux Corinthiens :

En effet, ce n'est pas pour baptiser que Christ m'a envoyé, mais c'est pour annoncer l'Évangile, et cela sans recourir à la sagesse des discours, afin que la croix du Christ ne soit pas rendue vaine. Car la prédication de la croix est une folie pour ceux qui périssent ; mais, pour nous qui sommes sauvés, elle est la puissance de Dieu. Aussi est-il écrit : « Je détruirai la sagesse des sages, et j'anéantirai l'intelligence des intelligents. » Où est le sage ? Où est le scribe ? Où est le disputeur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse du monde ? Car, puisque le monde, avec sa sagesse, n'a pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient par la folie de notre prédication. En effet, tandis que les Juifs demandent des miracles et que les Grecs cherchent la sagesse, nous, nous prêchons Christ crucifié, qui est un scandale pour les Juifs, une folie pour les païens, mais qui, pour tous ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs, est la puissance de Dieu, la sagesse de Dieu ! Car la folie de Dieu est plus sage que les hommes, et la faiblesse de Dieu plus forte que les hommes.

Considérez, frères, que, parmi vous qui avez été appelés, il n'y a ni beaucoup de sages selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de nobles. Mais Dieu a choisi les choses folles du monde pour confondre les sages ; Dieu a choisi les choses faibles du monde pour confondre les fortes ; Dieu a choisi les choses viles du monde et les plus méprisées, celles qui ne sont point, pour réduire à néant celles qui sont, afin que personne ne se glorifie devant Dieu (Cor. I.1.17 sq.).

L'annonce de l'Évangile se fait sans la sagesse du langage « afin que la croix du Christ ne soit pas rendue vaine ». Que signifie que l'événement dont la croix est le signe soit rendu vain ? Tout simplement que cet événement est d'une nature telle que le logos philosophique est hors d'état de le déclarer. La thèse sous-jacente est qu'un des phénomènes auquel un événement se reconnaît est qu'il est comme un point de réel *qui met la langue en impasse*. Cette impasse est folie (μωρία) pour le discours grec, qui est un discours de la raison ; et elle est scandale (σκάνδαλον) pour le discours juif, qui exige un signe de la puissance divine, et ne voit dans le Christ que faiblesse, abjection et péripéties méprisables. Ce qui impose l'invention d'un nouveau discours, et d'une subjectivité qui ne soit ni philosophique ni prophétique (l'apôtre), est justement que ce n'est qu'au prix de cette invention que l'événement trouve accueil et existence dans la langue. Pour les langages établis, il est irrecevable, parce qu'il est proprement innommable.

D'un point de vue plus ontologique, il faut soutenir que le discours chrétien n'autorise ni le Dieu de la sagesse (car Dieu a choisi les choses folles), ni le Dieu de la puissance (car Dieu a choisi les choses faibles et viles). Mais ce qui unifie ces deux déterminations traditionnelles, et fonde leur rejet, est plus profond encore. Sagesse et puissance sont des attributs de Dieu pour autant que ce sont des attributs de l'être. Dieu se dit comme intellect souverain, ou comme gouvernement du destin du monde et des hommes, dans l'exacte mesure où l'intellect pur est le point d'être ultime que spécifie une sagesse, et que la puissance universelle est ce dont on peut distribuer ou faire valoir, dans le devenir des hommes, les innombrables signes, qui sont aussi bien signes de l'Être comme au-delà des êtres. Il faut donc, dans la logique de Paul, aller jusqu'à dire que *l'événement-Christ atteste que Dieu n'est pas le Dieu de l'être, n'est pas l'Être*. Paul ordonne une critique anticipée de ce

que Heidegger nomme l'ontothéologie, où Dieu se pense comme étant suprême, et donc comme mesure de ce dont l'être comme tel est capable.

L'énoncé le plus radical du texte que nous commentons est en effet : « Dieu a choisi les choses qui ne sont pas (τὰ μὴ ὄντα) afin d'abolir celles qui sont (τὰ ὄντα). » Que l'événement-Christ fasse monter comme attestation de Dieu les non-étants plutôt que les étants ; qu'il s'agisse d'une abolition de ce que tous les discours antérieurs déclarent exister, ou être, donne mesure de cette subversion ontologique à quoi l'antiphilosophie de Paul convie le déclarant, ou le militant.

C'est dans l'invention d'une langue où folie, scandale et faiblesse supplantent la raison connaissante, l'ordre et la puissance, où le non-être est la seule affirmation valable de l'être, que s'articule le discours chrétien. Aux yeux de Paul, cette articulation est incompatible avec toute perspective (et elles n'ont pas manqué, presque dès sa mort) d'une « philosophie chrétienne ».

La position de Paul, concernant la nouveauté du discours chrétien au regard de toutes les formes du savoir et l'incompatibilité entre christianisme et philosophie, est si radicale qu'elle déconcerte même Pascal. Oui, Pascal, autre grande figure de l'antiphilosophie, celui qui cherche à identifier le sujet chrétien dans les conditions modernes du sujet de la science, celui qui stigmatise Descartes (« inutile et incertain »), celui qui oppose explicitement le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob au Dieu des philosophes et des savants, Pascal ne parvient pas à comprendre Paul.

Considérons par exemple le fragment 547 des *Pensées* :

Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce Médiateur, est ôtée toute communication avec Dieu ; par Jésus-Christ, nous connaissons Dieu. Tous ceux qui ont prétendu connaître Dieu et le prouver sans Jésus-Christ n'avaient que des preuves impuissantes. Mais pour prouver

Jésus-Christ, nous avons les prophéties, qui sont des preuves solides et palpables. Et ces prophéties étant accomplies, et prouvées véritables par l'événement, marquent la certitude de ces vérités, et partant, la preuve de la divinité de Jésus-Christ. En lui et par lui, nous connaissons donc Dieu. Hors de là et sans l'Écriture, sans le péché originel, sans Médiateur nécessaire promis et arrivé, on ne peut prouver absolument Dieu, ni enseigner ni bonne doctrine ni bonne morale. Mais par Jésus-Christ et en Jésus-Christ, on prouve Dieu, et on enseigne la morale et la doctrine. Jésus-Christ est donc le véritable Dieu des hommes.

Mais nous connaissons en même temps notre misère, car ce Dieu-là n'est autre chose que le Réparateur de notre misère. Ainsi nous ne pouvons bien connaître Dieu qu'en connaissant nos iniquités. Aussi ceux qui ont connu Dieu sans connaître leur misère ne l'ont pas glorifié mais s'en sont glorifiés. *Quia non cognovit per sapientiam placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere.*

Ce texte permet aisément d'identifier ce qu'il y a de commun à Pascal et à Paul : la conviction que la déclaration fondamentale concerne le Christ. Mais, à partir de là, les choses divergent d'un double point de vue.

1/ Chez Paul, on constate une complète absence du thème de la médiation. Le Christ n'est pas une médiation, il n'est pas ce à travers quoi nous *connaissons* Dieu. Jésus-Christ est l'événement pur, et en tant que tel il n'est pas une fonction, quand bien même il s'agirait d'une fonction de connaissance, ou de révélation.

Il y a là un profond problème général : peut-on concevoir l'événement comme une fonction, ou comme une médiation ? Cette question a traversé, soit dit en passant, toute l'époque de la politique révolutionnaire. Pour beaucoup de ses fidèles, la Révolution n'est pas ce qui arrive, mais ce qui doit arriver pour qu'il y ait autre chose, elle est la médiation du communisme, le moment du négatif. De même pour Pascal, le Christ est une figure médiatrice,

afin que nous ne restions pas dans le délaissement et l'ignorance. Pour Paul en revanche, comme pour ceux qui pensent qu'une révolution est une séquence autosuffisante de la vérité politique, le Christ est une *venue*, il est ce qui interrompt le régime antérieur des discours. Le Christ est, en soi et pour soi, *ce qui nous arrive*. Et qu'est-ce qui ainsi nous arrive ? C'est que nous sommes relevés de la loi. Or l'idée de médiation est encore légale, elle compose avec la sagesse, avec la philosophie. Cette question est pour Paul décisive, car ce n'est qu'en étant relevé de la loi qu'on devient réellement un fils. Et un événement est falsifié s'il n'origine pas un devenir-fils universel. Par l'événement, nous entrons dans l'égalité filiale. Pour Paul, ou on est esclave, ou on est fils. Il aurait certainement considéré l'idée pascalienne de médiation comme encore enchaînée à la légalité du Père, et donc comme une sourde négation de la radicalité événementielle.

2/ Ce n'est qu'à reculons que Pascal admet que le discours chrétien est discours de la faiblesse, de la folie, et du non-étant. Paul dit « folie de la prédication », Pascal traduit « connaissance de notre misère ». Ce n'est pas un thème paulinien, la misère étant toujours pour Paul une sujétion à la loi. C'est que l'antiphilosophie pascalienne est *classique*, en ce qu'elle reste attachée aux conditions de la connaissance. Pour Paul, il ne s'agit pas d'une question de connaissance, il s'agit de l'avènement d'un sujet. Peut-il y avoir un autre sujet, une autre voie subjective que celle que nous connaissons, et que Paul appelle la voie subjective de la chair ? Telle est l'unique question, qu'aucun protocole de connaissance ne peut trancher.

Pascal, tout à son propos de convaincre le libertin moderne, est hanté par la question de la connaissance. Sa stratégie exige qu'on puisse raisonnablement *prouver* la supériorité de la religion chrétienne. Singulièrement en ce qui concerne la venue du Christ, il faut établir que l'évé-

nement accomplit les prophéties, que le Nouveau Testament autorise le déchiffrement rationnel (par la doctrine du sens manifeste et du sens caché) de l'Ancien. Et que, réciproquement, l'Ancien Testament tire sa cohérence de ce qui, en lui, fait signe vers le Nouveau.

Paul aurait vu dans la théorie pascalienne du signe, et du double sens, une concession inadmissible au discours juif ; tout comme il aurait vu, dans l'argumentaire probabiliste du pari comme dans les raisonnements dialectiques sur les deux infinis, une concession inadmissible au discours philosophique. Car, pour Paul, l'événement n'est pas venu prouver quelque chose, il est pur commencement. La Résurrection du Christ n'est ni un argument ni un accomplissement. Ni il n'y a de preuve de l'événement, ni l'événement n'est une preuve. Pour Pascal, la connaissance vient là où, pour Paul, ne se tient que la foi. Il en résulte que, contrairement à Paul, il lui importe de balancer la « folie » chrétienne par un classique dispositif de sagesse :

Notre religion est sage et folle. Sage, parce qu'elle est la plus savante, et la plus fondée en miracles, prophéties, etc. Folle, parce que ce n'est point tout cela qui fait qu'on en est ; cela fait bien condamner ceux qui n'en sont pas, mais non pas croire ceux qui en sont. Ce qui les fait croire, c'est la croix, *ne evacuata sit crux*. Et ainsi saint Paul, qui est venu en sagesse et signes, dit qu'il n'est venu ni en sagesse ni en signes : car il venait pour convertir. Mais ceux qui ne viennent que pour convaincre peuvent dire qu'ils viennent en sagesse et signes.

Nous avons là un parfait exemple, tout à fait non paulinien, de la technique pascalienne. Nommons-la : contradiction équilibrée. Pascal oppose conversion et conviction. Pour convertir, il faut sans doute être du côté de la folie, de la prédication de la croix. Mais, pour convaincre, il faut être dans l'élément de la preuve (miracles, prophéties,

etc.). Pour Pascal, Paul dissimule son identité véritable. Il agit par signes et sagesse, mais comme il veut convertir, il prétend que non.

Cette reconstruction pascalienne de Paul indique en fait la réticence de Pascal devant le radicalisme paulinien. Car Paul rejette expressément les signes, qui appartiennent à l'ordre du discours juif, ainsi que la sagesse, qui appartient au discours grec. Il se présente comme déployant une figure subjective soustraite aux deux. Ce qui veut dire que ni les miracles, ni l'exégèse rationnelle des prophéties, ni l'ordre du monde n'ont de valeur quand il s'agit d'instituer le sujet chrétien. Or, pour Pascal, miracles et prophéties sont le cœur de la question : « Il n'est pas possible de croire raisonnablement contre les miracles » (frag. 815) ; « La plus grande des preuves de Jésus-Christ sont les prophéties » (frag. 706). Sans prophéties ni miracles, nous n'aurions aucune preuve, et la supériorité du christianisme ne pourrait se soutenir devant le tribunal de la raison, ce qui veut dire que nous n'aurions aucune chance de convaincre le libertin moderne.

Pour Paul, en revanche, c'est précisément l'absence de preuve qui contraint la foi, constitutive du sujet chrétien.

S'agissant des prophéties, que l'événement-Christ en soit la réalisation est pratiquement absent de l'ensemble de la prédication de Paul. Le Christ est très exactement incalculable.

S'agissant des miracles, Paul, fin politique, ne se hasarde pas à en nier l'existence. Il lui arrive même de sous-entendre que, comme tel ou tel de ses rivaux thaumaturges, il est capable d'en faire. Lui aussi pourrait bien se glorifier, s'il le voulait, de ravissements surnaturels. Mais c'est ce qu'il ne fera pas, exhibant au contraire la faiblesse du sujet, et l'absence de signes et de preuves, comme la preuve suprême. Le passage décisif est dans Cor. II.12 :

Il faut se glorifier... Cela n'est pas bon. J'en viendrai néanmoins à des visions et à des révélations du Seigneur. Je connais un homme en Christ qui fut, il y a quatorze ans, ravi jusqu'au troisième ciel [...] et qui entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme d'exprimer [...]. Si je voulais me glorifier, je ne serais pas un insensé, car je dirais la vérité ; mais je m'en abstiens, afin que personne n'ait à mon sujet une opinion supérieure à ce qu'il voit en moi ou à ce qu'il entend de moi.

[...] Le Seigneur m'a dit : Ma grâce te suffit, car ma puissance s'accomplit dans la faiblesse. Je me glorifierai donc bien plus volontiers de mes faiblesses, afin que la puissance du Christ repose sur moi ; car quand je suis faible, c'est alors que je suis fort.

On le voit : pour Paul, les miracles existent et l'ont concerné. Ils dessinent une figure subjective particulière, celle de l'homme « ravi », et peut-être appelé de son vivant hors de son corps. Mais cette figure n'est justement pas celle que l'apôtre va proposer. L'apôtre ne doit être comptable que de ce que les autres voient et entendent, c'est-à-dire de sa déclaration. Il n'a pas à glorifier sa personne au nom de cet autre sujet qui a dialogué avec Dieu, et qui est comme un Autre en lui-même (« Je me glorifierai d'un tel homme, mais de moi-même je ne me glorifierai pas, sinon de mes infirmités »). Le discours chrétien, inébranlablement, ne doit pas être celui du miracle, mais celui de la conviction qui transit une faiblesse.

Notons au passage que Paul, comme en creux, indique un quatrième discours possible, outre le Grec (sagesse), le Juif (signes) et le chrétien (déclaration événementielle). Ce discours, que Pascal tente de faire venir au jour de la raison classique, serait celui du miracle, et Paul le nomme : discours subjectif de la glorification. C'est le discours de l'ineffable, le discours du non-discours. C'est le sujet comme intimité mystique et silencieuse, habité par les « paroles ineffables » (ἄρρητα ῥήματα, qu'il vaudrait mieux

traduire : « dire indicible ») du sujet miraculé. Mais cette quatrième figure subjective, qui refend l'apôtre, ne doit pas entrer dans la déclaration, qui au contraire s'alimente à l'évidence sans gloire de la faiblesse. Elle est en position réservée, et, contrairement à Pascal, Paul est convaincu que le discours chrétien ne gagne rien à s'en glorifier. Le quatrième discours (miraculeux, ou mystique) doit rester *non adressé*. C'est dire qu'il ne saurait entrer dans le champ de la prédication. Par quoi Paul est finalement plus rationaliste que Pascal : il est vain de vouloir justifier une posture déclaratoire par les prestiges du miracle.

Le quatrième discours restera pour Paul un supplément muet, clos sur la part d'Autre du sujet. Il refuse que le discours adressé, celui de la déclaration et de la foi, s'argumente d'un discours non adressé, dont la substance est un dire indicible.

Je crois qu'il y a là, pour tout militant d'une vérité, une indication importante. Il n'y a jamais lieu de tenter de légitimer une déclaration par la ressource intime d'une communication miraculeuse avec la vérité. Laissons la vérité à son « sans-voix » subjectif, car seul le travail de sa déclaration la constitue.

J'appellerai « obscurantiste » tout discours adressé qui prétend s'autoriser d'un discours non adressé. Et il faut bien dire que Pascal, quand il veut asseoir la prééminence du christianisme sur les miracles, est plus obscurantiste que Paul, sans doute parce qu'il veut masquer l'événement pur derrière la fascination (pour le libertin) d'un calcul des chances.

Évidemment, il y a chez Paul une part de ruse, quand il laisse entendre, sans s'en prévaloir, mais sans non plus le taire, qu'il est intérieurement scindé entre l'homme de la glorification, le sujet « ravi », et l'homme de la déclaration et de la faiblesse. Mais il y a indéniablement chez lui, seul dans ce cas parmi les apôtres reconnus, une dimension éthique anti-obscurantiste. Car Paul interdit

que la déclaration chrétienne s'argumente de l'ineffable. Il ne tolère pas que le sujet chrétien fonde son dire sur l'indicible.

Paul est profondément persuadé qu'on ne relèvera pas la faiblesse par une force cachée. La puissance s'accomplit dans la faiblesse elle-même. Disons que l'éthique du discours, pour Paul, est de ne jamais suturer le troisième discours (la déclaration publique de l'événement-Christ) au quatrième (la glorification du sujet intimement miraculé).

Cette éthique est profondément cohérente. À supposer en effet que j'argue (comme le fait Pascal) du quatrième discours (« joie, pleurs de joie... »), et donc du dire intime indicible, pour légitimer le troisième (celui de la foi chrétienne), *je retombe inévitablement dans le second discours*, celui du signe, le discours juif. Car qu'est-ce qu'une prophétie, sinon un signe de ce qui va venir ? Et qu'est-ce qu'un miracle, sinon un signe de la transcendance du Vrai ? En n'accordant au quatrième discours (la mystique) qu'une place réservée et inactive, Paul garde la nouveauté radicale de la déclaration chrétienne de retomber dans la logique des signes et des preuves.

Paul tient avec fermeté le discours militant de la faiblesse. La déclaration n'aura d'autre force que ce qu'elle déclare, et ne prétendra pas convaincre par les prestiges du calcul prophétique, de l'exception miraculeuse, ou de l'ineffable révélation intérieure. Ce n'est pas la singularité du sujet qui fait valoir ce qu'il dit, c'est ce qu'il dit qui fonde la singularité du sujet.

Pascal, en revanche, opte simultanément pour l'exégèse probante, pour la certitude des miracles, et pour le sens intime. Il ne peut renoncer à la preuve, au sens existentiel du terme, parce qu'il est un classique, et que sa question est celle du sujet chrétien à l'époque de la science positive.

L'antiphilosophie de Paul est non classique, car il assume qu'il n'y a pas de preuve, même miraculeuse. La

puissance de conviction du discours est d'un autre ordre, et elle est capable de briser la forme du raisonnement :

En effet, les armes avec lesquelles nous combattons ne sont point charnelles, mais elles sont puissantes, par la vertu de Dieu, pour renverser les forteresses : par elles, nous renversons les raisonnements et tout orgueil qui s'élève contre la connaissance de Dieu, et nous amenons toutes les pensées captives à l'obéissance de Christ (Cor. II. 10.4/5).

C'est à ce régime du discours sans preuves, sans miracles, sans signes probants, à ce langage de l'événement nu, qui seul captive la pensée, que s'accorde la magnifique et célèbre métaphore qu'on trouve dans Cor. II.4.7 : « Mais nous portons ce trésor dans des vases de terre, afin qu'une puissance si grande soit attribuée à Dieu et non pas à nous. »

Le trésor n'est rien d'autre que l'événement lui-même, c'est-à-dire un avoir-eu-lieu totalement précaire. Il faut le porter humblement, dans une précarité qui lui soit homogène. Le troisième discours doit s'accomplir dans la faiblesse, car là est sa force. Il ne sera ni logos, ni signe, ni ravissement par l'indicible. Il aura la rudesse pauvre de l'action publique, de la déclaration nue, sans prestige autre que son contenu réel. Il n'y aura que ce que chacun peut voir et entendre. C'est ça le vase de terre.

Quiconque est le sujet d'une vérité (d'amour, ou d'art, ou de science, ou de politique) sait qu'en effet il porte un trésor, qu'il est transi par une puissance infinie. Il dépend de sa seule faiblesse subjective qu'elle persiste ou non à se déployer, cette vérité si précaire. On peut bien dire alors qu'il ne la porte que dans un vase de terre, endurent jour après jour l'impératif, délicatesse et pensée subtile, de veiller à ce que rien ne le brise. Car avec le vase, et dans la dissipation en fumée du trésor qu'il contient, c'est lui, le sujet, le porteur anonyme, le héraut, qui se brise aussi bien.

CHAPITRE V

La division du Sujet

Que Paul puisse soutenir que, sous la condition de l'événement-Christ, il y a eu choix des choses non étantes contre celles qui sont indique exemplairement qu'à ses yeux le discours chrétien est dans un rapport absolument nouveau à son objet. C'est bien d'une autre figure du réel qu'il s'agit. Celle-ci va se déployer par la révélation que ce qui constitue le sujet, dans son rapport à ce réel inédit, n'est pas son unité, mais sa division. Car *un* sujet est en réalité le tressage de *deux* voies subjectives, que Paul nomme la chair (σάρξ) et l'esprit (πνεῦμα). Et le réel à son tour, pour autant qu'il est en quelque manière « saisi » par les deux voies qui constituent le sujet, se décline sous deux noms : la mort (θάνατος), ou la vie (ζοή). Pour autant que le réel est ce qui se pense dans une pensée subjectivante, on pourra soutenir, c'est un aphorisme difficile et central, que « τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζοή » (Rom. 8.6), qu'il ne faut pas hésiter à traduire, si difficile soit l'identification de la mort comme étant une pensée : « La pensée de la chair est mort, la pensée de l'esprit est vie. »

Après des siècles de reprise platonisante (et donc grecque) de ce motif, il est devenu presque impossible de comprendre un point pourtant capital : *L'opposition de l'esprit et de la chair n'a rien à voir avec celle de l'âme*

et du corps. C'est bien pourquoi l'une comme l'autre sont des pensées, qui identifient leur réel sous des noms opposés. Si Paul peut affirmer, évoquant son existence de persécuteur avant la conversion de Damas, que « le commandement qui conduit à la vie se trouva pour moi conduire à la mort » (Rom. 7.10), c'est qu'une maxime subjective se prend toujours en deux sens possibles, selon la chair ou selon l'esprit, sans qu'aucune distinction substantielle, de type grec (âme et corps, pensée et sensibilité, etc.), puisse ici servir à démêler le tressage subjectif. Il est de l'essence du sujet chrétien d'être, par sa fidélité à l'événement-Christ, divisé en deux voies qui affectent en pensée tout sujet.

La théorie de la division subjective disqualifie ce que les autres discours identifient comme leur objet. Elle est, dans la guise du caractère événementiel du réel, surrection d'un *autre* objet.

Dans le discours grec, l'objet est la totalité cosmique finie comme séjour de la pensée. Le réel cause le désir (philosophique) d'occuper adéquatement la place qui vous est distribuée, et dont la pensée peut ressaisir le principe. Ce que la pensée identifie comme proprement réel est une place, un séjour, auquel le sage sait qu'il faut consentir.

Pour Paul, l'événement-Christ, qui cisaille et défait la totalité cosmique, indique précisément la vanité des places. Le réel s'avère bien plutôt, là où le sujet instruit sa faiblesse, comme déchet de toute place : « Nous sommes jusqu'à ce jour comme les balayures du monde, le rebut de tous les hommes » (Cor. I.4.13). Il faut donc assumer la subjectivité du déchet, et c'est en vis-à-vis de cette déchéance que surgit l'objet du discours chrétien.

On notera la consonance avec certains thèmes lacaniens relatifs à l'éthique de l'analyste : celui-ci doit également consentir, en fin de cure, pour que l'analysant endure quelque rencontre de son réel, à occuper la

position du déchet. Par quoi, comme le note Lacan, il avoisine la sainteté.

Pour le discours juif, l'objet est appartenance élective, alliance exceptionnelle de Dieu et de son peuple. Tout le réel est marqué du sceau de cette alliance, et il est recueilli et manifesté dans l'observance de la loi. Le réel est disposé à partir du commandement. L'exception qui le constitue n'est concevable que dans la dimension immémoriale de la Loi.

Pour Paul, l'événement-Christ est hétérogène à la Loi, pur excès sur toute prescription, grâce sans concept ni rite approprié. Pas plus que le réel n'est ce qui vient ou revient à sa place (discours grec), pas plus il ne saurait être ce qui d'une exception élective se littéralise dans la pierre comme loi intemporelle (discours juif). La « folie de la prédication » va nous dispenser de la sagesse grecque par disqualification du régime des places et de la totalité. Elle va nous dispenser de la loi juive par disqualification des observances et des rites. L'événement pur ne s'accommode ni du Tout naturel, ni de l'impératif de la lettre.

Au regard de qui considère que le réel est événement pur, les discours grec et juif cessent de présenter, comme ils le font encore dans l'œuvre de Lévinas, le paradigme d'une différence majeure pour la pensée. C'est le ressort de la conviction universaliste de Paul : la différence « ethnique », ou culturelle, dont l'opposition du Grec et du Juif est à son époque, et dans l'Empire, le prototype, cesse d'être significative au regard du réel, ou du nouvel objet qui dispose un nouveau discours. Aucun réel ne distingue plus les deux premiers discours, et leur différence tombe dans la rhétorique. Comme le déclare Paul, bravant l'évidence : « Il n'y a point de distinction entre le Juif et le Grec » (Rom. 10.12).

Plus généralement, à partir du moment où le réel est identifié comme événement, et ouvre à la division du sujet, les figures d'écart dans le discours sont résiliées,

parce que la position du réel qu'elles instruisent apparaît, dans la rétroaction de l'événement, comme illusoire. Et, de même, au regard du sujet divisé selon les voies de saisie du réel que sont la chair et l'esprit, les sujets « ethniques » induits par la loi juive comme par la sagesse grecque sont disqualifiés comme prétention de maintenance d'un sujet *plein*, ou indivis, dont on pourrait énumérer les prédicats particuliers : la généalogie, l'origine, le territoire, les rites, etc.

Déclarer la non-différence du Juif et du Grec établit l'universalité potentielle du christianisme ; fonder le sujet comme division, et non comme maintenance d'une tradition, approprie l'élément subjectif à cette universalité, en résiliant le particularisme prédicatif des sujets culturels.

Il est en effet certain que l'universalisme, et donc l'existence de quelque vérité que ce soit, exige la déposition des différences établies, et l'instruction d'un sujet divisé en lui-même par le défi que lui impose d'avoir à ne faire face qu'à l'événement disparu.

Tout le pari est que puisse avoir consistance un discours configurant le réel comme événement pur. Est-ce possible ? Paul essaie de s'engager dans cette voie.

Soulignons encore une fois qu'il ne peut le faire, dès lors que l'événement qu'il suppose identifier le réel *n'est pas* réel (puisque la Résurrection est une fable), qu'en abolissant la philosophie. C'est sans doute ce qui distingue Paul des antiphilosophes contemporains, lesquels circonscrivent l'événement-réel dans la sphère des vérités effectives : la « grande politique » pour Nietzsche, l'acte analytique archiscientifique pour Lacan, l'esthétique mystique pour Wittgenstein. Il en résulte que la position subjective de Paul, pour ce qui concerne la philosophie, est beaucoup plus abrupte que la disposition « thérapeutique » des modernes, qui veulent tous guérir la pensée de la maladie philosophique. La thèse de Paul n'est pas que la philosophie est une erreur, une illusion nécessaire, un

phantasme, etc., mais qu'il n'y a plus de lieu recevable pour sa prétention. Le discours de la sagesse est définitivement obsolète. C'est ce que symbolise, si truqué soit-il, le récit, dans les *Actes des apôtres*, de la rencontre de Paul et des philosophes grecs sur l'agora. Les philosophes auraient éclaté de rire dès que la harangue de Paul aurait touché au seul réel qui importe, et qui est la résurrection. Ce rire nietzschéen, au sens de l'Antéchrist, est l'expression d'une disjonction, et non d'une opposition. La formule disjonctive est : « La folie de Dieu est plus sage que les hommes, et la faiblesse de Dieu plus forte que les hommes » (Cor. I.1.25). Le primat de la folie sur la sagesse, de la faiblesse sur la force, organise la dissipation de la formule de maîtrise sans laquelle la philosophie ne peut exister. Dès lors, il n'est même plus possible de discuter la philosophie, il faut en déclarer la péremption *effective*, en même temps que celle de toute figure de maîtrise.

Paul ne cesse de nous dire que les Juifs recherchent des signes et « réclament des miracles », que les Grecs « cherchent la sagesse » et posent des questions, que les chrétiens déclarent le Christ crucifié. Réclamer – questionner – déclarer : telles sont les figures verbales des trois discours, leurs postures subjectives.

Si on réclame des signes, celui qui en prodigue devient un maître pour celui qui les réclame. Si on questionne philosophiquement, celui qui peut répondre devient un maître pour le sujet perplexe. Mais celui qui déclare sans garantie prophétique ni miraculeuse, sans arguments ni preuves, n'entre pas dans la logique du maître. La déclaration en effet n'est pas affectée du vide (de la demande) où le maître se loge. Celui qui déclare n'atteste aucun manque et reste soustrait à son comblement par la figure du maître. C'est pourquoi il lui est possible d'occuper la place du fils. Déclarer un événement c'est devenir le fils de cet événement. Que le Christ soit Fils est

emblématique de ce que la déclaration événementielle filialise le déclarant.

La philosophie ne connaît que des disciples. Mais un sujet-fils est le contraire d'un sujet-disciple, car il est celui dont la vie commence. Pour un tel commencement, il faut que Dieu le Père se soit lui-même filialisé, qu'il ait revêtu la figure du fils. C'est dans ce consentement à la figure du fils, exprimée par l'énigmatique expression de l'« envoi », que le Père nous fait nous-mêmes advenir universellement comme fils. Le fils est celui à qui rien ne manque, car il n'est que commencement. « Ainsi tu n'es plus esclave, mais fils, tu es aussi héritier, par la grâce de Dieu » (Gal. 4.7).

Le père, toujours particulier, se retire derrière l'évidence universelle de son fils. Et il est bien vrai que toute universalité postévénementielle égalise les fils dans la dissipation de la particularité des pères. De là que toute vérité est marquée d'une indestructible *jeunesse*.

Plus tard, la théologie se livrera à toutes sortes de contorsions pour établir l'identité substantielle du Père et du Fils. Ces questions trinitaires n'intéressent aucune-ment Paul. La métaphore antiphilosophique de l'« envoi du fils » lui suffit, car il n'a besoin que de l'événement, et récuse toute réinscription philosophique de cette pure advenue dans le lexique philosophique de la substance et de l'identité.

Le Fils ressuscité filialise l'humanité tout entière. Cela constitue l'inutilité de la figure du savoir et de sa transmission. Pour Paul, la figure du savoir est elle-même une figure d'esclavage, tout comme celle de la Loi. La figure de maîtrise qui s'y rattache est en réalité une imposture. Il faut destituer le maître, et fonder l'égalité des fils.

L'expression la plus forte de cette égalité, corrélat nécessaire de l'universalité, se trouve dans Cor. I.3/I.9. Nous sommes tous « θεοῦ συνεργοί », co-ouvriers de Dieu. C'est une maxime magnifique. Là où vient à

défaillir la figure du maître viennent celles, conjointes, de l'ouvrier et de l'égalité. Toute égalité est celle de la coappartenance à une œuvre. Il est certain que ceux qui participent d'une procédure de vérité sont co-ouvriers de son devenir. C'est ce que désigne la métaphore du fils : est fils celui qu'un événement relève de la loi et de tout ce qui s'y rattache, au profit d'une œuvre égalitaire commune.

Il faut bien cependant revenir à l'événement, auquel tout est suspendu, et singulièrement les fils, co-ouvriers de l'entreprise du Vrai. Que doit être l'événement pour que, sous l'emblème du fils universel, s'appartient l'universalité et l'égalité ?

Pour Paul, l'événement n'est certainement pas la biographie, les enseignements, le recueil des miracles, les aphorismes à double sens d'une personne particulière, à savoir Jésus. La règle applicable au sujet divisé chrétien, qui fait prévaloir le réel actif de la déclaration sur l'illumination intime, la foi impersonnelle sur les exploits particuliers, vaut pour Jésus. Paul, là encore, ne niera pas que le Fils ait eu une communication intérieure avec le divin, qu'il ait été habité d'un dire indicible, et qu'il ait pu rivaliser, en matière de guérisons miraculeuses, de multiplication des pains, de marche sur les eaux et autres tours de force, avec les charlatans qui pullulaient dans les provinces orientales de l'Empire. Simplement, il rappelle, ne serait-ce qu'en négligeant délibérément de mentionner ces virtuosités extérieures, que rien de tout cela ne peut fonder une ère nouvelle de la Vérité. Ce qu'a dit et fait la personne particulière nommée Jésus n'est que le matériau contingent dont l'événement s'empare pour un tout autre destin. Jésus, en ce sens, n'est ni un maître ni un exemple. Il est le nom de ce qui nous arrive universellement.

Nietzsche, pour qui Paul se rapporte aux récits évangéliques avec « le cynisme d'un rabbin », a parfaitement vu l'indifférence totale de l'apôtre à la douceur

anecdotique dont ces récits sont remplis. Il s'agit là pour Nietzsche d'une falsification délibérée, où la haine de la vie et l'appétit de pouvoir se donnent libre cours :

La vie, l'exemple, l'enseignement, la mort, le sens et la justification de tout l'Évangile – il n'en resta plus rien lorsque ce faussaire par haine eut compris ce qui seul pouvait servir ses fins. Pas la réalité, pas la vérité historique ! [...] Paul a tout simplement transféré le centre de gravité de toute cette existence après cette existence – dans le mensonge de « Jésus ressuscité ». Au fond, il n'avait que faire de la vie du Rédempteur – ce dont il avait besoin, c'était de sa mort sur la croix, – et de quelque chose de plus (*L'Antéchrist*, 42).

Ce n'est pas inexact. Comme tout véritable théoricien de la vérité, nous l'avons vu, Paul ne croit pas qu'il puisse y avoir une « vérité historique ». Ou plutôt, il ne croit pas que la vérité relève de l'histoire, du témoignage, ou de la mémoire. Nietzsche, du reste, ne le croyait pas non plus, car sa doctrine généalogique n'est aucunement historique. Et il est vrai que l'existence du Christ n'aurait eu aux yeux de Paul, sans le motif de la résurrection, guère plus d'importance que celle d'un quelconque illuminé de l'Orient d'alors, si talentueux soit-il.

Mais Nietzsche n'est pas assez précis. Quand il écrit que Paul n'a besoin que de la mort du Christ « et de quelque chose de plus », il devrait souligner que ce « quelque chose » n'est pas un « en plus » de la mort, qu'il est pour Paul l'unique point de réel auquel s'attache sa pensée. Et que donc, s'il a « transféré le centre de gravité de son [du Christ] existence après cette existence », ce n'est ni selon la mort, ni selon la haine, mais selon un principe de surexistence à partir duquel la vie, la vie affirmative, était pour tous restituée et refondée.

Nietzsche lui-même ne veut-il pas « transférer le centre de gravité » de la vie des hommes après leur actuelle

décadence nihiliste ? Et n'a-t-il pas besoin, pour cette opération, de trois thèmes appariés dont Paul est l'inventeur, soit la déclaration subjective qui ne s'autorise que d'elle-même (le personnage de Zarathoustra), l'Histoire cassée en deux (la « grande politique »), et l'homme nouveau comme fin de l'esclavage coupable, et affirmation de la vie (le Surhomme) ? Nietzsche n'est si violent contre Paul que parce qu'il est son rival, bien plus que son adversaire. De sorte qu'il falsifie Paul autant, sinon plus, que Paul a « falsifié » Jésus.

Dire que Paul placé « le centre de gravité de la vie non dans la vie, mais dans l'au-delà – dans le Néant », et que ce faisant il « enlève tout centre de gravité à la vie » (*ibid.*, 43), c'est être à l'opposé de l'enseignement de l'apôtre, pour qui c'est ici et maintenant que la vie prend sa revanche sur la mort, ici et maintenant que nous pouvons vivre affirmativement, selon l'esprit, et non négativement, selon la chair, qui est pensée de la mort. La résurrection est pour Paul ce à partir de quoi *le centre de gravité de la vie est dans la vie*, car antérieurement, étant placé dans la Loi, il organisait la subsumption de la vie par la mort.

Le fond du problème est en réalité que Nietzsche nourrit une véritable haine de l'universalisme. Pas toujours : ce saint fou est une violente contradiction vivante, une cassure en deux de soi-même. Mais quand il s'agit de Paul, oui : « Le poison de la doctrine des droits égaux pour tous – c'est le christianisme qui l'a répandu le plus systématiquement. » S'agissant de Dieu, Nietzsche prône le particularisme le plus buté, le communautarisme racialement le plus déchaîné : « Autrefois il [Dieu] représentait un peuple, la force d'un peuple, tout ce qu'il y avait d'agressif et d'avidé de puissance dans l'âme d'un peuple [...]. Si les Dieux sont la volonté de puissance [...], ils seront des Dieux nationaux » (*ibid.*, 15). Ce que Nietzsche, restant sur ce point un « mythologue » allemand (au sens que

Lacoue-Labarthe donne à cette expression), ne pardonne pas à Paul, ce n'est pas tant d'avoir voulu le Néant, c'est de nous avoir débarrassés de ces « Dieux nationaux » sinistres, et d'avoir fait théorie d'un sujet qui, universellement, comme le dit très bien Nietzsche – mais avec dégoût – est « un rebelle contre tout ce qui est privilégié ».

Nietzsche, du reste, tout en se réclamant contre Paul de la « vérité historique », ne semble pas situer comme il convient la prédication de l'apôtre au regard de la mise en forme canonique des récits évangéliques. Il ne tient guère compte de ce que ces récits, où il prétend déchiffrer la « psychologie du Rédempteur » (un Bouddha de la décadence, un partisan de la vie paisible et vide, le « dernier des hommes »), ont été rédigés et organisés bien après que Paul s'est âprement saisi du seul point surnuméraire à cette édification « bouddhique » : la résurrection.

Or rien n'est plus indispensable que de se pénétrer constamment du rapport temporel entre les évangiles synoptiques, pour lesquels l'anecdote édifiante est essentielle, et les épîtres de Paul, tendues de bout en bout par l'annonce révolutionnaire d'une histoire spirituelle cassée en deux. Les évangiles, c'est, littéralement, vingt ans après. La référence paulinienne n'est pas de même étoffe. L'événement n'est pas un enseignement, le Christ n'est pas un maître, il ne saurait y en avoir de disciples. Certes, Jésus est « seigneur » (κύριος), et Paul en est le « serviteur » (δούλος). Mais c'est que l'événement-Christ établit sur les temps qui viennent l'autorité d'une nouvelle voie subjective. Et que nous ayons à servir le processus de vérité ne doit pas être confondu avec l'esclavage, dont précisément, en tant que nous devenons tous fils de ce qui nous est arrivé, nous sortons pour toujours. Le rapport entre le seigneur et le serviteur est absolument distinct de celui du maître et du disciple, comme de celui du propriétaire et de l'esclave. Ce n'est pas une relation de dépendance personnelle, ou légale. C'est une commu-

nauté de destin dans le moment où nous avons à devenir une « nouvelle créature ». C'est pourquoi nous n'avons à retenir du Christ que ce qui commande ce destin, et qui est indifférent aux particularités de la personne vivante : Jésus est ressuscité, rien d'autre ne compte, en sorte que Jésus est comme une variable anonyme, un « quelqu'un » sans traits prédicatifs, tout entier absorbé par sa résurrection.

L'événement pur est réductible à ceci que Jésus meurt sur la croix et ressuscite. Cet événement est « grâce » (χάρις). Il n'est donc ni un legs, ni une tradition, ni une prédication. Il est en surnombre de tout cela et se présente comme donation pure.

En tant que sujets à l'épreuve du réel, nous sommes désormais constitués par la grâce événementielle. La formule capitale, dont il faut remarquer qu'elle est aussitôt une adresse universelle, est : « οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάρις », « car vous n'êtes pas sous la loi, mais sous la grâce » (Rom. 6.14). Structuration du sujet selon un « non... mais » dont il faut entendre qu'il n'est pas un état, mais un devenir. Car le « ne pas être sous la loi » pointe négativement la voie de la chair comme destin suspendu du sujet, cependant que « être sous la grâce » indique la voie de l'esprit comme fidélité à l'événement. Le sujet de la nouvelle époque est un « non... mais ». L'événement est à la fois le suspens de la voie de la chair par un « non » problématique, et l'affirmation de la voie de l'esprit par un « mais » d'exception. Loi et grâce nomment pour le sujet la tresse constituante qui le rapporte à la situation telle qu'elle est, et aux effets de l'événement tels qu'ils ont à devenir.

Nous soutiendrons en effet qu'une rupture événementielle constitue toujours son sujet dans la forme divisée du « non... mais », et que *c'est précisément cette forme qui porte l'universel*. Car le « non » est dissolution potentielle des particularités fermées (dont « loi » est le nom),

cependant que le « mais » indique la tâche, le labeur fidèle, dont les sujets du processus ouvert par l'événement (dont le nom est « grâce ») sont les co-ouvriers. L'universel n'est ni du côté de la chair, comme légalité convenue et état particulier du monde, ni du côté de l'esprit pur, comme habitation intime par la grâce et la vérité. Le discours juif du rite et de la loi est mis à mal par la surabondance de l'événement, mais tout aussi bien est aboli le discours arrogant de l'illumination intérieure et de l'indicible. Le deuxième et le quatrième discours doivent être révoqués, car ils *unifient* le sujet. Le troisième discours seul tient sa division comme garantie de l'universalité. Si l'événement peut entrer dans la constitution du sujet qui le déclare, c'est bien parce qu'en lui, et ne faisant nulle acception de la particularité des personnes, il refend incessamment les deux voies, et distribue le « non... mais » qui, dans un processus sans fin, écarte la loi pour entrer sous la grâce.

CHAPITRE VI

L'antidialectique de la mort et de la résurrection

Nous avons dit : l'événement, c'est que Jésus, le Christ, est mort sur la croix et ressuscité. Quelle est la fonction de la mort dans cette affaire ? La pensée de Paul est-elle en définitive, comme le pense Nietzsche, un paradigme mortifère, une événementialisation de la haine de la vie ?

Ou encore : la conception paulinienne de l'événement est-elle dialectique ? Le chemin de l'affirmation est-il toujours le travail du négatif, en sorte que « c'est la vie qui soutient la mort et se maintient en elle qui est la vie de l'esprit » ? On sait tout ce que le montage hégélien doit au christianisme, et comment la philosophie dialectique incorpore le thème d'un calvaire de l'Absolu. Alors la résurrection n'est que négation de la négation, la mort est le temps décisif de la sortie-de-soi de l'Infini, et il y a une fonction intrinsèquement rédemptrice de la souffrance et du martyre. Ce qui, il faut l'avouer, correspond à une imagerie chrétienne omniprésente depuis des siècles.

Si le motif de la résurrection est pris dans le montage dialectique, il faut convenir que l'événement, comme donation surnuméraire et grâce incalculable, se dissout dans un protocole rationnel d'autofondation et de déploiement nécessaire. Il est certain que la philosophie hégélienne, qui est le bord rationnel du romantisme allemand, opère une capture de l'événement-Christ. La grâce y

devient un moment de l'autodéveloppement de l'Absolu, et le matériau de la mort et de la souffrance y est exigible pour que la spiritualité, s'extériorisant dans la finitude, rentre en elle-même dans l'intensité expérimentée de la conscience de soi.

Je soutiendrai que la position de Paul est antidialectique, et que la mort n'y est d'aucune façon l'exercice obligé de la puissance immanente du négatif. La grâce, dès lors, n'est pas un « moment » de l'Absolu. Elle est affirmation sans négation préliminaire, elle est ce qui nous vient en césure de la loi. Elle est pure et simple *rencontre*.

Cette dédialectisation de l'événement-Christ autorise qu'on extraie du noyau mythologique une conception formelle entièrement laïcisée de la grâce. Tout le point est de savoir si une existence quelconque rencontre, rompant avec l'ordinaire cruel du temps, la chance matérielle de servir une vérité, et de devenir ainsi, dans la division subjective, par-delà les obligations de survie de l'animal humain, un immortel.

Si Paul nous aide à saisir le lien entre la grâce événementielle et l'universalité du Vrai, c'est bien pour que nous puissions arracher le lexique de la grâce et de la rencontre à son enfermement religieux. Que le matérialisme ne soit jamais que l'idéologie d'une détermination du subjectif par l'objectif l'a disqualifié philosophiquement. Ou posons qu'il nous revient de fonder un matérialisme de la grâce par l'idée, simple et forte, que toute existence peut un jour être transie par ce qui lui arrive, et se dévouer dès lors à ce qui vaut pour tous, ou, comme le dit Paul magnifiquement, à « se faire tout à tous » – τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα (Cor. I.9.22).

Oui, nous bénéficions de quelques grâces, pour lesquelles point n'est besoin d'imaginer un Tout-Puissant.

Pour Paul lui-même, qui certes maintient et exalte la machinerie transcendante, l'événement n'est pas la mort, il est la résurrection.

Donnons, sur ce point délicat, quelques repères.

La souffrance ne joue aucun rôle dans l'apologétique de Paul, pas même dans le cas de la mort du Christ. Le caractère faible et abject de cette mort lui importe certes, pour autant que le trésor de l'événement, nous avons dit pourquoi, doit résider dans un vase de terre. Mais que la force d'une vérité soit immanente à ce qui, pour les discours établis, est faiblesse ou folie n'entraîne jamais pour Paul qu'il y ait une fonction intrinsèquement rédemptrice de la souffrance. Le partage de la souffrance est inévitable, telle est la loi du monde. Mais l'espérance, gagée par l'événement et le sujet qui s'y noue, distribue la consolation comme seul réel de cette souffrance, ici et maintenant : « Notre espérance à votre égard est ferme, parce que nous savons que, si vous avez part aux souffrances, vous avez part aussi à la consolation » (Cor. II.1.6). En vérité, la gloire attachée à la pensée des « choses invisibles » est incommensurable aux souffrances inévitables infligées par le monde ordinaire : « Nos légères afflictions du moment présent produisent pour nous, au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire » (Cor. II.4.17).

Quand Paul parle de ses propres souffrances, c'est dans une logique strictement militante. Il s'agit de convaincre des groupes dissidents ou tentés par les adversaires que lui, Paul, est bien l'homme d'action exposé et désintéressé qu'il prétend être. C'est singulièrement le cas dans la deuxième épître aux Corinthiens, très marquée par l'inquiétude politique, et où Paul alterne les flatteries et les menaces (« Je vous prie, lorsque je serai présent, de ne pas me forcer à recourir avec assurance à cette hardiesse, dont je me propose d'user contre quelques-uns », 10.2). C'est alors que, prise dans la tactique du plaidoyer et de la rivalité, vient la grande description des misères du dirigeant nomade :

Souvent en danger de mort, cinq fois j'ai reçu des Juifs quarante coups moins un, trois fois j'ai été battu de verges,

une fois j'ai été lapidé, trois fois j'ai fait naufrage, j'ai passé un jour et une nuit dans l'abîme. Fréquemment en voyage, j'ai été en péril sur les fleuves, en péril de la part des brigands, en péril dans les villes, en péril dans les déserts, en péril sur la mer, en péril parmi les faux frères. J'ai été dans le travail et dans la peine, exposé à de nombreuses veilles, à la faim et à la soif, à des jeûnes multipliés, au froid et à la nudité (Cor. II.11.23 sq.).

Mais la conclusion de ce morceau biographique, tout entier destiné à confondre ceux qui « en se mesurant à leur propre mesure et en se comparant à eux-mêmes manquent d'intelligence » (*ibid.*, 10.12), ne s'oriente vers aucune signification salvatrice des tribulations de l'apôtre. Il s'agit encore et toujours du vase de terre, de la portée postévénementielle de la faiblesse, de la destitution des critères mondains de la gloire : « S'il faut se glorifier, c'est de ma faiblesse que je me glorifierai » (*ibid.*, 11.30).

Proposons la formule : chez Paul, il y a certes la croix, mais il n'y a pas le chemin de croix. Il y a le calvaire, mais non la montée au calvaire. Énergique et pressante, la prédication de Paul n'inclut aucune propagande masochiste pour les vertus de la souffrance, aucun pathos de la couronne d'épines, de la flagellation, du sang qui suinte, ou de l'éponge imbibée de fiel.

Venons-en maintenant à la croix.

Pour Paul, la mort ne saurait être l'opération du salut. Car elle est du côté de la chair et de la loi. Elle est, nous l'avons vu, configuration du réel par la voie subjective de la chair. Elle n'a et ne peut avoir aucune fonction sacrée, aucune assignation spirituelle.

Pour en comprendre la fonction, il faut une fois encore oublier tout le dispositif platonicien de l'âme et du corps, de la survie de l'âme, ou de son immortalité. La pensée de Paul ignore ces paramètres. La mort dont

nous parle Paul, celle du Christ comme la nôtre, n'a rien de biologique, pas plus du reste que la vie. Mort et vie sont des pensées, des dimensions enchevêtrées du sujet global, où « corps » et « âme » sont indiscernables (c'est bien du reste pourquoi la résurrection, pour Paul, est forcément résurrection des corps, c'est-à-dire résurrection du sujet divisé *en son entier*). Saisie comme pensée, comme voie subjective, comme manière d'être au monde, la mort est cette part du sujet divisé qui a encore et toujours à dire « non » à la chair, et se tient dans le devenir précaire du « mais » de l'esprit.

La mort, qui est la pensée de (= selon) la chair, ne saurait être constitutive de l'événement-Christ. La mort est, du reste, un phénomène adamique. Elle a été proprement *inventée* par Adam, le premier homme. Cor. I.15.22 est sur ce point d'une parfaite clarté : « Puisque la mort est venue par un homme, c'est aussi par un homme qu'est venue la résurrection des morts. Et comme tous meurent en Adam, de même aussi tous revivront en Christ. » La mort est aussi ancienne que le choix par le premier homme d'une liberté rebelle. Ce qui fait événement dans le Christ est exclusivement la résurrection, cette ἀνάστασις νεκρῶν, qu'on devrait traduire par la *levée* des morts, leur soulèvement, qui est soulèvement de la vie.

Pourquoi, dès lors, le Christ doit-il mourir, et à quelles fins Paul développe-t-il le symbole de la croix ?

Dans le texte ci-dessus, il faut prendre garde à ceci que seule la résurrection d'un homme peut en quelque sorte s'accorder, ou se situer sur le même plan, que l'invention, par un homme, de la mort. Le Christ invente la vie, mais il ne peut le faire qu'autant qu'il est, comme l'inventeur de la mort, un homme, une pensée, une existence. Au fond, Adam et Jésus, le premier Adam et le second Adam, incarnent à l'échelle du destin de l'humanité la tresse subjective qui compose, comme division constituante, n'importe quel sujet singulier. Le Christ

meurt simplement pour attester que c'est bien un homme qui, capable d'inventer la mort, l'est aussi d'inventer la vie. Ou : le Christ meurt pour que, pris lui aussi dans l'invention humaine de la mort, il manifeste que c'est de ce point même (ce dont l'humanité est capable) qu'il invente la vie.

En somme, la mort n'est requise qu'autant qu'avec le Christ, l'intervention divine doit dans son principe même s'égaliser strictement à l'humanité de l'homme, et donc à la pensée qui le domine, et qui a nom, comme sujet, « chair », et comme objet, « mort ». Quand le Christ meurt, nous, les hommes, cessons d'être séparés de Dieu, puisqu'avec l'envoi de son Fils, se filialisant, il entre au plus intime de notre composition pensante.

Telle est l'unique nécessité de la mort du Christ : elle est le moyen d'une égalité avec Dieu lui-même. Par cette pensée de la chair, dont le réel est la mort, nous est dispensé en grâce le fait d'être dans le même élément que Dieu lui-même. La mort nomme ici une renonciation à la transcendance. Disons que la mort du Christ est *le montage d'une immanentisation de l'esprit*.

Paul a parfaitement conscience de ce que le maintien d'une transcendance radicale du Père ne permet ni l'événement ni la rupture avec l'ordre légal. Car ne peut occuper l'abîme qui nous sépare de Dieu que l'immobilité mortifère de la Loi, ce « ministère de la mort, gravé avec des lettres sur des pierres » (Cor. II.3.7).

Dans Rom. 6.4 sq., Paul établit qu'une doctrine du réel comme événement a des conditions d'immanence, et que nous ne pouvons composer avec la mort qu'autant que Dieu compose avec elle. Par quoi l'opération de la mort construit le site de notre égalité divine *dans l'humanité elle-même*.

Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts

par la gloire du Père, nous aussi, nous vivions d'une vie nouvelle. Car, si nous sommes devenus un avec lui par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une même résurrection, sachant bien que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que ce corps asservi au péché soit détruit et que nous ne soyons plus asservis au péché. Car celui qui est mort est libéré du péché.

Or, si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, puisque nous savons que Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus.

Le texte est formel : la mort comme telle n'est pour rien dans l'opération du salut. Elle agit comme condition d'immanence. Nous devenons conformes au Christ pour autant qu'il devient conforme à nous. La croix (nous avons été crucifiés avec le Christ) est le symbole de cette identité. Et cette conformité est possible, parce que la mort n'est pas un fait biologique, mais une pensée de la chair, dont un des noms, très complexe, et sur lequel nous reviendrons, est « péché ». Paul appelle cette immanentisation une « réconciliation » (καταλλαγή) : « Car si, lorsque nous étions les ennemis de Dieu, nous avons été réconciliés avec lui par la mort de son Fils, combien plus, étant réconciliés, serons-nous sauvés par sa vie ! » (Rom. 5.10).

Il est fondamental de ne pas confondre καταλλαγή, la réconciliation, qui est l'opération de la mort, et σωτηρία, le salut, qui est l'opération événementielle de la résurrection. La première immanentise les conditions de la seconde, sans rendre pour autant celle-ci nécessaire. Par la mort du Christ, Dieu renonce à sa séparation transcendante, il s'insépare par filialisation, et partage une dimension constitutive du sujet humain divisé. Ce faisant, il crée non l'événement, mais ce que j'appelle son site. Le site événementiel est cette donnée immanente à une situation qui entre dans la composition de l'événement même, et fait qu'il est destiné à *cette* situation singulière,

et non à une autre. La mort est construction du site événementiel, en ceci qu'elle fait que la résurrection (qui ne s'en infère nullement) *aura été* destinée aux hommes, à leur situation subjective. La réconciliation est donnée du site, indication virtuelle et par elle-même inactive de ce que la résurrection du Christ est invention *par l'homme* d'une nouvelle vie. Seule la résurrection est donnée de l'événement, qui mobilise le site, et dont l'opération est le salut.

En définitive, comprendre le rapport entre καταλλαγή et σωτηρία, qui est aussi bien le rapport entre mort et vie, c'est comprendre que pour Paul il y a complète disjonction entre la mort du Christ et sa résurrection. Car la mort est une opération dans la situation, une opération qui immanentise le site événementiel, cependant que la résurrection est l'événement lui-même. De là que l'argument de Paul est étranger à toute dialectique. La résurrection n'est ni une relève, ni un surmonter de la mort. Ce sont deux fonctions distinctes, dont l'articulation ne contient aucune nécessité. Car de ce qu'il existe un site événementiel ne se déduit jamais le surgissement de l'événement. Ce surgir, s'il exige des conditions d'immanence, n'en reste pas moins de l'ordre de la grâce.

C'est pourquoi Nietzsche s'égare tout à fait quand il fait de Paul le prêtre type, la puissance ordonnée à la haine de la vie. On connaît la diatribe :

C'est alors que survint saint Paul... Paul, la haine tchandalade faite chair, faite génie, haine contre Rome, contre « le monde » ; Paul le Juif, l'éternel Juif errant par excellence ! [...] Voilà ce que fut son chemin de Damas : il comprit qu'il avait besoin de la foi en l'immortalité pour dévaloriser le « monde », que la notion d'« enfer » finirait par conquérir Rome, et que, grâce à « l'au-delà » on peut tuer la vie... « Christianisme » et « nihilisme » : cela rime – non sans raison (*L'Antéchrist*, 58).

Rien dans ce texte n'est à sa place. Nous en avons assez dit pour comprendre que la « foi en l'immortalité » n'est pas le souci de Paul, qui veut bien plutôt le triomphe de l'affirmation sur la négation, de la vie sur la mort, de l'homme nouveau (du surhomme ?) sur le vieil homme ; que la haine contre Rome est une invention de Nietzsche, s'agissant d'un homme particulièrement fier d'être citoyen romain ; que le « monde » dont Paul déclare qu'il a été crucifié avec Jésus est le cosmos grec, la bonne totalité qui distribue des places, et commande à la pensée le consentement à ces places ; et qu'il s'agit donc d'ouvrir aux droits vitaux de l'infini et de l'événement intotalisable ; qu'il n'est fait dans la prédication de Paul nulle mention de l'enfer, et que c'est une caractéristique de son style de ne jamais en appeler à la peur, et toujours au courage ; et enfin que « tuer la vie » n'est certes pas le vouloir de celui qui demande avec une sorte de joie sauvage : « Mort, où est ta victoire ? » Tuer la mort résumerait mieux le programme de Paul...

Celui qui réclamait l'affirmation dionysiaque, qui, comme Paul, pensait casser en deux l'histoire du monde, et substituer partout le « oui » de la vie au « non » du nihilisme, aurait été mieux inspiré de citer ce passage :

Le Fils de Dieu, Jésus-Christ, que nous avons prêché parmi vous – moi, Silvain et Timothée – n'a pas été tout à la fois « oui et non » ; mais il n'y a eu que « oui » en lui.

C'est cela, Paul, et non le culte de la mort : la fondation d'un « oui » universel.

Et de même celui qui désirait qu'au-delà du bien et du mal, au-delà des rites et des prêtres, advienne l'homme nouveau, la surhumanité dont l'humanité est capable, aurait pu faire comparaître Paul en sa faveur, ce Paul qui déclare, sur un ton très nietzschéen : « Ce qui importe, ce n'est pas la circoncision ni l'incirconcision, c'est d'être une nouvelle créature » (Gal. 6.15).

Bien plutôt qu'il ne s'oppose à Paul, Nietzsche rivalise avec lui. Même désir d'ouvrir une autre époque de l'histoire de l'humanité, même conviction que l'homme peut et doit être surmonté, même certitude qu'il faut en finir avec la culpabilité et la loi. N'est-il pas le frère de Nietzsche, ce Paul qui proclame : « Si le ministère de la Condamnation a été glorieux, le ministère de la Justice est de beaucoup supérieur en gloire » (Cor. II.3.9) ? Même mélange, parfois brutal, de véhémence et de sainte douceur. Même susceptibilité. Même assurance quant à une élection personnelle. Au Paul qui se sait « mis à part pour annoncer l'Évangile » (Rom. 1.1) répond Nietzsche qui expose les raisons pour lesquelles il est « un destin ». Et enfin même universalité de l'adresse, même errance planétaire. Nietzsche, pour fonder la grande politique (et même, dit-il, la « très grande »), interroge la ressource de tous les peuples, se déclare polonais, veut s'allier avec les Juifs, écrit à Bismarck... Et Paul, pour n'être prisonnier d'aucun groupe local, d'aucune secte provinciale, voyage idéalement dans tout l'Empire, et oppose à ceux qui veulent le fixer : « Je me dois aux Grecs et aux barbares, aux savants et aux ignorants » (Rom. 1.14).

C'est que l'un et l'autre ont porté l'antiphilosophie au point où il ne s'agit plus d'une « critique », même radicale, des petitesse et des lubies du sage ou du métaphysicien. Il s'agit d'une affaire autrement sérieuse : faire venir événementiellement l'affirmation intégrale de la vie contre le règne du négatif et de la mort. Être celui, Paul ou Zarathoustra, qui anticipe sans faiblir le moment où « la mort a été engloutie dans la victoire » (Cor. I.15.54).

S'il est de ce point de vue proche de Nietzsche, Paul n'est évidemment pas le dialecticien que parfois on suppose. Il ne s'agit pas de nier la mort en la conservant, il s'agit de l'engloutir, de l'abolir. Et Paul n'est pas plus, comme le premier Heidegger, un doctrinaire de l'être-pour-la-mort et de la finitude. Dans le sujet divisé, la part

de l'être-pour-la-mort est celle qui dit encore « non », celle qui ne veut pas se laisser emporter par le « mais » exceptionnel de la grâce, de l'événement, de la vie.

En définitive, pour Paul, l'événement-Christ n'est que résurrection. Il éradique la négativité, et si la mort est requise, nous l'avons dit, pour la construction de son site, il reste une opération affirmative irréductible à la mort même.

Le Christ a été tiré « ἐκ νεκρῶν », hors des morts. Cette extraction hors du site mortel établit un point où la mort perd pouvoir. Extraction, soustraction, mais non pas négation :

Or, si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, puisque nous savons que Christ, ressuscité des morts, ne meurt plus : la mort n'a plus d'empire sur lui (Rom. 6.9).

La mort, comme site humain du Fils, n'est à l'épreuve événementielle de la résurrection qu'un impouvoir. La résurrection surgit *hors* du pouvoir de la mort, et non par sa négation.

On pourrait dire : l'événement-Christ, qu'il y ait eu ce fils-là, hors du pouvoir de la mort, identifie rétroactivement la mort comme une voie, une dimension du sujet, et non un état de choses. La mort n'est pas un destin mais un choix, comme nous le montre que puisse, en soustraction de la mort, nous être proposé le choix de la vie. Et donc il n'y a pas, en toute rigueur, d'être-pour-la-mort, il n'y a jamais qu'une voie-de-la-mort, entrant dans la composition divisée de tout sujet.

Si la résurrection est soustraction affirmative à la voie de la mort, il s'agit de comprendre pourquoi cet événement, radicalement singulier, fonde aux yeux de Paul un universalisme. Qu'est-ce qui, dans cette résurrection, dans ce « hors des morts », a puissance de lever les différences ? Pourquoi, de ce qu'un homme est ressuscité,

s'ensuit-il qu'il n'y a ni Grec ni Juif, ni mâle ni femelle, ni esclave ni homme libre ?

Le ressuscité est ce qui nous filialise et s'inclut dans la dimension générique du fils. Il est essentiel de se souvenir que, pour Paul, le Christ n'est pas identique à Dieu, qu'aucune théologie trinitaire ou substantialiste ne soutient la prédication. Tout entier fidèle à l'événement pur, Paul se contente de la métaphore de l'« envoi du fils ». Et, par conséquent, pour Paul, ce n'est pas l'infini qui est mort sur la croix. Certes, la construction du site événementiel exige que le fils qui nous fut envoyé, résiliant l'abîme de la transcendance, soit immanent à la voie de la chair, à la mort, à toutes les dimensions du sujet humain. Il n'en résulte nullement que le Christ soit un Dieu incarné, ou qu'il faille le penser comme devenir-fini de l'infini. *La pensée de Paul dissout l'incarnation dans la résurrection.*

Cependant, bien que la résurrection ne soit pas le « calvaire de l'absolu », bien qu'elle n'active d'aucune dialectique de l'incarnation de l'Esprit, il est vrai qu'elle relève les différences au profit d'une universalité radicale, et que l'événement s'adresse à tous sans exception, ou divise définitivement tout sujet. C'est bien ce qui est, dans le monde romain, une invention foudroyante. Elle ne s'éclaircit qu'en scrutant les noms de la mort et les noms de la vie. Or le premier des noms de la mort, c'est : Loi.

CHAPITRE VII

Paul contre la loi

Deux énoncés paraissent communément concentrer, métonymie périlleuse, l'enseignement de Paul :

1. Ce qui nous sauve est la foi, et non les œuvres.
2. Nous ne sommes plus sous la loi, mais sous la grâce.

Il y aurait donc quatre concepts, pour disposer les choix fondamentaux d'un sujet : πίστις (la foi) et ἔργον (l'œuvre) ; χάρις (la grâce), et νόμος (la loi). La voie subjective de la chair (σάρξ), dont le réel est la mort, organise le couple de la loi et des œuvres. Tandis que la voie de l'esprit (πνεῦμα), dont le réel est la vie, organise celui de la grâce et de la foi. Entre les deux, le nouvel objet réel, donnée événementielle, traversant la « rédemption qui est en Jésus-Christ », passant « διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ » (Rom. 3.24).

Mais d'où procède qu'il faille rejeter la loi du côté de la mort ? C'est qu'à la prendre dans sa particularité, soit les œuvres qu'elle prescrit, elle fait barrage à ce que l'adresse universelle de la grâce soit subjectivée comme pure conviction, ou foi. La loi « objective » le salut et interdit qu'on le rapporte à la gratuité de l'événement-Christ. Dans Rom. 3.27 sq., Paul indique clairement ce dont il s'agit, et qui est bien la liaison essentielle entre

événement et universalité, pour autant qu'il s'agit de l'Un, ou, plus simplement, d'une vérité :

Où est donc le sujet de se glorifier ? Il est exclu. Par quelle loi ? Celle des œuvres ? Non, par la loi de la foi ; car nous estimons que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la Loi. Ou bien Dieu est-il seulement le Dieu des Juifs ? N'est-il pas aussi le Dieu des païens ? Oui, il l'est aussi des païens, puisqu'il y a un seul Dieu, qui justifiera par la foi les circoncis, et, au moyen de la foi également, les incirconcis.

La question fondamentale est de savoir ce que signifie au juste qu'il y ait un seul Dieu. Que veut dire « mono », dans « monothéisme » ? Paul affronte, en renouvelant les termes, la redoutable question de l'Un. Sa conviction, proprement révolutionnaire, est que *le signe de l'Un c'est le « pour tous », ou le « sans exception »*. Qu'il y ait un seul Dieu doit se comprendre non comme une spéculation philosophique sur la substance, ou sur l'étant suprême, mais à partir d'une structure d'adresse. L'Un est ce qui n'inscrit aucune différence dans les sujets auxquels il s'adresse. Telle est la maxime de l'universalité, quand sa racine est événementielle : il n'y a d'Un qu'autant qu'il est pour tous. Le monothéisme ne s'entend que dans la prise en considération de l'humanité tout entière. Non adressé à tous, l'Un se délite et s'absente.

Or la loi, pour Paul, désigne toujours une particularité, donc une différence. Elle n'est pas une opération possible de l'Un, car elle ne destine son « Un » fallacieux qu'à ceux qui reconnaissent et pratiquent les injonctions qu'elle détaille.

La substructure ontologique de cette conviction (mais l'ontologie n'intéresse nullement Paul) est qu'il n'y a pas d'Un événementiel qui puisse être l'Un d'une particularité. Le seul corrélat possible de l'Un est l'universel. Le dispositif général d'une vérité contient l'Un (dans la fable

paulinienne, la transcendance divine, le monothéisme), l'universel (l'humanité tout entière, le circoncis comme l'incirconcis) et le singulier (l'événement-Christ). Le particulier ne peut s'y inscrire, il relève de l'opinion, de la coutume, de la loi.

Qu'est-ce qui peut être à la mesure de l'universalité d'une adresse ? En tout cas pas la légalité. La loi est toujours prédicative, particulière et partielle. Paul a parfaitement conscience du caractère toujours étatique de la loi. Entendons par « étatique » ce qui dénombre, nomme, et contrôle, les parties d'une situation. Qu'une vérité surgisse événementiellement exige qu'elle soit hors nombre, hors prédicat, incontrôlable. C'est précisément ce que Paul appelle la grâce : ce qui advient sans être dans l'assise d'aucun prédicat, ce qui est translégal, ce qui arrive à tous sans raison assignable. La grâce est le contraire de la loi, pour autant qu'elle est ce qui vient *sans être dû*.

Il y a là une intuition profonde de Paul, qui défait, par sa compréhension universelle et illégale de l'Un, toute incorporation particulière, ou communautaire, du sujet, comme aussi toute approche juridique ou contractuelle de sa division constitutive. *Ce qui fonde un sujet ne peut être ce qui lui est dû*. Car cette fondation se noue à ce qui est déclaré dans une contingence radicale. Il n'y a, au sens strict, si l'on entend que l'humanité de l'homme est sa capacité subjective, aucune espèce de « droit » de l'homme.

La polémique contre le « ce qui est dû », contre la logique du droit et du devoir, est le cœur du refus paulinien des œuvres et de la loi : « Celui qui fait une œuvre reçoit son salaire non pas comme une grâce, mais comme une chose due » (Rom. 4.4). Mais, pour Paul, rien n'est dû. Le salut du sujet ne saurait avoir la forme d'une récompense ou d'un salaire. La subjectivité de la foi est non salariale (ce qui autorise après tout qu'on la déclare

communiste). Elle relève d'un don accordé, χάρισμα. Tout sujet s'initie d'un charisme, tout sujet est charismatique. Le point de la subjectivité étant non l'œuvre qui appelle salaire ou récompense, mais la déclaration de l'événement, le sujet déclarant existe selon le charisme qui lui est propre. Toute subjectivité affronte sa division dans l'élément d'une essentielle gratuité de son propos. L'opération rédemptrice est l'avènement d'un charisme.

Chez Paul, il y a un lien fondamental entre universalisme et charisme, entre la puissance d'adresse universelle de l'Un et l'absolue gratuité du militantisme. Il dira ainsi, dans Rom. 3.23-4 : « Il n'y a point de distinction [διαστολή, qui veut dire "différence"] : car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, et ils sont justifiés gratuitement (δωρεάν) par sa grâce, au moyen de la rédemption accomplie en Jésus-Christ. »

Δωρεάν est un mot fort, il veut dire « par pur don », « sans cause », et même « en vain ». Entre le « pour tous » de l'universel et le « sans cause », il y a pour Paul un lien essentiel. Il n'y a d'adresse à tous qu'au régime du sans cause. N'est adressable à tous que ce qui est absolument gratuit. Seul le charisme, la grâce sont à la mesure d'un problème universel.

Le sujet constitué par le charisme dans la pratique gratuite de l'adresse à tous soutient nécessairement qu'il n'y a pas de différences. Seul ce qui est charismatique, donc absolument sans cause, détient cette puissance d'excès sur la loi qui fait choir les différences établies.

Telle est la racine du fameux thème paulinien concernant la « surabondance » de la grâce. La loi commande une multiplicité mondaine prédictive, elle donne à chaque partie du tout ce qui lui est dû. La grâce événementielle commande une multiplicité en excès sur elle-même, non descriptible, qui surabonde par rapport à elle-même comme au regard des distributions fixes de la loi.

La thèse ontologique profonde est que l'universalisme suppose que l'on puisse penser le multiple non comme partie, mais comme excès sur soi, comme hors-place, comme nomadisme de la gratuité. Si l'on entend par « péché » l'exercice subjectif de la mort comme voie d'existence, et donc le culte légal de la particularité, on comprend aussitôt que ce qui se soutient de l'événement (une vérité, donc, quelle qu'elle soit) est toujours en excès imprédictible sur tout ce que le « péché » circonscrit. C'est exactement ce que dit le fameux texte de Rom. 5.20-1 :

Or la Loi est intervenue, afin que la faute abondât ; mais là où le péché a abondé, la grâce a surabondé, afin que, comme le péché a régné en donnant la mort, ainsi la grâce régnât par la justice pour donner la vie éternelle par Jésus-Christ, notre Seigneur.

Les deux voies subjectives, mort et vie, dont le non-rapport constitue le sujet divisé, sont aussi deux types de multiplicités :

- la multiplicité particularisante, celle qui va avec sa propre limite, qui est marquée par le prédicat de sa limite. La loi en est le chiffre ou la lettre ;
- la multiplicité qui, s'excédant elle-même, soutient l'universalité. L'excès sur soi interdit de représenter cette multiplicité comme totalité. La surabondance n'est référible à aucun Tout. C'est bien pourquoi elle autorise la déposition de la différence, déposition qui est le processus même de l'excès.

Ce qui est appelé « grâce » est la capacité d'une multiplicité postévénementielle à excéder sa propre limite, limite qui a pour chiffre mort un commandement de la loi. L'opposition grâce/loi recouvre deux doctrines du multiple.

Reste à comprendre pourquoi le motif subjectif associé à la loi est celui du péché. Nous avons là une chicane

d'une extrême complexité. C'est elle, cependant, qui entraîne dans la composition subjective que « loi » soit désormais un des noms de la mort.

En fait, ce dont il s'agit est le désir (ἐπιθυμία), qu'il n'y a nulle raison de traduire ici par une « concupiscence » qui sent par trop le confessionnal. Pour en venir à la « nouvelle vie » du sujet, il faut avoir la compréhension la plus profonde des connexions entre désir, loi, mort et vie.

La thèse fondamentale de Paul est que la loi, et elle seule, dote le désir d'une autonomie suffisante pour que le sujet de ce désir, au regard de cette autonomie, vienne occuper la place du mort.

La loi est ce qui donne vie au désir. Mais, ce faisant, elle contraint le sujet à ne plus pouvoir emprunter que la voie de la mort.

Qu'est-ce exactement que le péché ? Ce n'est pas le désir comme tel, car on ne comprendrait pas alors qu'il soit lié à la loi et à la mort. *Le péché est la vie du désir comme autonomie, comme automatisme.* La loi est requise pour que soit délivrée la vie automatique du désir, l'automatisme de répétition. Car seule la loi fixe l'objet du désir, et l'y enchaîne quelle que soit la « volonté » du sujet. C'est cet automatisme objectal du désir, impensable sans la loi, qui assigne le sujet à la voie charnelle de la mort.

On voit bien que se qui se joue là n'est rien moins que le problème de l'inconscient (Paul l'appelle l'involontaire, ce que je ne veux pas, « ὁ οὐ θέλω »). La vie du désir fixée et délivrée par la loi est ce qui, excentré du sujet, s'accomplit comme automatisme inconscient, au regard de quoi le sujet involontaire n'est plus capable que d'inventer la mort.

La loi est ce qui livre le désir à son autonomie répétitive en lui désignant son objet. Le désir conquiert alors son automatisme sous la forme d'une transgression. Comment comprendre « transgression » ? Il y a transgression

quand ce qu'interdit, c'est-à-dire nomme négativement, la loi, devient l'objet d'un désir qui vit par lui-même en lieu et place du sujet. Cet entrecroisement de l'impératif, du désir, et de la mort subjective, est ainsi condensé par Paul : « Car le péché, ayant saisi l'occasion, m'a séduit par le commandement même, et par lui m'a fait mourir » (Rom. 7.11).

On ne saurait imaginer disposition plus antikantienne que celle qui, nommant « péché » l'autonomie du désir quand son objet est pointé par le commandement de la loi, en désigne l'effet comme venue du sujet à la place du mort.

Nous avons jusqu'ici anticipé. Mais tout est détaillé dans le texte peut-être le plus célèbre de Paul, mais aussi le plus intriqué, Rom. 7.7-23, texte que je cite en entier avant d'en reprendre l'élucidation.

Que dirons-nous donc ? La Loi est-elle une puissance de péché ? Non certes ! Mais je n'ai connu le péché que par la Loi ; car je n'aurais pas connu le désir, si la Loi n'eût dit : « Tu ne convoiteras point ! » (Exode, 20.17) C'est le péché qui, ayant saisi l'occasion, a produit en moi, par le commandement, toutes sortes de désirs ; car, sans la Loi, le péché est mort. Autrefois, j'étais sans Loi et je vivais, mais quand le commandement est venu, le péché a repris vie, et moi, je suis mort – de sorte qu'il s'est trouvé que le commandement qui devait me donner la vie, m'a conduit à la mort. Car le péché, ayant saisi l'occasion, m'a séduit par le commandement même, et par lui m'a fait mourir. Ainsi, la Loi est sainte et le commandement est saint, juste et bon.

Ce qui est bon, est-il donc devenu pour moi une cause de mort ? Non certes ! Mais le péché, pour bien prouver ce qu'il est, s'est servi d'une chose bonne en soi afin de me donner la mort. Ainsi, par le moyen du commandement, le péché est apparu dans toute sa gravité.

Nous savons, en effet, que la Loi est spirituelle ; mais moi, je suis charnel, vendu et asservi au péché. Car je ne comprends pas ce que je fais : je ne fais pas ce que je veux,

mais je fais ce que je hais. Or, si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais par là que la Loi est bonne. Et alors, ce n'est plus moi qui agis ainsi, mais c'est le péché qui habite en moi. En effet, je sais que ce qui est bon n'habite point en moi, c'est-à-dire dans ma chair, parce que j'ai la volonté de faire le bien, mais je n'ai pas le pouvoir de l'accomplir ; car je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je ne veux pas. Si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui agis ainsi, mais c'est le péché qui habite en moi.

Je trouve donc en moi cette loi : Quand je veux faire le bien, le mal est attaché à moi. Car, dans mon être intime, je prends plaisir à la loi de Dieu ; mais je vois dans mes membres une autre loi qui combat contre la loi de mon entendement, et qui me rend captif de la loi du péché, qui se trouve dans mes membres.

Toute la pensée de Paul vise ici une théorie de l'inconscient subjectif, structurée par l'opposition vie/mort. L'interdit de la loi est ce par quoi le désir de l'objet peut s'accomplir « involontairement », inconsciemment, c'est-à-dire comme vie du péché. Par quoi le sujet, excentré de ce désir, passe du côté de la mort.

Ce qui importe à Paul, c'est que cette expérience (il parle de lui, c'est manifeste, presque dans le style des *Confessions* de saint Augustin) fait apparaître, sous condition de la loi, une singulière disposition où, si le sujet est du côté de la mort, *la vie est du côté du péché*.

Pour que le sujet bascule dans une autre disposition, où il serait, lui, du côté de la vie, et où le péché, c'est-à-dire l'automatisme de répétition, occuperait la place du mort, il faut rompre avec la loi. Telle est la conclusion implacable de Paul.

Comment s'organise le sujet d'une vérité universelle, dès lors que la loi ne peut en soutenir la division ? La résurrection convoque le sujet à s'identifier comme tel sous le nom de foi (πίστις). Ce qui veut dire : indépendamment des résultats, ou des formes prescrites, qu'on appel-

lera des œuvres. Dans la guise de l'événement, le sujet est subjectivation. Le mot « πίστις » (foi, ou conviction) désigne exactement ce point : l'absence de tout écart entre sujet et subjectivation. Dans cette absence d'écart, qui active constamment le sujet dans le service de la vérité, et lui interdit le repos, l'Une-vérité procède en direction de tous.

Mais peut-être, récapitulant et généralisant les figures induites chez Paul par la virulence de la fable, pouvons-nous, au point où nous en sommes, ordonner en deux théorèmes ce qui a valeur matérialiste ; dessiner notre matérialisme de la grâce.

Théorème 1 : Il n'y a de l'Un que pour tous, et il procède non de la loi, mais de l'événement.

C'est dans la rétroaction de l'événement que se constitue l'universalité d'une vérité. La loi est inappropriée au « pour tous », car elle est toujours loi étatique, loi de contrôle des parties, loi particulière. Il n'y a de l'Un qu'au défaut de la loi. L'universalité est liée organiquement à la contingence de ce qui nous arrive, et qui est la surabondance insensée de la grâce.

Théorème 2 : L'événement seul, comme contingence illégale, fait advenir une multiplicité en excès sur elle-même, et donc la possibilité d'outrepasser la finitude.

Le corollaire subjectif, parfaitement établi par Paul, est que toute loi est le chiffre d'une finitude. C'est bien ce qui impose qu'elle se noue à la voie de la chair et en définitive à la mort. Ce qui interdit le monothéisme en en particulierisant l'adresse, interdit aussi l'infini.

Mais suivons un instant encore les dédales de l'épître aux Romains.

Nous l'avons déjà pointé dans le texte : sans la loi, il n'y a pas le désir libéré, autonome, automatique. Il y a une vie indistincte, indivise, peut-être quelque chose

comme la vie adamique, avant la chute, avant la loi. C'est une sorte d'enfance qu'invoque Paul quand il dit : « Autrefois sans loi je vivais. » Car cette « vie » n'est pas celle qui fait tout le réel de la voie de l'esprit dans le sujet divisé. C'est plutôt une vie qui insépare les deux voies, la vie d'un sujet supposé plein, ou indivis. Si on suppose cet « avant » de la loi, on suppose un sujet innocent, qui n'a pas même inventé la mort. Ou plutôt, la mort est du côté du désir : « Sans la loi le péché est mort. » Ce qui veut dire : sans la loi, il n'y a pas d'autonomie vivante du désir. Le désir reste, dans le sujet indistinct, une catégorie vide, inactive. Ce qui sera plus tard la voie de la mort, ou ce qui fait basculer le sujet dans la place du mort, n'est pas vivant. « Avant la loi », la voie de la mort est morte. Mais aussi bien cette vie innocente reste étrangère à la question du salut.

« Avec la loi », le sujet est définitivement sorti de l'unité, de l'innocence. Son indistinction supposée ne peut plus être tenue. Le désir, auquel la loi désigne son objet, se trouve déterminé, autonomisé, comme désir transgressif. Avec la loi le désir reprend vie, il est une catégorie active, pleine. Il y a constitution de la voie charnelle, grâce à la multiplicité objectale que la loi découpe par l'interdit et la nomination. Le péché apparaît comme automaticité du désir.

Or la voie du péché est celle de la mort. Nous pouvons donc dire, et c'est le cœur du propos de Paul : *avec la loi, la voie de la mort, qui était elle-même morte, redevient vivante*. La loi fait vivre la mort, et le sujet, comme vie selon l'esprit, tombe du côté de la mort. La loi distribue la vie du côté de la voie de la mort, et la mort du côté de la voie de la vie.

La mort de la vie, c'est le Moi (en position de mort). La vie de la mort, c'est le péché.

On notera le puissant paradoxe de cette disjonction du Moi (mort) et du péché (vivant). Il signifie que ce n'est

jamais moi qui pèche, c'est le péché qui pèche en moi : « Le péché me saisit par le commandement et par lui me fit mourir. » Et : « Ce n'est plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi. » Le péché en tant que tel n'intéresse pas Paul, qui est tout sauf un moraliste. Ce qui compte est sa position subjective, sa généalogie. Le péché est la vie de la mort. C'est ce dont la loi, et elle seule, est capable. Le prix payé est que la vie occupe la place du mort, sous les espèces du Moi.

L'extrême tension de tout le texte provient de ce que Paul cherche à dire un excentrement du sujet, une forme particulièrement retorse de sa division. Puisque le sujet de la vie est à la place de la mort et *vice versa*, il s'ensuit que le savoir et la volonté d'un côté, et le faire, l'agir, de l'autre, sont entièrement disjoints. C'est là l'essence, empiriquement observable, de l'existence sous la loi. Cet excentrement peut du reste être mis en parallèle avec l'interprétation lacanienne du *cogito* (là où je pense je ne suis pas et là où je suis je ne pense pas).

Généralisons un peu. L'homme de la loi est pour Paul celui chez qui le faire est séparé de la pensée. Tel est l'effet de la séduction par le commandement. Cette figure du sujet, où la division est entre le Moi mort et l'automaticité involontaire du désir vivant, est, pour la pensée, une figure d'impuissance. Fondamentalement, le péché est moins une faute qu'une incapacité de la pensée vivante à prescrire l'action. La pensée se dissout, sous l'effet de la loi, en impuissance et en ratiocination, car le sujet (le Moi mort) est disjoint d'une puissance sans limite, qui est l'automaticité vivante du désir.

Nous poserons alors :

Théorème 3 : La loi est ce qui constitue le sujet comme impuissance de la pensée.

Mais la loi est avant tout la force de commandement de la lettre. On connaît la terrible formule de

Cor. II.3.6-7 : « τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζοοποιεῖ », la lettre tue, mais l'esprit crée la vie. Elle est suivie de la mention du « ministère de la mort gravé en lettres (ἐκ γράμμασιν) sur des pierres ». La lettre mortifie le sujet en tant qu'elle sépare sa pensée de toute-puissance.

On conviendra d'appeler « salut » (Paul dit : vie justifiée ou justification) ceci : que la pensée puisse être non séparée du faire et de la puissance. Il y a salut quand la figure divisée du sujet soutient la pensée dans la puissance du faire. C'est ce que j'appelle, pour ma part, une procédure de vérité.

Nous avons alors :

Théorème 4 : Il n'y a pas de lettre du salut, ou de forme littérale d'une procédure de vérité.

Cela veut dire qu'il n'y a de lettre que de l'automatisme, que du calcul. La réciproque étant : il n'y a de calcul que de la lettre. Il n'y a de chiffage que de la mort. Toute lettre est aveugle, et opère à l'aveugle.

Quand le sujet est sous la lettre, ou littéral, il se présente comme corrélation disjointe d'un automatisme du faire et d'une impuissance de la pensée.

Si on appelle « salut » la ruine de cette disjonction, il est clair qu'il va dépendre d'un surgir sans loi, lequel désenchaîne le point d'impuissance de l'automatisme.

Il est important de comprendre, et de reprendre, l'antidialectique du salut et du péché. Le salut est le désenchaînement de la figure subjective dont péché est le nom. Nous avons en effet vu que le péché est une structure subjective, et non une action mauvaise. Le péché n'est rien d'autre que la permutation, sous l'effet de la loi, des places de la vie et de la mort. C'est bien pourquoi, sans avoir besoin d'une doctrine sophistiquée du péché originel, Paul peut dire, avec simplicité : nous *sommes* dans le péché. Quand le salut débloquent le mécanisme subjectif du

péché, il apparaît que ce désenchaînement est une délittéralisation du sujet.

Cette délittéralisation n'est concevable que si on admet qu'une des voies du sujet divisé est translittérale. Tant que nous sommes « sous la loi », cette voie reste morte (elle est en posture de Moi). Seule la résurrection rend possible qu'elle redevienne active. La désintrinsication de la mort et de la vie, où la vie était en position de reste de la mort, peut s'apercevoir uniquement à partir de l'excès de la grâce, donc d'un acte pur.

« Grâce » veut dire que la pensée ne peut rendre raison *intégralement* de la brutale remise en route, dans le sujet, de la voie de la vie, c'est-à-dire de la conjonction retrouvée de la pensée et du faire. La pensée ne peut être relevée de son impuissance que par quelque chose qui excède son ordre. « Grâce » nomme l'événement comme condition de la pensée active. La condition est elle-même inévitablement en excès sur ce qu'elle conditionne. C'est dire que la grâce est pour part soustraite à la pensée qu'elle rend vivante. Ou, comme le dira Mallarmé, ce Paul du poème moderne, il est certain que toute pensée émet un coup de dés, mais il l'est tout autant qu'elle ne pourra penser jusqu'au bout le hasard dont ainsi elle résulte.

Pour Paul, la figure du chiasme mort/vie, organisé par la loi, ne peut être relevée, c'est-à-dire à nouveau permutee, que par une opération implaçable qui porte sur la mort et la vie, et cette opération, c'est la résurrection. Seule une résurrection redistribue mort et vie à leurs places, en montrant que la vie n'occupe pas nécessairement la place du mort.

CHAPITRE VIII

L'amour comme puissance universelle

Il est donc établi qu'aucune morale, si on entend par « morale » l'obéissance pratique à une loi, ne peut justifier l'existence d'un sujet : « Ce n'est pas par les œuvres de la loi que l'homme est justifié, mais par la foi en Jésus-Christ » (Gal. 2.16). Qui plus est, l'événement-Christ est proprement l'abolition de la loi, qui n'était que l'empire de la mort : « Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi » (Gal. 3.13). De même que sous la loi, le sujet, excentré de la vie automatique du désir, occupait la place du mort, et que le péché (ou désir inconscient) vivait en lui d'une vie autonome ; de même, basculé hors de la mort par la résurrection, le sujet participe d'une vie nouvelle dont Christ est le nom. La résurrection du Christ est aussi bien *notre* résurrection, brisant la mort où, sous la loi, le sujet s'était exilé dans la forme close du Moi : « Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi » (Gal. 2.20). Réciproquement, si l'on persiste à supposer que vérité et justice peuvent s'obtenir par l'observance des commandements légaux, il faut revenir vers la mort, poser qu'aucune grâce ne nous est accordée dans l'existence, et nier la résurrection : « Je ne rejette pas la grâce de Dieu ; car si la justice (δικαιοσύνη) s'obtient par la loi, Christ est mort en vain » (Gal. 2.21).

Est-ce à dire que le sujet qui se noue au discours chrétien est absolument *sans loi*? Plusieurs indices, dans le passage de l'épître aux Romains que nous avons longuement commenté, nous avertissent du contraire, et nous engagent à poser la question extraordinairement difficile de *l'existence d'une loi translittérale, d'une loi de l'esprit*.

Paul, au moment même où il entreprend de destituer la loi et d'élucider son rapport à la convoitise inconsciente, rappelle en effet que « le commandement est saint, juste et bon, ἡ ἐντολὴ ἀργία καὶ δικαία καὶ ἀγαθὴ » (Rom. 7.12). Qui plus est, semblant renverser d'un coup toute la dialectique qui précède, il pose que « la loi est spirituelle » (ὁ νόμος πνευματικός, *ibid.*, 14).

Il semble donc qu'il faille distinguer entre la subjectivation légalisante, qui est puissance de mort, et une loi relevée par la foi, qui appartient à l'esprit et à la vie.

Notre tâche est de penser l'antinomie apparente de deux énoncés :

1. « Christ est la fin de la loi » (τέλος νόμου Χριστός, Rom. 10.4).
2. « L'amour est l'accomplissement de la loi » (πλήρωμα νόμου ἡ ἀγάπη, Rom. 13.10).

Sous condition de la foi, de la conviction déclarée, l'amour nomme une loi non littérale, qui donne au sujet fidèle sa consistance, et effectue dans le monde la vérité postévénementielle.

C'est à mon sens une thèse de portée générale. Le trajet d'une vérité, qui induit son sujet comme détaché des lois étatiques de la situation, n'en est pas moins consistant, selon une autre loi, celle qui, destinant la vérité à tous, universalise le sujet.

Théorème 5 : Un sujet fait loi non littérale de l'adresse universelle de la vérité dont il soutient le processus.

Cette adresse universelle que la foi, pure subjectivation, ne constitue pas par elle-même, Paul l'appelle « amour », ἀγάπη, longuement traduit par « charité », qui ne nous dit plus grand-chose.

Le principe en est que quand le sujet comme pensée s'accorde à la grâce de l'événement – c'est la subjectivation (la foi, la conviction) –, il revient à la place de la vie, lui qui était mort. Il ressaisit les attributs de la puissance qui étaient tombés du côté de la loi et dont la figure subjective était le péché. Il retrouve l'unité vivante de la pensée et du faire. Ce ressaisissement fait loi universelle de la vie elle-même. La loi revient comme articulation pour tous de la vie, voie de la foi, loi au-delà de la loi. C'est ce que Paul appelle l'amour.

Déjà la foi ne doit pas être confondue avec la seule conviction intime, dont nous avons vu que livrée à elle-même elle organisait non le discours chrétien, mais le quatrième discours, celui du dire indicible, la clôture du sujet mystique. La véritable subjectivation a pour évidence matérielle la *déclaration publique* de l'événement, sous son nom, qui est « résurrection ». Il est de l'essence de la foi de se déclarer publiquement. La vérité est militante ou n'est pas. Citant le Deutéronome, Paul rappelle que « la parole est près de toi, dans ta bouche (στόμα) et dans ton cœur (καρδία) ». Et certes, la conviction intime, celle du cœur, est requise, mais seule la confession publique de la foi installe le sujet dans la perspective du salut. Ce n'est pas le cœur qui sauve, c'est la bouche :

C'est la parole de la foi que nous prêchons. Si tu confesses de ta bouche le Seigneur Jésus, et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. Car c'est en croyant du cœur qu'on parvient à la justice, et c'est en confessant de la bouche qu'on parvient au salut (Rom. 10.8 sq.).

Le réel de la foi est une déclaration effective, qui énonce, sous le mot « résurrection », que vie et mort ne

sont pas inéluctablement distribués comme ils le sont dans le « vieil homme ». La foi prend acte, publiquement, de ce que le montage subjectif commandé par la loi n'est pas le seul possible. Mais on constate que la foi ne fait que déclarer, confessant la résurrection d'un seul homme, une *possibilité* pour tous. Qu'un nouvel agencement de la vie et de la mort soit possible, la résurrection en fait foi, et c'est ce que d'abord il faut déclarer. Mais cette conviction laisse en suspens l'universalisation du « nouvel homme », et ne dit rien quant au contenu de la réconciliation entre la pensée vivante et l'action. La foi dit : Nous *pouvons* sortir de l'impuissance, et retrouver ce dont la loi nous a séparés. La foi prescrit une possibilité nouvelle, encore ineffective pour tous, quoique réelle dans le Christ.

Il revient à l'amour de faire loi pour que l'universalité postévénementielle de la vérité s'inscrive continûment dans le monde, et rallie les sujets à la voie de la vie. La foi est la pensée déclarée d'une possible puissance de la pensée. Elle n'est pas encore cette puissance elle-même. Comme le dit fortement Paul, « πιστις δι'ἀγάπης ἐνεργουμένη », la foi n'est agissante que par l'amour (Gal. 5.6).

C'est de ce point de vue que l'amour signe, pour le sujet chrétien, le retour d'une loi qui, d'être non littérale, n'en est pas moins principe et consistance pour l'énergie subjective initiée par la déclaration de la foi. L'amour est, pour l'homme nouveau, accomplissement de la rupture qu'il consomme avec la loi, loi de la rupture avec la loi, loi de la vérité de la loi. Ainsi conçue, la loi d'amour peut même (Paul ne refuse jamais la chance d'une extension des alliances politiques) être confortée par le rappel du contenu de l'ancienne loi, contenu ramené par l'amour à une maxime unique qu'il ne faut pas, sauf à retomber dans la mort, graver sur la pierre, car elle est tout entière subordonnée à la subjectivation par la foi :

N'ayez de dettes envers personne, si ce n'est l'amour que vous vous devez les uns aux autres ; car celui qui aime son prochain a accompli la Loi. En effet, ces commandements : « Tu ne commettras point d'adultère ; tu ne tueras point ; tu ne déroberas point : tu ne convoiteras point... » – et tels autres qu'on pourrait encore citer – se résument tous dans cette parole : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » L'amour ne fait point de mal au prochain ; l'amour est donc l'accomplissement de la Loi (Rom. 13.8 sq).

Ce passage traduit le double effort de Paul :

- réduire la multiplicité des prescriptions légales, car c'est à cette multiplicité du commandement que se rapporte, dans la forme des objets, l'autonomie mortifère du désir. Il faut une maxime unique, affirmative, non objectale. Une maxime qui ne soit pas suscitation de l'infini du désir par la transgression de l'interdit ;
- faire que la maxime soit telle qu'elle exige la foi pour être compréhensible.

Le « Aime ton prochain comme toi-même » satisfait à ces deux conditions (et en outre, ce qui est tout bénéfique, on en trouve l'injonction dans l'Ancien Testament). Cet impératif unique n'enveloppe aucun interdit, il est affirmation pure. Et il exige la foi, car, *antérieurement à la résurrection, le sujet, livré à la mort, n'a aucune raison recevable de s'aimer lui-même.*

Paul n'est nullement un théoricien de l'amour oblatif, par quoi on s'oublierait soi-même dans la dilection de l'Autre. Ce faux amour, qui prétend que le sujet s'anéantit dans un rapport direct avec la transcendance de l'Autre, n'est que prétention narcissique. Il relève du quatrième discours, celui du dire intime et indicible. Paul sait bien qu'il n'y a d'amour véritable qu'autant qu'on est d'abord en état de s'aimer soi-même. Mais ce rapport d'amour du sujet à lui-même n'est jamais qu'amour de cette vérité vivante qui induit le sujet qui la déclare. L'amour est donc

sous l'autorité de l'événement et de sa subjectivation dans la foi, puisque seul l'événement autorise le sujet à être autre chose qu'un Moi mort, qu'on ne saurait aimer.

La nouvelle loi est ainsi le déploiement en direction des autres, et à destination de tous, de la puissance de l'amour de soi, telle que la subjectivation (la conviction) le rend possible. *L'amour est exactement ce dont la foi est capable.*

J'appelle cette puissance universelle de la subjectivation une fidélité événementielle, et il est vrai que la fidélité est la loi d'une vérité. Dans la pensée de Paul, l'amour est précisément fidélité à l'événement-Christ, selon une puissance qui *destine* universellement l'amour de soi. L'amour est ce qui fait de la pensée une puissance. C'est pourquoi lui seul, et non la foi, porte la *force* du salut.

Il s'agit là du

Théorème 6 : Ce qui donne puissance à une vérité, et détermine la fidélité subjective, est l'adresse à tous du rapport à soi induit par l'événement, et non ce rapport lui-même.

C'est ce qu'on peut appeler le théorème du militant. Aucune vérité n'est solitaire, ou particulière.

Pour comprendre la version paulinienne du théorème du militant, il est utile de partir de deux énoncés apparemment contradictoires.

Paul semble assigner le salut exclusivement à la foi. C'est même à quoi, souvent, on réduit sa pensée. Par exemple (mais le thème est récurrent dans les épîtres) :

Néanmoins, ayant connu que ce n'est point par les œuvres de la Loi, mais par la foi en Jésus-Christ que l'homme est justifié, nous avons nous-mêmes cru en Jésus-Christ, afin d'être justifiés par la foi en Christ et non par les œuvres de la Loi ; car personne ne sera justifié par les œuvres de la Loi (Gal. 2.16).

Mais Paul assigne, avec une énergie comparable, le salut au seul amour, allant jusqu'à soutenir que la foi sans amour n'est que subjectivisme creux. Ainsi :

Quand je parlerais les langues des hommes et celles des anges, si je n'ai pas l'amour, je ne suis qu'un airain qui résonne, ou une cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie, et quand je connaîtrais tous les mystères et toute la science ; quand j'aurais toute la foi jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien. Quand je distribuerais tous mes biens pour la nourriture des pauvres, quand je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas l'amour, cela ne me sert de rien (Cor. I.13 sq.).

Et quand il s'agit de classer les trois opérations subjectives majeures de l'homme nouveau, la foi, l'espérance et la charité, ou plutôt la conviction, la certitude et l'amour, c'est à l'amour, sans hésitation, que Paul accorde la première place : « Maintenant donc, ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance et l'amour, mais la plus grande des trois est l'amour » (Cor. I.13.13).

D'un côté la déclaration événementielle est fondatrice du sujet ; de l'autre, sans l'amour, sans la fidélité, elle ne sert à rien. Disons qu'une subjectivation qui ne trouve pas la ressource de puissance de son adresse universelle manque la vérité dont en apparence elle est pourtant, dans son surgissement même, le seul témoin.

S'agissant de la prééminence de l'amour, qui seul effectue dans le monde l'unité de la pensée et de l'action, il faut du reste prendre garde au lexique de Paul, qui est toujours d'une grande précision. Quand il est question de la subjectivation par la foi, Paul ne parle pas de salut (*σωτηρία*) mais de justification (*δικαίωμα*). Il est vrai que l'homme est « justifié par la foi » (Rom. 3.27), mais il est non moins vrai qu'il n'est sauvé que par l'amour. On se souviendra au passage que si « justification » retient encore, dans sa racine, le motif légal de la justice, le salut

signifie, tout simplement, « libération ». Ainsi la subjectivation crée-t-elle, selon le possible indiqué par la résurrection d'un seul, l'espace juste d'une libération ; mais seul l'amour, qui implique l'universalité de l'adresse, effectue cette libération. Lui seul est vie de la vérité, plaisir de la vérité. Comme le dit Paul, « l'amour [...] se réjouit de la vérité », ἡ ἀγάπη [...] συγχαίρει τῇ ἀληθείᾳ (Cor. I.13.5).

Paul a l'intuition que tout sujet est articulation d'une subjectivation et d'une consistance. Cela veut dire aussi qu'il n'y a pas de salut instantané, que la grâce elle-même n'est qu'indication d'une possibilité. Le sujet doit être donné dans son labeur et non seulement dans son surgir. « Amour » est le nom de ce labeur. La vérité n'est jamais pour Paul que « la foi qui se montre agissante par l'amour » (Gal. 5.6).

Autant dire que l'énergie d'une vérité, ce qui la fait exister dans le monde, est identique à son universalité, dont la forme subjective, sous le nom paulinien d'amour, est qu'elle s'adresse inlassablement à tous les autres, Grecs et Juifs, hommes et femmes, hommes libres et esclaves. D'où résulte que « nous n'avons nulle énergie contre la vérité (οὐ δυνάμεθα κατὰ τῆς ἀληθείας), mais seulement pour la vérité (ὕπὲρ τῆς ἀληθείας) » (Cor. II.13.8).

Théorème 7 : Le processus subjectif d'une vérité est une seule et même chose que l'amour de cette vérité. Et le réel militant de cet amour est l'adresse à tous de ce qui la constitue. La matérialité de l'universalisme est la dimension militante de toute vérité.

CHAPITRE IX

L'espérance

Paul, nous l'avons vu, pose que « trois choses demeurent, la foi (πίστις), l'espérance (ἐλπίς), l'amour (la charité, ἀγάπη) » (Cor. I.13.13). Nous avons éclairci la corrélation subjective de la foi et de l'amour. Qu'en est-il de l'espérance ?

Descriptivement, chez Paul et ses successeurs, l'espérance a trait à la justice. La foi autorise qu'on espère en la justice. Ainsi, dans Rom. 10.12 : « C'est en croyant du cœur qu'on obtient la justice. »

Mais de quelle justice s'agit-il ? Paul veut-il dire que l'espérance de la justice est l'espérance d'un jugement, le Jugement dernier ? Ce serait l'espérance d'un événement à venir, qui ferait tri entre réprouvés et sauvés. Justice serait rendue, et c'est à cet ultime tribunal de la vérité que se confierait l'espérance.

Contre cette classique eschatologie judiciaire, Paul semble plutôt caractériser l'espérance comme simple impératif de la continuation, principe de ténacité, d'obstination. Dans Thess. I, la foi est comparée à ce qui fait œuvre (ἔργον), et l'amour au travail pénible, au labeur, à la peine. L'espérance, elle, renvoie à l'endurance, à la persévérance, à la patience ; elle est la subjectivité de la continuation du processus subjectif.

La foi serait l'ouverture au vrai, l'amour serait l'effectivité universalisante de son trajet, l'espérance, enfin, une maxime de persévérance dans ce trajet.

Comment s'articulent l'idée du jugement, de la justice enfin rendue, et celle de la persévérance, de l'impératif : « Il faut continuer » ? Si on tire du côté du jugement, on a l'espérance d'un salaire. Si on tire du côté de la persévérance, on a une figure subjective entièrement désintéressée, sinon qu'elle est co-ouvrière d'une vérité. Il y a une longue histoire de ces deux tendances, dont les résonances politiques durent encore. La question est toujours de savoir à quoi on assigne l'énergie militante d'un sujet quelconque.

Si l'on tire vers la rétribution finale, le sujet se réaligne sur l'objet. Si l'espérance est plutôt le principe de la persévérance, on reste dans le subjectif pur. Le christianisme a cheminé dans cette tension, en privilégiant presque toujours la rétribution, plus populaire aux yeux de l'Église, tout comme le syndicalisme ordinaire argue des revendications des gens pour mieux se méfier de leurs emballlements politiques « irréalistes ».

Le problème est de savoir quel rapport l'espérance entretient avec la puissance. Renforce-t-elle la puissance *du dehors*, en fonction de ce en quoi on espère ? Y a-t-il un événement à venir qui nous paiera d'avoir péniblement déclaré l'événement qui nous constitue ? L'espérance est alors une connexion événementielle, elle dispose le sujet dans l'intervalle de deux événements, et il prend appui sur l'espérance du second pour soutenir sa foi dans le premier.

La doctrine objectivante classique est que le Jugement dernier légitimera les croyants en punissant les incroyants. La justice est alors une répartition, comme on voit dans les grands tableaux, Tintoret ou Michel-Ange, qui se régalaient visuellement du contraste entre l'ascension lumi-

neuse des militants récompensés et la dégringolade ténébreuse des vilains foudroyés.

L'enfer a toujours eu beaucoup plus de succès, artistique et public, que le paradis, car ce qui requiert le sujet, dans cette vision de l'espérance, est l'idée que le méchant sera puni. La légitimation de la foi et de l'amour par l'espérance est alors purement négative. L'espérance est traversée par la haine des autres, par le ressentiment. Mais, ainsi conçue, l'espérance paraît difficilement compatible avec cette réconciliation dans l'universel de la pensée et de la puissance que Paul nomme l'amour.

Et, de fait, on ne trouve pas chez Paul la conception judiciaire et objective de l'espérance. Certes, comme c'est un homme violent et rancunier (il faut bien que la voie de la mort persiste à diviser le sujet), il lui arrive de laisser entendre que les méchants, c'est-à-dire d'abord ses ennemis politiques dans la construction des noyaux chrétiens, ne seront pas vraiment bien traités. De même, il consent parfois, en Juif des débuts de l'Empire, à imaginer que le temps nous est compté, que la fin du monde est pour bientôt : « Vous savez dans quel temps nous sommes : c'est l'heure de vous réveiller enfin du sommeil, car maintenant le salut est plus près de nous que lorsque nous avons cru. La nuit est avancée, le jour approche. Dépouillons-nous des œuvres des ténèbres, et revêtons les armes de la lumière » (Rom. 13.11). Mais il n'y a que très peu de concessions, chez Paul, à cette atmosphère apocalyptique et agressive. Encore moins ordonne-t-il l'espérance à la satisfaction du châtement des impies.

C'est que l'universalisme est la passion de Paul, et que ce n'est pas un hasard si on l'a nommé « l'apôtre des nations ». Sa conviction la plus claire est que la figure événementielle de la résurrection déborde de toute part son site réel et contingent, qui est la communauté des croyants telle que pour l'instant elle existe. Le travail de

l'amour est encore devant nous, l'Empire est vaste. Tel homme ou tel peuple, qui ont toutes les apparences de l'impiété et de l'ignorance, doivent d'abord être vus comme ceux auprès de qui le militant doit porter la Nouvelle. L'universalisme de Paul exclut que le contenu de l'espérance puisse être un privilège accordé aux fidèles du jour. Il n'est pas pertinent de faire de la justice distributive le référent de l'espérance.

En définitive, aux yeux de Paul l'espérance n'est pas espérance d'une victoire objective. Au contraire, c'est la victoire subjective qui produit l'espérance. Essayons de comprendre ce texte difficile, et de grande portée pour quiconque est le militant d'une vérité :

[...] et nous nous glorifions dans l'espérance de la gloire de Dieu. Bien plus encore, nous nous glorifions même dans les afflictions, sachant que l'affliction produit la patience, la patience la fidélité éprouvée, et la fidélité éprouvée l'espérance. Or, l'espérance ne trompe pas (Rom. 5.2).

La dimension subjective qui a pour nom « espérance » est l'épreuve surmontée, et non ce au nom de quoi on l'a surmontée. L'espérance est « fidélité éprouvée », ténacité de l'amour dans l'épreuve, et nullement vision de la récompense ou du châtiment. L'espérance est subjectivité d'une fidélité victorieuse, fidélité à la fidélité, et non représentation de son résultat à venir.

L'espérance indique le réel de la fidélité dans l'épreuve de son exercice, ici et maintenant. C'est ainsi qu'on peut comprendre l'expression énigmatique « l'espérance ne trompe pas ». On la rapprochera de l'énoncé de Lacan, pour qui « l'angoisse est ce qui ne trompe pas », à raison justement de sa charge de réel, de l'excès de réel dont elle résulte. On pourrait dire que l'espérance n'est pas l'imaginaire d'une justice idéale enfin rendue, mais ce qui

accompagne la patience de la vérité, ou l'universalité pratique de l'amour, dans l'épreuve du réel.

Si Paul ne peut pas ordonner l'espérance à l'imaginaire d'une rétribution, outre qu'il est opposé, de façon générale, à l'idée d'un « salaire » de la foi, c'est que la résurrection n'a aucun sens en dehors du caractère universel de son opération. Rien ne permet de figer des divisions ou des répartitions, dès lors qu'il y va de la contingence de la grâce : « Par un seul acte de justice, la justification qui donne la vie s'étend aussi à tous » (Rom. 5.19). Le « tous les hommes » revient sans trêve, « comme tous meurent en Adam, de même tous revivront avec le Christ » (Cor. I.15.22). Nulle place ici pour la vengeance et le ressentiment. L'Enfer, la rôtissoire des ennemis, n'intéresse pas Paul.

Certes, *un* ennemi est identifiable, son nom est la mort. Mais c'est un nom générique, applicable à une voie de la pensée. De cet ennemi, très rarement, Paul parle au futur : « Le dernier ennemi qui sera détruit c'est la mort » (Cor. I.15.26). La justice dont il s'agit dans l'espérance peut sans doute se dire mort de la mort. Mais il s'agit de la défaite, dès maintenant entreprise, de la figure subjective de la mort. Elle est coprésente à l'adresse universelle de l'amour, et n'instruit aucun partage judiciaire entre sauvés et réprouvés. L'espérance affirme bien plutôt, comme confiance en la fidélité du militant, que toute victoire est en réalité une victoire de tous. L'espérance est la modalité subjective d'une victoire de l'universel : « Et ainsi tout Israël sera sauvé » (Rom. 11.26).

De même que l'amour est la puissance générale, tournée vers tous, de l'amour de soi comme construction de la pensée vivante, de même l'espérance tisse la subjectivité du salut, de l'unité de la pensée et de la puissance, comme universalité présente dans chaque épreuve, dans toute victoire. Toute victoire remportée, si locale soit-elle, est universelle.

Pour Paul, il est capital de déclarer que je ne suis justifié que dans l'exacte mesure où tous le sont. L'espérance, certes, me concerne. Mais cela signifie que je ne m'identifie, dans ma singularité, comme sujet de l'économie du salut que pour autant que cette économie est universelle.

L'espérance indique que je ne peux persévérer dans l'amour que parce que cet amour instaure l'universalité concrète du vrai, et que cette universalité me subsume, fait retour vers moi. C'est le sens fort de l'énoncé : « Si je n'ai pas l'amour, je ne suis rien » (Cor. I.13.2). Pour Paul, c'est l'universalité qui est médiatrice de l'identité. C'est le « pour tous » qui fait que je suis compté pour un. Où nous retrouvons un principe paulinien majeur : le Un n'est pas accessible sans le « pour tous ». Ce qui désigne et expérimente que je participe du salut – dès lors que je suis l'ouvrier patient de l'universalité du vrai – s'appelle espérance. De ce point de vue, l'espérance n'a rien à voir avec l'avenir. Elle est une figure du sujet présent, vers qui fait retour l'universalité à laquelle il travaille.

Théorème 8 : Le sujet se soutient, quant à l'impératif de sa propre continuation, de ce que l'avoir-lieu de la vérité qui le constitue est universel, et donc le concerne effectivement. Il n'y a de singularité qu'autant qu'il y a de l'universel. Sinon, il n'y a, hors vérité, que du particulier.

CHAPITRE X

Universalité et traversée des différences

De ce que l'espérance est pure patience du sujet, inclusion de soi dans l'universalité de l'adresse, ne s'ensuit aucunement qu'il faille ignorer ou mépriser les différences. Car, s'il est vrai qu'au regard de ce que l'événement constitue, il n'y a « ni Juif ni Grec », *le fait est* qu'il y a des Juifs et des Grecs. Que toute procédure de vérité dépose les différences, et déploie à l'infini une multiplicité purement générique, n'autorise pas à perdre de vue que, dans la situation (appelons-la : le monde), *il y a des différences*. On peut même soutenir qu'il n'y a que cela.

L'ontologie sous-jacente à la prédication de Paul valorise les non-étants contre les étants, ou plutôt : établit que pour le sujet d'une vérité, ce qui existe est en général tenu, par les discours établis, pour inexistant, cependant que les étants que ces discours valident sont, pour le sujet, des non-étants. Reste que ces étants fictifs, ces opinions, ces coutumes, ces différences, sont ce à quoi on adresse l'universalité, ce vers quoi s'oriente l'amour, et finalement ce qu'il faut traverser pour que l'universalité elle-même s'édifie, ou pour que la généricité du vrai soit déployée *de façon immanente*. Toute autre attitude renverrait la vérité non au travail de l'amour (qui est unité de la pensée et de la puissance), mais à la clôture du quatrième discours, illuministe et mystique, dont Paul, qui entend organiser le

trajet de la Nouvelle dans l'étendue entière de l'Empire, ne veut d'aucune façon qu'il monopolise et stérilise l'événement.

C'est la raison pour laquelle Paul, apôtre des nations, non seulement s'interdit de stigmatiser les différences et les coutumes, mais entend s'y plier de telle sorte qu'à travers elles, en elles, passe le processus de leur déposition subjective. C'est bien la recherche de nouvelles différences, de nouvelles particularités où *exposer* l'universel, qui porte Paul au-delà du site événementiel proprement dit (le site juif), et l'amène à déplacer l'expérience, historiquement, géographiquement, ontologiquement. De là une tonalité militante très reconnaissable, qui combine l'appropriation des particularités et l'invariabilité des principes, l'existence empirique des différences et leur inexistence essentielle, non par une synthèse amorphe, mais selon une succession de problèmes à résoudre. Le texte est d'une grande intensité :

Bien que je sois libre à l'égard de tous, je me suis rendu le serviteur de tous, afin de gagner le plus grand nombre. Avec les Juifs, j'ai été comme Juif, afin de gagner les Juifs ; avec ceux qui sont sous la loi, comme sous la loi (quoique je ne sois pas moi-même sous la loi), afin de gagner ceux qui sont sous la loi ; avec ceux qui sont sans loi, comme sans loi (quoique je ne sois point sans la loi de Dieu, étant sous la loi de Christ), afin de gagner ceux qui sont sans loi. J'ai été faible avec les faibles, afin de gagner les faibles. Je me suis fait tout à tous (Cor. I.9.19 sq.).

Il ne s'agit nullement d'un texte opportuniste, mais de ce que les communistes chinois nommeront « la ligne de masse », poussée jusqu'à l'expression « servir le peuple », et qui consiste à supposer que, quelles que soient leurs opinions et leurs coutumes, la pensée des gens est en état, sans avoir à renoncer aux différences qui les font se reconnaître dans le monde, de les traverser et de les trans-

cender, si on les saisit du travail postévénementiel d'une vérité.

Mais, pour les en saisir, encore faut-il que l'universalité ne se présente pas elle-même sous les traits d'une particularité. On ne peut transcender les différences que si la bénévolence à l'égard des coutumes et des opinions se présente comme *une indifférence tolérante aux différences*, laquelle n'a pour épreuve matérielle que de pouvoir, et de savoir, comme le raconte Paul, les pratiquer soi-même. De là que Paul est très méfiant à l'égard de toute règle, de tout rite, qui affecterait le militantisme universaliste, en le désignant comme porteur, à son tour, de différences et de particularités.

Bien entendu, les fidèles des petits noyaux chrétiens ne cessent de lui demander ce qu'il faut penser de la tenue des femmes, des rapports sexuels, des nourritures permises ou interdites, du calendrier, de l'astrologie, etc. Car il est de la nature de l'animal humain, défini par des réseaux de différences, d'aimer poser ce genre de questions, voire de penser qu'il n'y a qu'elles qui sont vraiment importantes. Paul manifeste souvent, devant ce flot de problèmes fort éloignés de ce qui pour lui identifie le sujet chrétien, une raideur impatiente : « Si quelqu'un se plaît à contester, nous n'avons pas cette habitude » (Cor. I.11.16). C'est qu'il est capital, pour le destin du labeur universaliste, de le soustraire aux conflits d'opinions, et à l'affrontement des différences coutumières. La maxime majeure est : « μη εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν, ne soyez pas un discutant des opinions » (Rom. 14.1).

La formule est d'autant plus frappante que « διακρίσεις » signifie d'abord « discernement des différences ». C'est bien à l'impératif de ne pas compromettre la procédure de vérité dans la chicane des opinions et des différences que s'attache Paul. Certes, une philosophie peut discuter les opinions, c'est même ce qui, pour Socrate, la définit. Mais le sujet chrétien n'est pas un philosophe, et

la foi n'est ni une opinion ni une critique des opinions. Le militantisme chrétien doit être une traversée indifférente des différences mondaines, et éviter toute casuistique des coutumes.

Paul, pressé, visiblement, d'en revenir à la résurrection et à ses conséquences, mais aussi soucieux de ne pas rebuter ses camarades, s'échine donc à expliquer que ce qu'on mange, le comportement d'un serviteur, les hypothèses astrologiques, et finalement le fait d'être Juif, Grec, ou autre chose, que tout cela peut et doit être envisagé comme simultanément extérieur au trajet de la vérité, et compatible avec lui :

Tel croit pouvoir manger de tout : tel autre, qui est faible, ne mange que des légumes. Que celui qui mange ne méprise pas celui qui ne mange pas, et que celui qui ne mange pas ne juge point celui qui mange [...]. Tel fait une distinction entre les jours, tel autre les estime tous égaux. Que chacun ait en son esprit une pleine conviction (Rom. 14.2 sq.).

Paul va très loin dans cette direction, et il est très étrange qu'on lui ait imputé un moralisme sectaire. C'est tout l'inverse, car on le voit constamment résister aux pressions qui s'exercent en faveur des interdits, des rites, des coutumes, des observances. Il n'hésite pas à dire que « à la vérité, toutes choses sont pures, πάντα καθαρά » (Rom. 14.20). Et, surtout, il polémique contre le jugement moral, qui est à ses yeux une dérobade devant le « pour tous » de l'événement : « Toi, pourquoi juges-tu ton frère ? Ou toi, pourquoi méprises-tu ton frère ? [...] Ne nous jugeons donc plus les uns les autres » (Rom. 14.10 sq.).

L'étonnant principe de ce « moraliste » finit par se dire : tout est permis (« Πάντα ἔξεστιν », Cor. I.10.23). Oui, dans l'ordre de la particularité, tout est permis. Car si les différences sont le matériau du monde, ce n'est que pour que la singularité du sujet de vérité, elle-même incluse dans le devenir de l'universel, fasse trou dans ce

matériau. Point n'est besoin pour cela, bien au contraire, de prétendre le juger ou le réduire.

Que les différences coutumières ou particulières soient ce qu'il faut *laisser être*, dès lors qu'on y porte l'adresse universelle et les conséquences militantes de la foi (ce qui se dit aussi bien : n'est péché *que* l'inconséquence au regard de la foi, ou « ce qui ne résulte pas de la foi », Rom. 14.23) s'évaluera mieux si l'on prend deux exemples, à propos desquels le procès d'un sectarisme moralisant, ou pire, a été maintes fois intenté à Paul : les femmes et les Juifs.

On a souvent considéré que la prédication paulinienne ouvrait l'époque des origines chrétiennes de l'antisémitisme. Or, sauf à considérer que rompre avec une orthodoxie religieuse en soutenant, de l'intérieur, une hérésie singulière, est une forme du racisme, ce qui est tout de même un excès rétrospectif insupportable, il faut bien dire qu'il n'y a dans les écrits de Paul rien qui puisse ressembler, même de loin, à quelque énoncé antisémite que ce soit.

L'accusation de « déicide », dont il est vrai qu'elle charge les Juifs d'une culpabilité mythologique écrasante, est entièrement absente du propos de Paul, pour des raisons simultanément anecdotiques et essentielles. Anecdotiques en ce que, de toute façon, et nous avons dit pourquoi, le processus historique et étatique de la mise à mort de Jésus, et donc la distribution des responsabilités en la matière, n'intéresse absolument pas Paul, pour qui seule la résurrection importe. Essentielles, en ce que, bien antérieure à la théologie trinitaire, la pensée de Paul ne prend nul appui sur le thème d'une identité substantielle du Christ et de Dieu, et que rien chez lui ne correspond au motif sacrificiel du Dieu crucifié.

Ce sont bien plutôt les évangiles, et singulièrement le plus tardif, celui de Jean, qui mettent à part la particularité juive, et insistent sur la séparation des chrétiens d'avec

cette particularité. Ce qui sans doute tend à capter, après la grande guerre des Juifs contre l'occupation romaine, la bénévolence des autorités impériales, mais écarte déjà la proposition chrétienne de sa destination universelle, et ouvre au régime différenciant des exceptions et des exclusions.

Rien de tel chez Paul. Son rapport à la particularité juive est essentiellement positif. Conscient de ce que le site événementiel de la résurrection reste, généalogiquement et ontologiquement, dans l'héritage du monothéisme biblique, il accorde même aux Juifs, quand il désigne l'universalité de l'adresse, une sorte de priorité. Par exemple : « Gloire, honneur et paix pour quiconque fait le bien, pour le Juif premièrement, puis pour le Grec » (Rom. 2.10).

« Pour le Juif premièrement, Ἰουδαίῳ πρῶτον » : C'est bien ce qui marque la place première de la différence juive, dans le mouvement qui traverse toutes les différences pour que se construise l'universel. Raison pour laquelle Paul non seulement considère comme évident qu'il faille se faire « comme Juif avec les Juifs », mais argue vigoureusement de sa judaïté afin d'établir que les Juifs sont inclus dans l'universalité de l'Annonce : « Dieu a-t-il rejeté son peuple ? Loin de là ! Car moi aussi je suis Israélite, de la postérité d'Abraham, de la tribu de Benjamin. Dieu n'a point rejeté son peuple, qu'il a connu d'avance » (Rom. 11.1).

Bien entendu, Paul combat tous ceux qui voudraient soumettre l'universalité postévénementielle à la particularité juive. Il espère bien être « délivré des incrédules de la Judée » (Rom. 15.31). C'est la moindre des choses pour qui n'identifie sa foi que par le retour sur lui-même d'une déposition des différences communautaires et coutumières. Mais il ne s'agit jamais de juger les Juifs comme tels, et d'autant moins que, finalement, la conviction de

Paul, à la différence de celle de Jean, est que « tout Israël sera sauvé » (Rom. 12.26).

C'est que Paul dispose le nouveau discours dans une constante et subtile stratégie de déplacement du discours juif. Nous avons déjà remarqué qu'autant les propos du Christ sont absents de ses textes, autant les références à l'Ancien Testament y sont abondantes. Ce que Paul se propose n'est évidemment pas d'abolir la particularité juive, dont il ne cesse de reconnaître qu'elle est le principe d'historicité de l'événement, mais de l'animer de l'intérieur de tout ce dont elle est capable au regard du nouveau discours, et donc du nouveau sujet. Pour Paul, l'être-juif en général et le Livre en particulier *peuvent et doivent être resubjectivés*.

Cette opération prend appui sur l'opposition des deux figures d'Abraham et de Moïse. Paul n'aime guère Moïse, homme de la lettre et de la loi. Il s'identifie volontiers, en revanche, à Abraham, pour deux raisons très fortes, que rassemble un passage de l'épître aux Galates (3.6) :

Comme Abraham crut à Dieu, et que cela lui fut imputé à justice, reconnaissez donc que ce sont ceux qui ont la foi qui sont fils d'Abraham. Aussi l'Écriture, prévoyant que Dieu justifierait les païens par la foi, a d'avance annoncé cette bonne nouvelle à Abraham : Toutes les nations seront bénies en toi, de sorte que ceux qui croient sont bénis avec Abraham le croyant.

On voit qu'Abraham est décisif pour Paul, d'abord parce qu'il a été élu par Dieu pour sa foi seule, avant la loi (laquelle fut gravée pour Moïse, note Paul, « quatre cent trente ans plus tard »), ensuite parce que la promesse qui accompagne son élection porte sur « toutes les nations », et non sur la seule descendance juive. Abraham est donc une anticipation de ce qu'on pourrait appeler un universalisme de site juif, autant dire une anticipation de Paul.

Juif entre les Juifs, et fier de l'être, Paul ne veut que rappeler qu'il est absurde de se croire propriétaire de Dieu, et qu'un événement, où il est question du triomphe de la vie sur la mort quelles que soient les formes communautaires de l'une et de l'autre, active le « pour tous » dont l'Un du monothéisme véritable se soutient. Rappel où, une fois de plus, le Livre sert à la subjectivation : « Il nous a appelés, non seulement d'entre les Juifs, mais encore d'entre les païens, selon qu'il le dit dans Osée : J'appellerai mon peuple celui qui n'était pas mon peuple, et bien-aimée celle qui n'était pas la bien-aimée » (Rom. 9.24).

Pour ce qui concerne les femmes, il est tout aussi faux, quoique souvent soutenu, que Paul soit le fondateur d'une misogynie chrétienne. Nous ne dirons certes pas que Paul, qui ne veut pas qu'on ergote indéfiniment sur les coutumes et les opinions (ce serait compromettre la transcendance de l'universel dans les partages communautaires), énonce sur les femmes des choses qui nous conviennent aujourd'hui. Mais, après tout, il est absurde de le faire comparaître devant le tribunal du féminisme contemporain. L'unique question qui vaille est de savoir si Paul, compte tenu de l'époque, est plutôt progressiste ou plutôt réactif en ce qui concerne le statut des femmes.

Un point décisif est en tout cas que Paul, à la lumière de l'énoncé fondamental qui pose que dans l'élément de la foi « il n'y a ni homme, ni femme », entend bien que les femmes participent aux assemblées des fidèles, et puissent déclarer l'événement. Il a compris, en militant visionnaire, la ressource d'énergie et d'extension qu'une telle participation égalitaire pouvait mobiliser. Il n'avait aucune envie de se priver de la présence à ses côtés de « Perside, la bien-aimée, qui a beaucoup travaillé pour le Seigneur » (Rom. 16.12), de Julie, ou de la sœur de Nérée.

À partir de quoi le problème est de combiner, selon les circonstances, cette exigence avec l'évidente et massive

inégalité qui affecte les femmes dans le monde antique, sans que la discussion sur ce point entrave le mouvement d'universalisation.

La technique de Paul est alors ce qu'on pourrait appeler *la symétrisation seconde*. On concédera, dans un premier temps, ce que personne n'est à l'époque prêt à mettre en question, par exemple que le mari a autorité sur sa femme. D'où la formule : « La femme n'a pas autorité sur son propre corps, mais c'est le mari » (Cor. 1.7.4). Horreur ! Oui, mais, pour que s'y glisse implicitement le rappel que ce qui importe est le devenir universel d'une vérité, on va en quelque sorte neutraliser la maxime inégalitaire par la mention, en un second temps, de sa réversibilité. Car le texte continue, et il faut tout de même toujours citer *aussi* cette continuation : « et pareillement, le mari n'a pas autorité sur son propre corps, mais c'est la femme » (*ibid.*).

Au fond, ce que Paul entreprend, et dont il est juste de considérer qu'au bout du compte c'est une invention progressiste, est de *faire passer l'égalitarisme universalisant par la réversibilité d'une règle inégalitaire*. Ce qui lui permet à la fois de ne pas entrer dans des controverses sans issue quant à la règle (qu'il assume au départ), et de disposer la situation globale de telle sorte que l'universalité *puisse* faire retour sur les différences particulières, en la circonstance la différence des sexes.

D'où une technique du balancement, qui, dès qu'il est question des femmes, marque toutes les interventions de Paul sans exception. Le mariage, par exemple. Paul commence évidemment par la règle inégalitaire : « J'ordonne [...] que la femme ne se sépare point de son mari » (Cor. 1.7.10). Mais, dans la foulée : « [...] et que le mari ne répudie point sa femme » (*ibid.*).

Prenons une question, qui, dans sa variante dite islamique, est d'une actualité certaine : les femmes doivent-elles couvrir leurs cheveux quand elles vont dans un lieu

public ? C'est ce que, visiblement, tout le monde pense dans le milieu oriental où l'apôtre tente de fonder des groupes militants. Pour Paul, ce qui est important est qu'une femme « prie ou prophétise » (qu'une femme puisse « prophétiser », ce qui pour Paul veut dire : déclarer publiquement sa foi, est considérable). Il admet donc que « toute femme qui prie ou prophétise, la tête non voilée, déshonore son chef » (Cor. I.11.5). L'argument est que les longs cheveux des femmes indiquent une sorte de caractère naturel du voilement, et qu'il est pertinent de redoubler ce voile naturel d'un signe artificiel, qui témoigne en somme d'une acceptation de la différence des sexes. Comme le dit Paul, la vraie honte pour une femme est d'être rasée, et c'est l'unique raison pour laquelle, convoquée à la déclaration, elle doit se voiler, de telle sorte que soit manifeste que l'universalité de cette déclaration *inclut des femmes qui entérinent qu'elles sont femmes*. C'est de la puissance de l'universel sur la différence comme différence qu'il est ici question.

On dira : mais cette contrainte est uniquement du côté des femmes, et c'est là une inégalité flagrante. Il n'en est rien, en vertu de la symétrisation seconde. Car Paul prend soin de préciser que « si un homme prie ou prophétise la tête couverte, il déshonore son chef », et qu'il est tout aussi honteux pour un homme d'avoir les cheveux longs que pour une femme de les avoir courts. La nécessité de traverser et d'attester la différence des sexes *pour* qu'elle s'indifférencie dans l'universalité de la déclaration aboutit, dans l'élément contingent des coutumes, à des contraintes symétriques, et non à des contraintes unilatérales.

Paul déclare sans doute, en écho d'une vision hiérarchique du monde alors partout répandue, et dont le culte de l'empereur est la version romaine, que « Christ est le chef de tout homme, que l'homme est le chef de la femme, et que Dieu est le chef du Christ » (Cor. I.11.3). C'est même l'équivoque du mot « κεφαλή » (encore audi-

ble dans le vieux mot « chef ») qui l'autorise à passer de cette considération théologico-cosmique à l'examen de la périlleuse question du voile des femmes. L'appui est pris, comme on s'y attend, dans le récit de la *Genèse* : « L'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme a été tirée de l'homme » (*ibid.*, 8). La question semble réglée : Paul propose un solide fondement religieux à l'infériorisation de la femme. Eh bien, pas du tout. Car, trois lignes plus loin, un « toutefois » (πλήν) vigoureux introduit la symétrisation seconde, qui, rappelant opportunément que tout homme naît d'une femme, reconduit toute cette construction inégalitaire à une essentielle égalité : « Toutefois dans le Seigneur, la femme n'est point sans l'homme, ni l'homme sans la femme. Car, de même que la femme a été tirée de l'homme, de même l'homme existe par la femme. »

Ainsi Paul reste-t-il fidèle à sa double conviction : au regard de ce qui nous est arrivé, que nous subjectivons par une déclaration publique (foi), que nous universalisons par une fidélité (amour) et à quoi nous identifions notre consistance subjective dans le temps (espérance), les différences sont indifférentes, et l'universalité du vrai les dépose ; au regard du monde où la vérité procède, l'universalité doit s'exposer à toutes les différences, et montrer, dans l'épreuve de leur partage, qu'elles peuvent accueillir la vérité qui les traverse. Ce qui importe, homme ou femme, Juif ou Grec, esclave ou libre, c'est que les différences *portent l'universel qui leur arrive comme une grâce*. Et, inversement, ce n'est qu'en reconnaissant dans les différences leur capacité à porter ce qui leur advient d'universel que l'universel même avère sa réalité : « Si les objets inanimés qui rendent un son, comme une flûte ou une harpe, ne rendent pas des sons distincts, comment reconnaîtra-t-on ce qui est joué sur la flûte ou sur la harpe ? » (Cor. I.14.7).

Les différences nous donnent, comme font les timbres instrumentaux, l'univocité reconnaissable de la mélodie du Vrai.

CHAPITRE XI

Pour conclure

Nous avons sous-titré ce livre « La fondation de l'universalisme ». C'est, bien entendu, un titre excessif. L'universalisme réel est tout entier présent, déjà, dans tel ou tel théorème d'Archimède, dans certaines pratiques politiques des Grecs, dans une tragédie de Sophocle, ou dans l'intensité amoureuse dont témoignent les poèmes de Sapho. Il l'est tout autant dans *Le Cantique des cantiques*, ou, inversé en nihilisme, dans les déplorations de *l'Ecclésiaste*.

Il y a cependant avec Paul, sur cette question, une puissante césure, encore illisible, pour autant que nous y ayons accès, dans l'enseignement de Jésus. Seule cette césure éclaire l'immense écho de la fondation chrétienne.

La difficulté, pour nous, est que cette césure ne porte pas sur le contenu explicite de la doctrine. Après tout, la résurrection n'est qu'une assertion mythologique. Dire « la suite des nombres premiers est illimitée » est d'une universalité indubitable. Dire « le Christ est ressuscité » est comme soustrait à l'opposition de l'universel et du particulier, puisque c'est un énoncé narratif dont nous ne pouvons assumer qu'il soit historique.

La césure paulinienne porte en réalité sur les conditions formelles, et sur les conséquences inévitables, d'une conscience-de-vérité enracinée dans un événement pur,

détaché de toute assignation objectiviste aux lois particulières d'un monde ou d'une société, bien que concrètement destiné à s'inscrire dans un monde et dans une société. Ce qu'il revient en propre à Paul d'avoir établi est qu'il n'y a de fidélité à un tel événement que dans la résiliation des particularismes communautaires et la détermination d'un sujet-de-vérité qui indistingue l'Un et le « pour tous ». La césure paulinienne ne s'appuie donc pas, comme c'est le cas dans les procédures de vérité effectives (science, art, politique, amour), sur la production d'un universel. Elle porte, dans un élément mythologique implacablement réduit à un seul point, à un seul énoncé (le Christ est ressuscité), sur les lois de l'universalité en général. C'est pourquoi on peut la nommer une césure *théorique*, étant entendu que « théorique » ne s'oppose pas ici à « pratique », mais à réel. Paul est fondateur, en ce qu'il est un des tout premiers théoriciens de l'universel.

Une seconde difficulté est alors que Paul pourrait être identifié comme philosophe. J'ai moi-même soutenu que le propre de la philosophie n'était pas de produire des vérités universelles, mais d'organiser leur accueil synthétique en forgeant et en remaniant la catégorie de Vérité. Auguste Comte définissait le philosophe comme « spécialiste des généralités ». Paul n'est-il pas un spécialiste des catégories générales de tout universalisme ?

On lèvera l'objection en disant que Paul n'est pas philosophe, parce que justement il assigne sa pensée non à des généralités conceptuelles, mais à un événement singulier. Que cet événement singulier soit de l'ordre de la fable interdit à Paul d'être un artiste, ou un savant, ou un révolutionnaire de l'État, mais lui interdit aussi tout accès à la subjectivité philosophique, laquelle, ou bien s'ordonne à la fondation, ou à l'autofondation conceptuelle, ou bien se met sous condition des procédures de vérité *réelles*. Pour Paul, l'événement de vérité destitue la Vérité philoso-

phique, en même temps que, pour nous, la dimension fictive de cet événement destitue la prétention à la vérité réelle.

Il faut donc dire : *Paul est un théoricien antiphilosophique de l'universalité*. Que l'événement (ou l'acte pur) invoqué par les antiphilosophes soit fictif ne fait nul obstacle. Il l'est tout autant chez Pascal (c'est le même que pour Paul), ou chez Nietzsche (la « grande politique » de Nietzsche n'a jamais cassé en deux l'histoire du monde, c'est Nietzsche qui s'est brisé).

Antiphilosophe de génie, Paul avertit le philosophe de ce que les conditions de l'universel ne peuvent être conceptuelles, ni quant à l'origine, ni quant à la destination.

Pour ce qui est de l'origine, il est requis qu'un événement, sorte de grâce surnuméraire à toute particularité, soit ce dont on part pour déposer les différences.

Pour ce qui est de la destination, elle ne saurait être prédicative ou judiciaire. Il n'y a pas d'instance devant laquelle faire comparaître le résultat d'une procédure de vérité. Une vérité ne relève jamais de la Critique. Elle ne se soutient que d'elle-même, et elle est corrélative d'un sujet de type nouveau, ni transcendantal ni substantiel, entièrement défini comme militant de la vérité dont il s'agit.

C'est pourquoi, comme Paul en témoigne exemplairement, l'universalisme, qui est une production subjective absolue (non relative), indistingue le dire et le faire, la pensée et la puissance. La pensée n'est universelle que quand elle s'adresse à tous les autres, et dans cette adresse elle s'effectue comme puissance. Mais dès lors que c'est selon l'universel que tous sont comptés, y compris le militant solitaire, il s'ensuit que ce qui s'édifie est la subsumption de l'Autre sous le Même. Paul montre dans le détail comment une pensée universelle, partant de la prolifération mondaine des altérités (le Juif, le Grec, les

femmes, les hommes, les esclaves, les libres, etc.), *produit* du Même et de l'Égal (il n'y a plus ni Juif ni Grec, etc.). La production d'égalité, la déposition, dans la pensée, des différences sont les signes matériels de l'universel.

Contre l'universalisme pensé comme production du Même, on a récemment prétendu qu'il trouvait son emblème, sinon son aboutissement, dans les camps, où chacun, n'étant plus qu'un corps aux lisières de la mort, est absolument égal à tout autre. Cet « argument » est une imposture, pour deux raisons majeures. La première est qu'en lisant Primo Levi ou Chalamov, on voit qu'au contraire le camp produit à tout instant des différences exorbitantes, institue comme différence absolue entre la vie et la mort le moindre fragment de réalité, et que cette différenciation incessante de l'infime est une torture. La seconde, qui concerne plus directement Paul, est qu'une condition nécessaire de la pensée comme puissance (laquelle, rappelons-le, est amour) est que celui qui est militant de la vérité s'identifie lui-même, comme tout autre, à partir de l'universel. *La production du Même est elle-même interne à la loi du Même.* Or la production par les nazis des abattoirs concentrationnaires obéissait au principe opposé : la création en masse de cadavres juifs avait pour « sens » de délimiter l'existence de la race supérieure, comme différence absolue. L'adresse à l'autre du « comme soi-même » (aime l'autre comme toi-même) était ce que les nazis voulaient abolir. Le « comme soi-même » de l'aryen allemand était précisément ce qui ne se laissait projeter nulle part, une substance fermée, toujours conduite à vérifier sa fermeture, en elle et hors d'elle, par le carnage.

La dissolution dans l'universel de l'identité du sujet universalisant, maxime de Paul, fait que le Même est ce qui se conquiert, y compris, quand il le faut, en altérant notre propre altérité.

Cette logique subjective aboutit pour le sujet à une indifférence aux nominations séculières, à ce qui attribue des prédicats et des valeurs hiérarchiques aux sous-ensembles particuliers. L'espérance est plus grande que ces nominations. L'épître aux Philippiens (2.9) parle du Christ comme du « nom qui est au-dessus de tout nom ». C'est toujours à de tels noms, plutôt qu'aux noms fermés des langues particulières et des entités closes, que prétend le sujet d'une vérité. Tous les noms véridiques sont « au-dessus de tout nom ». Ils se laissent décliner et déclarer, comme le fait la symbolique mathématique, dans toutes les langues, selon toutes les coutumes, et par le travers de toutes les différences.

Tout nom dont une vérité procède est un nom d'avant la tour de Babel. Mais il doit circuler dans la tour.

Paul, nous y avons insisté, n'est pas dialecticien. L'universel n'est pas la négation de la particularité. C'est le cheminement d'une distance par rapport à la particularité toujours subsistante. Toute particularité est une conformation, un conformisme. Il s'agit de soutenir une non-conformité à ce qui toujours nous conforme. La pensée est dans l'épreuve de la conformité, et seul l'universel la relève, dans un labeur ininterrompu, une traversée inventive, de cette épreuve. Comme le dit superbement Paul : « Ne vous conformez pas au présent siècle, mais soyez transformés par le renouvellement de votre pensée [voûς, ici, et non πνεῦμα, de là qu'il vaut mieux ne pas traduire par "esprit"] » (Rom. 12.2).

Il ne s'agit nullement de fuir le siècle, il faut vivre avec lui. Mais sans se laisser former, conformer. C'est le sujet qui, sous l'injonction de sa foi, doit, bien plutôt que le siècle, être transformé. Et la clef de cette transformation, de ce « renouvellement », est dans la pensée.

Paul nous dit : il est toujours possible que pense dans le siècle une pensée non conforme. Voilà ce qu'est

un sujet. C'est lui qui soutient l'universel, et non la conformité.

N'est universel que ce qui est en exception immanente.

Mais si tout dépend d'un événement, faut-il attendre ? Certes pas. Bien des événements, même fort lointains, exigent encore qu'on leur soit fidèle. La pensée n'attend pas, et elle n'a jamais épuisé, sauf pour qui succombe au profond désir de la conformité, qui est la voie de la mort, sa réserve de puissance.

En outre, il ne sert à rien d'attendre, car il est de l'essence de l'événement de n'être précédé d'aucun signe, et de nous surprendre de sa grâce, quelle que puisse être notre vigilance.

Nietzsche, dans le dialogue de Zarathoustra avec le chien de feu, dit que les événements véritables arrivent sur des pattes de colombes, qu'ils nous surprennent au moment du plus grand silence. Il aurait dû reconnaître, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, sa dette envers ce Paul qu'il accable de sa vindicte. Première épître aux Thessaloniens (5.2) : « Le jour du Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit. »