

## Groupe d'étude « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

14/03/2001

### L'homme converti (suite)

La thèse philosophique du péché originel est radicale et il ne faut pas en atténuer le tranchant par une mécompréhension de la nature de cette intention maligne qui définit le fond de l'homme. En parlant d'intention, de mauvaise volonté, on donne en effet superficiellement à penser que l'injustice de l'homme est affaire de décision, donc se situe sur un plan conscient. Mais il n'en est rien, comme l'expliquent ensuite les chapitres 7 et 8, où est mieux précisée la nature du péché originel, de ce mal fondamental qui est au coeur de l'humain comme tel et le mine de l'intérieur. Comment la présence du mal se manifeste-t-elle en chacun ? Est-ce par la force de la volonté, qui, dans un mouvement de révolte, s'élève contre la loi de Dieu ? Mais, cette révolte, tout au plus pourrait-on en imputer le principe au premier homme, à propos duquel il est dit par ailleurs qu'il a agi plutôt par imbécillité que par sentiment puéril de bravade : Adam, c'était l'homme-enfant qui, dans cette affaire, s'est précisément conduit comme un enfant, en se laissant manipuler par de mauvaises influences, et sans du tout réfléchir aux conséquences de son acte. Or, après lui, après son acte dont le destin de l'humanité a découlé, et ainsi on peut bien dire à ce propos *Im Anfang war die Tat*, tout était joué : les hommes n'avaient même plus la possibilité de se retourner par eux-mêmes contre la loi de Dieu, car cette disposition se trouvait inscrite en eux comme une détermination indélébile, ineffaçable de leur être qui ne requérait pas leur initiative pour les posséder.

Ceci veut dire que, la marque la plus essentielle du péché en eux, ce n'est même pas la propension active à faire le mal, à laquelle on pourrait encore reconnaître à la rigueur une certaine positivité, l'expression d'une part personnelle de puissance, mais l'incapacité à faire le bien, qui est la manifestation criante de leur infirmité, on serait presque tenté de dire de leur finitude :

"Je n'approuve pas ce que je fais, parce que je ne fais pas le bien que je veux; mais je fais le mal que je hais. Que si je fais ce que je ne veux pas, je consens à la loi, et je reconnais qu'elle est bonne. Ainsi ce n'est plus moi qui fais cela; mais c'est le péché qui habite en moi. Car je

sais qu'il n'y a rien de bon en moi, c'est-à-dire dans ma chair, parce que je trouve en moi la volonté de faire le bien, mais je ne trouve point le moyen de l'accomplir. Car je ne fais pas le bien que je veux; mais je fais le mal que je ne veux pas. Que si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais c'est le péché qui habite en moi. Lors donc que je veux faire le bien, je trouve en moi une loi qui s'y oppose, parce que le mal réside en moi" (VII, 15-21) .

Il est à remarquer que Paul précise au début du chapitre 7 d'où ce passage est extrait : "Je parle à ceux qui sont instruits par la loi", c'est-à-dire aux Juifs, qui sont mieux placés que les gentils pour comprendre le sens de ce qui va suivre; mais cela ne veut pas dire que les gentils ne sont pas aussi concernés par le péché originel : simplement, ils le vivent différemment, parce qu'ils n'ont pas eu connaissance de la loi.

"Je n'approuve pas ce que je fais, parce que je ne fais pas le bien que je veux; mais je fais le mal que je hais... Car je ne fais pas le bien que je veux ; mais je fais le mal que je ne veux pas ". Il est tout à fait étonnant de retrouver ici sous la plume de Paul, pratiquement identiques, les mots qui, au début du livre VII des *Métamorphoses* d'Ovide, sortent de la bouche de la sorcière Médée, et dont Spinoza fera le *leitmotiv* de la IV<sup>e</sup> partie de l'*Ethique* : *video meliora proboque deterioraque sequor*, "ce qui serait le mieux, je le vois bien, et j'y consens, mais, dans les faits, c'est la voie du pire que je suis". Le cri de détresse de Médée traduit son sentiment d'impuissance devant la passion dévorante qu'a déclenchée en elle la vue du beau Jason et dont elle pressent les conséquences hautement perturbantes pour elle et son entourage ; Spinoza s'en sert à nouveau pour rendre "les forces des affects" (*affectuum vires*), ces forces qui, bien qu'issues de l'impulsion à vivre et à conserver son être qui se trouve au plus profond de l'individu qu'elles harcèlent, impulsion dont elles tirent leur énergie pour la détourner à leur profit, se sont en quelque sorte détachées de lui et retournées contre lui, à la manière d'une contrainte extérieure dont la maîtrise doit lui échapper. C'est donc, au sens fort de l'expression, une histoire d'aliénation qui est ici évoquée, en rapport avec le fait d'être pris, comme habité, voire même hanté par quelque chose de fondamentalement étranger contre quoi on ne peut rien, tant cette chose a pris possession intimement de la personne qui en est devenue le siège.

Or c'est exactement de cela que parle aussi Paul : "C'est le péché qui habite en moi... Le mal réside en moi". Du péché, les hommes sont, non pas les auteurs, mais les supports, les porteurs, *Träger* dirait Marx qui désigne ainsi la façon dont les individus sont les acteurs des rapports de production, des acteurs qui jouent et interprètent un texte qu'ils n'ont pas eu eux-mêmes à écrire. Il y a en moi quelque chose qui n'est pas moi, et qui demeure en moi bien que, de toutes mes forces, je m'évertue à le chasser, ce à quoi je ne puis manifestement par moi-même parvenir

sans l'aide, c'est-à-dire sans la grâce de Dieu. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire de mal agir, au sens d'une conduite effective, pour avoir le péché en soi. Le Christ n'est pas venu seulement pour ceux qui se conduisent mal dans les faits, bien qu'il porte à ceux-ci une attention toute spéciale par laquelle il les aime peut-être davantage que les autres ; mais il est venu pour tous les hommes qui peuvent mal se conduire parce que le mal les habite, et ceci depuis très, très longtemps, depuis que la faute impardonnable a été une fois commise qui a introduit en l'homme un principe interne de corruption que, dans le passage analysé, Paul paraît identifier à la chair. La chair, c'est ce qui en moi, lors même qu'en esprit je veux le bien, s'y oppose et retourne mes actes dans le sens opposé. Qu'est-ce à dire ? La lutte entre l'esprit et la chair, cette chair qui, on vient de le voir, représente l'autre en moi, le pouvoir aliénant qui me perturbe en profondeur, traduit-elle l'affrontement entre ce qui m'est le plus propre, mon esprit, et un principe matériel que sa matérialité lui rend de toutes les manières possibles étranger, donc extérieur ? La chair, est-ce le corps, ce corps dans lequel, comme l'explique par exemple Platon, l'âme est un jour tombée et dont, depuis, elle cherche par tous les moyens possibles à s'évader pour reprendre son vol vers les hauteurs sublimes où elle se sent vraiment à son aise, bien chez elle ? En aucune façon : car si c'était le cas, on ne comprendrait plus comment le mal, qui d'une certaine façon m'est extérieur, puisqu'au sens fort du mot il m'aliène, est aussi au plus profond, au plus intime de moi-même. Le paradoxe de l'homme, véritable *coïncidentia oppositorum*, c'est qu'il a son extérieur à l'intérieur : et là est justement le principe de sa finitude : c'est sans doute Pascal qui a le mieux rendu ce paradoxe, sur lequel il a bâti toute une anthropologie, anthropologie négative, anthropologie du manque, au point de vue de laquelle, comme l'écrira plus tard Bataille, "l'homme est ce qui lui manque", ce qui est une autre manière de dire que ce qui fait sa grandeur fait aussi sa misère. Cette chair n'est donc pas une enveloppe dont je puisse me dépouiller en la rejetant au loin par une opération de séparation ou d'extraction : et, si je vois les choses de cette manière, je ne fais que m'enfoncer davantage dans la contradiction qui me déchire. Dans la logique du christianisme paulinien, le corps n'est pas mauvais en tant que corps, mais en tant que corps corrompu ; or c'est l'esprit qui a corrompu le corps, bien davantage que le corps n'a pu lui-même corrompre l'esprit. La chair, ce n'est pas, du moins pas seulement, l'enveloppe charnelle, la dépouille du corps : sur ce point précis, nous pouvons être d'accord avec Alain Badiou, selon qui "l'opposition de l'esprit et de la chair n'a rien à voir avec celle de l'âme et du corps" (*Saint Paul, La fondation de l'universalisme*, PUF, 1997, p. 59). Mais, et ceci indique la limite de cet accord, la distinction chair/esprit n'est pas moins philosophique que la distinction âme/corps : elle l'est autrement. La chair dont parle Paul, c'est véritablement la chair de l'esprit, cette chair qui n'est pas autour de l'esprit mais dans l'esprit, ce qui de l'esprit n'est pas esprit, incarné, c'est le cas de le dire, dans cette disposition à mal agir qui, sur un plan intentionnel, grève lourdement les comportements de tous, fait peser sur eux un soupçon inexpiable, celui d'être, et c'est cela qui est particulièrement grave, des coupables en puissance, étant finalement indifférent, on l'a dit, que la faute soit ou non commise dans les faits.

Mais alors, pourquoi culpabiliser ? La thèse du péché originel n'est-elle pas, en sens exactement inverse, déculpabilisante ? Si le fait que j'agisse en bien ou en mal n'a rien à voir avec ce qui constitue le fond du problème, cette faute commise par un autre dont le poids pèse sur l'humanité entière, faute que je n'ai même pas à désirer personnellement la commettre pour qu'elle me soit imputée, n'est-ce pas que le mal, cet horrible mal qui gît au fond de moi-même comme un corps étranger, n'est pas sous ma responsabilité ? Et si on me demande de rendre des comptes à ce sujet, ne suis-je pas légitimé à dire : ce n'est pas ma faute, ma faute à moi, mais c'est la faute d'un autre, un autre qui est aussi, en même temps qu'en moi, chez tous les autres, ce qui signifie que je n'y ai pas directement part, et que, le mal, ce n'est pas moi mais l'humain en moi ?

A cela, à cet effort de se décharger du poids de la faute en le reportant sur autrui, en soutenant à la limite que le mal c'est les autres, il faut répondre dans la logique de Paul : c'est ce qu'on ne peut plus soutenir après la venue du Christ, et c'est pourquoi celle-ci a tout changé. Avant cette venue, certes, le péché originel existait, puisqu'il était originel, et tous les hommes en étaient par définition porteurs. Mais, Juifs ou gentils, avertis ou non de l'existence de la loi de Dieu, ils ne le savaient pas, ils ne pouvaient pas le savoir. Alors que maintenant ils ne peuvent pas ne pas le savoir, et, le sachant, sont condamnables de ne pas se repentir en rentrant, par l'intermédiaire de la foi, sous la loi de Dieu. Comment le savent-ils ? Est-ce parce que cela leur a été révélé ? Est-ce parce que le Christ le leur a dit, au sens d'une vérité d'Evangile en laquelle il leur faudrait croire absolument ? Non, ils le savent par une autre voie que celle de la révélation, qui est celle du raisonnement : c'est la seule manière en effet de comprendre que le Christ soit, comme il l'a déclaré, mort pour tous les hommes en vue de les racheter. Si les hommes n'étaient pas tous pécheurs, pourquoi le Christ aurait-il voulu se sacrifier pour eux ? Mais comment tous les hommes peuvent-ils être tous pécheurs, tous sans exception, qu'ils aient eu ou non connaissance de la loi et qu'ils la respectent ou non dans leurs oeuvres, sinon par le poids d'une faute originelle qu'il n'ont pas eu besoin d'avoir commise pour en porter la responsabilité inscrite dans leur être même ? C'est ainsi que le mystère de la mort du Christ témoigne de la réalité du péché originel par le rachat global qu'elle en effectue en sa personne: le péché originel est la clé du mystère, c'est la seule explication possible à la venue du Christ comme un nouvel Adam, qui fait en bien ce que le premier avait fait en mal. Mais qu'a-t-il fait au juste ? Il s'est repenti publiquement, et a souffert dans sa chair, - et, la chair du Christ, ce n'est pas seulement son corps, car il a souffert aussi en esprit, plus cruellement encore, pendant la nuit de Gethsemani, lorsqu'il a cru que son père l'avait abandonné -, pour une faute qu'il n'avait pas lui-même commise, qui était celle de tous les hommes depuis Adam. Et s'étant repenti au nom de l'humanité entière, il invite par son exemple tous les hommes qui ont existé après lui à se repentir, c'est-à-dire, non seulement à observer la loi de Dieu, mais à implorer la grâce nécessaire à cet effet, la grâce sans laquelle il est impensable qu'ils puissent par eux-mêmes agir en hommes de bien. Car si les hommes sont responsables d'un mal qu'ils n'ont pas eux-mêmes fait, ils ne sont pas responsables du bien qu'ils peuvent faire: en effet,

ce bien, ils ne pourraient le faire sans la grâce de Dieu qui seule est en mesure de les délivrer de l'inéluctabilité du mal.

Si nous revenons aux phrases qui avaient donné à cette analyse son point de départ : "Je n'approuve pas ce que je fais, parce que je ne fais pas le bien que je veux; mais je fais le mal que je hais... Car je ne fais pas le bien que je veux ; mais je fais le mal que je ne veux pas ", nous nous apercevons alors qu'elles ne veulent pas du tout dire la même chose, on pouvait s'y attendre, que sorties chez Ovide de la bouche de Médée ou écrites sous la plume de Spinoza. "Je ne fais pas le bien que je veux" ne signifie pas : je n'arrive pas à faire le bien, alors même que je m'en représente clairement la nécessité et ai l'intime conviction que ce serait réellement le mieux ; mais cela signifie : lors même que j'accomplis le bien que je veux, ce n'est pas moi qui le fais, qui en suis l'auteur véritable, parce que, ce bien, je ne pourrais l'accomplir sans la grâce de Dieu. Et la foi, la vraie foi, est précisément la reconnaissance de cela, de cette impuissance on peut dire congénitale à faire le bien par soi-même sans le secours de la puissance infinie de Dieu, secours qui, en permanence, doit être imploré, puisque sans lui rien ne serait possible. Et la foi, qui ne se réduit pas à l'observation extérieure de la loi, est précisément cette demande d'aide, cet appel angoissé qui n'aurait pas lieu d'être, du moins de façon permanente, si les hommes avaient la capacité de faire eux-mêmes par eux-mêmes le bien qu'ils veulent, donc n'avaient pas besoin d'un sauveur pour être en accord avec la loi de Dieu.

Ce raisonnement frappe par sa cohérence, cohérence sans doute excessive et, à la limite, inquiétante, tant sa construction paraît inattaquable, ce qui du même coup le soustrait à toute discussion : il est trop raisonné pour être vraiment raisonnable, et c'est plutôt un vent de folie qui le dirige. Histoire pour histoire, celle du festin totémique peut à tout prendre sembler moins délirante, tout au moins ne le serait-elle pas davantage, que celle du péché originel, ce qui n'a d'ailleurs pas empêché que cette dernière soit passée comme une lettre à la poste, sans soulever les objections qui ont été faites à Freud lorsque celui-ci a entrepris de raconter à sa manière les origines de l'homme. C'est comme si, dès le départ, cette idée de péché originel avait été détentrice d'un pouvoir de suggestion qui a permis son expansion foudroyante, ce à quoi une habile prédication n'aurait pu suffire. Or, cette idée, Paul a été le premier à l'avoir et à en faire l'élément de base d'une élaboration théologique dont le caractère systématique impressionne. Comment expliquer cela ? Que signifie sur le fond cette croyance au péché originel qui s'impose en dehors de toute vraisemblance ?

La réponse à cette interrogation, nous croyons la détenir : c'est que *Im Anfang war die Tat*, c'est-à-dire que, pour rendre compte de l'homme comme tel, donc pour expliquer l'apparition de l'humain en l'homme, il faut supposer une action, un acte radical, l'événement d'une première fois qui a tout changé, mettant définitivement fin à un état antérieur, dans des conditions telles que le retour à cet état, éden ou horde primitive, devînt alors impossible. Il est tout à fait remarquable que dans

l'histoire racontée par Paul cette action soit une faute, et dans celle racontée par Freud un crime. Rappelons que, pour Vico, c'est la révolte de leurs esclaves qui a fait sortir de leurs cavernes les Géants pré-humains qui s'y terraient avec leurs familles, et les a poussés à mener, s'étant pour cela entendus, une vie d'hommes civilisés. Pour Rousseau, c'est une catastrophe, vraisemblablement naturelle, qui a chassé les hommes de l'état de nature et les a contraints à s'engager dans la nouvelle voie que leur offrait la société: dans ce cas, l'acte de rupture n'a pas été leur acte, et par là même mérité à peine l'appellation d'acte, puisqu'il est privé de sujet d'imputation. On comprend qu'il fallait, dans la logique propre à Freud, que l'acte primordial fût un crime pour signifier, par la violence que comporte ce type d'acte, le caractère négatif de rupture, d'arrachement dont il est porteur.

A la faute à laquelle Paul impute la responsabilité du péché originel on peut attacher le même caractère de gravité. De l'un, le crime, comme de l'autre, la faute, se dégage apparemment une leçon identique que pourrait résumer la formule : tous coupables ! Pourtant il vaut la peine d'y regarder de plus près, pour voir s'il s'agit dans les deux cas de la même culpabilité : l'idée de culpabilité étant, si on peut dire, par elle-même culpabilisante, terrorisante, elle suspend naturellement la réflexion, d'où les effets de confusionnisme qu'elle induit, contre lesquels il faut se tenir en garde. Les travaux de René Girard sont exemplaires de ce confusionnisme sans lequel ils n'auraient pas connu la même vogue. La thématique de la culpabilité explique trop pour vraiment expliquer, et ne peut être utilisée que sous la condition d'un examen attentif.

C'est ainsi par exemple qu'il doit être tenu compte des différences qui séparent l'histoire du péché originel de celle du festin totémique : la principale de ces différences concerne le fait que la faute d'Adam a été commise par un seul alors que le parricide a dû être accompli à plusieurs ; à quoi s'ajoute aussi le fait que l'acte d'Adam a été suggestionné par Eve, dont Paul d'ailleurs ne parle pas, alors que le crime des frères a été masculin de part en part, même s'il avait la cohorte des femmes pour objet. On pourrait dire que l'acte d'Adam était un acte privé, relevant de critères moraux et celui qui a donné naissance au clan un acte public, relevant de critères politiques. C'est pourquoi, selon les deux cas de figure, le sentiment de culpabilité qui a dû ensuite être repris en charge par tous les hommes, étant en dernière instance la cause et le garant de leur humanité, a dû être de nature fort différente. Le parricide était un geste politique pour lequel, en quelque sorte, la fin justifiait les moyens : d'où la possibilité et même l'inéluctabilité du refoulement par lequel la dimension immorale de l'acte était reléguée au second plan. Le péché originel était d'une tout autre sorte : c'était une faute morale dont le poids a pu être longtemps supporté dans l'ignorance et l'inconscience, mais qu'à un certain moment, ce moment étant celui de la venue du Christ, second Adam qui a mis complètement en lumière la nature de la faute du premier, il est devenu inévitable d'avouer, ce qui était la condition pour pouvoir s'en repentir. Rappelons que Freud explique l'apparition du christianisme par ce retour du refoulé. Mais s'agit-il du même refoulé ? Là est toute la question.

Dans les deux cas, l'histoire humaine, issue de ces actes originaires, a suivi des orientations complètement différentes : celle du refoulement d'une part et celle de l'aveu d'autre part. Et si, d'un côté comme de l'autre, il y a névrose, il faut pour le moins admettre qu'il s'agit de deux types de névroses exactement inverses l'une de l'autre. C'est pourquoi Freud n'a sans doute pas raison d'affirmer que Paul n'a fait que rejouer le scénario imaginé par Moïse en se contentant de revoir certains détails de l'intrigue, c'est-à-dire en l'adaptant. L'histoire racontée par Paul n'est pas une reformulation de l'ancien parricide, mais elle parle de tout autre chose.

Pour le comprendre, il faut revenir une nouvelle fois à la démarche de Paul et en risquer une interprétation. Qui est vraiment Paul ? Il n'a cessé de s'expliquer à ce sujet. Les *Actes de Apôtres* racontent ainsi son arrivée mouvementée à Jérusalem :

"Lorsque Paul fut sur les degrés (du temple), il fallut que les soldats le portassent à cause de la violence et de la foule de la populace ; car il était suivi d'une grande multitude de peuple qui criait : Faites-le mourir. Paul, étant sur le point d'entrer dans la forteresse, dit au tribun : Puis-je prendre la liberté de vous dire quelque chose ? Le tribun lui répondit : Savez-vous parler grec ? N'êtes-vous pas cet Egyptien qui, ces jours passés, souleva et mena au désert avec lui quatre mille brigands ? Paul lui répondit : Je vous assure que je suis Juif, natif de Tarse en Cilicie, et citoyen de cette ville qui est assez connue. Au reste, je vous prie de me permettre de parler au peuple. Le tribun le lui ayant permis, il se présenta debout sur les degrés, et fit silence de la main au peuple. En même temps, il se fit un grand silence, et il leur dit en langue hébraïque..." (XXI, 35-40).

" Citoyen ", c'est-à-dire citoyen romain, titre auquel Paul était particulièrement attaché et qu'il revendiquait fièrement :

"Le tribun aussitôt vint à Paul et lui dit : Etes-vous citoyen romain ? Paul lui répondit : Oui, je le suis. Le tribun répartit : Il m'a bien coûté de l'argent pour acquérir ce droit d'être citoyen romain. Et moi, lui répondit Paul, je le suis par ma naissance." (*Actes de Apôtres*, XXII, 27-28)

Juif, citoyen romain, de culture grecque, Paul était tout cela à la fois, et cette identité multiple le destinait peut-être à recevoir l'Esprit-Saint, qui souffle où il veut parce qu'il lui répugne de souffler seulement quelque part en particulier: pour le moins, le prédisposait-elle sans doute à la pratique de la philosophie. Mais une identité multiple risque fort d'être aussi une identité éclatée, à la recherche des

moyens lui permettant de se réconcilier avec soi-même et pour ainsi dire de recoller les morceaux. Et ce serait ainsi d'une inquiétude très personnelle liée à sa multiculturalité, inquiétude assumée en conscience sur fond d'angoisse, que Paul aurait tiré l'incitation à systématiser, son universalisme venant ainsi d'un appel qui résonnait du plus profond de lui-même, appel dont l'apparition surnaturelle du chemin de Damas s'est présentée à lui comme une sorte de projection qu'il n'a pas eu de peine à reconnaître, car elle lui fournissait le moyen de s'identifier à ses propres yeux, sous les traits précisément de l'homme converti et qui, du fait d'être converti, s'est retrouvé, et s'est retrouvé en esprit.

Mais il y avait aussi chez Paul une singularité dont il ne parle jamais explicitement, mais qui est peut-être sa marque distinctive : il est celui des apôtres qui n'a pas connu et accompagné le Christ de son vivant comme l'ont fait les douze autres. Il est si on peut dire l'apôtre de plus, le surnuméraire qui a seulement connu, mais non moins vraiment connu pour autant, le Christ selon l'esprit, ce qui a installé dans son rapport avec lui (Lui) une sorte de distance, cet espace de recul dans lequel a pu se glisser la réflexion dont les autres apôtres, ayant été en quelque sorte trop proches du Christ, trop liés à lui, étaient eux-mêmes incapables. Lorsque Spinoza explique que, à la différence des prophètes, les apôtres se sont exprimés aussi en docteurs, il pense surtout à Paul, auquel il emprunte l'essentiel de ses références à l'appui de cette thèse. Les autres apôtres étaient en quelque sorte prisonniers de leur statut de témoins, ce qui tarissait chez eux l'élan doctrinal par lequel Paul était au contraire emporté. Les épîtres des autres apôtres, comme Jacques, Pierre ou Jean, recueillies dans le *Nouveau Testament* ont toutes les chances d'être apocryphes, alors qu'une grande partie de celles imputées à Paul sont sans doute authentiques.

Paul n'avait pas d'Évangile à écrire, rien à raconter dont il eût été personnellement le témoin, mais il pouvait expliquer l'esprit de l'Évangile. Rappelons qu'au temps où Paul compose ses épîtres, les Évangiles n'avaient pas été rédigés, ce qui ne sera fait que beaucoup plus tard, et qu'il n'a pu avoir connaissance de leur contenu que sous forme de communication orale. Risquons cette hypothèse : il pouvait d'autant mieux expliquer l'esprit de l'Évangile que sa position le protégeait de l'attachement aux oeuvres qui a dû au contraire enchaîner ceux qui avaient suivi les pas du Christ.

Ceci expliquerait pourquoi, ce jour fatal où un sévère coup de bambou l'a envoyé au tapis, - il devait faire grand soleil alors sur la route de Damas -, ayant entendu la voix qui l'interpellait :

"Saul, Saul, pourquoi me persécutez-vous ?"

il lui répondit en posant cette étrange question :

"Qui êtes-vous, Seigneur ?" (*Actes des Apôtres*, IX, 4-5).



L'étrangeté de cette parole tient au fait qu'elle associe directement la question : "Qui êtes-vous ?" et la réponse, ou du moins le début de celle-ci : "Seigneur". Bien sûr, la voix précisera aussitôt : "Je suis Jésus que vous persécutez". Mais, déjà, celui qui allait être Paul, et était encore Saul, savait : l'interpellation est venue d'en haut, de très haut, mais il l'a reçue comme si elle faisait irruption du plus profond de lui, comme si, sans même s'en rendre compte, il l'attendait, comme si, sans le savoir, il avait toujours su. On serait presque tenté de recourir à la figure platonicienne de la réminiscence pour rendre compte d'une telle expérience qui avant d'être corporelle, - la chute, le tremblement que rapporte le récit des *Actes des Apôtres* -, a dû être mentale. Risquons à nouveau une hypothèse : la voix, l'hallucinante voix, c'est à l'esprit de Saul-Paul qu'elle a d'abord résonné.

Ce nom de Saul-Paul résume le paradoxe de l'homme converti, de l'homme à qui il est arrivé quelque chose qui l'a changé de fond en comble. Et ici encore paraît jouer la formule *Im Anfang war die Tat*. Pour que Saul qui était l'un des persécuteurs de Jésus devînt Paul qui a été son meilleur interprète, il fallait cette rupture, ce retournement qui, d'un seul coup, en un clin d'oeil, a installé une cloison parfaitement étanche entre avant et après, traçant entre eux une nette ligne de démarcation : on serait presque tenté de parler à ce propos de coupure épistémologique.

Mais ce moment, si net qu'en apparaisse le tranchant, n'en est pas moins ambigu : Saul était déjà Paul et Paul n'a pas pu ne pas rester, pour une part, Saul. C'est pourquoi Marcion s'est trompé en estimant que Paul avait totalement dépouillé le vieil homme et ainsi montré aux chrétiens la voie d'une rupture radicale avec la judéité de Saul. Au tribun venu l'arrêter sur les marches du temple à Jérusalem, Paul a répondu : "Je suis Juif, natif de Tarse en Cilicie et citoyen de cette ville qui est assez connue". Pas plus qu'il n'avait eu à négocier son statut de citoyen romain qu'il détenait dès l'origine par droit de naissance, il n'avait eu non plus pour être chrétien à acquérir, par naturalisation, dans un autre monde que celui de César qui était le monde de l'esprit où règne un seul Dieu, une citoyenneté d'emprunt qui eût fait de lui un non-juif en effaçant en lui toute trace du Juif qu'il avait été et qu'il devait rester jusqu'à la mort. C'est pourquoi, tout en étant convaincu qu'avec le Christ quelque chose de radicalement nouveau avait commencé, Paul ne se sentait pas pour autant délié de l'obligation d'assumer l'histoire du monde depuis sa création, car c'était dans ce monde, et non dans un autre, que le Christ était précisément venu, demandant à tous ceux qui voulaient bien entendre son message, de vivre en ce monde comme si c'était un autre monde tout en restant ce monde-ci, avant d'aller rejoindre l'autre. A ce sujet, on ne peut que renvoyer à la splendide méditation de Stanislas Breton sur "le *comme si* de saint Paul" (*Saint Paul*, PUF, 1988, p.117-121), en commentaire de cet étonnant passage de la *Première Epître aux Corinthiens* :

"Voici donc, mes frères, ce que j'ai à vous dire : le temps est court ; et ainsi, que ceux mêmes qui ont des femmes

soient comme n'en ayant point ; et ceux qui pleurent comme ne pleurant point ; ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant point ; ceux qui achètent comme ne possédant point ; enfin ceux qui usent de ce monde comme n'en usant point, car la figure de ce monde passe" (VII, 29-31).

Passer dans un monde qui passe : là est finalement le péché originel de l'homme, qui est l'expression de sa finitude, de son essentielle dépendance.

Et ceci nous ramène une nouvelle fois au péché originel. La conversion, en même temps qu'un nouveau point de départ, est aussi, indissociablement, retour à l'origine. Et c'est pourquoi elle ne peut être pratiquée que sur fond de culpabilité, de cette culpabilité très particulière associée, non au fait d'avoir réellement accompli quelque chose de mal, mais à celui d'être et d'être ce qu'on est, et ceci dès la naissance, sans que cela puisse être supprimé : car, même si on s'est donné, avec l'aide de Dieu, les moyens de changer, on aura toujours été celui qu'on était avant, et on aura toujours les mêmes raisons de le regretter et de s'en repentir. *Im Anfang war die Tat* : le péché originel, l'acte de la naissance dans lequel on n'a personnellement aucune responsabilité, c'est à tous les moments de l'existence, et de toute existence, qu'il doit être rejoué par des hommes dont le malheur est que leurs ancêtres les aient faits ce qu'ils sont, ce dont, jusqu'à la fin de leur temps, il devront supporter les conséquences. Le péché originel, en ce sens, ce n'est pas d'avoir tué le père, mais ce serait plutôt d'avoir été engendré par lui, d'où a découlé la nécessité d'assumer ce poids d'existence dont seule la mort peut délivrer. La religion de l'esprit, la religion de l'homme converti, est une religion triste, la mélancolie liée au mal d'être devant finalement l'emporter sur la crainte de mal agir. Car c'est sur le malheur des hommes que s'établit l'universalisme de Paul.

Copyright Pierre Macherey