

PAROLES DU CHRIST

MICHEL HENRY

PAROLES DU CHRIST

ÉDITIONS DU SEUIL
25, bd Romain-Rolland, Paris XIV^e

ISBN 978-2-02-141600-8

© Éditions du Seuil, octobre 2002

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

INTRODUCTION

Selon la théologie chrétienne (nous nous interrogerons plus loin, d'un point de vue philosophique, sur sa vraisemblance ou sa légitimité), la nature du Christ est double, humaine et divine à la fois. Dans la mesure où le Christ est l'Incarnation du Verbe de Dieu, c'est ce Verbe, et ainsi Dieu lui-même, qui habite en lui. Mais parce que la chair en laquelle le Verbe s'est incarné est semblable à la nôtre, alors le Christ est un homme comme nous. En revêtant notre condition il en a assumé du même coup la finitude. Cette finitude est précisément celle de la chair. Elle se laisse reconnaître à des signes multiples. Le plus remarquable est un ensemble de besoins qui attestent qu'aucune chair ne se suffit à elle-même. Il lui faut sans cesse se nourrir, prendre soin de soi, se protéger de diverses façons aussi bien contre les périls qui la menacent de l'extérieur que contre le danger intérieur qui ne cesse pas : à savoir tous ces besoins qui exigent impérativement d'être satisfaits. En sorte que toute chair est condamnée à entretenir la vie qui est en elle et qui réclame sans relâche les conditions de sa survie.

C'est cette vie en réalité qui est finie, aussi incapable de se donner à elle-même la vie que de se maintenir en elle par ses propres moyens. Voilà pourquoi la chair dont la vie est finie présente deux séries de caractères corrélatifs. D'une part, les impressions dont elle est constituée sont des tonalités affectives négatives, tels le malaise du besoin, l'insatisfaction, le désir, les multiples formes et nuances de la douleur et de la souffrance dont elle est le siège. En toutes ces tonalités, leur teneur

pénible ou désagréable exprime le *manque* fondamental qui affecte la chair en tant qu'elle est incapable de se suffire à elle-même. De cette première série de caractères résulte, d'autre part, un second trait propre à toute chair, son dynamisme. Précisément parce que aucun des besoins qui marquent notre condition charnelle ne peut rester sans réponse, parce qu'ils se manifestent avec une insistance dont la pression ne tarde pas à devenir insupportable, alors prennent naissance dans notre chair elle-même divers mouvements par lesquels elle s'efforce de transformer son malaise dans le bien-être d'un désir provisoirement comblé. C'est ainsi qu'à l'emprise qu'exerce sur nous le système de nos besoins correspond l'ensemble des activités nécessaires à leur assouvissement. Quelles que soient les déviations et les perversions, les inversions qu'elle va subir dans l'histoire, ce qu'on appelle « l'économie » puise sa motivation dans notre condition incarnée. Si le travail, comme le dit Marx (qui à travers toute son œuvre le désigne comme un travail « subjectif, individuel et vivant »), venait à s'interrompre un seul jour, l'humanité disparaîtrait.

Cette finitude de la condition incarnée, avec ses prescriptions, ses rythmes qui scandent l'existence quotidienne et lui confèrent sa temporalité propre, le Christ l'a vécue comme chacun de nous. Pendant une longue période de sa vie, il a travaillé. Et quand, dans sa vie publique et afin de se consacrer entièrement à sa mission, il s'est déchargé sur ses disciples et sur ceux qui l'accueillaient des tâches qu'on appelle improprement matérielles (alors qu'elles sont composées d'impressions et de motivations toutes subjectives), il a continué de connaître la faim, la soif, la fatigue, la tristesse et les larmes avant de subir les tortures et les outrages de sa Passion.

Si la nature du Christ est double, on peut penser que sa parole est double elle aussi. Non qu'elle soit marquée par la duplicité, à la manière d'une parole humaine soumise aux intrigues du monde, exercée à la feinte et au mensonge. Double, la parole du Christ l'est en un tout autre sens, aussi précis que radical : en elle, *il s'agit tantôt de la parole d'un homme et tantôt de celle de*

Dieu. L'analyse des paroles du Christ n'est-elle pas astreinte dès lors à demander à propos de chacune d'elles : qui parle ? L'homme-Jésus, celui qui n'a pas d'oreiller où poser sa tête et qui réclame à boire à la Samaritaine ? Ou bien le Verbe de Dieu lui-même, qui est la Parole d'un Dieu éternel et qui dit de ses propres paroles : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (Luc 21,33) ?

Cette dissociation essentielle entre la parole d'un homme et celle de Dieu doit faire l'objet d'un examen rigoureux. En toute parole ne convient-il pas de distinguer la façon dont elle parle, la parole considérée en elle-même en tant que parole parlante, dans son Dire et dans sa manière de dire – et, d'autre part, ce dont elle parle ainsi que ce qu'elle en dit, son contenu ?

Dans le cas de la parole humaine, c'est la nature du langage humain en général qui doit être élucidée. Au xx^e siècle, son analyse est devenue l'un des thèmes majeurs de la réflexion, elle a donné lieu à de nombreuses conceptions, complémentaires ou opposées, groupées cependant en une vaste « philosophie du langage » dont les présupposés divers – phénoménologiques, analytiques ou psychanalytiques – ne sont pas venus briser une ultime unité. Celle-ci consiste précisément à considérer le langage dans l'acte de sa parole comme différent de ce dont il parle, de son « contenu ». Ainsi est-il aisé de séparer en toute parole d'homme la nature du langage qu'elle met en jeu et, par ailleurs, les objets qu'elle désigne et qualifie. Le langage considéré en lui-même n'est-il pas identique, que je dise, à la manière de Spinoza, « le chien aboie » ou « le concept de chien n'aboie pas » ? Pourquoi une telle séparation entre le Dire du langage et ce qu'il dit intervient-elle en toute parole humaine, c'est ce dont il faudra rendre compte.

Mais une autre remarque, plus importante encore, s'impose à nous. Les diverses conceptions du langage ne présentent-elles pas un second trait commun, purement négatif celui-là ? Elles concernent toutes le langage des hommes. Dans la mesure où, pour s'adresser à ces derniers, le Christ utilise le langage qui leur est propre, alors la façon dont il leur parle manifeste les propriétés

du langage humain, celles qu'étudient les analyses du langage dont nous avons parlé.

Si nous supposons maintenant que le Verbe de Dieu parle un tout autre langage, différent dans le principe du langage humain, nous sommes contraints de reconnaître que sa Parole échappe à l'ensemble des conceptions du langage dont il vient d'être question. Parce qu'elle vise unilatéralement le langage des hommes, la philosophie du langage présenterait une lacune béante, elle ne saurait rien de la parole qui, en fin de compte, importe seule – la Parole de Dieu, c'est-à-dire *la façon dont Dieu nous parle*. Il ne s'agirait pas seulement d'une simple lacune d'ailleurs, mais d'une occultation aussi désastreuse que définitive. La Parole de Dieu ne demeurerait pas seulement incomprise, on en aurait perdu jusqu'à l'idée.

Les paroles du Christ, nombre d'entre elles en tout cas, sont parvenues jusqu'à nous. Elles sont contenues dans les « Logia », qui sont des recueils dont l'origine est indubitable. L'Évangile apocryphe dit de Thomas, retrouvé en Égypte dans une bibliothèque gnostique, consiste dans une simple énumération de paroles de Jésus. Des recueils de ce genre ont circulé dès les premiers temps. Rien n'empêche de penser que certaines des propositions qu'ils relatent ont été prises en note du vivant du Christ, par des auditeurs, des disciples, voire par un secrétaire attitré. L'Évangile dit de Thomas a beau avoir été rédigé au milieu du II^e siècle, il n'en apporte pas moins la preuve de l'ancienneté des Logia, nombre de leurs énoncés se retrouvent dans les Évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc¹. Les évangélistes y ont évidemment puisé (sans qu'il soit possible de sous-estimer pour autant l'importance décisive de la prédication orale des apôtres) afin de construire un enseignement destiné à transmettre la Révélation divine contenue dans les paroles du Christ.

1. Là-dessus on se reportera à l'admirable travail d'Henri-Charles Puech, *En quête de la gnose*, t. II *Sur l'Évangile de Thomas*, Gallimard, 1978.

Encore faudrait-il que nous soyons en mesure de comprendre celles-ci. N'est-ce pas le cas, demandera-t-on, puisque ces paroles sont formulées dans un langage qui est précisément le nôtre ? Bien des hommes pourtant ne les comprennent pas. Comme dit le Christ lui-même, citant Isaïe, mais à propos de son propre enseignement : « Ils ont des oreilles et ils n'entendent pas » (cf. *infra*, chapitre IX). Si l'on veut réduire quelque peu l'épaisseur de cette surdité, on dira qu'ils ne saisissent de ces paroles que leur sens humain, les ramenant à des préceptes moraux respectables, voire admirables, mais dont rien ne prouve qu'ils soient autre chose que le dire d'un inspiré, d'un sage ou d'un prophète. Qu'il s'agisse de la parole de Dieu ou, si l'on préfère, que le Christ qui les a proférées soit son Verbe, voilà qui reste à établir et à quoi précisément beaucoup n'ont pas cru et ne croient pas.

On peut donc admettre, contrairement aux contrevérités de l'exégèse positiviste, pseudo-historique et athée du XIX^e siècle, que les paroles du Christ n'ont rien à voir avec les inventions de communautés chrétiennes tardives. Elles s'offrent à nous à titre de documents authentiques. Rien n'empêche pourtant de les considérer comme des paroles humaines, et cela dans tous les sens du mot. Paroles prononcées par un homme s'adressant à d'autres hommes dans le langage des hommes et leur parlant d'eux-mêmes. D'eux-mêmes, c'est-à-dire de leur nature, de leurs qualités et de leurs défauts, leur indiquant ce qu'ils doivent faire, où est le bien et où le mal : une éthique, en effet.

Toutefois, ces paroles du Christ s'adressant aux hommes ne les concernent pas toutes. Certaines leur parlent non d'eux-mêmes, mais de ce qu'il est, lui qui leur parle. Ce sont d'ailleurs les plus stupéfiantes. Elles composent ce qu'il faut bien appeler *un discours du Christ sur lui-même*. Et que ce discours singulier circoncrive la part la plus importante de son enseignement, celle dont tout le reste découle, voilà qui ne saurait échapper à qui médite des déclarations sans équivalent dans l'histoire de la pensée humaine. Jamais en effet ces paroles adressées aux hommes en un langage qui est le leur, et dans lesquelles le Christ leur

parle de lui-même, ne parlent de lui comme s'il était l'un d'entre eux, comme s'il était un homme. De façon voilée, détournée d'abord, ouvertement ensuite, c'est bel et bien comme le Fils de Dieu et, ainsi, aux yeux de tous ceux qui étaient là, comme Dieu lui-même qu'il se désigne. Et que ces affirmations ahurissantes ne soient pas non plus le produit des fabulations tardives de communautés exaltées, on le voit à ceci qu'elles furent de son vivant la cause directe de sa condamnation et de sa mort. Pour ce qui est des simples prophètes, les juifs en avaient l'habitude et ils les supportaient tant bien que mal. Si le Baptiste fut décapité, ce n'est point parce qu'il prophétisait ou baptisait, mais, comme on sait, par l'effet de la ruse d'une femme dont il dénonçait l'adultère.

Maintenant, si, dans son discours sur lui-même, le Christ se désigne comme le Fils de Dieu, de « son Père », de même nature que lui, parlant en son nom et disant ce que son Père lui a dit, ce que son Père dit, alors la question à laquelle nous avons fait allusion d'entrée de jeu se repose avec une force intacte. Le Christ, en raison de sa double nature, ne s'adresse-t-il pas à nous de deux façons différentes, tantôt dans une parole d'homme, tantôt comme la Parole même de Dieu ? Dès lors, une analyse cruciale de ces deux formes de parole ne s'impose-t-elle pas, en dépit de la difficulté qu'elle soulève ? S'il nous est aisé aujourd'hui de parler du langage humain, de sa nature, de sa capacité d'établir entre les hommes une communication, et cela en raison de l'essor de la philosophie contemporaine du langage, la possibilité d'analyser de même façon la Parole de Dieu paraît hors de notre portée. De quels éléments disposons-nous ici ? Ne faudrait-il pas savoir ce qu'est Dieu pour connaître *la façon dont il nous parle et pour comprendre celle-ci* ? Ou encore : comment un langage qui serait celui de Dieu pourrait-il bien être entendu dans notre langage à nous ? Dans ce prétendu langage de Dieu qui adopterait la structure d'un langage humain, nous saisirions sans doute ce qu'il nous permet de capter. Assurément, dans les paroles du Christ notées dans les Logia et transmises par les Évangiles, nous comprenons bien des choses, et des choses impressionnantes. Mais l'ultime question n'est-elle pas d'ap-

prendre *en quoi cette Parole est de provenance et d'essence divines, et ainsi de savoir, d'un savoir invincible, qu'elle est celle de Dieu en effet* – et de nul autre ?

Pendant des siècles, la Parole de Dieu a été immédiatement vécue comme telle, comme sa Parole. Une telle situation s'est progressivement dégradée dans les temps modernes. Non seulement parce que l'enseignement de cette parole – indispensable à sa transmission d'une génération à l'autre – a été proscrit des établissements d'enseignement public comme de l'éducation en général, frappé d'interdit dans le combat sans merci livré au christianisme par le dogmatisme totalitaire des États dits « démocratiques ». C'est l'organisation du monde tout entière en réalité, avec son matérialisme omniprésent, ses idéaux sordides de réussite sociale, d'argent, de pouvoir, de plaisir immédiat, son exhibitionnisme et son voyeurisme, sa dépravation en tout genre, son adoration des nouvelles idoles, des machines infra-humaines, de tout ce qui est moins que l'homme, la réduction de celui-ci à du biologique et, à travers celui-ci, à de l'inerte – c'est tout cela (dont l'enseignement est devenu le reflet tour à tour scandaleux, aveugle ou burlesque), ce tumulte incessant de l'actualité avec ses événements sensationnels et ses bateleurs de foire, qui recouvre à jamais le silence où parle la parole que nous n'entendons plus.

Toutefois, notre préoccupation ne vise pas ici le phénomène historique de la modernité qui bascule à chaque instant dans son propre néant¹. La question que nous posons est une question de principe. Est-il possible à l'homme d'entendre dans le langage qui est le sien une parole qui parlerait dans un autre langage, qui serait celle de Dieu, très exactement son Verbe ? Et sinon comment pourrait-il du moins s'assurer de l'existence d'une telle parole ? C'est de façon très concrète que nous nous efforcerons de répondre à une interrogation qui engage le destin de l'homme. À cette fin, nous prendrons pour guide de notre

1. Là-dessus on se reportera à notre travail *La Barbarie*, PUF, rééd. coll. « Quadrige », 2001.

réflexion les paroles mêmes du Christ. Car ce sont elles sans aucun doute qui contiennent la réponse. De même en effet que toute assertion scientifique et au fond toute affirmation humaine portent en elles *une prétention à la vérité*, de même la parole du Christ se distingue par une prétention démesurée aux yeux et aux oreilles de beaucoup d'hommes de ce temps. Sa prétention n'est pas seulement de transmettre une révélation divine, mais d'être en elle-même, purement et simplement, cette Révélation, la Parole de Dieu. En suivant pas à pas l'enchaînement de ces paroles, nous nous efforcerons de voir si elles sont capables de légitimer une telle assurance : proférer la Parole de ce Dieu que le Christ dit être lui-même.

L'ordre que nous observerons dans cet examen ne sera pas, naturellement, un ordre chronologique, ordre que d'ailleurs nous n'avons pas fixé. Ce ne sera pas non plus un ordre de fondation, commençant par des propositions – axiomes, présupposés ou principes – sur lesquelles toutes les autres reposent, ordre que nous ignorons également, pour le moment du moins. Nous inspirant des grandes distinctions brièvement esquissées dans cette introduction, nous étudierons successivement :

I. Les paroles du Christ considéré en tant qu'homme, s'adressant aux hommes dans le langage qui est le leur et leur parlant d'eux.

II. Les paroles du Christ considéré en tant qu'homme, s'adressant aux hommes dans leur langage pour leur parler non plus d'eux mais de lui-même.

Pour autant que, parlant de lui-même, le Christ se donne comme le Messie, disant aux hommes ce que son Père lui a dit, et ainsi comme le Verbe de Dieu, il faudra encore examiner :

III. En quoi la parole du Christ considérée comme celle du Verbe, comme la Parole de Dieu, diffère de la parole humaine en général. Comment parle-t-elle et que dit-elle ? Quels sont ses caractères essentiels ?

IV. Comment enfin les hommes sont-ils capables d'entendre et de comprendre cette Parole qui n'est plus la leur mais celle de Dieu ?

PAROLES DU CHRIST

Quels que soient les détours impliqués par l'ordre de notre questionnement, c'est seulement en produisant les analyses qu'il exige que nous serons en mesure de lui apporter une réponse dont dépend en fin de compte une compréhension correcte de notre condition d'homme. Celui-ci n'est-il pas totalement différent en effet selon qu'il relève d'une définition spécifique qui l'enferme dans son cercle – emprisonnement propre à toute forme d'humanisme – ou que, susceptible d'entendre la Parole de Dieu et ouvert à son écoute, l'homme ne soit intelligible en réalité que dans sa relation intérieure à cet absolu de Vérité et d'Amour qu'on appelle Dieu ?

CHAPITRE I

Paroles du Christ considéré comme un homme s'adressant aux hommes dans le langage qui est le leur et leur parlant d'eux-mêmes

On peut relever dans les Évangiles un certain nombre de propos qui pourraient être ceux d'un homme en effet, l'homme-Jésus. Celui-ci se distinguerait seulement par la profondeur de ses vues et par les conclusions qu'il en tire afin d'indiquer à ses auditeurs des règles de conduite. Ce genre de discours constitue ce qu'on peut appeler une sagesse. Le plus souvent d'ailleurs, de tels propos n'isolent pas l'individu, le considérant plutôt dans son environnement, voire dans son rapport avec l'ensemble de l'univers. Le jugement porté sur ce qui est humain, les conseils qui en résultent impliquent en conséquence un jugement sur l'univers lui-même.

Tel est le cas de deux passages singuliers, l'un de Marc, l'autre de Matthieu, dont l'importance tient en outre à ce que le problème du mal est abordé de façon décisive : l'univers y échappe, le mal se trouve dans l'homme et en lui uniquement. Cette thèse est énoncée à propos d'une question à la fois très particulière et très concrète, pour ne pas dire insignifiante. « Alors les disciples s'avancèrent et lui dirent : sais-tu que les pharisiens ont été scandalisés en entendant cette parole ? » Prenant une fois de plus à contre-pied le formalisme ritualiste de

la religion juive, Jésus venait tout simplement de déclarer qu'il n'est pas nécessaire de se laver les mains avant de manger. Toutefois, cette déclaration provocante pour tous les légalistes recouvre une affirmation métaphysique. Elle ne se contente pas seulement d'énoncer, comme le fera Hegel dix-neuf siècles plus tard, que « seule la pierre est innocente ». Il convient d'étendre cette assertion à tout ce qui est semblable à la pierre. Tout processus matériel, tout ce qu'étudie la science, tout ce qui ne sent rien et n'éprouve rien, tout ce qui est étranger à l'homme, tout cela est innocent. Voilà pourquoi « Jésus déclarait purs tous les aliments »...

C'est dans son cœur au contraire – là où l'homme éprouve tout ce qu'il éprouve et s'éprouve lui-même, où il est homme à la différence de toutes les « choses » – que se tient le mal, c'est de là qu'il provient. Ainsi dans Matthieu : « Ne voyez-vous pas que tout ce qui entre dans la bouche va dans le ventre pour être éliminé ? Tandis que ce qui sort de la bouche provient du cœur, et c'est cela qui rend l'homme impur. Car c'est du cœur que proviennent les pensées mauvaises : meurtres, adultères, inconduites, vols, faux témoignages, diffamations. C'est tout cela qui rend l'homme impur ; mais manger sans se laver les mains ne rend pas l'homme impur » (15,11-20). On trouve un texte semblable dans Marc (7,14-23) : « Rien de ce qui est extérieur à l'homme et qui pénètre en lui ne peut le rendre impur. Ce qui sort de l'homme, c'est cela qui le rend impur. Car c'est du dedans, du cœur de l'homme que sortent les pensées perverses [...] Tout ce mal vient du dedans et rend l'homme impur. »

La délimitation du lieu du mal, dénommé impureté, n'intéresse pas seulement une éthique, elle implique une définition générale de la condition humaine qui met à son principe, ainsi que nous venons de le dire, le « cœur ». L'identification de la réalité humaine au « cœur » a une signification inouïe, elle atteste que, à la différence des choses de l'univers qui ne sentent et n'éprouvent rien – et qui pour cette raison ne sauraient être ni bonnes ni mauvaises –, l'homme est celui qui s'éprouve soi-même. C'est pour cette raison précise qu'il se trouve être du même coup

capable d'éprouver et de sentir tout ce qui l'entoure, le monde et les choses qui s'y montrent. Mais s'éprouver soi-même constitue le propre de la vie. Vivre n'est en effet rien d'autre : souffrir ce que l'on est et en jouir, jouir de soi. Le « cœur » – ce terme qui revient si souvent dans les Évangiles – désigne ainsi la réalité de l'homme comme essentiellement affective, ce qu'elle est en vérité. L'Affectivité est l'essence de la vie. C'est d'ailleurs sous le terme de vie que, dans l'ensemble des paroles que nous tenons de lui, le Christ désigne la réalité humaine, notre réalité, *notre vie*. Les textes plus concrets des synoptiques disent la même chose que les textes johanniques ou que les lettres de Paul.

Du point de vue philosophique, la définition de l'homme comme puisant sa réalité dans l'Affectivité de la vie, et ainsi comme vivant qui ne cesse de s'éprouver lui-même dans la souffrance ou dans la joie, a une portée révolutionnaire. Sur le plan historique, elle a ébranlé l'horizon de pensée qui était celui des Grecs pour lesquels l'homme est un être rationnel. C'est justement par sa Raison – en tant que « pourvu du Logos » – que l'homme se différencie de l'animal. La définition chrétienne qui fait de l'homme un « vivant » n'a pourtant rien à voir avec son interprétation biologique actuelle. Pour celle-ci en effet, ce que l'on appelle traditionnellement « vie » se réduit à un ensemble de processus matériels homogènes à ceux qu'étudie la physique. C'est ce domaine, sur lequel se polarise le regard scientifique, qui nous apparaît selon la description de Matthieu et de Marc comme l'« extérieur », où il n'y a aucun mal parce que en effet il n'y a en lui rien d'humain.

La distinction entre ce qui, extérieur à l'homme, lui est étranger et, d'autre part, le « cœur » où l'homme s'éprouve lui-même, lui et tout ce qu'il éprouve – ses affections, ses désirs et, par exemple, « les pensées perverses : inconduite, vols, meurtres, adultères, méchancetés, fraudes, débauches, envie, diffamation, orgueil et démesure » (version de Marc) –, une telle distinction, si importante soit-elle, ne nous permet nullement de nous élever au-dessus de l'ordre humain : elle sert tout au contraire à le définir.

Il s'agit d'un ordre qui n'est plus celui des choses mais de la vie qui s'éprouve soi-même avec ses souffrances, ses envies mauvaises ou son immense bonheur de vivre.

Ainsi voit-on se produire constamment dans les Évangiles un mouvement de pensée qui reconduit d'un ordre de réalité à l'autre. Les circonstances parfois extraordinaires dans lesquelles un tel déplacement s'opère ne suffisent pas à en masquer l'évidence. Lorsque, sur l'ordre du Christ, Simon et ses compagnons, après une nuit de pêche infructueuse, jettent à nouveau dans les eaux du lac de Guennésareth leurs filets qui se déchirent sous le poids des poissons, l'effroi se saisit d'eux au point que Simon prie le Seigneur de s'éloigner. La réponse du Christ est bien connue : « Sois sans crainte, désormais ce sont des hommes que tu prendras » (Luc 5,1-11).

La distinction en apparence très simple qui intervient entre les « choses » et les « hommes » ne peut cependant être entendue que dans le contexte de la pensée évangélique. Les hommes en question sont des vivants et, ainsi que nous avons été conduits à le reconnaître dès notre première réflexion sur la personne du Christ définie à partir de l'Incarnation du Verbe, des êtres incarnés. Des êtres incarnés ne sont pas des êtres qui ont un corps semblable à celui des choses – corps objectif matériel incapable de sentir quoi que ce soit. Ce sont des êtres qui ont une chair, bien plus, qui sont chair : cette totalité mouvante et indéchirable d'impressions sensibles, affectives, dynamiques qui constitue la réalité concrète des êtres de chair que nous sommes. Ce qu'ils éprouvent se nomme faim, soif, froid, malaise du besoin insouvi, peine de l'effort, crainte de l'obstacle, ressentiment pour tout ce qui s'oppose à eux ou qui est plus qu'eux, mépris pour ce qui est moins qu'eux ou qu'ils estiment être tel.

C'est dire que le monde auquel ont affaire ces êtres incarnés n'est plus celui qui fait face à de purs esprits, à un sujet rationnel – le monde abstrait du savoir théorique et de la science, avec ses objets eux-mêmes abstraits, dépouillés de toute qualité sensible, définis par des paramètres mathématiques. Le monde des êtres incarnés est composé d'objets sensibles, découpés et

déterminés par des besoins et des affects, porteurs de l'ensemble des valeurs que leur confère la vie. Le monde des hommes est ainsi le monde des vivants, un monde-de-la-vie – *Lebenswelt*, comme le nomment les philosophes allemands. L'opposition que le christianisme établit entre l'homme et le monde n'a rien d'une distinction théorique entre un sujet de connaissance et son objet. Elle sépare les êtres incarnés de ce monde-de-la-vie qui est le leur, un monde de valeurs correspondant aux besoins, aux pulsions, aux émotions qui forment la substance de notre chair. Dans cette opposition se trouve constamment affirmé le primat de l'homme, compris comme Soi charnel vivant, sur l'ensemble des choses utiles à sa vie et qui tiennent de celle-ci leur valeur.

Aussi est-ce bien leur supériorité sur l'univers entier que le Christ ne cesse de placer devant le regard des hommes lorsqu'il leur parle d'eux-mêmes. Cette supériorité motive l'une des critiques majeures que l'on retrouve en maints passages de l'Évangile et notamment dans ce texte de Matthieu (6,25-34) : « C'est pourquoi je vous dis : ne vous faites pas tant de souci pour votre vie, au sujet de la nourriture, ni pour votre corps, au sujet des vêtements. La vie ne vaut-elle pas plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement ? Regardez les oiseaux du ciel : ils ne font ni semailles ni moissons, ils ne font pas de réserves dans des greniers et votre Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux ? [...] Observez comment poussent les lis des champs : ils ne travaillent pas, ils ne filent pas. Or, je vous dis que Salomon lui-même, dans toute sa gloire, n'était pas vêtu comme l'un d'eux [...] Ne vous faites pas tant de souci pour demain : demain se souciera de lui-même... »

Le point d'impact de cette célèbre critique est difficile à cerner. Car dans l'opposition de l'homme et du monde qu'elle met en jeu, la critique porte sur le monde qui est moins que l'homme. Mais elle se retourne immédiatement contre l'homme lui-même pour autant qu'il place son intérêt dans ce monde qui est moins que lui. Faisant de ce qui lui est inférieur la source de sa convoitise, un réseau de pseudo-valeurs sur lesquelles il règle

désormais ses désirs et sa conduite, il se dévalorise lui-même du même coup. À la surestimation du monde et de ses objets devenus ses idéaux ou ses idoles correspond l'occultation par l'homme de sa propre condition et de ce qu'elle comporte d'éminent. D'où l'étrange et catégorique déclaration du Christ : « Ne valez-vous pas beaucoup plus qu'eux ? »

Dès lors, la relation entre ce monde où nous développons nos projets et nous affairons à leur réalisation et, d'autre part, notre propre vie doit être approfondie si nous voulons comprendre le renversement de la hiérarchie que nous établissons spontanément entre eux, nous préoccupant du premier, des choses du monde, dans l'oubli de la seconde – de cette vie qui est la nôtre et qui vaut infiniment plus que tout le reste. Le passage de Matthieu qui précède immédiatement celui que nous venons de commenter répond à notre interrogation. Derrière le caractère éthique des préceptes formulés, il convient de reconnaître la signification abyssale de cette réponse. *La relation entre le monde et notre propre vie s'y propose sous la forme d'une opposition radicale entre le visible et l'invisible.* Le monde est le règne du visible, la vie celui de l'invisible. Au monde appartient tout ce qui est susceptible d'apparaître devant un regard, de se donner en spectacle dans une « lumière » qui est le monde lui-même. Cette lumière surgit d'une mise à distance des choses dans un « horizon » d'extériorité sur l'écran duquel toute chose apparaît pour nous – dans ce « dehors », ce « devant », ce « devant nous », ce « devant les hommes » qui est le monde comme tel. La lumière de cet horizon de visibilité est souvent appelée dans les Évangiles « la gloire du monde », par opposition à la révélation invisible de la vie en nous, désignée comme « le secret » – un secret que nous sommes nous-mêmes par conséquent – ou encore nommée « la gloire de Dieu ».

Or cette division radicale entre les deux règnes du visible et de l'invisible nous concerne, nous qui appartenons au monde aussi bien qu'à la vie. D'une part, l'homme se montre dans le monde sous l'aspect d'un corps objectif semblable à celui des choses. C'est ainsi qu'il se donne à voir aux autres hommes ainsi qu'à

DU MÊME AUTEUR

L'Essence de la manifestation
PUF, 1963, rééd. 1990. nouvelle éd. 2003 et 201

Philosophie et Phénoménologie du corps
PUF, 1965, rééd. 1987.2003, nouvelle éd. 201

Marx

I. line philosophie de la réalité
II. Une philosophie de l'économie
Gallimard, 1976. et « Tel », 1991 et 2009

L'Amour les yeux fermés
Prix Renaudot
Gallimard, 1976, et « Folio », 1982

Le Fils du roi
Gallimard, 1981, et rééd 2003

Généalogie de la psychanalyse
Le commencement perdu
PUF, 1985, nouvelle éd. 2003 et 201

La Barbarie
Grasset, 1987, et « Biblio Essais », 1988
PUF. « Quadrige », 2001, et rééd. 2004

Voir l'invisible. Sur Kandinsky
Bourin-Julliard, 1988
PUF; « Quadrige », 2005, nouvelle éd. 2010 et 2014

Phénoménologie matérielle
PUF, 1990

Du communisme au capitalisme
Théorie d'une catastrophe
O. Jacob, 1990; L'Âge d'homme, Lausanne, 2008

Le Cadavre indiscret
Albin Michel, 1996

C'est moi la Vérité
Pour une philosophie du christianisme
Seuil. 1996

Incarnation
Peur une philosophie de la chair
Seuil, 2000

Auto-donation
Entretiens et conférences
Présentaine, 2002; Beauchesne, 2004

Le Bonheur de Spinoza
PUF, 2003

Phénoménologie de la vie
tome I: De la phénoménologie
tome II: De la subjectivité
PUF, 2003, nouvelle éd. 201

Phénoménologie de la vie
tome III: De l'art et du politique
tome IV: Sur l'éthique de la religion
PUF, 2004

Entretiens
Sulliver, 2007

Le Socialisme selon Marx
Sulliver, 2008

Pour une phénoménologie de la vie
Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer
Corlevour, 2010

Phénoménologie de la vie
tome V
PUF, 2015