

The background of the cover is a dramatic painting. At the top, a large, dark, horizontal structure, possibly a ship's hull or a bridge, is engulfed in bright orange and yellow flames. From this structure, thick, vertical columns of fire and falling debris descend towards the ground. The sky is a deep, dark blue, filled with numerous small white specks, suggesting a night sky or a storm. A large, dark tree with dense foliage stands in the middle ground, its trunk leaning slightly to the right. In the lower left, a city with several tall, dark spires and buildings is visible, appearing to be under attack or in flames. The overall scene is one of chaos and destruction.

**GIORGIO
AGAMBEN**

Le temps qui reste

*Un commentaire de
l'Épître aux romains*

Rivages poche
Petite Bibliothèque

S'il est vrai que chaque œuvre du passé ne parvient à une lisibilité complète qu'à certains moments de sa propre histoire qu'il est important de savoir saisir, à l'origine de ce livre, il y a la conviction qu'entre les Épîtres de Paul et notre époque, il y a une sorte de rendez-vous secret que nous ne devons à aucun prix manquer.

Collection dirigée par Lidia Breda

Du même auteur
aux Éditions Payot & Rivages

Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale

Enfance et histoire. Destruction de l'expérience et origine de l'histoire

Auschwitz. L'archive et le témoin

Moyens sans fins. Notes sur la politique

Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains

L'Ouvert. De l'homme et de l'animal

L'Ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger (avec Valeria Piazza)

Profanations

La Puissance de la pensée. Essais et conférences

Qu'est-ce qu'un dispositif ?

L'Amitié

Qu'est-ce que le contemporain ?

Nudités

De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie

Qu'est-ce que le commandement ?

Pilate et Jésus

Le Feu et le Récit

L'Aventure

Giorgio Agamben

Le temps qui reste

Un commentaire de
l'Épître aux Romains

*Traduit de l'italien
par Judith Revel*

Rivages Poche
Petite Bibliothèque

Retrouvez l'ensemble des parutions
des Éditions Payot & Rivages sur
payot-rivages.fr

TITRE ORIGINAL :

Il tempo che resta. Un commento alla
Lettera ai Romani

- © Loth et ses filles, École de Leyde.
- © Giorgio Agamben, 2000
- © Éditions Payot & Rivages, Paris, 2000
pour la traduction française
- © Éditions Payot & Rivages, Paris, 2004
pour l'édition de poche

ISBN : 978-2-7436-4113-9

מִשָּׂא דְרוּמָה אֵלַי קְרָא מִשְׁעִיר
שָׁמַר מַה־מְלִיכָה שָׁמַר מַה־מְלִיל

Oracle du silence.

Vers moi on crie depuis Séïr :

« Veilleur, que reste-t-il de la nuit ?

Veilleur, que reste-t-il de la nuit ? »

Isaïe, 21, 11

AVERTISSEMENT

Les thèses proposées dans ce livre ont été formulées et discutées lors de différents séminaires : tout d'abord de manière brève au Collège international de philosophie de Paris, en octobre 1998 ; puis à l'université de Vérone, en Italie, durant le semestre d'hiver 1998-1999 ; enfin aux États-Unis, à la Northwestern University (Evanston) en avril 1999 et à l'université de Berkeley (Californie) en octobre 1999.

Le volume publié aujourd'hui est donc le fruit de cette élaboration progressive et doit nécessairement beaucoup aux discussions avec les étudiants et les professeurs qui ont assisté à ces différents séminaires. Le choix de la forme est partout resté le même : un commentaire ad litteram et « dans tous les sens, » des dix mots qui composent le premier verset de l'Épître aux Romains.

[Conformément à la volonté de l'auteur, les citations des Épîtres de saint Paul insérées dans le texte ont été traduites en français à partir de la traduction personnelle de l'auteur ; pour ce qui est des autres citations bibliques, on a repris la traduction française donnée par la Bible de Jérusalem (édition révisée, Ed. du Cerf, Paris, 1998), lorsque celle-ci correspondait à la traduction de l'auteur ; mais on a choisi la traduction de l'auteur lorsqu'elle en différait nettement. (N. d. T.)]

Première journée

Paulos doulos christou Iēsou

Ce séminaire se propose avant tout de restituer aux *Épîtres* de Paul leur statut de texte messianique fondamental pour l'Occident. Tâche à première vue banale, puisque nul n'oserait sérieusement dénier aux *Épîtres* leur caractère messianique ; pourtant, l'idée n'est pas aussi simple qu'elle en a l'air, dans la mesure où deux mille ans de traductions et de commentaires, qui coïncident avec l'histoire des Églises chrétiennes, ont littéralement effacé le messianisme – et le terme de « messie » lui-même – du texte. Cela ne veut pas dire qu'il faille nécessairement penser à une stratégie préméditée afin de neutraliser le messianisme. Des tendances antimessianiques ont sans doute été à l'œuvre au sein de l'Église tout comme dans les synagogues. Le problème est cependant plus profond. Pour des raisons qu'on tentera d'éclaircir au cours de ce séminaire, une institution messianique – ou une com-

munauté messianique qui cherche à se présenter comme institution – se retrouve face à une tâche paradoxale. Comme Jacob Bernays a pu le faire observer une fois avec ironie, « avoir le messie derrière soi n'est pas une position commode » (Bernays, 257), mais l'avoir toujours devant soi peut être tout aussi incommode.

Dans les deux cas, ce qui est en question, c'est une aporie qui concerne la structure même du temps messianique, et en particulier l'articulation de la mémoire et de l'espoir, du passé et du présent, de la plénitude et du manque, de l'origine et de la fin qu'il implique. La possibilité de comprendre le message de Paul coïncide totalement avec l'expérience de ce temps ; sans cette expérience, il risque en effet de demeurer lettre morte. Restituer Paul à son contexte messianique signifie donc avant tout pour nous tenter de comprendre tout à la fois le sens et la forme intérieure d'un temps que Paul définit comme *ho nun kairos*, « le temps de maintenant » – et seulement alors se demander de quelle manière quelque chose comme une communauté messianique est réellement possible.

On peut alors dire qu'il y a eu une sorte de solidarité souterraine entre l'Église et la Synagogue, afin de présenter au contraire Paul comme le fondateur d'une nouvelle religion – une qualité que ce dernier, qui s'attendait à court terme à la fin du temps, n'aurait de toute évidence jamais

pensé revendiquer. Les raisons de cette compli-
cité sont claires : il s'agit pour l'une comme pour
l'autre d'effacer – ou tout au moins de nuancer
– le judaïsme de Paul, c'est-à-dire de le sortir de
son contexte messianique d'origine.

C'est pour cette raison qu'il existe depuis
longtemps une littérature juive sur Jésus qui pré-
sente ce dernier de manière bienveillante – *a nice
guy*, commentait en plaisantant J. Taubes ; ou
bien encore *Bruder Jesus*, pour reprendre le titre
d'un livre de Ben Chorim de 1967. Ce n'est
cependant que récemment qu'un réexamen
sérieux du contexte judaïque de Paul a été mené
par certains chercheurs juifs. Dans les années
1950, alors que le livre de W. D. Davies, *Paul
and Rabbinic Judaism*, attirait très fortement
l'attention sur le caractère essentiellement judéo-
messianique de la foi paulinienne, les études jui-
ves sur la question étaient encore fermement
dominées par le livre de Buber, *Zwei Glaubens-
weisen*. La thèse de ce livre – « qui me semble
douteuse, mais grâce à laquelle j'ai appris beau-
coup de choses » (Taubes, 23) –, sur laquelle on
aura l'occasion de revenir, oppose l'*emouna*
juive, confiance objective et immédiate en la
communauté à laquelle on appartient, et la *pistis*
grecque, c'est-à-dire la reconnaissance subjective
d'une foi que l'on juge vraie et à laquelle on se
convertit. Selon Buber, la première est la foi de
Jésus (*Glauben Jesu*), alors que la seconde, la foi

en Jésus (*Glauben an Jesus*), est naturellement celle de Paul. Naturellement, depuis, les choses ont changé, et à Jérusalem comme à Berlin ou aux États-Unis, des chercheurs juifs ont commencé à lire les *Épîtres* de Paul dans leur contexte spécifique, même s'ils ne les considèrent peut-être pas encore comme ce qu'elles sont réellement, c'est-à-dire le plus ancien – et le plus exigeant – traité messianique de la tradition juive.

De ce point de vue, le livre posthume de Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* (1993), marque –

Jacob Taubes in memoriam malgré la cursivité et l'incomplétude inévitables d'un séminaire n'ayant duré qu'une semaine – un tournant important. Taubes, qui appartenait à une vieille famille de rabbins ashkénazes et qui, à Jérusalem, avait travaillé avec Scholem – dont la relation à Paul, on le verra plus tard, était tout aussi compliquée que celle qui le liait à Benjamin –, voit en Paul le représentant parfait du messianisme. Onze ans après le séminaire de Taubes à Heidelberg, notre séminaire, qui se propose d'interpréter le temps messianique comme le paradigme du temps historique, ne peut pas commencer sans une dédicace *in memoriam*.

Les *Épîtres* de Paul sont écrites en grec. Mais de quel grec parle-t-on ? De ce grec néo-testamentaire à propos duquel Nietzsche écrivit **La langue de Paul** une fois que Dieu avait fait preuve de délicatesse, ayant choisi de se servir d'une langue d'aussi mauvaise qualité ? Les lexiques conceptuels mais aussi les dictionnaires et les grammaires de grec néo-testamentaire traitent les textes du corpus canonique comme s'il s'agissait d'un ensemble parfaitement homogène. Bien entendu, cela n'est vrai ni du point de vue de la pensée ni du point de vue de la langue. Contrairement au grec de Matthieu ou de Marc, le grec de Paul n'est pas une langue de traduction derrière laquelle une oreille attentive comme celle de Marcel Jousse pourrait percevoir le rythme et la respiration de l'araméen. L'anti-nietzschéisme de Wilamowitz est pour une fois fondé quand il revendique pour le grec paulinien le statut d'une langue d'auteur : « Le fait que son grec n'ait rien à voir avec l'école ou avec n'importe quel autre modèle, mais s'écoule, de manière maladroite et dans un jaillissement hâtif, directement de son cœur, et qu'il s'agisse cependant de grec, et non d'araméen traduit (comme les paroles de Jésus), tout cela fait de lui un classique de l'hellénisme » (Wilamowitz, 159).

L'expression « classique de l'hellénisme » n'est cependant pas une définition très heureuse.

Sur ce point, une anecdote racontée par Taubes est particulièrement éclairante. Un jour, à Zurich, pendant la guerre, celui-ci faisait une promenade avec un célèbre germaniste doublé d'un excellent helléniste, Emil Staiger (qui par ailleurs avait eu un échange épistolaire avec Heidegger à propos de l'interprétation d'un vers de Mörike). « Un jour que nous longions la Rämistrasse, qui va de l'université au lac, à Bellevue, il a bifurqué et a poursuivi son chemin jusqu'au quartier juif, très resserré, et là il m'a dit : "Taubes, vous savez, hier j'ai lu l'*Épître aux Romains* de saint Paul". Puis il m'a dit, vraiment très amer : "Ce n'est pas du grec, c'est du yiddish". Et je lui ai répondu : "En effet, monsieur le professeur, c'est la raison pour laquelle, moi, je la comprends" » (Taubes, 20). Paul appartient à une communauté juive de la Diaspora qui pense et parle en grec, exactement comme les séfarades parleront en ladino (ou judéo-espagnol) et les ashkénazes en yiddish. Une communauté qui lit et cite la Bible dans la traduction des Septante, tout comme le fait Paul à chaque fois qu'il en éprouve le besoin (même si, parfois, il semble disposer d'une version corrigée à partir de l'original, c'est-à-dire de ce qu'on appellerait aujourd'hui une version personnalisée). Il ne s'agit pas ici de s'étendre sur cette communauté judéo-grecque qui est restée – pour des raisons qui incluent sans doute aussi celle de la présence de Paul en son sein – singulièrement

dans l'ombre dans l'histoire du judaïsme. À partir du livre de Chestov (1938) – que Benjamin définit comme « admirable mais absolument inutile » (Benjamin, 1, 803) –, l'opposition entre Athènes et Jérusalem, entre la culture grecque et le judaïsme, est devenue un lieu commun, en particulier parmi ceux qui ne connaissent bien ni l'une ni l'autre. Selon ce lieu commun, il faudrait se méfier de la communauté à laquelle Paul appartenait (qui n'a pas seulement produit Philon et Flavius Josèphe, mais de nombreuses autres choses qu'il faudra bien se décider un jour à étudier), parce que celle-ci était imprégnée de culture grecque et lisait la Bible dans la langue d'Aristote et de Platon. Exactement comme si l'on disait : méfiez-vous des Juifs espagnols, parce qu'ils lisent Góngora et qu'ils ont traduit la Bible en ladino ; et méfiez-vous des Juifs de l'Est, parce qu'ils parlent une espèce d'allemand. Il n'y a rien de plus authentiquement juif que d'habiter une langue d'exil et de la travailler de l'intérieur jusqu'à en brouiller l'identité et à en faire autre chose qu'une simple langue grammaticale : une langue mineure, un jargon (comme disait Kafka à propos du yiddish) ou une langue poétique (comme dans les *Kharges* judéo-andalouses de Yehuda Halevi et Moshe ibn Ezra qui ont été retrouvées dans la *genizah* de la synagogue du Caire) – ; et pourtant, dans tous les cas,

une langue maternelle, bien qu'elle témoigne, comme le dit Rosenzweig, « du fait que la vie linguistique du Juif se sent toujours en terre étrangère, et que sa vraie patrie linguistique personnelle se sait ailleurs, dans le domaine de la langue sainte, inaccessible au discours quotidien » (Rosenzweig, 357). (La lettre de Scholem à Rosenzweig datée de décembre 1926 – l'un des rares textes où Scholem prend un ton directement prophétique afin de décrire la puissance religieuse d'une langue qui se révolte contre ceux qui la parlent – est l'un des exemples les plus intenses de ce refus de l'hébreu comme langue d'usage.)

C'est dans cette perspective qu'il s'agit de prendre en considération la langue de Paul et de cette communauté judéo-grecque qui constitue dans la diaspora juive un chapitre aussi important que celui de la culture sépharade jusqu'au XVIII^e siècle ou celui de la culture ashkénaze au XIX^e et au XX^e siècles. Et c'est précisément le sens de l'observation de Staiger (« ce n'est pas du grec, c'est du yiddish ! »), ou bien encore des réserves exprimées par Norden dans son beau livre, *Die Antike Kunstprosa*, quand il écrit que « le style de Paul, si on le considère de manière générale, n'est pas hellénique » (Norden, 509), mais il n'a pas non plus une couleur proprement sémitique. Ni grec, ni hébreu, ni *lašon hakodeš*,

ni idiome profane : c'est en cela que la langue de Paul est aussi intéressante (même s'il est encore prématuré de poser le problème d'un statut messianique de la langue).

J'aurais aimé lire et presque épeler avec vous ce non-grec de l'*Épître aux Romains* du début à la fin : c'est par excellence le **Methodos** legs de la pensée de Paul, de son évangile. Nous n'en avons pas le temps ; et nous devons, pour une série de raisons dans lesquelles je ne rentrerai pas à présent, parier sur le temps bref, sur cette abréviation radicale du temps qu'est le temps *qui reste*. La contraction du temps, le « restant » (1 *Cor* 7, 29 : « Le temps s'est contracté ; le reste est ... »), représente pour Paul la situation messianique par excellence, le seul temps réel. Mon choix sera donc le suivant : nous ne lirons ensemble que le premier verset de l'*Épître aux Romains*, que nous traduirons en le commentant mot par mot. Je serai satisfait si nous réussissons réellement à comprendre, à la fin du séminaire, le sens de ce premier verset, c'est-à-dire à la fois littéralement et dans tous les sens. C'est une tâche modeste, mais qui suppose cependant une gageure préalable. Nous traiterons en effet ce premier verset comme s'il récapitulait dans les dix mots qui le composent le message du texte en son entier.

Selon les usages épistolaires de l'époque, Paul commence en général ses épîtres par un préambule dans lequel il se présente et nomme ses destinataires. On a souvent remarqué que l'adresse de l'*Épître aux Romains* se distingue des autres aussi bien par sa longueur que par son contenu doctrinal. Notre hypothèse est plus extrême encore : elle suppose en effet que chaque mot de l'*incipit* contracte en son sein, en une vertigineuse récapitulation (« récapitulation » est, comme on le verra, un mot essentiel du vocabulaire messianique), tout le texte de l'épître. Comprendre l'*incipit* voudra donc dire comprendre tout le texte.

PAULOS DOULOS CHRISTOU IESOU, KLETOS APOSTOLOS APHORISMENOS EIS EUAGGELION
Les dix mots THEOU. La traduction latine de Jérôme, que l'Église catholique a utilisée pendant des siècles, dit : *Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei.*

Une traduction française littérale dirait à peu près :

« Paul, serviteur du Christ Jésus, appelé apôtre, séparé pour l'Évangile de Dieu. »

Une observation philologique préliminaire. Nous lisons le texte de Paul dans des éditions modernes (dans notre cas, l'édition critique de Nestle-Aland, qui est la révision de 1962 de

l'édition publiée par Eberhard Nestle en 1898 – qui abandonnait le *Textus Receptus* érasmien et se fondait sur une comparaison des éditions de Tischendorf [1869] et de Westcott-Hort [1881]). Par rapport à la tradition manuscrite, ces éditions introduisent nécessairement des conventions graphiques modernes, par exemple la ponctuation, qui présupposent parfois des choix sémantiques. C'est ainsi que, dans notre verset, la virgule après *Iēsou* implique une scansion syntaxique qui, en séparant *doulos* de *klētos*, renvoie ce dernier à *apostolos* (« serviteur du Christ Jésus, apôtre par vocation »). Rien n'empêcherait cependant de préférer une scansion différente, et de lire *Paulos doulos Christou Iēsou klētos, apostolos aphōrismenos eis euag-gelion theou* (« Paul, appelé comme serviteur du Christ Jésus, séparé comme apôtre pour l'annonce de Dieu »). Cette seconde lecture s'accorderait mieux que la première à une affirmation explicite de Paul (1 *Cor* 15, 9) : *ouk eimi hikanos kaleisthai apostolos*, je ne suis pas digne d'être appelé apôtre, c'est-à-dire envoyé. Sans prendre pour l'instant parti pour l'une ou l'autre des deux scansions, n'oublions pas que le verset se présente du point de vue syntaxique comme un unique syntagme nominal, absolument parataxique, et proféré en un seul souffle, selon le crescendo : servitude, vocation, envoi, séparation.

Je passe sur les interminables discussions à propos du nom *Paulos*, et sur le fait de **Paulos** savoir si, en tant que nom romain, celui-ci est à considérer comme un *praenomen* ou un *cognomen*, ou même comme un *signum* ou un *supernomen* (c'est-à-dire un surnom) ; ou encore sur les raisons pour lesquelles « le jeune juif qui portait le superbe nom biblico-palestinien de Sha'ul, ce qui soulignait l'origine de sa famille parmi la tribu de Benjamin, reçut ce surnom latin si inhabituel » (Hengel, 47). Ou sur les raisons pour lesquelles Paul ne donne jamais son nom entier, qui – à en croire une conjecture sans fondement – aurait été *Caius Julius Paulus*. Ou enfin sur le problème de savoir quelles sont les relations entre son nom romain et son nom juif, Sha'ul (qui, dans la version des Septante, est écrit *Saoul* ou *Saulos*, et non *Saulos*). Toutes ces interrogations viennent d'un passage des *Actes* (13, 9) où l'on peut lire : *Saulos ho kai Paulos* (*ho kai* est l'équivalent grec du latin *qui et*, c'est-à-dire *qui s'appelle aussi*, et introduit en général un surnom).

☞ Mon choix méthodologique (qui est également une précaution philologique de base) consiste dans ce cas, comme ailleurs dans le texte paulinien, à ne pas tenir compte des sources postérieures, y compris quand il s'agit des autres textes néo-testamentaires. Dans les *Épîtres*, Paul se donne exclusivement le nom de