

Universités de Neuchâtel et de Strasbourg
Facultés de théologie protestante

Annick Kocher

VIVRE SOUS LE REGARD DE DIEU

Une redécouverte théologique du regard

Thèse de doctorat

effectuée en cotutelle sous la direction de

Félix Moser (Prof. de théologie pratique, Université de Neuchâtel)
Gilbert Vincent (Prof. de philosophie, Université de Strasbourg)

soutenue à Neuchâtel le 29 janvier 2010

Rapporteurs :

Henri Derroitte (Prof. de théologie pratique, Université de Louvain)
Marc Boss (Prof. de théologie systématique, Université de Montpellier)

Strasbourg, le 30 juin 2010

IMPRIMATUR

La Faculté de théologie de Neuchâtel, sur les rapports de Monsieur Félix Moser, co-directeur de thèse, professeur de théologie pratique à l' Université de Neuchâtel ; M. Gilbert Vincent, co-directeur de thèse, professeur de philosophie à l' Université de Strasbourg ; M. Henri Derroitte, professeur de théologie pratique à l' Université catholique de Louvain-la-Neuve ; M. Marc Boss, professeur de théologie systématique à la Faculté libre de théologie protestante de Montpellier ; M. Pierre-Luigi Dubied, professeur de théologie pratique à l' Université de Neuchâtel autorise l'impression de la thèse présentée par Mme Annick KOCHER, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 13 avril 2010

Le doyen

Pierre-Luigi Dubied



Les théories «ne sont que des étapes provisoires sur un cheminement indéfini. L'important n'est pas dans ces points d'arrêt, nécessaires pour fixer objectivement le déroulement de la recherche, mais dans ce que la démarche elle-même nous dit du rapport au monde de celui qui la conduit.»¹

1 François Euvé, *Penser la création comme jeu*, Paris, Les éd. du Cerf, Cogitatio Fidei 219, 2000, p. 260.

Introduction

Mon travail part d'un constat : nous vivons aujourd'hui dans une société qui place l'accent sur la visibilité, une société dans laquelle rien n'est appelé à demeurer soustrait au regard, dans laquelle tout peut se montrer, se dire, dans laquelle il faut même se montrer, se donner en spectacle, s'exhiber, pour exister aux yeux des autres. Cette situation place l'individu moderne dans une position ambiguë par rapport au regard : entre le désir d'être vu à tout prix et celui d'échapper au regard des autres, l'individu est ballotté entre la crainte et la révolte du qu'en dira-t-on, entre une quête de reconnaissance et celle d'un individualisme grandissant. Comment définir le regard dans cette profusion de sentiments contradictoires ?

Nous ne voyons plus aujourd'hui ce que voyaient nos ancêtres. L'invention du télescope et du microscope, ou encore les découvertes de l'appareil photo et du caméscope, sans parler de l'explosion du numérique ont transformé la manière dont nous posons notre regard sur le monde et sur les autres. Les développements scientifiques ont modifié la qualité de notre vision ainsi que son étendue. Ils ont aussi révolutionné les paramètres de notre regard : parler avec un interlocuteur face-à-face à l'autre bout de la planète, par internet et moyennant l'installation de webcam, ne présente plus guère de difficultés, alors que cela relevait encore de la pure fiction il y a seulement quelques années.

Grâce à des techniques qui relaient l'information toujours plus vite et toujours plus loin, notre regard est invité à se porter sur quantité de choses et d'événements, sans que les contraintes de temps et de lieux ne viennent plus ni retarder ni brouiller notre vision. Autrefois, lorsque nous désirions avoir des nouvelles d'un proche ou d'un parent parti à l'autre bout de la planète, il fallait attendre patiemment une lettre, qui pouvait mettre plusieurs semaines avant d'arriver à bon port. Aujourd'hui, il suffit de se brancher, et nous voilà face à lui en deux temps trois mouvements, en deux ou trois clics...

Loin d'être anodin, ce changement fondamental de rapport au temps et à l'espace entraîne des conséquences dans la manière dont nous envisageons le regard, qui nous met en lien avec les autres, dans la manière dont nous comprenons même la relation à l'autre. Fascinés par l'idéal de la vision panoramique et par l'omnivoyance, nous pouvons vivre aujourd'hui avec l'illusion que tout est regard et droit de regard... dans le domaine de la relation à l'autre, cette affirmation entraîne une compréhension ambiguë du regard qui a un impact sur la qualité des relations : oscillant entre une quête de reconnaissance sans limites et une quête d'individualisme grandissante, on cherche le regard des autres autant que nous passons de temps à le fuir...

La société dans laquelle nous vivons pose ainsi avec acuité le problème du regard. Des questions se posent, qui demandent à être pensées aussi de manière théologique : comment vivons-nous le fait d'être placés sous le regard des autres ? Qu'est-ce que le regard nous apprend sur les autres et sur nous-mêmes ? Que recherchons-nous dans le regard de l'autre et pourquoi ? Qu'est-ce que la théologie a à dire sur ces questions ? Comment envisage-t-elle la problématique du regard ? Et quelles répercussions la manière dont elle l'envisage peut entraîner sur notre propre compréhension du regard aujourd'hui ? Il est important que la théologie apporte des clés et des outils herméneutiques dans cette situation nouvelle, dont nous n'avons probablement pas encore mesuré tous les enjeux.

Pour traiter de ces questions, j'ai commencé par relire l'analyse que Jean-Paul Sartre fait du regard. Sartre se fait le reflet d'une société sur ces questions. Il a thématiqué une conception du regard qui marque le XX^e siècle et qui s'avère éclairante pour comprendre la situation actuelle. De plus, son travail sur le regard implique une réflexion sur le « regard de Dieu » et sur la « vie sous le regard de Dieu ». A relire son analyse, nous ne pouvons qu'être frappés par l'aspect visionnaire de ses propos : ses analyses préfigurent certaines difficultés qui se posent au regard aujourd'hui.

Sartre souligne avec acuité l'ambivalence qui caractérise actuellement le regard entre, d'une part, le désir de s'exposer au regard de l'autre et, d'autre part, le risque ou la menace de s'y résoudre. Il souligne l'expérience négative à laquelle renvoie le fait d'être regardé : le regard des autres aliène l'être qui est regardé, il lui vole sa liberté. Pour Sartre, le regard est affaire de pouvoir : celui qui regarde (et que Sartre caractérise dans la position du voyeur) se trouve en position de force par rapport à celui qui est regardé (qui se situe, de manière extrême, dans l'attitude du masochiste). L'être qui se soumet au regard des autres devient l'esclave de celui qui le regarde ; il perd toute possibilité d'action, il perd son individualité et sa liberté, en bref, il perd ce qui le caractérise comme un « être humain ».

A partir de cette conception du regard, qui trouve des prolongements jusqu'à notre époque, je me suis demandé pour quelles raisons le regard, tel que le décrit Sartre, s'envisage dans le cadre d'oppositions binaires telles que *voir* et *être-vu*, *posséder* et *être-possédé*, *dévorer* et *être-dévoré*. Cette conception du regard ne mène-t-elle pas dans l'impasse ? En outre, il m'est apparu que le regard, immédiat et transparent (clairvoyant) pour Sartre, ne peut sortir de ces oppositions tant qu'il élude la question des médiations à l'œuvre dans l'exercice du regard. Le regard ne peut en effet faire abstraction de cette question, tant il est vrai qu'il ne peut se passer de médiations aussi diverses que le corps, le langage, ou encore la culture. Ces derniers précèdent le regard, l'orientent et le soutiennent.

Pour cette raison, la troisième partie de la thèse développe cette question des médiations, en lien avec la problématique du signe. Les travaux de Saint-Augustin, de Charles Sanders Peirce et d'Umberto Eco sur le signe me permettent de montrer que le regard, contrairement à ce que développe Sartre, n'est rien d'immédiat ou de transparent. Au contraire, le regard est défini par sa double attache, corporelle et langagière. Il implique l'être humain dans son entier.

Pour développer cette question toutefois, il m'a paru utile de faire un détour, dans la deuxième partie, par l'œuvre du Réformateur Jean Calvin. Ce choix s'explique tout d'abord en raison de l'influence que la pensée de Calvin a eue sur le protestantisme réformé. Nombre de liturgies réformées se font l'écho de la conception calvinienne du « regard de Dieu », qui a marqué durablement les mentalités en cette matière. Sa conception a peut-être même contribué, d'une certaine manière, à nourrir des pensées telles que celle de Sartre.

En effet, Calvin ne récuse pas l'aspect menaçant que peut recouvrir le fait de « vivre sous le regard de Dieu » ; il met toutefois aussi en avant une dimension bienveillante et libératrice de cette « vie sous regard », de telle sorte que l'aspect négatif ne prenne jamais le pas sur sa dimension positive.

Contrairement à Sartre, Calvin introduit une rupture entre le « regard de Dieu » et le regard humain : en aucune façon, le « regard de Dieu » ne constitue le prolongement ou une version hyperbolique du regard échangé dans les relations humaines. Au contraire, l'affirmation du « regard de Dieu » rompt toute logique propre au monde visible ou au mode visuel humain. Il se donne à saisir comme un Invisible qui gouverne le visible.

Dans son XVI^e siècle enfin, Calvin a déjà abordé la question du « regard de Dieu » en lien avec la problématique du « signe » (qu'il développe notamment dans le cadre d'une réflexion sur la cène). Son *Petit traité de la Sainte cène* montre que l'articulation de la question du signe à celle du regard, avait déjà cours il y a plusieurs siècles. Il y a d'ailleurs peut-être aujourd'hui quelque chose à retrouver de cette articulation, en lien avec la problématique du regard.

Dans cette perspective, j'aborde, dans la troisième partie, la thématique du regard en lien avec la notion de signe, au sein d'une réflexion sur le visible et l'invisible. A partir d'une réflexion renouvelée sur la cène (dans laquelle se pose avec acuité l'interrelation du visible et de l'invisible autour de la question du signe), je plaide pour l'instauration ou l'actualisation d'un « ordre symbolique » qui gouverne le regard : refusant de se laisser fasciner par ce qu'il voit (l'évidence), le regard se rend attentif à ce qui lui échappe, à savoir l'invisible.

En affirmant cela, nous entrevoyons déjà les répercussions possibles, les éléments de réflexion et les outils herméneutiques que ce travail peut apporter à la « théologie du terrain ». La conscience de « vivre sous le regard de Dieu » nous amène à prendre conscience que notre visible est traversé par un invisible, que l'être ne s'oppose pas au paraître, mais qu'il se donne à percevoir et à saisir en conjonction avec lui et, qui plus est, dans un devenir.

Loin de s'identifier à un idéalisme de l'ordre symbolique, la conscience de « vivre sous le regard de Dieu » soutient le regard que nous portons sur le monde et sur les autres : elle nous invite à poser sur les autres un regard qui refuse d'identifier l'être à sa visibilité, un regard empreint de pudeur qui découvre l'être rencontré dans un devenir commun. Et réciproquement, le « regard de Dieu », appelé à se concrétiser parmi nous, en quelque sorte « vient au monde » par ce regard renouvelé que nous posons les uns sur les autres. La prise en compte de la perspective de l'invisible qu'introduit la notion de « regard de Dieu » et la conscience de « vivre sous son regard » amène ainsi à porter un regard renouvelé sur la pratique. Si autrefois les personnes avaient besoin d'être sauvées de leur peur de l'enfer, de quoi avons-nous, nous, aujourd'hui besoin d'être sauvés ? Peut-être du règne du superficiel, d'une aliénation du regard qui oscille entre surexposition et indifférence, de cette aliénation du visible qui refuse tout invisible, tout point aveugle pour se constituer. L'instauration (ou la restauration ?) d'un invisible qui traverse et définit notre visible, n'est-ce pas là un véritable défi qui attend les théologiens et les acteurs de l'Église de demain ?

PREMIÈRE PARTIE

«Le regard peut se décliner dans un double mouvement. Il est ce qui part de moi, ce que je projette sur autrui. Le regard me fait voir. Mais il n'est pas pure passivité. Le regard est toujours dirigé, orienté. Regarder est un acte actif qui projette mon intentionnalité sur autrui. Percevoir et regarder sont donc de l'ordre de l'interpellation et de la réponse. Regarder c'est déjà dire ce que je fais avec ce que j'ai vu. Double mouvement aussi parce que, s'il s'agit de voir et de regarder, il s'agit aussi de pouvoir être vu, de se laisser voir, de se dévoiler. Le regard est quelque chose qui est fait, non pour être jeté, projeté à la face d'autrui, mais pour circuler c'est-à-dire tourner en rond, pour être partagé.»¹

1 Thierry Collaud, *Le statut de la personne démente : éléments d'une anthropologie théologique de l'homme malade à partir de la maladie d'Alzheimer*, Fribourg, Academic Press Fribourg / Saint-Paul, Etudes d'éthique chrétienne, Nouvelle série 1, 2003, p. 239.

Introduction¹

« Dieu me vit, je sentis Son regard à l'intérieur de ma tête et sur mes mains ; je tournoyai dans la salle de bains, horriblement visible, une cible vivante »². Voici en quels termes Jean-Paul Sartre³ relate sa première expérience de Dieu, qui se définit essentiellement comme un regard fixé sur l'être humain en permanence, dans le but de le prendre en faute et de le condamner. Cette

1 Cette partie reprend, dans les grandes lignes, mon travail de DEA : Annick Kocher, « *Vivre sous le regard de* : une étude du regard dans l'œuvre philosophique et littéraire de Jean-Paul Sartre », Mémoire de DEA en Théologie systématique rédigé et soutenu sous la direction de B. Rordorf, Genève, Université de Genève, Faculté autonome de théologie protestante, 2003.

2 Jean-Paul Sartre, *Les mots*, [Paris], Gallimard, Folio 607, 1997 [1964], p. 85.

3 Fils d'un officier de marine et d'une fille Schweitzer (Anne-Marie), Jean-Paul Sartre naît le 21 juin 1905 à Paris. Son père décède peu de temps après sa naissance. Après avoir grandi chez ses grands-parents à Meudon, il suit des études au lycée Louis-le-Grand (où il rencontre Paul Nizan) avant d'entrer à l'École Normale Supérieure (il y fait la connaissance de Raymond Aron, Georges Canguilhem et Simone de Beauvoir, qui resteront des amis de longue date). En 1929, il obtient le 1^{er} prix au Concours d'agrégation de philosophie. Il est nommé professeur de philosophie au lycée du Havre en 1931, avant d'être nommé au lycée Pasteur de Neuilly à Paris (1937). La Seconde Guerre Mondiale marque un tournant dans la vie de Sartre : il est mobilisé en 1939, puis emprisonné en 1940. De retour à Paris, il s'engage dans la résistance et publie plusieurs ouvrages philosophiques, des romans, ainsi que des pièces de théâtre. Figure de proue de l'« existentialisme », qui prône la conception d'une humanité radicalement libre et responsable, Sartre rencontre un succès grandissant, bien qu'il suscite des réactions contrastées. Dès 1947, il s'engage dans le Parti communiste français, dont il fait connaître la cause un peu partout en Europe et au-delà, avant de rompre toute relation avec les communistes. Devenant le « maître à penser » d'une sorte de parti intellectuel, Sartre se déclare partisan d'un « socialisme libertaire », qui se réclame de mai 68 et des mouvements révolutionnaires anti-autoritaires et anti-impérialistes. Il meurt à Paris le 15 avril 1980, laissant derrière lui l'image d'un penseur qui a su faire descendre la philosophie dans la rue.

Pour une présentation détaillée de la vie et de l'œuvre de Jean-Paul Sartre, cf. Annie Cohen-Solal, *Sartre*, [Paris], Gallimard, NRF, 1985 ; Michel Contat et Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre : chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, NRF, 1970 ; Bernard-Henri Lévy, *Le siècle de Sartre. Enquête philosophique*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2000 ; Sartre, *Les mots*, *op. cit.* ; ainsi que le document audiovisuel réalisé par Alexandre Astruc, Michel Contat, Pierre-André Boutang et al., *Sartre par lui-même*, Paris / Bry-sur-Marne, Institut national de l'audiovisuel : Sodaperaga prod. / INA distrib., 2 vidéocassettes [VHS] (187 min.), Voir et lire : la pensée contemporaine 14-15, 1980 [Enregistrement vidéo].

expérience, loin d'améliorer des rapports déjà ténus avec la religion¹, a progressivement amené le jeune Sartre à préciser ce qui restera sa position sa vie durant, à savoir un athéisme radical, revendiqué au nom d'une liberté humaine inaliénable.

En dépit de cet athéisme clairement affiché, et en raison de l'identification sartrienne de Dieu à un regard obstinément dardé sur l'être humain en toutes circonstances, je vais présenter, dans cette partie, la manière dont Sartre envisage le «regard de Dieu» dans sa première période philosophique². Je compléterai cette présentation de l'analyse de deux pièces de théâtre significatives pour ce thème. Étant donné que la compréhension du regard divin se fonde sur celle du regard humain, je commencerai par exposer ce que signifie ce dernier en accordant une attention particulière au rôle qu'il joue dans l'intersubjectivité, c'est-à-dire dans la rencontre et dans la relation avec autrui. Cette présentation me permettra de présenter, dans un second temps, la définition spécifique que Sartre donne du «regard de Dieu», et de saisir la place que celui-ci occupe dans sa conception de l'existence humaine.

1 Élevé par sa mère et ses grands-parents dans une sorte d'indifférence religieuse, Sartre ne reçut pour toute éducation chrétienne que quelques cours suivis à la volée dans une Institution catholique. Pour le récit de cette expérience qui le conduisit progressivement à l'athéisme, cf. Sartre, *Les mots*, *op. cit.*, en particulier p. 82-84.

2 La plupart des commentateurs s'accordent à reconnaître deux grandes périodes dans l'œuvre de Sartre : une première période définit les travaux qui précèdent ou suivent de près la 2^e Guerre Mondiale ; une seconde période caractérise ses écrits ultérieurs. La guerre introduit un véritable revirement dans la pensée de Sartre : si avant la guerre, celui-ci défend plutôt une perspective individuelle voire individualiste de l'existence humaine, l'expérience de la mobilisation puis de l'emprisonnement, et l'influence qu'exercent sur lui le marxisme et le communisme introduisent de véritables bouleversements dans sa perception du monde et de l'existence humaine. Dans cette première partie, je me concentrerai principalement sur les œuvres datant de la première période philosophique de Sartre, en raison de l'importance que celles-ci accordent au regard. Notons que certains commentateurs discernent une troisième et dernière période à la fin de la vie de Sartre. Cette troisième période prête toutefois à discussion, en raison de l'influence exercée par Benny Lévy (alias Pierre Victor) sur la pensée de Sartre à ce moment-là. Cette période est d'autant plus contestée que Simone de Beauvoir elle-même l'a dénigrée lors de ses derniers entretiens avec Sartre (à ce propos, cf. Simone de Beauvoir et Jean-Paul Sartre, *La cérémonie des adieux, suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre : août-septembre 1974*, Paris, Gallimard, 1981).

Chapitre 1 : Le regard et le conflit des consciences

Le thème du regard occupe une place centrale dans la première période philosophique de Sartre. Dans l'œuvre majeure qui domine cette période, à savoir *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, publié en 1943, un chapitre entier lui est consacré¹. Cette importance s'explique notamment en raison du rôle que Sartre accorde à cette problématique : l'expérience du regard provoque la prise de conscience, chez l'individu isolé, de la présence des autres. En effet, c'est par un regard qu'un autre pose sur lui que l'être humain prend conscience qu'il ne vit pas seul dans un monde qui lui appartient en propre, mais qu'il partage ce monde avec d'autres. Cette prise de conscience, loin de représenter une expérience positive ou constructive est décrite en termes de « honte », de « vol », de « destitution » ou encore de « perte » des possibilités individuelles.

Avant de considérer ces différents points, et afin d'être à même de saisir l'originalité des développements de Sartre relatifs au regard, je vais m'attacher à présenter les fondements de l'ontologie sartrienne tels que ceux-ci s'énoncent dans *L'être et le néant*².

1. Le regard dans *L'être et le néant* (1943)

A. Préambule : une « ontologie phénoménologique »

Paru en 1943, *L'être et le néant* représente l'aboutissement de recherches inaugurées en 1933³ concernant le rapport de l'être humain au monde. Dans cet ouvrage, Sartre foment le projet de saisir la réalité humaine dans son ensemble : « *L'Être et le néant* est un traité de la nature humaine, et même de la nature humaine universelle, mais sur un diapason moderne »⁴.

La réunion des deux termes d'« ontologie » et de « phénoménologie » du sous-titre de l'ouvrage (*L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*) indique la manière dont Sartre entend élaborer

1 L'analyse du regard constitue l'objet du quatrième chapitre de la troisième partie, qui concerne l'existence et la perception d'autrui : Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, [Paris], Gallimard, Tel, 1998 [1943], troisième partie : « Le pour-autrui », chapitre IV : « Le regard », p. 292-341 [par la suite, abrégé EN].

2 Je ne retiens ici que les analyses qui entrent en relation directe avec la thématique du regard.

3 Il semble que Sartre ait fomenté le projet d'écrire cet ouvrage lors de sa mobilisation en 1939, et qu'il l'ait précisé durant sa période de captivité, avec sa lecture de Heidegger. A ce propos, cf. Jean-Paul Sartre et Arlette Elkaim-Sartre, *Carnets de la drôle de guerre : septembre 1939 - mars 1940*, nouvelle éd., augmentée d'un carnet inédit, Paris, Gallimard, 1995.

4 Oreste F. Pucciani, « Jean-Paul Sartre », in : Encyclopédie de la Pléiade, *Histoire de la philosophie 3 : du XIX^e siècle à nos jours*, Ligugé, Gallimard, NRF, 1974, p. 641-691, citation p. 648.

ce traité de la nature humaine : il compte opérer une synthèse entre Husserl et Heidegger dans une ontologie qui tienne compte de la méthode et des résultats de la phénoménologie¹. Qu'est-ce à dire ?

La découverte, en 1933, de la phénoménologie husserlienne représente une véritable révolution intellectuelle pour Sartre. Les réflexions de Husserl, particulièrement en ce qui concerne le rapport de la conscience au monde, lui permettent de mettre en forme ses propres intuitions. Sartre emprunte en particulier à Husserl le concept d'« intentionnalité » qui désigne le fait, pour la conscience, d'« être tendue », « dirigée » vers un objet extérieur indépendant². « Intentionnelle », la conscience s'avère toujours « conscience *de quelque chose* ». Conscience et « conscience *de* » s'entendent désormais comme des synonymes, l'un ne pouvant plus s'envisager sans l'autre : « La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle »³.

Pour Husserl, cette relativité fondamentale de la conscience et du monde va de pair avec une réflexion sur la manière dont les choses s'offrent à la conscience. L'intentionnalité husserlienne se développe dans le cadre d'une « phénoménologie », c'est-à-dire d'une science des phénomènes. Du grec *phainómenon* (« ce qui apparaît, ce qui se montre »), le phénomène désigne l'objet tel qu'il apparaît à la conscience. La conscience aura dès lors pour tâche non de dire ce que *sont* le monde ou les choses qu'elle rencontre (objets ou êtres) *en soi* ou *en substance* – ce qu'elle ne saurait connaître –, mais de *décrire* leurs apparitions⁴ ainsi que la manière dont ces dernières se manifestent. L'objet, se présentant à la conscience comme *déjà là, se donne* ou *se révèle* à la vision de cette conscience qui, liant les différentes apparitions entre elles, leur confère sens et unité.

Ébloui par ce questionnement philosophique renouvelé, Sartre découvre dans l'œuvre de Husserl une grille de lecture providentielle pour mettre en forme sa propre compréhension du rapport de l'être humain au monde. Sartre retient en particulier de la leçon husserlienne que la philosophie a pour tâche non de *construire* des modes d'appréhension et d'explication *a priori* de la réalité, mais d'en *décrire* les phénomènes. L'affirmation husserlienne que « toute conscience est conscience de quelque chose » permet à Sartre d'avancer, dans une expression qui, à la fois, contient et dépasse Husserl, que sans son objet la conscience n'est rien, qu'elle n'est qu'un « vide ». La conscience a besoin de l'objet pour exister ; positionnelle, elle est tout entière contenue dans son « intentionnalité », c'est-à-dire dans son mouvement de visée, dans sa tension vers le monde : « La première démarche d'une philosophie doit donc être pour expulser

1 Pour Gerhard Seel, la tâche de l'ontologie sartrienne se laisse résumer comme suit : « le problème d'une concrétisation dialectique du *cogito* husserlien pour l'élever au niveau d'un concept de sujet qui enveloppe les structures heideggeriennes de la réalité-humaine. » (Gerhard Seel, *La dialectique de Sartre*, Lausanne, L'Âge d'homme, Raison dialectique, 1995 (trad. E. Müller, P. Muller, et M. Reinhardt), p. 51).

2 Reprenant lui-même ce concept du philosophe et psychologue Franz Brentano, Husserl signifie par ce terme que la conscience ne vit que *de* et *dans* son rapport à l'objet ou au monde qu'elle vise, et qu'elle se nourrit de ce mouvement fondamental de visée. Plus spécifiquement, Husserl désigne sous le terme d'« intentionnalité » la corrélation nécessaire et constante entre les actes de la conscience qui se rapportent à un objet d'une part et l'objet tel qu'il apparaît dans ces actes d'autre part. L'objet visé résulte alors d'une synthèse, par laquelle les actes de la conscience se trouvent liés dans l'unité d'une conscience d'objet, qui ne comprend pas l'objet réel, mais l'objet intentionné. Chez Husserl, comme chez Kant, le problème du rapport du sujet au monde se formule en termes de constitution de l'objet par le sujet, les structures du monde intentionné par la conscience se formulant à partir de la conscience transcendantale.

3 Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *Situations philosophiques*, [Paris], Gallimard, Tel, 1998, p. 10.

4 Relevons que les apparitions (ou les phénomènes) livrent entièrement les choses. Husserl, contrairement à Kant, ne marque pas d'opposition entre le « phénomène » et le « noumène » (ou la chose en soi). Le phénomène recèle et présente toute la réalité de la chose.

les choses de la conscience et pour rétablir le vrai rapport de celle-ci avec le monde, à savoir que la conscience est conscience positionnelle *du* monde. Toute conscience est positionnelle en ce qu'elle se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même : tout ce qu'il y a d'*intention* dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors»¹. La conscience naît tournée sur le dehors, vers un objet et un être qu'elle n'est pas et qu'elle cherche à unifier pour les connaître : « Connaître, c'est «s'éclater vers», s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne peut se diluer en moi : hors de lui, hors de moi»².

L'intentionnalité, telle que Sartre la reprend de Husserl, lui permet de supprimer les « arrières-mondes » du champ philosophique et d'affirmer l'indépendance du monde extérieur (de la matière) par rapport à la conscience (à l'esprit), tout en maintenant l'irréductibilité des contenus de pensée aux conditions de leur émergence. En effet, par l'affirmation conjointe de la contemporanéité de la conscience au monde et de l'immédiateté des choses pour la conscience, Sartre tient ensemble la subjectivité et l'absoluité de la conscience d'une part, et l'existence objective et indubitable du monde extérieur d'autre part, dans leur relation et sans qu'un terme fût sacrifié au profit de l'autre. Par ailleurs, Sartre reprend à son actif la réflexion de Husserl concernant les phénomènes et développe à son tour une philosophie qui prône la découverte du monde par apparitions (par phénomènes) que la conscience aura à décrire et à unifier.

Dans cette description et cette unification, Sartre, lecteur de Heidegger, se souvient toutefois de l'injonction formulée dans *Sein und Zeit*³ selon laquelle la question de l'être demeure essentielle. Il en retire la nécessité de développer la phénoménologie et la méthode phénoménologique dans le cadre d'une ontologie. Une telle ontologie présente l'originalité (mais aussi la difficulté, j'y reviendrai) de tenir conjointes l'interrogation et l'élucidation de l'être et de son sens avec une description de ce qui constitue les « structures » de cet être. L'ontologie sartrienne avance une théorie générale de l'être qui procède par la « description des modes de l'être » et par l'« explicitation des structures d'être de l'existant à partir de l'être tel qu'il apparaît »⁴. Voyons cela d'un peu plus près.

Après avoir remarqué de quelle manière le raisonnement sur les phénomènes renouvelle la réflexion philosophique en invalidant le clivage de l'« être » et du « paraître »⁵, Sartre note que le monisme du phénomène (et la série des apparitions qui le manifestent) amène ce dernier à se définir désormais à partir de son seul paraître : « l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il paraît »⁶.

1 Sartre, *EN*, p. 18.

2 Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », art. cit., p. 10.

3 Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, Œuvres de Martin Heidegger : section I, écrits publiés de 1914 à 1970, 1986 (trad. F. Vezin).

4 Philippe Cabestan et Arnaud Tomes, *Le vocabulaire de Sartre*, Paris, Ellipses, Le vocabulaire de, 2001, p. 41.

5 « La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent » (Sartre, *EN*, p. 11).

6 *Ibid.*, p. 12. Cette position détache donc la théorie du phénomène de la double relativité de l'*Erscheinung* kantienne : « la première conséquence de la « théorie du phénomène », c'est que l'apparition ne renvoie pas à l'être comme le phénomène kantien au noumène. Puisqu'il n'y a rien derrière elle et qu'elle n'indique qu'elle-même (et la série totale des apparitions), elle ne peut être supportée par un autre être que le sien propre » (*Ibid.*, p. 11).

Puisque le phénomène ne se réfère plus à un être ou à une essence qu'il indiquerait confusément, mais qu'il se révèle « *absolument indicatif de lui-même* »¹, Sartre se demande ce qui soutient le phénomène proprement dit, c'est-à-dire ce qu'il en est de l'être même de ce paraître. Pour répondre à cette question, Sartre en arrive à poser une distinction entre « l'être du phénomène » (l'être des existants qui m'apparaissent) et le « phénomène d'être » (l'apparition d'être descriptible comme telle, l'être qui se dévoile à moi, qui m'apparaît).

Cette distinction entre le « phénomène d'être » et l'« être du phénomène » constitue une véritable clé pour saisir les fondements de l'ontologie sartrienne. Elle affirme l'inadéquation fondamentale entre l'être des choses (ou du monde) et l'être humain (ou de la conscience), qui jouissent d'autant de *réalité* l'un que l'autre².

L'ontologie de Sartre repose sur une conviction fondamentale : celle de l'évidence de l'être (du « phénomène d'être »), de la matière, qui peut se traduire, en termes heideggériens, par « le fait qu'il y a quelque chose plutôt que rien ». Soutenant que le phénomène d'être se dévoile immédiatement à la conscience (qui l'appréhende par quelque moyen d'accès immédiat tel l'ennui ou la nausée), il caractérise l'ontologie comme la « description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire »³.

Pour Sartre, l'évidence ontologique induit une double conséquence pour la conscience : elle signifie tout d'abord que, dans son surgissement premier, la conscience n'est rien, qu'elle n'est qu'un « vide » (qui ne se « remplit » que par son contact avec le monde et les choses) ; elle affirme ensuite que le champ de la conscience dépasse de loin sa seule aptitude cognitive : l'émotion ou l'affectivité caractérisent tout autant l'activité de la conscience que la seule connaissance⁴.

La distinction ontologique entre le « phénomène d'être » et l'« être du phénomène » engendre deux types d'être structurellement différents que Sartre réunit sous les effigies de l'« être-en-soi » et de l'« être-pour-soi ». L'analyse du regard tenant une place particulière dans l'un de ces modes ontologiques, considérons-les à présent d'un peu plus près.

1 Le phénomène « n'indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait, lui, l'absolu. Ce qu'il est, il l'est absolument, car il se dévoile comme il est. [...] il est *absolument indicatif de lui-même*. » (*Ibid.*, p. 12).

2 Cette affirmation permet à Sartre de se distancer notamment de certaines positions idéalistes qui confondent l'être, la perception et la conscience avec la connaissance. A leur rencontre, Sartre réduit la prétention de la connaissance au *percipi* (le perçu) et gratifie la conscience du *percipere* (l'acte de percevoir, la perception). Il destitue ce faisant la suprématie de la connaissance à appréhender les choses et à caractériser l'être humain, et renverse la définition idéaliste selon laquelle le sujet conscient se résume à sa capacité cognitive, pour affirmer au contraire que « la loi d'être du sujet connaissant, c'est d'être-conscient » (*Ibid.*, p. 17).

3 *Ibid.*, p. 14. Cf. également p. 29-30 : « Le phénomène d'être, comme tout phénomène premier, est immédiatement dévoilé à la conscience. Nous en avons à chaque instant [...] une compréhension préontologique, c'est-à-dire qui ne s'accompagne pas de fixation en concepts et d'élucidation ».

4 Raison pour laquelle Sartre préfère à l'opposition sujet-objet de la philosophie classique (distinction relative à la connaissance), la subdivision « réfléchi-réflexif » pour désigner l'activité de la conscience (le réfléchi caractérise l'ensemble de l'activité de la conscience, à savoir le fait que celle-ci est tournée sur un être avec lequel elle ne s'identifie pas ; alors que le réflexif correspond à l'activité cognitive proprement dite de la conscience). Une telle scission de la conscience, si elle ne rend pas caduc le *cogito* cartésien (il désigne désormais le *cogito* de la conscience réflexive), l'agrément toutefois d'un autre *cogito* qui est la condition même du *cogito* cartésien et que Sartre nomme le « *cogito* pré-réflexif ». Ce nouveau *cogito* signifie l'évidence ontologique de la conscience réfléchie (ou pré-réflexive), à savoir que dans son surgissement premier, la conscience n'est qu'un vide, qu'elle se saisit comme conscience de l'être (elle est conscience *de* quelque chose). Ce *cogito* ouvre sur la « preuve ontologique » qui défend que la conscience « naît *portée* sur un être qui n'est pas elle » (elle reconnaît n'être pas ce dont elle est conscience) partant, qu'elle est, dans sa constitution même, définie par la transcendance. A ce propos, cf. *Ibid.*, p. 28.

B. L'«être-en-soi» et l'«être-pour-soi»

Dans son ontologie, Sartre distingue deux modes fondamentaux, deux régions d'être, radicalement tranchés et incommunicables¹, regroupés sous les dénominations d'«être-en-soi» et d'«être-pour-soi».

Cette distinction, qui doit tant à Husserl qu'à Hegel (de Husserl, Sartre reprend l'idée de différencier les modes d'existence d'être des choses et des vécus²; de Hegel, la terminologie pour la formuler³), désigne une ambivalence fondamentale au sein de l'être lui-même. En effet, les champs recouverts par ces deux «régions d'être» (qui correspondent à deux «modes d'être») ne partagent aucune attache ontologique : si l'un exprime le mode d'être des choses et de la matérialité du monde (le «phénomène d'être» auquel correspond l'«être-en-soi»), l'autre désigne le mode d'existence de l'être humain, de la conscience qui, par son activité, donne un sens au monde au sein duquel elle émerge (l'«être du phénomène» auquel est rattaché l'«être-pour-soi»). Cette rupture ontologique se traduit dans la langue philosophique de Sartre par l'acception originale attribuée au verbe «être» dans chacune de ces deux expressions.

Dans la première formule (l'«être-en-soi»), le verbe «être» affirme la contingence du monde des choses et de la matière, il caractérise le «fait d'être». L'être-en-soi qualifie le mode d'être des choses indépendamment de la conscience, de la matière inerte, aveugle, dépourvue de tout rapport, tant à elle-même qu'à autre chose. Il se définit comme un être incréé, un plein d'existence, une positivité opaque, absolument remplie d'elle-même et sans distance : «C'est bien là ce qu'est l'être [l'être-en-soi], si nous le définissons, pour rendre les idées plus claires, par rapport à la conscience : il est [...] l'inhérence à soi sans la moindre distance»⁴. Entravé par aucun non-être, «vide» ou «trou d'être», par aucune fissure par laquelle pourrait s'introduire le néant, l'être-en-soi dispose d'une évidence pleine et concrète : il «est», il est «soi», il est «partout». Identique à lui-même, d'une coïncidence absolue avec lui-même, l'être-en-soi jouit d'une stabilité parfaite. Ne possédant nul «dedans» qui s'opposerait à un «dehors», il ne connaît ni l'intériorité ni le secret : vivant d'une compression et d'une densité d'être infinies, l'être-en-soi est massif, il est plein.

Jouissant d'une adéquation plénière avec lui-même, l'être-en-soi peut se targuer d'«être ce qu'il est» (son principe est celui de l'«identité synthétique», autrement dit, il forme une synthèse avec lui-même) : «l'être [l'être-en-soi] n'est pas rapport à soi, il est *soi*. Il est une immanence qui

1 Sartre précise toutefois qu'il ne sépare les deux termes de ce rapport que pour les réunir ensuite, car ils forment ensemble la «totalité synthétique» du concret (dont la conscience et le phénomène d'être ne constituent que des moments).

2 Ces deux types d'être radicalement différents correspondent chez Husserl à deux façons structurellement distinctes de se donner : si une chose est objet de perception en tant qu'elle «s'esquisse», le vécu possède un caractère d'évidence absent de la chose (cf. Philippe Huneman et Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, Cursus / Philosophie, 1997).

3 Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'esprit 2*, [Paris], Gallimard, Folio essais 396, 1993 (trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière). Cependant, contrairement à ce que la référence à cette terminologie hégélienne pourrait laisser supposer, Sartre n'établit aucune relation dialectique (au sens hégélien du terme) entre l'«être-en-soi» et l'«être-pour-soi», le pour-soi ne représentant pas un moment du déploiement dialectique de l'en-soi. Pour une justification de cette affirmation, cf. Jean-Paul Sartre, «Pour Sartre», in : *Magazine littéraire* 384, février 2000, p. 41 : «Je savais ce qu'était la dialectique depuis l'École Normale, mais je ne l'utilisais pas. Il y a des passages qui ressemblent un peu à de la dialectique dans *L'être et le néant*, mais la voie n'était pas nommément dialectique et je pensais qu'il n'y en avait pas.» Cette affirmation contredit notamment la position de Seel qui reconnaît une véritable dialectique d'inspiration hégélienne à l'œuvre dès *L'être et le néant* (cf. Seel, *La dialectique de Sartre, op. cit.*).

4 Sartre, *EN*, p. 31.

ne peut pas se réaliser, une affirmation qui ne peut pas s'affirmer, une activité qui ne peut pas agir, parce qu'il s'est empâté de soi-même. [...] l'être est opaque à lui-même précisément parce qu'il est rempli de lui-même. C'est ce que nous exprimerons mieux en disant que *l'être est ce qu'il est*¹. Ce que l'être-en-soi est, il l'est pleinement, spontanément, indéfiniment (il échappe à la temporalité), et il s'épuise à l'être. L'en-soi n'a donc pas «à être», il «est» tout simplement. Et qui plus est, il est «de trop».

Cette expression de l'être «de trop» assume deux fonctions dans la philosophie de Sartre : tout en soutenant le caractère éminemment indépendant et autosuffisant de l'être-en-soi, il en souligne la facticité et l'inutilité. D'une présence totalement gratuite et absurde, injustifiable, d'une contingence inaliénable, l'être-en-soi ne se dérive ni d'un possible ni d'une loi nécessaire, ni plus encore d'un autre être. Il est, il est là, sans explication et sans aucune possibilité de compter sans lui. «Présence molle», «grosse pâtée», l'être-en-soi «englu le corps dans le monde», «plombe» et «empâte les consciences»² et leur fait en secret préférer son être (c'est-à-dire son mode d'être) à la vie qui leur échoit.

Dans la seconde formule (l'«être-pour-soi»), le verbe «être» désigne un tout autre type d'être que celui de l'en-soi. Sa compréhension se rapproche davantage de la signification du verbe «exister», au sens étymologique d'*exsistere* (*ek-sistere*): «sortir de», «naître de», «provenir de», le préfixe *ex-* (*ek-*) exprimant un «dehors», une extériorisation³. A l'être plein, autosuffisant et statique de l'être-en-soi s'oppose un être défini et marqué par le vide, par le manque, un être dynamique tourné vers le dehors, mû par la conscience et le néant que celle-ci introduit dans le monde.

L'émergence de la conscience constitue un véritable événement dans l'ontologie de Sartre : elle rompt l'ordre ontologique établi par l'en-soi et produit un nouveau type d'être, à savoir l'être de la «réalité-humaine»⁴ dénommé «être-pour-soi». En «équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité»⁵, l'être-pour-soi se définit par une non-coïncidence, une non-adéquation avec son être. A l'inverse de l'être-en-soi, l'être-pour-soi vit d'un double rapport : rapport avec ce qui n'est pas lui (à savoir le monde et autrui), et rapport incessant avec lui-même. Subissant un «décollement d'être», une distance par rapport à son être qui l'empêchent d'adhérer, de coïncider avec son être, l'être-pour-soi représente l'être non du «jugement synthétique» (caractéristique de l'être-en-soi) mais du «jugement ontologique» qui révèle l'être de l'en-soi et lui donne sens et mesure. Cette non-adhérence ou cette distance de l'être du pour-soi avec lui-même est causée par une séparation, un rien imperceptible, une brèche impalpable, venus fissurer et diviser l'être. Cette fissure ou ce rien sont un négatif pur ou, ce qui revient au même, un pur néant.

Le néant occupe une place centrale dans l'ontologie sartrienne : il se trouve au cœur du rapport de l'être humain à lui-même, au monde et à autrui (ainsi qu'à Dieu, comme nous le verrons plus loin). Au cœur de la dialectique qui unit le pour-soi à l'en-soi, le néant est «ce trou d'être, cette

1 *Ibid.*, p. 32.

2 Toutes ces expressions sont tirées du roman : Jean-Paul Sartre, *La nausée*, [Paris], Gallimard, Folio 805, 1994 [1938].

3 Jacques Henriot, «Existence», in : Encyclopédie philosophique universelle, *Les notions philosophiques 1*, Paris, PUF, 1990, p. 919. Pour des questions de commodité, mais également dans un souci de clarté, je reprends ici l'orthographe utilisée par Sartre, à savoir *ek-sistere* et *ek-sistence* avec un «k» (et non un «x»).

4 Sartre reprend ici la traduction d'Henry Corbin du *Dasein* heideggérien. Sous la plume de Sartre cependant, il désigne spécifiquement l'existence humaine située dans le monde.

5 Sartre, *EN*, p. 113.

chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi»¹. L'en-soi, dans son effort ou sa volonté de s'établir en soi, entraîne une véritable «décompression d'être», qui lui fait perdre son état de plénitude et qui a pour conséquence la double apparition, dans le monde, du néant et du pour-soi. Ces deux apparitions vont de pair car le néant, pour s'établir en tant que tel, a besoin de l'être, il ne peut se néantiser que sur fond d'être : «Le néant, s'il n'est soutenu par l'être, se dissipe en tant que néant, et nous retombons sur l'être. Le néant ne peut se néantiser que sur fond d'être : si du néant peut être donné, ce n'est ni avant ni après l'être, ni, d'une manière générale en dehors de l'être, mais c'est au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver»². Le néant s'inscrit dans les structures de l'être-pour-soi qui conserve la trace de cette constitution dans son intimité ontologique. Le néant empêche l'être-pour-soi de coïncider avec son être et de jouir de la stabilité de l'en-soi, en introduisant une brèche, une distance impalpable et infranchissable entre ce qu'il est et ce qu'il aimerait être ; il le voue à n'exister que comme être qui «est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est»³.

Le pouvoir de néantisation conféré à l'être-pour-soi par le néant trouve son origine, non dans le néant lui-même, mais dans l'être du pour-soi qui secrète lui-même son propre néant⁴. Cette sécrétion du néant par l'être-pour-soi comporte plusieurs conséquences de taille dans l'ontologie sartrienne, particulièrement en ce qui concerne le rapport de l'être humain à autrui et à Dieu. Elle réfute par exemple d'emblée toute théorie créationniste qui ferait reposer l'émergence de l'être humain sur une intervention divine extérieure. A l'origine du type d'être particulier qu'est l'être-pour-soi, le néant repose sur une unique donnée, fondamentale pour l'être-pour-soi, à savoir la «liberté» : «Cette possibilité pour la réalité-humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoïciens, lui a donné un nom : c'est la liberté»⁵. Par le néant qu'elle introduit dans l'être, la liberté «désenglu» l'être-pour-soi et lui permet d'exister sous ce mode.

Condition nécessaire à la néantisation et donc à l'être même du pour-soi, la liberté définit l'être humain de part en part et fonde son «essence» : «La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la réalité-humaine. L'homme n'est point d'abord pour être libre ensuite, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son être-libre»⁶. Essentiellement, fondamentalement libre, l'être-pour-soi jouit d'une liberté absurde, injustifiable, totalement gratuite, qui ne repose sur rien d'autre que sur elle-même⁷.

1 *Ibid.*, p. 115.

2 *Ibid.*, p. 56.

3 L'action du néant sur l'être-pour-soi ne comporte toutefois pas que des aspects négatifs : il dote aussi ce dernier d'une véritable capacité de «néantisation», c'est-à-dire de prise de distance, de mise en question et de négation à l'égard de l'être au sein et à l'encontre duquel il émerge, à savoir l'en-soi : «le pour-soi [...] se détermine perpétuellement lui-même à n'être pas l'en-soi. Cela signifie qu'il ne peut se fonder lui-même qu'à partir de l'en-soi et contre l'en-soi» (*Ibid.*, p. 121-122). Ne nous méprenons toutefois pas sur le sens de cette dernière affirmation, car si l'en-soi préexiste ontologiquement à l'être-pour-soi, c'est ce dernier qui, dans l'acte de néantisation par lequel il s'auto-fonde, fait émerger un «monde» en face de lui et pour lui.

4 «L'être par qui le néant arrive dans le monde est un être en qui dans son être il est question du néant de son être ; l'être par qui le néant vient au monde doit être son propre néant» (*Ibid.*, p. 118).

5 *Ibid.*, p. 59.

6 *Ibid.*, p. 60.

7 Relevons l'importance de cette dernière affirmation : chez Sartre, la liberté ne constitue pas une plate-forme ou un tremplin qui mènerait l'être humain vers une liberté plus grande ou plus haute qui la surpasserait (comme la liberté divine par exemple), mais trouve son point d'ancrage en elle-même. Origine et fin de la quête humaine, la liberté se voit ainsi détachée, dans l'œuvre de Sartre, non seulement de Dieu mais aussi de la présence des autres.

Si la liberté humaine est totale, son exercice toutefois insère son auteur dans la contingence et la « facticité », dans une situation qui lui échoit, et dont il doit s'accommoder. En discordance absolue avec l'être des choses, l'être du pour-soi se caractérise, conformément à la structure de la conscience, par un double mouvement de « dégage ment » et d'« engage ment ». Simple négation d'un certain donné, il se définit, en tant que conscience, comme *dégage ment* de ce donné, détachement du monde et arrachement à tout ce qui chercherait à le dissoudre ou à l'engluer dans le règne de l'en-soi. Ce faisant, le pour-soi prend la forme d'un dépassement, d'une propulsion ou d'une sortie de soi (*ek-sistence*).

Cette *ek-stase* (ou cette projection) pointe le « possible »¹, *engagement* du pour-soi vers une certaine fin non encore existante. Émergeant du fond de la néantisation, le « possible » constitue la carence propre de chaque pour-soi : il traduit la nécessité de l'être-pour-soi d'« exister (*ek-sister*) son être » sous forme d'option sur son être, et représente ce de quoi manque le pour-soi pour s'identifier avec son soi² et s'établir en « en-soi-pour-soi »³.

L'« en-soi-pour-soi » désigne la quête (vaine) de l'être-pour-soi de récupérer cette part de pour-soi qui lui échappe pour parvenir enfin à la stabilité et à la plénitude. A la recherche de l'être qu'il n'est pas (encore), il transcende son être actuel vers son possible. Cet engagement du pour-soi vers son possible fait apparaître la temporalité dans le monde : diasporique, le pour-soi *s'ek-siste* sur un mode temporel d'un passé refusé (néantisé au même titre que l'en-soi) en vertu d'un avenir (ou d'un présent éclairé par un avenir) qu'il cherche à rejoindre, mais qu'il manque perpétuellement⁴. Pour Sartre, la dimension temporelle ne représente donc pas un « être » à proprement parler, mais un mode d'être : ni forme ni donnée de l'esprit, le temps constitue une action, une construction de l'être en quête de lui-même⁵.

Liberté engagée dans le monde, l'être-pour-soi n'existe avec d'autre projet que celui de combler l'espace ouvert en lui par le néant. Ce projet l'incite à l'action : le pour-soi est invité à devenir maître de son destin, « faire » et « être » se confondant au sein d'un même projet : « *faire et en faisant se faire et n'être rien que ce qu'il [se] fait*. [...] l'homme ne peut qu'agir ; ses pensées sont des projets et des engagements, ses sentiments des entreprises ; il n'est rien d'autre que sa vie et sa vie est l'unité de ses conduites », ce qui amènera Sartre à conclure que « chez l'homme – et chez

1 Le « surgissement du pour-soi comme néantisation de l'en-soi et décompression d'être fait surgir le possible comme un des aspects de cette décompression d'être, c'est-à-dire comme une manière d'être à distance de soi ce qu'on est » (Sartre, *EN*, p. 133).

2 Car en réalité ce qui manque au pour-soi pour s'établir en soi n'est pas l'en-soi mais la part du pour-soi entrouverte par le néant : « dans l'exacte mesure où le pour-soi se fait être, il détermine par esquisse schématique un emplacement de néant que le pour-soi est par-delà lui-même » (*Ibid.*, p. 139).

3 Se distinguant de l'en-soi par sa puissance néantisante, l'être-pour-soi s'affecte, dans un renvoi perpétuel de soi à soi, d'une inconsistance d'être, d'un manque d'être qui le voue à la dispersion et à l'exil, à n'exister jamais que sous la forme d'un ailleurs, d'un avenir (à-venir), dans un mouvement d'arrachement aussi bien à l'être qu'il n'est pas (l'en-soi) qu'à l'être qu'il est sans l'être et qu'il tente inlassablement de rejoindre (l'être-en-soi-pour-soi).

4 « Cela signifie que le futur constitue le sens de mon pour-soi présent, comme le projet de sa possibilité, mais qu'il ne prédétermine aucunement mon pour-soi à venir, puisque le pour-soi est toujours délaissé dans cette obligation néantisante d'être le fondement de son néant. Le futur ne fait que pré-esquisser le cadre dans lequel le pour-soi se fera être comme fuite présentifiante à l'être vers un autre futur » (Sartre, *EN*, p. 164).

5 Hormis la contingence et la liberté, rien n'est donné à l'être humain. Tout donc est à construire, l'identité personnelle, comme le regard posé tant sur le passé que sur l'avenir.

l'homme seul – l'existence précède l'essence »¹. « Projet d'essence »², l'être humain se définit non par un état, mais par un acte, un mouvement, par lesquels il « devient » ; son être, anarchique, sans fond ni repos, est soumis à un devenir incessant qui ne dispose ni d'origine ni de fin.

Ainsi en va-t-il de l'être humain avant l'expérience du regard : d'une présence gratuite et totalement injustifiable, l'être-pour-soi s'épuise entre un arrachement au règne de l'en-soi qui « englué » son corps dans la contingence et la facticité, et un élan vers des possibles qui, tous, cherchent à combler son besoin d'identité, de permanence et de stabilité ontologiques. L'être humain court à la poursuite de lui-même et cherche à se rejoindre, sans pourtant pouvoir jamais mener à bien cette entreprise³. Cette recherche pousse l'être-pour-soi à considérer l'être qui se présente à lui sous une perspective utilitaire⁴, c'est-à-dire dans la stricte mesure où celui-ci pourra, d'une manière ou d'une autre, servir son projet existentiel et couvrir ses besoins d'identité et de coïncidence. Soulignons bien l'importance de cette dernière affirmation en vertu des conséquences qu'elle entraîne pour le rapport du pour-soi à autrui : l'être-pour-soi, déjà constitué, « s'éclate » dans le monde à la poursuite de ses possibles propres et considère ce qui l'entoure à partir d'une optique résolument égocentrée, soumise à la réalisation de projets existentiels individuels (alors synonymes d'individualistes).

Dans cette course effrénée à la poursuite de lui-même et de ses possibles, l'être humain rencontre toutefois un obstacle de taille qui, non seulement bousculera la réalisation de ses projets personnels, mais en modifiera radicalement les paramètres : la présence d'autres pour-soi en quête, eux aussi, d'identité et de coïncidence, élanés vers leurs possibles. Qu'inaugure cette rencontre de possibles et de projets individuels ? Comment chaque pour-soi prend-il connaissance des autres pour-soi ? Quelles modifications entraîne la présence de ces autres pour-soi dans la conscience de l'être-pour-soi, et de quelle nature sont ces modifications ? Quelle définition y reçoit le regard ? Et quel rôle y joue-t-il ? Examinons ces différentes questions.

C. Le regard et l'« être-pour-autrui »

Dans *L'être et le néant*, la problématique du regard émerge de pair avec celle de l'existence d'autrui : par son regard, autrui révèle sa présence à l'être-pour-soi. Cette révélation s'accompagne d'une découverte pour chaque être-pour-soi : celle d'une structure ontologique restée dans l'ombre jusqu'à l'intervention d'autrui, à savoir celle de l'« être-pour-autrui ».

-
- 1 Cette formule devenue célèbre signifie que l'être humain commence par s'éclater dans le monde, par exister et par agir ; ce n'est qu'alors qu'il se définit par la somme et par le résultat de ses actions : « Cela signifie tout simplement que l'homme est d'abord et qu'ensuite seulement il est ceci ou cela. En un mot, l'homme doit se créer sa propre essence ; c'est en se jetant dans le monde, en y souffrant, en y luttant qu'il se définit peu à peu ; et la définition demeure toujours ouverte ; on ne peut point dire ce qu'est cet homme avant sa mort, ni l'humanité avant qu'elle ait disparu. » (Jean-Paul Sartre, « A propos de l'existentialisme : mise au point », in : Michel Contat et Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre : chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, NRF, 1970, p. 655) ; sur le sens de cette formule et ses implications, cf. également Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, [Paris], Gallimard, Folio essais 284, 1996.
 - 2 Yvan Salzmann, *Sartre et l'authenticité : les conditions de réalisation de la bienveillance réciproque dans la philosophie de Sartre*, Mayenne, Labor et Fides, Le champ éthique 33, 2000, p. 27.
 - 3 « Ainsi courons-nous après un possible [...] qui se définit [...] comme hors d'atteinte. Nous courons vers nous-mêmes et nous sommes, de ce fait, l'être qui ne peut pas se rejoindre » (Sartre, *EN*, p. 239).
 - 4 Correspondant exact des possibilités du pour-soi, l'ustensile se définit comme « un être-pour dégradé, laminé par l'extériorité et dont l'idéalité transcendante ne peut se concevoir que comme corrélatif de l'être-pour que le pour-soi a à être. » ; « Le rapport originel des choses entre elles, celui qui paraît sur le fondement de la relation quantitative des *ceci*, c'est donc le rapport d'*ustensilité* » (*Ibid.*, p. 236).

Autrui

Dans *L'Être et le néant*, Sartre aborde le problème de l'être et de l'existence d'autrui, après avoir défini les liens que l'être-pour-soi entretient avec l'être-en-soi¹.

Conformément à son projet ontologique, Sartre cherche à établir le caractère concret et indubitable d'autrui en montrant de quelle manière ce dernier jouit d'autant de réalité que le monde des choses et des objets. Refusant de recourir à un «inconnaissable mystique ou religieux»² pour ce faire, Sartre repart de la conscience et de son champ d'expériences ; il y examine de quelle manière l'être-pour-soi peut connaître l'existence d'autrui.

Réfutant d'emblée la position de Hegel selon laquelle la rencontre avec autrui précède et conditionne le *cogito*³, il affirme au contraire que seul le *cogito* nous établit sur le terrain de la nécessité *de fait* que constitue l'existence d'autrui : «le *cogito*, examiné une fois de plus, me jette hors de lui sur autrui, comme il m'a jeté hors de lui sur l'En-soi ; et cela, non pas en me révélant une structure *a priori* de moi-même qui pointerait vers un autrui également *a priori*, mais en me découvrant la présence concrète et indubitable de *tel* ou *tel* autrui concret, comme il m'a déjà révélé mon existence incomparable, contingente, nécessaire pourtant, et concrète»⁴. Autrui n'apparaît pas dans un surgissement commun au pour-soi ou dans un acte de donation ontologique confuse (dans un phénomène de co-constitution ou de co-fondement par exemple), mais point dans un champ d'expériences déjà *constitué* et sur toile de fond d'une néantisation à l'œuvre, de projets *déjà forgés* par l'être-pour-soi.

Marquant assez rapidement qu'autrui et son existence ne sauraient se «démontrer» (au sens d'une preuve cognitive), mais seulement «se rencontrer» et «s'éprouver»⁵, Sartre sort l'analyse de l'intersubjectivité de la sphère réflexive⁶. Ce choix – guère fortuit – permet à Sartre d'avancer les affirmations suivantes : la rencontre avec autrui s'analyse dans et à partir du champ de la conscience ; l'existence d'autrui, posée comme *réelle* (c'est-à-dire comme bénéficiant d'un caractère d'immédiateté et d'évidence tout aussi certain et indubitable que celui dont jouissent l'existence du monde ou des choses) ne se démontre pas mais *s'éprouve* ; l'être d'autrui *affecte* de quelque manière l'être du pour-soi ; et enfin cette affection immédiate, ne dérivant nullement d'une attitude cognitive ou rationnelle, s'inscrit dans les tentatives infructueuses de l'être-pour-soi pour s'établir en en-soi-pour-soi et parvenir ainsi à la stabilité de son être⁷. Autrui résiste toutefois à cette appropriation de l'être-pour-soi rencontré par un jeu de regards.

1 L'existence d'autrui constitue en effet l'objet de la troisième partie, les deux premières étant consacrées respectivement au problème du néant (première partie) et à l'être-pour-soi (deuxième partie).

2 Sartre place en effet sa réflexion sous l'égide de cette interrogation fondamentale qui gouverne toute sa recherche en matière d'intersubjectivité : «y a-t-il dans la réalité quotidienne une relation originelle à autrui qui puisse être constamment visée et qui, par suite, puisse se découvrir à moi, en dehors de toute référence à un inconnaissable mystique ou religieux ?» (Sartre, *EN*, p. 293).

3 Sur l'opposition de Sartre à Hegel, cf. *Ibid.*, p. 274.

4 *Ibid.*, p. 290.

5 «au plus profond de moi-même je dois trouver non *des raisons de croire* à autrui, mais autrui lui-même comme n'étant pas moi» (*Ibid.*, p. 291).

6 «dans le champ de ma réflexion je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est la mienne» (*Ibid.*, p. 260).

7 Sartre inscrit en effet le rapport de l'être-pour-soi à autrui dans les *ek-stases*, c'est-à-dire dans le projet de l'être-pour-soi de récupérer la part manquant à son être pour s'établir en en-soi-pour-soi. Pour une description et une explicitation des trois *ek-stases* qu'expose Sartre, cf. *Ibid.*, p. 337-338.

Le regard

Sartre analyse l'échange de regards entre l'être-pour-soi et autrui en trois temps.

Dans un premier temps, l'être-pour-soi, en bute sur autrui, commence par considérer ce nouvel arrivant comme l'un des objets qui peuplent le monde de l'en-soi, et le considère comme un ustensile utilisable à son profit : « Cela ne signifie point que nous devions toujours saisir autrui comme un instrument d'un type particulier, mais simplement que, lorsque nous considérons autrui à partir du monde, nous n'échappons point [...] au renvoi à l'infini des complexes d'ustensilité »¹. En vertu de son intentionnalité, l'être-pour-soi tend sa conscience vers lui et, dans le but de marquer sa différence ontologique, exerce à son égard une néantisation similaire à celle qu'il pratiquerait envers l'en-soi. Ce faisant, l'être-pour-soi découpe la figure d'autrui sur fond de son monde et de ses possibles.

Bien que, à proprement parler, la scission du sujet et de l'objet n'ait pas encore été opérée (celle-ci n'étant rendue manifeste à la conscience que suite à l'expérience du regard d'autrui²), l'être-pour-soi pose cette figure rencontrée comme un « objet » pour lui (réel ou cognitif) : « Cette femme que je vois venir vers moi, cet homme qui passe dans la rue, ce mendiant que j'entends chanter de ma fenêtre sont pour moi des *objets*, cela n'est pas douteux »³. Relevons ce dernier point, car l'une des grandes difficultés de la formulation tant du regard que du rapport de l'être-pour-soi à autrui s'y condense⁴. De quelle manière Sartre envisage-t-il cette détermination « objective » d'autrui ?

Dans son mouvement de saisie « objective » et « utilitaire », le pour-soi s'aperçoit toutefois que cet autrui qu'il rencontre forme un type particulier d'objet⁵. Cette découverte modifie radicalement les paramètres de sa perception. Le pour-soi réalise que l'être d'autrui échappe à son appréhension : « Je vise autrui en tant qu'il est un système lié d'expériences hors d'atteinte [...]. Mais dans la mesure où je m'efforce de déterminer la nature concrète de ce système de représentations [...], je transcende radicalement le champ de mon expérience : je m'occupe d'une série de phénomènes qui, par principe, ne pourront jamais être accessibles à mon intuition et, par conséquent, j'outrepasse les droits de ma connaissance »⁶. Dans son intuition d'autrui, l'être-pour-soi comprend confusément que celui-là, en tant qu'*autre pour-soi* à l'œuvre dans le monde, *ek-siste*, s'éclate et se disperse dans le monde en quête de permanence, d'identité et de stabilité ontologiques. Il réalise que, tout comme lui, autrui jouit d'une liberté et d'une transcendance qui, néantisant les objets du monde de l'en-soi, les organise au sein de son univers⁷.

1 *Ibid.*, p. 237.

2 C'est donc, en un sens, improprement que nous parlons en termes de « subjectivité » ou d'« objectivité » avant la rencontre de l'être-pour-soi avec autrui.

3 Sartre, *EN*, p. 292.

4 La caractérisation première d'autrui comme celle d'un « objet » ne va en effet pas sans soulever quelques problèmes. Pouvons-nous réellement admettre avec Sartre que le corps et la présence d'autrui nous apparaissent prioritairement comme des « objets » (même indistincts à la conscience) ? Le nouveau-né ne naît-il pas d'emblée dans une relation qui lui fait percevoir le monde et les êtres humains qui l'entourent autrement que comme des objets, dans une sorte de confusion objective-subjective ? J'aurai l'occasion de revenir sur ces difficultés au troisième chapitre de cette partie.

5 « Je vois cet homme, je le saisis comme un objet à la fois et comme un homme » (Sartre, *EN*, p. 293).

6 *Ibid.*, p. 266-267.

7 « L'apparition, parmi les objets de *mon* univers, d'un élément de désintégration de cet univers, c'est ce que j'appelle l'apparition d'*un* homme dans mon univers. Autrui, c'est d'abord la fuite permanente des choses vers un terme que je saisis à la fois comme objet à une certaine distance de moi, et qui m'échappe en tant qu'il déplie autour de lui ses propres distances » (*Ibid.*, p. 294).

Cette expérience de la résistance d'autrui à la saisie intentionnelle et néantisante de l'être-pour-soi s'accompagne d'un sentiment de malaise, de «vol» ou de «désintégration» de son univers : «Ainsi tout à coup un objet est apparu qui m'a volé le monde. Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'opère dans le même temps»¹.

Dans la rencontre avec autrui, l'être-pour-soi prend conscience qu'il ne «s'éclate» (*ek-siste*) pas seul, dans un horizon dégagé à perte de vue, mais qu'il *partage* le monde (qu'il découvre alors n'être pas seulement *son* monde) avec d'autres consciences. Ces autres pour-soi, libertés et transcendances à l'œuvre, sont ressentis par l'être-pour-soi comme des occasions de «chute» de son être ou de «destitution» de son univers. La rencontre avec autrui entraîne en effet une sorte de «vidange intérieure», à laquelle l'être-pour-soi assiste passivement : «Il ne s'agit pas d'une fuite du monde vers le néant ou hors de lui-même ; mais plutôt, il semble qu'il [mon univers] est percé d'un trou de vidange, au milieu de son être, et qu'il s'écoule perpétuellement par ce trou. L'univers, l'écoulement et le trou de vidange, derechef tout est récupéré, ressaisi et figé en objet : tout cela est là pour moi comme une structure partielle du monde, bien qu'il s'agisse en fait, de la désintégration totale de l'univers»².

Dans ce premier temps de la rencontre avec autrui donc, l'être-pour-soi saisit que ce nouvel «objet», loin de s'identifier à une chose appartenant au monde de l'en-soi, n'y adhère pas. Véritable «présence en personne», autrui doit être perçu non comme un *objet*, mais comme un *sujet*. Ce revirement de compréhension entraîne une nouvelle expérience du regard.

Le second temps de la rencontre de l'être-pour-soi avec autrui renferme le cœur de l'analyse sartrienne du regard. Il nous invite à quitter le terrain sur lequel se déroulait jusqu'à lors le face-à-face des deux parties en présence, pour éprouver la «présence originelle» d'autrui. Ce changement de perspective opère un revirement de situation dans lequel l'être-pour-soi modifie sa perception et sa compréhension d'autrui : d'*objet*, il le considère désormais en tant que *sujet*. Ce retournement ne s'effectue pas *directement*, à partir de l'appréhension sensorielle ou cognitive du pour-soi, mais *indirectement*, par *l'intervention du regard d'autrui*. Cette intervention occasionne un renversement dans l'ordre du regard : dans et par le regard *qu'autrui pose sur lui*, l'être-pour-soi réalise que le fait de *voir autrui* suppose *que ce dernier le voie à son tour*, que «voir» implique un «être-vu», «regarder» un «être-regardé» : «autrui n'est pas seulement celui que je vois, mais celui *qui me voit*»³, ou encore : «L'être-vu-par-autrui est la *vérité* du <voir-autrui>»⁴.

Cette prise de conscience s'accompagne de l'expérience, pour l'être-pour-soi, de l'«objectité» de son être ; il découvre que, dans les yeux d'«autrui-sujet», lui-même paraît non en tant que «sujet», mais en tant qu'«objet» : «si autrui-objet se définit en liaison avec le monde comme l'objet qui *voit* ce que je vois, ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit pouvoir se ramener à ma possibilité permanente d'*être vu* par autrui. C'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet»⁵.

1 *Ibid.*, p. 295.

2 *Id.*

3 *Ibid.*, p. 266.

4 *Ibid.*, p. 296.

5 *Id.*

La perspective se trouve dès lors inversée : du point de vue du pour-soi et du regard qu'il porte sur les choses et le monde, desquels il se dégage et dans lesquels il s'engage, nous voilà renvoyés au point de vue opposé, à savoir celui qu'un autre pour-soi porte sur cet être-pour-soi qui « s'éclate » dans le monde. Ce renversement de perspective produit la « preuve ontologique » que cherchait Sartre concernant l'existence d'autrui, et lui permet d'en affirmer le caractère réel et indubitable : « ce rapport que je nomme « être-vu-par-autrui » [...] représente un fait irréductible qu'on ne saurait déduire ni de l'essence d'autrui-objet ni de mon être-sujet. [...] ce à quoi se réfère mon appréhension d'autrui dans le monde comme *étant probablement* un homme, c'est à ma possibilité permanente d'*être-vu-par-lui*, c'est-à-dire à la possibilité permanente pour un sujet qui me voit de se substituer à l'objet vu par moi »¹. Éprouvant la présence originelle d'autrui par l'expérience de l'être-regardé, l'être-pour-soi est contraint d'admettre que cet autrui à qui il apparaît en tant qu'objet, s'avère lui-même être un sujet, car il ne saurait constituer un objet sinon pour un sujet, pour une autre liberté et une autre transcendance².

Si ce retournement entrepris dans l'ordre du regard permet à l'être-pour-soi de saisir autrui non plus comme un objet, mais comme un sujet à part entière, au même titre qu'il l'est lui-même (c'est-à-dire comme conscience et comme liberté), cette expérience d'« être-vu » et la saisie de l'« être-sujet » d'autrui s'accompagnent d'une nouvelle révélation pour l'être-pour-soi : elles lui manifestent que son être a un « dehors », c'est-à-dire qu'il dispose d'une extériorité non pour lui-même, mais *sous le regard* de l'autre et *pour* cet autre. Cette prise de conscience s'effectue à travers la sensation d'un malaise diffus que ressent soudain l'être-pour-soi – malaise comparable à celui de la nausée, ressenti au contact de l'être-en-soi –, à savoir celui de la « honte ».

La honte, sentiment immédiat que l'être-pour-soi éprouve sans distance, revêt une importance particulière dans l'ontologie de Sartre. Manifestant à l'être-pour-soi la présence et l'action concrètes d'autrui, la honte a valeur de révélation ontologique, dans le domaine des relations à autrui : elle découvre à l'être-pour-soi un aspect de son être resté méconnu jusqu'à l'intervention d'autrui, qui lui fait prendre conscience que son être a un « dehors », une extériorité qui existent non pour lui-même mais « pour autrui ». Pour illustrer cela, prenons l'exemple donné par Sartre, d'un jaloux épiant par le trou d'une serrure :

« Imaginons que j'en sois venu, par jalousie, par intérêt, par vice, à coller mon oreille contre une porte, à regarder par le trou d'une serrure. Je suis seul [] aucune vue transcendante ne vient conférer à mes actes un caractère de donné sur quoi puisse s'exercer un jugement : ma conscience colle à mes actes ; elle est mes actes []. Mon attitude [] n'a aucun dehors, elle est pure mise en rapport de l'instrument (trou de la serrure) avec la fin à atteindre (spectacle à voir) []. Or, voici que j'ai entendu des pas dans le corridor : on me regarde. Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est que je suis soudain atteint dans mon être et que des modifications essentielles apparaissent dans mes structures »³.

Par la honte, l'être-pour-soi saisit qu'autrui a prise sur une part de son être qui lui échappe, qu'il jouit d'un point de vue dont il aimerait lui-même pouvoir bénéficier, mais qu'il se voit refuser de par sa structure ontologique. Par l'expérience de la honte, l'être-pour-soi réalise qu'il

1 *Id.*

2 « autrui, en figeant mes possibilités, me révèle l'impossibilité où je suis d'être objet, sinon pour une autre liberté. [...] car comment serais-je objet si ce n'est pour un sujet ? » (*Ibid.*, p. 309).

3 *Ibid.*, p. 298-299.

vit *devant autrui*, livré à son appréhension et à son jugement ou, pour le dire autrement, qu'il vit *sous son regard*: « la honte dans sa structure première est honte *devant quelqu'un*. Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi, je ne le juge ni ne le blâme, je le vis tout simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte. [...] j'ai honte de moi *tel que j'apparaîs* à autrui »¹.

Le malaise éprouvé, généré par la honte, amène l'être-pour-soi à percevoir le *regard d'autrui* posé sur lui², et lui fait faire l'expérience d'être et de *se savoir regardé*. La honte met ainsi en lumière le fait que l'être-pour-soi se trouve constamment soumis au regard d'autrui. Cette prise de conscience réalise le passage d'une conscience qui n'existe que *pour* et *par* elle-même, à celle qui ne vit que *pour* et *sous les yeux* d'un autre, en proie à son appréhension et à son jugement. Cette révélation entraîne des modifications ontologiques, qui font émerger la structure de l'« être-pour-autrui ».

L'« être-pour-autrui »

L'« être-pour-autrui », mode ontologique qui comporte la liaison fondamentale de la conscience de l'être-pour-soi avec celle d'autrui, présente l'être-pour-soi non tel qu'il s'appréhende lui-même, mais tel qu'il apparaît à autrui, c'est-à-dire tel qu'il est « pour autrui ». Nécessitant, pour s'établir, la présence réelle et effective d'autrui, ce nouveau mode ontologique présente des propriétés que l'être-pour-soi ne possédait pas en lui auparavant : « autrui [...] m'a constitué sur un type d'être nouveau qui doit supporter des qualifications nouvelles. Cet être n'était pas en puissance en moi avant l'apparition d'autrui car il n'aurait su trouver de place dans le pour-soi »³. L'être-pour-autrui naît de la rencontre avec autrui et s'actualise en présence de son action néantisante. Par son « être-pour-autrui », l'être-pour-soi prend conscience à la fois qu'il « est vu » par autrui, et qu'il figure comme « objet » dans le regard de ce dernier.

Toute la difficulté de cet être « pour l'autre » réside dans le fait que ce qui apparaît dans le regard de l'autre, l'être-pour-soi l'« est », mais sans le connaître et en tant qu'il lui glisse entre les doigts : « on me regarde. [...] j'ai tout d'un coup conscience de moi en tant que je m'échappe, non pas en tant que je suis le fondement de mon propre néant, mais en tant que j'ai mon fondement hors de moi. Je ne suis pour moi que comme pur renvoi à autrui. [...] je le saisis [le moi] *en tant qu'il n'est pas pour moi* et qu'il existe par principe pour l'autre ; [...] il me fuit par principe et [...] ne m'appartiendra jamais »⁴.

L'être-pour-soi découvre son être-pour-autrui par la honte, qui lui manifeste d'une part qu'il n'existe (*ek-siste*) jamais que *sous le regard d'un autre*, et d'autre part qu'il s'identifie à *ce qu'autrui voit de lui*, c'est-à-dire non à une liberté néantisante à l'œuvre ou à une *ek-sistence* qui se projette vers des possibles, mais à un « objet » comparable à ceux de l'en-soi, statiques, massifs et opaques. Le regard d'autrui enferme l'être-pour-soi dans une objectité pour l'heure indépassable, le confinant dans une position d'« objet figé », de « chose » utilisable et manipulable à souhait : « Autrui [...] se présente [...] comme la négation radicale de mon expérience, puisqu'il

1 *Ibid.*, p. 259-260.

2 Ou plus précisément, sur le « dehors » de son être, qui ne s'oppose pas chez Sartre, comme nous le verrons, à un « intérieur » de l'être ou à une « intériorité ».

3 Sartre, *EN*, p. 260.

4 *Ibid.*, p. 299-300.

est celui pour qui je suis non *sujet* mais *objet*. [...] le sujet qui nie mon caractère de sujet [...] me détermine lui-même comme objet»¹. Si ce que l'être-pour-soi est «pour autrui» s'avère incomparable avec ce qu'il est pour lui-même², l'être-pour-soi saisit toutefois la perception qu'autrui a de lui. La relation qui l'unit à l'autre (relation ontologique, et non cognitive) conduit l'être-pour-soi à reconnaître qu'il *est* tel qu'autrui le *voit*, à savoir non *être*, transcendance ou liberté néantisante à l'œuvre, mais *objet* parmi les objets de l'en-soi. Cette expérience de se découvrir «objet» dans le regard de l'autre se traduit en terme d'«aliénation»³ de son être et de sa liberté.

Cette aliénation du monde par le regard de l'autre fixe bien plus que des limites à l'être-pour-soi : elle inscrit sa liberté et sa transcendance dans celles de l'autre qui, aussitôt, l'en dessaisit pour transformer ses possibilités en «mortes possibilités» et fige ses *ek-stases*. En un mot, le regard de l'autre statufie l'être-pour-soi, en le dotant d'une «nature» et en le rendant ainsi comparable aux objets du monde qui peuplent l'en-soi.

Pour l'être-pour-soi, autrui s'identifie donc à celui qui cause sa «chute» en aliénant, c'est-à-dire en désagrégeant et en fixant, les rapports *ek-statiques* qu'il peut entretenir avec l'en-soi : «le regard d'autrui – qui est regard-regardant et non regard-regardé – nie mes distances aux objets et déplie ses distances propres. [...] je suis démuné de ma présence sans distance à mon monde et je suis pourvu d'une distance à autrui»⁴. L'être-pour-soi, être temporel qui se projette vers ses possibles, subit l'aliénation de sa transcendance et de sa liberté, soit de son être même. Dans et par le regard de l'autre, sa spatialisation et sa temporalisation s'aliènent, en même temps que toutes les projections qui l'unissent aussi bien au monde qu'à lui-même⁵. Cette description amène Sartre à conclure : «Mon être pour-autrui est une chute à travers le vide absolu vers l'objectivité. Et [...] cette chute est aliénation»⁶.

«Vidé», «dépossédé», «figé», «aliéné», l'être-pour-soi qui figure dans le regard de l'autre ne dispose que de l'alternative suivante : soit il accepte l'aliénation provoquée par le regard d'autrui et il cède sa liberté et sa transcendance à autrui, soit il refuse ce que cette liberté et cette transcendance extérieures font de lui et il lutte contre l'objectivation dégradante de son être. Dans ce cas, l'être-pour-soi tente de se dégager de l'emprise du regard d'autrui, en considérant à son tour ce dernier comme un objet. L'être-pour-soi-regardé applique alors à l'égard du regard

1 *Ibid.*, p. 267. Je souligne.

2 «je ne puis mettre en rapport ce que je suis dans l'intimité sans distance, sans recul, sans perspective du pour-soi avec cet être injustifiable et en-soi que je suis pour autrui» (*Ibid.*, p. 260).

3 Dans cette première période philosophique de Sartre, l'aliénation désigne la perte des prérogatives individuelles de l'être-pour-soi suite à la rencontre du regard d'autrui. Le sentiment d'aliénation éprouvé par l'être-pour-soi provient du fait que, sous le regard de l'autre, l'être-pour-soi cesse de s'appartenir, son être lui échappe, tant et si bien qu'il ne peut éviter de devenir objet des appréciations et des jugements d'autrui : «Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis. Non pour moi-même [...] mais, pour l'autre. Une fois de plus l'échappement néantisant du pour-soi se fige, une fois de plus l'en-soi se reforme sur le pour-soi. [...] Ainsi ai-je dépouillé, pour l'autre, ma transcendance.» (*Ibid.*, p. 301-302).

4 *Ibid.*, p. 309.

5 «mon propre *regard* ou liaison sans distance à ces gens est dépouillé de sa transcendance, du fait même qu'il est *regard-regardé*. Les gens que je *vois*, en effet, je les fige en objets, je suis, par rapport à eux, comme autrui par rapport à moi ; en les regardant, je mesure ma puissance. Mais si autrui les voit et me voit, mon regard perd son pouvoir» (*Ibid.*, p. 305).

6 *Ibid.*, p. 314.

d'autrui une néantisation comparable à celle qu'il a lui-même subie sous les feux de son regard. Ce faisant, il vise à dégrader son être-sujet en être-objet, à transformer son « regard-regardant » en « regard-regardé »¹.

Dans cette nouvelle néantisation, ce que l'être-pour-soi refuse en réalité ne concerne pas tant l'être d'autrui que le regard néantisant qu'il a exercé à son égard : « Ce que je refuse d'être finalement ce ne peut être rien que ce refus d'être moi par quoi l'autre me fait objet ; ou, si l'on préfère, je refuse mon Moi refusé ; je me détermine comme moi-même par refus du Moi-refusé ; je pose ce Moi refusé comme Moi-aliéné dans le surgissement même par quoi je m'arrache à autrui »². Pour se libérer de l'emprise et de l'objectivation d'autrui, l'être-pour-soi effectue un mouvement similaire à celui lors exécuté pour se désengluier de l'en-soi. En un sens, le pour-soi doit également se « désengluier d'autrui » ou « s'arracher » à sa perception objectivante. Pour ce faire, il lui faut non seulement reconnaître et accepter la présence subjective d'autrui, mais également son propre être-pour-autrui. Le « dégagement » du regard d'autrui passe donc par l'acceptation, pour l'être-pour-soi, de ce que le regard d'autrui a fait de lui : « Je m'échappe d'autrui en lui laissant mon Moi aliéné entre les mains. Mais comme je me choisis comme arrachement à autrui, j'assume et je reconnais pour mien ce Moi aliéné. Mon arrachement à autrui, c'est-à-dire mon Moi-même, est par structure essentielle assumption comme *mien* de ce Moi qu'autrui refuse ; il n'est même *que cela* »³.

En admettant son être-objet – soit le fait que son être a un *dehors* pour autrui –, l'être-pour-soi prend acte des limites que lui impose la présence d'autrui. Il réalise que même pris dans le faisceau du regard de l'autre, l'être-pour-soi reste *le même*, qu'il conserve sa libre spontanéité⁴. L'être-pour-soi se projette en avant de lui-même pour découvrir cette ipséité qu'il est et que l'autre lui indique par son regard. Ce faisant, il ne considère plus autrui comme celui qui « transcende sa propre transcendance », mais comme celui qui découvre sa « transcendance transcendée ».

Les rapports de force alors s'inversent : de la soumission de l'être-pour-soi au regard d'autrui, nous voilà renvoyés à la dépendance d'autrui du regard néantisant du pour-soi qui, *à son tour*, contemple son circuit d'ipséité comme un simple donné. Ce mouvement de sortie de l'être-pour-soi a pour conséquence immédiate de « dégrader » l'être et la présence d'autrui en les ravalant au rang d'objet. Cette néantisation appliquée à l'encontre d'autrui permet à l'être-pour-soi de recouvrer sa liberté, et de se considérer à nouveau comme *sujet* légitime, c'est-à-dire non comme « sujet qui s'ignore », mais comme véritable subjectivité à l'œuvre, consciente de l'être : « le pour-soi que je suis a à être ce qu'il est sous forme du refus de l'autre, c'est-à-dire comme soi-même »⁵.

1 Prenons garde toutefois de ne pas confondre cette néantisation déployée à l'encontre du regard d'autrui avec la néantisation par laquelle l'être-pour-soi distingue la figure d'autrui au milieu des objets de l'en-soi. Cette nouvelle néantisation exercée par l'être-pour-soi ne foment en effet pas le projet de découper autrui sur fond de son monde, mais de fixer l'objectivité d'autrui en considérant ce dernier comme un objet *après* avoir éprouvé, par l'expérience du regard, la « subjectivité » de son être. L'objectivation d'autrui traduit donc une défense que l'être-pour-soi met en place pour se protéger du regard inquisiteur et accusateur d'autrui, défense qui simultanément libère son être de l'emprise d'autrui.

2 Sartre, *EN*, p. 324.

3 *Ibid.*, p. 324-325.

4 « s'il y a un autrui qui me met hors jeu en posant ma transcendance comme purement contemplée, c'est que je m'arrache à autrui en assumant ma limite. Et la conscience (de) cet arrachement *ou* conscience (d'être) *le même* par rapport à l'autre est conscience (de) ma libre spontanéité. Par cet arrachement même qui met l'autre en possession de la limite, je jette déjà l'autre hors de jeu. » (*Ibid.*, p. 326-327).

5 *Ibid.*, p. 323.

Aucun des trois temps exposés ne permet donc une rencontre véritablement positive et constructive entre l'être-pour-soi et autrui, sans que soit nié aussitôt l'être-sujet de l'un ou de l'autre pour-soi. Cette schématisation des relations intersubjectives aboutit au « conflit des consciences ».

L'aliénation et le conflit, sources des relations avec autrui

Les trois temps de la rencontre que je viens d'exposer font apparaître le rapport d'objectivité qui unit l'être-pour-soi à autrui. La double forme que prend cette objectivité (à savoir l'*objectivité exercée*, et l'*objectivité retournée* contre l'autre pour-soi) se traduit concrètement dans des attitudes opposées que l'on peut regrouper sous les dénominations du « masochisme » et du « sadisme ».

Dans la première de ces attitudes (qui regroupe les conduites amoureuses, séductrices et masochistes), l'être-pour-soi tente de s'assimiler la liberté d'autrui en adoptant le point de vue dont lui-même jouit sur son être ou, pour le dire autrement, en « se faisant soi-même » autrui : « c'est en tant qu'autre-regardant que je veux m'assimiler l'autre et ce projet d'assimilation comporte une reconnaissance accrue de mon être-regardé. En un mot, je m'identifie totalement à mon être-regardé pour maintenir en face de moi la liberté regardante de l'autre et, comme mon être-objet est la seule relation possible de moi à l'autre, c'est cet être-objet seul qui peut me servir d'instrument pour opérer l'assimilation à moi de l'autre liberté. Ainsi, [...] le pour-soi veut s'identifier à la liberté d'autrui, comme fondant son être-en-soi »¹.

Dans cette attitude, l'être-pour-soi adhère au regard objectivant qu'autrui pose sur lui. Être-objet, l'être-pour-soi-regardé renonce à sa liberté propre au profit de celle de l'autre. S'abandonnant à autrui, l'être-pour-soi consent à l'aliénation de son être et à la réduction qu'opère le regard d'autrui. Il accepte de n'être plus qu'une chose ou qu'une chair offertes à l'appréhension et à la volonté de l'autre, c'est-à-dire de se définir non plus comme un véritable *pour-soi*, mais comme un « en-soi-pour-autrui ».

Cette attitude toutefois est source de conflit et d'échec. De conflit, d'une part, car autrui, saisissant l'être-pour-soi comme un ustensile ou un objet distinct des autres objets du monde, ne projette nullement de s'assimiler ce nouvel objet rencontré comme le souhaiterait l'être-pour-soi considéré ; l'un et l'autre pour-soi vivent donc en situation de non-adéquation, de non-congruence par rapport à leurs aspirations. D'échec, d'autre part, en ce que l'être-pour-soi, pour promouvoir son projet de se voir absorbé par la liberté de l'autre est non seulement contraint d'admettre que l'être d'autrui se distingue du sien propre – faute de quoi son caractère d'altérité tombe –, mais encore de reconnaître que c'est dans et par sa transcendance qu'il se définit comme un être à transcender, que c'est par sa liberté qu'il s'offre à celle de l'autre. Ce faisant, l'être-pour-soi découvre le caractère contradictoire et irréaliste de son projet.

La seconde attitude que peut adopter l'être-pour-soi-regardé face à autrui présente le rapport de force inverse, à savoir celui de l'être-pour-soi qui, soucieux de préserver le jeu de sa liberté et de sa transcendance, « regarde le regard d'autrui » et objective à son tour la liberté et la transcendance de l'autre : « sur autrui qui me regarde, je braque mon regard à mon tour. Mais un regard ne peut se regarder : dès que je regarde vers le regard, il s'évanouit, je ne vois plus que des yeux. A cet instant, autrui devient un être que je possède et qui reconnaît ma liberté. [...] tout s'est

1 *Ibid.*, p. 405.

effondré, car l'être qui me reste entre les mains est un autrui-objet»¹. Dans ce cas de figure, l'être-pour-soi-regardé cherche non à se fondre dans le regard d'autrui, mais à phagocyter l'être et la liberté de ce dernier, afin de les asservir à ses propres fins. Cette attitude de l'être-pour-soi se manifeste dans des conduites telles que l'indifférence, le désir, la haine ou encore le sadisme. Dans toutes ces conduites, l'être-pour-soi se détermine non comme «regardé», mais comme «regardant». Il bâtit sa subjectivité à l'encontre de celle de l'autre ou, plus précisément, sur les ruines de celle de l'autre.

Cette seconde attitude ne peut, elle aussi, qu'aboutir au conflit des consciences en présence, chacune luttant pour se déprendre des filets du regard de l'autre. Cette conduite ne rencontre guère plus de succès que la précédente : dans son objectivation d'autrui, l'être-pour-soi réalise en effet qu'il ne peut avoir barre sur ce dernier que parce que sa liberté se plie sous son regard, c'est-à-dire qu'en tant qu'elle lui échappe. L'être-pour-soi manque ainsi son projet de se faire reconnaître par l'autre comme liberté à l'œuvre, celui-ci se trouvant désormais dépourvu du jeu de sa liberté et de sa transcendance.

Les deux attitudes relevées par Sartre mettent en lumière le mode conflictuel sur lequel les êtres humains se rencontrent et instaurent entre eux une relation. Dans une telle conception, le rapport de force dans lequel chaque pour-soi lutte pour la sauvegarde de ses propres intérêts ou de ses prérogatives sur le monde apparaît inévitable : «sans cesse ballottés de l'être-regard à l'être-regardé [...], nous sommes tantôt par rapport à l'autre en état de trans-descendance (lorsque nous l'appréhendons comme objet et l'intégrons au monde), tantôt en état de trans-ascendance (lorsque nous l'éprouvons comme une transcendance qui nous transcende) ; mais aucun de ces deux états ne se suffit à lui-même ; et nous ne pouvons jamais nous placer concrètement sur un pied d'égalité, c'est-à-dire sur le plan où la reconnaissance de la liberté d'autrui entraînerait la reconnaissance par autrui de notre liberté. Autrui est par principe l'insaisissable : il me fuit quand je le cherche et me possède quand je le fuis»². L'alternative conflictuelle qui oppose le fait de *regarder* à celui d'*être-regardé*, de *transcender* à celui d'*être-transcendé*, de *soumettre* à celui d'*être-soumis* se révèle d'autant plus inéluctable que chaque pour-soi foment l'impossible projet de s'approprier la liberté de l'autre en même temps qu'il le soumet à son objectivation.

Dans la première période philosophique de Sartre, le «conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui»³. Le mouvement oscillant entre le «regard-regardant» d'une part et «l'être-regardé» d'autre part, ou, pour le dire autrement, entre «l'être-libre-regardant» et «l'être-asservi-regardé»⁴,

1 *Ibid.*, p. 420.

2 *Ibid.*, p. 449. La conflictualité du rapport qui se trouve au fondement des attitudes et des relations concrètes avec autrui reprend pour l'essentiel un schéma exposé par Hegel dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, à savoir celui de la Lutte entre le Maître et l'Esclave. Hegel use de cette fable pour expliquer la dialectique de la conscience : dans une lutte à mort, deux adversaires s'affrontent. L'un accepte de jouer sa vie au risque de la perdre pour conserver sa liberté, alors que l'autre préfère garder sa vie au risque de la lutte et se soumet docilement au premier qu'il élève et vénère comme son «maître». Le maître dispose alors de sa personne comme d'une chose lui appartenant en propre. Le maître domine l'esclave en vertu de son propre attachement et le fait entièrement dépendre de son être. Cette dialectique de la dépendance de l'esclave vis-à-vis du maître préside en arrière-fond au rapport des consciences entre elles et au conflit qui les oppose : soit l'être-pour-soi se rend maître d'autrui par son regard en le soumettant à la servitude, soit il se réduit lui-même en esclavage en offrant sa liberté au regard de l'autre. A ce propos, cf. Sartre, *EN*, p. 410 ; ainsi que Hegel, *Phénoménologie de l'esprit 2*, *op. cit.*, IV, A.

3 Sartre, *EN*, p. 404.

4 Je reprends cette opposition de Salzmann, *Sartre et l'authenticité*, *op. cit.*, p. 90.

forment une ronde dans laquelle évoluent toutes les conduites et les attitudes que l'être humain peut adopter sous le regard de l'autre, et dont les tendances masochistes et sadiques restent les extrêmes emblématiques.

Cette conclusion, plutôt sombre en ce qui concerne les relations intersubjectives, demande toutefois à être quelque peu nuancée, déjà dans *L'être et le néant* puis surtout dans la suite de l'œuvre philosophique et littéraire de Sartre (notamment par son ouverture à une perspective morale¹). Pour éviter d'allonger l'analyse, je ne retiens ici que les développements relatifs à *L'être et le néant*.

L'ouverture à une communion des consciences ? La « conversion des libertés », le « nous » et le « tiers »

Dans *L'être et le néant*, Sartre envisage trois cas de figure qui permettent aux êtres humains de dépasser le conflit qui les oppose. Ces trois possibilités se regroupent sous les égides de la « conversion des libertés », du « nous » et de l'expérience du « tiers ».

Répondant à l'objection selon laquelle l'être humain ne vit pas de conflit seulement, mais de communauté également, Sartre envisage – dans une note de bas de page et à titre de possibilité exclusivement –, un dépassement du conflit des consciences au nom d'une « conversion des libertés »² : « Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici »³.

Outre le fait que Sartre envisage cette possibilité par la négative (comme une éventualité qui n'est pas exclue en théorie⁴), cette éventualité ne peut manquer de me laisser songeuse. Étant donné la place que cette considération occupe proportionnellement au volume de l'ensemble (mentionnée dans une note de bas de page de quelques lignes face à presque 700 pages d'ontologie), nous pouvons en arriver à la conclusion que Sartre n'estime pas nécessaire de contrebalancer son modèle des relations intersubjectives par une conception plus encourageante. A aucun autre endroit de son ouvrage en effet, Sartre n'estime judicieux de reprendre cette thématique de la « conversion des libertés », même lorsqu'il s'attache aux perspectives morales auxquelles ouvre *L'être et le néant*⁵.

1 A ce propos, cf. en particulier Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, [Paris], Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 1983 [par la suite, abrégé *CM*]; Jean-Paul Sartre, *Vérité et existence*, [Paris], Gallimard, NRF essais, 1989; ainsi que Jean-Paul Sartre et Benny Lévy, *L'espoir maintenant : les entretiens de 1980*, Lagrasse, Verdier, 1991.

2 Cette « conversion des libertés », aussi appelée « conversion morale » ou « conversion à l'authenticité », constituera l'objet de plus amples développements dans la suite de l'œuvre de Sartre, dans l'étude des perspectives morales auxquelles ouvre *L'être et le néant*, notamment dans les *Cahiers pour une morale*.

3 Sartre, *EN*, p. 453, note 1.

4 Car il s'agit là non de la description d'une expérience concrète, mais de morale, c'est-à-dire non de ce qui *est* (des indicatifs) mais de ce qui *doit être* (des impératifs) : « L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs. Elle laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une *réalité-humaine en situation*. » (*Ibid.*, p. 673-674).

5 Cf. le paragraphe conclusif de l'ouvrage : « Toutes ces questions, qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur réponse que sur le terrain moral. Nous y consacrerons un prochain ouvrage. » (*Ibid.*, p. 676).

La «conversion des libertés» apparaît telle la lueur qui pointe au bout du tunnel, afin d'éviter à l'ensemble de sombrer dans l'obscurité d'un pessimisme relationnel radical, lueur qui prend *in extremis* en considération l'espérance comme une dimension constitutive de l'existence humaine. Cette lueur toutefois ne fait l'objet que d'une hypothèse rapidement esquissée, ne recoupant ni la perspective d'ensemble de l'ouvrage, ni son propos particulier.

L'expérience du «nous», au sens d'une *communauté* ou d'une *fusion* des sujets (traduction du *Mitsein* heideggérien), n'offre pas davantage une alternative au «conflit des consciences». En effet, le «nous» constitue, aux yeux de Sartre, non une entité identifiable comme telle, gouvernée par des principes et une logique propres, mais une pluralité d'individualités, une multitude de «je». Ce rassemblement d'entités autonomes ne trouble donc nullement la perspective introduite par Sartre, ni ne rend caduc son choix de repartir du *cogito* pour analyser la réalité-humaine (*Dasein*) et l'intersubjectivité. Pour Sartre, l'«être-avec» (ou le *Mitsein*) ne précède pas plus l'être-pour-soi que l'être-pour-autrui, puisqu'au contraire l'«être-pour-l'autre précède et fonde l'être-avec-l'autre»¹.

L'expérience du «nous» fait l'objet d'une analyse parallèle à celle de l'être-pour-soi, et parvient aux mêmes conclusions en ce qui concerne le «nous» qu'en ce qui concerne l'être-pour-soi esseulé². L'expérience de la pluralité et de la multitude se contente simplement de réitérer le modèle relationnel exposé antérieurement : «nous n'avons pas songé à mettre en doute *l'expérience du nous*. Nous nous sommes bornés à montrer que cette expérience ne pouvait être le fondement de notre conscience d'autrui. Il est clair, en effet, qu'elle ne saurait constituer une structure ontologique de la réalité-humaine»³. Le «conflit des consciences» ne se trouve par conséquent nullement annulé par l'expérience du «nous» : «celui qui s'éprouve comme constituant un nous avec les autres hommes se sent englué parmi une infinité d'existences étrangères, il est aliéné radicalement et sans recours»⁴. L'intervention du «tiers» bouleverse-t-elle davantage la dynamique relationnelle dans laquelle se trouvent enfoncés l'être-pour-soi et autrui ?

L'expérience du «tiers» semble de prime abord permettre une redistribution des rôles dans la relation bilatérale qui unit le pour-soi à autrui, puisqu'elle marque l'intervention d'un troisième pour-soi, c'est-à-dire d'une troisième liberté néantisante à l'œuvre qui se projette et s'éclate dans le monde à la conquête de ses propres possibles. Toutefois, et en dépit des apparences, il n'en est rien. La relation interne qui unit les consciences se complexifie certes, mais la dynamique qui gouverne leur rapport ne connaît aucune révision fondamentale de ses structures et ne présente aucun dénouement imprévisible. Qu'un tiers se présente et surprenne le regard de l'un des deux pour-soi en rapport, aucun des termes en lesquels se pose le conflit des consciences ne se trouve remis en question : le nouveau jeu de regards repose, comme auparavant, sur l'objectivation de transcendances figées dans le regard de l'autre (fût-ce celui du tiers) ainsi que sur des rapports de forces qui provoquent l'aliénation de l'être et de la liberté⁵.

1 *Ibid.*, p. 455.

2 Les rapports qu'entretiennent plusieurs pour-soi entre eux, ou un pour-soi particulier avec un groupe de pour-soi, ne modifie pas la problématique présentée antérieurement. Le modèle relationnel se trouve simplement amplifié en fonction d'un plus grand nombre de pour-soi en interaction : le regard qu'un ou plusieurs pour-soi posent sur un groupe de pour-soi assemblés fait émerger les structures de «nous-objet» et de «nous-sujet», comparables à celles de l'«objet» et du «sujet» que présentent les rencontres de deux pour-soi.

3 Sartre, *EN*, p. 454.

4 *Ibid.*, p. 459.

5 Pour les différentes configurations du rapport entre le tiers et les deux autres pour-soi, cf. *Ibid.*, p. 456-458.

Le tiers ne délivre aucun être-pour-soi du regard oppressant de l'autre, pas plus qu'il n'échappe lui-même à leur regard : « le tiers devient objet dans mon univers, ses possibilités sont mortes-possibilités, il ne saurait me délivrer de l'autre »¹. L'intervention du tiers permet seulement à l'être-pour-soi de prendre conscience que les possibilités d'autrui deviennent, sous le regard d'un autre, « mortes-possibilités » au même titre que les siennes : « A l'apparition du tiers j'éprouve, d'un même coup, que mes possibilités sont aliénées et, du même coup, je découvre que les possibilités de l'autre sont mortes-possibilités ». Pas plus que l'expérience du « nous », le tiers ne permet à l'être-pour-soi d'instaurer une vie harmonieuse avec autrui reposant sur d'autres bases que celles du conflit entre la maîtrise et la servitude : « Si nous partons de la révélation première d'autrui comme regard, nous devons reconnaître que nous éprouvons notre insaisissable être-pour-autrui sous la forme d'une possession. Je suis possédé par autrui ; le regard d'autrui façonne mon corps dans sa nudité, le fait naître, le sculpte, le produit comme il est, le voit comme je ne le verrai jamais. Autrui détient un secret : le secret de ce que je suis. Il me fait être et, par cela même, me possède, et cette possession n'est rien autre que la conscience de me posséder. Et moi, dans la reconnaissance de mon objectivité, j'éprouve qu'il a cette conscience. A titre de conscience, autrui est pour moi à la fois ce qui m'a volé mon être et ce qui fait « qu'il y a » un être pour qui est mon être »².

Dépouillé de sa liberté et de sa transcendance, possédé, aliéné, enchaîné au regard de l'autre, l'être-pour-soi ne dispose d'autre choix que d'endosser sa responsabilité d'être « de trop », de n'être jamais que « ce qu'il se fait », de reconnaître et d'assumer son aliénation en prenant sa vie en mains *pour lui*, c'est-à-dire à l'encontre de celle de l'autre. Dans une telle perspective, l'écèlement de chaque pour-soi à la poursuite de ses possibles induit inmanquablement la mort de ceux des autres.

Avant d'étudier les articulations que Sartre envisage entre ce modèle relationnel du « conflit des consciences » et le « regard de Dieu », considérons auparavant l'application que reçoit ce modèle dans la littérature sartrienne de la même époque. L'œuvre de Sartre déborde son seul versant philosophique. L'aperçu de sa pensée s'avèrerait incomplet si j'omettais de prendre en considération son application littéraire, et en particulier théâtrale³. En raison de la thématique qui m'occupe, j'ai choisi de concentrer mon attention sur une pièce de théâtre emblématique du rôle que joue le regard dans les relations à autrui, à savoir *Huis clos*.

1 *Ibid.*, p. 456.

2 *Ibid.*, p. 404.

3 Auteur de nombreux romans et de multiples pièces de théâtre, Sartre considérait que ces deux genres littéraires mettaient en scène les conduites et les comportements théorisés par la philosophie : « s'il est vrai que l'homme est libre dans une situation donnée et qu'il se choisit lui-même dans et par cette situation, alors il faut montrer au théâtre des situations simples et humaines et des libertés qui se choisissent dans ces situations. [...] Ce que le théâtre peut montrer de plus émouvant est un caractère en train de se faire, le moment du choix, de la libre décision qui engage une morale et toute une vie. La situation est un appel ; elle nous cerne ; elle nous propose des solutions, à nous de décider. Et pour que la décision soit profondément humaine, pour qu'elle mette en jeu la totalité de l'homme, à chaque fois il faut porter sur scène des situations-limites, c'est-à-dire qui présentent des alternatives dont la mort est l'un des termes. [...] Et comme il n'y a de théâtre que si l'on réalise l'unité de tous les spectateurs, il faut trouver des situations si générales qu'elles soient communes à tous. [...] la tâche du dramaturge est de choisir parmi ces situations-limites celle qui exprime le mieux ses soucis et de la présenter au public comme la question qui se pose à certaines libertés. » (texte paru dans *La rue 12* (novembre 1947), retranscrit dans : Jean-Paul Sartre, *Un théâtre de situations*, textes rassemblés, établis, présentés et annotés par M. Contat et M. Rybalka, nouv. éd., augmentée et mise à jour, Paris, Gallimard, Folio essais 192, 1992 [1973], p. 20-21).

2. *Huis clos* (1944)

Représentée pour la première fois au théâtre du Vieux-Colombier le 27 mai 1944, la pièce de théâtre *Huis clos* (initialement publiée sous le titre *Les Autres* dans la revue de *L'arbalète*¹) connut un succès immédiat et reste, encore de nos jours, l'une des pièces de Sartre les plus jouées. Offrant une réflexion fondamentale sur l'existence vécue *sous le regard* des autres, cette pièce constitue en quelque sorte une traduction version grand public des thèses exposées dans *L'être et le néant*.

Influencée par les épreuves de la guerre², *Huis clos* expose l'enfermement de trois personnes (Garcin, un déserteur ; Inès, une homosexuelle ; Estelle, une infanticide) dans une même chambre en enfer, où ils sont réunis pour l'éternité sans raison. Dans *Huis clos*, tout est mis en œuvre pour traduire l'atmosphère lourde et oppressante à laquelle sont soumis ces personnages : il s'agit de leur faire éprouver l'impasse à laquelle ils sont condamnés. Dans le but de traduire théâtralement sa définition et sa compréhension de l'enfer, Sartre recourt à diverses techniques scéniques qui bouleversent les règles du théâtre classique, particulièrement en ce qui concerne la construction et la progression de la pièce, ainsi que le traitement du temps, de l'espace, des personnages, de l'action et de l'intrigue. Considérons successivement ces différents points.

La construction et le dénouement de la pièce tout d'abord y contribuent. Composée d'un seul acte, *Huis clos* se découpe en cinq scènes successives, de longueur et d'importance inégales : les quatre premières scènes, qui constituent un petit quart de la pièce, présentent brièvement les personnages et les mettent en situation (exposition), alors que la cinquième scène, qui occupe à elle seule les trois quarts restants, renferme le cœur proprement dit de la pièce. Cette cinquième scène, hypertrophiée, ne connaît aucune interruption externe, aucun rebondissement, aucun changement de temps, de lieu, d'action ni même de personnages. Une fois le cadre posé (scènes 1-4), la cinquième et dernière scène maintient tant les acteurs que les spectateurs dans un éternel présent, et entretient la désagréable sensation d'un temps qui, tout à la fois, se concentre en un instant et s'étire indéfiniment, d'un temps qui absorbe et dilue toutes les relations et les discussions susceptibles de se créer dans cet espace clos et asphyxiant.

L'environnement et le décor de la chambre dans laquelle sont emmurés les trois personnages participent eux aussi au sentiment d'étouffement qui se dégage de la pièce : isolé au milieu d'un couloir qui compte plusieurs autres chambres et des couloirs reliés entre eux par de nombreux escaliers³, le salon de style Second Empire n'est pas sans rappeler l'univers labyrinthique et aliénant de Kafka tel qu'il se profile notamment dans son roman *Le procès*⁴. L'absence de fenêtres, le

1 *L'arbalète* 8, printemps 1944, p. 37-80, cité in : Contat et Rybalka, *Les écrits de Sartre, op. cit.*, p. 98.

2 *Huis clos* traduit scéniquement des atmosphères liées à la guerre, qui font écho notamment à l'enfermement de Sartre au stalag et à la France sous le régime nazi. Devant d'abord représenter trois personnages dans une cave pendant un long bombardement, cette pièce de théâtre présente plusieurs caractéristiques de ce que l'on a nommé la « psychologie du prisonnier de guerre » : « L'enfer à trois, dans une pièce fermée, sans fenêtre, présente l'incarcération commune aux victimes. » (François Noudelmann, *Huis clos et Les Mouches de Jean-Paul Sartre*, [Paris], Gallimard, Folio 30, 1993, p. 20). Cf. Contat et Rybalka, *Les écrits de Sartre, op. cit.*, p. 99, et Cohen-Solal, *Sartre, op. cit.*, p. 284.

3 « – Garcin : [...] Et dehors ? ; – Le Garçon, *ahuri* : Dehors ? ; – Garcin : Dehors ! de l'autre côté de ces murs ? ; – Le Garçon : Il y a un couloir. ; – Garcin : Et au bout de ce couloir ? ; – Le Garçon : Il y a d'autres chambres et d'autres couloirs et des escaliers. ; – Garcin : Et puis ? ; – Le Garçon : C'est tout. » (Jean-Paul Sartre, *Huis clos suivi de Les Mouches*, [Paris], Gallimard, Folio 807, 1992 [1947], p. 18-19).

4 Cf. Franz Kafka, *Le procès*, [Paris], Gallimard, Futuropolis, 1992 (trad. A. Vialatte).

verrouillage de la porte, la sonnette défectueuse et l'intervention capricieuse du garçon d'étage suite aux appels des pensionnaires représentent autant de caractéristiques d'un environnement carcéral, et participent à l'étranglement du huis clos.

L'aménagement du salon lui-même accentue cette sensation, le style Second Empire évoquant à lui seul un ameublement chargé, alourdi encore par la couleur soutenue du fauteuil et des canapés, ainsi que par le Bronze trônant fièrement sur la cheminée. Les objets présents dans le décor ne possèdent aucune valeur décorative et encore moins utilitaire : le coupe-papier s'avère superflu puisqu'il n'y a rien à couper (il se révèle également totalement inefficace lorsqu'à la fin de la pièce, Estelle le dresse à l'encontre d'Inès) ; de même le Bronze, inamovible en raison de son poids, ne possède d'autre rôle que celui de rappeler aux personnages l'absolue contingence de leur présence en ces lieux en faisant peser sur eux l'embarras d'une totale absurdité. Dans ce cadre infernal planté par Sartre, les objets ne possèdent d'importance que par défaut (l'évocation des pals, grils ou entonnoirs de cuirs vise à faire réaliser au spectateur l'endroit où débarquent les pensionnaires ; l'absence de glaces, de miroirs, de fenêtres ou de tout autre surface réfléchissante empêche les personnages de pouvoir se scruter, les contraignant à entrer dans un jeu de regards avec les autres).

La sobriété du décor et l'absurdité des objets choisis vise le dépouillement progressif des personnages qui, au fil du texte, se débarrassent peu à peu de leurs bons sentiments et de leurs civilités pour s'exhiber tels qu'ils *sont*, et non tels qu'ils désirent *paraître* : « Le dépouillement des objets s'accorde avec le déshabillage des consciences. Comme pour les êtres humains, l'essentiel a laissé place à l'existentiel. La situation des personnages de *Huis clos* vise à mettre entre parenthèses tous les acquis, toutes les expériences, toutes les références coutumières, au point que rien ne va plus de soi »¹. Aucune distraction visuelle, aucun enchaînement de décors égayant la pièce par une succession de situations rocambolesques ne sont offerts aux spectateurs. Au lieu de cela : une scène épurée, vidée de tout ce qui pourrait faire appel au rêve ou à l'imagination, autorisant ainsi l'espoir d'une aube nouvelle.

Le petit nombre de personnages participe également à la contiguïté oppressante du huis clos. Rédigée à la demande de trois de ses amis en mal de contrats et de représentations, avec pour seule exigence explicite l'absence de régime de faveur quant à l'importance des rôles et des répliques², la pièce de théâtre *Huis clos* présente trois acteurs principaux et un petit rôle secondaire. Dès leur entrée en scène, les trois acteurs principaux sont maintenus continuellement sous le regard des autres ainsi que sous celui des spectateurs.

N'évoluant ni dans un cadre ni dans un espace renouvelés, les personnages disposent de très peu de possibilités de mouvements. Une fois installés, ceux-là sont appelés à rester dans une

1 Noudelmann, *Huis clos*, op. cit., p. 44.

2 « Quand on écrit une pièce, il y a toujours des causes occasionnelles et des soucis profonds. La cause occasionnelle, c'est que, au moment où j'ai écrit *Huis clos* vers 1943 et début 1944, j'avais trois amis et je voulais qu'ils jouent une pièce, une pièce de moi, sans avantager aucun d'eux, c'est-à-dire : je voulais qu'ils restent ensemble tout le temps sur la scène, parce que je me disais : « S'il y en a un qui s'en va, il pensera que les autres ont un meilleur rôle au moment où il s'en va... » Je voulais donc les garder ensemble. Et je me suis dit : « Comment peut-on mettre ensemble trois personnes sans jamais en faire sortir l'une d'elles et les garder sur la scène jusqu'au bout, comme pour l'éternité ? » (Propos de Sartre reportés dans : Contat et Rybalka, *Les écrits de Sartre*, op. cit., p. 101). A ce sujet, cf. également Cohen-Solal, *Sartre*, op. cit., p. 284 et Noudelmann, *Huis clos*, op. cit., p. 14.

quasi inertie, absorbés par leurs pensées ou occupés à converser les uns avec les autres. Le dynamisme de l'action s'en ressent bien sûr, puisque, statique, elle participe également à l'infinie langueur que la pièce déploie¹.

Désirant sortir le spectateur des catégories habituelles de temps, de lieu et d'action, la pièce *Huis clos* n'offre aucun changement, aucun divertissement susceptible de distraire le spectateur et de troubler le cadre dans lequel se déroule le huis clos. Par cet artifice, Sartre espère recentrer l'action sur les jeux relationnels qui s'instaurent entre les personnages. La parodie burlesque de l'enfer invite le spectateur à réfléchir au sens de l'existence humaine, constamment soumise au regard des autres.

L'atmosphère lourde et oppressante de la pièce, au-delà d'astuces théâtrales ou scéniques, provient surtout du traitement particulier qu'y reçoit le regard. Véritable panégyrique du regard, *Huis clos* en déjoue les ressorts et dresse un portrait exhaustif des différentes interactions qu'il engendre. Sartre construit même l'ensemble de son huis clos autour de cette analyse du regard, qu'il développe et complète au gré des arrivées successives des personnages. Lucide, le regard se révèle toujours impitoyable, juge et accusateur. Il transperce les consciences et les dénuade, les dépouillant de leurs justifications de «mauvaise foi»², destinées à maintenir leur intégrité tant à leurs propres yeux qu'à ceux des autres. Il oblige les personnages à une confrontation sincère avec eux-mêmes et les voue à entretenir, avec les autres, des rapports placés sous l'égide de la domination et de la dépendance, conformément à ce qu'en expose *L'être et le néant*. Voyons cela d'un peu plus près en reprenant le texte de la pièce.

Les deux premières scènes exposent le regard qu'un être humain peut exercer seul, dans un lieu vidé de la présence des autres. Introduit par le garçon d'étage dans la chambre qui doit demeurer la sienne pour l'éternité, Garcin, après avoir été rassuré quant aux tortures ou aux souffrances physiques qui auraient pu l'y attendre, refuse de perdre sa contenance et se targue de ne pas se laisser «prendre au dépourvu»; «n'ignorant rien de sa position», il «regarde la situation en face»³. Sentant l'angoisse monter en lui (cf. son agitation croissante dans les didascalies précédant ses répliques), Garcin tente de garder son calme et de rester maître de lui en prenant possession de son nouvel univers par son regard. Balayant ce dernier sur la pièce, Garcin comprend que sa présence dans cette pièce sera l'occasion d'une rétrospective de ses actions antérieures et de son existence terrestre.

Garcin perd peu à peu de son assurance lorsque, remarquant que la pièce ne comporte aucun lit mais que des canapés et un fauteuil, il saisit qu'il devra se soumettre à cette introspection constamment. Il prend conscience que l'absence de nuits et de sommeil induit une vie

1 L'action ne procède pas, comme tel est le cas habituellement, par impulsions ou par rebondissements (internes ou externes), mais se résorbe tout entière dans les paroles échangées entre les personnages.

2 La «mauvaise foi» traduit, dans la philosophie et la littérature de Sartre, une véritable attitude existentielle: elle désigne la conduite de l'être humain qui, cherchant à fuir l'absoluité de sa liberté, justifie ses actions en faisant semblant de croire que celles-ci émanent d'une nécessité historique, factuelle ou morale. Pour une description de la mauvaise foi et de ses conduites y relatives, cf. Sartre, *EN*, chapitre 2: «La mauvaise foi», p. 81-106.

3 «- Garcin: [...] J'imagine qu'il y a certains moments où je regarderai de tous mes yeux. De tous mes yeux, hein? Allons, allons, il n'y a rien à cacher; je vous dis que je n'ignore rien de ma position. Voulez-vous que je vous raconte comment cela se passe? Le type suffoque, il s'enfoncé, il se noie, seul son regard est hors de l'eau et qu'est-ce qu'il voit? Un bronze de Barbedienne. Quel cauchemar! Allons, on vous a sans doute défendu de me répondre, je n'insiste pas. Mais rappelez-vous qu'on ne me prend pas au dépourvu, ne venez pas vous vanter de m'avoir surpris; je regarde la situation en face.» (Sartre, *Huis clos*, op. cit., p. 16).

continue¹, sans césures ni repos, une vie au grand jour. Quelques éléments viennent renforcer cette compréhension et le sentiment aliénant du huis clos, telles la lumière électrique allumée en continu (la chambre n'étant pas pourvue d'un interrupteur) ou l'atrophie des paupières qui empêche les yeux de se fermer même un court instant :

« – Garcin : [...] Regardez-moi. J'en étais sûr ! Voilà ce qui explique l'indiscrétion grossière et insoutenable de votre regard. Ma parole, elles sont atrophiées.

– Le Garçon : Mais de quoi parlez-vous ?

– Garcin : De vos paupières. Nous, nous battions des paupières. Un clin d'œil, ça s'appelait. Un petit éclair noir, un rideau qui tombe et qui se relève : la coupure est faite. L'œil s'humecte, le monde s'anéantit. Vous ne pouvez pas savoir combien c'était rafraîchissant. Quatre mille repos dans une heure. Quatre mille petites évasions. Et quand je dis quatre mille... Alors ? Je vais vivre sans paupières ? Ne faites pas l'imbécile. Sans paupières, sans sommeil, c'est tout un. Je ne dormirai plus... Mais comment pourrai-je me supporter ? Essayez de comprendre, faites un effort : je suis d'un caractère taquin, voyez-vous, et je... j'ai l'habitude de me taquiner. Mais je... je ne peux pas me taquiner sans répit : là-bas il y avait les nuits. Je dormais. J'avais le sommeil douillet. Par compensation. »²

Garcin saisit que sa nouvelle « existence », soumise à l'éclairage constant de la lumière électrique, ne connaîtra désormais plus de zones d'ombre ni de secrets, la clarté de la chambre entraînant une (sur)exposition de sa propre personne, de ses faits et gestes présents bien sûr, mais aussi de ses actions passées, appelés à être dévoilés au grand jour. Lucide, Garcin réalise que les douleurs et les tortures de l'enfer viendront du fait que, ne pouvant sombrer dans un oubli ou un sommeil réparateur, il sera sans relâche assujéti au regard de sa conscience et à son propre jugement : « Très bien. Alors il faut vivre les yeux ouverts... [...] Les yeux ouverts. Pour toujours. Il fera grand jour dans mes yeux. Et dans ma tête »³. Fort de cette découverte, Garcin s'apprête à accepter son sort, quand le garçon d'étage introduit un nouveau personnage, Inès, qu'il laisse en compagnie de Garcin.

Cette arrivée, qui inaugure la troisième scène, renouvelle la problématique du regard : du regard exercé en solitaire, la dualité des consciences initie un jeu relationnel, dont le regard fait partie intégrante.

La discussion qui s'instaure entre Inès et Garcin présente, en effet, tout un florilège de regards exercés à l'encontre soit de l'un des deux (ainsi Inès, lorsqu'elle regarde Garcin, saisit que ce dernier a peur et en conclut qu'il est le bourreau⁴) soit d'eux-mêmes, par des jeux de miroirs (« – Inès : Allez ! Je sais ce que je dis. Je me suis regardée dans la glace. »⁵). Le fait que la chambre soit dépourvue de miroirs ou de toute surface réfléchissante livre chacun à l'appréhension du

1 « – Garcin : [...] Attendez... Attendez : pourquoi est-ce pénible ? Pourquoi est-ce forcément pénible ? J'y suis : c'est la vie sans coupure » (*Ibid.*, p. 17).

2 *Ibid.*, p. 17-18.

3 *Ibid.*, p. 19-20.

4 « – Garcin : Très bien. Parfait. Eh bien la glace est rompue. Ainsi vous me trouvez la mine d'un bourreau ? Et à quoi les reconnaît-on les bourreaux, s'il vous plaît ? ; – Inès : Ils ont l'air d'avoir peur. » (*Ibid.*, p. 24).

5 *Id.*

regard de l'autre. A ce stade de la pièce, seule Inès soumet en réalité Garcin à l'emprise de son regard. La relation qui s'instaure entre eux se déroule sur un pied d'inégalité : si Garcin ressent le besoin de « mettre sa vie en ordre », Inès prétend s'être déjà prêtée à l'exercice.

Pour échapper au regard de sa colocataire, Garcin met en œuvre une double stratégie : l'isolement factice et l'observation rigoureuse de règles de politesse et de civilités (qui seules permettent, à ses yeux, d'éviter des interactions intempestives). Cette stratégie manifeste la volonté de Garcin de ne recevoir d'autre justification que de lui-même, et de chercher à se protéger du danger irrémédiable dans lequel il se trouve en présence d'une autre conscience et de son regard. Inès toutefois refuse de respecter les règles fixées par Garcin et continue d'interrompre son introspection à tout bout de champ. Avant qu'un véritable conflit n'éclate entre eux, Estelle, le troisième et dernier personnage principal de la pièce, entre, accompagnée du garçon d'étage. Apprenant qu'ils se trouvent désormais au complet, les trois personnages, Garcin, Inès et Estelle restent seuls, réunis pour l'éternité.

Avec la cinquième et dernière scène, le huis clos proprement dit commence. Il va voir se former et se déformer toutes les combinaisons de couples possibles entre Garcin, Inès et Estelle, qui, chacun, tentent de sortir de l'enfer dans lequel l'enferment les deux autres, en gagnant leur considération. Par toutes sortes de pactes et d'alliances, chacun foment le projet de faire reconnaître à l'autre le bien-fondé de ses actions présentes et passées : torturé par le souvenir de la lâcheté de ses actes sur terre, Garcin s'escrime à redorer son être face aux deux femmes en présence ; Estelle, ne se sentant exister que par l'image qu'elle renvoie aux autres, cherche un homme dans les yeux duquel se refléter ; Inès, attirée non par les hommes mais par les femmes, essaie de s'arroger le regard d'Estelle et tente de la séduire. Ces différents projets, irréalisables simultanément, minent les relations et livrent chacun en otage, au regard des autres.

Les apparitions terrestres qui captent l'attention des uns et des autres jusqu'au règlement définitif de leur décès surajoutent encore à cet enlissement des consciences. Narrées sous la forme de longs monologues, ces apparitions enveniment insidieusement les relations, car lorsqu'elle se raconte, la personne fournit aux deux autres matière à porter un jugement sur ce qu'elle a vécu, et qui aurait pu la conduire en ces lieux. La civilité et la bienséance qui unissent d'abord les trois personnages se dégradent progressivement, alors que chacun commence à entrevoir les souffrances et les tortures de l'enfer :

« Vous allez voir comme c'est bête. Bête comme chou ! Il n'y a pas de torture physique, n'est-ce pas ? Et cependant nous sommes en enfer. Et personne ne doit venir. Personne. Nous resterons jusqu'au bout seuls ensemble. C'est bien ça ? En somme, il y a quelqu'un qui manque ici : c'est le bourreau. [...] Eh bien, ils ont réalisé une économie de personnel. Voilà tout. Ce sont les clients qui font le service eux-mêmes, comme dans les restaurants coopératifs. [...] Le bourreau, c'est chacun de nous pour les deux autres. »¹

Chacun exerce à l'égard des deux autres, qu'il le veuille ou non, une fonction de bourreau : Garcin détient Inès, d'une part, en la personne d'Estelle qui tente de s'approprier Garcin, et Estelle, d'autre part, en ce que, représentant le seul homme du trio, il refuse de se plier à ses attentes et de n'exister plus qu'à travers le regard qu'il lui accorderait ; Inès retient Garcin par le refus de justifier ses actes de lâcheté, et Estelle par le regard qu'elle exerce en permanence lorsque celle-ci tente de séduire Garcin ; Estelle, enfin, possède Inès par la beauté de sa jeunesse et par

1 *Ibid.*, p. 41-42.

le pouvoir de séduction qu'elle déploie à l'égard de Garcin, et Garcin en ce qu'elle représente le seul moyen par lequel celui-ci peut exercer une pression sur Inès. Bourreau des deux autres, chaque protagoniste est condamné à l'enfer, et ce pour l'éternité.

Le passage dans lequel la porte s'ouvre subitement illustre bien cette ambivalence des relations qui unit les trois personnages : tous refusent de fuir dans le couloir ou de pousser l'un des deux autres hors de la pièce, car chacun éprouve autant la nécessité du regard des deux autres que ceux-ci, l'empêchant de réaliser son projet, l'enferment dans son enfer. En effet, autant Estelle exècre l'image que lui renvoient Garcin et Inès de sa propre personne, autant elle ne peut pas se passer de leur regard, qui reflète son image ; autant Garcin refuse le jugement que portent Estelle et Inès sur ses actes passés (qui constituent autant de confirmations de sa lâcheté), autant il ne peut s'en passer, leur considération constituant son unique voie de salut ; autant Inès souffre du regard qu'Estelle porte sur elle, autant elle le désire ardemment.

Dans la conclusion de la pièce, Sartre livre, dans une tirade devenue célèbre et souvent comprise à tort¹, sa définition de l'enfer :

« – Garcin : [...] Eh bien, voici le moment. Le bronze est là, je le contemple et je comprends que je suis en enfer. Je vous dis que tout était prévu. Ils avaient prévu que je me tiendrais devant cette cheminée, pressant ma main sur ce bronze, avec tous ces regards sur moi. Tous ces regards qui me mangent... (*Il se retourne brusquement*) Ha ! vous n'êtes que deux ? Je vous croyais beaucoup plus nombreuses. (*Il rit*) Alors, c'est ça l'enfer. Je n'aurais jamais cru... Vous vous rappelez : le soufre, le bûcher, le gril... Ah ! quelle plaisanterie. Pas besoin de gril : l'enfer, c'est les Autres. »²

Pour Sartre, l'enfer se définit de manière relationnelle. Il se nourrit de relations piégées par la singularité des projets et l'individualité des consciences, qui ne laissent aucune place pour quelque communion que ce soit. Dans *Huis clos*, nul besoin de tortures physiques, les souffrances morales constituant à elles seules les affres de l'enfer : constamment soumis à l'exposition blafarde de la lumière électrique, aux regards inquisiteurs et au jugement des consciences, les différents protagonistes ne peuvent connaître d'autre contact entre eux que celui qui les conduit tout droit en enfer, c'est-à-dire que celui qui les amène à réaliser l'enfer ensemble. Les relations aplanies, surexposées, vidées de toute dimension de profondeur, d'intimité ou d'intériorité, de tout espace qui, composant avec le rêve et l'imagination, laisserait libre cours à l'invention de soi, ne peuvent s'actualiser sur d'autre mode que celui du conflit, chacun tentant de récupérer l'image figée qu'il découvre de lui dans le regard de l'autre. En enfer, plus question de liberté ni d'autonomie ; les relations sont condamnées à ne se produire jamais que sous le regard scrutateur des autres :

« – Garcin : Il ne fera donc jamais nuit ?
– Inès : Jamais.
– Garcin : Tu me verras toujours ?

1 Cf. à ce sujet l'explication que Sartre en donne lui-même : « L'enfer, c'est les autres » a été toujours mal compris. On a cru que je voulais dire par là que nos rapports avec les autres étaient toujours empoisonnés, que c'étaient toujours des rapports interdits. Or, c'est tout autre chose que je veux dire. Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer. [...] Les autres sont, au fond, ce qu'il y a de plus important en nous-mêmes, pour notre propre connaissance de nous-mêmes. » (propos de Sartre rapportés dans : Contat et Rybalka, *Les écrits de Sartre*, op. cit., p. 101).

2 Sartre, *Huis clos*, op. cit., p. 93.

L'enfer désigne une existence inlassablement soumise au regard des autres, d'une part, et à la confrontation permanente de leurs justifications et de leurs projets, d'autre part. Dans une formule quelque peu paradoxale, nous pourrions dire qu'en enfer, chacun vise la mort de l'autre : « Qu'est-ce que tu fais, qu'est-ce que tu fais, tu es folle ? », dit Inès à Estelle qui tente de l'assassiner avec le coupe-papier, « Tu sais bien que je suis morte. [...] Morte ! Morte ! Morte ! Ni le couteau, ni le poison, ni la corde. C'est *déjà* fait, comprends-tu ? Et nous sommes ensemble pour toujours »².

Au sein du huis clos, chaque personnage du trio se découvre figé dans le regard des autres. Cet enlèvement le prive de sa liberté d'une triple façon : par la considération de ses anciens amis et collègues d'abord, dont il apprend le jugement définitif porté à son égard à travers les apparitions terrestres ; par les deux autres membres du trio ensuite, qui objectivent son être et le privent de ses possibilités ; par les spectateurs et le public enfin, qui, indirectement, prennent part à cette objectivation. La situation infernale que vivent les trois personnages vient principalement du fait que ceux-ci ne peuvent en aucune manière intervenir sur la considération (toujours lucide et clairvoyante) que les autres portent à son égard, ni interférer sur leur appréhension et leur jugement³. Chacun renvoie une vision déformée de l'autre ou, en tous les cas, ne renvoie pas l'image désirée par celui qui se fait ainsi prendre dans les filets du regard de l'autre : « Regarde-moi bien », dit Inès dans un jeu de face-à-face avec Estelle, « Souris-moi. Je ne suis pas laide non plus. Est-ce que je ne vaudrais pas mieux qu'un miroir ? ». Et Estelle de lui répondre : « Je ne sais pas. Vous m'intimidez. Mon image dans les glaces était apprivoisée. Je la connaissais si bien... Je vais sourire : mon sourire ira au fond de vos prunelles et Dieu sait ce qu'il va devenir »⁴. Morts, les personnages n'ont plus aucune possibilité d'intervenir sur l'image que leurs congénères ont d'eux. Il ne leur reste dès lors qu'une alternative : se résoudre à porter la responsabilité de leurs actes, exhibés au grand jour, débarrassés de leurs alibis et de leurs justifications de mauvaise foi, ou se confronter perpétuellement au regard des autres et ce, pour l'éternité.

Si *Huis clos* met en scène l'enfer de la responsabilité et de l'existence constamment soumise au regard des autres, gardons-nous toutefois d'appliquer trop hâtivement ces conclusions à la manière dont Sartre considère l'ensemble des relations avec autrui, les plaçant ainsi sous le signe de l'enfer et de la damnation⁵. Sartre ne résume pas les relations intersubjectives aux rapports infernaux décrits dans *L'être et le néant* et illustrés dans *Huis clos*. Pour Sartre, sortir de l'enfer et entretenir des relations authentiques avec autrui s'avère possible. Si lui-même a accordé moins d'importance à cette possibilité dans les écrits datant de sa première période philosophique, ce n'est pas pour autant qu'il l'a totalement exclue de sa réflexion. En effet, Sartre n'écarte jamais cette éventualité. Il en réserve toutefois l'analyse et le développement à la « morale » qu'il espère élaborer dans la suite de son œuvre.

1 *Id.*

2 *Ibid.*, p. 94.

3 « Au moment de la mort nous *sommes*, c'est-à-dire nous sommes sans défense devant les jugements d'autrui ; on peut décider *en vérité* de ce que nous sommes, nous n'avons plus aucune chance d'échapper au total qu'une intelligence toute-connaissante pourrait faire. [...] Par la mort le pour-soi se mue pour toujours en en-soi dans la mesure où il a glissé tout entier au passé. » (Sartre, *EN*, p. 150).

4 Sartre, *Huis clos*, *op. cit.*, p. 47-48.

5 Je renvoie ici à l'ouvrage de Laurent Gagnebin, qui a attiré mon attention sur cette question : Laurent Gagnebin, *Connaître Sartre*, Verviers, Marabout S.A., Marabout Université 286, 1977.

Considérons à présent comment le regard échangé entre les êtres humains conditionne, pour Sartre, l'expérience qui peut être faite du «regard de Dieu».

Chapitre 2 : le « Dieu-regard »¹

Jean-Paul Sartre représente sans doute l'une des figures les plus marquantes de l'athéisme du XX^e siècle. S'inscrivant dans la lignée des philosophes de la « mort de Dieu », Sartre prône un existentialisme résolument athée², c'est-à-dire une conception de l'existence qui ne recourt à aucun être surnaturel, ni à aucun acte divin pour se forger. Jeté au milieu d'un monde absurde, dans une situation qu'il n'a pas choisie, l'être humain se trouve irrémédiablement seul, sans autre justification que celle qu'il peut s'attribuer à lui-même. Délaissé dans l'existence, l'humain ne dispose, pour tout bagage, qu'une incommensurable liberté, avec pour seule tâche d'inventer sa vie, en s'y engageant de manière responsable³.

Dans une telle perspective, l'existence de Dieu ne reçoit de signification que par défaut, c'est-à-dire comme un manquement de l'être humain à exercer sa liberté et sa responsabilité. Distant, loin des préoccupations humaines, Dieu caractérise une entité vide, dépourvue de toute forme de réalité. Comment Sartre en arrive-t-il à élaborer une telle conception de Dieu, et quel rôle le regard y joue-t-il ?

Suite à une expérience malheureuse survenue durant son enfance⁴, Sartre en arrive à se représenter l'être et la présence de Dieu comme un regard qui, occasionnellement, se pose sur l'être humain⁵, regard auquel n'échappe aucun fait ni geste. Cette perception de Dieu perdure jusqu'à ce que Sartre ait douze ans, âge auquel il est soudain frappé d'une évidence : Dieu n'existe pas⁶. Si cette révélation ne bouleverse pas radicalement les paramètres de la compréhension qu'il

1 Je reprends cette expression de Bernard Munono-Muyembe, *Le regard et le visage : de l'altérité chez Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas*, Berne, Éd. Peter Lang SA, Publications universitaires européennes, série XX Philosophie 350, 1991, p. 217.

2 Cf. l'introduction de la conférence *L'existentialisme est un humanisme* dans laquelle Sartre, après avoir distingué deux courants existentialistes (l'un chrétien et l'autre athée), fait l'apologie d'une position athée : « L'existentialisme n'est pas autre chose qu'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente. » (Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 77). L'athéisme que prône Sartre ne s'est pas constitué d'une fois, mais représente ce qu'il qualifie lui-même d'« entreprise cruelle et de longue haleine ». A ce propos et pour le récit de cette conquête, cf. Sartre, *Les mots*, *op. cit.*, en particulier p. 204-205.

3 Sur l'articulation entre la liberté et la responsabilité chez Sartre, cf. la belle étude de Stéphane Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, Paris / Montréal, L'Harmattan, L'ouverture philosophique, 1998.

4 « J'avais joué avec des allumettes et brûlé un petit tapis ; j'étais en train de maquiller mon forfait quand soudain Dieu me vit, je sentis Son regard à l'intérieur de ma tête et sur mes mains ; je tournoyai dans la salle de bains, horriblement visible, une cible vivante. L'indignation me sauva : je me mis en fureur contre une indiscrétion si grossière, je blasphémai, je murmurai comme mon grand-père : Sacré nom de Dieu de nom de Dieu de nom de Dieu. Il ne me regarda plus jamais. » (Sartre, *Les mots*, *op. cit.*, p. 85-86).

5 « vers huit ans, neuf ans, je n'avais déjà avec Dieu que des rapports de bon voisinage, pas réellement des rapports de sujétion, ou de compréhension. Il était là de temps en temps il se manifestait [...]. C'était un regard qui, de temps en temps, se posait sur moi » (Beauvoir et Sartre, *La cérémonie des adieux*, *op. cit.*, p. 545).

6 « je ne sais d'où est venue cette pensée, comment elle m'a frappé ; je me suis dit tout d'un coup : mais Dieu n'existe pas ! » (*Id.*).

avait alors de l'existence, Sartre passe progressivement d'un « athéisme idéaliste » à un « athéisme matérialiste », c'est-à-dire à un athéisme qui tire toutes les conséquences d'une position athée cohérente¹.

L'humanisme résolument athée² que défend Sartre ne l'incite toutefois pas à délaisser la question de Dieu pour autant. Il lui consacre au contraire de nombreuses et de belles pages, dans son œuvre aussi bien philosophique que littéraire. Avant de considérer la manière dont Sartre qualifie le « regard de Dieu » dans les *Cahiers pour une morale* (1947-1948), commençons par envisager la définition qu'il en donne dans son ontologie, *L'être et le néant*.

1. « Dieu, s'il existe, est contingent »³

A. Préambule : la contingence et la liberté

Dans la réflexion philosophique de Sartre, Dieu s'inscrit dans le double cadre de la liberté et de la contingence.

A plusieurs reprises, Sartre s'interroge sur la signification que peuvent revêtir l'être et la présence de Dieu, eu égard à la liberté humaine. Ne s'appuyant sur aucune cause divine, la liberté réquisitionne totalement l'être humain ; seule, elle réalise son essence en lui permettant le jeu de son existence. Cette liberté se manifeste dans des actions concrètes qui définissent l'être humain de part en part, et ne requiert aucun fondement extérieur, qui la doterait d'une assise ontologique stable. Dans une telle perspective, Dieu ne soutient pas plus la liberté, la transcendance qu'une prétendue « nature humaine »⁴. « De trop », expulsé des horizons relatifs aussi bien à l'ontologie qu'à la morale, Dieu meurt de sa vacuité, cédant sa place à une humanité radicalement

1 Voici ce que Sartre entend par « athéisme idéaliste » : « quand je disais : Dieu n'existe pas, c'est comme si je m'étais débarrassé d'une idée qui était dans le monde, et que j'avais mis à la place un néant spirituel, une certaine idée manquée, dans le cadre de toutes mes idées. [...] C'était une grande idée synthétique qui disparaissait, sans toucher à un bout du monde. » (*Ibid.*, p. 547). Cf. également p. 550 : « le passage de l'athéisme idéaliste à l'athéisme matérialiste est difficile. Il suppose un long travail. Je vous ai dit ce que j'entendais par athéisme idéaliste. C'est l'absence d'une idée, une idée qui est refusée, qui est barrée, mais d'une idée, l'idée de Dieu. L'athéisme matérialiste, c'est l'univers vu sans Dieu, et ça évidemment c'est de très longue haleine, de passer de cette absence d'une idée à cette nouvelle conception de l'être ; de l'être qui est laissé dans les choses et qui n'est pas jeté hors des choses dans une conscience divine qui les contemplerait et les ferait exister ».

2 « Et petit à petit, mes conversations avec Nizan, mes réflexions personnelles, m'ont amené à autre chose, à une pensée autre du monde, qui n'était pas quelque chose qui devait disparaître, me mettre en liaison avec un paradis où je verrais Dieu, mais qui était l'unique réalité. L'absence de Dieu devait se lire partout. Les choses étaient seules, et surtout l'homme était seul. Était seul comme un absolu. C'était une drôle de chose qu'un homme. Ça m'est apparu petit à petit. C'était à la fois un être perdu dans le monde, et par conséquent entouré du monde de tous les côtés, comme emprisonné dans le monde. » (*Ibid.*, p. 547).

3 Sartre, *EN*, p. 117.

4 « L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme. » (Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit., p. 29-30).

libre, mais aussi désespérément seule. Cette solitude existentielle conduit d'ailleurs parfois l'être humain à souhaiter ardemment que Dieu existe et qu'il pose son regard sur lui. En proie à une mauvaise foi patente, il fait alors venir Dieu à l'être. Voyons cela d'un peu plus près.

«Présence à soi» qui n'est pas à elle-même son propre fondement, l'être humain tente par tous les moyens de fuir la contingence de son être et la facticité de sa situation. L'un des stratagèmes imaginés consiste précisément à invoquer l'existence d'une puissance supérieure qui serait l'origine et la cause de tout ce qui est et qui, de ce fait, justifierait aussi bien l'être humain que ses actes. Pour éradiquer le caractère contingent et, par là, absurde de son existence, l'être humain s'invente un être qu'il dote de caractéristiques dont lui-même aurait aimé se targuer, mais qu'il se voit refuser en raison de son mode ontologique, diasporique et *ek-statique*. Du fond de son néant, l'être humain fait venir Dieu à l'existence comme un être dont «l'essence implique l'existence», c'est-à-dire comme un être *nécessaire*, absolument libre et indépendant, qui est sa propre cause (*Ens causa sui*) en même temps que celle du monde et de l'humain.

Impatient de se voir délivré de la contingence de son être, l'être humain se hâte de s'en délester auprès de cet être divin, supérieur. Ainsi débarrassé de sa contingence, l'être humain se contente de suivre le chemin tout tracé qui s'ouvre à lui et que lui indiquent les injonctions divines. Se déchargeant de la trop lourde responsabilité qu'implique l'exercice de la liberté, l'être humain trouve, dans l'explication religieuse, des réponses toutes faites aux questions restées en suspens concernant, notamment, le sens de sa présence sur terre et la destinée de son être.

Parce qu'en Dieu, l'être humain se repose sur un fondement extérieur stable qui l'autorise à ne plus assumer la responsabilité de ses choix et de ses actes, Dieu constitue, aux yeux de Sartre, un truchement à la mauvaise foi. Il correspond aux tentatives de l'être-pour-soi de s'établir en en-soi-pour-soi. Considérons ce dernier point d'un peu plus près, avant de relier ces questions à celle qui nous préoccupe, à savoir celle du «regard de Dieu».

B. Un Dieu contradictoire : l'en-soi-pour-soi

Contingent, possible mais pas nécessaire, cause non de son être mais de son propre néant, Dieu aboutit à une impasse logique qui débouche sur une impossibilité existentielle¹. «En-soi-pour-soi» qui s'ignore, Dieu désigne un être, dont la contradiction essentielle interdit l'existence.

J'ai déjà eu l'occasion de présenter de quelle manière l'être humain, dans son existence, cherche à s'établir en «en-soi-pour-soi», c'est-à-dire en conscience libre et indépendante vivant non sur un mode extatique et diasporique (en raison de son manque ontologique), mais d'une parfaite coïncidence avec soi, d'une stabilité, d'une permanence et d'une immutabilité dignes de l'en-soi tout en demeurant cependant pour-soi. Reprenant cette réflexion dans le cadre de la problématique divine, Sartre note que Dieu, s'il existait, ne pourrait exister que sous la forme d'un «être-pour-soi», c'est-à-dire d'une conscience libre et autonome, douée de choix et de volonté, ainsi que susceptible d'actions et de créations. Être suprême, créateur de tout ce qui est, Dieu ne saurait manquer d'être, à la manière d'un pour-soi ordinaire, puisqu'il en serait l'origine et la fin. Dans cette perspective, Dieu jouirait donc d'un type d'être particulier : bien que stable, permanent, éternel, parfaitement identique à lui-même et empli de lui-même (toutes caractéristiques

1 Cf. à ce propos la réfutation, par Sartre, des preuves ontologique et cosmologique de l'existence de Dieu, in : Sartre, *EN*, p. 31 et 116-117 ; Sartre, *CM*, p. 40, 154, 159-161 et 502-503.

de l'être-en-soi), Dieu demeurerait une conscience entièrement libre, autonome, indépendante et volontaire (comme l'être-pour-soi). Son mode d'être allierait donc les caractéristiques du pour-soi à celles de l'en-soi, pour rejoindre celles de l'«en-soi-pour-soi» : si Dieu existait, celui-ci ne pourrait en effet que s'actualiser sous ce mode antinomique d'un «principe d'identité synthétique» doué de «jugement ontologique». Impossible parce que contradictoire, ce mode signe la fin aussi bien rationnelle que concrète de son être qui s'évanouit pour ne laisser entre les mains de l'être humain qu'une chimère, en même temps que le fol espoir de pouvoir réaliser lui-même cette improbable synthèse.

Si Dieu, pour Sartre, ne rencontre aucune réalité tangible, il ne disparaît pas tout à fait de l'horizon de l'être humain. En effet, il réapparaît dans ses tentatives de s'établir en «en-soi-pour-soi» : dans ce cadre, Dieu s'identifie au désir humain de parvenir à une stabilité ontologique : «La réalité-humaine est pur effort pour devenir Dieu»¹ affirme Sartre, ou encore : «Tout pour-soi est libre choix ; chacun de ses actes, le plus insignifiant comme le plus considérable, traduit ce choix et en émane [...] Ainsi ma liberté est-elle choix d'être Dieu et tous mes actes, tous mes projets traduisent ce choix et le reflètent de mille et mille manières»². L'être divin rejoint l'aspiration fondamentale qui anime l'être humain, à savoir son désir d'être lui-même Dieu³.

Hypothéquant sa liberté – qu'il engage entièrement au service de son projet irréal de se rendre comparable à Dieu –, l'être humain «engendre» Dieu, afin que celui-ci le justifie et qu'avec lui, la «réalité-humaine» prenne sens. Mais, du moment même où l'être humain fait venir Dieu à l'être, celui-là s'égare, car il se déleste, ce faisant, de sa liberté et de sa responsabilité. Dans une telle perspective, Dieu constitue non un secours ou une voie de salut, mais une occasion de chute et un truchement à la mauvaise foi, car Dieu, créé de toutes pièces par l'être humain, ne saurait assumer indépendamment de l'être humain son mode ontologique contradictoire : «Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué. Tout se passe donc comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de *désintégration* par rapport à une synthèse idéale. Non que l'intégration ait jamais eu lieu, mais précisément au contraire parce qu'elle est toujours indiquée et toujours impossible. C'est le perpétuel échec qui explique à la fois l'indissolubilité de l'en-soi et du pour-soi et leur relative indépendance»⁴.

Chant de louange et de gloire à l'effigie de la liberté humaine, la philosophie de Sartre ne cesse de montrer en quoi et pourquoi l'être humain n'est véritablement libre que sans Dieu, voire même à son encontre. S'élevant sur les décombres d'une présence divine illusoire, la liberté humaine s'affirme à son encontre, puisque toutes deux s'avèrent incompatibles. Dans cette perspective, comment Sartre comprend-il le «regard de Dieu», et quelle signification recouvre-t-il ?

1 Sartre, *EN*, p. 621.

2 *Ibid.*, p. 645.

3 «La réalité-humaine est dépassement perpétuel vers une coïncidence avec soi qui n'est jamais donnée. Si le *cogito tend* vers l'être, c'est que par sa surréction même il se dépasse vers l'être en se qualifiant dans son être comme l'être à qui la coïncidence avec soi manque pour être ce qu'il est. [...] En ce sens la seconde preuve cartésienne est rigoureuse : l'être imparfait se dépasse vers l'être parfait : l'être qui n'est fondement que de son néant se dépasse vers l'être qui est fondement de son être. Mais l'être vers quoi la réalité-humaine se dépasse n'est pas un Dieu transcendant : il est au cœur d'elle-même, il n'est qu'elle même comme totalité.» (*Ibid.*, p. 126).

4 *Ibid.*, p. 671.

2. Le « Dieu-regard »

Après avoir évincé Dieu du champ rationnel – en en ayant démontré la contradiction ontologique –, Sartre s'attache désormais à montrer de quelle manière Dieu ne peut pas davantage exister d'un point de vue concret ou existentiel. Cette nouvelle démonstration de la non-existence de Dieu passe par une analyse du regard et de ses effets sur la liberté humaine. Comment se manifeste ce « regard » ? Et comment l'être humain peut-il le percevoir ? Occasionne-t-il une expérience parallèle à celle que l'être humain peut faire du regard des autres ou l'expérience du regard divin s'en distingue-t-elle de quelque façon ? C'est ce que je vous propose de considérer à présent. Dans un premier temps, je présenterai de quelle manière Sartre envisage le « regard de Dieu » dans les *Cahiers pour une morale* (1947-1948), notes rédigées à la suite de *L'être et le néant*. Dans un deuxième temps, je montrerai quel prolongement théâtral cette analyse du « regard de Dieu » reçoit, en considérant la pièce intitulée *Le diable et le bon Dieu* (1951).

A. Les *Cahiers pour une morale* (1947-1948)

Ainsi que nous l'avons vu, *L'être et le néant* pose les bases ontologiques du regard humain, exercé en relation. Si le « regard de Dieu » s'y trouve parfois mentionné (plutôt à titre allusif), ce dernier ne reçoit de véritable développement que dans les *Cahiers pour une morale* (1947-1948). Inachevée et posthume, cette œuvre se constitue de notes éparses de longueur et de contenu variables, qui sont destinées à préparer l'ouvrage de morale annoncé à la fin de l'ontologie¹. Avant de considérer les perspectives morales auxquelles ouvrent ces *Cahiers pour une morale*, commençons par revenir sur la présentation du « regard de Dieu », telle qu'elle est exposée dans *L'être et le néant*.

Dans *L'être et le néant*, les quelques réflexions qui mentionnent le « regard de Dieu » soulignent, à l'instar du regard échangé entre les êtres humains, l'aliénation de celui ou de celle qui se fait observé. Juge anonyme surplombant les consciences, Dieu, par son regard, hypothèque la liberté humaine et l'aliène. Sentant confusément le regard divin peser sur lui, l'être-pour-soi se perçoit comme un objet figé, statufié, dépossédé de son champ d'action et de sa volonté. Décrite en ces termes, l'expérience du « regard de Dieu » semble donc produire les mêmes effets que celui qui s'actualise dans la rencontre avec autrui : il y est également question de « vol des possibilités du sujet », d'« aliénation de la liberté » et de « mort du sujet à lui-même ». Mais est-ce pour autant que l'expérience du « regard de Dieu » s'identifie en tous points à celle que l'être humain peut faire du regard des autres ?

Dans un passage consacré à l'analyse du regard divin (inséré dans le chapitre relatif au regard²), Sartre opère une distinction entre le regard d'autrui et le regard divin. Si le premier a pour conséquence de faire connaître à l'être-pour-soi-regardé le caractère concret de l'existence d'autrui, le regard de Dieu n'engendre pas une telle prise de conscience. En effet, loin de rapporter celui qui se sent observé à l'être même de Dieu, l'expérience du regard divin ne renvoie l'être-regardé qu'à lui-même. Cette différence fondamentale permet à Sartre d'avancer que lorsqu'il est question du « regard de Dieu », cette expérience n'implique pas *nécessairement* l'existence de celui qui est supposé en être l'auteur, pas plus que ce dernier ne pose *réellement* son « regard » sur

1 Cf. *Ibid.*, p. 673-676.

2 Cf. *Ibid.*, p. 320-321.

l'être humain. A quel type de regard le «regard de Dieu» correspond-il alors ? Pour répondre à cette question, considérons les réflexions de Sartre qui suivent *L'être et le néant*, à savoir les notes réunies dans l'ouvrage intitulé les *Cahiers pour une morale*.

Si, dans *L'être et le néant*, le «regard de Dieu» se formule dans le double cadre de la mauvaise foi et des tentatives désespérées pour justifier la condition humaine, les *Cahiers pour une morale* changent quelque peu cette perspective : la prise en compte de la «collectivité», de la «foule» et du «on», modifie les paramètres de l'analyse ontologique.

Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre distingue deux types de regards : il scinde le regard éprouvé dans la relation concrète avec autrui (objet de *L'être et le néant*) du regard désincarné qu'un pour-soi sent confusément peser sur sa conscience. Ce nouveau regard correspond, d'une part, au regard de la foule et du «on» et, d'autre part, au regard du souverain, de l'obligation, de l'exigence et du devoir (tous types de regards analysés dans les *Cahiers pour une morale*). Considérons rapidement ces deux catégories de regards, dans leur articulation à la thématique générale de l'existence de Dieu et à la problématique particulière du regard divin.

Dans *L'être et le néant*, le regard exercé entre plusieurs pour-soi qui se dévisagent a pour fonction et pour spécificité de révéler l'être et la subjectivité d'autrui, d'affirmer sa présence concrète et indubitable à l'être-pour-soi considéré : «Chaque regard nous fait éprouver concrètement – et dans la certitude indubitable du *cogito* – que nous existons pour tous les hommes vivants, c'est-à-dire qu'il y a (des) consciences pour qui j'existe»¹. Sartre met ici la préposition (des) entre parenthèses pour bien manifester qu'il s'agit, non d'une expérience abstraite, intellectuelle, d'autrui, mais *concrète, réelle* : «autrui-sujet présent à moi dans ce regard ne se donne pas sous forme de pluralité, pas plus d'ailleurs que comme unité [...] ces deux objectivations, l'objectivation concrète et dénombrante [la pluralité] comme l'objectivation unifiance et abstraite [l'unité], manquent l'une et l'autre la réalité éprouvée, c'est-à-dire la présence prénumérique d'autrui»². La «présence prénumérique d'autrui» traduit le caractère concret de l'être-regardant pour l'être-regardé ; il lui signifie sa présence *réelle* et inéluctable. Or, lorsque cet être-regardant s'identifie avec Dieu, la réalité de cette présence est niée. Pour quelle raison ? Quelle définition reçoit le «regard de Dieu» pour que celui-ci, loin de révéler à l'être-regardé la réalité concrète de son être, lui dévoile précisément l'inverse ?

Pour répondre à ces questions, considérons la seconde catégorie de regards que Sartre présente dans les *Cahiers pour une morale*, à savoir le regard de la foule et du «on», ainsi que celui du souverain, de l'obligation, de l'exigence et du devoir.

Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre passe d'une réflexion ontologique à une étude morale. Partant du constat que l'être humain ne vit jamais seul, mais qu'il s'inscrit au contraire dans une collectivité, Sartre adopte un point de vue *moral*, c'est-à-dire une perspective, non qui *prescrit* un état de *droit* (des règles ou un code de conduite à observer en vue d'une coexistence harmonieuse), mais qui *décrit* un état de *fait*, à savoir celui des rapports *effectifs* que les êtres humains entretiennent les uns avec les autres lorsqu'ils se trouvent en société³.

1 *Ibid.*, p. 320.

2 *Ibid.*, p. 320-321.

3 Tout comme l'ontologie, la morale est fortement marquée par la phénoménologie et la méthode phénoménologique, qui l'investissent d'un rôle, non de prescription, mais de description.

La prise en compte d'une dimension collective modifie quelque peu les paramètres du regard, tels qu'ils se trouvent exposés dans *L'être et le néant*. Dans les *Cahiers pour une morale*, il n'est plus seulement question du regard qu'un individu porte sur l'un de ses congénères, autre pour-soi qui s'éclate à la poursuite de ses possibles, ou de regards croisés entre quelques individus qui s'épiaient les uns les autres, mais de différentes sortes de regards qui se déclinent comme suit : regard qu'un pour-soi extérieur porte sur la société et les pour-soi qui la composent (ce regard produit une « objectivité d'extériorité ») ; regard qu'un pour-soi situé à l'intérieur de la société porte sur cette même société (regard qui dote cette dernière d'une « objectivité d'intériorité ») ; regard que la société elle-même exerce sur l'être-pour-soi, et qui prend la forme générale d'une « conscience d'être-regardé » (ce regard provoque l'« intimité d'aliénation »). Passons rapidement en revue ces trois cas de figures.

Dans la première configuration (regard qu'un pour-soi extérieur à la société porte sur les pour-soi qui la composent), le regard d'autrui assimile l'être-pour-soi considéré à la totalité à laquelle il appartient (et qu'il a à être sans l'être). Il objective son être en le réduisant à l'état d'objet, en le réifiant dans son statut ou sa fonction sociale : « La Société existe quand j'en prends conscience. Or j'en prends conscience *sous le regard de l'autre*. Pour ces femmes qui attendent, je suis postier. Comme leur regard me transforme en objet, elles me fondent à la totalité collective et l'effet du regard est donc de me transformer en partie d'un tout synthétique, c'est-à-dire de me présenter à moi-même comme habité par ce tout et comme lui prêtant mon corps et ma voix. Par le regard d'autrui, la société tout entière (institution, organisme, classe) me hante »¹.

En considérant l'être-pour-soi dans sa situation ou sa position sociale, et en ne le considérant *que comme cela*, corps fondu dans la masse indifférenciée d'autres corps, l'être-pour-soi-regardant fige l'être-pour-soi-regardé, lui faisant perdre, par là-même, son identité et son individualité propres. Ce faisant, il cause son aliénation. Emprisonné dans le regard de l'autre, coupé de toute initiative et de toute entreprise personnelles, l'être-pour-soi, ne pouvant plus départir ce qu'il est de la place qu'il occupe, s'aliène : « Ainsi le regard de l'autre, extérieur à la société dont je fais partie, me dissout dans une totalité objective dont je suis fragment organique, crée en moi un vertige ou une tache, un perpétuel *engluement dans* une totalité que j'ai à être mais que précisément je ne suis pas »². Figé, englué, l'être-pour-soi se découvre dans le regard de l'autre comme partie indifférenciée d'un corps social auquel il appartient, certes, mais qui le submerge. Dépossédé de tout ce qui caractérise son être, son individualité, ses projets, sa liberté, jusqu'à sa transcendance même, le pour-soi enchaîné à la société se perçoit comme fondamentalement aliéné, sans plus aucun espoir de recouvrer l'identité et la liberté qui lui ont été dérobées par le regard de l'autre.

La deuxième configuration n'aliène pas moins l'être-pour-soi que la première. A l'intérieur de la société, celui-ci sent peser le regard d'un autre membre interne à la société. Cette expérience engendre ce que Sartre appelle « l'objectivité d'intériorité », qui désigne l'objectivation occasionnée par le regard d'autrui, non sur le corps de l'être-pour-soi (en tant que membre de la société), mais sur sa conscience : « Si la première objectivité ou objectivité extérieure est assimilable *au corps* de la société, l'objectivité intérieure donne l'image de la subjectivité ou conscience, mais dans l'objectivité. Je suis regardé par autrui qui est, en tant que membre de la société où je suis, l'émanation du Tout dont je fais partie et *que je suis*. Je me trouve en l'autre. Mais non pas à titre d'individu : à titre d'expression de la Totalité »³. La conscience vit un décollement par rapport à

1 « Ma distance à la société reste constante car elle est ma distance à l'autre. » (Sartre, *CM*, p. 118).

2 *Id.*

3 *Ibid.*, p. 119.

elle-même : le regard de l'autre, introduisant une distance dans l'être-pour-soi entre l'être qu'il est et qu'il a à être et l'être comme expression du Tout auquel il appartient, fait vivre à ce dernier un dédoublement qui l'aliène. En effet, au vu de sa structure ontologique, l'être-pour-soi a tant à être son appartenance interne à la société que l'individu qu'il est, et tous deux sur le mode de ne les être pas (il tente de les rejoindre pour les être).

Contrecarré dans cette course vers lui-même par le regard d'autrui, l'être-pour-soi s'aliène. Son être se fixe dans l'un des mouvements qui le caractérisent : « Ainsi, du seul fait que je suis *pour l'autre* structure inessentielle de la Totalité, j'émerge hors de cette totalité comme ayant à l'être. De ce fait, elle m'apparaît comme plus étrangère à moi, plus compacte. Et pourtant, je suis *dedans*, j'ai à me rejoindre en elle. Ainsi m'apparaît-elle comme ce Tout où je suis et que j'ai à rejoindre. [...] Du seul fait que je prends conscience de moi et de la société [par le regard de l'autre] la société tombe en dehors de moi et je suis dehors comme conscience. C'est la *totalité sans moi*. [...] Être contre la société qui en même temps m'aliène c'est toujours être contre moi-même en tant que j'en fais partie comme objet. Je suis à la fois dedans et dehors »¹.

Cette double structure caractérisée par le « dedans » et le « dehors » de l'être-pour-soi par rapport à la société entraîne l'aliénation de l'être-pour-soi. Cette dernière ne tire d'ailleurs pas son origine de la société elle-même, mais du regard de l'autre qui intervient sur sa conscience d'une double façon : révélant à l'être-pour-soi le dehors de son être (qui se trouve inséré dans la société), le regard d'autrui introduit une fissure, une brèche dans l'être de la conscience du pour-soi qui a pour conséquence de mettre à distance, aussi bien l'appréhension de son être, que son appartenance à la société. A la fois dans et hors de la société, le pour-soi aliéné se perd dans les dédales de l'intérieur et de l'extérieur, de la congruence ou de la non-congruence de son être à la société.

Dans le troisième et dernier cas de figure, l'être-pour-soi, qu'il se situe à l'intérieur ou à l'extérieur de la société, se sent assiégé de mille yeux ; il devine le regard que la société fait peser sur lui. Le poids du regard éprouvé possède cette particularité que celui-ci n'est pas exercé par une personne particulière ou un groupe d'individus donné (qui se situent dans ou hors de la collectivité), mais par une multitude de consciences qui, fixant confusément l'être-pour-soi, engendrent son aliénation.

Cette application du regard par une totalité indifférenciée reprend l'analyse de la « foule » et du « on » que Sartre avait initiée dans *L'être et le néant* : face à une pluralité innombrable, la conscience ne réagit, paradoxalement, pas différemment que si elle avait affaire à une personne singulière. Insaisissable en tant que telle, la multitude se résorbe en une appréhension générale d'un « individu anonyme », soit « on ». Pour mieux comprendre de quelle manière cet « individu anonyme » ou la « foule » (« on ») peut exercer un regard aliénant sur les consciences (et qui équivaut au « regard de la société »), prenons l'exemple donné par Sartre dans les *Cahiers pour une morale*, à savoir celui du souverain désirant asseoir son pouvoir sur ses sujets.

Dans une société monarchique, le souverain, voulant être respecté par ses sujets, leur intime des ordres que ces derniers sont tenus de suivre. Le sujet, dans un premier temps regardé directement par le souverain, entend ses ordres comme autant d'appels à l'obéissance et sait qu'en cas de défaillance, il sera sévèrement puni. Attentif à suivre les injonctions royales, le sujet sent alors peser sur lui le regard diffus du « devoir », qui ne s'identifie pas exactement avec le regard du souverain, mais qui remplit la même fonction :

1 *Id.*

«L'unification de la pluralité féodale sous la puissance du souverain unifie et systématise les devoirs qui deviennent le système des commandements du roi. En même temps, la personne recule : je voyais mon suzerain, je ne vois plus le roi. Il me voit, son regard est en moi mais je ne le vois pas. L'autonomie inconditionnelle installée en moi tend à devenir un caractère formel. L'absorption du roi par la Nation, l'apparition de l'État comme bureaucratie abstraite, pur concept d'autonomie réalisant l'hétéronomie de ma volonté. Le devoir habite mon âme comme le phlogistique habite le feu : c'est la pure présence abstraite de l'Autre.»¹

Les ordres du souverain sont soutenus par le regard des autres car ceux-ci, ayant également intériorisé les règles, garantissent que les injonctions royales soient suivies en toute circonstance. L'impression du sujet, de se trouver constamment sous le regard du roi, vient du fait que les autres exercent sur lui leur regard en permanence ; ils le suivent, épient le moindre de ses gestes, interviennent à chaque faux-pas. A force d'éprouver le poids du regard des autres, l'être humain ainsi scruté en vient à désincarner le regard qui, devenant anonyme, se change en « obligation », en « exigence » ou en « devoir ».

A l'origine de l'esprit de sérieux, l'obligation, l'exigence et le devoir ne sont pas perçus comme émanant de l'être humain, mais comme interférant du dehors sur ses projets en imposant, à ses fins propres, une issue différente que celle qu'il avait lui-même imaginée ou souhaitée². L'exigence intervient sur la conscience humaine dans un mouvement similaire à celui du regard d'autrui. En effet, modelant la conscience selon ses propres fins, l'exigence aliène la transcendance de l'être humain :

«L'exigence est exigence en tant que son être d'intention se donne l'être comme directement porté sur moi. [...] l'exigence me regarde et me transit et cependant je me fais être elle. Elle est quasi-regard dardé sur ma conscience par-derrière. Dans la mesure où elle se donne comme se faisant venir à l'être par elle-même, elle est conscience et liberté. Dans la mesure où elle me transit elle est regard pur. Dans la mesure où je ne puis me retourner sur elle pour la regarder, elle est regardant qui ne peut jamais être regardé.»³

Désincarné et omniprésent, le regard véhiculé par l'exigence, l'obligation ou le devoir, charge et accuse les consciences. Ayant intériorisé d'autres fins que les siennes propres (celles de l'obligation, de l'exigence ou du devoir), l'être-pour-soi fait l'expérience d'un regard qui se manifeste en toute circonstance. Éprouvant un tel regard, l'être-pour-soi se sent à la fois traqué et assiégé de mille yeux et vit une aliénation constante. Il s'estime pourchassé, harcelé. Le regard constitue pour lui une menace permanente, une condamnation à laquelle il ne peut échapper et qui se révèle opérer en tous temps et en tous lieux, que l'autre s'avère réellement présent ou non. « Perpétuellement regardé dans une société regardée »⁴, évoluant dans un monde piégé par toutes sortes de regards invisibles, l'être humain, envahi jusqu'aux tréfonds de son intimité, ne trouve

1 *Ibid.*, p. 279.

2 «l'obligation [...] est rapport intime à la personne et rapport actif. En effet elle est une fin qui constitue la personne comme inessentielle par rapport à elle. [...] elle est prétention sur ma décision de réaliser cette fin. Elle est transcendance-arrière, c'est-à-dire derrière la source même de ma liberté, au jaillissement de ma décision libre.» (*Ibid.*, p. 263).

3 *Ibid.*, p. 264-265.

4 Je reprends cette expression de Munono-Muyembe, *Le regard et le visage*, op. cit., p. 109.

aucune issue à son enfer, car la société tout entière partage avec lui son aliénation. L'existence humaine (individuelle ou collective), vie sous regards, se trouve ainsi dominée par l'aliénation et la violence¹, ultime tentative pour échapper à l'expérience aliénante du regard.

Ces trois sortes de regards analysés dans les *Cahiers pour une morale* produisent deux types d'objectivation spécifiques, à savoir l'objectivation «concrète et dénombrante» et l'objectivation «unifiante et abstraite».

Dans la première de ces objectivations (que présentent les deux premières configurations du regard décrites), l'être-pour-soi se sent assailli d'une multitude de regards qui le placent en présence d'une réalité non nombrée, d'une «pluralité» (qui ne doit en réalité son existence qu'à l'activité «mondifiante» du pour-soi lui-même²). Cette objectivation retrouve les problématiques de la «foule» et du «on».

Le second type d'objectivation (propre au troisième cas de figure) amène l'être-pour-soi «à penser à *vide* l'indistinction infinie de la présence humaine et à l'unifier sous le concept du sujet infini qui n'est jamais objet, [...] notion purement formelle qui se réfère à une série infinie d'épreuves mystiques de la présence d'autrui, [...] notion de Dieu comme sujet omniprésent et infini pour qui j'existe»³. Cette nouvelle sorte d'objectivation comprend l'aliénation produite par le «regard de Dieu», rapproché du regard du souverain, de l'obligation, de l'exigence et du devoir. Approfondissons ce point.

En plusieurs passages des *Cahiers pour une Morale*, Sartre s'interroge sur la nature du lien qui unit l'être humain à Dieu. Sur l'arrière-fond du conflit des consciences et de la dialectique hégélienne de la «lutte entre le Maître et l'Esclave», Sartre perçoit la relation à Dieu comme un rapport féodal, basé sur la supériorité hiérarchique d'un individu qui assoit son pouvoir au détriment de tous les autres, en les asservissant et en les soumettant à sa volonté *par son regard*. Sartre compare ainsi la relation que l'être humain peut entretenir avec Dieu à celle que des sujets d'un même royaume peuvent établir avec leur monarque, et le «regard» que Dieu peut poser sur eux à celui que le souverain peut porter sur ses sujets. Il relève que si, dans les rapports intersubjectifs, la prise de pouvoir s'effectue *directement*, par l'emploi de la force ou de la violence par exemple, la domination divine s'établit au contraire *indirectement*, par l'influence acquise sur la volonté et la liberté humaines. De quelle manière Dieu s'y prend-il pour se rendre ainsi maître de la conscience et de la liberté humaines? Quel rôle joue le regard dans cette ascendance sur la volonté humaine?

Sartre compare la manière dont le «regard de Dieu» s'empare de l'être humain à celle dont l'exigence détermine les actions humaines. «*Quasi-regard* dardé sur ma conscience par-derrière», «*regardant* qui ne peut jamais *être-regardé*»⁴, l'exigence opère de telle sorte que l'être humain

1 L'analyse de la violence occupe une place importante dans la morale qu'entend développer Sartre. Constatant l'univers de violence dans lequel évoluent les êtres humains, Sartre note que celle-ci trouve sa cause non dans le monde lui-même, mais dans la tentative de l'être humain de justifier son existence face à l'absurdité de l'existence, et la facticité de son être par une attitude de mauvaise foi (particulièrement par l'esprit de sérieux). Lutte pour la domination et le pouvoir, la violence tire ainsi son origine de l'angoisse existentielle de l'être humain, et ne s'instaure véritablement qu'en présence des autres, par l'expérience de l'intersubjectivité. A ce propos, cf. Sartre, *CM*, p. 219.

2 «La pluralité n'appartient en effet qu'aux objets, elle vient à l'être par l'apparition d'un pour-soi mondifiant.» (Sartre, *EN*, p. 320).

3 *Ibid.*, p. 320-321.

4 Sartre, *CM*, p. 265.

lui cède *délibérément* sa liberté. Alliant les paroles au regard¹, l'exigence s'adresse à la liberté humaine en proposant un but à son action. Bien que modelant la liberté humaine selon ses propres fins, l'exigence se présente comme celle qui révèle à l'être humain sa liberté, et qui lui permet de l'exercer pleinement. Investissant la conscience humaine, l'exigence enchaîne l'être-pour-soi et le fait déchoir de son rang d'«être libre» à celui d'«esclave» :

«L'exigence [...] est d'abord regard. Par le regard (qui n'est pas réciproque) je transforme l'esclave en chose, en transcendance transcendée. [...] L'esclave le sent comme liberté en tant que le regard le transforme en chose mais précisément par les paroles il le sent comme une certaine liberté qui installe en lui sa maxime. [...] le regard [...] dépose les paroles *comme regard* à l'intérieur de l'esclave. Elles sont paroles-regard. Du coup cette liberté installée en l'esclave fait jaillir sa liberté comme on fait jaillir une source en frappant le roc. Le regard regarde l'esclave derrière les yeux, il les lui crève pour s'installer au fond de lui, pendant que les paroles proposent un but à la liberté. [...] C'est précisément là l'exigence : cette liberté *sous regard*, à la fois déchaînée, inconditionnée et en même temps figée, limitée, contenue dans sa direction par le regard de l'autre [...] qui ne retrouve son existence de liberté qu'en se jetant dans le monde dans la direction du regard et poursuivie par lui.»²

Dieu intervient sur la conscience humaine de manière parallèle à l'exigence³ : proposant une fin à sa volonté et à son action, Dieu s'insinue dans la conscience humaine et en modifie les paramètres. Dans cette entreprise toutefois, Dieu ne cherche pas à contraindre l'être humain ou à lui imposer sa loi ; sa domination se révèle plus sournoise, en ce qu'elle attend que l'être humain lui livre *délibérément* sa liberté, pour régler ses faits et gestes sur ceux de son souverain, confessé comme son «Seigneur»⁴. De même que l'exigence, Dieu donne l'impression à l'être humain que celui-ci peut être justifié, tout en gardant sauf l'usage de sa liberté. L'être humain nourrit alors l'illusion de jouir d'une plus grande liberté ou de tirer un meilleur bénéfice de sa liberté sous le «regard de Dieu» que s'il se projetait seul dans l'existence. Ainsi, tout comme dans une société monarchique, les humains se sentent perpétuellement observés (voire surveillés) par Dieu, traqués par son regard jusque dans l'intimité de leur être.

Cette expérience de se constituer perpétuellement en objet-de-regard pour le souverain ou pour Dieu tire son origine de la structure ontologique même de l'être humain, qui éprouve le poids du regard des autres à partir de l'être-pour-autrui : «nous avons l'expérience perpétuelle d'être

1 L'exigence «est un *certain regard* qui est accompagné de paroles» (*Ibid.*, p. 277).

2 *Ibid.*, p. 277-278.

3 Le «regard de Dieu» se distingue toutefois de celui de l'exigence, et ceci en deux points. Premièrement, si l'exigence parvient à l'être humain *du dehors* (avant d'être intériorisée, l'exigence survient à l'être-pour-soi par l'intermédiaire d'autres pour-soi), le regard de Dieu, lui, ne provient que *du dedans* de son être (Dieu et son regard ne tirent leur origine que de l'être humain qui, les appelant du fond de son néant, les dote d'un semblant d'être). Deuxièmement, si pour l'exigence, les paroles font corps avec le regard pour installer l'exigence au tréfonds de l'être humain et lui faire miroiter une liberté libérée de la responsabilité qu'elle implique, pour le regard de Dieu, les paroles restent tues ; en réalité, elles ne s'avèrent point nécessaires, puisque le regard de Dieu implique non deux personnes, mais une seule, l'être humain qui tire de son imagination un être qui, le regardant, justifierait son existence.

4 «Si le monarque est déclaré *de droit divin*, cela signifie qu'il exige des sujets une reconnaissance que la force seule ne saurait lui donner. Il s'adresse donc au sujet en tant que celui-ci est libre. [...] En fait on demande à tous de reconnaître la liberté d'un seul. La chose n'est possible que si *ce seul* incarne en lui la liberté de tous. [...] La liberté du *Tout* est incarnée *dehors*. Ainsi le Tout est objet pour cette liberté. La subjectivité consiste à se penser objet. Et ma justification est précisément d'être contenu avec la totalité dont je fais partie dans le regard du souverain.» (Sartre, *CM*, p. 153).

objet-de-regard parce que nous avons du fait de l'existence d'autrui une dimension d'être originelle (même dans la solitude) qui est d'exister sous regard. Croire en Dieu c'est faire seulement que ce regard (qui est celui du souverain) de fait soit en même temps un devoir-être. [...] Dieu comme le souverain est le milieu de notre nécessité»¹.

Parallèlement au regard humain, le «regard de Dieu» prétérite donc la liberté de l'être humain, provoquant l'objectivation et l'aliénation de son être. S'inscrivant au cœur de la conscience du pour-soi, Dieu contraint ce dernier à vivre démuné de ses possibilités d'action et de réalisation individuelles, pour exister continuellement «sous regard». Si la relation que l'être humain entretient avec Dieu semble constituer la version hyperbolique (l'«hypostase», dira Sartre) des rapports intersubjectifs, est-ce pour autant qu'elle se confond avec eux? Le rôle que joue le regard dans chacune de ces relations s'avère-t-il identique ou se spécifie-t-il dans le cadre de la relation à Dieu?

Si, pour l'essentiel, la relation à Dieu et l'expérience de son regard se confinent dans le cadre du «conflit des consciences» qui s'actualise dans les rapports intersubjectifs, celles-ci s'en distinguent toutefois en quelques points.

Tout d'abord, contrairement aux relations concrètes, l'être humain s'accommode plus facilement de son aliénation, de son infériorité et de sa dépendance dans sa relation à Dieu que dans le rapport intersubjectif, d'une part parce que l'objectivation divine s'avère problématique (Dieu s'y définit en effet comme un «*regardant* qui ne peut jamais *être-regardé*»), et d'autre part parce que l'être humain ne trouve pas que des inconvénients à cet état de fait. En effet, dans la relation qui l'unit Dieu, l'être humain se découvre, certes comme vassal assujéti à son souverain, mais comme vassal *justifié*, c'est-à-dire délesté du poids de sa liberté et de la responsabilité qu'elle implique. Même si l'être humain découvre son être et sa liberté enchaînés, cette captivité peut parfois s'avérer préférable face à l'immensité de la liberté et de la responsabilité qui lui échoient². Lié à Dieu comme un serviteur à son maître ou un vassal à son suzerain, l'être humain vénère Dieu comme son Seigneur qui, selon ses désirs et ses fins, lui distille quelque liberté. Dans cette mascarade, l'être humain, aveuglé par sa mauvaise foi, croit enfin jouir d'une «liberté justifiée»³, et ne voit pas que Dieu, loin de lui offrir la liberté, au contraire l'en destitue.

Pour Sartre, le «regard de Dieu» résulte ensuite, comme nous l'avons vu, de l'activité unifiante du pour-soi qui extrait une sorte de «regard absolu et abstrait» des diverses expériences du regard qu'il lui est donné d'expérimenter dans ses relations avec autrui. En ce sens, le «regard de Dieu» ne recouvre rien d'autre que l'expérience du regard intersubjectif poussée à la limite ou, pour le dire autrement, que la version hyperbolique du regard humain. Cette compréhension explique notamment pour quelle raison l'être-pour-soi, qui se sent épié par Dieu, ne peut rien apprendre à son sujet, puisque précisément celui-ci ne jouit d'aucun «être» ni d'aucun «regard» propres, indépendants de celui qui les postule.

1 *Ibid.*, p. 155.

2 Ce qui fait dire d'ailleurs à Sartre que l'égalité des chrétiens ne repose pas tant sur leur libération ou sur leur statut d'êtres libres que sur leur esclavage: «Fausse égalité des chrétiens et fausse liberté: tous égaux comme esclaves d'un même maître. Comment y aurait-il liberté dans une religion dont le principe est le maître (Seigneur)? Appartenance totale à Dieu qui nous a créés.» (*Ibid.*, p. 24).

3 «Il est dans la disposition intérieure du sujet à se penser comme transcendance transcendée et donc justifiée. La religion double ce rapport, elle est sa projection à l'infini. Dieu c'est l'assurance que l'être est un devoir-être.» (*Ibid.*, p. 154).

Ainsi, bien que le « regard de Dieu » provoque l'aliénation réelle de l'être-regardé, ce regard supposé se poser en permanence sur l'être humain ne suffit pas plus à établir l'évidence de l'être divin que le caractère concret de son existence. Au contraire, il implique même la reconnaissance inverse, à savoir qu'en définitive, Dieu ne représente jamais qu'une notion, que « le concept d'autrui poussé à la limite » ou l'« hypostase du concept d'autrui »¹ : « le concept-limite d'humanité [...] et le concept-limite de Dieu s'impliquent l'un l'autre et sont corrélatifs »². Malgré le sentiment humain (trop humain ?) de sentir le « regard de Dieu » dardé sur lui en permanence – sentiment réel, tout comme l'objectivation et l'aliénation que ce regard engendre –, l'être humain ne prête à Dieu qu'un être factice, entièrement déterminé par ses attentes et ses besoins d'autojustification.

Enfin, la « relation » qui s'instaure entre l'être humain et Dieu (et qui résulte de l'abstraction et de l'absolutisation des rapports humains) révèle des propriétés fondamentalement asymétriques : refusant à l'être humain toute possibilité de retourner son regard sur celui qui est censé en être l'auteur, Dieu condamne l'être-regardé à n'éprouver jamais, sous ses feux, que le malaise lié à la honte, à l'objectivation et à l'aliénation de son être :

« Si [...] je conçois le « on » sujet devant qui j'ai honte, en tant qu'il ne peut devenir objet sans s'éparpiller en une pluralité d'autrui, si je le pose comme l'unité absolue du sujet qui ne peut aucunement devenir objet, je pose par là l'éternité de mon être-objet et je perpétue ma honte. C'est la honte devant Dieu, c'est-à-dire la reconnaissance de mon objectivité devant un sujet qui ne peut jamais devenir objet ; du même coup [...] j'hypostasie mon objectivité [...] je pose mon être-objet-pour-Dieu comme plus réel que mon pour-soi ; j'existe aliéné et je me fais apprendre par mon dehors ce que je dois être. C'est l'origine de la crainte devant Dieu. »³

Objet sous le regard de Dieu sans espoir de dépasser cet état d'objectivité, c'est tout à fait inutilement que l'être-pour-soi essaie de réagir à l'objectivation dont il est la proie et de récupérer sa liberté perdue, en chosifiant Dieu à son tour. Les messes noires, profanations d'hosties, associations démoniaques, etc. trouveraient là leur explication : tous ces rituels constituent autant de tentatives désespérées pour conférer à Dieu, « Sujet absolu », un caractère d'objet. Ces efforts se voient pourtant réduits à néant, car supportant une contradiction *in ovo* : cherchant à transformer Dieu en objet, ces multiples essais reconnaissent *simultanément* que Dieu est le seul sujet « qui ne peut aucunement devenir objet »⁴.

Face à ces échecs, l'être humain, qui se sent perpétuellement objet de regard, peut en venir à user d'un ultime subterfuge : il tente de faire reculer le regard divin en l'invoquant par la « prière ». Parce que la prière occupe une place importante dans l'analyse du « regard de Dieu » dans les *Cahiers pour une morale* et parce que le développement original qu'en offre Sartre permet de mieux comprendre les enjeux et les paramètres propres au regard lui-même, arrêtons-nous quelques instants sur sa problématique.

1 A ce propos, cf. le résumé programmatique qui présente une ébauche de plan possible pour l'élaboration de la future morale, in : *Ibid.*, p. 24.

2 Sartre, *EN*, p. 463.

3 *Ibid.*, p. 329.

4 L'impossibilité que rencontre l'être-pour-soi d'objectiver de manière définitive et constante l'être et le regard divins n'est pas sans rappeler les échecs du pour-soi à museler la liberté de l'autre dans les différentes configurations de ses relations concrètes avec autrui.

«Invocation au regard»¹, la prière se compose d'une structure contradictoire : présupposant la reconnaissance de l'évidence ontologique et de la liberté divines auxquelles elle s'adresse², la prière cherche à nier ces dernières en attribuant à Dieu un type d'être dénué de toute liberté. Comment l'être qui prie s'y prend-il pour éradiquer la liberté de celui qui a dérobé la sienne ?

L'être humain en prière feint tout d'abord de confesser la supériorité de celui auquel il s'adresse en adoptant une attitude de soumission, qui se traduit déjà au niveau du corps par une position particulière (genoux fléchis et mains jointes)³. Par ses paroles et ses gestes, l'être humain qui prie s'insère dans une liberté et un regard qui le dépassent :

«L'homme qui prie est originellement dans l'attitude de quelqu'un qui serait brusquement attrapé par la lueur d'un phare. Il est dans la lumière d'un phare, en suspens dans un regard comme une paillette dans un rai de lumière. Le regard, la lumière l'éblouissent. Il ne regarde pas le regard, il le sent. Le regard étant la pure liberté de l'autre, le prier se sent en suspens dans cette liberté. Il est dès l'origine transcendé vers des fins qu'il ignore ou connaît à demi. Mais par principe, il les approuve, les tient pour légitimes parce qu'elles émanent d'une pure liberté.»⁴

La liberté, dans laquelle le prier s'inscrit, n'est nullement entachée de facticité ; «elle est pure position de l'ordre des fins»⁵. Ces fins, l'être qui prie les reconnaît comme supérieures aux siennes⁶. Lorsqu'il met à prier, l'être humain accepte et refuse à la fois ce qui caractérise Dieu, sa liberté, son regard et sa toute-puissance. Se reconnaissant lui-même «sans *droit*, sans vertu, sans raison»⁷, il implore Dieu de prêter attention à sa situation et de daigner poser son regard sur lui. Invoquant ainsi le regard divin, l'être humain ne cherche pas à devenir la proie d'une nouvelle objectivation, mais il espère amadouer Dieu et infléchir la volonté divine sur la sienne propre.

Pour ce faire, celui qui prie procède en plusieurs étapes. Il commence par offrir sa liberté à Dieu, son divin souverain, pour tenter de la mêler à la sienne⁸. Réalisant qu'il ne parvient pas à sortir du schéma aliénant du conflit des consciences, l'être qui prie saisit assez rapidement qu'une alternative s'impose entre sa liberté et celle de Dieu. Il choisit alors d'offrir sa propre liberté en tribut à celle de Dieu, espérant par là incliner la volonté de son Seigneur en la soumettant à ses propres velléités⁹ : «Ma douleur, mon désir qui étant à moi ne sont rien, étant au

1 Sartre, *CM*, p. 225. Pour le passage sur la prière, cf. p. 225-247.

2 Dans sa structure, la prière est en effet *acceptation* et *reconnaissance*, «reconnaissance *a priori* d'une liberté opérante et de son opération» (*Id.*).

3 «Les mains jointes figurent évidemment que chaque main retient l'autre, c'est-à-dire que je me réduis moi-même à l'impuissance, je n'agis plus. La gémulation est destinée à symboliser et à concrétiser mon acceptation de la différence de hauteur.» (*Ibid.*, p. 233).

4 *Ibid.*, p. 225.

5 *Id.*

6 «Dès l'origine donc j'accepte une hiérarchie des libertés : les fins de ma propre liberté sont secondaires et inessentiels ; [...] elles ne peuvent exister que si elles sont soutenues par l'ordre universel.» (*Ibid.*, p. 226).

7 *Id.*

8 «Ce que je demande avec ma liberté, je me fais objet en suspens dans la liberté de l'autre pour l'obtenir. [...] je me démetts de ma liberté [...]. Je déclare que ma liberté est liberté quand elle veut ce que veut l'Autre et non-liberté quand elle veut ses fins propres ; autrement dit il n'y a qu'une seule liberté en l'Autre et en moi : la liberté de l'Autre.» (*Ibid.*, p. 230).

9 «Dans la prière, je me donne. Seulement, en devenant *sien*, je garde un désir que je propose à cette liberté toute-puissante. Comme je suis sien, ce désir est originellement *son* désir.» (*Id.*).

Maître sont tout, réalisent l'intermédiaire et la liaison entre le Maître et moi. Ils sont *moi dans le Maître*. L'objet regardé en s'offrant à la lumière-regard se fond à demi dans le regard, s'y dilue et du coup devient motif interne dans le regard, sollicitation pour la liberté»¹.

Ne pouvant intervenir directement sur le «regard de Dieu» et sur l'emprise que ce dernier possède sur lui, l'être humain qui prie tend un «piège» à Dieu²: afin d'affaiblir le «regard de Dieu» et d'infléchir sa volonté, l'être humain agit comme s'il offrait sa liberté à Dieu. Ainsi placé, non devant une liberté étrangère, mais devant ce qu'il pense devenir sa propre liberté, Dieu ne considère plus la liberté humaine comme un *objet*, mais comme une sollicitation à son action. Dieu répond au subterfuge humain, non par une nouvelle objectivation de sa liberté, mais par la *générosité*: «La réponse à la prière est la *générosité*. [...] L'accessibilité à la prière c'est la générosité de la toute-puissance – qui n'a aucune valeur»³.

L'être qui prie a-t-il obtenu satisfaction à sa prière ? Si nous nous souvenons que la prière avait été motivée ni par l'appel à la clémence divine ni par l'espoir de sa générosité, mais par la recherche de son objectivation, force nous est de reconnaître que le prier s'est laissé prendre à son propre piège. Sa prière s'avère un échec : non seulement Dieu ne voit ni son «être» ni sa liberté objectivés et aliénés (ce qui aurait permis à l'être humain de récupérer sa liberté, pour Sartre). De plus, l'être humain a définitivement perdu sa liberté, puisqu'il l'a placée *sciemment* au sein de celle qu'il voulait, précisément, occulter : «Dans la prière on voulait s'approprier une liberté et provoquer en elle un trouble qui l'enchaîne, on voulait être maître ; or on se fait esclave, on se remet entre les mains de cette libre personne qu'on voulait posséder»⁴.

S'inscrivant là où la violence aurait pu s'actualiser, la prière ne sort pas plus l'être humain du conflit des consciences qu'elle ne lui permet de se libérer de l'emprise du regard divin. Comprenant en elle-même toute une dialectique des libertés, la prière se définit parallèlement à l'hommage féodal, comme «une reconnaissance à deux d'une hiérarchie fondée sur le pouvoir mondain»⁵ ; elle ne soulage pas l'être humain de sa facticité ; elle ne le délivre pas davantage de son état d'«être-regardé». Elle ne sauve l'être humain qu'«en détruisant l'humain qui est l'entreprise puisqu'elle introduit à sa place l'univers de l'intuition, de l'ineffable, de l'instantané»⁶. Et Sartre de conclure : «Une fois qu'on est entré dans le monde de la prière on est pris dans un tourbillon dialectique d'où l'on ne peut sortir que par cassure, c'est-à-dire par réveil. Le seul réveil possible est le *cogito* ou conscience de ma propre liberté»⁷.

Face à une telle conclusion, force est de reconnaître que l'existence et la présence de Dieu pour l'être humain se trouvent fort mises à mal. Fruit de ses aspirations, projection de ses désirs, Dieu ne résiste pas à l'existentialisme prôné par Sartre. Invité à admettre l'échec de ses

1 *Ibid.*, p. 231.

2 «En vérité par la prière je me constitue en tentation pour la liberté souveraine, je lui constitue, par un piège, une possibilité qui devient *sa propre possibilité*.» (*Id.*).

3 «L'immoralité profonde de cette générosité, c'est qu'elle se fait de haut en bas, qu'elle émane d'une liberté qui a fait sauter sa situation (fictivement) et qui règle l'ordre du monde sans le subir. C'est la liberté de Dieu qui veut affirmer que le monde est inessentiel et que son caprice est l'essentiel. Elle veut seulement se retrouver elle-même dans l'autre. Elle cherche à se retrouver dans une conscience étrangère mais inférieure, juste assez libre pour la reconnaître, juste assez étrangère pour lui conférer l'objectivité qu'un miroir donne à mon visage, juste assez limitée et docile pour qu'en aucun cas il n'y ait risque de blâme ou de refus.» (*Ibid.*, p. 233).

4 *Ibid.*, p. 240-241.

5 *Ibid.*, p. 247.

6 *Id.*

7 *Id.*

tentatives pour s'établir comme «être nécessaire» au milieu de la contingence et à se libérer de sa mauvaise foi, l'être humain ne peut maintenir l'idée que Dieu existe. Sous l'impulsion d'une réflexion purifiée (c'est-à-dire libérée de toute mauvaise foi), l'être humain saisit qu'il se caractérise avant tout comme un *cogito*, c'est-à-dire comme une conscience absolument libre et autonome, qui l'appelle à se réaliser par des actions concrètes qui le définissent pleinement. Dans cette perspective, l'objectivation et l'aliénation subies sous le «regard de Dieu» ne trouvent point leur origine en Dieu, mais en l'être humain qui, par la déficience de sa volonté, les fait venir à l'existence. Chez Sartre, pas de chemin spirituel donc, sinon celui qui consiste à se libérer de l'emprise du «regard de Dieu». Par une réflexion purifiée, l'être humain est invité à se libérer de Dieu.

Avant de reprendre ce dernier point en formulant quelques critiques à l'égard de la compréhension sartrienne du regard, considérons l'essor qu'a reçu ce thème dans la littérature sartrienne, en nous penchant sur la pièce de théâtre *Le Diable et le Bon Dieu*.

B. *Le diable et le bon Dieu* (1951)

Représentée pour la première fois le 7 juin 1951 au Théâtre Antoine à Paris, *Le diable et le bon Dieu* constitue, avec *Huis clos*, l'une des pièces les plus célèbres de Sartre. Elle s'inspire du *Rufián dichoso* de Cervantès, dont Jean-Louis Barrault avait demandé une adaptation à Sartre en 1943¹. La pièce fut un succès, tenant la tête d'affiche durant des mois. La critique l'accueillit toutefois de façon mitigée, estimant qu'elle manifestait la trop grande volonté de Sartre de «prouver l'inexistence de Dieu» en déployant une «machine de guerre contre Dieu»². En sus de la thématique de l'existence de Dieu, cette pièce expose les fondements de la morale, ainsi que ses limites : lorsqu'elle ne recueille pas l'assentiment de tous, l'établissement de la morale s'avère problématique³.

La tragédie *Le diable et le bon Dieu* se déroule dans l'Allemagne du XVI^e siècle, peu avant la révolte des paysans de 1524. Elle présente un bâtard, Goetz, reître brutal et cruel, qui cherche à définir son être par le Mal qu'il commet. Sur le point de brûler Worms et de massacrer tous ses habitants, Goetz soudain change d'orientation. Réalisant que ses exactions, mêmes les plus abominables, ne défont nullement Dieu, qui le sauvera si tel est son bon plaisir, Goetz choisit sur un coup de dés (truqué) de se consacrer désormais à établir le Bien que Dieu a voulu impossible sur terre. Il s'applique à édifier une cité sainte, la «Cité du Soleil», communauté

1 Contat et Rybalka, *Les écrits de Sartre, op. cit.*, p. 231. On a aussi vu dans cette pièce de Sartre l'antithèse du drame de Paul Claudel, *Le Soulier de satin*.

2 *Ibid.*, p. 233.

3 Cette thématique sera développée dans l'ouvrage consacré à Jean Genet : Jean-Paul Sartre, *Saint-Genet : comédien et martyr*, [Paris], Gallimard, NRF, Œuvres complètes de Jean Genet 1, 1952⁴.

chrétienne fondée sur l'égalité et l'amour fraternel. Persuadé que l'amour se propage comme la haine, en gagnant les humains de proche en proche, Goetz s'acharne à faire advenir, sur terre, le Royaume de Dieu et la Justice divine¹.

Cette pièce de théâtre *Le diable et le bon Dieu* s'avère particulièrement intéressante pour l'étude du « regard de Dieu ». Articulant la problématique des regards échangés entre les humains à une compréhension du regard que Dieu est censé poser sur le monde et les humains, cette pièce offre, en effet, pléthore de regards réels, supposés ou devinés. Dans un premier temps, je vais commencer par envisager ces diverses sortes de regards, en étudiant trois relations particulières, à savoir celles qui unissent Goetz à Heinrich, à Catherine, et enfin à Hilda. Dans un deuxième temps, je m'intéresserai au développement que reçoivent Dieu et son « regard » dans cette pièce, en me penchant sur le personnage insolite de Goetz, sur son ambition, son évolution, son revirement et sa découverte finale.

Goetz et Heinrich, deux figures de mauvaise foi

Goetz et Heinrich symbolisent chacun une forme de mauvaise foi différente, l'une liée à l'exercice du pouvoir (Goetz est l'un des meilleurs capitaines d'Allemagne), l'autre à la religion (Heinrich se présente comme un curé proche des pauvres). Dans la relation qui se développe entre eux, chacun révèle à l'autre, *par son regard*, la mauvaise foi qui l'anime : dénudant les consciences, le regard exhibe les ambitions de chacun, et déjoue les motivations qui sous-tendent leurs actions.

Bien que tout semble opposer Goetz et Heinrich (le premier se définit par le Mal qu'il perpétue ; le second par le Bien qu'il s'efforce à prodiguer aux pauvres et aux petites gens), les deux protagonistes se rejoignent toutefois sur une expérience commune : celle de la trahison. En effet, avant de voir Goetz², Heinrich avait l'intention de trahir Worms, livrant la ville aux mains ennemies en échange de la vie de quelques prêtres³ ; de son côté, Goetz, afin de pouvoir s'emparer des terres de son demi-frère Conrad (successeur légitime de la famille des Heidenstamm), trahit ce dernier en livrant l'endroit de son campement à l'archevêque, le condamnant ainsi à une mort certaine. Le regard qu'ils échangent entre eux lors de leur première rencontre, avant de pointer leurs dissemblances, met en avant leur ressemblance : « Pourquoi me regardes-tu ? » demande Heinrich à Goetz. Et ce dernier de répondre : « J'ai eu cette gueule de faux-jeton. C'est toi que je regarde et c'est de moi que j'ai pitié : nous sommes de la même espèce »⁴.

1 A la fin de la pièce, Goetz est amené à reconnaître l'échec de sa tentative : la « Cité du Soleil », loin de constituer un havre de paix et d'amour, force l'indignation des seigneurs et attise tant la colère que la jalousie des paysans. Pas plus que le Mal, le Bien ne parvient à être établi de façon absolue. Dans un éclair de lucidité, Goetz prend conscience que la permanence et la stabilité qu'il recherche n'émanent, en définitive, de rien ni de personne d'autre que de lui-même et qu'en tant que telles, elles s'avèrent vouées à l'échec. Cette révélation s'accompagne de la prise de conscience que Dieu n'existe pas, et que, de ce fait, il ne soutient pas plus l'action, les valeurs que l'existence en général. Infiniment libre, l'être humain ne possède donc d'autre choix que celui d'inventer sa vie en s'y projetant de façon responsable.

2 « Goetz : [...] Si tu nous fais entrer dans la ville, je jure de laisser la vie sauve à ses habitants. – Heinrich : Et tu voudrais que je te croie ? – Goetz : N'en avais-tu pas l'intention ? – Heinrich : Oui : avant de t'avoir vu. » (Jean-Paul Sartre, *Le diable et le bon Dieu : trois actes et onze tableaux*, [Paris], Gallimard, Folio 869, 1998 [1951], p. 50).

3 Après avoir quitté la ville, Heinrich s'aventure *de son propre chef* à la recherche du capitaine des reîtres pour lui proposer, en échange de la vie de quelques prêtres que la populace voulait massacrer, la clé d'un accès souterrain qui lui permettrait de prendre la ville sans difficultés.

4 Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, op. cit., p. 51.

Le regard que Goetz et Heinrich se portent mutuellement, regard lucide et incisif s'il en est, rend manifeste la mauvaise foi de chacun.

Lorsqu'Heinrich est traduit devant Goetz¹, ce dernier, par son regard, relève l'incohérence de la démarche du curé : au nom de quelques vies sauvées, Heinrich est prêt à livrer, aux mains ennemies, les habitants d'une ville entière, sans se soucier des conséquences de son acte. Homme de la demi-mesure divisé contre lui-même, Heinrich représente l'image même de celui qui, partagé entre deux partis inconciliables, aussi importants l'un que l'autre à ses yeux (les pauvres et l'Église), ne parvient pas à choisir entre les deux. Piégé, Heinrich ne parvient pas à se dépêtrer de la position d'intermédiaire dans laquelle il s'est lui-même placé ; il tente de se tirer de cette impasse par la mauvaise foi. Cependant, déjoué par le regard de Goetz, il reconnaît qu'en venant trouver ce dernier, il défendait non les intérêts des prêtres, du peuple ou encore de Dieu, mais les siens propres :

« Allons, j'ai menti, reconnaît Heinrich, je ne suis pas son élu [de Dieu]. Pourquoi le serais-je ? Qui me forçait à sortir de la ville ? Qui m'a donné mandat de venir te trouver ? La vérité, c'est que je me suis élu moi-même. Quand je venais te demander la grâce de mes frères, j'étais déjà sûr de ne pas l'obtenir. Ce n'est pas la méchanceté de vos visages qui m'a fait changer d'avis, c'est leur réalité. Je rêvais de faire le mal et quand je vous ai vu, j'ai compris que j'allais le faire pour de vrai. Sais-tu que je hais les pauvres ? [...] J'étais venu te les livrer tous et j'espérais que tu les exterminerais, afin que je puisse oublier qu'ils ont jamais été. »²

Pointant ainsi son regard sur la conscience du curé et mettant à jour la mauvaise foi qui l'anime, Goetz s'empare insidieusement de l'être d'Heinrich et utilise à son encontre l'aversion qu'il se porte. Aculé par la justesse des propos de son interlocuteur, Heinrich s'apprête à capituler lorsqu'entre l'officier venu annoncer la mort de Conrad, décédé à la suite de la trahison de son frère. A cet instant, les rapports de force s'inversent : Goetz perd l'emprise qu'il avait acquise sur Heinrich pour se livrer à son tour à son appréhension. Passant de la position du « regardé » à celle du « regardant », l'acuité du regard d'Heinrich perce la raison pour laquelle Goetz choisit de se déterminer par le Mal :

« Goetz : [...] que vois-tu à présent ?
Heinrich : Je vois que tu te fais horreur.
Goetz : C'est vrai, mais ne t'y fie pas ! Je me fais horreur depuis quinze ans.
Et après ? Est-ce que tu ne comprends pas que le Mal est ma raison d'être ? »³

Dévoilant les intentions de son adversaire, le regard d'Heinrich perçoit que Goetz, prétextant commettre des exactions sur les autres au nom du Mal, n'agit en réalité que par pur désespoir, pour tenter d'échapper à l'horreur qu'il s'inspire à lui-même. Posant son regard sur ce capitaine de l'armée allemande, Heinrich comprend que Goetz ne désire pas tant éliminer les autres que

1 *Ibid.*, 1^{er} acte, 2^e tableau, 3^e et 4^e scènes, p. 48-61.

2 *Ibid.*, p. 53.

3 *Ibid.*, p. 61.

sa propre personne, qu'il cherche à éradiquer sur le mode antinomique de ne pas l'éradiquer. Ayant saisi la dynamique qui anime Goetz, Heinrich s'affranchit de l'emprise que celui-là avait acquise sur lui et récupère la liberté que son interlocuteur avait hypothéquée par son regard¹.

Perçant les contradictions de l'être, déjouant les prétextes et les fausses excuses, le regard n'épargne pas plus Goetz qu'Heinrich : il place chacun face à ses responsabilités et face à sa liberté, soulignant que, tous deux, préfèrent s'en délester plutôt que d'en assumer les conséquences².

Le regard se distingue par son acuité et sa clairvoyance : il perce les motivations secrètes et les révèle au grand jour. Sa vérité prime même sur celle de la parole qui ne jouit, comparativement au regard, que d'un statut secondaire, voire contestable³. Il engendre une relation conflictuelle, définie par la lutte respective de chacun pour la sauvegarde de son intégrité, c'est-à-dire pour éviter de devenir objet de la domination et des valeurs de l'autre. Considérons ce point plus avant en nous penchant sur la relation que Goetz entretient respectivement, avec Catherine puis avec Hilda.

Goetz, Catherine et Hilda ou l'amour impossible

Le diable et le bon Dieu met en scène diverses situations du conflit des consciences. Les relations que Goetz entretient avec Catherine et avec Hilda en présentent une forme singulière : elles montrent l'incarnation possible de l'amour, tel que celui-ci se donne à vivre entre humains, conformément aux analyses qu'en donne *L'être et le néant*, à savoir comme l'actualisation de l'interdépendance, dans sa veine sado-masochiste. Dans sa relation avec Catherine, Goetz représente celui qui, « dominant-regardant », prend un malin plaisir à faire souffrir sa compagne qui, « dominée-regardée », réduite au rang d'objet, d'esclave ou encore d'« animal domestique »⁴, accepte toutes ces souffrances au nom de l'amour qu'elle lui voue. Dans la relation avec Hilda, les rapports sont inversés : Goetz, ayant opéré sa conversion au Bien, accepte de se soumettre au regard de Hilda, qui devient, involontairement, la cause de ses souffrances. Considérons chacune de ces deux relations d'un peu plus près, en restant attentifs au rôle qu'y joue le regard⁵.

Le lien de dépendance qui unit Goetz à Catherine se manifeste insidieusement. Compagne que Goetz a changé en courtisane par toutes les horreurs physiques et affectives qu'il lui a fait subir, Catherine n'est un objet désirable à ses yeux que parce qu'elle constitue le support d'actes dont, seul, il peut revendiquer la violence et la cruauté. Victime innocente, Catherine représente le

-
- 1 Si Heinrich parvient à se libérer du regard et d'une certaine emprise de Goetz à son égard, il n'échappe pas totalement à sa mauvaise foi pour autant : remettant la clé entre les mains de l'agresseur, Heinrich choisit « de ne pas choisir », se délestant ainsi de la responsabilité de son acte comme s'il ne lui appartenait pas (« – Goetz : Comme ils vont t'aimer, tes pauvres ! Comme ils vont te bénir ! – Heinrich : Ça ne me regarde plus. Moi, je me perds. Mais je te confie mes pauvres, bâtard. A présent, c'est à toi de choisir. » ; *Ibid.*, p. 60-61).
 - 2 Goetz n'assumera la pleine responsabilité liée à l'exercice de sa liberté qu'à la fin de la pièce, lorsqu'il reconnaîtra la vacuité de sa quête d'absolu (de Mal ou de Bien).
 - 3 La vérité induite par le regard prime donc sur celle liée à la parole : tandis que la parole de Goetz invite à la confiance, le regard déjoue les hypocrisies du langage et manifeste les véritables motivations qui animent son être.
 - 4 Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, op. cit., p. 71.
 - 5 Remarquons à ce propos que les regards échangés dans chacune de ces deux relations s'avèrent aussi clairvoyants que ceux échangés entre Goetz et Heinrich. Quand Goetz entre dans la tente où se tient Catherine par exemple, il voit tout de suite à son regard que celle-ci lui cache quelque chose (« Regarde-moi, Catherine. Qu'est-ce que tu me caches ? » ; *Ibid.*, p. 68-69) ; ou encore quand il tente d'amadouer le regard de Hilda à son égard, cette dernière déjoue son piège et refuse d'y participer (« – Goetz : Tu vois bien que je cherche à t'avilir ? – Hilda : Oui, parce que je suis ton bien le plus précieux. » ; *Ibid.*, p. 223).

témoignage vivant que Goetz perpétue le Mal pour le Mal et que sa cruauté surpasse tout entendement. En elle et par elle, Goetz confirme son engagement pour le Mal ; il sacrifie l'amour qu'elle lui témoigne et celui qu'il lui porte lui-même au nom de l'établissement d'un idéal (le Mal absolu), ainsi qu'il l'affirme à propos de Worms : « il faut bien tuer ce qu'on aime »¹.

En dépit des apparences, Goetz ne cherche pas à avilir Catherine en lui dérobant sa liberté, mais en s'efforçant au contraire d'attiser son insoumission et sa révolte², seule manière selon lui de s'assurer l'autonomie de sa volonté et l'indépendance de sa liberté. Se délectant de l'écœurement qu'il inspire, Goetz se place dans une situation dominante : « Je n'accepterai plus rien, pas même les faveurs d'une femme. [...] Parce que j'ai trop reçu. Pendant vingt ans, ils m'ont tout donné gracieusement, jusqu'à l'air que je respirais : un bâtard, il faut que ça baise la main qui le nourrit. Oh ! Comme je vais donner à présent ! Comme je vais donner ! »³. Parce qu'il ne veut absolument rien devoir aux autres, Goetz se pose en donateur exclusif, en administrant systématiquement le Mal.

S'escrimant par toutes sortes de stratagèmes à inscrire ses rapports avec Catherine dans le conflit et la violence, Goetz voit, malgré tous ses efforts, sa tentative échouer : celle-ci s'amourache de lui ; contre le gré de ce dernier, elle suspend sa liberté dans celle de son agresseur. S'offrant à son bourreau, Catherine espère que celui-ci, en étant seul propriétaire et bénéficiaire, dépende d'elle à son tour⁴. Soumise à Goetz parce qu'il représente son seul lien au monde⁵, Catherine s'abandonne au regard de Goetz : qu'il la laisse, là voilà catin, mais qu'il l'emmène avec lui, la voilà sauvée et restaurée dans son intégrité, parce qu'importante aux yeux de son amant.

L'attitude de Catherine terrifie Goetz qui comprend que cette dernière a rompu le contrat tacite qu'il avait fixé. Ne supportant pas l'idée que quelqu'un dépende de lui ou que lui-même puisse dépendre du regard de quelqu'un d'autre, Goetz s'empporte contre Catherine : « Qu'est-ce qui te prend ? (*Un temps. Il la regarde. Brusquement*) Va-t'en. J'ai honte pour toi. [...] Je ne supporterai pas que tu me regardes avec ces yeux. Il faut que tu sois une fière saloperie pour oser m'aimer après tout ce que je t'ai fait »⁶. Réalisant l'échec de sa tentative d'administrer le mal pour s'assurer un amour sans dépendance, Goetz répudie publiquement Catherine et l'abandonne à ses troupes en mal de femmes, la condamnant ainsi à vivre l'enfer sur terre. Niant l'être même de Catherine, en la torturant d'abord, puis en la chassant, Goetz refuse le visage de la faiblesse et nie sa propre vulnérabilité.

Après sa conversion au Bien, Goetz retrouve Catherine à l'article de la mort. Réalisant les souffrances qu'il lui a infligées, il tente alors d'accéder à son ancienne demande et de restaurer l'image qu'elle a perdue d'elle-même en lui démontrant qu'elle compte à ses yeux. Invoquant le Seigneur pour se charger des péchés de Catherine, Goetz s'acharne, par un procédé frauduleux,

1 *Ibid.*, p. 47.

2 « Goetz : Depuis quelque temps tu n'es plus la même. Tu me détestes toujours bien fort, n'est-ce pas ? – Catherine : Pour cela oui : bien fort ! – Goetz : Tu rêves toujours que tu m'assassines ? – Catherine : Plusieurs fois par nuit. – Goetz : Tu n'oublies pas au moins que je t'ai souillée et avilie ? – Catherine : Je n'en ai garde. – Goetz : Et tu subis mes caresses avec répugnance ? – Catherine : Elles me font frissonner. – Goetz : Parfait. Si tu t'avisais de te pâmer entre mes bras, je te chasserais à l'instant. » (*Ibid.*, p. 68-69).

3 *Ibid.*, p. 69.

4 « Emmène-moi. [...] Il y a des jours où tu auras besoin d'une femme ; [...] Je peux être vingt femmes, cent, si ça te plaît, toutes les femmes. Prends-moi en croupe, je ne pèse rien, ton cheval ne me sentira pas. Je veux être ton bordel ! » (*Ibid.*, p. 84-85).

5 « Goetz ! Goetz ! ne me chasse pas ! Je n'ai plus personne au monde ! » (*Ibid.*, p. 86).

6 *Ibid.*, p. 85.

à racheter ses fautes pour la libérer de l'enfer. Mais malgré les apparences, celui-ci n'accepte pas plus qu'auparavant de se soumettre à son ancienne compagne. Il interpelle Dieu non pour intercéder en faveur de Catherine ou pour implorer son pardon pour ses erreurs passées, mais pour lui intimer l'ordre de lui rendre ce qui lui appartient : « Ces péchés sont à moi, tu le sais. Rends-moi ce qui m'appartient »¹. Comme Dieu reste muet à ses demandes, Goetz s'inflige seul ce qui aurait dû constituer la preuve de son châtement et se troue les mains pour porter les stigmates. Là encore, Goetz s'établit en donateur exclusif. Sa décision de se consacrer au Bien ne sauve pas Catherine : même en voulant le Bien et en s'évertuant à l'établir, le Mal prend son parti et pointe, d'ores et déjà, l'échec de la tentative de Goetz. La relation à Hilda présente-t-elle un dénouement différent que celle qui lie Goetz à Catherine ? Lui permet-elle d'établir le Bien que Goetz désire désormais ardemment réaliser ?

Fille du meunier le plus riche du village, Hilda est la bonté et la générosité mêmes : jeune femme aimée et respectée de tous, elle n'a de cesse d'aider les paysans et de se dévouer pour eux, apportant soutien aux malades et réconfort aux mourants. Ayant veillé Catherine durant cinq jours et cinq nuits, avant qu'elle ne trépasse, Hilda a partagé ses angoisses et ses joies, et a appris à voir Goetz à travers ses yeux. Hilda voue ainsi une haine latente à celui qu'elle ne connaît pas encore ; elle se promet, lorsqu'elle le rencontrera, de lui faire chèrement payer ses crimes.

De même que Catherine soutient la comédie du Mal que Goetz se joue à lui-même (raison pour laquelle nous pouvons supposer qu'elle disparaît peu après sa conversion au Bien), Hilda représente le témoin de ses efforts à établir le Bien. Parce qu'elle le déteste et parce que le peuple l'adore, Hilda devient, pour Goetz, la seule qu'il désire véritablement convaincre de sa conversion au Bien, acceptant pour cela de se soumettre à son regard² :

- « – Goetz : Enfin ! Tu seras la première !
- Hilda : La première ?
- Goetz : La première à m'aimer. »³

Partagés l'un et l'autre entre l'aversion et la fascination réciproques, ils instaurent une relation qui semble présenter, de prime abord, les rapports de force inverses à ceux lors partagés avec Catherine : Goetz ne *torture* plus au nom du Mal, mais cherche à *être torturé* au nom du Bien, pour expier ses crimes passés ; il se livre tout entier à l'appréhension et au jugement de Hilda, qui soudain se voit placée dans la position du « dominant-regardant » :

- « – Hilda : Pourquoi veux-tu me rendre complice de tes crimes ? Pourquoi m'obliges-tu à décider à ta place ? Pourquoi me donnes-tu puissance de vie et de mort sur mes frères ?
- Goetz : Parce que je t'aime.
- Hilda : Tais-toi. Ah ! Tu as gagné : tu m'as fait passer de l'autre côté de la barrière ; j'étais avec ceux qui souffrent, à présent je suis avec ceux qui décident des souffrances. O Goetz, jamais plus je ne pourrai dormir ! »⁴

1 *Ibid.*, p. 171.

2 Nous retrouvons là l'une des problématiques de *Huis clos* lorsque Garcin, soucieux d'être absous de sa lâcheté, se livre entre les mains d'Inès et se soumet à l'appréhension de son regard pour incliner son jugement et le délivrer de lui-même.

3 Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, *op. cit.*, p. 166.

4 *Ibid.*, p. 195.

Malgré les apparences, Gœtz n'accepte pas plus que précédemment de recevoir quoi que ce soit de Hilda : perfide, il s'arrange pour rendre cette dernière dépendante de lui. Seule à être restée à ses côtés après la débandade des paysans, suite à l'échec de la mise en œuvre de sa « Cité du Soleil », Hilda demeure avec Gœtz, non parce que celui-ci le lui a demandé, mais parce qu'il lui semble que Gœtz a besoin d'elle : « Le plus misérable, c'est toi : ici est ma place. Je resterai ici » répond Hilda à Gœtz qui l'enjoint de le quitter¹. Hilda, qui a besoin de se sentir utile pour exister, est touchée par la misère de Gœtz. Sa sensibilité se trouve à l'origine du retournement qui est occasionné dans leur relation : plus Gœtz s'acharne à éloigner Hilda, en s'infligeant des sévices corporels (qui ont pour but d'augmenter sa solitude, en détruisant tout ce que la gente humaine comporte de mal et de malheur²), plus il devient misérable, et plus Hilda se fait un devoir de rester auprès de lui pour le soigner et s'occuper de lui. Touchée par la misère de Gœtz, Hilda, prise de compassion, tombe amoureuse de lui : « Tu es là : un peu de chair usée, rugueuse, misérable, une vie – une pauvre vie. C'est cette chair et cette vie que j'aime »³.

En dépit de sa conversion au Bien, Gœtz se trouve à nouveau en situation de donateur exclusif, mais par le biais de Hilda cette fois-ci : retournant son refus des humains contre lui-même, il entraîne Hilda dans son jeu qui devient, malgré elle, médiatrice de l'administration du Mal de Gœtz, bourreau chargée de torturer et de punir son amant de ses exactions. Suspendant les actes de Hilda à sa propre appréhension, Gœtz n'accepte pas plus la position du « dominé-regardé » que celle du « dominant-regardant ». Gœtz et Hilda restent ensemble, toutefois, car chacun a besoin de l'autre pour exister : Gœtz dépend de Hilda parce que, l'aimant à sa manière, elle constitue pour lui un objet de torture idéal ; Hilda est liée à Gœtz pour épancher ses accès de bonté et de générosité, qui témoignent de son amour pour le genre humain.

La relation entre Gœtz et Hilda se distingue toutefois de celle lors entretenue avec Catherine en ceci que, bien que s'installant sur la base du conflit des consciences, elle le traverse et le dépasse : après que Gœtz ait opéré sa conversion ou son revirement authentiques (en renonçant à l'absolu et en abolissant l'être et la présence de Dieu), leur rapport non seulement se maintient mais prend une nouvelle forme qui ne détruit pas l'amour mais qui lui offre un possible épanouissement⁴. Considérons cette dernière question en nous penchant sur l'évolution du personnage de Gœtz et sur la compréhension que celui-ci présente de Dieu et de son regard.

Conformément à la conception de Sartre, la question du regard divin dans cette pièce s'envisage dans le cadre de la mauvaise foi humaine qui constitue, d'une part, une excuse ou un prétexte pour éviter l'usage responsable d'une liberté inconditionnée, et traduit, d'autre part, la quête humaine d'absolu, qui fait venir à l'existence un être nécessaire et tout-puissant, capable de soutenir aussi bien l'être que les actes humains. Les différentes incursions du « regard de Dieu » dans la pièce illustrent chacune un aspect de cette mauvaise foi. Voyons cela d'un peu plus près en considérant le personnage de Gœtz.

1 *Ibid.*, p. 213.

2 « Je t'ai interrogé, mon Dieu, et tu m'as répondu. Sois béni parce que tu m'as révélé la méchanceté des hommes. Je châtierai leurs fautes sur ma propre chair, je tourmenterai ce corps par la faim, le froid et le fouet : à petit feu, à tout petit feu. Je détruirai l'homme puisque tu l'as créé pour qu'il soit détruit. » (*Ibid.*, p. 213).

3 *Ibid.*, p. 212.

4 Par l'instauration de cette relation authentique entre Gœtz et Hilda, Sartre présente une forme de ce que peut ou de ce que doit être une relation qui traverse et dépasse le conflit des consciences, conformément à ce qu'il développe de la « conversion des consciences » dans les *Cahiers pour une morale*.

Représentant une sorte de « anti-héros » tragique ou de héros « pré-tragique »¹, Goetz, personnage principal de la pièce, se trouve en proie à un défi constant : établir son être à l'encontre de celui de Dieu en se définissant par des actions absolues, que ce soit par l'administration du Mal ou du Bien.

Perpétrant le Mal, Goetz ne nourrit d'autre ambition que de rivaliser avec Dieu qui fait le Bien :

- Catherine : Et pourquoi faire le Mal ?
- Goetz : parce que le Bien est déjà fait.
- Catherine : Qui l'a fait ?
- Goetz : Dieu, le Père. Moi j'invente.»²

Cherchant à s'ériger en « monstre tout à fait pur », Goetz défie le seul adversaire qu'il estime véritablement à sa mesure, à savoir Dieu³ : « que me font les hommes ? Dieu m'entend, c'est à Dieu que je casse les oreilles et ça me suffit, car c'est le seul ennemi qui soit digne de moi. [...] C'est Dieu que je crucifierai cette nuit [...] Dieu le sait. En ce moment il a peur, je le sens ; je sens son regard sur mes mains, je sens son souffle sur mes cheveux, ses anges pleurent »⁴. Goetz fait preuve d'autant de zèle à administrer le Mal que Dieu le Bien, et s'acharne à soumettre la toute-puissance divine à sa propre puissance. Pour ce faire, il dénonce l'impuissance de Dieu à intervenir dans les affaires humaines, particulièrement lorsqu'il s'agit d'en empêcher les exactions : « Dieu me voit, curé, il sait que j'ai tué mon frère et son cœur saigne. Eh bien, oui, Seigneur, je l'ai tué. Et que peux-tu contre moi ? J'ai commis le pire des crimes et le Dieu de justice ne peut me punir »⁵. Loin de jubiler devant le silence et l'impassibilité de Dieu à ses provocations, Goetz accuse ce dernier d'usurper des qualités qu'on lui prête à tort : l'omnipotence, l'omniscience⁶ représentent autant d'attributs factices, car Dieu s'avère en définitive incapable de lutter contre le mal et le malheur. Pour Goetz, seul l'être humain peut revendiquer ces droits, et lui-même se targue d'être celui qui les exécute avec le plus de brio : « Haine et faiblesse, violence, mort, déplaisir, c'est ce qui vient de l'homme seul ; c'est mon seul empire et je suis seul dedans : ce qui s'y passe n'est imputable qu'à moi. [...] Je suis l'homme qui met le Tout-Puissant mal à l'aise. En moi, Dieu prend horreur de lui-même ! »⁷. Perpétrant le Mal, Goetz se déclare vainqueur contre Dieu. Avant même que ce dernier n'ait eu le temps de poser son regard sur lui, Goetz déjoue les pièges et les contradictions qui lui sont inhérents.

Mais lorsque discutant avec Heinrich, Goetz s'entend dénoncer l'arrogance de ses prétentions et la vanité de son ambition (puisque Dieu, si tel est son bon plaisir, le sauvera indépendamment de la valeur de ses actes, ceux-ci fussent-ils abominables), Goetz relève le défi d'instaurer le Bien que Dieu a voulu impossible sur terre : « tu m'apprends que le Bien est impossible, je parie donc

1 Goetz (comme Hugo dans *Les Mains sales* ou Frantz dans les *Séquestrés d'Altona*) constitue à vrai dire davantage un personnage « pré-tragique » que tragique : se débattant avec sa liberté et sa mauvaise foi, Goetz ne découvre en effet sa raison d'être et d'agir qu'à la fin de la pièce, lorsque, ayant éradiqué Dieu du monde et de l'histoire, il rencontre les autres et projette d'agir avec eux, au milieu d'eux et en leur nom (pour ce point, cf. Claude Launay, *Sartre : Le diable et le bon Dieu*, Malesherbes, Hatier, Profil d'une œuvre 15, 1970, p. 34).

2 Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, op. cit., p. 81.

3 « Je ne daigne avoir affaire qu'à Dieu, les monstres et les saints ne relèvent que de lui. » (*Ibid.*, p. 59).

4 *Ibid.*, p. 97.

5 *Ibid.*, p. 59-60.

6 « Oui, Seigneur, vous êtes l'innocence même : comment concevriez-vous le Néant, vous qui êtes la plénitude ? Votre regard est lumière et change tout en lumière : comment connaîtriez-vous le demi-jour de mon cœur ? Et votre entendement infini, comment pourrait-il entrer dans mes raisons sans les faire éclater ? » (*Ibid.*, p. 105).

7 *Id.*

que je le ferai : c'est encore la meilleure manière d'être seul. J'étais criminel, je me change : je retourne ma veste et je parie d'être un saint»¹. Soucieux de parvenir à la bonté et à la sainteté absolues, Goetz vénère Dieu et en vient à souhaiter que son regard s'arrête sur lui. Il désire désormais se fondre en lui et rayonner sa lumière autour de lui, auprès de ses congénères, en leur indiquant la conduite à adopter en vue d'instaurer le Royaume de Dieu sur terre : «Je vois mon chemin comme je te vois : Dieu m'a prêté sa lumière. [...] Dieu m'a donné mandat d'éblouir et j'éblouirai, je saignerai de la lumière. Je suis un charbon ardent, le souffle de Dieu m'attise, je brûle vif. [...] Je serai témoin, martyr et tentation»². Illuminé par le regard divin, Goetz tente d'éradiquer le «demi-jour» qui marque son être et d'éliminer toute prérogative individuelle. Seule compte désormais la clarté de son regard, illuminé par la bonté divine.

Malgré les apparences, Goetz n'a pas abandonné son défi contre Dieu dans son engagement inconditionnel en faveur du Bien³. Au contraire, cherchant à le battre sur son propre terrain, il s'escrime à lui montrer la futilité de son être et de son action pour l'être humain qui peut fort bien se passer de sa présence et de son existence pour établir le Bien sur terre. Impuissant à intervenir contre le Mal, Dieu ne contribue pas davantage à cautionner le Bien. Il ne peut, tout au plus, qu'accroître les misères et les souffrances humaines en dardant son regard sur la terre. Mais impuissant à intervenir dans les affaires humaines, Dieu réalise que son être est «de trop», vide et inutile. A l'instar des humains, Dieu éprouve alors de la honte pour lui-même.

Même après l'échec de la «Cité du Soleil», Goetz désire rester sous les feux du «regard de Dieu», témoin de sa honte et tortionnaire de sa souffrance. Ne s'inspirant que honte et dégoût, Goetz en vient à souhaiter que Dieu lui prête son regard non plus pour inonder son être et la terre de sa lumière et de sa bonté, mais pour manifester au grand jour la «chiennerie» de son âme :

«Goetz [s'adressant à Dieu] : Donnez-moi les yeux du lynx de Béotie pour que mon regard pénètre sous cette peau⁴. Montrez-moi ce qui se cache dans ces narines et dans ces oreilles. Moi qui répugne à toucher du doigt le fumier, comment puis-je désirer tenir dans mes bras le sac d'excréments lui-même ? »⁵

Cherchant à nouveau à se perdre dans le regard de Dieu, Goetz aimerait jouir du point de vue dont Dieu bénéficie sur son être pour accroître encore son humiliation et sa souffrance, comme si celles-là ne prenaient leur véritable mesure que sous les faisceaux du regard divin («Es-tu satisfait, Seigneur, et connais-tu pire abjection que la mienne ? »⁶). Objet constant du jugement divin, Goetz se saisit de ce dernier comme d'un prétexte pour éviter de se confronter à sa liberté, préférant le face-à-face divin que celui avec sa propre conscience.

1 *Ibid.*, p. 109.

2 *Ibid.*, p. 120 et 125.

3 La conversion de Goetz prend donc toutes les apparences d'une illusion, d'une comédie burlesque qui met à jour l'orgueil de sa quête, à savoir atteindre l'absolu et, ce faisant, manifester la vacuité de Dieu. Le fait que Goetz triche aux dés pour perdre son pari révèle bien sa mauvaise foi : en se convertissant au Bien, Goetz n'éradique pas sa mauvaise foi, mais l'objet sur lequel cette dernière se porte, ainsi que la manière de l'exercer. Changeant ses actes en «gestes», la mauvaise foi identifie Goetz à un pantin ridicule qui s'anime tantôt par le Mal tantôt par le Bien qu'il s'évertue à répandre autour de lui.

4 Sartre emprunte cette citation à Johan Huizinga, *Le déclin du Moyen-Âge*, Paris, Payot, Bibliothèque historique, 1932 (trad. J. Bastin).

5 Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, *op. cit.*, p. 225.

6 *Ibid.*, p. 221.

Goetz se sert ainsi de Dieu et de son regard pour éviter de reconnaître sa mauvaise foi et pour échapper à son incommensurable liberté qui l'amènerait à effectuer des choix différents, notamment en ce qui concerne Hilda. En raison de l'omniprésence du regard de Dieu, il refuse par exemple de laisser libre cours à l'amour qu'il témoigne à cette femme : «Coucher avec toi sous l'œil de Dieu ? Non : je n'aime pas les partouzes. Si je connaissais une nuit assez profonde pour nous cacher à son regard...»¹. Refusant que son amour pour Hilda lui permette d'échapper au regard scrutateur et inquisiteur de Dieu (ainsi que Hilda le lui suggère : «L'amour est cette nuit-là : les gens qui s'aiment, Dieu ne les voit plus»²), Goetz se sert du regard divin pour confirmer, d'une part, l'appréhension honteuse qu'il a de lui-même, et pour fuir, d'autre part, l'humanité à laquelle il appartient et qui lui fait horreur (et qu'il cherche à détruire en s'infligeant des sévices corporels)³.

Goetz effectue cette prise de conscience lorsque, discutant avec Heinrich (revenu pour évaluer les résultats de leur pari), il amorce sa véritable conversion, c'est-à-dire le chemin qui le mène de sa quête déraisonnée de l'absolu (du Mal ou du Bien) à l'humanité concrète. Reconnaisant avoir forcé sa voix pour couvrir le silence de Dieu, Goetz réalise que ce dernier ne représente rien de plus qu'une vague idée, qu'une projection de son désir alors qu'il se trouvait en mal de justification. Il parvient enfin à la conclusion que Dieu n'existe pas :

«Je suppliais, je quémandais un signe, j'envoyais au Ciel des messages : pas de réponse. Le Ciel ignore jusqu'à mon nom. Je me demandais à chaque minute ce que je pouvais *être* aux yeux de Dieu. A présent je connais la réponse : rien. Dieu ne me voit pas, Dieu ne m'entend pas, Dieu ne me connaît pas. Tu vois ce vide au-dessus de nos têtes ? C'est Dieu. Tu vois cette brèche dans la porte ? C'est Dieu. Tu vois ce trou dans la terre ? C'est Dieu encore. Le silence, c'est Dieu. L'absence, c'est Dieu. Dieu, c'est la solitude des hommes. Il n'y avait que moi : j'ai décidé seul du mal ; seul, j'ai inventé le Bien. C'est moi qui ai triché, moi qui ai fait des miracles, c'est moi qui m'accuse aujourd'hui, moi seul qui peux m'absoudre ; moi, l'homme. Si Dieu existe, l'homme est néant ; si l'homme existe...»⁴

Eradiquant toute présence divine (en particulier dans le domaine moral), Goetz accède à la véritable identité de son être, celle qu'il cherchait désespérément à atteindre en se définissant d'abord par le Mal perpétré puis par le Bien dispensé, la seule qui ouvre à une liberté authentique. Aux prises avec son néant, Goetz reconnaît que sa quête de l'absolu, ses déchirements, ses échecs et ses errances n'avaient d'autre enracinement que l'angoisse générée par sa liberté. Abolissant tout

1 *Ibid.*, p. 224.

2 *Ibid.*, p. 225. Pour Hilda, qui ne reconnaît d'autre parti que celui des humains (elle récusé avec force l'idée d'un Dieu qui, s'il existait, cautionnerait, par son impassibilité, la misère des pauvres et la souffrance des faibles), l'amour ne dépend pas de Dieu ; il ne peut s'instaurer qu'entre les êtres humains et qu'à l'encontre de Dieu : «On ne peut aimer que sur terre et contre Dieu» (*Ibid.*, p. 212).

3 Goetz n'accueillera la compréhension de Hilda qu'après avoir opéré sa conversion à l'authenticité, c'est-à-dire qu'après avoir reconnu, lors d'une réflexion lucide et purifiée, que Dieu n'existe pas et que ce faisant, il ne constitue qu'une excuse ou qu'un prétexte à la mauvaise foi humaine.

4 Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, op. cit., p. 237-238.

à la fois l'être et le regard divins, Gœtz non seulement prend acte de son infinie liberté, mais accepte encore la responsabilité que cette dernière implique. Il décide alors de réaliser son être en s'engageant dans l'existence, et prend le commandement des hordes de paysans révoltés¹.

Désormais libre, Gœtz pose, pour la première fois, son *acte*. Il ne « gesticule » plus dans l'existence, mais il « agit » de manière libre et responsable, en assumant toutes les conséquences de ses actes. Ce faisant, il accepte l'idée d'une violence nécessaire à l'instauration d'un plus grand Bien, ce dernier ne se définissant qu'au sein de la gente et des actions humaines : « Plus de Ciel, plus d'Enfer, rien que la Terre. [...] Plus moyen d'échapper aux hommes. Adieu les monstres, adieu les saints. Adieu l'orgueil. Il n'y a que des hommes »².

Sur la base de cette conviction qui a valeur de révélation, Gœtz s'affranchit de ses attitudes de mauvaise foi et accède enfin à la liberté à laquelle il aspirait tant. Il s'apprête alors à (re)commencer sa vie, en plaçant son existence sous le signe d'une humanité libre mais solitaire, d'une humanité seule responsable de ses choix et de ses valeurs. Dans ce cadre, Gœtz découvre que Dieu n'est qu'une fable que l'être humain se raconte pour échapper à l'angoisse que suscite sa liberté et qu'une excuse dont il se berce pour éviter d'exercer la responsabilité qui lui échoit. Comprendant qu'aucun témoin ne surprend ses faits et gestes, Gœtz réalise que l'humanité est profondément et radicalement seule. Cette découverte libère son amour pour Hilda qu'il peut enfin chérir à sa guise, sans craindre le regard et le jugement permanents de Dieu : « Dieu est mort. Nous n'avons plus de témoin, je suis seul à voir tes cheveux et ton front. Comme tu es *vraie* depuis qu'il n'est plus. Regarde-moi, ne cesse pas un instant de me regarder : le monde est devenu aveugle ; si tu détournais la tête, j'aurais peur de m'anéantir. Enfin seuls ! »³

L'être humain ne peut coexister avec Dieu de manière authentique. Le conflit qui les oppose ne trouve d'autre issue que la capitulation de l'un ou de l'autre protagoniste, ainsi que l'affirme Gœtz à Heinrich : « Si Dieu existe, l'homme est néant ; si l'homme existe... »⁴. L'humain est responsable de son existence et de la morale qui la sous-tend, seul il choisit de promouvoir les valeurs qui l'animent. Le ciel vidé, l'humanité peut donc enfin se prendre en mains et exercer sa liberté dans des actions responsables. La mort de Dieu cède la place à l'hégémonie humaine : « Voilà le règne de l'homme qui commence. Beau début »⁵.

Dans cette pièce, Sartre invite l'être humain à cheminer avec Gœtz vers la prise de conscience lucide que Dieu n'existe pas, que l'humanité seule est responsable de ses actes et des valeurs qu'elle désire promouvoir. Sartre met en exergue que ce n'est pas tant le rapport à Dieu qui compte que celui aux autres, seule relation qui mérite l'engagement et le dévouement total de l'être humain : « Il ne s'agit donc pas de défier Dieu ou de se soumettre aux desseins qu'on lui prête, mais de choisir entre le Bien et le Mal, parmi les hommes »⁶. L'humanité seule mérite

1 Gœtz « renoncera aux valeurs absolues qui n'étaient que prétextes à exaltation narcissique, pour obéir à une exigence de justice légitimant la lutte quotidienne des hommes » (Launay, *Sartre : Le diable et le bon Dieu*, op. cit., p. 6). La conversion de Gœtz à l'authenticité souligne le fait que pour Sartre, la liberté ne devient réelle que dans l'engagement, dans l'action qui assume toutes les retombées de ses actes.

2 Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, op. cit., p. 238-239.

3 *Ibid.*, p. 241.

4 *Ibid.*, p. 238.

5 *Ibid.*, p. 251.

6 Launay, *Sartre : Le diable et le bon Dieu*, p. 27. Relevons que cette pièce présente un progrès considérable dans la manière de gérer la liberté et la responsabilité humaines par rapport à la pièce de théâtre *Les mouches*, par exemple : si dans *Les mouches* Oreste fuit Argos pour exercer sa liberté, dans *Le diable et le bon Dieu*, Gœtz prend le commandement des troupes pour s'engager au milieu des humains et en leur nom.

en définitive l'engagement de l'être humain : « je ne flancherai pas. [...] je resterai seul avec ce ciel vide au-dessus de ma tête, puisque je n'ai pas d'autre manière d'être avec tous. Il y a cette guerre à faire et je la ferai »¹.

1 Sartre, *Le diable et le bon Dieu*, op. cit., p. 251-252.

Chapitre 3 : Reprise synthétique et propositions prospectives

La compréhension du « regard de Dieu » dans l'œuvre de Sartre, telle que je l'ai présentée (à partir de sa première période philosophique), m'invite à formuler quelques considérations plus générales concernant l'existence et la présence de Dieu ainsi que l'influence de son « regard » sur la conscience humaine. J'aimerais en particulier revenir sur trois questions : celle qui définit le regard humain à partir du champ de la conscience, celle qui caractérise le « regard de Dieu » comme « hypostase » (ou comme version hyperbolique) du regard humain, et enfin celle du rapprochement opéré, dans la philosophie de Sartre, entre l'être et sa visibilité.

1. Un « regard qui glace »

L'analyse sartrienne du regard s'avère aussi partielle que partielle. En effet, dans ses nombreux développements, cette analyse ne relève qu'un aspect de la problématique liée au regard, et qui plus est, qu'un aspect négatif. Que le regard se définisse comme « regardant » ou comme « regardé », ses paramètres ne s'en trouvent pas radicalement modifiés. Dans un cas comme dans l'autre, le regard fige et aliène celui qui se trouve sous ses feux, identifiant l'être au paraître : le « regard-regardant » se définit comme celui qui exerce un tel pouvoir ; le « regard-regardé » comme celui qui le subit (cf. l'exemple du jaloux).

Dans ses développements ontologiques et moraux, Sartre n'accorde d'attention qu'à cette caractéristique du regard qui évoque la domination de l'être humain sur le monde et les êtres qui l'entourent, ou la perte de cette maîtrise. S'il appartient à l'expérience humaine d'éprouver ce sentiment de possession (ou, au contraire, de dépossession) vis-à-vis du monde voire des autres, est-ce pour autant que toute expérience liée au regard s'y résume, comme tendent à nous le faire croire les réflexions de Sartre ? Ne connaissons-nous pas d'autre regard dans notre existence qui présente l'être et le regard d'autrui, non comme une menace, mais comme une invitation à entrer en relation avec lui, à le découvrir dans son étrangeté et son irréductibilité ? Cette nouvelle sorte de regard, invitant au partage et à l'échange, ne viole pas le mystère (avoué) de l'autre, mais le respecte au contraire dans une attitude de déférente pudeur.

Cette nouvelle sorte de regard fait toutefois appel à des présupposés différents que ceux que Sartre avance dans son ontologie. La compréhension unilatérale du regard qu'il propose repose, en effet, sur une conception philosophique particulière, qui fixe (pour ne pas dire fige) la place réservée à la transcendance, à l'altérité et à la liberté, ainsi que leur portée dans l'existence humaine. Choissant de repartir du champ de la conscience (comprise comme un *cogito*) pour définir l'être humain et expliciter le lien qui l'unit au monde et à autrui, Sartre soumet cette définition et ce rapport à la détermination de la conscience. Ce choix comporte plusieurs conséquences de taille en ce qui concerne les relations aux autres, ainsi que la saisie de leur regard. A ce propos, j'aimerais relever deux difficultés majeures, l'une touchant au fonctionnement de la conscience, l'autre à la constitution de cette conscience.

A. La conscience constituante

Sartre détermine la conscience à partir d'une distinction ontologique entre l'être des choses et celui de la conscience. Cette dernière se définit par son intentionnalité, c'est-à-dire par un mouvement de tension vers le monde qu'elle vise. Ces deux fondements que Sartre reconnaît à la conscience ne vont toutefois pas sans poser quelques problèmes dans la compréhension du regard échangé dans les relations humaines.

L'intentionnalité, à la source de toute activité de la conscience, se révèle tout d'abord problématique. Assimilée à l'activité de la conscience, l'intentionnalité se voit en effet soumise à la définition de cette dernière. Elle désigne ainsi aussi bien le rapport direct et immédiat de l'être humain au monde (en étant conscience [de]) que la distance nécessaire à l'appréhension cognitive (elle est conscience *de*). Ainsi, si dans la conscience immédiate, pré-réflexive (la conscience [de]), l'intentionnalité réfute la distinction sujet-objet propre à l'activité cognitive, celle-là la soutient au contraire dans la conscience réflexive (la conscience *de*).

Cette ambiguïté dans la caractérisation de l'intentionnalité ou ce flottement quant à ses attributions engendre quelques difficultés dans l'explicitation du rapport de l'être humain à autrui. En effet, bien qu'immédiat, ce rapport se formule à l'aide des catégories de «sujet» et d'«objet» empruntées à la sphère cognitive. Ainsi, bien que prônant une perception d'autrui sur le mode de la conscience pré-réflexive (la conscience [de]), Sartre utilise des catégories relatives à la conscience réflexive (la conscience *de*) pour la formuler, à savoir les catégories du «sujet» et de l'«objet»: l'être-pour-soi éprouve la *subjectivité* de son être à travers son appréhension *objective* du monde et d'autrui, et il reconnaît la *subjectivité* d'autrui par l'expérience de l'*objectivité* de son être pour autrui, expérience qui passe, comme je l'ai souligné, par le regard.

Tributaire de cette compréhension du rapport de l'être humain au monde, le regard traduit la relativité fondamentale de la conscience au monde. Il intervient comme l'élément autour duquel se cristallise l'ambiguïté relevée à propos de la définition de l'intentionnalité: bien que direct, le regard met à distance ce qu'il considère; immédiat, il dissocie pourtant l'être humain (*sujet*) du monde dans lequel il vit (*objet*). Autrui n'échappe pas à cette appréhension: se révélant immédiatement (c'est-à-dire sans intermédiaires) à la conscience, autrui apparaît tout d'abord comme un *objet* au sujet regardant. Autrui forme toutefois un type particulier d'objet. Posant son regard sur l'être-pour-soi-regardant, autrui amène ce dernier à le considérer non plus comme un objet, mais comme un *sujet* au même titre que lui. La découverte de la subjectivité d'autrui repose donc sur l'expérience de l'objectivation, expérience elle-même liée au regard.

Contemporain de Sartre, Maurice Merleau-Ponty¹ critique cette conception de deux consciences qui se confrontent pour la sauvegarde de leur subjectivité et de leur liberté. Sa critique passe par une prise en compte renouvelée du corps. J'aurai l'occasion, dans la troisième partie, de développer plus largement ces questions. Je ne retiens ici que ce qui concerne le débat avec Sartre.

Posant la perception comme donnée originale, Merleau-Ponty affirme la primauté de la présence corporelle dans le rapport qui unit l'être humain au monde et à autrui. Se distinguant aussi bien des courants réalistes qu'idéalistes de la philosophie, et puisant aux mêmes sources phénoménologiques que Sartre, Merleau-Ponty se rapproche à plusieurs égards des conclusions de ce dernier. Toutefois, privilégiant l'intuition sur l'intellection, Merleau-Ponty développe différemment le lien qui unit l'être humain au monde. Réfutant les catégories propres à la connaissance scientifique et réflexive de «sujet» et d'«objet» pour caractériser le rapport de l'être humain au monde, Merleau-Ponty développe une philosophie qui centre son attention sur l'expérience perceptive, dans son lien à l'irréfléchi. Par le rejet de toute séparation initiale entre l'être du monde et celui de la conscience, Merleau-Ponty réfute le dualisme ontologique sartrien². Pour lui, la conscience ne *constitue* pas ce qu'elle considère en «objet» distinct d'elle, objectivité garante de sa subjectivité, mais *perçoit* ce qui l'entoure de manière indistincte et confuse. A l'encontre de Sartre, Merleau-Ponty préconise l'abandon de ce qu'il nomme la «conscience constituante» au profit de la «conscience perceptive» : «En ce qui concerne la conscience, nous avons à la concevoir, non plus comme une conscience constituante et comme un pur être-pour-soi, mais comme une conscience perceptive, comme le sujet d'un comportement, comme être au monde ou existence, car c'est seulement ainsi qu'autrui pourra apparaître au sommet de son corps phénoménal et recevoir une sorte de localité». A ces conditions, les antinomies de la pensée objective disparaissent³.

Critiquant le fait que, dans la philosophie de Sartre, la conscience repose sur la séparation ontologique entre l'«être-en-soi» et l'«être-pour-soi» qui perçoit ce qui l'entoure sous forme d'«objet» ou de «sujet», Merleau-Ponty revalorise la condition *corporelle* de l'être humain.

1 Né à Rochefort-sur-Mer le 14 mars 1908, Merleau-Ponty suit des études secondaires au Havre puis à Paris, avant d'entreprendre des études de lettres à l'École Normale Supérieure. Il y a pour compagnons Sartre et Nizan qui resteront des amis de longue date. Agrégé en 1930, Merleau-Ponty commence par enseigner la philosophie à Beauvais, puis à Chartres, enfin à Paris. Deux ouvrages (*La structure du comportement*, 1942 ; *La phénoménologie de la perception*, 1945) lui permettent d'obtenir le titre de Docteur ès Lettres. Après sa mobilisation en 1939-1940, il revient à Paris, où il devient professeur de philosophie au lycée Carnot. En 1946, il fonde, avec Sartre et Simone de Beauvoir, la revue des *Temps Modernes* dont il quitte la codirection en décembre 1952, suite à un désaccord sur la question communiste. Maître de conférences (1945), puis Professeur à l'Université de Lyon (1948), il obtient une chaire de psychologie de l'enfant et de pédagogie à la Sorbonne (1949-1952). Il succède à Louis Lavelle, en 1952, dans la chaire de philosophie au Collège de France, devenant ainsi le plus jeune élu à un tel poste. Il meurt brutalement, le soir du 3 mai 1961, d'une crise cardiaque.

Sur l'opposition de Merleau-Ponty à Sartre, cf. notamment Maurice Merleau-Ponty, «La querelle de l'existentialisme», *Sens et non-sens*, [Paris], Gallimard, NRF, Bibliothèque de philosophie, 1996, p. 88-101; Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, [Paris], Gallimard, Tel, 1999 [1945], en particulier II^e partie, ch. 4 : «Autrui et le monde humain», p. 398-419. Pour un développement systématique de la critique de Merleau-Ponty à l'égard de la philosophie de Sartre, cf. Margaret Whitford, *Merleau-Ponty's critique of Sartre's philosophy*, Lexington (Kentucky), French Forum, 1982.

2 «Il y a deux modes d'être et deux seulement : l'être en soi, qui est celui des objets étalés dans l'espace, et l'être pour soi qui est celui de la conscience. Or, autrui serait devant moi un en-soi et cependant il existerait pour soi, il exigerait de moi pour être perçu une opération contradictoire, puisque je devrais à la fois le distinguer de moi-même, donc le situer dans le monde des objets, et le penser comme conscience, c'est-à-dire comme cette sorte d'être sans dehors et sans parties auquel je n'ai accès que parce qu'il est moi et parce que celui qui pense et celui qui est pensé se confondent en lui. Il n'y a donc pas de place pour autrui et pour une pluralité de consciences dans la pensée objective.» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 401-402).

3 *Ibid.*, p. 404.

Composé de la même étoffe que les objets (avec lesquels il se trouve en communauté), le corps constitue « le véhicule de l'être-au-monde » qui permet à l'être humain de s'ouvrir au sensible. La subjectivité se constitue, dès lors, non par sa séparation avec l'objet, mais dans une proximité avec lui ; d'une certaine manière, elle fait corps avec l'objet : « Il nous faut concevoir les perspectives et le point de vue comme notre insertion dans le monde-individu, et la perception, non plus comme une constitution de l'objet vrai, mais comme notre inhérence aux choses. La conscience découvre en elle-même avec les champs sensoriels et avec le monde comme champ de tous les champs, l'opacité d'un passé originaire. Si j'éprouve cette inhérence de ma conscience à son corps et à son monde, la perception d'autrui et la pluralité des consciences n'offrent plus de difficulté »¹.

Je n'ai que peu parlé jusqu'à présent du corps et de la manière dont Sartre l'envisage. Et pour cause : l'étude du corps venant, dans l'ontologie sartrienne, après celle de la conscience², sa compréhension ne diffère guère, en réalité, de celle liée au regard³. Développons ce point.

En tant que support de l'intentionnalité, le corps, pour Sartre, manifeste la relation fondamentale de la conscience au monde. A la fois contingent et transcendant, il exprime le fait que l'être-pour-soi s'inscrit dans le monde, qu'il n'existe qu'en situation, dans une facticité qui le définit autant qu'il lui échappe. Prolongement de la conscience, le corps se caractérise, tout comme cette dernière, par une expérience « pré-réflexive » (expériences affective et psychique du corps) et par une attitude réflexive (qui n'apparaît qu'avec la présence et le regard d'autrui). Il reprend à son actif les deux modes ontologiques qui caractérisent l'être-pour-soi : « pour-soi », il « s'existe » (*ek-siste*) sous forme de présence à soi qui s'engage dans le monde (comme « corps-point-de-vue »)⁴ ; « pour-autrui », il se saisit comme corps-objet à la merci de l'appréhension et du jugement de l'autre, expérience qui passe par le regard. Avant l'intervention d'autrui, l'être-pour-soi se perçoit comme corps regardant, c'est-à-dire comme « centre de référence sensible, [...] ce au-delà de quoi je suis, en tant que je suis immédiatement présent au verre ou à la table ou à l'arbre lointain que je perçois »⁵. Par l'expérience du regard de l'autre, l'être humain découvre son corps figé, parce que privé de la transcendance qui le caractérise : « Avec l'apparition du regard d'autrui, j'ai la révélation de mon être-objet, c'est-à-dire de ma transcendance comme transcendée »⁶. Mû par l'intentionnalité de la conscience, le regard exerce son activité néantisante aussi bien à l'égard de la conscience qu'à celui du corps : figeant l'être humain, il ravale ce dernier au rang d'objet.

1 *Ibid.*, p. 403.

2 « le corps n'est pas ce qui me manifeste autrui d'abord. (...) l'apparition du corps d'autrui n'est donc pas la rencontre première, mais, au contraire, elle n'est qu'un épisode de mes relations avec autrui et, plus spécialement, de ce que nous avons nommé l'objectivation de l'autre ; (...) autrui existe pour moi d'abord et je le saisis dans son corps ensuite ; le corps d'autrui est pour moi une structure secondaire. » (Sartre, *EN*, p. 379).

3 Raison pour laquelle je n'ai pas retenu particulièrement ce problème dans cette partie : telle que Sartre la présente dans *L'être et le néant*, l'étude du corps se contente de reprendre le canevas analytique esquissé à propos de la conscience, et le regard qui se déploie dans ce cadre réitère simplement les modifications structurelles déjà formulées.

4 « Naissance, passé, contingence, nécessité d'un point de vue, condition de fait de toute action possible sur le monde : tel est le *corps*, tel il est *pour moi*. Il n'est donc nullement une addition contingente à mon âme, mais au contraire une structure permanente de mon être et la condition permanente de possibilité de ma conscience comme conscience *du* monde et comme projet transcendant vers mon futur. » (Sartre, *EN*, p. 367).

5 *Ibid.*, p. 365.

6 *Ibid.*, p. 392.

Pour Merleau-Ponty, le corps ne se pense pas, comme chez Sartre, en termes de « facticité » et de « transcendance », ou de « pour-soi » et de « pour-autrui », mais en tant que « comportement ». Le comportement traduit l'ambiguïté liée au corps, qui ne se définit pas plus comme une pure chose que comme une pure conscience. Prenant le contre-pied de la tradition philosophique classique – qui distingue l'existence de la chose de celle de la conscience –, Merleau-Ponty affirme l'ancrage de la conscience dans le monde, dont elle prend connaissance, non de manière transparente, mais dans toute son épaisseur. La réflexion s'exerce ainsi toujours à partir d'un sol perceptif qui enveloppe un irréfléchi, garant de l'immédiateté qui unit la conscience au monde ou à autrui. Ce renouvellement dans la manière de penser l'insertion de l'être humain dans son environnement permet d'envisager le rapport à autrui en des termes différents de ceux de Sartre :

« Entre ma conscience et mon corps tel que je le vis, entre ce corps phénoménal et celui d'autrui tel que je le vois du dehors, il existe une relation interne qui fait apparaître autrui comme l'achèvement du système. L'évidence d'autrui est possible parce que je ne suis pas transparent pour moi-même et que ma subjectivité traîne après elle son corps. [...] en tant qu'autrui réside dans le monde, qu'il y est visible et qu'il fait partie de mon champ, il n'est jamais un Ego au sens où je le suis pour moi-même. Pour le penser comme un véritable Je, je devrais me penser comme simple objet pour lui, ce qui m'est interdit par le savoir que j'ai de moi-même. Mais si le corps d'autrui n'est pas un objet pour moi, ni le mien pour lui, s'ils sont des comportements, la position d'autrui ne me réduit pas à la condition d'objet dans son champ, ma perception d'autrui ne le réduit pas à la condition d'objet dans mon champ. »¹

Ainsi définie, l'intersubjectivité invite à reconsidérer la compréhension du regard. En rapport à un milieu défini et structuré, le corps offre une vue « pré-objective », c'est-à-dire une vue qui précède la constitution d'autrui. La perception d'autrui précède la conscience constituante, et la rencontre des regards échappe aux catégories du « sujet » et de l'« objet » : « je n'ai que la trace d'une conscience qui m'échappe dans son actualité et, quand mon regard croise un autre regard, je ré-effectue [comme tel est le cas avec la perception] l'existence étrangère dans une sorte de réflexion »². En prise sur un monde visible, le regard ne représente pas davantage l'instrument privilégié par lequel l'être humain, être « *pour soi* », se rend maître de son univers, qu'il ne menace la tranquille possession de cet univers. Il constitue, au contraire, un moyen pour s'ouvrir au monde et aux autres, parce qu'il véhicule une transcendance en quête d'une autre transcendance qui lui échappe et dont il ne peut que percevoir la trace.

La critique de Merleau-Ponty, si elle permet de pointer une résistance dans la pensée de Sartre, ne rend toutefois pas entièrement justice à cette dernière. En effet, si Sartre fait reposer sa philosophie sur la distinction entre l'être de la conscience et celui des choses, cette scission ne l'empêche toutefois pas de défendre l'immédiateté de la perception d'autrui qui relève de la « conscience pré-réflexive ». Cependant, le fait que Sartre recourt aux termes d'« objet » et de « sujet » pour définir cette perception présente une source de malentendus.

La caractérisation d'autrui en tant qu'« objet particulier », tout d'abord, s'avère problématique chez Sartre. Du point de vue de la conscience, autrui s'apparente à l'objet caractéristique du

1 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 405.

2 *Ibid.*, p. 404.

couple sujet-objet, relatif à la réflexion cognitive (bien que, à proprement parler, cette scission n'ait pas encore été opérée par la conscience du pour-soi, qui nécessite la rencontre effective avec autrui pour s'établir). A ce titre, autrui constitue une sorte d'« objet cognitif confus ». Du point de vue du corps, autrui désigne une sorte d'« objet corporel » de par la facticité de son corps et la transcendance qui le traverse. Or, pour reprendre les propos de Merleau-Ponty, autrui ne peut à aucun moment être considéré comme un « objet », fût-ce à titre d'« objet particulier », car autrui se définit avant tout comme un « corps vivant en train d'agir », un corps source de « significations »¹.

La manière dont Sartre envisage la relation du corps au monde et à autrui, ensuite, est tributaire de l'ambiguïté relevée plus haut, relative à l'intentionnalité. L'appréhension du monde et d'autrui comme « objets » contredit d'ailleurs en partie l'accès direct de l'être humain au monde et à autrui que défend Sartre. Par l'introduction des catégories de « sujet » et d'« objet », Sartre inhibe toute immédiateté dans la rencontre, ce dont témoigne l'expérience liée au regard : bien que direct, le regard objective et met à distance ce qu'il considère pour le déterminer et s'en rendre maître. La prise en compte des conditions corporelles de l'être humain et de sa perception du monde, irréductibles à quelque objet que ce soit, permettrait de sortir le regard de l'impasse dans laquelle Sartre l'a mené en le dotant d'une véritable capacité d'« ouverture à l'être ». Or qu'en est-il de l'ouverture à la présence de l'être chez Sartre ?

B. La conscience constituée

Commentant l'ontologie heideggerienne, Sartre s'exprime en ces mots : « Quand le premier [Heidegger] parle de l'ouverture à l'être, je flaire l'aliénation »². Sans entrer dans la compréhension de Heidegger ni dans la lecture spécifique qu'en fait Sartre, cette phrase m'apparaît emblématique de la manière dont ce dernier conçoit le rapport de l'être humain au monde et à autrui.

Définissant l'être humain comme conscience et comme liberté, Sartre prône en effet que la conscience se constitue non au contact de la présence d'autrui, mais indépendamment de ce dernier, par l'intentionnalité d'une part et par les projets que l'être-pour-soi forge au sein de sa seule liberté d'autre part. Expulsé des fondements de la conscience du pour-soi (et la dénomination de « *pour-soi* » est significative à cet égard), autrui n'entre en relation avec celui-ci que plus tard, qu'une fois sa conscience établie et formée. La rencontre avec autrui ne participe donc pas à l'élaboration de la conscience proprement dite puisque celle-ci s'avère déjà constituée *avant* la rencontre avec autrui. Pour reprendre un vocabulaire cher au philosophe juif Martin Buber³, pour Sartre, *Je* ne devient pas *Je* au contact de *Tu* ; la subjectivité ne requiert pas la présence de l'autre pour s'élaborer (dans un phénomène de co-constitution ou de co-fondement). Au contraire, l'affirmation d'une « conscience constituée » précède la rencontre avec autrui. Loin d'être anodine, cette remarque comporte plusieurs conséquences sur la manière de concevoir l'intersubjectivité et, par répercussions, le regard.

1 « En tant que j'ai des fonctions sensorielles, un champ visuel, auditif, tactile, je communique déjà avec les autres, (...). Mon regard tombe sur un corps vivant en train d'agir, aussitôt les objets qui l'entourent reçoivent une nouvelle couche de signification : ils ne sont plus seulement ce que je pourrais en faire moi-même, ils sont ce que ce comportement va en faire » (*Ibid.*, p. 406).

2 Jean-Paul Sartre, *Situations IV*, [Paris], Gallimard, NRF, 1964, p. 275-276.

3 Martin Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1992³ (trad. G. Bianquis).

Une première conséquence concerne le rapport des consciences entre elles. Définies avant toute intervention d'autrui, deux consciences qui se rencontrent s'appréhendent comme des entités séparées, clairement distinctes l'une de l'autre. La rencontre se produit sur fond de néantisation, c'est-à-dire dans l'arrachement de la distinction-distanciation ontologique. Loin de constituer des occasions d'ouverture et d'épanouissement, les rencontres avec d'autres consciences sont décrites en termes de « vol », de « retranchement » ou de « perte » des possibilités individuelles.

Dans ces rencontres, le regard intervient comme l'élément qui opère ce retranchement des possibilités. Considérant la définition sartrienne de l'intersubjectivité en lien avec le regard, Emmanuel Mounier parle à ce propos de « regard glaçant » qui entraîne une vision « paranoïaque » de l'existence : « Le regard n'est que glaçant. Le monde des regards tend à installer la solitude glacée de l'univers paranoïaque »¹. Dans une telle compréhension, chacun cherche non à entrer en relation avec les autres, mais à sauver ses prérogatives propres, fût-ce à l'encontre de celles des autres. Le conflit s'avère incontournable.

Ce conflit tire sa source, et c'est la deuxième conséquence que j'aimerais souligner, du fait que la conscience se caractérise tout entière par son activité. Vide en elle-même, et entièrement caractérisée par son intentionnalité (c'est-à-dire par une *tension vers*, un mouvement de sortie d'elle-même et une activité sans relâche), la conscience ne peut admettre en son sein aucun élément qui requerrait une passivité de sa part. Se déterminant en dehors de tout champ d'intervention d'autrui, la conscience ne permet pas de s'ouvrir à la présence de ce dernier, car pour que la conscience puisse véritablement rencontrer cet autre qui se présente de façon pacifique, la conscience doit se montrer encline ou « disponible » (pour reprendre un terme de Gabriel Marcel²) à accueillir cet autre, à lui libérer de l'espace pour le laisser advenir tel qu'il est, à le rencontrer dans son altérité et dans son étrangeté, autant d'éléments qui nécessitent que la conscience ne se définisse pas uniquement par son activité³.

Définissant l'être humain comme un être « pour soi » (le « pour autrui » ne représentant que l'échappement à soi qui diminue les possibilités de l'être et ses projections dans l'existence), Sartre présente une conception éminemment individuelle de l'être humain qui ne se réalise que par ses actes. L'être et la présence d'autrui sont envisagés parallèlement à ceux de l'être-pour-soi : autrui est un *alter ego*, compris dans le sens d'un *ego alter*. Plaçant moins l'accent sur l'*altérité* des consciences que sur leur *similarité* (ou leur « *mêmeté* »), Sartre caractérise en effet autrui comme une conscience supplémentaire qui cherche à se réaliser en se projetant dans l'existence à la

1 « Le paranoïaque est un être pour qui s'est appauvrie la substance du monde, en même temps qu'exacerbée maladivement la conscience de soi. La conscience appauvrie qu'il a de l'être lui donne le sentiment que qui-conque y prend part, lui prend *sa* part. Autrui ne lui apparaît plus dès lors que sous l'aspect d'une menace, d'un *empiètement* possible. (...) De la même manière, Sartre se refuse à voir le pour-autrui autrement que comme empiètement, prise de bien et asservissement de personne. » (Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes*, [Paris], Gallimard, NRF, Idées, 1962, p. 122).

2 A ce propos, cf. Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, NRF, Idées 119, 1967 [*Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940], « Appartenance et disponibilité », p. 60-88.

3 En effet, tant que l'activité caractérise unilatéralement la conscience (c'est-à-dire l'intentionnalité et les projets forgés au sein d'une liberté résolument individuelle), la conscience d'autrui constitue une menace potentielle ou une entrave à la liberté, c'est-à-dire à la réalisation de projets personnels et, partant, pour Sartre, de l'être. La restauration d'une certaine passivité dans l'être de la conscience permettrait, non seulement de revoir la manière dont s'articulent les relations avec autrui, mais entraînerait également l'abandon de certains présupposés qui hantent les relations chez Sartre, tels que l'équivalence ou la symétrie des rencontres entre consciences.

poursuite de ses propres possibles¹. Ce faisant, Sartre soumet l'altérité à la singularité. Pour reprendre un vocabulaire lévinassien, autrui constitue moins « l'absolument autre » que « l'absolument même ».

Cette conception se traduit dans la philosophie de Sartre par le caractère symétrique que revêt la relation à autrui : parce que je perçois autrui comme un objet, *alors* autrui me perçoit également comme un objet. A l'origine du conflit des consciences et de la compréhension du regard, cette symétrie aplanit les relations et engendre l'aliénation : occultant toute initiative surprenante d'autrui, toute dimension qui échapperait à la saisie de l'être-pour-soi, cette symétrie réduit l'autre à la saisie objectivante par laquelle l'être-pour-soi l'appréhende par son regard².

Sartre reviendra sur sa conception des relations intersubjectives. Dans les *Cahiers pour une morale*, il prônera, en derniers recours, la générosité comme mode de relation authentique, c'est-à-dire comme manière d'être (surabondante) au monde. La générosité permet à l'être-pour-soi, non seulement de restituer sa liberté à l'autre, mais d'y participer. Toutefois, même dans ce cas, la symétrie l'emporte sur l'asymétrie : les structures ontologiques gouvernent les relations éthiques, et les projets personnels l'inquiétude altruiste.

Cette compréhension des rapports à l'autre se situe aux antipodes d'une pensée comme celle d'Emmanuel Lévinas par exemple, pour qui l'éthique précède l'ontologie : « c'est en termes éthiques, répondait Lévinas à Philippe Néo dans des entretiens publiés sous le titre *Éthique et Infini*³, que je décris la subjectivité. L'éthique, ici, ne vient pas en supplément à une base existentielle préalable ; c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se noue le nœud même du subjectif⁴. Et de rajouter un peu plus loin : « La subjectivité n'est pas un pour soi ; elle est [...] initialement pour un autre⁵. Parce que le souci pour l'autre anticipe la préoccupation de soi, l'autre (ou l'Autre), dans la philosophie de Lévinas, se rencontre immédiatement de manière authentique. Comme pour Buber, l'immédiateté (c'est-à-dire l'absence d'intermédiaire quel qu'il soit), pour Lévinas, est synonyme d'authenticité. Autrui se donne directement sous la forme du « visage » : « Le visage est sens à lui seul. Toi, c'est toi. En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas <vu>. Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait ; il est l'incontenable, il vous mène au-delà. C'est en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélatif d'un savoir⁶ ».

Le visage précède toute tentative d'explication ou d'objectivation ; sa perception précède le regard qui fige et met à distance ce qu'il fixe, dans le but avoué de le maîtriser. Le visage interpelle celui qui le voit à endosser la responsabilité d'autrui, à faire siennes sa pauvreté et sa faiblesse, en s'engageant éperdument en faveur de sa défense et de sa protection. Le visage invite à une attitude éthique, c'est-à-dire à respecter fermement le commandement du Décalogue « Tu

1 L'altérité se porte en effet moins sur le caractère véritablement « autre » d'autrui que sur le fait que ce dernier représente une deuxième conscience à l'œuvre dans le monde, parallèlement à la première.

2 Cette symétrie permet également de saisir l'origine de la clairvoyance caractéristique du regard pour Sartre : transparent, c'est-à-dire plane, sans mystère ni secret, l'être d'autrui ne se distingue de celui de l'être-pour-soi que par le fait qu'il constitue une autre conscience, un *alter ego* (en tant qu'*ego alter*). Soutenu par une telle compréhension ontologique, le regard d'autrui manifeste au grand jour les contradictions et la mauvaise foi inhérentes aux actions ou à l'inertie d'autrui.

3 Emmanuel Lévinas, *Éthique et infini : dialogues avec Philippe Néo*, Paris, Le livre de poche, biblio. essais 4018, 1996.

4 *Ibid.*, p. 91.

5 *Ibid.*, p. 93.

6 *Ibid.*, p. 81.

ne tueras point». Ce commandement ne se contente pas d'interdire purement et simplement le meurtre, mais exhorte véritablement l'être humain à se soucier *prioritairement* de la liberté d'autrui en l'instituant comme principe et comme fin à son action, avant même de se préoccuper de sa propre liberté. Le visage appelle à dépasser la conception d'une humanité définie par la conscience et la liberté individuelles pour promouvoir celle d'une humanité qui s'érige en «co-constitution», c'est-à-dire qui affirme la présence d'autrui dans l'émergence et dans l'élaboration de la conscience. Dans une telle compréhension, l'être humain se définit dans le contact avec autrui, mû par son visage qui ouvre un «au-delà»: «Le visage où autrui se tourne vers moi, ne se résorbe pas dans la représentation du visage. [...] L'être qui se présente en lui vient d'une dimension de hauteur, dimension de la transcendance où il peut se présenter comme étranger, sans s'opposer à moi, comme obstacle ou ennemi. [...] le visage enseigne l'infini dont cette suffisance insulaire [constitué par la jouissance égoïste du moi] se sépare»¹. Cette dernière citation nous amène à la troisième conséquence que j'aimerais relever et qui a trait à la transcendance.

Caractérisant le mouvement intentionnel de la conscience, la transcendance traduit le rapport de l'être humain au monde et à autrui. Sa problématique se formule de pair avec celle de la liberté: d'une part la transcendance manifeste la liberté humaine (sans elle, la liberté resterait abstraite, idéale, car ne pouvant s'affirmer et se concrétiser dans le monde); d'autre part la transcendance dépend de cette liberté pour s'exercer (en elle-même, la transcendance est un mouvement vide, sans objet ni contenu; la liberté lui donne une direction). Une transcendance libre représente une transcendance qui permet l'exercice inconditionnel de la liberté humaine dans le monde, c'est-à-dire qui se déploie en dehors de toute zone d'influence ou d'action d'autrui. Articulée à la définition de l'être humain, la transcendance se confine à l'intentionnalité: elle se réduit à un moyen soutenant la liberté, moyen qui permet à l'être humain de se réaliser par ses actions.

Dans cette présentation, la transcendance ne se déploie que sur un plan horizontal et unidirectionnel (la transcendance transcende l'être du monde et celui d'autrui). Cette compréhension interdit toute application verticale de la transcendance, toute dimension qui supposerait une intimité ou une profondeur de l'être. La transcendance n'ouvre pas à un en-deçà ou à un au-delà de l'être; elle n'exprime que le mouvement intentionnel du rapport de la conscience au monde et aux autres consciences. Cette conception restrictive de la transcendance repose en partie sur l'activité exacerbée de la conscience que j'ai déjà eu l'occasion de mentionner, et sur l'absence totale de réflexion à propos de ce que Buber nomme la «catégorie de l'entre-deux» (le *Zwischen*)².

En effet, à aucun moment le modèle proposé par Sartre ne se préoccupe de ce qui se passe *entre* deux consciences qui se rencontrent, pour privilégier exclusivement les modifications structurales (individuelles) que cette rencontre entraîne aussi bien dans l'être du regardant que dans celui du regardé. Cette insuffisance de la pensée de Sartre quant à cette «catégorie de l'entre-deux» a des répercussions sur la manière de concevoir aussi bien la transcendance humaine que la transcendance divine: dans les deux cas, la transcendance ne permet pas d'entrevoir un au-delà de l'être qui échapperait à la saisie du regard, la trace d'un infini insaisissable, d'une Transcendance plus haute qui fonderait et envelopperait la transcendance humaine. Cette

1 Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, biblio. essais 4120, 2000, p. 237 et 238.

2 Martin Buber, *La vie en dialogue: Je et Tu, Dialogue, La question qui se pose à l'individu, Éléments de l'interhumain, De la fonction éducatrice*, Paris, Éd. Montaigne, 1959 (trad. J. Loewenson-Lavi). Nous pourrions, à ce titre, nous demander dans quelle mesure le terme même d'«intersubjectivité des consciences» n'est pas abusif, puisque Sartre occulte précisément cette catégorie de l'«inter» ou de l'«entre-deux» qui relie les subjectivités.

compréhension restrictive de la transcendance trouve sa traduction concrète dans le regard que les êtres humains portent sur le monde, sur autrui et sur Dieu. De même que le phénomène s'avère totalement indicatif de lui-même, la transcendance humaine n'annonce rien d'autre qu'elle-même. En ce sens, la transcendance sartrienne peut être dite «ultime», car n'indiquant aucun être caché, aucune instance supérieure derrière sa manifestation qui se déroberaient au regard. Caractéristique du rapport de l'être humain au monde, la transcendance trouve son fondement non en Dieu ou en quelque être surnaturel, mais dans le néant. Articulée à la néantisation humaine, la transcendance sartrienne se trouve bien en peine d'accueillir une présence divine qu'elle ne cautionne en aucun cas, et qui s'inscrirait dans l'expérience humaine au moyen de son activité¹.

Cette conception se situe aux antipodes de pensées comme celles de Buber ou de Lévinas par exemple, pour lesquels Dieu s'offre précisément dans la transcendance actualisée dans les rapports interhumains. Pour ces deux philosophes en effet, la transcendance s'offre comme le point névralgique ou le centre à partir duquel et autour duquel s'effectue l'ouverture à la présence de l'être, d'un autre être humain ou de Dieu. Ces deux penseurs prônent une interrelation dialectique entre la rencontre que des êtres humains peuvent instaurer entre eux et celle que ceux-ci peuvent établir avec Dieu : les relations interhumaines ouvrent sur une relation et une Transcendance plus hautes, qui surpassent et fondent toute relation et toute transcendance humaines. Pour le dire autrement, la transcendance actualisée dans les relations interpersonnelles laisse entrevoir un «au-delà de l'être» qui invite l'être humain à tourner son regard vers ce qui lui échappe, à savoir l'invisible. Cette dimension reste toutefois absente de la réflexion de Sartre. Approfondissons ce dernier point, en lien avec le «regard de Dieu».

2. Le regard divin, «hypostase» du regard humain

Ainsi que nous l'avons vu, la compréhension du «regard de Dieu» repose, dans l'œuvre de Sartre, sur celle du regard humain. Sartre établit une équivalence entre le regard que Dieu est censé poser sur l'humanité en désarroi, et le regard que les êtres humains échangent entre eux. Comme l'expérience du regard humain est décrite comme oppressante et aliénante, le regard divin, constituant la version hyperbolique du regard humain, l'est à plus forte raison.

Cette conclusion à laquelle arrive Sartre s'explique en grande partie à partir de sa compréhension philosophique (existentialiste athée) du monde et de l'être humain, et de ses présupposés ontologiques. Étant donné que le monde émerge non de l'activité d'un démiurge mais du néant, et que l'être humain résulte non de la création d'une divinité ou d'une entité surnaturelle mais d'une décompression d'être, d'une fissure introduite au sein de l'être massif et opaque

1 Dieu ne s'inscrit ainsi pas davantage dans les relations interhumaines que la transcendance humaine ne permet de découvrir des traces de sa présence dans l'existence. Dans l'ontologie sartrienne, Dieu en effet ne représente pas le «Tout Autre», Celui dont la grandeur dépasserait infiniment l'être humain et déborderait sa compréhension et sa connaissance ultimes, Celui que l'humain ne pourra jamais qu'entrevoir et dont il ne peut en aucun cas se saisir. Simple «concept d'autrui poussé à la limite», Dieu se voit d'emblée privé de tout caractère spécifique qui contribuerait à poser ou à reconnaître une distinction radicale entre son être et celui de l'être humain. Dessaisi de toute spécificité ontologique par rapport à l'être humain, Dieu ne se place pas à portée de la subjectivité humaine, mais s'y voit au contraire restreint.

que caractérise l'en-soi, Sartre ne laisse d'autre possibilité à Dieu que de rejoindre la conscience humaine qui, en proie à une angoisse existentielle irrépressible, fait venir cet être omniscient et omnipotent à l'existence.

«Hypostase» du regard humain, le «regard de Dieu» est décrit, tout comme ce dernier, en termes négatifs, évoquant la perte de maîtrise et le vol des prérogatives individuelles sur le monde. Le «regard de Dieu» provoque, chez celui qui se suppose ainsi scruté, une aliénation constante, préjudiciable tant à sa liberté qu'à sa responsabilité, expérience dont il ne peut s'affranchir que par la négation simultanée et du regard et de l'existence de Dieu. Délaisse dans l'existence, l'humain est livré à lui-même ; seul, il est responsable de ses choix et de ses actes.

Cette perception du «regard de Dieu» comme «hypostase» du regard humain ne va toutefois pas sans poser quelques difficultés. Si nous considérons cette question à partir d'un point de vue, non plus philosophique, mais théologique cette fois-ci, en nous rapportant aux témoignages relatés dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, force est de constater que cette compréhension ne rencontre aucune similitude avec celle que nous dépeint la philosophie et la littérature sartriennes. Dans la Bible en effet, le «regard de Dieu» se définit non en continuité, mais en rupture avec le regard humain. Les expériences et les témoignages des auteurs bibliques nous invitent à considérer le «regard de Dieu» non parallèlement au regard humain ou dans son prolongement, mais à partir d'un point de vue radicalement différent, qui confesse une dissemblance insurmontable entre l'exercice divin et l'expérience humaine du regard¹.

L'affirmation d'une distinction entre le «regard de Dieu» et le regard humain induit une autre compréhension des relations entre Dieu et les humains que celle suggérée par Sartre. L'introduction d'une rupture entre le règne humain et l'ordre divin enjoint quiconque reconnaît cette distinction d'envisager le «regard de Dieu» non comme émanant de la seule conscience humaine, en tant que justification d'une mauvaise foi patente ou en tant qu'échappatoire à une angoisse existentielle lancinante, mais comme traduisant une dimension essentielle de l'existence humaine. Considérant l'existence de Dieu autrement que comme un pur produit de sa pensée ou de son désir, l'être humain est invité à se représenter sa relation à Dieu non sur le mode de l'aliénation, mais sur celui d'un «dialogue»² : échange verbal et gestuel entre deux partenaires qui se reconnaissent mutuellement et instaurent entre eux une véritable relation, le rapport à Dieu se conçoit sous la forme d'un «dialogue entre le ciel et la terre» qui se compose non seulement de paroles, mais aussi de gestes et de regards.

1 Dans l'Ancien Testament, cette rupture trouve son origine dans la confession que Dieu a créé la terre et tout ce qui s'y trouve, l'être humain y compris (à ce propos, cf. entre autres Gn 1-3 ; Ps 94,7,9 ; Job 38-42,6 ; etc.). Cette création affirme une dissymétrie entre le règne humain et l'ordre divin, dissymétrie qui implique, par répercussion, une distinction fondamentale entre le regard humain et divin. Les mentions relatives au «regard de Dieu» dans la Bible témoignent d'un «paradoxe de visibilité» qui s'inscrit au cœur même du christianisme : bien qu'invisible, Dieu pose son regard sur la terre et sur l'humanité (Gn 6,5.12 ; 7,1 ; 11,5 ; etc.) sans pourtant que ce regard soit éprouvé par les êtres humains comme une «aliénation». Souvent ardemment désiré bien que parfois redouté, ce regard bouleverse l'existence humaine (ainsi qu'en témoignent par exemple les Ps 13,4 ; 35,22 ; 59,5 ; 80,15 ; 84,9-10 ; 119,153.159 ; etc.). L'aveu de l'écart qui sépare le «regard de Dieu» de celui de l'être humain invite ce dernier, au sein d'une relation entretenue avec celui qu'il reconnaît comme son créateur, à transformer son propre regard afin de considérer le monde, son prochain et Dieu lui-même à la lueur du regard divin (Ps 36,10). J'aurai l'occasion de revenir sur ces questions dans les deux parties suivantes.

2 Je reprends cette conception du philosophe juif Martin Buber dont j'ai déjà eu l'occasion de citer les travaux, et me réfère en particulier à son article : Martin Buber, «Le dialogue entre le ciel et la terre», in : Martin Buber, *Judaïsme*, Lagrasse, Verdier, Les Dix Paroles, 1982 (trad. M.-J. Jolivet), p. 177-186 ; ainsi qu'à l'ouvrage de Buber, *La vie en dialogue*, *op. cit.*

Cette compréhension de la relation à Dieu sous la forme d'un « dialogue » se révèle très intéressante pour sortir le regard en général et le « regard de Dieu » en particulier de l'impasse dans laquelle Sartre les a menés. Cette compréhension permet, en effet, de quitter le terrain de la symétrie, de l'équivalence et du parallélisme, pour rejoindre celui plus mouvant de la dissymétrie, de la dissemblance et de l'enchevêtrement de l'être, des regards et des paroles de chaque partenaire de la relation. Pour le dire autrement, cette conception postule non le prolongement d'une expérience qui se déroule au niveau interhumain, mais qui introduit une rupture radicale et inévitable avec cette expérience. Nous aurons l'occasion, dans la troisième partie, de mesurer la portée de cette conception pour une saisie actuelle du « regard de Dieu ».

La saisie de la relation à Dieu sous cette forme dialogique permet ensuite de pointer une nouvelle résistance de la pensée de Sartre en ce qui concerne le regard. L'instauration de tout dialogue (quel qu'il soit) suppose en effet l'intervention de divers éléments qui soutiennent et permettent la relation. Ces différents éléments constituent autant de médiations relatives à l'échange verbal, visuel et gestuel : il s'agit tout d'abord du corps, support nécessaire et véhicule sans lequel aucune relation ne pourrait s'actualiser, viennent ensuite le langage (pris en un sens large, débordant le seul commerce verbal) et l'expressivité, sans oublier la présence des autres, réelle ou supposée, actuelle ou passée (qui se traduit par un rapport à l'histoire et une référence à la tradition par exemple)¹.

L'absence de prise en compte sérieuse de ces diverses médiations à l'œuvre aussi bien dans l'expérience du regard que dans la relation à Dieu, s'explique sans doute, ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le relever au sujet de la conscience, en raison du choix de Sartre de présenter le rapport de l'être humain au monde à partir de la phénoménologie qui prône un accès direct et une attache immédiate (*im-médiate*, c'est-à-dire sans *media*, sans médiations) : immédiateté de l'être de la conscience au monde, immédiateté de la perception et des affects au corps, immédiateté de la conscience au corps, etc.

Or, comme je l'exposerai en particulier dans la troisième partie, toute expérience du regard, et à plus forte raison celle du « regard de Dieu », ne peut faire l'impasse sur les différentes médiations qui interviennent dans le rapport de la conscience au monde. Au contraire, le regard se trouve déterminé par ces multiples éléments. Le fait que Dieu se dérobe au regard (manière de signifier qu'il échappe à toutes les tentatives humaines déployées pour saisir son être et exercer une emprise sur ses actions) invite l'être humain à discerner des traces de Dieu au cœur de son existence, ainsi que des voies pour l'amener au langage et le rendre présent dans sa vie. La condition humaine, incarnée au sein d'un monde et d'un corps qu'elle n'a pas choisis (et qui constituent autant de contingences à sa facticité), entravent d'emblée tout accès direct à Dieu et à son regard, et inhibent toute transparence, fût-elle visuelle. Les médiations à l'œuvre dans toute relation invitent à analyser le regard à partir d'un autre point de vue que celui que développe Sartre dans son œuvre, qui induit une compréhension sensiblement différente du « regard de Dieu ».

1 J'aurai l'occasion, dans la troisième partie, de revenir sur ces différentes médiations à l'œuvre dans le rapport à Dieu et dans la compréhension de son regard.

3. Le regard et la visibilité de l'être

Les critiques qui précèdent m'invitent à reprendre une troisième et dernière question envisagée dans le cadre de ce chapitre concernant l'être et sa visibilité : l'être humain se réduit-il à ce que l'autre perçoit de lui par son regard ? Que saisit le regard d'autrui de l'être qui se présente à lui ?

Au terme de cette enquête relative à la signification du regard (humain et divin) chez Sartre, le moindre doute semble écarté : le regard amenuise l'être ; il réduit l'être à sa visibilité. L'exemple que donne Sartre de la « prise en faute » de l'être humain par le regard témoigne bien de cette réduction : le jaloux qui regarde par le trou de la serrure s'identifie à ce qu'autrui perçoit de lui au moment où celui-ci le regarde¹. Bien qu'il s'exerce sur l'extériorité, le regard perce l'intériorité² : il dénude les consciences et déjoue les motivations. Il s'empare insidieusement de l'être considéré dont il détient désormais le secret : « autrui me *regarde* et, comme tel, il détient le secret de mon être, il sait ce que je *suis* ; ainsi le sens profond de mon être est hors de moi, emprisonné dans une absence ; autrui a barre sur moi »³.

Médiateur invétéré dans le rapport que l'être humain entretient avec lui-même, autrui réduit l'être considéré à ce qu'il paraît ; son regard, sa vision, son appréhension détiennent la clé de celui qui est vu. Par son regard, l'être humain a prise sur celui qu'il considère. Révélant à l'être humain le « dehors » de son être, autrui s'impose dans le jugement que l'être humain porte sur lui-même. Plus exactement, autrui s'insinue entre la saisie directe et indirecte de l'être-pour-soi, c'est-à-dire entre l'évidence immédiate qu'il a de son être et la prise de conscience qu'il n'existe sa conscience et son corps que dans un monde peuplé par d'autres, au milieu d'autres consciences et sous leur regard. Cette conception assez dramatique des rapports interhumains est sans doute liée à la volonté de Sartre de réaliser une « ontologie phénoménologique ».

Ce projet trahit tant les intentions de l'ontologie que les présupposés de la phénoménologie : alors que la première se caractérise avant tout comme une réflexion *a priori* sur l'être et sa signification, la seconde se définit au contraire par l'absence de constructions *a priori* pour appréhender cet être dont elle s'attache à décrire les manifestations *a posteriori*. La difficulté d'articulation entre ces deux manières de concevoir l'être soulève une question de fond quant à la compréhension de l'être humain et de son regard qui s'actualise dans les relations intersubjectives. Je m'explique.

1 Constatons que dans ce cas, le regard extérieur ne fait en réalité que confirmer une perception ou une compréhension que l'être humain a de lui-même : l'être humain n'est atteint par le regard de l'autre que parce que ce dernier, constituant un témoin à son méfait, vient confirmer l'appréhension qu'il a déjà de lui-même.

2 « Le choc de la rencontre avec autrui, c'est une révélation à vide pour moi de l'existence de mon corps, dehors, comme un en-soi pour l'autre. Ainsi mon corps ne se donne pas simplement comme le vécu pur et simple ; mais ce vécu même, dans et par le fait contingent et absolu de l'existence d'autrui, se prolonge dehors dans une dimension de fuite qui m'échappe. La profondeur d'être de mon corps pour moi, c'est ce perpétuel « dehors » de mon « dedans » le plus intime. » (Sartre, *EN*, p. 392).

3 *Ibid.*, p. 403.

Si l'être est tel qu'il apparaît, c'est-à-dire si aucun être ne se dissimule derrière son apparition, alors le regard, puisque se portant sur cette apparition, saisit la totalité de cet être¹. Dans cette compréhension, non seulement l'être s'identifie à son paraître, mais il s'y réduit même : l'être est ce qu'il paraît, son intériorité s'aplanit dans une extériorité qui la définit².

Mise en lien avec le regard, cette compréhension évacue toute dimension qui échapperait à l'apparition et, donc, au regard. Intermédiaire dans l'appréhension d'autrui et de soi-même, le regard ne se porte que sur ce que l'être est *pour autrui* ; en d'autres mots, le regard n'ouvre pas l'accès à ce que l'autre peut être *pour lui*. Le regard ne s'avère ni *voyant* ni *révélant* ; il n'est que « déterminant qui détermine », « transcendant qui transcende ». Le regard révèle l'existence humaine inauthentique qui ne parvient pas à sortir de son inauthenticité.

Or cette compréhension ne va pas sans poser quelques difficultés, notamment en ce qui concerne l'intériorité. Dans la philosophie de Sartre, ainsi que j'ai eu l'occasion de l'exposer dans ce chapitre, l'intériorité n'est jamais prise en compte pour elle-même : l'intériorité ne caractérise pas la sphère privée de l'humain, l'intimité qui échappe au regard de l'autre (mais qui peut par exemple, être saisie par le « regard de Dieu »). L'intériorité se voit entièrement livrée à l'expérience de l'extériorité. Parce qu'en elle-même, la conscience ne se définit pas autrement que par un « vide » créé par la fissure introduite au sein de l'en-soi, la conscience ne jouit d'aucune « vie intérieure ». Elle « s'existe » (*ek-siste*) sous la forme d'un ailleurs, d'un au-dehors qui l'amène à se résorber dans l'extériorité, dans ses appréhensions du monde et de l'autre. Et puisqu'aucun être ne soutient le paraître, mais qu'être et paraître se confondent au sein d'une même expérience, l'être-pour-soi perçoit le monde, autrui et lui-même dans un espace horizontal à deux dimensions, la sienne et celle d'autrui. Cette conception du rapport de l'être humain au monde comporte une conséquence de taille concernant le regard et la visibilité de l'être.

Dans la philosophie de Sartre, le champ du visible et de la visibilité n'entraîne, en effet, aucune dialectique du visible et de l'invisible, comme tel est le cas par exemple dans la philosophie de son contemporain, Merleau-Ponty. Pour ce dernier, le regard, visible et *voyant*, n'entrave pas la visibilité de l'autre, mais soutient au contraire une conception selon laquelle le regard, loin de « transcender la transcendance de l'autre », permet au contraire de s'ouvrir à sa transcendance et participe même, dans une certaine mesure, à son élaboration et à son déploiement. Cette nouvelle compréhension du regard, qui postule une intériorité de l'être et une verticalité dans la relation, permet, comme nous le verrons par la suite, de restaurer un espace au regard et à la transcendance de Dieu. Par l'introduction d'une dialectique du « caché-révé », cette nouvelle compréhension du regard accorde une place au respect et à la pudeur, au dévoilement mystérieux de l'humain, dont l'être ne se confond pas avec son exhibition, et ne se fige pas sous un regard glaçant. Un tel regard ouvre non seulement sur la transcendance de l'autre (Autre), mais invite celui qui le rencontre à poser un regard renouvelé sur le monde, l'existence humaine voire même Dieu. Il enjoint celui qui l'exerce à remettre perpétuellement en question sa compréhension de l'autre (Autre) parce qu'il admet n'en avoir jamais fini avec lui. De telles perspectives présentent le regard non comme une menace de l'être ou une fixation de sa visibilité, mais comme une passerelle, un seuil où le visible touche l'invisible.

1 Cette réduction de l'être à son apparition s'accroît encore lorsque Sartre suspend l'articulation entre l'ontologie et la phénoménologie au problème du néant : en décrivant les apparitions de l'être (les phénomènes), la phénoménologie décrit l'être lui-même puisque rien ne se cache en dessous.

2 De là à affirmer que l'intériorité n'est que factice, puisqu'elle se résorbe tout entière dans l'extériorité sous le regard de l'autre, il n'y a qu'un pas que l'on peut aisément franchir.

Conclusion

Voilà les conclusions auxquelles parvient Sartre : Dieu n'existe pas, et puisqu'il n'existe pas, il ne pose pas son regard sur l'humanité. Si l'être humain sent, même confusément, le « regard de Dieu » se poser sur lui, c'est que celui-là se trouve en proie à une manifestation de mauvaise foi, c'est-à-dire au refus de son incommensurable liberté. Pour recouvrer sa liberté, Sartre enjoint l'être humain d'assumer sa condition et d'inventer son humanité, en la définissant par des actions libres mais responsables, qui tiennent compte, à l'issue de la conversion morale (ou « conversion à l'authenticité »), de la présence et de la liberté des autres.

Tout au long de cette partie, nous avons eu l'occasion de voir comment Sartre arrive à une telle conclusion, et les raisons pour lesquelles il avance de telles affirmations. Les analyses qu'il propose de Dieu et de son « regard » rejoignent d'ailleurs certaines compréhensions contemporaines selon lesquelles des notions telles que la liberté, la souffrance et le malheur se révèlent incompatibles avec une forme d'existence divine. Mais est-ce pour autant que nous devons rejoindre les conclusions de Sartre et nous résigner, pour reprendre une expression populaire, à « jeter le bébé avec l'eau du bain » ? N'existe-t-il aucune voie qui permette d'envisager la liberté de l'être humain conjointement à celle de Dieu, aucune compréhension philosophique et théologique positive du « regard de Dieu » ?

C'est à cette réflexion que je vous invite à présent, en prenant en considération les travaux d'un théologien qui a beaucoup réfléchi à ces questions en son temps, à savoir Jean Calvin. Certes, le Réformateur n'a pas vécu à la même époque que Sartre, certes la manière qu'il a d'envisager les problèmes théologiques diffère radicalement de ce dernier, car la « vision du monde » (*Weltanschauung*) du XVI^e siècle n'a rien à voir avec celle du milieu du XX^e siècle. Moyennant une remise en contexte des notions présentées, je reste toutefois persuadée que la compréhension calvinienne du « regard de Dieu » peut nous instruire encore aujourd'hui et, qui sait, offrir des pistes de réflexion intéressantes pour sortir le « regard de Dieu » de l'impasse dans laquelle l'enfoncera la philosophie sartrienne, quatre siècles plus tard.

Comment le Réformateur Jean Calvin envisage-t-il le « regard de Dieu » ? Sur quelle représentation du monde, de l'humain et de l'histoire cette conception repose-t-elle ? C'est ce que je vous propose d'envisager à présent, dans une deuxième partie consacrée au « regard de Dieu » dans l'œuvre de Jean Calvin.

DEUXIÈME PARTIE

« Cognoissons que Dieu est garde des hommes : c'est-à-dire, que nous sommes ici sous son regard, que nous aurons beau prendre des couleurs, et cachettes devant les hommes, toutes nos hypocrisies ne pourront pas faire que Dieu ne contemple, et ne discerne tout, iusques à nos pensées. »¹

1 Jean Calvin, 29^e sermon sur Job, in : Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz et Eduardus Reuss eds, *Ioannis Calvini, Opera quae supersunt omnia XXXIII-XXXV: Opera exegetica et homiletica XI-XIII*, [s. l.], Brunsvigae, C. A. Schwetschke et Filium (E. Appelhaus), Corpus Reformatorum LXI-LXIII, 1887 [par la suite abrégé *CO*, suivi du numéro du volume concerné, en l'occurrence 33], p. 367.

Introduction

Décidément, la vie et l'œuvre de Jean Calvin ne seront pas passées inaperçues. Pas seulement en raison de l'année 2009, qui commémore le 500^e anniversaire de sa naissance, mais parce que depuis près d'un demi-millénaire, cet homme à la vie austère et engagée n'a cessé de déclencher foule de sentiments contradictoires tels que l'admiration, le respect, la fascination, l'exaspération voire l'animosité de ceux et de celles qui ont hérité de ses enseignements théologiques, ecclésiaux ou moraux. Il faut dire que cet homme intègre, au caractère altier, ne manque point de piquant, ni dans sa manière de diriger l'Église ni dans la teneur de ses écrits qui se distinguent aussi bien par la qualité de la langue française¹ que par l'acuité des propos déployés, qui n'épargnent aucun de ses destinataires, que ceux-ci comptent au nombre de ses partisans les plus fervents ou au contraire de ses détracteurs les plus virulents.

Homme de la transition, Calvin vit au XVI^e siècle, c'est-à-dire à l'époque du tournant du Moyen Âge à la Renaissance². Sous l'impulsion des grandes découvertes et de nouvelles inventions (telles que l'imprimerie), la conscience européenne se transforme, avec l'affleurement d'une rationalité qui annonce la Renaissance et préfigure déjà l'époque moderne. Cette transition qui affecte le XVI^e siècle, Calvin l'éprouve et l'incarne à plus d'un titre. En effet, bien qu'obsédé par la présence de Satan et malgré son attachement à une cosmologie biblique médiévale, Calvin fait place dans ses œuvres à une certaine rationalité³, de par sa double formation de juriste et d'homme des belles lettres, mais aussi en exerçant une lecture renouvelée des Écritures, lecture minutieuse, exégétique et critique, héritée des principes herméneutiques de la nouvelle foi évangélique. Enfant de la Réforme (Calvin naît en 1509, alors que Luther a 27 ans), Calvin se rallie aux idées de ses prédécesseurs qui revendiquent le libre accès du texte biblique pour tous,

1 Avant de se profiler en tant que théologien, Calvin se distingue comme homme des belles lettres. Écrivant admirablement le français, il parvient à imposer ce dernier comme langue du débat intellectuel. A ce propos, cf. Pierre Gisel et Francis Higman, « Calvin, Jean (1509-1564) », in : Pierre Gisel éd., *Encyclopédie du protestantisme*, Paris / Genève, Quadrige / PUF / Labor et Fides, 2006, p. 178.

2 « Que Calvin rompe avec le Moyen Âge paraît acquis. Mais cela n'implique pas que le Moyen Âge rompe avec lui. [...] Calvin est l'héritier inquiet de ce singulier automne médiéval qui le poursuit, et qu'il réfute avec d'autant plus d'ardeur qu'il appartient à un passé trop proche pour être totalement révolu. » (Bernard Cottret, *Calvin : biographie*, [s. l.], Jean-Claude Lattès, 1995, p. 40).

3 Ce qui fait dire à Cottret que « par bien des aspects, Calvin est déjà un moderne » (*Ibid.*, p. 286).

aussi bien en ce qui concerne sa diffusion (rendue possible par l'invention de l'imprimerie) que son interprétation. La lecture des Écritures s'effectue à partir d'un « point de vue » orienté et s'organise autour d'un « centre de perspective » (ce qui constitue déjà en soi une innovation¹). A travers la redécouverte du message paulinien de la Justification par la foi, la personne et l'action de Jésus-Christ deviennent la clef herméneutique de la lecture et de l'interprétation de la Bible. Les idées réformatrices de Luther, particulièrement celles qui ont trait à la justice de Dieu et à la Justification, trouvent un écho original dans l'œuvre calvinienne, qui deviendra un véritable moteur pour l'instauration de nouvelles églises (dites par la suite « réformées ») et un solide appui pour l'établissement de structures ecclésiales indépendantes du catholicisme un peu partout en Europe (en Suisse, en France, mais aussi en Angleterre et aux Pays-Bas notamment).

1. Sa vie

Le destin de cet homme, français d'origine, genevois d'adoption, est singulier. Né en 1509 à Noyon (en Picardie), Jean Calvin (né Cauvin²) est tout d'abord voué à la théologie. Mais, en raison de divers démêlés familiaux avec le clergé noyonnais, son père lui fait entreprendre des études de droit à Orléans et à Bourges. Suite au décès de son père en 1531, Calvin abandonne ses études de droit pour commencer des études de lettres. Mais devant le peu d'écho que rencontre son commentaire du *De clementia* de Sénèque (1532), Calvin se réoriente vers la théologie³.

Contemporain de la Réforme, Calvin se convertit en 1533. A l'automne de cette même année, il participe à la rédaction du discours de rentrée de Nicolas Cop, recteur de l'Université de Paris, qui prend clairement position en faveur de la nouvelle foi évangélique⁴. Cette participation l'oblige à fuir. Son ami Louis du Tillet l'accueille à Angoulême, chez qui il rédige probablement les premiers chapitres de son *Institution de la Religion chrétienne*. La parution de cet ouvrage en 1536 intervient après l'Affaire des Placards (1534) et contraint une nouvelle fois Calvin à l'exil. Pensant rejoindre Strasbourg, ce dernier passe par Genève (en raison des guerres, qui empêchaient tout passage de Paris vers l'Alsace) où le Réformateur neuchâtelois Guillaume Farel le

1 André Birmelé, « Quel protestantisme pour quel avenir ? », conférence donnée à la Collégiale de Neuchâtel, le 7 octobre 2006.

2 Le nom *Calvin* est une déformation ultérieure de *Cauvin*, qui vient du latin *Calvinus* (Cottret, *Calvin, op. cit.*, p. 22).

3 Réorientation que Calvin interprète lui-même comme un signe de la grâce et de l'action divines : « Dés que j'estoye jeune enfant, mon père m'avoit destiné à la Théologie : mais puis après, d'autant qu'il considéroit que la science des loix communément enrichit ceux qui la suyvent, ceste espérance luy fait incontinent changer d'avis. Ainsi cela fut cause qu'on me retira de l'estude de Philosophie, et que je fus mis à apprendre les Loix : ausquelles combien que je m'efforçasse de m'employer fidèlement, pour obéir à mon père, Dieu toutesfois par sa Providence secrette me fit finalement tourner bride d'un autre costé. » (Jehan Calvin, *Commentaires sur le livre des Pseaumes*, tome 1 : Pseaumes I à LXVIII, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et compagnie, 1859, p. vij-viii).

4 La teneur et la nature de cette participation restent controversées : si pour les uns Calvin a écrit l'ensemble du discours, il n'en aurait que discuté les idées avec son ami Nicolas Cop pour les autres. La vérité historique se situe probablement entre ces deux extrêmes, comme le note Cottret : Cottret, *Calvin, op. cit.*, p. 86s.

retient et l'enjoint, avec la véhémence qu'on lui connaît, d'y demeurer¹. Craignant que la colère de Dieu ne s'abatte sur lui, Calvin s'établit alors à Genève pour y prendre la tête de l'Église. Mais pour avoir voulu introduire une réforme radicale trop rapidement, Calvin est chassé avec Guillaume Farel en 1538. Tous deux se rendent à Berne puis à Zurich, ensuite de quoi Calvin part pour Strasbourg, où il reste trois ans.

Calvin doit beaucoup à ces trois années passées à Strasbourg. Sous l'influence de Bucer, il y trouve tout d'abord la formule d'une Réformation différente de ses prédécesseurs, qui l'amène à réviser le texte de son *Institution* (la nouvelle parution de cet ouvrage favorisera l'émergence d'un courant de pensée distinct du luthéranisme²). Il y rédige également un remarquable *Commentaire de l'épître aux Romains*, véritable pierre d'angle de sa théologie. Enfin, son séjour à Strasbourg voit son mariage avec Idelette de Bure, qui lui donnera plus tard un enfant (qui décédera en bas âge).

À la demande expresse des autorités de Genève, Calvin revient à Genève en 1541 pour y demeurer jusqu'à sa mort. L'installation de Calvin à Genève et la tâche de direction de l'Église genevoise qui lui est confiée ne se déroulent pas toujours sans heurts, loin s'en faut. Ses discordes avec les Conseils de la ville et sa lutte acharnée, à la fois contre les anabaptistes et les hérétiques (dont Michel Servet fit les frais³), lui valurent une réputation d'homme strict au caractère décidé, voire tranchant. Le style de vie qu'il menait, rythmé par les différentes tâches pastorales et par l'étude, qui se prolongeait jusque fort tard dans la nuit, contribuèrent à renforcer l'image sérieuse et austère qui se dégageait de lui. Il meurt en 1564 des suites de longues maladies qui l'auront passablement amoindri les deux dernières années de sa vie.

Déjà au XVI^e siècle, mais plus encore par la suite, le nom de Calvin reste indéniablement attaché à Genève, dont il reste à la fois le Réformateur et un symbole.

1 Voici en quels termes Calvin relate l'imprécation de Farel à son égard : « maistre Guillaume Farel me reteint à Genève, non pas tant par conseil et exhortation, que par une adjuration espovantable, comme si Dieu eust d'en haut estendu sa main sur moy pour m'arrester. [...] Farel (comme il brusloit d'un merveilleux zèle d'avancer l'Évangile) fait incontinent tous ses efforts pour me retenir. Et après avoir entendu que j'avoie quelques estudes particulières ausquelles je me vouloye réserver libre, quand il veit qu'il ne gaignoit rien par prières, il veint jusques à une imprécation, qu'il pleust à Dieu de maudire mon repos et la tranquillité d'estudes que je cherchoye, si en une si grande nécessité je me retiroye, et refusoye de donner secours et aide. Lequel mot m'espovanta et esbransla tellement, que je me désistay du voyage que j'avoie entrepris » (Calvin, *Commentaires sur le livre des Pseaumes*, op. cit., p. viij-ix).

2 Cottret, *Calvin*, op. cit., p. 143.

3 A ce propos, cf. Vincent Schmid, *Michel Servet : du bûcher à la liberté de conscience*, Paris, Les éditions de Paris, Bibliothèque protestante, 2008.

2. Son œuvre

L'œuvre de Jean Calvin s'avère remarquable à plusieurs égards.

Elle se distingue tout d'abord d'un point de vue théologique : on lui doit une production littéraire et théologique très importante, soit environ 2300 sermons¹, une majestueuse somme théologique, intitulée *L'Institution de la Religion chrétienne*, œuvre majeure que Calvin ne cessera, sa vie durant, de retravailler et qui connaît plusieurs rééditions de 1536 à 1560 (en latin et en français), de nombreux commentaires bibliques et exégétiques, des traités portant sur diverses questions liées à la foi et à sa mise en pratique, des écrits polémiques ainsi que d'innombrables lettres (on en compte actuellement plus de 4000).

Cette importante production théologique trouve ensuite sa traduction institutionnelle dans des structures ecclésiales que Calvin a largement influencées, pour ne pas dire modélisées : dès 1541, il dote l'Église de Genève d'*Ordonnances ecclésiastiques*, d'un *Catéchisme*, ainsi que d'une *Forme des prières* (c'est-à-dire d'une liturgie) ; sous l'influence des célébrations strasbourgeoises, il introduit également le chant des Psaumes dans le culte². La structure ecclésiale inaugurée à Genève constitue, dès le vivant de Calvin, un modèle pour l'instauration de nouvelles Églises un peu partout en Europe, et notamment en France, en Angleterre et aux Pays-Bas.

L'influence de la pensée et de l'action de Jean Calvin, enfin, se manifeste à travers l'ascendant qu'il prit sur les questions civiles liées à la vie des mœurs : tentant d'établir à Genève la « Jérusalem céleste », Calvin s'attache à transformer durablement non seulement les us et coutumes de l'Église, mais aussi ceux de la société et de la vie civile³. Sous son « règne spirituel », les Genevois se virent ainsi interdits de banquets, de danse et de divertissements, ce qui ne se fit pas sans heurts ni résistances, surtout de la part des grandes familles genevoises, peu enclines

1 Ce chiffre s'explique en raison de l'intense activité de Calvin comme prédicateur : à Genève, Calvin prononçait deux sermons par dimanche, et prêchait quotidiennement une semaine sur deux. Ses sermons ont été pris en notes dès le 29 septembre 1549 par l'un de ses auditeurs, Denis Raguenier. Nous ne disposons pas de l'ensemble des sermons de Calvin ; il en reste aujourd'hui environ 1500. A ce sujet, cf. Cottret, *Calvin, op. cit.*, ch. 13 : « Calvin, prédicateur », p. 294-313. Relevons toutefois que les commentateurs ne s'accordent pas sur un nombre défini de sermons, différence qui s'explique notamment par la manière de les dénombrer. S'il semble clair que Calvin ait prononcé plus de 260 homélies (chiffre rapporté par Théodore de Bèze), nous ne savons pas très bien pour autant combien il en a prononcé réellement : si Richard Stauffer en compte 1200, Dawn De Vries, dans un article plus récent, en dénombre quant à lui 2000. A ce sujet, cf. Max Engamare, « D'une forme l'autre : commentaires et sermons de Calvin sur la Genèse », in : Herman J. Selderhuis, *Calvinus praeceptor ecclesiae : papers of the international congress on Calvin research (Princeton, August 20-24, 2002)*, Genève, Librairie Droz S.A., 2004, p. 107-137, p. 107s. ; Richard Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Bern / Frankfurt am Main, Éd. Peter Lang, Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 33, 1978, p. 11 ; et Dawn De Vries, « Calvin's preaching », in : Donald K. McKim, *The Cambridge companion to John Calvin*, Cambridge / New York / Melbourne [et al.], Cambridge University Press, 2004, p. 106-124.

2 A ce sujet, cf. Robert Weeda, *Le psautier de Calvin*, Turnhout, Brepols, 2002.

3 « Les fondements de la Réforme ainsi posés, Calvin engagea un combat difficile pour essayer de faire de Genève ce que Georges Goyau a nommé « une ville-Église ». Avec l'aide du Consistoire [...], il entendit amener les Genevois à « vivre selon l'Évangile » comme ils s'y étaient engagés en mai 1536 : tous ceux qui ne respectaient pas les commandements de Dieu devaient être écartés de la cène. [...] Parce qu'on s'efforçait d'y vivre en accord avec la Parole de Dieu, Genève acquit la réputation d'une nouvelle Jérusalem auprès de tous ceux qui, en pays catholiques, souffraient pour leurs convictions religieuses. Aussi exerça-t-elle du vivant de Calvin une attirance qu'il serait injuste de méconnaître. De 1540 à 1564, près de mille nouveaux bourgeois y furent reçus. » (Richard Stauffer, *La Réforme (1517-1564)*, Paris, PUF, Que sais-je ? 376, 1983³ [1970], p. 90-91 et 92-93).

à restreindre leurs libertés et à voir leurs mœurs régentées par « ce Français » rappelé à Genève¹. Cette discordance de points de vue est à l'origine de nombreuses querelles qui éclatèrent entre les autorités civiles et ecclésiastiques.

Réformateur de la seconde génération, pétri des idées et des méthodes humanistes, Calvin élabore une œuvre riche et variée, qui vise à repenser en profondeur le rapport de l'être humain à Dieu. Ce rapport, s'il se développe prioritairement dans un cadre anthropologique et théologique précis (à très fortes consonances bibliques), n'en comprend pas moins des accents et des prolongements ecclésiastiques qui mettent en jeu la place et le rôle de l'Église dans la société civile, en particulier dans ses relations avec les instances politiques. À cet égard, l'œuvre et la pensée de Calvin se présentent comme une source d'inspiration possible pour l'évolution des Églises réformées actuelles et leur positionnement dans la société et face à l'État.

3. Sa théologie

Calvin est un homme de la Réforme. À ce titre, il en reprend les questions fondamentales, auxquelles il donne un développement original. D'un point de vue théologique, et par delà toute donnée historique, la Réforme s'interroge sur le statut, la portée et la validité de l'affirmation de foi². Contemporain de Réformateurs tels que Luther, Bucer, Farel ou Zwingli, Calvin cherche moins à développer des idées révolutionnaires par rapport à celles de ses prédécesseurs, qu'à systématiser leurs conceptions³.

Conformément au message de la Réforme, la théologie de Calvin se définit par les trois « *sola* » : « *sola gratia* », « *sola fide* » et « *sola scriptura* ».

La « grâce seule », ou « *sola gratia* », exprime la dépendance totale de l'être humain face à Dieu. Sans Dieu, l'humain n'est rien. La grâce divine, purement gratuite, ôte à l'humain toute raison de se glorifier⁴. La théologie de Calvin est avant tout une doctrine de la gloire de Dieu, ainsi que le résume sa célèbre devise : « À Dieu seul la gloire » (« *Soli Deo Gloria* »). À l'encontre de tout immanentisme, panthéisme, psychologisme, évolutionnisme et anthropocentrisme⁵, Calvin défend un Dieu glorieux, résolument transcendant, qui jouit d'une prééminence sans égal et d'une suprématie absolue. Dieu, majestueux, Maître tout-puissant des cieux et de la terre, trône en souverain incontesté sur un monde qu'il a créé et qu'il continue à gouverner.

Pour Calvin, toute chose tient dans la main de Dieu. Créateur de tout ce qui existe (l'univers entier résulte de son labeur), Dieu continue à veiller sur sa création en pourvoyant à ses besoins

1 Cottret le rappelle fort à propos : le modèle antique de Calvin est Sénèque, et non Épicure (Cottret, *Calvin*, op. cit., p. 349).

2 Pierre Gisel, *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, Jésus et Jésus-Christ 44, 1990, p. 13.

3 Cette synthèse prend toutefois, sous la plume de Calvin, des tournures et des accents inédits, car si Luther centre son message autour de l'être et de la personne de Jésus-Christ (par la Justification par la foi seule, synonyme d'un *Christus solus*), Calvin le centre davantage sur Dieu (*Soli Deo gloria*). À ce propos, cf. *Ibid.*, p. 17s.

4 À ce propos, on peut noter une certaine proximité de Calvin avec, notamment, la théologie paulinienne, augustinienne et luthérienne.

5 Jean Cadier, « Calvinisme », in : *Encyclopædia Universalis*, vol. 4, Paris, Encyclopædia Universalis S.A., 1990, p. 789-792, en particulier p. 790.

(doctrine de la Providence). Du haut de son incomparable grandeur, Dieu n'oublie pas sa création, mais s'en préoccupe et la chérit : il préside aux divers événements cosmiques et mondains, et dirige les destinées en assignant leur vocation aux humains, qui la reçoivent dans la foi et l'obéissance¹. Rien pour Calvin, n'est dû au hasard ; tout, au contraire, procède de la volonté divine. Comment l'être humain se définit-il par rapport à ce Dieu tout-puissant et glorieux ?

L'être humain, fondamentalement pécheur, est voué, dès la faute originelle d'Adam, à la damnation éternelle. Fidèle en cela aux Réformateurs qui le précèdent, et en particulier à Luther, Calvin développe une vision foncièrement pessimiste de l'humanité : sans Dieu, point de salut. Sans le secours divin, l'être humain reste fondamentalement et irrémédiablement pécheur. Cette condition humaine exprime une donnée fondamentale de la foi, à savoir que l'être humain se trouve en état de dépendance totale par rapport à Dieu. Cette insistance sur la déchéance humaine face à Dieu dès la faute originelle a pour but avoué, dans la théologie calvinienne, d'exalter la grandeur et la gloire incomparables de Dieu, et de souligner la grâce de son salut :

« quelle chose convient mieux à la foy, que de nous recognoistre nuds de toute vertu, pour estre vestuz de Dieu ? vuides de tout bien, pour estre empliz de luy ? serfs de péché, pour estre délivrez de luy ? aveugles, pour estre de luy illuminez ? boyteux, pour estre de luy redressez ? débiles, pour estre de luy soustenuz ? de nous oster toute matière de gloire, afin que luy seul soit glorifié, et nous en luy ? »²

La gloire de Dieu d'un côté, la déchéance humaine de l'autre, expriment, en style confessant, une rupture radicale, une discontinuité insurmontable entre Dieu et les humains. La théologie calvinienne (dite « de la Gloire de Dieu ») souligne la distance infinie qui sépare Dieu de l'être humain : par eux-mêmes, c'est-à-dire privés de secours divin, les humains ne peuvent espérer « faire leur salut ». Ils dépendent, pour cela, d'une intervention divine qui se manifeste de deux manières : par la foi, d'une part, et par le Christ, d'autre part.

L'affirmation de la « Justification par la foi seule », ou « *sola fide* », exprime précisément cette idée, à savoir qu'en eux-mêmes et que par eux-mêmes les êtres humains ne peuvent nullement accéder au salut. Aucune des œuvres qu'ils effectuent, aussi bonnes et justes soient-elles, ne leur assure le salut éternel ni n'y contribue d'une quelconque façon. Les œuvres ne précèdent pas la grâce divine ; au contraire, elles lui succèdent (elles constituent une réponse de reconnaissance à la foi et au salut offerts en Jésus-Christ). Seule compte la foi (« *sola fide* ») qui prend, chez Calvin, une forte accentuation trinitaire (foi en Dieu, en Jésus-Christ et au Saint-Esprit).

Cette idée de la « Justification par la foi seule », Calvin la trouve principalement chez Luther. A l'instar de ce dernier, il lui accorde une place prépondérante dans sa théologie³. Chez Calvin,

1 *Ibid.*, p. 789.

2 Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne : livre premier*, édition critique avec intro., notes et variantes, publiée par J.-D. Benoît, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1957, « Au Roy de France », p. 31 [par la suite, abrégé *IRC I*].

3 « Le motif luthérien de la Justification par la foi reste en effet central chez Calvin (c'est le principal article de la religion chrétienne, *IRC III*, XI,1) ; de même, le Christ est seul révélateur, et seul corps et matière du salut ; enfin, l'emprise du péché est radicale (elle affecte globalement le rapport à Dieu, à soi, au monde) » (Gisel et Higman, « Calvin, Jean (1509-1564) », art. cit., p. 178).

l'affirmation de la Justification par la foi prend toutefois un accent théocentrique¹ qu'elle présente peu, sinon pas dans la pensée de Luther, foncièrement christocentrique. Concernant la Justification par la foi, Calvin souligne qu'il y a «deux choses principales à regarder : c'est que la gloire de Dieu soit conservée en son entier, et que nos consciences puissent avoir repos et assurance devant son iugement»².

Dans la théologie de Calvin, la thématique de la «gratuité du salut», de par son caractère essentiellement théocentrique, va peu à peu se préciser dans la doctrine de la Prédestination, que Calvin reprend de Saint-Augustin et qui apparaît dans l'*Institution de la Religion chrétienne* dès 1539 : soulignant la priorité et l'exclusivité de l'initiative divine en matière de salut, la «Prédestination» (ou, plus précisément, la «double Prédestination») exprime le fait que Dieu, dans sa prescience éternelle, élit les uns au salut alors qu'il réprouve les autres, les condamnant ainsi à une perdition certaine. En lien avec la doctrine du salut, la Prédestination développe l'assertion selon laquelle Dieu est l'unique maître du salut. L'élection des uns et la réprobation des autres dépendent entièrement, en effet, de la volonté divine. Le fidèle peut percevoir des signes de cette élection par la foi qui l'anime, par la reconnaissance aimante qu'il éprouve envers Dieu, par l'amour qu'il témoigne à son prochain ou encore par la joie qui accompagne son travail. L'élection amène le fidèle à produire des œuvres bonnes, non pour tenter de s'arroger une part d'éternité, mais en réponse à la grâce que Dieu lui a accordée.

Si le croyant ne peut «faire son salut» ni accéder à la foi par lui-même, c'est-à-dire sans initiative divine préalable, encore faut-il qu'il puisse interpréter les signes de son élection et les rapporter à l'action divine. C'est à ce point qu'intervient la connaissance et la lecture de l'Écriture.

L'Écriture occupe une place centrale, dans la théologie de Calvin³. Comme toute théologie issue de la Réforme, la pensée calvinienne se distingue par le fait qu'elle suppose, en même temps qu'elle induit, un nouveau rapport au texte biblique. Le célèbre adage «l'Écriture seule» («*sola scriptura*») revendiqué par la Réforme s'entend de deux façons. Il postule tout d'abord un accès direct au texte biblique, c'est-à-dire une lecture qui ne dépend d'aucun intermédiaire (prêtre, magistère, Vierge, saints ou reliques). Il prône ensuite, en corollaire, un retour au texte original de la Bible, c'est-à-dire non aux traductions latines, mais aux versions originales rédigées en hébreu et en grec. Placé face au texte biblique sans intermédiaires, le croyant se trouve comme en rapport direct avec Dieu, en relation avec sa Parole, qu'il s'agit de recevoir et d'interpréter.

La lecture et l'interprétation bibliques occupent une place prépondérante dans l'œuvre de Calvin (nous n'avons qu'à nous référer à ses prédications et à ses nombreux commentaires bibliques pour en être assurés). A l'encontre des lectures médiévales de la Bible (de type allégorique et

1 «Cette théologie peut être dite «théocentrique» dans la mesure où elle subordonne radicalement l'homme à Dieu» (Gisel, *Le Christ de Calvin*, op. cit., p. 29). Est-ce à dire pour autant que pour Calvin, l'œuvre et l'action du Christ passent au second plan, supplantées qu'elles sont par la majesté et la gloire divines ? Il faut nous garder d'une telle conclusion, car même si l'accent salvifique de la théologie calvinienne garde un fort accent théocentrique, le Christ occupe une position irremplaçable : nouvel Adam, il rachète, par sa mort, la faute humaine originelle. Assis à la droite de Dieu, il devient seul médiateur entre Dieu et les êtres humains, seul intercesseur aussi (doctrine formulée à l'encontre de ceux que Calvin appelle les «papistes», qui prient la Vierge et les saints, et accordent aux prêtres et aux reliques une place et un rôle de médiation dans le rapport à Dieu).

2 Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne : livre troisième*, édition critique avec intro., notes et variantes, publiée par J.-D. Benoît, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1960, XIII,I, p. 240 [par la suite, abrégé *IRC III*].

3 Toute la théologie de Calvin se veut «explication de l'Écriture et de sa «doctrine»» (Gisel et Higman, «Calvin, Jean (1509-1564)», art. cit., p. 178).

typologique) et à l'encontre des «illuministes» et des «spiritualistes» qui prennent la Bible au pied de la lettre, Calvin plaide pour une interprétation savante de l'Écriture, qui repose sur les règles de lecture des textes profanes (qui distingue le sens littéral du sens figuré, par exemple)¹.

Cette lecture savante du texte biblique ne se prétend toutefois pas indépendante de l'action du Saint-Esprit. Au contraire, l'herméneutique calvinienne accorde une place et une importance prépondérantes au Saint-Esprit² : sur lui repose la compréhension du sens de l'Écriture. Par l'effet d'un «témoignage intérieur», le Saint-Esprit conduit à considérer l'Écriture, non comme un écrit purement humain, résultant de la rédaction et de la réunion de textes d'auteurs différents, mais comme la «Parole de Dieu». L'action du Saint-Esprit assure donc l'articulation entre des témoignages humains, historiquement situés et datés, d'une part, et le témoignage divin, d'autre part, qui s'adresse aux hommes et aux femmes de tous les temps et de toutes les nations.

Ce rôle accordé au Saint-Esprit constitue l'une des plus grandes originalités de l'herméneutique calvinienne, et ouvre ce que le théologien Pierre Gisel appelle un «régime de médiation» : «Un régime de médiation est ainsi ouvert <sacramentel, ecclésial et scripturaire>, où une donnée matérielle et positive (<instituée>) renvoie (fait <signe> ou est <témoignage>, dans l'Esprit) à une transcendance d'un côté, à une lecture intérieure de l'autre (c'est le <témoignage intérieur de l'Esprit>»³. A l'image du Christ qui jouit d'une double nature, divine et humaine, le Saint-Esprit conduit les humains à entendre la Parole de Dieu qui s'exprime dans les divers textes bibliques. Tout comme la personne du Christ, l'Écriture devient, au XVI^e siècle et sous la plume de Calvin, un «lieu de médiation central et salutaire»⁴.

L'Écriture possède donc un rôle pédagogique (tout comme les sacrements, comme nous le verrons dans la troisième partie) : elle révèle aux humains leur condition pécheresse devant Dieu, et dévoile ainsi l'origine en même temps que la destinée de leur être (créés par Dieu, ils sont appelés au salut) ; elle leur permet également de discerner des signes de l'élection divine. La Bible exerce ainsi une double fonction de Révélation : elle donne accès à la connaissance de Dieu, conjointement à celle de la condition humaine⁵. Si, à l'état naturel, l'être humain vit sous le règne du péché, la Révélation divine l'enjoint de changer de comportement car, comme le note Eric Fuchs, si le «salut est obtenu par la foi seule, [] celle-ci ne va pas sans les œuvres»⁶. La connaissance de Dieu engendre une action morale, qui consiste à réfréner ses passions. Le croyant se voit ainsi appelé à prendre ses responsabilités sociales et politiques : la Justification

1 La théologie patristique et médiévale distinguait traditionnellement quatre sens de l'Écriture : un sens littéral, allégorique, tropologique ou moral, et anagogique. Pour la description de ces quatre sens de l'Écriture et leur reprise dans la théologie de Luther, cf. Jean-Denis Kraege, *L'Écriture seule : pour une lecture dogmatique de la Bible, l'exemple de Luther et Barth*, Genève, Labor et Fides, Lieux théologiques 27, 1995, p. 101-108. Dans sa lecture des Écritures, Calvin applique les deux principes chers à Luther : l'Écriture seule (*sola scriptura*) et l'Écriture interprète d'elle-même (*scriptura sui ipsius interpres*). Il insiste sur la nécessité de remettre les textes bibliques dans leur contexte.

2 A cet égard, cf. Gilbert Vincent, *Exigence éthique et interprétation dans l'œuvre de Calvin*, Genève, Labor et Fides, Histoire et société 5, 1984.

3 Gisel et Higman, «Calvin, Jean (1509-1564)», art. cit., p. 178.

4 Gisel, *Le Christ de Calvin*, op. cit., p. 18.

5 A ce propos, cf. chapitre 2, point 1 : «Préambule : la <connaissance conjointe>», p. 105s.

6 Eric Fuchs, «Calvin Jean, 1509-1564 : La philosophie morale de Calvin et le calvinisme», in : Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, p. 195-202, citation p. 198. J'aurai l'occasion de revenir sur cette articulation à la fin du 3^e chapitre, point 3 : «Dieu, «luge du monde» : le «regard de Dieu» dans le 80^e sermon sur Job», p. 139s.

par la foi et la régénération dans l'Esprit n'invitent pas le chrétien à une douce oisiveté ou à la contemplation mystique. Au contraire, elles l'appellent à un travail et à une action sans relâche en faveur du bien et au service du prochain.

Après cette présentation sommaire de la doctrine théologique de Calvin, passons maintenant à l'analyse proprement dite du regard et de la «vie sous le regard de Dieu», dans son œuvre dogmatique et homilétique.

Chapitre 1 : Considérations méthodologiques

1. Un objet en quête de méthode...

L'œuvre de Calvin se distingue non seulement par l'originalité et la profondeur de sa réflexion théologique, mais aussi par l'ampleur de ses écrits. Pour effectuer l'analyse du «regard de Dieu» et de la «vie sous ce regard divin», j'ai choisi de concentrer mon étude autour de quelques œuvres majeures qui ont joué un rôle significatif pour le Réformateur, soit que celles-ci l'aient accompagné tout au long de son existence (comme c'est le cas pour l'*Institution de la Religion chrétienne*), soit que Calvin lui-même leur ait accordé une importance particulière (comme les *Sermons sur Job*).

Afin de faciliter l'exposé de la conception calvinienne du regard divin et de la «vie sous le regard de Dieu», j'ai choisi de centrer le propos de mon chapitre 3 sur l'*Institution de la Religion chrétienne* (abrégée *IRC* par la suite), et celui du chapitre 4 sur les *Sermons sur Job*. Ce choix s'explique principalement pour les raisons suivantes.

Calvin accordait une grande importance à son ouvrage, l'*IRC* (ce dont témoignent les nombreuses rééditions à chaque fois revues et augmentées), qui constitue en ce sens un véritable «joyau théologique» de sa pensée. Calvin n'a de cesse, en effet, d'en retravailler la substance et l'exposé théologiques tout au long de sa vie, afin que ses développements non seulement adhèrent le plus adéquatement possible à l'évolution de sa pensée, mais favorisent également sa réception chez ses destinataires. En 1560, cet ouvrage présente donc un aperçu très complet de sa pensée et de sa doctrine théologiques, ce qui rend cet ouvrage indispensable et irremplaçable, dès lors que l'on désire aborder un thème ou l'autre cher au Réformateur.

Sensible toutefois à l'argument de Richard Stauffer selon lequel toute la pensée de Calvin ne se résume pas à l'*IRC*¹, mais que son œuvre homilétique occupe une place et une importance considérables, j'ai choisi de me pencher également sur une série de sermons particuliers, à savoir les *Sermons sur Job* [1554-1555]. Ces sermons présentent un intérêt indéniable pour qui désire étudier la conception du «regard de Dieu» chez Calvin : liant ce thème à ceux de la Providence et du Jugement divin, Calvin y présente un aperçu très complet de sa compréhension du «regard de Dieu». L'étude de la «vie sous le regard de Dieu» selon Calvin (objet du chapitre 4), s'effectuera donc essentiellement à partir de cette série de sermons.

1 Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, op. cit., p. 10-11.

2. Un fil conducteur : l'*Institution de la Religion Chrétienne*

Parce que j'ai retenu l'*IRC*, œuvre décisive pour la piété et la foi réformées¹, comme fil conducteur de mon propos, je commence par la présenter succinctement, dans son édition française de 1560.

A. L'édition française de 1560

Calvin publie la première version de son *Institution de la Religion Chrétienne* en 1536, alors qu'il n'a que 27 ans. Cette publication le révèle à la fois comme « théologien, propagateur brillant de la vérité évangélique, et polémiste redoutable »². Dans les années qui suivent et jusqu'à sa mort, Calvin ne cesse de reprendre le texte de son *Institution*, lui apportant quelque correction ici, reprenant une reformulation hasardeuse là, illustrant un passage considéré obscur ou ajoutant des articulations qui lui semblaient manquer. A la veille de sa mort, l'*IRC* offre une exposition très complète de sa pensée. Au fil du temps, et du fait de sa large diffusion, l'*IRC* devient la substance de la théologie et de la piété réformées en Suisse et en France, avant de se répandre dans l'Europe entière et au-delà.

Au total, il n'y eut pas moins de 24 éditions de l'*IRC* publiées du vivant de Calvin³ ! Publiée en latin (*Christianæ religionis institutio*), la première édition date de 1536 et a été imprimée à Bâle par Thomas Platter et Balthasar Læssius. Cette version initiale suit encore le plan des *Catéchismes* de Luther (structurés par l'explicitation successive du Décalogue, du Credo, du Notre-Père et des deux sacrements reconnus, à savoir le baptême et la sainte-cène).

Avant d'être rééditée en 1539 (1541 pour la traduction française), cette version fait l'objet de nombreuses révisions de la part de Calvin, qui y introduit des modifications tant de fond que de forme. Les lectures patristiques que Calvin effectue dès 1536 (notamment de Saint-Augustin)⁴ l'amènent à remanier son *IRC*, qui voit son contenu augmenter (il quadruple de volume), et son plan se modifier : à la structure quadripartite reprise de Luther, Calvin oppose désormais une division en livres, réorganisés en fonction des matières présentées. Le contenu est également sensiblement modifié. Le Christ occupe désormais une place centrale et assume une fonction déterminante : c'est par lui que s'opère l'œuvre du salut (doctrine de la Justification par la foi).

1 Il est tout à fait intéressant de noter qu'au temps des persécutions, on cachait son *IRC*, au même titre que sa Bible.

2 Jean-Louis Bonjour et Communauté de travail des commissions romandes de liturgie, *La liturgie à l'usage des Églises réformées de la Suisse romande : sources, options, commentaires*, [s. l.], Communauté de travail des commissions romandes de liturgie, 1989, p. 18.

3 A ce sujet, ainsi que sur de l'état du texte de l'*IRC* de 1560, cf. l'introduction de J.-D. Benoît, in : Calvin, *IRC I*, p. 7-17.

4 Grâce à la dispute de Lausanne (1536), nous savons en effet que Calvin non seulement est familier de la littérature patristique, mais qu'il a lu les grands Pères de l'Église, dont Saint-Augustin. A ce propos, cf. Jean-François Gilmont, *Jean Calvin et le livre imprimé*, Genève, Librairie Droz S.A., Études de philologie et d'histoire (Cahiers d'Humanisme et Renaissance) 50, 1997, chapitre IV : « La lecture », en particulier point 3 : « Les lectures patristiques », p. 209-221.

Pour Bernard Cottret¹ (qui s'appuie sur les travaux antérieurs de G. Lanson), cette nouvelle version constitue, d'un point de vue historique, la meilleure édition de l'*IRC*. Elle présente en effet une élaboration théologique affinée et concise : des thèmes tels que la gratuité du salut en Christ et la Justification par la foi y apparaissent, ainsi que les doctrines de la Providence et de la Prédestination, qui font encore l'objet d'un développement commun (dans l'édition de 1560, Calvin les séparera pour exposer, d'un côté, la Providence, qui rejoint la doctrine du Dieu créateur exposée dans le premier tome, et, d'un autre côté, la Prédestination, envisagée dans le troisième tome, après la Justification par la foi, la gratuité du salut en Christ et la liberté chrétienne).

Dans ce travail, j'ai choisi de me référer à la dernière version de l'*IRC*, à savoir celle de 1559, dans sa traduction française de 1560 (dans le texte établi et annoté par Jean-Daniel Benoît). Bien qu'il semble que les dernières additions au texte français ne soient pas de la main de Calvin lui-même, mais de quelque secrétaire ou sous-ordre², cette ultime version présente l'avantage d'offrir le dernier état de la réflexion théologique de Calvin, eu égard à des thèmes étroitement liés au regard, tels que ceux de la Providence, de la Justification par la foi et de la Sanctification.

B. Présentation de l'*IRC* (1560)

Véritable somme théologique, l'«*Institution*», c'est-à-dire l'enseignement³, de la *Religion Chrétienne*, fournit un exposé clair des trois principaux aspects de ce qui deviendra la substance de la doctrine protestante, à savoir la nécessité de la connaissance de l'Écriture, comprise comme Parole de Dieu, la corruption totale de la nature humaine et la Prédestination⁴.

Puisant son inspiration aux sources de l'Écriture⁵ et des Pères de l'Église, Calvin n'avance rien qu'il ne puisse appuyer sur le texte biblique. L'*IRC* défend ainsi une vision de Dieu comme être vivant et personnel (qui se définit autant par son activité créatrice que par sa Toute-puissance et sa Providence), et comme un Dieu trine, c'est-à-dire un Dieu à la fois Père, Fils et Esprit.

Contrairement à d'autres exposés théologiques datant du Moyen Âge (comme la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin) ou de la Réforme (comme les écrits de Luther), Calvin n'inaugure pas son *Institution* par une réflexion sur la personne du Christ, sur le mystère de sa procession et de

1 Pour Cottret, qui reprend en cela les résultats d'Olivier Millet (Olivier Millet, *Calvin et la dynamique de la parole : étude de rhétorique réformée*, Paris, Librairie Honoré Champion, Bibliothèque littéraire de la Renaissance, série 3 - tome 28, 1992), l'édition de 1560, rédigée dans un accès de fièvre quarte (variété de fièvre intermittente, au cours de laquelle les épisodes d'hyperthermie réapparaissent le quatrième jour), laisse apparaître un tempérament passionné qui se traduit, textuellement parlant, par l'accroissement de pléthores polémiques (en raison notamment des critiques que Calvin a essuyées, eu égard à sa doctrine de la Prédestination), déployées au détriment de la substance théologique. A ce sujet, cf. Cottret, *Calvin, op. cit.*, p. 317.

2 Il semble même, selon la thèse défendue par Baum, Cunitz et Reuss (puis, sous une forme légèrement modifiée, par Lanson), que Calvin n'aurait pas relu les dernières épreuves de son manuscrit. A ce propos, cf. Calvin, *IRC I*, introduction, p. 9.

3 Le mot «institution» est synonyme, au XVI^e siècle, d'«enseignement». Recelant un sens pédagogique aujourd'hui perdu, l'*IRC* se présente ainsi avant tout comme un manuel d'enseignement chrétien.

4 Cadier, «Calvinisme», art. cit., p. 790.

5 L'Écriture est la seule preuve que Calvin admette (cf. l'*Épître au Roy*, placée en préface de l'*IRC*). A ce propos, cf. *Id.*

sa préexistence éternelle, ou encore sur sa double nature et ses «vertus surnaturelles»¹. Calvin focalise son attention sur l'être et la présence de Dieu dans le monde, et sur le rapport (effectif) que celui-là entretient avec l'être humain. Ce point de départ, caractéristique de ce qu'il a été convenu d'appeler le «théocentrisme calvinien»², souligne la priorité de l'initiative divine dans l'œuvre salvatrice, qui se concentre autour de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ.

Dans son exposé théologique (aussi bien dans sa substance que dans sa présentation), Calvin accorde une grande importance à La Trinité. Cette prise en compte radicale de la présence de Dieu en tant que Père, Fils et Esprit constitue l'originalité propre du Réformateur, et sans doute aussi l'un des aspects théologiques les plus intéressants de sa pensée. En tant que Père, Dieu jouit d'une suprématie inégalée (tout est examiné à partir de son point de vue, de son action et de sa décision). Dieu le Père, Souverain glorieux, se définit par sa Transcendance absolue. En tant que Fils, Dieu œuvre pour le salut des êtres humains : Sauveur et réconciliateur des humains avec Dieu, le Christ se qualifie comme source de vie et nourriture de l'âme. Enfin, en tant qu'Esprit, Dieu communique avec les êtres humains : il actualise l'œuvre salvatrice du Christ, en rendant efficaces toutes les richesses acquises par sa mort et sa résurrection, dans la vie des croyants.

Cette importance accordée à la structure trinitaire de la foi, Calvin la reprend notamment (à quelques divergences près) du Symbole des Apôtres³, dont il agence les articles de telle sorte qu'ils structurent l'ensemble de son ouvrage. La division de l'édition française de 1560 en quatre volumes l'atteste : le premier tome est consacré à la personne et à l'action de Dieu le Père, alors que le second porte plus spécifiquement sur la vie et l'œuvre salvifique de Jésus-Christ son Fils ; le troisième tome présente ce qu'il nous est donné de comprendre de l'Esprit saint et de son action dans la vie des croyants, et le dernier est consacré aux «fruits de l'Esprit», c'est-à-dire à la foi actualisée en Église.

Si ces quatre volumes peuvent se lire indépendamment l'un de l'autre, il faut se garder d'en déduire, de manière un peu hâtive, que pour Calvin, chaque personne de La Trinité peut s'envisager indépendamment des deux autres, toutes trois ne se trouvant alors reliés que dans un second temps. La doctrine théologique de Calvin forme un tout qui ne se laisse fractionner que pour les besoins de l'exposition ; elle présente une cohérence qui constitue précisément son originalité et sa force. Ainsi, si le premier tome est réservé à l'être, à la présence et à l'action de Dieu le Père, ce théocentrisme qui revêt presque parfois des allures de théïsme (ce qui a conduit nombre de commentateurs à considérer la théologie de Calvin comme une préparation, voire une avant-garde du Déisme des Lumières) ne doit pas nous faire perdre de vue que la présence de Dieu ne se laisse pas séparer de l'œuvre salvatrice de son Fils, révélée par les Écritures et actualisée par le Saint-Esprit. Pour le dire autrement, la foi du chrétien dépend autant de l'action de Dieu le Père, que de celles de son Fils Jésus-Christ et de l'Esprit Saint. Pour illustrer cela, prenons l'exemple de ce qui constitue la pierre angulaire de la Réforme et de l'IRC, à savoir la «Justification par la foi», que Calvin reprend de Luther et à laquelle il donne un développement original, précisément par sa structure trinitaire.

La Justification par la foi (ou «*sola fide*») offerte au croyant résulte de l'œuvre conjointe de Dieu, Père, Fils et Esprit : parce que Dieu se définit par sa justice absolue (mais «secrète», c'est-à-dire

1 Gisel, *Le Christ de Calvin*, op. cit., p. 27.

2 A ce propos, cf. *Ibid.*, ch. 1 : «La distance entre Dieu et l'homme. Arrière-plan de la christologie», p. 29-46.

3 François Wendel, *Calvin : sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, PUF, Études d'histoire et de philosophie religieuses 41, 1950, p. 87.

qui échappe à la perception et à la compréhension humaines), Dieu justifie les croyants par sa seule grâce (« *sola gratia* »). Ces derniers, toutefois, ne pourraient pas bénéficier de cette Justification qui leur est offerte si le Christ n'était mort et ressuscité pour eux. La Justification par la foi conserve donc, conformément à Luther, de qui cette doctrine est issue, un accent fortement christologique, indissociable de l'action de Dieu le Père. Cependant, le croyant ne pourrait pas avoir connaissance de cette Justification offerte par la croix, si l'Écriture ne venait la lui révéler, connaissance qu'il ne pourrait par ailleurs faire sienne sans l'action conjointe du Saint-Esprit (« témoignage intérieur du Saint-Esprit »). Le Saint-Esprit communique l'œuvre du Christ, élevé en gloire, et son action se définit comme une dynamique qui actualise et rend efficaces toutes les richesses acquises par la mort et la Résurrection du Christ. La conclusion s'impose : sur un sujet aussi central pour la Réforme et pour la théologie calvinienne que la Justification par la foi, l'œuvre salvatrice divine résulte d'une action conjointe de Dieu Père, Fils et Esprit. Dans la suite de cette partie, et bien qu'il soit principalement question de l'être et de l'action de Dieu le Père (tels qu'exposés dans le premier tome de l'*IRC*), il faudra garder à l'esprit cette accentuation fondamentalement trinitaire du salut dans la théologie de Calvin¹.

Venons-en maintenant au thème qui nous occupe plus particulièrement, à savoir celui du « regard de Dieu » et de la « vie sous le regard de Dieu » dans l'*Institution de la Religion chrétienne* (1560).

1 L'importance sans égal que Calvin accorde à cette formulation trinitaire de la Justification par la foi réfute d'emblée toutes les critiques qui soupçonnent le Réformateur d'introduire une compréhension exagérément théiste de la foi. A ce propos, cf. Alain Georges Martin, « Calvin et Jean Ansaldi : lettre », in : *La revue réformée* 177/2 (1993), p. 57-66, en particulier p. 58-59.

Chapitre 2 : Regard et Création

Ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le relever, les développements relatifs au regard, aussi bien humain que divin, dans l'œuvre de Calvin ne font pas l'objet d'une argumentation propre, mais se présentent en filigrane, à l'occasion de la présentation de doctrines connexes, en particulier celles de la Création, de la Providence et du Jugement divin. Si la compréhension du « regard de Dieu » et de la « vie sous le regard de Dieu » s'inscrit principalement dans le cadre des doctrines de la Providence et du Jugement divin (qui constitueront l'objet des deux chapitres suivants), le regard humain, quant à lui, est l'objet de nombreux développements en lien avec la doctrine de la Création (traitée dans ce chapitre). Ainsi, et en dépit de la forte accentuation trinitaire de la théologie de Calvin, j'ai choisi de présenter le thème du regard humain dans le cadre de la doctrine de la Création (chapitre 2), et ceux du « regard de Dieu » et de la « vie sous le regard de Dieu » dans celui des doctrines de la Providence et du Jugement divin (chapitres 3 et 4). Ce choix s'explique d'autant plus aisément que le thème du « regard de Dieu », et davantage encore celui de la « vie sous le regard de Dieu », concerne avant tout la figure de Dieu le Père. Je relèverai le rôle et les actions spécifiques que le Fils et l'Esprit remplissent quand l'occasion s'y prêtera. La structure trinitaire de la pensée calvinienne apparaîtra ainsi au fil de l'exposé, en fonction des thèmes abordés (et notamment, comme nous le verrons, dans le cadre de la dialectique du visible et de l'invisible).

1. Préambule : la « connaissance conjointe »

Le thème du regard (aussi bien humain que divin, ainsi que leur nécessaire articulation) a pour cadre une réflexion générale concernant la connaissance que l'être humain peut avoir de Dieu. La thématique de la connaissance occupe une place prépondérante dans la théologie de Calvin et gouverne sa compréhension de l'être et de l'agir divins¹ : au départ de la théologie calvinienne se situe ainsi non l'être humain, mais Dieu (selon la devise « A Dieu seul la Gloire »). De même, à l'origine de la compréhension de Dieu se situe non la *perception* que l'être humain peut avoir de Dieu dans le monde ou au travers de ses rencontres, mais la *connaissance* qu'il peut acquérir de Dieu, et le moyen par lequel lui parvient cette connaissance.

Cette réflexion sur la connaissance divine traverse l'ensemble du premier tome de l'*IRC* et suppose une explicitation de la Révélation divine d'une part, et de l'activité créatrice de Dieu d'autre part.

Le sous-titre du premier tome de l'*IRC* donne d'emblée le ton : « Le premier livre de l'Institution chrestienne qui est de cognoistre Dieu en tiltre et qualité de Créateur et souverain Gouverneur du Monde ». Ce sous-titre évocateur comprend les lignes directrices du premier tome, qui s'articule autour des trois mots-clés : « institution », « connaissance » et « création » (qui implique, comme nous le verrons au prochain chapitre, celui de « gouvernement du monde »). Considérons successivement ces trois points.

1 A ce propos, cf. en particulier le point 3.B de ce chapitre : « Le Dieu caché et révélé », p. 118s.

Le terme «institution» tout d'abord, dont j'ai déjà eu l'occasion de souligner la portée éducative, confirme la méthode déductive employée par Calvin¹, méthode qui en dit long elle-même sur sa compréhension théologique² : avant de définir l'existence humaine, ou la relation que cette dernière peut entretenir avec Dieu, Calvin, en héritier des méthodes scolastiques, commence par exposer ce qu'il en est de Dieu, de sa nature et de son essence, ce que nous pouvons en connaître et du moyen par lequel nous parvient cette connaissance.

Concernant la connaissance que l'être humain peut avoir de Dieu, Calvin défend l'idée d'une «connaissance conjointe» : la connaissance de Dieu se formule de pair avec la connaissance de soi ou, pour le dire autrement, l'être humain ne parvient à la connaissance de soi que dans le cadre d'une connaissance théologique, c'est-à-dire dans le cadre d'une appréhension de la présence divine et de son activité créatrice³, ainsi que l'affirment les premières lignes de *l'IRC I* :

«Toute la somme presque de nostre sagesse, laquelle, à tout conter, mérite d'estre réputée vraie et entière sagesse, est située en deux parties : c'est qu'en cognoissant Dieu, chacun de nous aussi se cognoisse.»⁴

La «connaissance conjointe» de Dieu et de l'être humain constitue la véritable pierre d'angle du système théologique de Calvin, en même temps qu'elle en marque l'originalité profonde. Arrêtons-nous un instant sur le mode de cette «connaissance conjointe», qui constitue le point de départ de la réflexion théologique de Calvin, en matière de regard et de «vie sous le regard de Dieu».

1 La méthode utilisée par Calvin procède non par *induction* (réflexion qui part de l'être humain et de son existence dans le monde pour en arriver à l'être et l'action de Dieu dans son existence), mais par *déduction* : Calvin part de la connaissance de l'être, de l'action et de la présence de Dieu dans le monde avant d'aborder la question de l'expérience que l'humain peut en faire dans son existence.

2 Le plan général de *l'IRC* atteste à lui seul de cette méthode choisie par Calvin, qu'il reprend de la théologie scolastique : si le premier tome est tout entier consacré à Dieu le Père, les deux tomes suivants montrent comment le Fils et l'Esprit procèdent de son être et de son action, alors que le dernier tome s'interroge sur les modes de cette présence et de cette action divines dans le monde et dans l'existence humaine, dans le cadre d'une réflexion sur l'Église notamment.

3 «Ce n'est pas sans cause que par le proverbe ancien a tousiours esté tant recommandée à l'homme la cognoissance de soy mesme. [...] Or la cognoissance de nous mesmes gist premièrement et est située à réputer ce qui nous avoit esté donné en la création, et combien Dieu se montre libéral à continuer sa bonne volonté envers nous, à fin de savoir par cela quelle seroit l'excellence de nostre nature, si elle fust demourée en son entier ; et aussi de bien penser que nous n'avons rien de propre, mais que tout ce que Dieu nous a eslargi, nous le tenons de gratuité, à fin de dépendre tousiours de luy.» (Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne : livre second*, édition critique avec intro., notes et variantes, publiée par J.-D. Benoît, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1957, I,1, p. 7s. ; [par la suite, abrégé *IRC II*]).

4 Calvin, *IRC I*, I,1, p. 50.

Dans un développement, dans lequel il doit beaucoup à sa lecture de Saint-Augustin¹, Calvin montre de quelle manière la connaissance de Dieu parvient à l'être humain, et comment cette connaissance se lie à la connaissance de soi². Cette réflexion l'amène à exposer la doctrine de la « Création », en soulignant le lien de filiation qui unit l'être humain à Dieu.

Calvin présente l'activité créatrice de Dieu conformément à un cadre encore largement tributaire de la cosmologie biblique³ : le ciel, la terre et tout ce qui l'habite résultent de l'ouvrage du divin Créateur. Avant Rousseau, Calvin est l'un des premiers à chanter la beauté de la Création, beauté qui en dit long elle-même sur la magnificence de son auteur :

« l'excellence de cest ouvrage tant noble de Dieu, laquelle se monstre, veuille-on ou non, en la variété des estoilles si bien reiglées et distinctes, et toutesfois si grande et quasi innombrable, il est à conclurre qu'il n'y a nul homme en terre auquel Dieu ne déclaire sa sagesse tant que besoin est. Le confesse aussi que ce n'est pas à tous, mais à un esprit merueilleusement aigu et subtil de si bien déduire le bastiment, les liaisons, la proportion, la beauté et usage du corps humain avec ses membres, d'une telle dextérité et si haut et profond savoir que fait Galien ; toutesfois par la confession de chacun, le corps humain de son simple regard monstre du premier coup un ouvrage tant singulier que l'auteur mérite bien de nous estre en admiration. »⁴

1 La conjonction de ces deux connaissances, divine et humaine, ne peut en effet manquer de faire écho aux premiers chapitres des *Confessions* de Saint-Augustin, ayant précisément pour objet l'apparition de la connaissance divine en l'être humain. L'influence de la réflexion augustinienne sur l'articulation entre la connaissance divine d'une part et la connaissance humaine d'autre part semble par ailleurs se confirmer si l'on se réfère à l'édition de l'*IRC* de 1541, qui s'avère moins affirmative sur la nature ambivalente de cette articulation que l'édition de 1560 : « Toute la somme de nostre sagesse, laquelle mérite d'estre appelée vraie et certaine sagesse, est quasi comprinse en deux parties : assavoir la cognoissance de Dieu et de nous-mesmes. » (*Ibid.*, I,1 [1541], citée p. 50). Pour une comparaison avec la connaissance humaine et divine chez Saint-Augustin, cf. Saint-Augustin, *Les Confessions*, ch. I-III, dont je reproduis ici un extrait significatif pour notre propos : « Donne-moi, Seigneur, de savoir et de comprendre où est le début : t'invoquer ou te louer ? Te connaître ou t'invoquer ? Mais qui t'invoque s'il ne te connaît ? Car, sans connaître, il pourrait invoquer un être pour un autre. Ou, plutôt, ne t'invoque-t-on pas pour te connaître ? » (Saint-Augustin, *Les Confessions*, in : *Œuvres I*, édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon, [Paris], Gallimard, NRF / Bibliothèque de la Pléiade, 1998, Livre premier, p. 781-782).

2 « c'est chose notoire que l'homme ne parvient jamais à la pure cognoissance de soy-mesme iusques à ce qu'il ait contemplé la face de Dieu, et que du regard d'icelle il descende à regarder à soy. » (Calvin, *IRC I*, I,2, p. 51).

3 A ce propos, cf. Cottret, *Calvin, op. cit.*, p. 303s.

4 Calvin, *IRC I*, V,2, p. 70.

L'être humain n'est pas étranger à cette beauté de la création. Au contraire, il y participe même d'autant plus que Dieu, créant l'humain «à son image»¹ et «selon sa ressemblance» (Gn 1,26-27), y a déposé une «semence de religion» (*semen religionis*) ou un «sentiment de divinité» (*sensus divinitatis*)² qui attestent de sa manufacture divine :

«Nous mettons hors de doute que les hommes ayent un sentiment de divinité [*sensus divinitatis*] en eux, voire d'un mouvement naturel. Car afin que nul ne cherchast son refuge sous tiltre d'ignorance, Dieu a imprimé en tous une cognoissance de soyemesme, de laquelle il renouvelle tellement la mémoire, comme s'il en distilloit goutte à goutte, afin que quand nous cognoissons depuis le premier iusques au dernier qu'il y a un Dieu et qu'il nous a formez»³.

Tous les êtres humains possèdent cette «semence de religion» ou ce «sentiment de divinité» en eux, sinon ils ne pourraient rapporter les œuvres de la Création à Celui dont elles émanent. Si le péché originel et la Chute obscurcissent quelque peu cette «semence» ou ce «sentiment» et tendent à effacer la «trace de divinité» que Dieu a déposée en chacun, cette trace pourtant demeure :

«c'est-cy un point résolu à tous ceux qui iugent iustement, que l'esprit humain a un sentiment de divinité [*sensus divinitatis*] engravé si profond qu'il ne se peut effacer. Mesmes que ceste persuasion soit naturellement en racinée en tous, assavoir qu'il y a un Dieu, et qu'elle soit attachée comme en la moelle des os, la fierté et rébellion des iniques en testifie, lesquels en combatant furieusement pour se desvelopper de la crainte de Dieu, n'en peuvent venir à bout.»⁴

Cette «semence de religion» (*semen religionis*) ou ce «sentiment de divinité» (*sensus divinitatis*), comme Calvin les appelle, permettent à l'être humain d'accueillir la Révélation divine soit en

1 Sur la difficile question de l'humain comme «*imago Dei*» chez Calvin, cf. Francis Higman, «Calvin et l'*imago Dei*», in : Michelle Magdelaine, Maria-Cristina Pitassi, Ruth Whelan et al., *De l'humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme*, Paris / Oxford, Universitas / Voltaire foundation, 1996, p. 139-148 ; ainsi que l'excellent article de Gabriel-Ph. Widmer, «L'homme créé à l'image de Dieu chez Calvin et Barth», in : Adrian Holderegger, Ruedi Imbach, et Raul Suarez de Miguel, *De dignitate hominis : mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*, Freiburg, Universitätsverlag, Études d'éthique chrétienne 22, 1987, p. 219-237, dont je reproduis ici un extrait (p. 237) : «L'homme n'est créé ni à l'image du monde, ni à celle des animaux et encore moins à l'image de lui-même, sinon il n'aurait ni identité, ni dignité ; mais il est créé à l'image de Dieu, qui lui donne son espace-temps propre, c'est-à-dire une mémoire du présent, du passé et du futur, pour lui permettre de s'orienter et en s'orientant de se déterminer. Il peut alors se distinguer du monde et des animaux, ordonner à un principe supérieur et de nature spirituelle sa nature instinctive et vitale ; il peut prendre ses distances vis-à-vis du monde et de lui-même et différer la satisfaction de ses désirs en les organisant et en les hiérarchisant. Bref, l'homme est doué pour la liberté et la grâce. Il ne rêve pas d'être l'image de Dieu ; mais c'est Dieu qui le crée pour être son image».

2 Ces deux expressions se retrouvent en différents passages des œuvres calviniennes. L'expression «sentiment de divinité», d'inspiration cicéronienne, ne se retrouve toutefois pas dans les sermons, dans lesquels Calvin préfère parler de «semence de la religion». A ce propos, cf. Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, op. cit., p. 23.

3 Calvin, *IRCI*, III,1, p. 59.

4 *Ibid.*, III,3, p. 61 ; dans le même sens, cf. également *Ibid.*, IV,4, p. 67 : «Toutesfois ceste semence demeure, laquelle ne peut estre desracinée du tout, c'est qu'il y a quelque divinité ; mais la semence qui estoit bonne de son origine est tellement corrompue qu'elle ne produit que meschans fruits. Mesme ce que ie deba maintenant peut mieux estre liquidé et vérifié, c'est que naturellement il y a quelque appréhension de divinité imprimée aux cœurs des hommes, veu que la nécessité contrainst les plus meschans d'en faire confession».

discernant dans les œuvres de la création la griffe de leur artisan, soit en reconnaissant la vérité dont témoigne l'Écriture¹. Dans un cas comme dans l'autre, Calvin insiste sur l'incapacité humaine à connaître Dieu sans son secours :

« combien qu'il faille imputer au vice des hommes ce qu'ils corrompent ainsi tost la semence que Dieu a plantée en leurs cœurs pour se faire cognoistre à eux par l'artifice admirable de nature, tellement que ceste semence ne produit iamais son fruit entier et meur, toutesfois ce que nous avons dit est tousiours vray, c'est que nous ne sommes pas suffisamment instruits par le simple tesmoignage et nud que les créatures rendent à la gloire de Dieu quelque magnifique qu'il soit. »²

Si le spectacle de la nature doit permettre aux êtres humains d'être instruits sur celui qui en est l'auteur, leur condition pécheresse les empêche toutefois de parvenir à quelque « pure et claire cognoissance de Dieu » sans son appui. A l'encontre de toute théologie naturelle, Calvin plaide pour la radicalité de la Transcendance divine d'une part, et pour la nécessité de sa Révélation d'autre part : en toutes choses, et en particulier en ce qui concerne sa connaissance, Dieu garde l'initiative exclusive de sa manifestation, ainsi qu'en témoigne la Révélation scripturaire.

Concernant la Révélation, les commentateurs de Calvin ont pris l'habitude de la subdiviser en deux ordres³. Ils distinguent la *Révélation générale* (Révélation qui est faite à tous les humains – y compris les païens – et qui manifeste la présence de Dieu dans la nature et dans l'histoire) de la *Révélation spéciale* (Révélation scripturaire qui ne s'adresse qu'aux Juifs et aux chrétiens, et qui atteste de l'incarnation, de la mort et de la résurrection du Christ). Eu égard à ces deux Révélations, l'être humain peut connaître Dieu de deux façons : par les œuvres de la Création (*Révélation générale*), et par l'Écriture qui révèle l'action salvatrice et rédemptrice de Jésus-Christ (*Révélation spéciale*) :

« entant que Dieu est en premier lieu cogneu simplement créateur, tant par ce beau chef d'œuvre du monde qu'en la doctrine générale de l'Escriture, puis après apparoit rédempteur en la face et personne de Iesus Christ, de là s'engendre et sort double cognoissance. »⁴

1 Ainsi que le remarque Stauffer, la *Révélation générale* n'est pas seulement destinée à nous faire connaître les attributs relevant de l'action créatrice de Dieu, mais également ceux relevant de son œuvre rédemptrice (à ce propos, cf. Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, op. cit., p. 29s.). Dans le même sens, cf. le 144^e sermon sur Job, CO 35, p. 315 : « Ainsi donc il ne suffit point d'avoir cognu que Dieu est Tout-puissant, et que toutes creatures sont en sa main et conduite : mais il nous faut aussi noter comment il use, et en quelle sorte : c'est assavoir pour iuger le monde, quand il a assez endurez de nos pechez : et puis pour nous faire sentir sa grace, et pour le cognoistre Pere et Sauveur de nous, et celui qui nous entretient et nourrist ».

2 Calvin, IRC I, V,14, p. 85.

3 Cette différenciation, qui ne provient pas directement des écrits de Calvin, mais des travaux du dogmaticien néerlandais H. Bavinck (1895), reformule en d'autres termes la séparation qu'opère Calvin lui-même entre « pure et sainte cognoissance » d'un côté, et « cognoissance spéciale » de l'autre (IRC I, II,1, p. 55). Rendant justice à la pensée de Calvin, cette distinction évite ainsi, selon Stauffer, l'antinomie « Révélation naturelle » contre « Révélation scripturaire » qui a opposé Karl Barth à Émile Brunner. A cet égard, cf. Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, op. cit., p. 19.

4 Calvin, IRC I, II,1, p. 55. A noter que dans le plan général de l'IRC, la Révélation générale fait l'objet du premier tome, relatif à Dieu le Père, alors que la seconde Révélation (Révélation spéciale) est traitée plus spécifiquement dans le deuxième tome. Pour un plan plus détaillé et une information générale concernant l'agencement de l'IRC, cf. *supra*.

L'insistance de Calvin sur la thématique de la connaissance dès le début de l'*IRC* en dit long sur la manière dont il conçoit le rapport de l'être humain à Dieu : l'être humain, créé par Dieu, ne peut parvenir à la connaissance de lui-même que dans le cadre d'une relation à Dieu ou, pour le dire autrement, que par la connaissance de l'agir divin. Cette dernière connaissance dépend à son tour de la Révélation divine, qui se donne à percevoir dans le spectacle de la nature ou à lire dans les Écritures. Par de telles affirmations, et à la suite de Paul, Calvin exprime la dépendance totale de l'humain envers Dieu, duquel il tient son existence. C'est dire que le Réformateur nie la possibilité que le genre humain s'élance de lui-même et par lui-même vers Dieu : pour Calvin, seul Dieu vient vers l'humain ; seul, il vient le délivrer de sa nature pécheresse (qui lui échoit dès la faute originelle). Sur la base de ces considérations, examinons à présent ce qu'il en est du regard divin et humain.

2. De la Chute à la Rédemption : petit parcours du regard

Dans le cadre de la doctrine de la Création, l'analyse du regard se conforme au schéma anthropo-théologique qui mène l'humain de la Chute (consécutive au péché originel) à la Rédemption (offerte au croyant par la foi et le salut en Christ, révélé par l'Écriture et qu'il fait sien par le témoignage intérieur du Saint-Esprit). Effectuons ce chemin qui nous conduit des ténèbres à la clarté.

A. La Chute ou l'aveuglement du regard

Si, avant la Chute, Adam et Ève vivent dans une certaine proximité avec Dieu, leur désobéissance originelle provoque une première rupture dans les relations humano-divines. La Chute signe en effet l'entrée du péché dans le monde, en même temps que la corruption et la déchéance¹. Elle constitue la cause et l'origine de la « malice » et de la misère humaines².

A la rupture entre Dieu et l'être humain, occasionnée par la Chute, répond une nouvelle fracture qui nous intéresse de près, à savoir celle qui oppose le regard humain au regard divin. Le péché originel fait entrer les ténèbres dans le monde, qui obscurcissent le regard que l'être humain peut porter sur ce qui l'entoure. Ces ténèbres renforcent l'incommensurable distance

1 « Considerons l'estat auquel nous sommes au prix de celui qui a esté du commencement, devant ceste cheutte mortelle. Voilà Adam et Ève qui sont en paradis terrestre. Et où sommes nous maintenant ? Nous sommes plongez en toute puantise, car si nous estions non pas seulement sur un fumier, mais en un retrait le plus profond et le plus puant du monde, nous ne serions pas en un abisme si horrible que nous sommes, estans en la confusion où nous sommes maintenant. Et Adam et Ève sont trebuschez en paradis terrestre. Que sera ce donc de nous ? Après ils estoient entiers en tous leurs sens, et nous voions aujourd'huy la corruption qui est en noz corps et en noz ames. Toutesfois nous voions comme ilz se sont destournez de Dieu. Helas, que nous pourra il donc advenir apres ? Voilà des choses qui nous peuvent bien esveiller, et quand nous y pensons, que nous soions comme esperduz, à fin de nous cacher soubz les aysles de nostre Dieu et le prier qu'il nous prenne en sa conduite, qu'il ne permette pas que nous prenions une telle licence qu'ont faict noz premiers peres, de nous destourner de luy. » (14^e sermon sur la Genèse, Oxford, Bodleian Library, cod. 740, f^o 64 r^o, cité par Max Engammare, « Le paradis à Genève : comment Calvin prêchait-il la chute aux Genevois ? », in : *Études théologiques et religieuses* 69/3 (1994), p. 329-347, citation p. 335).

2 « l'homme et la femme se sont destournez de leur createur. Or maintenant tout ce qui se trouvera de malice en nous procede de ceste origine et de ceste cause, c'est à savoir la cheute de nostre premier pere et de sa femme » (13^e sermon sur la Genèse, Oxford, Bodleian Library, cod. 740, f^o 53 v^o, cité par *Ibid.*, p. 331).

qui éloigne la perception humaine de l'appréhension divine. En effet, si le regard humain se définit désormais par son «aveuglement» ou sa «cécité», le regard divin, à l'opposé, se distingue par sa «clarté» et sa toute-puissance. Avant de procéder à l'examen de ce que recouvre le «regard de Dieu» (qui constituera l'objet du chapitre suivant) et de ce que l'être humain peut en connaître, je commence par exposer la manière dont Calvin détermine le regard humain et ses horizons.

Alliée à la thématique de la «connaissance conjointe» (cf. *supra*), celle de la cécité du regard va de pair avec l'idée selon laquelle l'être humain, en l'absence de tout recours divin, passe à côté de la connaissance aussi bien de soi-même que de celle du monde et de Dieu. Pour le dire en d'autres termes, sans l'aide du regard divin, le regard humain s'abuse en prenant pour de claires perceptions des représentations obscurcies par le péché :

«Car si nous iettons la vue en bas en plein iour, ou que nous regardions à l'entour par cy par là, il nous semble bien que nous ayons le regard le plus aigu que l'on pourroit penser ; mais si nous levons les yeux droit pour contempler le soleil, ceste grande vivacité qui se monstroient en terre est incontinent [incontinent] esblouye et du tout confuse par la clarté qui la surmonte, tellement que nous sommes contraints de confesser que la vigueur que nous avons à considérer les choses terrestres n'est que pure tardiveté et eslourdissement quand il est question d'aller iusques au soleil.»¹

La Chute ne bouleverse donc pas seulement les modalités de la relation à Dieu, elle modifie également les paramètres du regard. Sans intervention divine, l'être humain se fourvoie quant à l'origine de ce qu'il voit, ainsi que sur la destinée du monde et la finalité de son existence ; il passe à côté du caractère créé des choses qu'il perçoit, et omet de référer ses perceptions à Celui qui en est la source et la cause.

Face à cette donnée primordiale, toute l'entreprise que poursuit Calvin dans sa magistrale *Institution*, consiste à enjoindre les humains, selon son expression, de «lever les yeux». «Levant les yeux», l'être humain apprend à considérer toute chose à la lueur du regard divin, ce qui l'amène à considérer le monde et son existence à leur «juste valeur», c'est-à-dire comme une «mal-heureuse ruine en laquelle nous sommes trébuschez par la révolte du premier homme»². La prise de conscience de sa corruption et de sa dégénérescence devant Dieu amène l'être humain à exalter la grandeur et la majesté divines et à rendre hommage à sa gloire :

«les hommes ne sont jamais assés bien touchez et esmeus du sentiment de leur povreté iusques à ce qu'ils se soyent comparez à la maiesté de Dieu.»³

Dès la Chute, l'acuité du regard humain dépend ainsi essentiellement de sa faculté de se lier à Dieu. En ce sens, le «regard de Dieu» constitue un «absolu» auquel l'être humain confronte son regard, dans lequel il puise sa clairvoyance, et à partir duquel il forge sa compréhension du monde qui détermine sa vision. Le fait de «lever les yeux» vers Dieu a donc une vertu pédagogique et cognitive. Il soutient la connaissance conjointe de Dieu et de soi, et engendre une compréhension renouvelée du monde et de l'existence, des réalités qui dépendent de l'être et de l'agir divins :

1 Calvin, *IRC I*, I,2, p. 52.

2 *Ibid.*, I,1, p. 51.

3 *Ibid.*, I,3, p. 53.

«l'âme bien reiglée [] regarde celui qui est vray Dieu et unique. Puis après elle n'imagine point de luy ce que bon luy semble, mais elle se contente de l'avoir tel que luy-mesme se manifeste»¹.

Loin de chercher à enfoncer l'être humain dans une condition misérable, la doctrine de la Chute enjoint donc ce dernier à chercher Dieu dans sa Création, afin de renouer un dialogue avec lui et de restaurer le lien qui l'unissait jadis à lui :

« nous sommes decheuz de nostre origine en la personne d'Adam, dont procède la haine et desplaisance de nous mesmes avec vraye humilité ; et aussi une affection nouvelle de chercher Dieu est enflambée, pour recouvrer en luy tous les biens desquels nous sommes trouvez vuides et despourvez. »²

Cette quête de la présence et de l'action de Dieu, à laquelle la prise de conscience de la déchéance humaine invite, se trouve toutefois mise à mal par le péché, dont il convient à présent de dire deux mots.

Le péché reçoit, dans la théologie de Calvin, une double caractérisation : la nature pécheresse qui définit les êtres humains dès la faute originelle se différencie des péchés singuliers dont la responsabilité incombe à tout un chacun³. L'héritage de la faute commise en Adam, si elle se transmet de génération en génération (en contaminant ainsi l'ensemble du genre humain), n'excuse nullement les situations particulières dans lesquelles s'enferment les humains lorsqu'ils se détournent de Dieu. Du fait de la Chute, les êtres humains peinent certes à (re)connaître l'action de Dieu dans ce que Calvin nomme l'« ordre de nature ». Ils en auraient toutefois la possibilité théorique, en raison de la « semence de religion » ou du « sentiment de divinité » que Dieu a déposé en eux⁴. La Chute ne supprime pas cette capacité ; seuls les péchés individuels, imputables à chacun (également aux païens), se trouvent à l'origine de la méconnaissance de Dieu. Bien que les humains eussent pu connaître Dieu par le truchement de la *Révélation générale*, l'orgueil et la vanité les étouffent tant et si bien⁵ que ceux-ci nécessitent une nouvelle Révélation divine, une *Révélation spéciale*, indispensable pour apprendre les faits et gestes de Dieu à l'égard des humains.

1 *Ibid.*, II,2, p. 57.

2 Calvin, *IRC II*, I,2, p. 8.

3 Au sujet de cette distinction, cf. notamment Pierre-Yves Brandt, Pierre Bühler et Henry Mottu, « Le péché dans tous ses états », in : *Bulletin du Centre protestant d'Études* 53/4-5 (2001).

4 L'explication du verset de Rm 1,20 assume la même fonction : la Révélation cosmique enlève à l'homme tout alibi en le condamnant devant Dieu (c'est là son rôle et sa fonction). La manifestation de Dieu ne sert qu'à accuser les êtres humains, car devant elle, tous sont sourds et aveugles. Pour Calvin, le genre humain est coupable devant Dieu (les païens compris, bien que ceux-ci n'aient reçu ni Loi ni Évangile). A ce propos, voir Hubert Bost, « Calvin lecteur de Romains 13 », in : Université de Montpellier III, *Actes du VII^e colloque Jean Boisset : « Tout pouvoir vient de Dieu... » (St Paul. Rm XIII 1.10)* : Actes du XII^e Colloque du Centre d'histoire des réformes et du protestantisme de l'Université de Montpellier recueillis par les professeurs Marie-Madeleine Fragonard et Michel Peronnet, Montpellier, Sauramps éditions, 1993, p. 140-163.

5 « Cela ne peut estre effacé de nostre entendement qu'il n'y ait tousjours quelque semence de religion en nous, mais cependant chacun s'esvanouit en ses folles pensées, d'autant que nous ne comprenons pas que c'est de Dieu, et ne pouvons parvenir à luy. Or il est vray que si nous n'estions corrompus, et que nostre entendement ne fust aveuglé par le péché, qu'encores Dieu nous attireroit jusques à soy. Mais d'autant que l'image de Dieu est comme effacée en nous, il n'y a que ténèbres, voire si horribles que quand nous devons montrer en haut pour chercher Dieu, nous tendons le museau en bas comme povres bestes. » (26^e sermon sur Épître aux Galates, *CO* 50, p. 598, cité par Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, op. cit., note 83, p. 40).

Ainsi, si la Chute trouble les facultés sensorielles de l'être humain, ce n'est pas pour autant qu'elle touche aux modalités de la manifestation de Dieu dans le monde ou, pour le dire autrement, qu'elle efface la Révélation divine (*générale* ou *spéciale*). La Chute obscurcit le regard et l'aveugle tant et si bien que les êtres humains, étouffés par leur malice¹, ne connaissent plus rien, c'est-à-dire ne discernent pas le caractère *créé* de ce qui s'impose à leur vue. En raison de leur péché, les humains se trouvent ainsi incapables de tirer profit de la sagesse que le Créateur a manifestée dans sa Création. La *Révélation générale* de Dieu dans la nature et dans l'histoire demeure donc incompréhensible, aussi longtemps que la Révélation spéciale n'en dévoile le sens à l'être humain.

Pour illustrer l'«hébétude», la «rudesse» et la «stupidité» dans lesquelles se trouve le genre humain devant la *Révélation générale*, Calvin recourt à deux images relatives à la perception humaine, à savoir celles de la cécité et de la surdité² : en raison de sa nature pécheresse, l'être humain n'est plus capable de discerner la gloire du Créateur dans le «spectacle du théâtre du monde», dans les astres et le soleil, et en toutes les créatures qui habitent le cosmos ; l'humain demeure ainsi aveugle aux «images vives de la majesté de Dieu»³. Incapable de «prêter l'oreille de son cœur» au chant des étoiles, insensible à la «mélodie divine qui résonne dans les créatures muettes», l'oreille humaine reste attachée aux sources sensibles, charnelles. Et ainsi, la vue et l'ouïe, au lieu de s'élever vers leur Créateur, rattachent l'humain au monde matériel qui devient alors objet de convoitise⁴.

Entre clarté et ténèbres, la vue humaine s'exerce donc, à partir de la Chute, en «demi-teinte» : elle porte le sceau de la dialectique qui oppose le «visible» à l'«invisible». J'y reviendrai. Si la Création invite l'humain à rapporter ce qu'il voit à Celui dont toute chose provient ou, pour le dire autrement, à rapporter les choses visibles à l'Invisible qui est la «source et origine de tous biens»⁵, il est alors amené à porter un regard différent sur ce qui l'entoure, un regard renouvelé par la clairvoyance divine et l'espérance de la foi.

B. L'œuvre rédemptrice du Christ

Après la Chute, le croyant est appelé à la «Sanctification», c'est-à-dire à reformer l'«image de Dieu» effacée ou perdue en lui après la Chute⁶ :

«déjà au commencement Adam a été créé à l'image de Dieu, afin qu'il représentât la justice de Dieu comme dans un miroir ; mais parce que cette image

1 A ce propos, cf. Calvin, *IRCI*, IV : «Que cest cognoissance est ou estouffée ou corrompue partie par la sottise des hommes, partie par leur malice», p. 63.

2 Je reprends ces deux images de Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, op. cit., ch. 1, p. 31-32.

3 96^e sermon sur Job, *CO* 34, p. 434.

4 Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, op. cit., p. 32.

5 Calvin, *IRCI*, II,2, p. 57.

6 La question de savoir si la Chute *efface* ou fait *perdre* l'«image de Dieu» à laquelle l'être humain est créé reste problématique dans la pensée et l'œuvre de Calvin. A ce propos, cf. Higman, «Calvin et l'imago Dei», art. cit., en particulier p. 145-148 ; et Widmer, «L'homme créé à l'image de Dieu chez Calvin et Barth», art. cit., surtout p. 224-226.

a été effacée par le péché, il faut maintenant qu'elle soit restaurée en Christ. De plus, la régénération des fidèles n'est vraiment rien d'autre qu'une reformation de l'image de Dieu en eux.»¹

Cette image divine qui est comme « effacée » voire « perdue », ne peut être reformée, pour Calvin, que grâce à l'action salvifique du Christ : « image de Dieu » par excellence et seul médiateur, le Christ vient en effet rétablir, par sa mort et sa Résurrection, l'image divine effacée ou perdue². Ce faisant, il révèle l'existence et l'action des trois personnes de La Trinité qu'il donne à connaître à l'être humain³, en même temps qu'il actualise la dialectique du visible et de l'invisible que j'aborderai plus loin⁴.

Cette action salvifique du Christ ne peut toutefois être connue que par l'Écriture, *Révélation spéciale* de Dieu.

C. La lumière de l'Écriture

Ainsi que nous l'avons vu, l'être humain reste aveugle et sourd à la Révélation de Dieu dans le cosmos⁵. Pour pouvoir discerner la présence divine et son action, l'humain a besoin d'une nouvelle Révélation, soit la *Révélation spéciale* fournie par l'Écriture :

« L'Écriture recueillant en nos esprits la connaissance de Dieu, qui autrement seroit confuse et esparsée, abolit l'obscurité pour nous monstrier clairement quel est le vrai Dieu. »⁶

La Bible révèle à l'être humain son origine et sa destinée. Ce dernier peut reconnaître la vérité du message biblique par le témoignage intérieur du Saint-Esprit : au moyen de cet intermédiaire spirituel, la *Révélation spéciale* éclaire la *Révélation générale*, et met en lumière la présence et l'action de Dieu à l'œuvre dans la Création. Ce faisant, la Bible dissipe les ténèbres qui entourent le regard humain et éclaire sa vision. Reçu dans la foi, le message de l'œuvre rédemptrice du Christ et de l'intention salvifique de Dieu permet au regard humain de distinguer la présence et l'action de Dieu dans sa Création. La Parole aiguise ainsi les sens humains : elle rend l'ouïe aux malentendants et la vue aux malvoyants. Ce faisant, elle se présente comme un tuteur efficace qui aide à déchiffrer l'être et l'agir de Dieu dans le monde et pour les humains :

1 Jean Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, tome 6 : épîtres aux Galates, Éphésiens, Philippiens et Colossiens, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 207.

2 « D'autant que Dieu nous a créés à son image et semblance : et combien que ceste image ait esté effacée par le péché d'Adam, si est-ce qu'elle a esté réparée aux élus, quand nostre Seigneur Iesus a esté envoyé, qui est l'image vive de Dieu, et avons esté exaltés par son Esprit, en telle sorte que nous voilà rétablis en nostre premier degré : et Iesus Christ nous a fait cest honneur de descendre de la race d'Abraham, c'est à dire de se vestir de nostre nature, afin de nous reconcilier à Dieu son Pere. » (148^e sermon sur Job, CO 35, p. 371).

3 « selon que Dieu à l'advènement de son Fils unique s'est plus clairement manifesté, aussi les trois personnes ont esté alors mieux cognues » (Calvin, IRC I, XIII, 16, p. 165).

4 A cet égard, cf. le point 4 : « Le visible à l'aune de l'invisible ou le regard en demi-teinte de la foi », p. 126s.

5 « Voylà comment tant de si belles lampes alumées au bastiment du monde nous esclairent en vain pour nous faire voir la gloire de Dieu, veu qu'elles nous environnent tellement de leurs rayons qu'elles ne nous peuvent conduire iusques au droit chemin. Vray est qu'elles font bien sortir quelques estincelles, mais le tout s'estouffe devant que venir en clarté de durée. » (Calvin, IRC I, V, 13, p. 83).

6 *Ibid.*, VI, 1, p. 87.

« Car combien que les pensées des incrédules soyent contraintes par le regard du ciel et de la terre de s'eslever au créateur, néanmoins la foy a son regard spécial pour assigner à Dieu la louange entière d'avoir tout créé. [...] c'est par la foy que nous comprenons le monde avoir esté si bien basti par la parolle de Dieu (Héb. 11,3) »¹.

Il y a donc, dans la théologie de Calvin, une supériorité de la *Révélation spéciale* sur la *Révélation générale* : la connaissance de Dieu, pour recevoir un contenu positif, requiert un recours à l'Écriture. Seule cette dernière permet de « canaliser » et de « faire germer » la « semence de religion » ou le « sentiment de divinité » qui résident en chacun. Sans elle, l'être humain omet de « lever les yeux » et se forge une image fausse de Dieu, dictée à la fois par son « sens charnel », ainsi que par son orgueil et sa vanité² :

« Ce que j'ay dit qu'aucuns déclinent et tombent en superstition par erreur, ne doit pas estre entendu comme si leur simplicité les iustificoit de crime, veu que l'aveuglement duquel ils sont occupez est quasi tousiours enveloppé en présomption orgueilleuse et en outrecuidance. La vanité, voire coniointe avec orgueil, est assez conveincue en ce que, nul pour chercher Dieu ne s'eslève par-dessus soy comme il est requis, mais tous le veulent mesurer selon la capacité de leur sens charnel, qui est du tout stupide. Davantage en mesprisant de s'enquérir à bon escient pour parvenir à quelque fermeté, ils ne font que voltiger par leur curiosité en spéculations inutiles. Parquoy ils n'appréhendent point Dieu tel qu'il s'offre, mais ils l'imaginent tel qu'ils l'ont forgé par leur témérité. »³

Pour Calvin, la Bible constitue donc non seulement un auxiliaire efficace pour connaître Dieu, mais mérite d'être respectée en tant que véritable « théophanie », c'est-à-dire en tant que Dieu s'y révèle et exprime sa volonté⁴. L'Écriture, toutefois, ne doit pas être confondue avec Dieu lui-même : celui-ci ne s'identifie pas à la Bible, il partage seulement avec elle une certaine *similitude*. La Révélation scripturaire éclaire le regard du croyant : lui révélant la présence et l'action de Dieu dans le monde, la Bible permet à celui et à celle qui reçoit son message dans la foi de poser un regard neuf sur ce qui l'entoure et de considérer toute chose à la lumière de son caractère *créé*, c'est-à-dire en tant qu'elle résulte de la volonté et de l'action divines. Qu'est-ce que ce nouveau regard éclairé par la Révélation scripturaire peut découvrir de Dieu ? Le croyant peut-il « voir Dieu » à l'œuvre dans sa Création ?

3. Voir Dieu ?

Suite à la *Révélation spéciale* de Dieu dans l'Écriture, l'être humain apprend, d'une part, que le monde et toutes les créatures qui l'habitent relèvent de la volonté et de l'ouvrage divins, et,

1 *Ibid.*, XVI,1, p. 220.

2 A ce propos, cf. *infra*, 3C : « Tu ne te feras pas d'image », p. 121s.

3 Calvin, *IRC I*, IV,1, p. 63.

4 Comprendons-nous bien : la Bible, en tant qu'objet, ne constitue pas en soi une Révélation ; seule la réception de son message dans la foi (par l'intermédiaire du Saint-Esprit) permet d'y discerner des traces de la manifestation de Dieu. En ce sens, la Bible introduit une dialectique du visible et de l'invisible.

d'autre part, que Dieu continue à pourvoir aux besoins de sa Création. La Révélation scripturaire encourage ainsi l'être humain à discerner la présence et l'action de Dieu dans la Création. Quelle perception engendre cette connaissance de l'être et de l'agir divins ? Éclairé par la foi, le regard humain s'avère-t-il capable de « voir » Dieu ? Que peut-il en discerner au juste ? Envisageons ces différentes questions en commençant par considérer de quelle manière Dieu se révèle dans l'ordre de sa Création, puis en examinant plus précisément ce que l'être humain peut en percevoir, conformément à la distinction que Calvin opère entre le Dieu caché et révélé. Cette réflexion nous amènera à nous interroger sur la manière dont l'humain peut se représenter Dieu, s'en faire une image, et sur la valeur de ces représentations, eu égard à sa majesté. Cette réflexion nous invitera à souligner, dans un dernier temps, la valeur que prennent les anthropomorphismes bibliques pour Calvin.

A. La Création, « miroir » et « théâtre »¹ de la Gloire de Dieu

De quelle manière Dieu se montre-t-il aux êtres humains ? Ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le relever, Dieu se laisse tout d'abord discerner dans les œuvres de la Création (qui est un « spectacle de sa majesté ») ; il apparaît ensuite dans des manifestations ponctuelles, telles que les théophanies par exemple ; au gré des circonstances et de sa volonté, il intervient enfin dans des événements sporadiques qui interrompent le cours de l'histoire humaine. Étant donné qu'il sera question des deux derniers aspects dans la suite de mon propos², attardons-nous plutôt à présent sur le premier élément, à savoir celui de la Création comme « miroir » et « théâtre » de la Gloire de Dieu.

Avec la Création, et en des termes qui annoncent Rousseau, Dieu, pour Calvin, se montre sensible au regard et au cœur³. « Miroir de la gloire divine », la Création tout entière parle de son auteur auquel elle rend un hommage éminent, en même temps qu'un précieux témoignage. Bien que défini par une invisibilité foncière, Dieu se donne à percevoir dans ses œuvres :

« nous ne pouvons contempler d'un regard ce bastiment tant artificiel du monde que nous ne soyons quasi confus d'une lumière infinie. Parquoy à bon droit l'auteur de l'Épistre aux Hébreux nomme le monde une monstre ou spectacle des choses invisibles (Héb. 11,3), d'autant que le bastiment d'iceluy tant bien digéré et ordonné nous sert de miroir pour contempler Dieu, qui autrement est invisible. [...] Ce que S. Paul déclarant plus familièrement dit, que ce qui estoit expédient de cognoistre de Dieu a esté manifesté aux hommes (Rom. 1,19), d'autant que tous, depuis le premier iusques au dernier, contemplent ce qui est invisible en luy, iusques à sa vertu et divinité éternelle, l'entendant par la création du monde. »⁴

1 IRC I, XIV,20, p. 202.

2 Je traiterai des théophanies dans le point 3.D : « Les anthropomorphismes et l'accommodation » divine, p. 123s. ; la question des interventions directes de Dieu dans l'histoire sera par contre abordée au chapitre suivant, en rapport avec la Providence spéciale.

3 A ce propos, Cottret relève que Calvin s'inscrit comme le précurseur de la problématique ultérieure de J.-J. Rousseau : Cottret, *Calvin, op. cit.*, p. 304.

4 Calvin, *IRC I*, V,1, p. 69.

Pour qui a appris à le discerner, Dieu s'offre au regard humain, à travers sa Création. Cet apprentissage ne résulte pas d'une longue formation intellectuelle, mais se trouve au contraire à la portée de chacun¹. L'être humain peut percevoir Dieu dans sa Création, soit par observation des éléments extérieurs qui constituent cette dernière, soit par introspection, qui amène à reconnaître l'origine de l'être humain². Dieu se donne donc à percevoir dans sa Création ; pour ainsi dire, il s'y communique :

«la droite voye de chercher Dieu et le meilleur ordre que nous puissions tenir est, non pas de nous fourrer avec une curiosité trop hardie à esplucher sa maiesté, laquelle nous devons plustost adorer que sonder trop curieusement, mais de le contempler en ses œuvres par lesquelles il se rend prochain et familier à nous, et par manière de dire se communique.»³

Manifestation de la puissance et de la bonté divines, l'«ordre de nature est un spectacle»⁴ : le «livre du monde» parle de son auteur ; les œuvres renvoient à l'«ouvrier». Tout en ayant conscience des limites qui bornent sa connaissance, l'être humain peut ainsi à apprendre et doit chercher à discerner, sous les éléments visibles, des traces de Celui qui demeure invisible :

«Pourquoy c'est que Dieu nous propose la terre comme un miroir ? C'est afin que nous y puissions contempler sa gloire, sa sagesse, sa vertu et puissance infinie : c'est pour nous conduire, et mener comme par la main, à la consideration de ses œuvres qui sont beaucoup plus grandes, et plus excellentes, afin d'en estre ravis en admiration, voire pour nous humilier sous sa grandeur incompréhensible, et pour l'adorer.»⁵

Pris «comme par la main» par Dieu, qu'est-ce que l'être humain peut discerner de l'être, de la présence et de l'action de Dieu dans la Création ?

1 Comme en atteste ce passage : «S. Paul, après avoir remontré que Dieu se peut en tastonnant sentir des aveugles, adioste incontinent après qu'il ne le faut pas chercher loin, pource que chacun sent dedens soy ceste grâce céleste de laquelle nous sommes tous végétés (Actes 17,27). [...] A ce propos aussi David [...] propose un miroir bien clair de l'ouvrage de Dieu au gouvernement commun du genre humain, mais il spécifie que les enfans pendans à la mammelle de leurs mères ont des langues assez facondes pour prescher la gloire de Dieu, tellement qu'il n'est ià besoin d'autres Rhétoriciens.» (*Ibid.*, V,3, p. 70-71).

2 Trop souvent toutefois, pour Calvin, l'être humain omet, par orgueil ou par ingratitude, de le faire et s'attribue outrageusement des dons qui, pourtant, ne proviennent pas de lui ni de son ouvrage : «Et icy se descouvre une ingratitude trop vilaine, d'autant que les hommes ayant en eux comme une boutique excellente de tant de beaux ouvrages de Dieu, et autre boutique richement pleine et garnie d'une quantité inestimable de tous biens, au lieu de se mettre en avant à louer Dieu s'enflent de tant de plus grand orgueil et présomption. Ils sentent comme Dieu besongne merveilleusement en eux et l'expérience leur monstre quelle variété de dons ils possèdent de sa libéralité ; ils sont contraints, veuillent-ils ou non, de cognoistre que ce sont autant de signes de sa divinité, lesquels toutesfois ils tiennent cachez dedens eux. Il ne seroit ià besoin qu'ils sortissent dehors, moyennant qu'en s'attribuant ce qui leur est donné du ciel ils n'enfouissent point en terre ce qui leur reluit clairement pour leur faire voir Dieu.» (*Ibid.*, V,4, p. 71).

3 *Ibid.*, V,9, p. 77.

4 151^e sermon sur Job, CO 35, p. 413.

5 148^e sermon sur Job, CO 35, p. 368-369.

B. Le Dieu caché et révélé

Désireux de préserver la majesté et l'intégrité de la Transcendance divine, Calvin plaide résolument en faveur de l'impossibilité foncière, pour le genre humain, de «voir Dieu». S'appuyant sur la tradition biblique (principalement vétérotestamentaire) selon laquelle l'être humain ne «saurait voir Dieu et vivre» (Ex 33,20), Calvin récuse toute possibilité, pour l'être humain, de percevoir Dieu par ses sens, et en particulier par la vue :

«Vray est que Dieu s'est quelquefois montré présent sous certains signes, tellement que l'Escriture dit qu'on l'a veu face à face ; mais tous les signes qu'il a iamais choisis pour apparoir aux hommes estoient propres pour enseigner, et adverteoyent les hommes de son essence incompréhensible. Car la nuée et la fumée et la flambe (Deut. 4,11), combien que ce fussent signes de la gloire de Dieu, ne laissoient point d'estre comme brides pour retenir les esprits, afin qu'ils n'essayassent point de monter trop haut. Parquoy Moyse, auquel Dieu s'est communiqué plus familièrement qu'à tous autres, n'a peu luy-mesmes obtenir de le voir face à face, mais luy a esté respondu que l'homme mortel n'estoit point capable d'une si grande clarté (Exod. 33,17s.).»¹

Même pour un croyant tel que Moïse, figure exemplaire de la proximité que l'humain peut entretenir avec Dieu, l'irradiation de la gloire divine reste insoutenable : vue «face à face», elle l'aveuglerait, un peu à la manière des rayons du soleil qui éblouissent celui qui sort des ténèbres. Du fait de sa gloire trop éclatante, Dieu ne peut être vu directement par les êtres humains. Sans intermédiaires (tels que la Création ou l'Écriture) et sans intervention expresse de sa part (par la *Révélation spéciale* ou les théophanies par exemple), Dieu ne peut pas être connu, ni son action être perçue. Impossible à voir, difficile à saisir sans son secours, Dieu se définit essentiellement, pour Calvin, comme un «Dieu caché».

Si la thématique du «Dieu caché» s'avère bien attestée dans la théologie de Luther, cette même thématique semble moins évidente sous la plume de Calvin². Cet effacement relatif s'explique sans doute par le fait que, chez Calvin, cette thématique se présente moins dans le cadre de la *theologia crucis* (comme c'est le cas chez Luther) que dans celui de la Providence et du Jugement divin dont il sera question au chapitre suivant. Laissant de côté la question des influences probables que Luther a exercées sur la pensée de Calvin et des emprunts que ce dernier a pu lui faire³, tentons de répondre à l'interrogation suivante : que pouvons-nous connaître de l'être et de l'agir divins, selon Calvin, et quels rapports cette connaissance entretient-elle avec la problématique du Dieu caché et révélé ?

Si l'Écriture révèle à l'être humain tout ce qu'il lui est indispensable de connaître sur Dieu, sur son mode de présence dans le monde et sur son engagement en sa faveur, le regard du croyant, éclairé par cette *Révélation spéciale* (conjointement au témoignage intérieur du Saint-Esprit), se trouve à même de discerner un certain nombre de «vertus» divines à l'œuvre dans la Création, vertus qui ne révèlent pas Dieu tel qu'il «est en lui-même», mais tel que celui-ci veut se

1 Calvin, *IRC I*, XI,3, p. 122.

2 Brian A. Gerrish, «To the Unknown God: Luther and Calvin on the Hiddenness of God», in : *The Journal of Religion* 53/3 (1973), p. 263-292, p. 279.

3 Pour cette question, cf. l'article cité ci-dessus.

découvrir à l'être humain¹. A la suite de Luther, Calvin opère une distinction fondamentale entre le Dieu dont témoignent les Écritures (qui revêt une dimension éthique), et Dieu tel qu'il est « en soi » (qui reste inconnaissable à l'être humain, lequel ne peut que se perdre en vaines spéculations à son sujet) :

« tous ceux qui dressent des services à Dieu à leur poste adorent leurs resveries seulement, pource qu'ils n'oseroient ainsi apporter à Dieu des menus fatras, sinon que désia ils l'eussent forgé en leur moule semblable à eux pour approuver leurs inventions. »²

Calvin opère une distinction importante entre l'essence divine (qui échappe à l'être humain) et l'apparaître divin, c'est-à-dire la *manière* dont Dieu choisit de se présenter à lui (et qui ne dit rien sur son essence, sur sa dignité ou sa majesté). Cette distinction fondamentale entre Dieu tel qu'il est en soi et tel qu'il se donne à connaître à l'humain, gouverne la distinction que Calvin opère entre le « Dieu caché » et « révélé ».

Le « Dieu caché » désigne l'« incognito de Dieu », c'est-à-dire Dieu en tant qu'il demeure fondamentalement au-delà de toute représentation et qui échappe tant à la perception qu'à l'intellection humaines. Cette compréhension de Dieu gouverne les doctrines de la Providence et du Jugement divin, sur lesquels je reviendrai au chapitre suivant.

Le « Dieu révélé » correspond à la double Révélation divine, telle que j'ai déjà eu l'occasion de la présenter, à savoir d'une part la manifestation de Dieu dans la nature et le cosmos (*Révélation générale*), et d'autre part par le Christ et dans l'Écriture (*Révélation spéciale*). Si l'Écriture révèle l'*agir* divin (dans le monde et pour les êtres humains), les différents témoignages que contient cette seconde Révélation ne viennent aucunement lever le voile sur l'*être* divin. En tous points, Dieu reste fondamentalement secret, caché. Il échappe à toute saisie :

« Vray est que Dieu pour nous tenir en sobriété ne nous tient pas long propos de son essence. [...] il abat toutes ces lourdes resveries que les hommes conçoivent, et quant et quant réprime toute audace de l'esprit humain. Et de-fait l'infinité de son essence nous doit espovanter à ce que nous n'attentions point de le mesurer à nostre sens, et sa nature spirituelle nous doit retenir pour ne rien spéculer de luy terrestre ou charnel, et voilà pourquoy il s'assigne son domicile au ciel. »³

Conçu comme « Tout Autre », Dieu dispose d'une majesté infinie, d'une « hauteur » inaccessible et d'une clarté imperceptible. En somme, le Dieu caché reste totalement incompréhensible à l'être humain, même au croyant. La distance qui sépare Dieu de l'être humain demeure infranchissable ; aucune proportion, comparaison ou analogie ne permet d'atténuer le fossé

1 A cet égard, cf. Calvin, *IRC I*, X,3, p. 117 : « ses vertus [les vertus divines] nous sont racontées, par lesquelles il nous est démontré non pas quel il est en soy-même, mais tel qu'il est envers nous ; tellement que ceste cognoissance consiste plus en vive expérience qu'en vaine spéculation ». Concernant l'œuvre homilétique de Calvin, Stauffer relève les attributs suivants : l'unicité (avant même la majesté, qui pourtant occupe une place de choix dans l'*IRC*), la sainteté, l'impassibilité, l'immutabilité, l'incompréhensibilité, la bonté, l'éternité, l'infinité et enfin la puissance. A ce propos, cf. Stauffer, *Dieu, la création et la providence, op. cit.*, p. 105s.

2 Calvin, *IRC I*, IV,3, p. 65.

3 *Ibid.*, XIII,1, p. 145.

qui sépare les êtres humains de Dieu¹. Tout au plus ce dernier condescend-il à « s'accommoder » aux humains, c'est-à-dire à s'adapter à leur condition pour que ceux-ci puissent percevoir sa présence et son action, et être touchés par sa grâce. J'y reviendrai².

Du fait de sa nature, l'être humain ne peut en aucune manière contempler la face de Dieu ou parvenir à l'intuition de son essence. Face et essence lui demeurent totalement incompréhensibles et à jamais invisibles, ainsi que Calvin le suggère en recourant à la métaphore du soleil :

« Si nous voulons regarder le soleil entre deux yeux, nous sommes confus, et toutefois ce n'est sinon un corps, auquel Dieu a donné quelque clarté. Voilà la clarté du soleil qui est pour confondre notre vue. Et que sera-ce que nous voudrions le comprendre tel qu'il est ? Quelle mesure y a-t-il en notre sens pour dire que Dieu y voit en dos ? Ainsi donc il n'est pas possible que nous puissions appréhender ni concevoir Dieu en son essence. »³

Si Dieu a créé le ciel et la terre ainsi que tout ce qui y réside, et s'il continue à pourvoir aux besoins des créatures (cf. la doctrine de la Providence, abordée au chapitre suivant), ce n'est pas pour autant que l'être humain puisse espérer « voir Dieu » ou percevoir son essence dans la Création. Dieu se cache ; il s'est retiré du monde, comme nous l'apprend Calvin dans l'un de ses *Sermons sur Job* :

« Dieu cache son visage de nous pour n'estre point regardé : c'est quand les hommes sont confus en ce monde, et que nous ne voyons ne raison n'issue en ce qui s'y fait : comme à l'opposite si Dieu nous fait la grace de contempler qu'il gouverne tout, et que nous voyons un bel ordre et bien disposé, alors c'est comme si sa face luisoit sur nous comme un soleil. »⁴

Bien que Dieu se soit retiré du monde et que son essence reste incompréhensible et invisible aux humains, il leur a laissé sa Parole, afin que ces derniers croient en lui, qu'ils mettent en lui leur « fiance », c'est-à-dire qu'ils acceptent de faire dépendre leur savoir de sa connaissance, et leurs actes de sa volonté.

Du fait de sa nature et de sa condition, la vision de Dieu est résolument refusée à l'être humain : celui-ci ne peut qu'accorder sa confiance à Dieu et accepter de s'en remettre à lui en toute chose. Si Dieu se définit par son invisibilité, son essence reste inaccessible à l'être humain. Pas plus ses sens que son intelligence ne lui permettent de le saisir, comme en témoigne ce passage d'un sermon de Calvin qui commente 1 Tim 6,16 :

« Nul homme ne peut voir Dieu. Et comment cela ? Selon notre sens, comme j'ai déjà dit. Il n'est point parlé ici de la vue du corps, mais de toutes les appréhensions que nous pouvons avoir. Que les hommes aiguissent leurs esprits

1 Ainsi que le souligne Stauffer, la Transcendance de Dieu est renforcée, dans l'œuvre de Calvin, par des oppositions farouches voire abruptes entre le ciel et la terre, le haut et le bas, le Créateur et les créatures, le règne du surnaturel et l'ordre de nature, la lumière /clarté divine et les ténèbres humaines, etc. A ce propos, voir Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, op. cit.

2 Pour cette question, cf. point D : « Les anthropomorphismes et l'accommodation divine », p. 123s.

3 12^e sermon sur Daniel, CO 41, p. 451, cité par Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, op. cit., note 23, p. 35.

4 134^e sermon sur Job, CO 35, p. 193.

tant qu'ils voudront, qu'ils étendent toutes leurs sagesse et haut et bas, si est-ce que jamais ils ne pourront contempler Dieu, c'est-à-dire le connaître tel qu'il est; qui plus est, jamais n'en pourront avoir une seule étincelle.»¹

Au vu de ces quelques remarques sur le Dieu caché et révélé, quelle forme prend la connaissance de Dieu qui est révélée aux humains par l'Écriture? Quelle intuition de la présence et de l'action divines leur est offerte dans l'ordre de la Création? Quelle représentation de ces dernières l'être humain peut-il se faire, si tant est qu'il y soit autorisé? La lutte que Calvin mène contre les images fournit quelques éléments de réponse à ces questions.

C. Tu ne te feras pas d'image

Bien qu'il ne soit pas directement contemporain de la destruction des images prônée par l'iconoclasme actif², Calvin est connu pour son intransigeance à l'égard des images. Se fondant sur l'interdit biblique formulé au début du Décalogue (Ex 20,4-6 et Dt 5,8-10), il refuse toute possibilité à l'image de dire quoi que ce soit sur Dieu ou de mettre l'être humain en relation avec Dieu. Quelles raisons justifient ce refus sans concessions?

Héritier d'une compréhension médiévale de l'image (selon laquelle l'image contient encore quelque aspect de la chose représentée³), Calvin envisage cette question dans le cadre de l'idolâtrie, dont nous trouvons une critique circonstanciée aux chapitres IV, X et XI du premier tome de l'*IRC*. Dans ces chapitres, Calvin identifie clairement l'image à l'idole⁴. Toute représentation et toute fabrication d'images relatives à la divinité relèvent d'une attitude idolâtre, incompatible avec la relation au «vray Dieu» :

«la vraie religion doit estre du tout conforme à la volonté de Dieu, comme une reigle qui ne fleschit point, cependant que Dieu demeure tousiours semblable à soy, et qu'il n'est pas un fantosme qui se transfigure à l'appétit de chacun.»⁵

Récusant durement les «esprits escervelez» qui «quittent l'Escriture pour voltiger après leurs fantasies»⁶, Calvin aborde la question du bien-fondé des images et des représentations divines

1 52^e sermon sur 1 Tim, *CO* 53, p. 626, cité par Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, op. cit., p. 20.

2 Comme le note Jérôme Cottin, Calvin arrive en effet à Genève *après* que la question des images ait été pratiquement réglée. A ce propos et au sujet de l'interdit de l'image dans la théologie calvinienne et ses déploiements dans l'histoire, cf. en particulier : Jérôme Cottin, *Le regard et la parole : une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, Lieux théologiques 25, 1994 ; et Jérôme Cottin, *La mystique de l'art : art et christianisme de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, Histoire, 2007, en particulier ch. II : «Images d'un Dieu sans images, spiritualité et modernité esthétique de l'iconoclasme», p. 81-128.

3 Sur ce point, voir l'article : Jean Wirth, «Faut-il adorer les images? La théorie du culte des images jusqu'au concile de Trente», in : Cécile Dupeux, Peter Jezler, et Jean Wirth, *Iconoclasme : vie et mort de l'image médiévale*, Paris, Somogy, 2001, p. 28-37.

4 Et ce déjà au chapitre IV de l'*IRC I* : «on peut voir à l'œil, quand la superstition veut gratifier à Dieu, en combien de folies elle s'enveloppe comme en se iouant. Car en retenant soigneusement les choses dont Dieu prononce qu'il ne luy chaut, elle reiette ouvertement ou mesprise celles qu'il recommande comme précieuses. Parquoy tous ceux qui dressent des services à Dieu à leur poste adorent leurs resveries seulement, pource qu'ils n'oseroient ainsi apporter à Dieu des menus fatras, sinon que désia ils l'eussent forgé en leur monde semblable à eux pour approuver leurs inventions.» (Calvin, *IRC I*, IV,3, p. 65).

5 *Id.*

6 *Ibid.*, IX, p. 112.

de toutes sortes en partant du principe que l'Écriture révèle à l'être humain tout ce qu'il peut et doit connaître sur Dieu. Attachant une importance particulière à la Loi, Calvin prend au pied de la lettre le commandement du Décalogue qui prohibe toute fabrication et toute adoration d'images¹. Alors que pour la tradition juive (ainsi que pour les catholiques et la plupart des Réformateurs), l'interdit de l'image se rattache au préambule et au premier commandement (qui présente Dieu et critique les autres dieux), Calvin sépare cet interdit du préambule et du premier commandement pour en faire un commandement indépendant. Cette séparation donne à l'interdit des images une importance insigne² :

« Tu ne te feras image, ou statue, ou remembrance aucune ; qui est pour tenir en bride toute audace, afin que nous n'attentions point de le représenter par nulle figure visible. [] Dieu en condamnant les images ne fait pas comparaison de l'une à l'autre, pour savoir laquelle convient bien ou mal, mais sans exception reprouve toutes statues, peintures, et autres figures, par lesquelles les idolâtres ont cuidé qu'il leur soit prochain. »³

L'interdit des images scelle la condamnation non seulement des idoles, mais de toute figuration qui cherche à enclore la divinité. L'interdit des images prend un sens théologique absolu pour Calvin, qui refuse qu'on puisse représenter Dieu, tant matériellement que mentalement :

« toutesfois et quantes qu'on représente Dieu en image, [] sa gloire est fausement et meschamment corrompue »⁴.

Souvent exagéré et incompris, ce refus ne concerne toutefois pas toutes les images, comme la tradition calviniste a longtemps cherché à le faire croire⁵, mais les seules représentations de La Trinité, et de Dieu le Père en particulier. Le problème de Calvin ne concerne en effet pas tant les images peintes ou taillées en tant que telles⁶, que le penchant que manifeste l'être humain à l'égard de ces images qui figurent la divinité : du fait de sa faiblesse, l'être humain est enclin à prendre ce que représente l'image pour la réalité, et il tend à lui vouer un culte, se méprenant ainsi fondamentalement non seulement sur le statut mais aussi sur les potentialités de l'image⁷.

1 « Tu ne te feras pas d'image, ni rien qui ait la forme de ce qui se trouve au ciel là-haut, sur terre ici-bas ou dans les eaux sous la terre. Tu ne te prosterner pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car c'est moi le Seigneur, ton Dieu » (Ex 20,4-5a ; traduction de la TOB).

2 A ce propos et pour une vision synthétique du dénombrement des premiers commandements du Décalogue dans les différentes confessions, cf. Cottin, *Le regard et la parole*, op. cit., chapitre V : « Dieu : l'idole entre l'idée et l'objet », p. 91-121.

3 Calvin, *IRC I*, XI,1, p. 120-121.

4 *Ibid.*, XI,1, p. 120.

5 A cet égard, cf. Olivier Fatio éd., *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, Publication de la Faculté de théologie de l'Université de Genève 11, 1986, *Confession Helvétique postérieure*, en particulier ch. IV : « Des idoles ou images de Dieu, de Christ et des saints », p. 211-212.

6 Selon Cottin, Calvin se révèle en effet sensible aux questions esthétiques. Sur cette question, cf. Cottin, *Le regard et la parole*, op. cit., ch. XII : « Calvin : l'esthétique sans image », p. 285-314 ; ainsi que Cottin, *La mystique de l'art : art et christianisme de 1900 à nos jours*, op. cit., p. 84-89.

7 Chez Calvin, l'interdit de l'image constitue une norme éthique visant à restreindre la prétention de l'image et à réguler son usage. En ce sens, et attentifs au fait que la condamnation des images par Calvin concerne avant tout les images à caractère cultuel, nous pouvons conclure avec Grözinger qu'en définitive, l'interdit biblique des images tel qu'il est relu et interprété par Calvin, constitue un interdit *positif*, dans la mesure où il fonde une esthétique véritablement *théologique*. Cette thèse fait conclure à Cottin, dans une formule quelque peu paradoxale, que l'« expression visuelle de la foi aurait alors été favorisée par l'interdit biblique ». Pour la présentation de la thèse de Grözinger et la reprise théologique de l'interdit de l'image, cf. Cottin, *Le regard et la parole*, op. cit., p. 116s.

Les images, lorsqu'elles se rapportent à la divinité, s'avèrent donc inacceptables pour Calvin, et ce à double titre : affublant Dieu d'attributs humains, elles font tout d'abord ombrage à sa majesté, qui demeure au-delà de toute représentation¹ ; elles diminuent ensuite la crainte et la révérence que les humains doivent témoigner à Dieu².

Incompréhensible, au-delà de toute représentation humaine, Dieu ne peut être connu que par l'Écriture, qui amène à le considérer comme « Tout Autre » (« *totaliter aliter* »). Une distance infranchissable sépare Dieu de l'humain, distance qui ne peut se résorber, que ce soit par l'action de Dieu dans le monde et pour les humains, ou que ce soit par les images et les représentations que l'être humain se fait de son être, de sa présence et de son action. Dans la théologie de Calvin, la Transcendance de Dieu reste radicale et sa Gloire immarcescible. Rien ne peut les altérer. Se représenter Dieu, fût-ce mentalement, n'est pas seulement inadéquat, mais constitue une véritable insulte à sa grandeur et à sa majesté. Envers et contre tout, Dieu reste définitivement « Autre », résolument hors de portée ; en un mot, absolument Transcendant.

Si l'être humain ne peut ni ne doit se figurer Dieu sous quelque trait ni quelque forme que ce soit, afin de préserver la hauteur et la majesté divines, comment comprendre les passages bibliques (en particulier vétérotestamentaires) qui parlent de Dieu comme d'une « personne » disposant de « bras », de « pieds », de « dos », de « yeux » et de « regard » ?

D. Les anthropomorphismes et l'« accommodation » divine

Si Dieu se définit essentiellement comme un Dieu caché, il faut se résigner à parler de lui par images, tout en reconnaissant que ces différentes images ne disent rien de Dieu tel qu'il est en lui-même, mais de ce qu'il donne à connaître de lui à l'être humain.

La Bible use de quantités d'images pour parler de Dieu ou pour qualifier sa présence et son action. Ces différentes images n'ont toutefois pas la prétention de faire de Dieu l'objet de la perception de l'être humain, mais doivent être entendues sur le double fond de l'irrépressible distance qui sépare Dieu des êtres humains, et de la dialectique du Dieu caché et révélé. Les anthropomorphismes présents dans l'Écriture pour signifier la présence et l'action de Dieu traduisent une distance infranchissable entre Dieu et l'humain (ce qu'accentuent encore les oppositions bibliques entre le haut et le bas, entre le ciel et la terre, etc.) et l'incommensurable mesure qui scinde le mode de connaissance divine de l'intellection humaine.

Les anthropomorphismes et les métaphores concernant l'être et l'agir de Dieu ne doivent donc pas être pris au pied de la lettre. Il faut se garder de les interpréter de manière réaliste, ou selon les sens attribués à l'être humain :

-
- 1 La « maiesté de Dieu est vilainement et sans aucune couleur défigurée, quand luy, qui n'a point de corps, est fait semblable à une matière corporelle ; quand on luy fait une remembrance visible, à luy qui est invisible ; quand on le veut faire ressembler, luy qui est esprit, à une chose morte, et quand on luy donne pour pourtrait quelque pièce de pierre, de bois, ou d'or, comme ainsi soit qu'il remplisse tout de son essence infinie [...]. Dont nous pouvons conclurre que toutes statues qu'on taille, ou images qu'on peint pour figurer Dieu luy desplaisent précisément, comme opprobres de sa maiesté. » (Calvin, *IRC I*, XI,2, p. 121).
 - 2 « la crainte de Dieu est amoindrie par les idoles, voire quelquefois du tout abatue, pource que la gloire de sa divinité est vilipendée en une chose si sottie et lourde, comme est un marmouset » (*Ibid.*, XI,6, p. 127) ; cf. également : « Je n'estime pas qu'il soit licite de représenter Dieu sous forme visible, pource qu'il a défendu de ce faire, et aussi pource que sa gloire est d'autant défigurée et sa vérité falsifiée » (Calvin, *IRC I*, XI,12, p. 134).

«ne trouvons point estrange si l'Escriture sainte, quand elle veut nous induire à honorer Dieu, nous dit, qu'il est là haut au ciel. Et de fait si on nous disoit, Dieu est en ce monde : comme nous sommes charnels, et comme tousiours nos esprits tendent en bas, nous l'attacherions à un pillier, à une maison, à une montagne, nous le plongerions en une riviere. Voila quelles sont les phantasies des hommes. Or afin que nous apprenions en pensant de Dieu de ne rien imaginer de terrestre, afin aussi que nous apprenions de passer outre ce monde, et de ne point estre arrestez à nos sens et phantasies : il est dit, Dieu habite és cieux, afin que nous sachions que ce n'est point à nous de l'enclorre en ce monde pour concevoir quel il est (car nous ne le comprendrons iamais, nos sens ont une trop petite mesure), mais plustost que nous apprenions de l'adorer en toute humilité.»¹

Cette citation, tirée des *Sermons sur Job*, fait apparaître deux problématiques importantes pour Calvin, eu égard à notre question, à savoir celle de l'«accommodation» divine d'une part, et de l'humilité d'autre part. Considérons ces deux thèmes plus avant.

Par le thème de l'accommodation divine, Calvin entend que Dieu «s'est fait petit», s'est «réduit» à notre condition charnelle et à nos sens pour que nous puissions le saisir dans les limites de notre connaissance et de notre perception (faute de quoi nous ne pourrions saisir ni sa présence ni son action). L'Écriture regorge d'exemples dans lesquels Dieu se met à portée humaine et «s'accommode» à sa condition, ainsi que le donnent à comprendre ces deux passages tirés de sermons prononcés sur le livre du Deutéronome² :

«Combien que la Parolle de Dieu contienne des secrets admirables, tant y a qu'ils nous sont manifestes, en sorte que nous en pouvons estre capables, voire s'il ne tient à nous. Car nous voyons comme Dieu s'abbaisse et qu'il condescend à notre rudesse, il cognoist notre portée»³.

«Or cependant Dieu regarde qu'il nous est utile d'avoir quelque privauté à luy, et alors il condescend à nostre rudesse, et prend comme une façon nouvelle ; non pas... qui soit contraire, mais c'est afin que nous ne soyons point effarouchez, et que nous ne prenions point occasion de nous retirer de luy. Il nous convie donc doucement, et alors il s'abbaisse, et se fait comme petit envers nous»⁴.

Dans l'Écriture donc, *Révélation spéciale* divine, Dieu «s'accommode» aux humains ; il se met à leur portée, afin que ces derniers puissent saisir sa manifestation et percevoir sa présence. Pour Calvin, les anthropomorphismes bibliques constituent autant de concessions divines faites à l'infirmité humaine :

1 85^e sermon sur Job, CO 34, p. 295.

2 Les différents passages qui suivent ont été relevés par Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, op. cit., notes 27 et 28, p. 76-77.

3 21^e sermon sur Deutéronome, CO 26, p. 130, cité par *Ibid.*, note 27, p. 76.

4 196^e sermon sur Deutéronome, CO 29, p. 168, cité par *Id.*

«Nous savons que Dieu est esprit, c'est-à-dire une essence incompréhensible. De luy attribuer donc des entrailles ny boyaux, il ne semble pas que cela convienne à sa majesté; mais il faut qu'à cause de nostre rudesse, et mesmes de notre ingratitude, le Saint Esprit bégaye en quelque sorte.»¹

Ainsi, et comme le relève Stauffer, c'est pour s'adapter à la compréhension et à la perception humaines que Dieu se présente dans la Bible comme pourvu de «pieds», de «mains», de «bras», qu'il y est question de son «visage», de la «prunelle de l'œil», de son «dos», qu'il y est dit qu'il «se réjouit», qu'il «rit», qu'il «pense», qu'il «se repent», qu'il «s'attriste», qu'il «se met en colère» ou encore qu'il «prend plaisir à faire du bien aux siens»².

Si dans l'Écriture Dieu renonce à s'exprimer dans un style qui conviendrait à sa majesté et recourt à un langage accessible à tous (raison pour laquelle l'Écriture utilise un grand nombre de figures et de comparaisons), ce n'est pas pour autant que les êtres humains doivent prendre pour «argent comptant» ce mode de présentation. Dieu non seulement garde l'initiative³, mais encore définit les modalités de sa manifestation. Malgré les «accommodations» divines à l'égard de l'intellection et de la perception humaines, la majesté de Dieu reste au-delà et en-deçà de toute perception et représentation humaines. Bien qu'usant de métaphores qui l'aident à saisir l'action que Dieu déploie à l'égard de sa Création et de ses créatures, le croyant doit rester conscient de l'incommensurable distance qui le sépare de Dieu. Cette prise de conscience l'amène à adopter une attitude empreinte d'humilité et de révérence à l'égard de son Créateur.

Le thème de l'humilité occupe une place importante dans la théologie de Calvin, humilité non seulement du croyant, mais aussi du théologien et du savant. Tous doivent reconnaître et confesser qu'ils ne peuvent ni tout savoir ni tout dire sur Dieu. Dieu échappe fondamentalement à la perception et à la compréhension humaines; il les dépasse infiniment. En définitive, Dieu reste envers et contre tout un Dieu caché. L'humilité qualifie ainsi non seulement un style de vie, selon Calvin, mais également une attitude cognitive en même temps qu'un principe herméneutique: l'être humain doit admettre, en lisant l'Écriture, que cette dernière ne lui livre pas les ressorts de l'identité et de l'action de Dieu. On en revient toujours au même point: la majesté de Dieu surpasse infiniment les humains et dépasse leurs capacités intellectives et perceptives.

L'humilité amène le fidèle à s'abaisser devant Dieu. L'attitude du croyant consiste donc en deux mouvements: d'une part «lever les yeux», afin de mesurer son propre regard à l'aune du regard divin, et d'autre part «baisser les yeux» devant cette majesté qui le surplombe. Devant la grandeur et la puissance de Dieu (qui se révèlent à lui par la *Révélation spéciale*, c'est-à-dire dans l'Écriture, qui vient confirmer les représentations qu'il peut déjà avoir avec la *Révélation générale*, c'est-à-dire en discernant dans la nature la Transcendance de son Créateur), l'être humain est pris d'effroi (il y a encore pour Calvin, qui partage cette caractéristique avec Luther, une «crainte sacrée», un effroi devant la puissance terrassante de Dieu). Cet effroi sous-tend

1 18^e sermon sur l'Harmonie des 3 Évangélistes, CO 46, p. 210, cité par *Ibid.*, note 38, p. 78.

2 *Ibid.*, p. 55-56. A ce propos, voir également les 133^e et 147^e sermons sur Job, CO 35, p. 179-192 et p. 351-362.

3 «Ainsi donc les hommes d'eux-mêmes ne peuvent approcher de Dieu: mais il faut qu'il approche de nous» (85^e sermon sur Job, CO 34, p. 300).

l'adoration qu'il voue à son Créateur et entraîne l'exaltation des choses créées qui, toutes, chantent la beauté et la magnificence de leur Créateur¹. Cette exaltation qui relève directement du « regard de la foi » que le croyant peut poser sur la Création et les êtres qui l'habitent.

4. Le visible à l'aune de l'invisible, ou le regard « en demi-teinte » de la foi

Comment Calvin définit-il le « regard de la foi » ? Considérons maintenant cette question qui fait intervenir une dialectique du « visible » et de « l'invisible ».

Si Calvin est sans doute le Réformateur qui accorde le plus d'importance à la vue (cf. sa grande utilisation du langage visuel)², paradoxalement, il n'estime guère cette dernière dans ses propos. En effet, l'ensemble des sens charnels se voit disqualifié : tous s'avèrent imparfaits et impropres pour parvenir à la connaissance de Dieu³. Suite à l'intervention divine (par la *Révélation spéciale*, qui vient éclairer la *Révélation générale*), le regard humain s'exerce toutefois « en demi-teinte » : c'est-à-dire qu'il est éclairé par la connaissance de la Révélation divine, mais qu'il s'est obscurci par son rattachement aux sens charnels.

Le « regard de la foi » ne se distingue pas de la condition humaine, placée sous le signe de la Chute. Dans cette perspective, le « regard de la foi » ne désigne ainsi pas tant une sorte de « super-regard » ou une nouvelle catégorie de regard qui infirme la précédente, qu'une *manière particulière* de poser son regard sur la Création : il s'agit de discerner (et de reconnaître) l'ampleur de l'ouvrage divin, ainsi que le soin que Dieu continue à prodiguer à sa Création. Cette manière de considérer le monde et les créatures qui l'habitent, fait intervenir une dialectique qui met en tension le visible avec l'invisible. Pour être plus précis, le « regard de la foi » s'attache à discerner l'invisible qui agit dans le visible. Pour le croyant, le visible s'organise ainsi à partir et autour d'un nouveau centre de perspective, à savoir l'invisible qui est source du visible. L'invisible offre ainsi au croyant un nouveau critère de visibilité : celui-là perçoit désormais ce qui l'entoure à partir de l'invisible.

Le « regard de la foi » ou le « regard croyant » s'exerce ainsi en demi-teinte ; il ne s'agit pas tant de « voir Dieu » dans sa Création, que de discerner des traces de sa présence et de son action, en (re)connaissant qu'il en est l'auteur et qu'il continue à lui prodiguer ses soins.

Si l'être humain ne peut en aucun cas « voir Dieu », du moins peut-il percevoir des traces de sa présence, qui l'invitent à « lever les yeux » vers la grandeur et la majesté de Dieu, afin de considérer toute chose à l'aune de la magnificence divine. Recevant la Révélation scripturaire dans la foi (par l'intermédiaire du Saint-Esprit), le croyant voit ainsi sa perception se transformer : son regard ne se porte plus directement sur les choses visibles, car ces dernières sont envisagées à partir de leur source, qui demeure invisible :

1 « Adorons ce qui nous est inconnu, confessant que la majesté de Dieu est trop haute par-dessus nous, et qu'il faut point que nous pensions ainsi l'assujettir, que nous cuidions la déterminer comme bon nous semblera. » (101^e sermon sur Job, CO 34, p. 501).

2 Ce point a été relevé en particulier par Cottret, *Calvin, op. cit.*

3 Les sermons relatifs aux chapitres 38-41 du livre de Job en donnent une excellente illustration. A ce propos, voir les sermons sur Job 147-156, CO 35, p. 351-476.

«Dieu ne veut point maintenant nous déclarer toutes choses, mais [...] il nous faut pratiquer ce que dit saint Paul en la 1^{re} des Corinthiens (cf. 13/9), c'est assavoir que maintenant nous cognoissons en partie, que nous voyons comme par un miroir et en obscurité, nous ne sommes pas encore venus au jour de pleine révélation. Car combien que l'Évangile soit appelé une clarté de plein midi, toutes fois cela se rapporte à nostre mesure »¹.

Résumons-nous. Bien qu'éclairé par la Parole de Dieu, le regard du croyant ne peut pas lever le voile qui cache Celui qui se trouve à la source du visible. Même pour le croyant, Dieu reste foncièrement et irrémédiablement invisible². Le croyant est invité à chercher des traces de la présence et de l'action de Dieu dans ce qui s'offre à sa vue, à savoir la Création. Cette présence et cette action, l'être humain ne peut toutefois les connaître que par le biais de l'Écriture. Ce recours à l'Écriture, essentiel pour connaître Dieu, va à l'encontre de tout illuminisme ou de tout mysticisme, qui prônent une perception claire et immédiate de Dieu. La connaissance de Dieu, si elle se passe d'*intermédiaires* (tels que l'Église, le magistère ou les prêtres), ne se passe pas pour autant de *médiations* : Dieu ne s'offre pas de manière immédiate, mais à travers diverses médiations, telles que le Christ, l'Écriture, le monde ou encore l'histoire.

Dans le rapport à Dieu, la foi intervient justement là où le regard fait défaut : elle concerne ce qui reste invisible à l'œil. Le fait que Dieu ne puisse être vu, mais seulement cru, implique que ce dernier reste totalement incompréhensible même au croyant, dont la vision s'effectue en «demi-teinte», dans le clair-obscur de la foi.

Si l'être humain ne peut percevoir Dieu directement, celui qui désire le connaître doit se référer à l'Écriture, donc à un intermédiaire. Ce rapport à Dieu, médiatisé par l'Écriture bouleverse le mode d'exercice du regard humain, qui s'exerce désormais en demi-teinte. L'important, dans la théologie de Calvin, n'est d'ailleurs pas d'avoir des yeux pour voir, mais des oreilles pour entendre :

«l'Escriture a ce regard de magnifier le vray Dieu et unique, qui a créé le monde et le gouverne par marques et enseignes notables, afin qu'il ne fust meslé parmy la troupe des faux dieux. Parquoy combien que les hommes doivent dresser les yeux pour contempler les œuvres de Dieu, d'autant qu'ils en sont ordonnez spectateurs, et que le monde leur est dressé comme un théâtre à cest effect, toutesfois le principal est, pour mieux profiter, d'avoir les oreilles dressées à la Parolle pour s'y rendre attentifs.»³

La foi a donc à voir avec l'histoire d'une part, et avec l'Écriture d'autre part : cette dernière narre la part que Dieu prend dans sa Création, en intervenant dans le cours des événements du monde. C'est ce que nous allons voir à présent en déplaçant notre centre de perspective et notre axe de recherche, du regard humain au regard divin.

1 123^e sermon sur Job, *CO* 35, p. 63-64.

2 En témoignent les théophanies bibliques par exemple, lorsque Dieu se rend moins *visible* que *présent* dans le feu, la nuée, la tempête, etc. Ces Révélations en «demi-teinte» (qui ne dévoilent pas tout de Dieu) préservent l'être humain d'identifier ces «visions» à l'être divin : Dieu n'est enclos ni dans les perceptions ni dans les représentations humaines.

3 Calvin, *IRC I*, VI,2, p. 88-89.

Chapitre 3 : La « vie sous le regard de Dieu » ou la doctrine de la divine Providence

Dans ce chapitre, consacré à la « vie sous le regard de Dieu », nous allons changer, tant que faire se peut, de point de vue : du regard que l'être humain pose sur la Création et sur Dieu, nous allons passer au « regard » que Dieu pose sur sa Création et ses créatures, à ce que ces dernières peuvent en connaître, selon Calvin, et à l'expérience que ce regard suscite dans leur existence.

L'Écriture, dont nous avons vu qu'elle était la source et la norme de toute connaissance sur Dieu, présente le « regard de Dieu » essentiellement en lien avec trois doctrines, ainsi que je l'ai déjà relevé, à savoir celles de la Création, de la Providence et du Jugement divin ; autre manière de dire que Dieu embrasse, de son regard, aussi bien le passé (par la doctrine de la Création), le présent (doctrine de la Providence) que l'avenir (la vie après la mort, abordée à travers la problématique du Jugement divin).

1. Dieu voit tout : menace ou bénédiction ?

Si le « regard de Dieu » ne fait pas l'objet d'un développement spécifique dans l'IRC¹, ce thème occupe toutefois une place importante dans la théologie calvinienne. Cette importance transparaît en particulier dans l'œuvre homilétique, et notamment dans les *Sermons sur Job*, que nous allons examiner dans le cadre de ce chapitre.

Le 26 février 1554, du haut de la chaire de l'actuel « Auditoire Calvin » (chapelle voisine de la Cathédrale Saint-Pierre de Genève²), Calvin inaugure une série de prédications, qui commentent le livre de Job³. Publiés peu de temps après en français (Calvin n'a jamais écrit de commentaire du livre de Job)⁴, 159 sermons nous sont ainsi parvenus.

Calvin attache une importance singulière à ces sermons. En effet, l'année 1554 représente une période difficile pour le Réformateur : au moment où il entame ses prédications sur Job, Calvin sort éprouvé des conflits qui l'opposent aux autorités politiques de la ville (et qui touchent notamment à la question de l'excommunication de la cène) et de la lutte qu'il mène sans

1 Nous en trouvons quelques mentions en lien avec la doctrine de la Providence.

2 A ce propos et concernant les informations relatives au contexte de ces sermons (cf. *infra*), voir Didier Halter, « Job et Calvin : réflexions sur le livre de Job au travers des prédications de Calvin », in : *Foi et vie* 97/2 (1998), p. 25-37.

3 Nous possédons fort peu de renseignements sur ces sermons. Dans le *Corpus Reformationum*, seules deux mentions donnent quelques indications chronologiques : Nicolas Colladon, dans sa *Vie de Calvin*, rapporte que Calvin commence ses prédications sur le livre de Job le 26 février 1554 pour les terminer l'année suivante (avant le 25 mars 1555, date à laquelle il débute, après avoir terminé ses prédications dominicales sur le livre des Actes des Apôtres, une série de sermons sur les Épîtres aux Thessaloniens ; à ce propos, cf. Théodore de Bèze et Nicolas Colladon, « Vie de Calvin », in : *CO* 49, p. 76) ; la correspondance que Jonvillier adresse à Wolf en date du 19 juillet 1563 mentionne la publication des sermons de Calvin sur Job (*CO* 48, N. 3982, p. 66).

4 Ainsi qu'en atteste la date qui figure à la fin de la préface rédigée par l'auteur lui-même : « De Genève ce premier iour de Iuin. M. D. LXIII » (Notice préliminaire des *Sermons sur Job*, *CO* 33, p. 3).

relâche contre les hérétiques (dont Michel Servet fait les frais). La situation défensive du protestantisme, face à des attaques extérieures (notamment en France, avec la répression d'Henri II), ainsi que des souffrances physiques grandissantes amènent Calvin à lire le livre de Job dans une perspective particulière : combattant sur divers fronts (politiques et polémiques) et frappé lui-même de multiples maux, Calvin interprète le livre de Job à partir de l'Épître de Jacques, comme une invitation à la patience et à l'endurance dans l'épreuve et dans l'adversité¹. Job représente, pour Calvin, un modèle de foi exemplaire : il montre l'attitude qu'il convient d'observer devant Dieu, même lorsqu'on est en proie à de terribles afflictions.

Dans l'Ancien Testament, le livre de Job narre l'histoire d'un riche propriétaire de bétail de l'Arabie du Nord-Ouest qui, suite à un pari passé au sein de la cour céleste entre Dieu et Satan, perd successivement tout ce qu'il possède : son bétail, ses domestiques, sa maison, ses fils et ses filles, et jusqu'à sa santé. Sensibles à tant de catastrophes qui s'abattent sur Job et sa famille, trois amis (Elifaz de Témân, Bildad de Shouah et Çofar de Naama) viennent lui rendre visite pour tenter de le consoler et pour lui apporter quelque réconfort. Après sept jours de silence, Job sort de son mutisme et entame une véritable « joute théologique »², qui a pour objet la justice divine³.

D'un point de vue théologique, le livre de Job constitue une remise en cause de la justice « rétributive » (rétribution de chacun selon ses mérites) : « craignant Dieu » et lui étant toujours resté fidèle, Job ne mérite pas les divers maux qui le frappent et qui menacent jusqu'à son intégrité physique. Pourquoi Dieu tolère-t-il une telle injustice et reste-t-il insensible aux souffrances qu'endure son fidèle serviteur ? Pourquoi demeure-t-il silencieux, en retrait et apparemment inactif ? Tel est l'un des thèmes théologiques centraux qu'aborde le livre de Job. Tel est aussi celui que Calvin reprend dans ses sermons. Quels liens ce thème de la « justice divine » entretient-il avec celui du « regard de Dieu » ? Et, de manière générale, comment Calvin présente-t-il le « regard de Dieu » ?

-
- 1 Ainsi qu'en atteste le premier sermon sur Job : « nous avons à contempler la patience de l'homme, qui nous est icy mis devant les yeux, selon que saint Jacques nous exhorte (5,11) : Car quand Dieu nous monstre que nous avons à souffrir toutes les miseres qu'il nous envoyera, nous confessons bien que c'est nostre devoir, mais cependant nous allegons nostre fragilité, et nous semble, que cela nous doive servir d'excuse. Pour ceste cause il est bon que nous ayons des exemples qui nous monstrent qu'il s'est trouvé des hommes fragiles comme nous, lesquels toutesfois ont résisté aux tentations, et ont perseveré constamment en l'obeissance de Dieu, combien qu'il les affligeast iusqu'au bout. Or nous en avons ici un miroir excellent. » (1^{er} sermon sur Job, *CO* 33, p. 21-22).
 - 2 Ernst Axel Knauf et Philippe Guillaume, « Job », in : Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi, et Christophe Nihan, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, Le Monde de la Bible 49, 2004, p. 500-510, expression p. 501.
 - 3 Dans le livre de Job, tel que celui-ci nous est parvenu, cette question est abordée à de multiples reprises, dans le cadre narratif tout d'abord (composé d'un prologue et d'un épilogue en prose : Jb 1-2 ; 42,7-17), puis dans les différents débats théologiques qui opposent Job à ses amis (dialogues rédigés en vers : Jb 3-11 ; 12-20 ; 21-27) et à Dieu (Jb 38-42,6), ainsi que dans le discours d'Elihou (discours sur la Sagesse : Jb 32-37). La question de savoir si le cadre en prose et les débats théologiques et le discours sur la sagesse, versifiés, résultent d'un seul auteur ou proviennent au contraire de sources différentes reste controversé. Alors que pour les uns cette diversité atteste d'une histoire rédactionnelle complexe, qui suppose l'existence de plusieurs couches, pour les autres l'unité du livre ne semble guère poser de problèmes. Seul l'ajout rédactionnel des discours d'Elihou (Jb 32-37) fait l'objet d'un consensus. A ce propos, cf. *Ibid.*, p. 504s.

Dans les *Sermons sur Job*, qui corroborent quelques-unes des mentions que nous pouvons trouver dans les *Sermons sur la Genèse*¹, Calvin dépeint le regard divin en des termes ambivalents, qui oscillent entre la menace et la bénédiction.

D'un côté, en effet, la focalisation permanente du regard divin sur le monde et l'humanité induit une conception plutôt effrayante du « regard de Dieu » : « rien n'échappe »² à l'œil divin, qui « voit et contemple tout », si bien que l'être humain ne peut se « cacher de lui »³ ; il « guette » et « sonde les hommes », « connaît les pensées » et « découvre toutes choses » ; « rien ne lui est caché de notre vie »⁴. Tout-puissant, ce regard confirme l'assertion selon laquelle Dieu « tient des registres, il connaît tout, voit tout »⁵. N'oubliant rien⁶, il amène l'être humain « à conte », afin d'instruire « son proces »⁷ :

« Quand donc Dieu nous examine en telle sorte, c'est comme si nous le voions d'une façon visible, et qu'il eust ses registres, ses tesmoins et ses informations toutes prestes pour nous condamner »⁸.

Cette image d'un Dieu omniscient, « panoptique »⁹, qui scrute le monde et l'humanité en permanence dans le but de la prendre en faute et de la condamner, rend-elle toutefois justice à la théologie calvinienne et à sa compréhension du « regard de Dieu » ? Les choses ne sont pas aussi simples qu'elles n'y paraissent. En effet, si de nombreux passages présentent le « regard de Dieu » comme une véritable menace qui pèse sur l'humanité tout entière, d'autres passages, tout aussi nombreux (si ce n'est davantage), parlent de ce même regard non en termes de « menace »,

-
- 1 Tels que ceux-ci sont présentés par Engammare, « Le paradis à Genève : comment Calvin prêchait-il la chute aux Genevois ? », art. cit. ; Engammare, « D'une forme l'autre », art. cit., qui reproduit de larges extraits de ces sermons inédits.
 - 2 « Si faut-il neantmoins que nous cognoissions que si Dieu gouverne ainsi les principautez du monde, que son bras a aussi bien son estendue aux choses qui sont plus petites, et que rien ne lui échappe. Voila ce que nous avons à retenir en somme. » (48^e sermon sur Job, *CO* 33, p. 594).
 - 3 29^e sermon sur Job, *CO* 33, p. 366.
 - 4 *Id.*
 - 5 « Dieu tient ses registres pour noter et marquer tout ce qui se fait icy bas, tellement que rien ne luy peut échapper, rien n'est mis en oubli. Que s'il se commect quelque extorsion et violence, il fault que cela vienne à compte devant son siege judicial. » (24^e sermon sur la Genèse, cité par : Engammare, « D'une forme l'autre », art. cit., p. 135).
 - 6 Dans cet article, Engammare procède à une petite statistique des différentes occurrences des dénominations de Dieu dans ces sermons. Il note que pour 31 mentions du Dieu juge, on en trouve seulement 1 du Dieu Sauveur, et 12 du Dieu Père, ce qui montre bien l'importance que Calvin accordait au jugement de Dieu et à la place accordée à cette image du haut de la chaire. A ce propos, cf. Engammare, « Le paradis à Genève : comment Calvin prêchait-il la chute aux Genevois ? », art. cit., p. 346. Les *Sermons sur Job* (en particulier les sermons 29 et 80, qui contiennent les deux seules occurrences de l'expression « sous le regard de Dieu ») mentionnent à maintes reprises cette image d'un Dieu qui surveille et qui tient des registres, en vue du Jugement.
 - 7 *Id.*
 - 8 15^e sermon sur la Genèse, cité par : Engammare, « D'une forme l'autre », art. cit., p. 135.
 - 9 Je reprends cette dénomination de Michel Foucault, in : Michel Foucault, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, [Paris], Gallimard, Tel, 1975, en particulier chapitre III : « Le panoptisme », p. 228-264. Issu des travaux de Jeremy Bentham, le « panoptique » désigne un système dans lequel les individus d'une société sont vus par les acteurs du pouvoir, sans que ceux-là puissent les considérer à leur tour. Dans son ouvrage, Michel Foucault qualifie de « panoptique » une prison circulaire, composée de cellules en verre, qui permet aux gardiens de regarder les prisonniers en permanence. Dans ce travail, j'use du terme « panoptique » pour qualifier la perception négative, voire aliénante, qui peut être faite du regard divin, capable de tout discerner. Je parle au contraire d'« omnivoyance » pour désigner cette même capacité divine, sans qu'elle fasse l'objet d'une interprétation négative. Pour une définition de l'« omnivoyance » comme « qualité fondamentale de la toute-puissance divine », voir Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin : fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Les éd. du Cerf, 1988, chapitre V : « La fonction des symboles religieux », p. 197-234, en particulier p. 201-209.

mais de «bénédiction» : c'est parce que Dieu prête attention à sa Création que cette dernière subsiste. Dans le cadre de la doctrine de la Providence, le «regard» que Dieu pose sur sa Création témoigne ainsi de son amour et de sa grâce ; il est une manifestation de la bonté divine :

«Ainsi donc sachons qu'il n'y a rien meilleur pour nostre salut, sinon que Dieu ait tousiours les yeux ouverts, qu'il contemple tout ce que nous faisons, mesmes qu'il sonde nos pensees, que nous ne remuyons point un doigt, que nous ne cheminions point un pas, qu'il ne note et marque tout, sachans (die) qu'il ne seroit pas profitable pour nostre salut qu'il en fist autrement.»¹

Comment ces conceptions opposées du «regard de Dieu» figurent-elles dans l'œuvre de Calvin sans se contredire ? Comment le théologien conçoit-il l'œil divin pour que celui-ci, bien que dardé en permanence sur le monde, constitue moins une «menace» qu'une «bénédiction» pour l'humanité ?

Pour répondre à cette double interrogation, je propose d'examiner deux sermons en particulier, à savoir les sermons 29 et 80, que j'ai retenus en raison du fait qu'ils comprennent les seules occurrences de l'expression «sous le regard de Dieu» que comporte l'ensemble des *Sermons sur Job*². Traitant spécifiquement du «regard de Dieu», ces deux sermons permettent de saisir pour quelle raison et de quelle manière le regard divin traduit l'amour et la bonté paternelle de Dieu pour ses créatures, tout en n'effaçant pas la menace relative que ce regard peut comporter dans le cadre de la doctrine du Jugement divin. S'inscrivant entre les pôles opposés de la menace et de la bénédiction, le «regard de Dieu» génère une tension théologique et existentielle féconde.

2. Dieu, «garde des hommes»³ : le 29^e sermon sur Job

Avant de considérer de quelle manière Calvin parle du «regard de Dieu» dans ce 29^e sermon sur Job, et afin de le saisir au mieux, commençons par le présenter succinctement.

A. Présentation générale

A l'instar des autres *Sermons sur Job*, le sermon 29 se subdivise en quatre parties principales (hors prières) : après l'habituelle prière inaugurale⁴, vient la lecture du texte du jour, à laquelle succède un résumé de la prédication précédente ; suit le commentaire proprement dit du texte du jour, verset par verset. Enfin, et avant de conclure par une prière d'adoration, Calvin effectue un petit récapitulatif des points essentiels à retenir du texte commenté.

1 29^e sermon sur Job, CO 33, p. 362-363.

2 La première mention se trouve dans le 29^e sermon sur Job, CO 33, à la p. 367 ; la seconde se situe dans le 80^e sermon sur Job, CO 34, p. 233.

3 «Cognossons que Dieu est garde des hommes : c'est-à-dire, que nous sommes ici sous son regard, que nous aurons beau prendre des couleurs, et cachettes devant les hommes, toutes nos hypocrisies ne pourront pas faire que Dieu ne contemple, et ne discerne tout, iusques à nos pensées.» (29^e sermon sur Job, CO 33, p. 367).

4 Cette prière, ainsi que celle conclusive, sont reproduites dans la Notice préliminaire des *Sermons sur Job*, CO 33, p. 6-7.

Le 29^e sermon sur Job s'attache à expliquer le passage de Job 7,16-21. Pour resituer cet extrait dans le livre de Job, rappelons que le chapitre 7 correspond au premier débat qui oppose Job à ses amis¹. Il présente la réponse de Job à Elifaz qui affirme, aux chapitres 4 et 5, qu'il est heureux, celui que Dieu réprimande². Job conteste la compréhension théologique d'Elifaz et se lance dans une diatribe virulente – le chapitre 7 n'est pas sans rappeler la critique de Qohéleth – qui remet en cause le statut et le sens même de l'existence. Les versets 16-21 de ce chapitre 7 s'avèrent particulièrement intéressants en ce qui concerne le « regard de Dieu » : celui-ci est décrit comme un regard posé en permanence sur l'être humain (v. 18-19), et va même jusqu'à parler, à cet égard, de Dieu comme d'un « espion de l'homme » (v. 20, traduction de la TOB). Commentant ces quelques versets, Calvin souscrit-il à la compréhension par Job du « regard de Dieu » ?

Pour le dire en un mot, et au risque de réduire la variété des expressions contenues dans ce sermon³, le « regard » que Dieu pose sur les humains constitue, pour Calvin, une véritable « bénédiction » :

« Apprenons donc cependant que Dieu nous donne quelque loisir [...] de cognoistre qu'il n'y a rien meilleur que Dieu nous visite, qu'il nous regarde et qu'il dispose de nous »⁴.

Comment comprendre cette « bénédiction » inhérente au « regard de Dieu » selon Calvin, alors que spontanément, nous aurions plutôt tendance à comprendre ce regard à la manière du panoptique de Foucault, comme un regard intrusif qui gêne et inhibe toute liberté ?

Dans le commentaire de ce passage de Job 7, Calvin revient sur la contestation que Job formule à l'encontre de Dieu : Job en veut tellement à Dieu de vivre une situation qu'il estime injuste (il n'a pas fait le mal, il est resté fidèle à Dieu ; il ne mérite donc pas ce qui lui arrive), qu'il en vient à souhaiter que le « regard de Dieu » se détache de lui, pour enfin trouver quelque repos.

Cette contestation ou ce souhait de voir le « regard de Dieu » se retirer du monde et de l'humanité n'est nullement acceptable, selon Calvin. Au contraire, pour ce dernier, c'est parce que Dieu pose son regard sur l'humain que celui-ci peut vivre ; le regard que Dieu pose sur la Création en général, et l'humanité en particulier, rend la vie humaine non seulement possible, mais belle. Le « regard » que Dieu pose sur sa Création et ses créatures est un signe de sa bonté, il est une manifestation de sa Providence.

1 Ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le relever, le livre de Job comporte trois débats qui oppose Job à ses amis : Jb 3-11 ; 12-20 ; 21-27. Dans ce premier débat, Job commence par maudire le jour de sa naissance (Jb 3), malédiction à laquelle ses amis répondent par une affirmation de la justice divine rétributive (Job doit interpréter ses souffrances comme autant de signes d'une réprimande divine : Job mérite certainement son sort par les péchés qu'il a commis, même à son insu).

2 « Vois : Heureux l'homme que Dieu réprimande ! Ne dédaigne donc pas la semonce du Puissant. » (Jb 5,17, traduction de la TOB).

3 « Dieu nous guette », p. 366 ; « il voit et contemple tout [...] nous ne pouvons pas nous cacher de lui », p. 366 ; « il sonde les hommes », « il connaît les pensées », « il découvre toutes choses », « rien ne lui est caché de notre vie », p. 366 ; Dieu tient des registres, p. 367, expression que l'on retrouve à plusieurs reprises dans le sermon sur Job 80.

4 29^e sermon sur Job, *CO* 33, p. 365.

Qu'est-ce que le thème de la Providence a à voir avec celui du regard ? Prenons le temps d'exposer ce point plus avant, car il constitue le pivot à partir duquel Calvin montre comment et à quel titre le « regard de Dieu » peut être perçu comme une véritable « bénédiction » pour l'humanité¹.

B. Regard et Providence

Le thème de la Providence occupe une place centrale, tant dans la théologie de Calvin que dans sa compréhension du « regard de Dieu ». Davantage même : c'est parce que le « regard de Dieu » s'inscrit dans le cadre de la doctrine de la Providence et qu'il ne s'en détache pas, que Calvin comprend le regard divin non comme une *menace*, mais comme une *bénédiction*. Qu'est-ce que Calvin entend donc par ce terme de « Providence », et quels liens cette thématique entretient-elle avec le « regard de Dieu » ?

Une doctrine à caractère biographique

Calvin accordait une importance particulière à la doctrine de la divine Providence, en raison du caractère biographique qu'elle revêtait : dès sa conversion « subite » en 1533, Calvin possède la conviction que son existence est dirigée par Dieu et conduite par sa Providence. Ayant reçu sa vocation de Dieu même, Calvin « se contente » d'obéir, bien que parfois à contrecœur, à la volonté et aux injonctions divines.

Cette doctrine de la divine Providence gouverne ainsi non seulement le destin personnel de Calvin, mais également sa théologie, et en particulier sa compréhension de la figure de Dieu le Père. L'édition de 1536 de l'*IRC* ne présente aucun développement particulier de cette doctrine ; Calvin semble s'être toutefois assez rapidement rendu compte de cette lacune². Dès l'édition de 1539, il présente la doctrine de la Providence conjointement à celle de la Prédestination (nous verrons qu'elles conservent, tout au long de son œuvre, une certaine proximité théologique), avant de finalement les disjoindre dans l'édition de 1560. Dans cette dernière édition, Calvin consacre trois chapitres du premier tome à la doctrine de la Providence (les chapitres XVI-XVIII), qu'il rattache à la doctrine de la Création³, alors qu'il loge la doctrine de la Prédestination, qui a pris une grande ampleur en raison des différents fronts polémiques face auxquels Calvin se positionne, dans le troisième tome (dans lequel elle constitue l'objet des chapitres XXI-XXIV).

1 Dans la théologie de Calvin, le « regard de Dieu » s'envisage dans le cadre de 4 thématiques (*IRC*), toutes présentes dans ce sermon, à savoir : le thème de la Providence, celui de la connaissance conjointe (de Dieu et de l'être humain), la thématique du Dieu caché et révélé, enfin celui de la Justification par la foi, jugulée à la doctrine de la Sanctification. J'ai déjà eu l'occasion de présenter le deuxième et le troisième thèmes ; le quatrième sera abordé au point suivant.

2 Wendel, *Calvin : sources et évolution de sa pensée religieuse*, op. cit., p. 131.

3 La Providence découle en effet de la foi au Dieu Créateur, raison pour laquelle elle rejoint et conclut l'exposé du Dieu Créateur : « cette doctrine s'est imposée à Calvin par sa force pratique [...] il en a découvert progressivement l'importance théologique, au point d'en faire la conclusion de ses réflexions sur le Dieu créateur. » (Eric Fuchs, *La morale selon Calvin*, Paris, Cerf, Histoire de la morale, 1986, p. 26).

Parallèlement à ces développements dogmatiques, et ainsi que l'a remarquablement montré Stauffer¹, la doctrine de la Providence occupe également une place importante dans l'œuvre homilétique du Réformateur, et en particulier dans les *Sermons sur Job* qui nous occupent dans le cadre de ce chapitre (ainsi que dans les *Sermons sur la Genèse*). Considérons cette notion plus avant, car elle occupe une place prépondérante aussi bien dans l'existence que dans la théologie de Calvin.

Définition de la Providence

Du latin *pro-videre*, qui signifie aussi bien «*pour-voir*» que «*pré-voir*», la Providence désigne à la fois la manière dont Dieu maintient et conserve la Création («Providence générale»), et son aptitude à gouverner le monde et l'histoire, aussi bien universelle qu'individuelle («Providence spéciale»)². Pour Calvin, cette double fonction qu'assume la Providence qualifie moins la mainmise que Dieu exerce sur sa Création et ses créatures, qu'elle n'en traduit au contraire la sollicitude et le souci : par amour pour sa Création, par bienveillance et par bonté paternelle, Dieu se préoccupe de ses créatures. Après la Chute, Dieu n'abandonne pas le monde et les êtres humains, mais il continue à les soutenir activement en pourvoyant à leurs besoins et en leur dispensant des vocations qui orientent leur existence. Dieu, glorieux, provident, soutient donc le monde et dirige l'histoire ; rien ne peut advenir sans qu'il l'ait décidé, de sa volonté et de sa puissance souveraines. Tout tient par la grâce de Dieu, tout réside dans sa «main», comme le montrent les deux sortes de Providence que distingue Calvin.

Providence générale et Providence spéciale

Dans son œuvre dogmatique et homilétique, Calvin différencie la «Providence générale» de la «Providence spéciale». Voyons comment se définissent et s'articulent ces deux sortes de Providence, en restant attentifs aux liens que chacune entretient avec la problématique du «regard de Dieu».

La Providence générale

La «Providence générale» s'articule à la doctrine de la Création. Dieu, démiurge tout-puissant, omniscient et omnipotent, n'a pas créé le monde pour l'abandonner ensuite à son sort. Au contraire, Dieu continue à pourvoir aux différents besoins de sa Création et de ses créatures :

1 Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, op. cit.

2 Dans la théologie de Calvin, la Providence se distingue ainsi aussi bien de la «prescience» que de la «Prédestination» : la *prescience* désigne le fait que, pour Dieu, «toutes choses ont toujours été et demeurent éternellement en son regard, tellement qu'il n'y a rien de futur ne de passé à sa cognoissance ; mais toutes choses luy sont présentes, qu'il ne les imagine point comme par quelques espèces, ainsi que les choses que nous avons en mémoire nous viennent quasi au devant des yeux par imaginations ; mais il les voit et regarde à la vérité, comme si elles estoient devant sa face. [...] ceste prescience s'estend par tout le circuit du monde, et sur toutes créatures.» (Calvin, *IRC III*, XXI : «De l'élection éternelle, par laquelle Dieu en a prédestiné les uns à salut, et les autres à condamnation», p. 411) ; alors que la *Prédestination* désigne «le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il vouloit faire d'un chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation» (Calvin, *IRC III*, XXI,5, p. 411).

« Dieu n'a point créé le monde pour laisser les choses en confus, et tellement que tout se gouverne par fortune comme on dit, mais il veut continuer à maintenir ses creatures, comme il le fait. Quand donc nous appellons Dieu Createur du ciel et de la terre, ne restraignons point cela à un moment : mais cognoissons que Dieu ayant basti le monde, aujourd'huy a tout en sa puissance, et qu'il dispose des choses ici-bas, tellement qu'il a le soin de nous [...] ce sont deux choses coniointes que la creation et le gouvernement du monde. »¹

Dans les écrits de Calvin, l'acte divin créateur comprend ainsi une double activité : tout d'abord Dieu tire le monde et tout ce qui existe du néant (création *ex nihilo*) ; puis Dieu continue à pourvoir aux besoins de cette Création en subvenant à ses besoins (*continuata creatio*²). L'apparition de l'univers, ainsi que sa conservation et sa maintenance, ne relèvent ni du hasard ni de la « fortune », mais de la divine Providence, par laquelle Dieu continue à prodiguer soin et bontés à la Création tout entière³ et à chaque réalité singulière :

« Touchant des choses qui adviennent tous les jours outre l'ordre et le cours naturel, la plupart et quasi tous imaginent que c'est la roue de Fortune qui tourne et agite les hommes çà et là ; bref que plustost tout va à l'aventure qu'il n'est gouverné par la Providence de Dieu. »⁴

Exprimant la priorité de l'initiative divine pour tout ce qui touche à l'émergence, à la conservation et à la maintenance de la Création, la « Providence générale » désigne ainsi la manière dont Dieu « tient tout entre ses mains ». *Créateur* du monde et de tout ce qui vit, Dieu se définit également comme son *Souverain Gouverneur*, c'est-à-dire comme celui qui, loin de laisser sa création à elle-même, pourvoit au contraire à ses besoins. Cette tâche de conservation et de maintenance, telle que la formule Calvin, comprend trois ordres : un ordre « cosmologique », qui préside au mouvement des planètes et gouverne l'alternance du jour et de la nuit ainsi que la succession des saisons et des changements climatiques⁵ ; un ordre « biologique » qui concerne davantage la conservation et la survie des espèces ; et un ordre « extraordinaire » ou « miraculeux », qui bouscule le cours naturel et sert le dessein impénétrable de Dieu⁶.

La « Providence générale », telle qu'elle se donne à connaître à l'être humain dans l'ordre de la Création, exprime non un naturalisme, mais un « panénergisme rigoureux »⁷. En ce sens, elle

1 130^e sermon sur Job, *CO* 35, p. 151-152.

2 Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, *op. cit.*, p. 264.

3 Pour Calvin, cette attribution excessive et impropre des œuvres qui relèvent de la divine Providence à la « fortune » ou aux « cas fortuits » proviennent des égarements relatifs à la corruption issue de la Chute et à la constitution charnelle de l'être humain : « Pareillement quand le régime des choses humaines argue si clairement de la Providence de Dieu qu'on ne la sauroit nier, toutesfois les hommes n'y profitent non plus que si on disoit que la Fortune tourne sans fondement et que les révolutions d'icelle sont confuses, tant est nostre nature encline à erreurs » (Calvin, *IRCI*, XVI,1, p. 221). Ou encore : « la raison charnelle attribuera à fortune toutes ces rencontres, tant bonnes que mauvaises » (*Ibid.*, XVI,2, p. 222).

4 *Ibid.*, V,11, p. 79-80.

5 A cet égard, cf. en particulier 143^e sermon sur Job, *CO* 35, p. 302-314.

6 Ces trois ordres se retrouvent, quoique de manière modifiée, chez Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, *op. cit.*, p. 264-266.

7 *Ibid.*, p. 266.

confirme la définition de la Création, en tant que « miroir de la Gloire divine »¹, comme j'ai déjà eu l'occasion de le souligner. De même que Dieu ne peut être vu à l'œil nu dans la Création, de même l'œuvre de sa Providence ne peut être discernée que par le « regard de la foi », qui reconnaît que les soins que Dieu prodigue à sa Création et à ses créatures témoignent de sa bonté paternelle et de son amour² :

« Or la foy doit bien passer plus outre, c'est de recognoistre pour gouverneur et gardien perpétuel celui qu'elle a cognu estre créateur, et non pas seulement en ce qu'il conduit la machine du monde et toutes ses parties d'un mouvement universel, mais en soustenant, nourrissant et soignant chacune créature, iusques aux petis oiselets. »³

Cette divine Providence n'apparaît pas toujours clairement aux humains, qui doivent la considérer avec les « yeux de la foi ». Pourtant, ce n'est pas pour autant qu'elle n'existe pas, ni ne se trouve à l'œuvre dans le monde et dans l'histoire, comme l'affirme Calvin dans son introduction au *Commentaire des Psaumes* : « j'affirme et maintiens que le monde est conduit et gouverné par une providence de Dieu secrète »⁴. Considérons à présent de quelle manière cette Providence secrète de Dieu se donne à connaître à l'être humain dans le cadre de la « Providence spéciale ».

La Providence spéciale

Dans les propos de Calvin (tant dogmatiques qu'homilétiques), la Providence spéciale se présente de deux manières.

En lien avec la doctrine de la Création, la Providence spéciale assume tout d'abord une tâche d'agencement, de conservation et de maintenance, à la manière de la « création continuée » (*continuata creatio*). La Providence spéciale complète toutefois la Providence générale, en ce qu'elle dote cette dernière d'une orientation ou d'une attribution : les choses créées sont ordonnées et préservées par Dieu en vue d'un but précis, à savoir la subsistance de l'ensemble du genre humain, y compris du méchant et de l'incrédule⁵. Au moyen de sa Providence (aussi bien générale que spéciale), Dieu veille à offrir à l'être humain un milieu favorable à son épanouissement. Dans cette première acception, la Providence spéciale précise donc la perspective de la Providence générale, en explicitant la raison pour laquelle Dieu œuvre pour maintenir

1 « C'est pour le moins, qu'estans en ce monde nous ayons les yeux ouverts pour considerer les œuvres de Dieu qui sont et prochaines de nous, et faciles à voir, encores que nous ne soyons point gens lettrez ni subtils : car les plus idiots apperçoivent l'ordre de nature estre tel, que là ils voyent la maiesté de Dieu comme en un miroir. » (144^e sermon sur Job, *CO* 35, p. 315).

2 « Or sa puissance nous doit conduire à cognoistre son éternité, veu qu'il faut que celui duquel toutes choses prennent origine soit éternel et n'ait commencement que de soy. Au reste, si on s'enquiert de la cause qui l'a esmeu à créer toutes choses du commencement, et qui l'induit à conserver toute chose en son estat, on ne trouvera que sa seule bonté, laquelle seule, quand tout le reste que nous avons dit ne viendrait point en conte, devroit bien suffire pour nous attirer en son amour, veu qu'il n'y a nulle créature, comme dit le Prophète, sur laquelle sa miséricorde ne s'espande (Psal. 145). » (Calvin, *IRC I*, V,6, p. 74-75).

3 *Ibid.*, XVI,1, p. 221.

4 Calvin, *Commentaires sur le livre des Psaumes*, *op. cit.*, introduction, p. x.

5 Stauffer, *Dieu, la création et la providence*, *op. cit.*, p. 267.

l'ordre de sa Création et pourvoir à ses multiples besoins : « la *manutentia*, comme du reste la « pourvoyance » [...] est une manifestation, dans l'ordre de la création, de l'amour paternel de Dieu envers toute l'humanité »¹.

Cette bienveillance et cet amour que Dieu témoigne à l'humanité se donnent à saisir en plusieurs occasions et à travers de nombreux thèmes, dont celui du « pain quotidien »² : le don du pain quotidien relève de l'action providentielle de Dieu ; il révèle, par une action tangible, que Dieu ne se préoccupe pas seulement du salut des âmes, mais qu'il prend aussi en charge la réfection des corps³. La Providence ne dirige pas seulement les humains dans leur existence, elle leur prodigue aussi des soins concrets, ici et maintenant, en subvenant à leurs besoins, tant spirituels que matériels.

La Providence spéciale se distingue toutefois de la Providence générale du point de vue des modalités d'engagement de Dieu envers l'humanité. Si la « Providence générale » amène à considérer la présence et l'action de Dieu dans le cadre de la Création (par les tâches de *gubernatio*, de *conservatio* et de *manutentia* liées à la « Création continuée »), la « Providence spéciale » invite plus particulièrement à les saisir sous l'angle de l'histoire, dont les événements se donnent à lire comme autant d'interventions et de manifestations de la justice et de l'élection divines. Cette intervention de Dieu dans l'histoire prend une double forme : Dieu gouverne aussi bien l'histoire générale, commune à l'ensemble du genre humain ou à certains peuples (il préside ainsi aux changements climatiques, aux guerres, aux famines, aux révolutions, etc.), que les diverses vocations particulières, chacune orientant l'existence individuelle selon un plan préétabli et au gré de sa volonté.

Pour le dire autrement : si la Providence générale se formule en lien avec la doctrine de la Création, à laquelle elle reste attachée et dont elle dépend, la Providence spéciale s'articule davantage de pair avec la doctrine de l'élection et de la Prédestination. Considérons comment Calvin expose ces deux types d'intervention de Dieu dans l'histoire.

Dans le cadre de l'histoire générale ou commune, l'action providentielle de Dieu se donne à percevoir, d'une part, dans les changements climatiques (la pluie, la grêle, etc. proviennent directement de la « main de Dieu », selon un dessein préétabli⁴) ; elle se laisse, d'autre part, discerner dans les grands événements – aussi bien heureux que tragiques – qui président au

1 *Id.*

2 Je dois l'importance de ce thème dans la théologie calvinienne à Stauffer qui le précise comme suit : « Les auditeurs du Réformateur sont invités [...], alors qu'ils pourraient recevoir d'un seul coup tout ce dont ils ont besoin, à vivre au jour le jour dans l'attente de la nourriture que Dieu leur donnera. Ils sont dans la même situation que les Israélites au désert, qui, ramassant la manne chaque matin, ne pouvaient que prendre conscience de leur faiblesse et de leur munificence de Celui qui les alimentait miraculeusement. Ainsi rappelés au double sentiment de la précarité de la condition humaine et de la générosité de l'amour divin, les destinataires de l'œuvre homilétique sont conviés, en plusieurs passages, à faire du pain quotidien l'objet de leurs prières. Ils sont engagés à demander à Dieu de veiller sur leurs récoltes et de leur accorder, en temps de disette, les vivres indispensables, mais aussi à rendre grâce à leur Père nourricier. » (*Ibid.*, p. 267s., citation p. 269).

3 « Dieu ne s'occupe pas seulement du salut des âmes : en sa qualité de pourvoyeur de l'humanité, il prend aussi en charge la réfection des corps. Oublier qu'il veille sur notre existence temporelle, c'est oublier à coup sûr qu'il s'intéresse à notre vie éternelle. Ne pas voir en lui la Providence, c'est immanquablement se condamner à ne pas reconnaître en lui le Sauveur. » (*Ibid.*, p. 270).

4 « Dieu envoie la pluie et le beau temps, c'est lui qui tonne, c'est lui qui fait courir et aller les éclairs parmi l'air [...] quand Dieu envoie la pluie, ce n'est point seulement pour monstrier ce qu'il peut faire : mais quelquefois il voudra chastier les hommes à cause de leur péchez, quelquefois il voudra desployer les thresors de sa bonté et de ses largesses. » (144^e sermon sur Job, *CO* 35, p. 315).

destin de l'humanité (tels que guerres, famines, etc.). Ces deux formes, sous lesquelles se donne à connaître la Providence spéciale, manifestent que toutes les choses créées par Dieu (y compris les êtres humains) constituent autant d'outils dans sa main, autant d'instruments par lesquels s'effectue sa Justice :

« les événements, quels qu'ils soient, sont gouvernez par le conseil secret de Dieu. Quant aux choses qui n'ont point d'âme, il nous faut tenir ce point pour résolu, combien que Dieu leur eust assigné à chacune sa propriété, toutefois qu'elles ne peuvent mettre leur effect en avant, sinon d'autant qu'elles sont adressées par la main de Dieu. Parquoy elles ne sont qu'instrumens, ausquels Dieu fait découler sans fin et sans cesse tant d'efficace que bon luy semble, et les applique selon son bon plaisir, et les tourne à tels actes qu'il veut. »¹

Les différents événements qui surviennent dans le cours de l'histoire (commune ou individuelle) ne sont le fruit ni du hasard, ni de la « fortune » ni même de « tous cas fortuits »², mais relèvent directement de la volonté et de l'action providentielle de Dieu. Les victoires du peuple d'Israël, ses défaites, ses déportations, les successions des grandes monarchies de l'Antiquité, la chute des empires³, les famines, etc., tout cela n'arrive que par la volonté de Dieu qui, d'une part, châtie ceux qui se sont détournés de lui, mais, d'autre part, récompense ceux qui ont su lui rester fidèles. Par sa Providence, et selon un dessein préétabli, Dieu s'occupe du genre humain en général et de chaque existant en particulier. En divin Créateur et en Maître tout-puissant de l'histoire, il veille au bon fonctionnement du monde ; il dirige et gouverne les peuples, il rappelle à lui les nations ; Père soucieux, il reste attentif à chacun de ses enfants, non en vue de les condamner, mais au contraire afin de les sauver :

« Ainsi donc il ne suffit point d'avoir cognu que Dieu est Tout-puissant, et que toutes creatures sont en sa main et conduite : mais il nous faut aussi noter comment il use, et en quelle sorte : c'est assavoir pour iuger le monde, quand il a assez enduré de nos pechez : et puis pour nous faire sentir sa grace, et pour le cognoistre Pere et Sauveur de nous, et celui qui nous entretient et nourrist. Nous voyons donc, qu'avec la puissance de Dieu il faut que sa iustice, sa bonté, et sagesse soyent comprises. »⁴

Si les humains ne saisissent pas toujours les motifs et les ressorts secrets de l'action divine, ils doivent toutefois être assurés de sa bonté paternelle d'une part, et de son indéfectible justice d'autre part. Cette conviction se trouve toutefois mise à mal lorsque surviennent des événements tragiques ou lorsque la destinée d'un peuple se voit assombrie par des guerres ou des famines. Elle se trouve également remise en cause lorsque des individus vertueux, bien que suivant scrupuleusement les préceptes divins, se voient frappés de toutes sortes de maux et

1 Calvin, *IRCI*, XVI,2, p. 222.

2 « Pour mieux esclarir telle diversité, il est à noter que la Providence de Dieu, telle que l'Escriture la propose, s'oppose à fortune et à tous cas fortuits » (*Ibid.*, XVI,2, p. 222).

3 « Comme nous vismes hier que Dieu a en sa main ceux qui deçoivent, et ceux qui sont trompez, aussi maintenant Iob poursuit à declarer que les changemens et revolutions qu'on voit au monde ne vienent point par cas fortuit : mais que c'est Dieu qui le dispose ainsi, et qu'il faut que nous cognoissions quand le monde est ainsi troublé qu'il y a une bride secrette d'enhaut, que les choses ne sont iamais si confuses que Dieu n'ordonne par-dessus comme bon luy semble. Or il prend les choses plus notables, afin que là nous puissions mieux apercevoir la Providence de Dieu. » (144^e sermon sur Job, *CO* 35, p. 593).

4 144^e sermon sur Job, *CO* 35, p. 315.

de malheurs, comme Job et sa famille. Ces malheurs remettent-ils en cause, pour Calvin, la conviction selon laquelle Dieu gouverne le monde et dirige l'histoire ? Si Dieu voit tout, et s'il se soucie de sa Création et de ses créatures comme l'affirme la doctrine de la divine Providence, comment expliquer qu'il reste impassible face à la souffrance de son fidèle serviteur ? Qu'affirme le 29^e sermon sur Job à cet égard ?

C. Regard, Providence et bénédiction dans le 29^e sermon sur Job

Partant de la revendication de Job et de son souhait de voir s'éloigner le regard divin de sa vie et de sa personne, Calvin formule une réponse inverse de celle de Job : c'est parce que Dieu pose son regard sur la Création que cette dernière peut vivre et qu'elle ne manque de rien. Le regard divin, s'il se définit par sa toute-puissance (il perçoit tout, même les plus sombres recoins, même les pensées les plus intimes), ne cherche pas tant à condamner l'humain qu'à subvenir à ses besoins :

« Si on regarde l'homme en soy, voila une si povre creature qu'il semble bien que Dieu n'y doive point avoir d'esgard, et ietter là les yeux. Quand donc nous voyons que Dieu non seulement veut gouverner les hommes : mais qu'il les constitue par-dessus toutes ses creatures : comme il en est là parlé, qu'il a fait servir à nostre usage et les bestes des champs, et les oiseaux du ciel, et les poissons de la mer : quand il a ainsi tout disposé pour nous servir, et pour subvenir à toutes nos necessitez, il semble que Dieu nous porte une telle amour, que tout ce qu'il a il nous le mette en nos mains, pour dire, Il ne vous espargne rien. »¹

Calvin replace donc le « regard » que Dieu pose sur ses créatures dans un ensemble plus vaste : il fait partie du regard que Dieu pose sur l'ensemble de sa Création, ce dont témoignent également les chapitres 38-40 du livre de Job et les sermons de Calvin y relatifs.

Le regard que Dieu porte sur sa Création en général et sur les êtres humains en particulier ne constituent donc, en ce sens, pas une *menace*, selon Calvin, mais bien une *bénédiction* : c'est parce que Dieu pose son regard sur ses créatures que ces dernières peuvent vivre et qu'elles ne manquent de rien. Le regard divin témoigne donc du soin, du souci et de l'amour que Dieu manifeste à l'égard de sa Création et des créatures qui l'habitent.

Pour cette raison, la parole de Job, qui préfère que le regard de Dieu l'oublie et se détourne de lui pour obtenir quelque repos, reste tout à fait inexcusable pour Calvin. Dieu, qui porte un amour inconditionnel à sa Création et à ses créatures, ne peut pas être soupçonné de faire le mal gratuitement et d'envoyer des maux et des souffrances pour son seul plaisir. Ces maux et ces souffrances relèvent d'un plan divin plus vaste, qui échappe à l'être humain. Celui-ci ne peut, en effet, pénétrer les voies de Dieu, dont le prologue et l'épilogue du livre de Job, ainsi que les chapitres 38-40, ne visent à rien, sinon à rappeler à l'être humain les limites de sa condition et de sa connaissance.

Evidemment, cette manière de considérer les choses ne manque pas de poser, par voie de conséquence, la question de l'existence du mal : si Dieu se définit par son amour et sa bonté,

1 29^e sermon sur Job, CO 33, p. 360.

comment expliquer alors la présence sur terre de la souffrance ? Pour répondre à cette question, Calvin envisage deux cas de figures : soit les êtres humains se sont « lâchés la bride », c'est-à-dire détournés de Dieu (par ignorance ou par orgueil) ; les maux et les souffrances qui leur arrivent constituent autant de moyens dont Dieu use pour rappeler à lui ses créatures, dans une sorte de « remontrance paternelle »¹ ; soit les êtres humains, comme Job, reconnaissent déjà l'existence de Dieu et le louent pour ses bienfaits : les afflictions visent alors à éprouver ces « fidèles » en exerçant leur endurance et leur patience en situation d'adversité (Calvin comprenait d'ailleurs de la même manière ses propres souffrances) ; les divers maux encouragent à l'humilité, et invitent ceux qui souffrent à s'en remettre entièrement à Dieu, quoi qu'il arrive, de manière confiante. Pour résumer cela, Calvin recourt à une image qu'il utilise régulièrement tout au long de ces sermons, à savoir celle du cheval sauvage ou fougueux :

« c'est comme si un homme estoit sur un cheval : et bien voila un cheval qui rue, il fera des efforts pour eschapper et courir à travers champs : mais puis apres l'homme qui sera adextre le saura bien domter, il le recueillira en bride, et le remettra en bon train. Ainsi donc en est-il que nous serons transportez souventesfois par nos passions qui sont trop violentes : mais ce n'est pas à dire, que Dieu nous laisse aller pourtant, plustost il nous recueille et nous retire à soy, comme nous verrons qu'il a besogné envers Job. »²

Ainsi, si, pour Calvin, le « regard de Dieu » se définit par sa toute-puissance (que Calvin ne conteste jamais), et qu'il peut être saisi comme une menace par les lecteurs contemporains que nous sommes, il ne faut jamais perdre de vue le fait que, pour lui, cette toute-puissance ainsi que l'omnivoyance divine ne se détachent ni des promesses divines prononcées lors de l'alliance, ni de la bonté naturelle de Dieu (c'est-à-dire qui appartient à sa nature). Dieu ne cherche nullement à prendre l'humain en faute pour le punir, mais utilise tous les moyens à sa disposition pour ramener à lui ses créatures et leur offrir le salut.

Ces deux points, à savoir les promesses de l'alliance d'une part, et sa bonté paternelle d'autre part, apportent une sorte de « correctif théologique » à la thèse de la toute-puissance divine : bien que Dieu soit tout-puissant et qu'il jouisse en ce sens d'un regard omnivoyant, source de son omniscience, Dieu choisit de « s'autolimiter », de contenir cette toute-puissance par les promesses de l'alliance d'une part, et par sa bonté naturelle d'autre part³, afin de préserver l'humanité et de la sauver. Mais de la sauver de quoi au juste ? Le 80^e sermon sur Job permet d'apporter une réponse à cette question.

1 Dieu n'est pas directement l'auteur du mal ni des souffrances pour Calvin : conformément au texte de Job, Dieu « lâche la bride à Satan » qui envoie lui-même les maux dont souffrent les humains ; Satan représente en ce sens un « instrument » dont Dieu use pour effectuer sa volonté et rappeler ses créatures à lui, autre manière de dire que rien n'échappe au contrôle divin, même si lui-même n'est pas l'auteur de tout ce qui arrive. A cet égard, et sur le rôle de Dieu et de Satan, cf. en particulier le 5^e sermon sur Job, *CO* 33, p. 69-80.

2 29^e sermon sur Job, *CO* 33, p. 364.

3 Susan Schreiner, « Exegesis and Double Justice in Calvin's Sermons on Job », in : *Church History* 58/3 (1989), p. 322-338, pour ce point, p. 337.

3. Dieu, «Juge du monde»¹ : le «regard de Dieu» dans le 80^e sermon sur Job

Le 80^e sermon sur Job commente les versets 13-15 du 21^e chapitre du livre de Job. Ce chapitre inaugure le troisième débat qui oppose Job à ses amis (Jb 21-27), et comprend une remise en cause de la justice divine : comparant le sort qui est réservé au méchant et au juste, Job conclut que le premier «meurt en pleine vigueur, tout heureux et tranquille» (v. 23, traduction de la TOB), alors que le second «meurt, le cœur aigre, sans avoir goûté au bonheur» (v. 25). Aucune rétribution ne serait donc accordée au juste, puisque tous deux, «ensemble, ils s'étendent sur la poussière, et les vers les recouvrent» (v. 26). Devant ce sort identique qui attend tant le méchant que le juste, Job s'interroge : à quoi cela sert-il de louer Dieu ? Quel profit l'être humain tire-t-il d'observer les préceptes divins ? «Le Puissant vaut-il qu'on se fasse son esclave ? Et que gagne-t-on à l'invoquer» (v. 15) ?

A cette remise en question fondamentale par Job de l'utilité de la révérence divine pour l'être humain, Calvin répond par l'affirmation d'une rétribution dans le cadre non de cette vie présente, mais de celle à venir : la justice de Dieu ne se manifeste pas sur terre, mais au ciel ; au jour du Jugement, chacun sera jugé selon sa mesure, selon ses actes et ses paroles, et sera rétribué en conséquence².

Dans ce contexte, quel rôle joue le «regard de Dieu» ? Demeure-t-il un signe de bénédiction pour l'humain qui se tient sous ses feux ? Ce regard divin reste-t-il véritablement impassible par rapport aux injustices qu'il constate ? Qu'affirme le 80^e sermon sur Job à cet égard ?

Si nous lisons ce sermon dans la perspective particulière du regard divin, l'ensemble de cette prédication semble répondre à la question suivante : comment l'être humain doit-il tenir compte, dans sa vie quotidienne, du «regard» que Dieu pose sur le monde en général et sur l'existence de chacun en particulier ? Quels actes cette prise de conscience doit-elle induire ?

Ce sermon répond à cette double interrogation par le biais de la Justification par la foi d'une part, et de la Sanctification d'autre part. Considérons de quelle manière Calvin imagine l'articulation de ces deux doctrines à la thématique du «regard de Dieu».

A. Regard et Justification

En ce qui concerne la doctrine de la Justification par la foi, et en lien avec le thème du regard divin, Calvin affirme tout d'abord que ce n'est point le regard des autres qui importe avant tout, mais le «regard de Dieu», car le premier conduit au désespoir, ainsi que l'affirmait le 29^e sermon sur Job :

«Qui est cause que Iob se despise ainsi, qu'il semble de prime face, qu'il soit un homme désespéré ? C'est qu'il regarde aux reproches qui luy sont

1 «Ainsi donc que [...] nous cognoissons qu'il [Dieu] est Juge du monde, et qu'il nous faudra rendre conte devant lui, non seulement de toutes nos œuvres [...] mais de toutes nos pensees.» (80^e sermon sur Job, *CO* 34, p. 233).

2 Ainsi que nous allons le voir, de telles affirmations ne vont pas sans soulever quelques difficultés lorsqu'elles s'articulent à la doctrine de la Justification, telle qu'elle se trouve exposée dans les écrits de Luther.

faites, et il ne les peut porter pour passer outre à regarder à Dieu. Et c'est ce que nous avons dit par ci devant, que si les hommes nous viennent molester et picquer, qu'il ne faut point que nous ayons là nostre regard, que nous y iettions la veüe : mais [...] que nous venions droit à Dieu.»¹

La prise en compte du regard des autres enferme les préoccupations humaines dans les limites de cette vie, et mène à une comparaison futile du sort réservé ici-bas aux uns et aux autres, dont Job conclut que celui des méchants s'avère bien plus enviable à celui des justes. Or, pour Calvin, cette réflexion est non seulement stérile, elle s'avère même fausse, car personne ne peut échapper au Jugement divin :

« combien que Dieu ne punisse point ici bas tous forfaits, [...] il ne faut pas estimer toutes fois qu'il soit endormi, ne qu'il ait quitté son office. Pourquoi ? Il se reserve à faire iugement apres la vie presente. »²

Dans le cadre de cette vie, il faut donc tout faire pour conformer son existence aux injonctions divines, afin que le « regard de Dieu » n'y voie rien de répréhensible. Il faut également se mettre en quête de ce regard divin, et souhaiter en être l'objet :

« Or de nostre costé (comme i'ay dit) il ne faut pas que nous cognoissions seulement qu'il nous est prochain, mais que nous appetions d'estre devant lui, sachans que nostre condition est mal-heureuse, quand Dieu ne nous regarde point. Où est-ce que nous pouvons aller, sinon en perdition, quand Dieu n'est point nostre garde ? Car si nous-mesmes nous pensons nous garder, où est nostre assurance ? [...] Ainsi donc que nous apprenions de prier nostre Dieu, que iamais il ne se retire de nous quoi qu'il en soit, et que pour ce faire nous goustions ceste bonté infinie qui est en lui, que cependant qu'il nous esclaire par sa parole nous cognoissions qu'il est Iuge du monde, et qu'il nous faudra rendre conte devant lui, non seulement de toutes nos œuvres (comme nous avons dit) mais de toutes nos pensees. [...] Voila ce que nous avons à noter de ce passage, que non seulement nous ayons Dieu devant les yeux, mais que nous aimions qu'il nous regarde et conduise. »³

Le 80^e sermon sur Job effectue un pas de plus que le 29^e sermon sur Job. En effet, si, dans cet extrait, Calvin réaffirme la bonté et la sollicitude rattachées au regard divin (dans le cadre de la doctrine de la Providence), ce n'est pas pour autant que l'humain doive se laisser aller à une attitude paillarde ou irresponsable. Justifié par la grâce de Dieu, l'être humain est appelé au contraire à faire fructifier l'héritage reçu, à manifester ce don par des œuvres bonnes.

1 29^e sermon sur Job, CO 33, p. 363.

2 80^e sermon sur Job, CO 34, p. 229.

3 *Ibid.*, p. 233-234.

B. Regard et Sanctification

Héritier des idées de Luther, Calvin reprend à son compte, nous l'avons vu, l'affirmation selon laquelle l'être humain est justifié par la foi seule, qui résulte d'un don gratuit de la grâce de Dieu. Comme chez Luther, cette Justification par la foi constitue la clé herméneutique qui guide sa lecture de l'Écriture et gouverne l'ensemble de sa théologie. Mais, devant les dérives possibles auxquelles la doctrine luthérienne de la Justification par la foi seule pouvait mener, Calvin défend une compréhension telle que foi et œuvres se formulent de pair ou, plus précisément, telle que la Justification par la foi appelle et induit la repentance et la Sanctification :

« Nous viendrons donc en premier lieu de la foi à pénitence, pource qu'ayans droitement cognu ce point, nous pourrons aisément apercevoir comment l'homme est iustificié par seule et pure acceptation et pardon de ses péchez, et toutesfois que nous soyons reputez iustes sans bonnes œuvres. »¹

Pour Calvin, ainsi qu'en témoigne ce 80^e sermon sur Job, l'être humain, fondamentalement corrompu et pécheur (suite à la Chute), ne peut venir de lui-même à Dieu : c'est Dieu qui se donne à connaître à lui par le témoignage des Écritures tout d'abord, en la personne de Jésus-Christ ensuite. Ce dernier, mort pour les péchés des humains approche ces derniers de Dieu, avec lequel il les réconcilie. Si la Justification par la foi constitue un don gratuit de Dieu, cette dernière ne constitue toutefois pas pour autant un « oreiller de paresse ». Au contraire, la connaissance qu'induit la foi (connaissance du péché et de la misère de la condition humaine devant Dieu) invite à un engagement sans relâche pour combattre ce qui, en l'humain, éloigne des voies et de la volonté divines. En ce sens, la pénitence joue un rôle important dans la théologie de Calvin :

« Or que la pénitence non seulement suyve pas à pas la foy, mais qu'elle en soit produite, nous n'en devons faire nulle doute. Car puisque la rémission des péchez est offerte par l'Evangile, afin que le pécheur, estant délivré de la tyrannie de Satan, du ioug de péché et de la misérable servitude de ses vices, entre au royaume de Dieu, nul ne peut embrasser la grâce de l'Evangile qu'il ne se retire de ses desbauchemens pour suyvre le droit chemin et applique tout son estude à se reformer. »²

Cette « reformation » de l'image divine en l'être humain nécessite le soutien de Dieu. Sans intervention divine, en effet, l'humain a tôt fait de retourner à ses vils penchants et à mettre Dieu en oubli³.

Dans ce contexte, l'affirmation d'un regard divin posé sur le monde et l'humanité en permanence cherche moins à assurer cette dernière que Dieu, malgré son silence et son retrait, s'avère non seulement présent mais actif (il lutte contre les forces du chaos et conserve l'ordre de la Création, comme l'affirme la doctrine de la Providence), qu'à (r)éveiller les consciences en leur rappelant l'actualité du Jugement divin qui n'épargnera personne, ni bons ni méchants. Dans

1 Calvin, *IRC III*, III,1, p. 65.

2 *Ibid.*, III,1, p. 65-66.

3 « Or est-il ainsi (comme desia nous avons monsté) que les hommes tendront tousiours à mal iusques à ce qu'ils soyent reformez. Et qui est-ce qui les reformera ? Ils ne peuvent point faire cela d'eux-mesmes, il n'y a creature qui en puisse venir à bout : il faut donc que Dieu y besongne, il n'y a que la seule presence de Dieu, quand l'homme cognoistra. Or sus, il me faut cheminer devant mon Dieu qui mon Iuge, et quoi qu'il en soit ie ne puis eschapper de sa main. » (80^e sermon sur Job, *CO 34*, p. 231).

ce cadre, le « regard de Dieu » constitue une sorte de « garant » de la bonne conduite et de la moralité humaine ; il génère une certaine tension qui avive la « crainte de Dieu » qu'il convient d'observer : « La crainte de Dieu, c'est ce que produit la conscience de la grandeur de Dieu et de son exigence ; si la bonté est au cœur de l'exigence, il ne faut pas oublier que l'exigence demeure au cœur de la bonté, pour que ne se détende pas la tension spirituelle et éthique »¹.

Le regard divin induit cette « tension spirituelle et éthique » : il invite les êtres humains à sortir de leur torpeur pour faire fructifier l'héritage reçu en produisant des œuvres bonnes. Dans cette perspective, le « regard de Dieu » soutient ce qu'il a été convenu d'appeler une « pastorale de la peur » ou une « homilétique de la crainte »² : il vient alimenter la tension qu'avive la prise de conscience de la responsabilité qui échoit à l'homme justifié. Le « regard de Dieu » vient ainsi appuyer les exhortations que Calvin adresse à ses fidèles afin que ces derniers changent d'attitude et adoptent un comportement adéquat, en réponse à la grâce que Dieu leur a accordée, dans l'expectative du Jugement divin :

« Ainsi donc voulons-nous cheminer comme il appartient ? Commençons par ce bout, c'est assavoir, de nous approcher de nostre Dieu. Comment en approcherons-nous ? En premier lieu que nous cognoissions que rien ne lui est caché, il faut que tout vienne à conte devant lui, qu'il soit iuge mesmes aussi de nos pensees. [...] Au reste, que la presence de Dieu aussi nous soit desirable. Car ce n'est point assez que nous regardions à Dieu : mais il faut que nous appetions d'estre tousiours sous son regard, et sous sa conduite. »³

La « vie sous le regard de Dieu », telle que l'envisage et la présente Calvin, loin de conforter l'être humain dans une vie quiète et oisive l'amène au contraire à une activité et à une attention sans relâche : il s'agit de s'améliorer, de « se parfaire » afin de produire des œuvres bonnes et de faire fructifier le don gracieux de la foi, reçu de Dieu. Le « regard » que Dieu pose sur sa Création et ses créatures vient ainsi soutenir et entretenir l'effort humain : il encourage chacun à adopter un mode de vie et un comportement adéquat, c'est-à-dire à la fois une attitude empreinte de révérence et d'humilité devant Dieu, et une moralité à toute épreuve aux yeux des autres. L'affirmation d'un regard divin omnivoyant vise donc à encourager et à poursuivre cet effort, en même temps qu'il assure l'être humain qu'il n'est pas seul face à cette tâche, puisque la présence et le « regard » de Dieu lui-même l'accompagnent partout et en toute chose.

1 Fuchs, *La morale selon Calvin, op. cit.*, p. 75-76.

2 Cette image d'un Dieu omniscient, qui scrute le monde et surveille l'humanité en permanence sert, dans l'œuvre homilétique de Calvin, ce que Engammare appelle une « homilétique de la crainte » : dans l'ignorance de l'identité des élus et des réprouvés (doctrine de la double Prédestination), il s'agit non seulement d'informer le plus largement possible le message évangélique, mais aussi de permettre aux élus et aux fidèles de jouir de cette élection en participant à leur Sanctification. La présentation du regard divin dans l'œuvre de Calvin, se formule dans le double cadre de la Providence divine d'une part (raison pour laquelle il se définit comme une bénédiction), et du salut du plus grand nombre d'autre part (perspective qui, alliée au Jugement divin, peut faire apparaître le regard divin comme une menace). A cet égard, cf. Engammare, « Le paradis à Genève : comment Calvin prêchait-il la chute aux Genevois ? », art. cit., p. 346 : « Calvin veut que son auditoire acquière la crainte de Dieu, crainte dans le sens de révérence, crainte aussi dans le sens d'obéissance craintive ».

3 80^e sermon sur Job, *CO 34*, p. 232 et 233.

C. Un regard menaçant ?

Cette conclusion à laquelle arrive Calvin lorsqu'il traite du « regard de Dieu » dans le 80^e sermon sur Job que je viens de présenter, ne va pas toutefois pas sans soulever quelques problèmes. En effet, si, par cette affirmation, Calvin cherche sans doute à souligner avant tout la bonté et l'amour de Dieu pour sa Création et pour le genre humain, elle vise également à maintenir un climat suffisamment inquiétant (mais pas trop) pour que les humains vouent respect et admiration à Celui qui les mérite. L'assertion théologique selon laquelle le « regard de Dieu » discerne tous les actes, ainsi que les pensées les plus intimes des créatures, s'inscrit dans cette perspective, même si, ce faisant, Dieu tient à jour ses registres, en vue du Jugement. Cette dernière affirmation vise à maintenir une tension suffisante pour que chacun, non seulement perçoive le don offert gracieusement par Dieu en la personne de Jésus-Christ, mais encore révère sa Majesté, comme il se doit. Dans tous ces développements, la perspective que poursuit Calvin reste la même : il s'agit moins d'effrayer ses auditeurs que de leur permettre de prendre conscience de la misère et de la déchéance humaines devant Dieu, afin que tous rendent honneur et gloire à sa Majesté¹.

Force est de constater toutefois que cette intention ne sera pas toujours clairement comprise, dans l'histoire de la réception. L'affirmation d'un regard divin omnivoyant, relié aux thèmes du Jugement et de la Sanctification, va créer quelques difficultés, qui deviendront sources d'ambiguïtés lorsqu'il s'agira d'interpréter le « regard de Dieu » même. En effet, si dans l'œuvre de Calvin, et en particulier dans les *Sermons sur Job*, le « regard de Dieu » se trouve au cœur d'une tension entre, d'une part, son amour et sa bonté et, d'autre part, son potentiel menaçant dans la perspective du Jugement, les lecteurs de Calvin retiendront moins la miséricorde divine qui se rattache au regard divin tout-puissant, que la pression que celui-ci peut exercer sur les humains, afin que ces derniers conforment leur vie, leurs actes et leurs pensées à une attitude éthique et morale, légitimée par l'Église.

La porte était dès lors ouverte, dans le protestantisme réformé relevant de Calvin tout au moins, pour que le « regard de Dieu » représente avant tout, non un signe de sa Providence, de sa bonté et de son amour paternels, mais une menace lancinante qui, proférée du haut des chaires, enjoint les auditeurs de se convertir et de rendre leur mode de vie conforme à l'Évangile, pour éviter que la colère de Dieu ne s'abatte sur eux le jour du Jugement. Allié à la morale, le thème du « regard de Dieu » induit la perception d'un Dieu qui, voyant tout, cherche à prendre l'humain en faute afin de le « faire venir à conte » et de le punir le moment venu². Le « regard de Dieu » devenait ainsi le garant de la bonne conduite des humains.

Pourtant, dans les écrits de Calvin, dont les 29^e et 80^e sermons sur Job fournissent de très bons exemples, le « regard de Dieu » s'avère moins menaçant, qu'il ne témoigne au contraire de l'amour divin et de sa bénédiction pour sa Création, signe que Dieu ne délaisse pas ses créatures, mais qu'il ne se lasse pas de les accompagner dans leur vie et de les rappeler à lui :

1 « quand il est parlé de la crainte de Dieu, notons que ce n'est pas une crainte servile (qu'on appelle) mais c'est pour l'honneur que nous lui devons, comme il est notre père et notre maître. [...] Voilà comme sous ce mot de crainte de Dieu, toute la religion est comprise, c'est à savoir tout le service, et l'hommage que les créatures doivent à leur Dieu » (1^{er} sermon sur Job, CO 33, p. 31).

2 « les registres de Dieu sont pleins de toutes nos œuvres, de nos paroles, de nos pensées : et combien que maintenant nous ne lisions point nos procès comme ils sont formés, si est-ce que ce passage de Daniel (7,10) sera accompli, que quand le jugement sera établi les livres seront ouverts. » (29^e sermon sur Job, CO 33, p. 367).

« Il est vray qu'il nous faut confesser (suivant ce que dit ici Iob) que si Dieu nous regarde du soir au matin, nous ne serons plus : voire s'il nous destitue de sa grace, et qu'il nous abandonne en nous regardant : mais quand nous retournerons à luy d'une bonne affection, nous sentirons qu'il nous sera tousiours prochain et qu'il ne nous defaudra point, que nous ne soyons tousiours assistez de luy, voire iusques à ce qu'il nous ait recueillis en sa gloire celeste, afin que nous persistions à iamais avec luy. »¹

1 80^e sermon sur Job, *CO 34*, p. 370.

Conclusion

Au terme de cette deuxième partie, je reprends les interrogations qui ont guidé ma réflexion, et les conclusions auxquelles je suis parvenue.

Avant de m'intéresser au «regard de Dieu» proprement dit, j'ai commencé par mener une réflexion générale sur la manière dont Calvin traite le regard, réflexion qui a supposé une explicitation de la définition de l'être humain dans la théologie calvinienne. Pour Calvin, l'être humain, sans recours divin, ne dispose que d'un regard «enténébré» par le péché, transmis de génération en génération depuis la Chute. Sans intervention divine, l'être humain est incapable de rapporter les choses qu'il voit à Celui qui en est la source ou, pour le dire autrement, à discerner, derrière l'ouvrage, l'ouvrier. Une *Révélation spéciale* s'avère nécessaire à l'être humain pour déchiffrer la présence et l'action de Dieu dans l'ordre de la nature (la *Révélation générale*). Le regard clair, ou «clairvoyant», c'est-à-dire qui sait discerner derrière les choses visibles la trace de l'Invisible qui y œuvre, dépend donc d'une intervention divine : ce n'est que grâce à une nouvelle Révélation de Dieu (en Jésus-Christ et par l'Écriture) que l'être humain peut (re) connaître l'auteur des lignes qui composent le livre du monde.

Suite à cette double Révélation divine, qu'est-ce que l'être humain peut discerner de l'être et de l'agir de Dieu, dans l'ordre de la Création ? S'avère-t-il à même de «voir Dieu» ? En réponse à ces questions, nous avons vu comment, même informé de la présence et de l'action de Dieu, et désireux de chercher des traces de ces dernières dans l'ordre de la nature et dans le cours des événements, l'être humain se trouve dans l'incapacité totale de «voir Dieu» dans la Création, de discerner les traits distinctifs de sa «face» (ou de son «visage»). Tout au plus peut-il reconnaître une manifestation de sa présence sous forme symbolique (dans les théophanies par exemple) ou de son passage (mais après coup, comme en témoigne le texte d'Exode 33,18-23). L'être humain ne peut pas «voir Dieu», car comme le rappelle Calvin, en citant un célèbre verset biblique, «nul ne saurait voir Dieu et vivre» (Exode 33,20).

Dans le prolongement de cette réflexion, j'ai souligné que Dieu, pour Calvin, se définit essentiellement comme un Dieu caché. Sa Révélation ne dépend que de sa volonté souveraine,

inconnaissable et insaisissable pour les êtres humains. Ces derniers ne peuvent connaître de Dieu que ce que celui-ci a choisi de leur révéler, et qu'il a estimé nécessaire que l'on sache à son propos (soit par l'Écriture, soit par des manifestations ponctuelles et exceptionnelles).

Dans ce contexte, j'en suis arrivée à m'interroger sur la légitimité des images et des représentations que nous pouvons nous faire de Dieu. S'appuyant sur l'interdit biblique de l'image, Calvin refuse radicalement à l'être humain toute possibilité de «voir Dieu» (interdiction qui gouverne l'interdit de l'image), et de se le figurer sous quelque forme que ce soit : aucune statue, image, ni représentation d'aucune sorte (même mentale) n'est adéquate pour dépeindre Dieu, car toutes ces formes non seulement passent à côté de l'être divin, mais constituent encore une offense à son incomparable Majesté. Toutes les images et métaphores qui expriment la présence et l'action de Dieu dans la Bible (qui en parlent comme d'une personne munie de membres humains, tels que des pieds, des jambes, des bras, des mains, des yeux, etc.) constituent autant de concessions que Dieu accorde à notre infirmité humaine : Dieu, ce faisant, accepte de «s'accommoder» à la petitesse de la condition humaine.

Si les métaphores et les multiples représentations de Dieu demeurent impropres et inadéquates, qu'est-ce donc que l'être humain peut discerner de Dieu dans la Création ? La connaissance des hauts faits – passés et présents – de Dieu, ainsi que l'assurance de sa grâce, transforment le regard que l'être humain pose sur le monde et les autres : son regard s'exerce désormais en demi-teinte, dans une sorte de «clair-obscur» qu'induit la foi. S'inscrivant dans une logique comparable à la tension paulinienne du «déjà» et du «pas encore», la vue humaine est caractérisée par une dialectique du «visible» et de l'«invisible» : l'être humain, qui reconnaît la présence de Dieu dans le monde et dans le cadre de son existence, est invité à chercher, dans le visible, la trace de l'invisible qui y œuvre et qui en est, à la fois, la source et la fin. Cet invisible de Dieu se donne à comprendre, dans la théologie de Calvin, de manière comparable à l'action du soleil qui, bien que ses rayons soient imperceptibles à l'œil nu, ne cesse pourtant d'irradier la terre. L'image du soleil revient d'ailleurs fréquemment sous la plume de Calvin : tout comme le soleil, Dieu ne peut être vu de face, car sa gloire trop éclatante éblouirait celui qui chercherait à la saisir ; pour autant, Dieu continue à irradier le monde de sa présence, à l'accompagner et à le soutenir par ses actions. A la fin du troisième chapitre, ce développement m'a amenée à poser la question suivante : comment est-ce que le «regard de la foi» comprend la «vie sous le regard de Dieu» ?

La réponse à cette question m'a invitée à m'intéresser à la manière dont Calvin perçoit et définit le «regard de Dieu». Ce thème, peu fréquent dans l'*IRC*, mais récurrent dans l'œuvre homilétique, s'inscrit entre deux pôles contradictoires. En effet, ainsi que nous avons eu l'occasion de le remarquer, si, d'une part, le «regard de Dieu» semble manifester la bonté de Dieu et son amour pour sa Création (pôle de la «bénédiction»), il revêt également, d'autre part, un aspect inquiétant, voire menaçant, lorsqu'il est considéré dans la perspective du Jugement divin (pôle de la «menace»). Voyant tout, Dieu distingue le moindre des faits et gestes humains ; il tient des registres qu'il rouvrira au jour du Jugement, lorsque chacun, comparaisant devant le tribunal céleste, devra «venir à conte».

Nous avons vu comment le regard divin, s'inscrivant entre ces deux pôles, n'en garde pas moins, pour Calvin, une dominante éminemment positive et rassurante : articulé à la doctrine de la divine Providence, le «regard de Dieu» gouverne le soin et la sollicitude que Dieu témoigne à ses créatures, et s'inscrit dans la perspective plus large du maintien de la Création. Le pôle inquiétant, voire menaçant, que peut revêtir le «regard de Dieu» sert une «homilétique de la crainte» ; c'est-à-dire qu'il sert à la fois à préserver la hauteur et la Majesté de la Transcendance

de Dieu, et à entretenir une certaine tension morale dans la perspective et dans l'attente du Jugement divin. A la fin du quatrième chapitre, je me suis avancée à formuler une hypothèse qui permette d'expliquer que, dans l'histoire de la réception, on ait principalement retenu, de la conception calvinienne du « regard de Dieu », l'aspect menaçant plutôt que l'aspect bienveillant : le rattachement de ce thème à la doctrine de la Sanctification et aux préceptes moraux à observer semble avoir joué un rôle déterminant dans cette appréhension. Elle annonce d'ores et déjà la conception qui sera celle de Sartre quatre siècles plus tard : une conception négative, pour laquelle le regard divin épie le moindre fait et geste de l'être humain, dans le but de surprendre en faute, de pointer ses manquements, et de le punir le jour venu.

Or cette compréhension, dont nous avons vu qu'elle était directement tirée des rapports que nous pouvions avoir avec les autres, ne s'avère pas conforme à ce que Calvin présente du « regard de Dieu ». Pour lui, il n'existe aucune commune mesure entre l'être humain et Dieu (son regard ne peut donc en aucun cas constituer le prolongement du regard échangé entre les humains)¹. Il s'agit de l'inverse : c'est non par sadisme que Dieu regarde le monde et l'humanité, mais par bonté paternelle, pour veiller à l'harmonie de la Création et pour la préserver contre les forces du chaos (dans une perspective similaire aux chapitres 38-40 du livre de Job).

En homme du XVI^e siècle, Calvin présente une image de Dieu ambivalente : si, d'un côté, Dieu fait preuve de bonté, de bienveillance envers sa Création et ses créatures, et s'il en prend soin, d'un autre côté, il se montre aussi effrayant (cf. le thème de la « crainte de Dieu ») : il autorise que le monde et l'humanité soient frappés de divers maux et de nombreuses souffrances, en guise de remontrance paternelle, pour rappeler les siens à lui. L'image de Dieu qui se dégage ainsi, de l'œuvre aussi bien dogmatique (*IRC*) qu'homilétique (*Sermons sur Job*) de Calvin, présente un Dieu à double face : d'une part une face lumineuse et aimante, d'autre part une face plus sombre, menaçante voire terrifiante, qui exerce une certaine pression sur ceux et celles qui ont conscience de « vivre sous le regard divin ». Cette seconde face toutefois, dans les écrits de Calvin, ne recouvre jamais la première. Au contraire : c'est toujours par amour pour sa Création et ses créatures que Dieu exerce, comme dans le cas de Job, des remontrances paternelles à leur égard, afin de les sauver.

Conformément à cette image divine à deux versants, et parallèlement à la problématique du Dieu caché et révélé, Calvin envisage une double justice divine² : la justice ordinaire, perceptible et compréhensible par les êtres humains, s'oppose à la justice secrète, cachée, qui échappe à la saisie et à l'entendement humains. Les malheurs dont se voit frappé Job, et que j'ai eu l'occasion de présenter au quatrième chapitre, relèvent de cette seconde justice, alors que les amis de Job représentent à l'inverse des tenants de la justice ordinaire de Dieu (et qui prend, dans leur bouche, des allures de justice rétributive : pour les amis de Job en effet, ce dernier doit forcément avoir péché, pour que de si grands maux s'abattent sur lui). Si la justice de Dieu échappe toujours, en dernier recours, à l'être humain (elle lui demeure cachée), au même titre que sa toute-puissance et sa volonté, ces dernières sont toutefois déclarées absolument justes par Calvin, et ce en raison de la double autolimitation que Dieu leur met, à savoir les promesses de l'alliance d'une part, et sa bonté naturelle d'autre part. Allié à la doctrine de la Providence, le

1 « Parce que la Parole de Dieu est antérieure à la nature et à la culture, ce ne sont ni le naturel, ni le social qui sont au fondement de l'homme. Et ils n'en constituent pas davantage le dernier mot. » (Fuchs, *La morale selon Calvin*, op. cit., p. 30).

2 A cet égard, cf. en particulier 30^e sermon sur Job, CO 33, p. 369-382.

regard divin témoigne de la promesse que Dieu attache à l'existence humaine : promesse non seulement qu'il tient le monde et les existences particulières dans sa main, mais aussi promesse du salut.

La connaissance de Dieu et de son ouvrage ne s'identifie ainsi pas tant à une sorte de spéculation intellectuelle, qu'elle ne désigne au contraire une attitude existentielle : attitude de révérence, voire mêlée de crainte respectueuse, envers le Créateur qui, « voyant tout », tient tout « dans sa main », de la Création du monde à son aboutissement¹.

La connaissance de Dieu et de son ouvrage doit donc amener les êtres humains, selon Calvin, à chercher Dieu dans sa Création, à discerner, dans le monde visible, des traces de sa présence et de son action². Cette connaissance et cette recherche débouchent sur une pratique, sur une piété qu'il s'agit de mettre en œuvre quotidiennement.

Que faut-il retenir de cette leçon calvinienne du « regard de Dieu » et de sa compréhension de la « vie sous le regard de Dieu » ? Au vu du potentiel menaçant que cette doctrine comporte – et que l'histoire de la réception a largement eu tendance à exploiter, en lien avec des injonctions morales rigoureuses à observer –, faut-il renoncer à recourir à cette notion ? Vivant à une époque qui présuppose la fin de la métaphysique, pouvons-nous affirmer que Dieu « pose son regard » sur le monde et l'humanité, et si oui, à quelles conditions ? C'est à l'examen de ces questions que la troisième partie est consacrée.

1 Calvin, *IRC I*, p. 202-203.

2 « nous avons à recueillir que la droite voye de chercher Dieu et le meilleur ordre que nous puissions tenir est, non pas de nous fourrer avec une curiosité trop hardie à esplucher sa maïesté, laquelle nous devons plustost adorer que sonder trop curieusement, mais de le contempler en ses œuvres par lesquelles il se rend prochain et familier à nous, et par manière de dire se communique. » (*Ibid.*, V,9, p. 77).

TROISIÈME PARTIE

*« Je sais que la sagesse est une substance immatérielle,
qu'elle est la lumière en laquelle nous voyons tout ce
que ne voient pas nos yeux de chair. »¹*

*« Le propre du visible est d'avoir une doublure d'in-
visible au sens strict, qu'il rend présent comme une
certaine absence »²*

1 Saint-Augustin, *De Trinitate (livres XVIII-XV) : les images*, in : *Œuvres de Saint-Augustin 16*, texte de l'édition bénédictine, trad. P. Agaësse, notes J. Moingt, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne, 1955, XV, VIII,14, p. 457.

2 Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, [Paris], Gallimard, Folio essais 13, 2000 [1964], p. 85.

Introduction

Dans la première partie, nous avons vu de quelle manière Jean-Paul Sartre aborde la question du « regard de Dieu », à partir de la problématique du regard que les êtres humains posent sur le monde et échangent entre eux. Si Sartre, en traitant cette question, souligne l'aspect négatif du regard (le regard de l'autre constitue une menace : il restreint la liberté individuelle, il vole et aliène cette dernière), il se trouve qu'il fraie la voie à notre postmodernité dans le traitement de ces questions. Dans la philosophie et l'œuvre littéraire de Sartre, le « regard de Dieu » constitue le prolongement ou la version hyperbolique de ce qui se passe au niveau interhumain, le seul valide pour ce philosophe. Placés sous un regard omnivoyant, les êtres humains n'auraient d'autre solution que de se débarrasser le plus rapidement possible de ce regard inquisiteur, en niant la présence de Dieu, en même temps que le prétendu regard qu'il pose sur le monde, ceci afin de recouvrer l'étendue de leur liberté ainsi que son exercice responsable.

Face à cette compréhension négative du « regard de Dieu », je me suis demandé si cette approche sartrienne rendait justice à la manière dont cette question pouvait être appréhendée en théologie. Afin d'examiner ce point, et malgré la distance historique qui sépare les deux penseurs, j'ai choisi de confronter la réflexion de Sartre à celle de Calvin. Abordant la « vie sous le regard de Dieu » à partir de la situation de *face à face* avec Dieu qui définit la relation de l'être humain à Dieu (*coram Deo*), Calvin comprend la « vie sous le regard de Dieu », non de manière menaçante et aliénante¹, mais au contraire de manière positive et rassurante : témoignant du souci et de la bienveillance que le Créateur porte à sa Création, le « regard de Dieu » assure l'être humain qu'il n'est point abandonné dans le monde, mais qu'il est toujours précédé et accompagné par la présence agissante de Dieu. Ce dernier non seulement gouverne le monde et l'histoire, mais œuvre également en faveur de son salut. Inscrit dans la thématique de la Providence, le « regard de Dieu » fait ainsi l'objet, dans la théologie calvinienne, d'une interprétation positive, même si nous avons vu que sa compréhension contient en germe certaines difficultés, qui annoncent

1 Cette compréhension particulière du « regard de Dieu » n'est en effet possible qu'à partir de la perspective introduite par les Lumières, et par Emmanuel Kant en particulier, dans laquelle la présence et le champ de l'action de Dieu, se restreignant aux seules limites de la conscience humaine, peuvent concurrencer voire entraver la liberté humaine.

peut-être les réticences de Sartre à l'égard d'une telle compréhension. Que s'est-il passé entre ces deux époques pour que le « regard de Dieu », de libérant et de rassurant qu'il avait pu être, devienne ainsi foncièrement inquisiteur et aliénant ?

Il va sans dire que, de la Réforme à nos jours, les représentations concernant Dieu et son action dans le monde, ainsi que la compréhension de ce que sont son regard et sa présence pour l'être humain, ont connu de profondes mutations. Des différentes raisons susceptibles d'expliquer ce changement radical, je retiens celles-ci, qui me semblent les plus importantes.

Parlons des Lumières, tout d'abord. Par l'importance qu'elles accordent au rôle de la raison dans l'appréhension des phénomènes, elles ont contribué à élaborer une « vision du monde » (*Weltanschauung*) « désenchantée », c'est-à-dire une compréhension du monde et de l'existence humaine qui peut se développer sans référence à l'être et à la présence de Dieu. A cet égard, la philosophie d'Emmanuel Kant marque un tournant décisif, un point de non-retour : posant les bases d'une rationalité scientifique, Kant prône une attitude « critique » face aux phénomènes, c'est-à-dire une attitude qui implique une claire distinction entre les connaissances tirées de l'expérience sensible (les connaissances des phénomènes) et les « idées pures » de la raison (les « idées transcendantales ») qui, si elles sont susceptibles d'avoir des conséquences pratiques importantes, n'en demeurent pas moins invérifiables dans l'expérience. Notant que le XVIII^e siècle « est le siècle propre de la critique », Kant définit comme suit cette attitude critique « à laquelle tout doit se soumettre » :

« Je n'entends pas par là une critique des livres et des systèmes, mais celle du pouvoir de la raison en général, à l'égard de toutes les connaissances auxquelles elle peut tendre indépendamment de toute expérience, par suite la décision sur la possibilité ou l'impossibilité d'une métaphysique en général et la détermination aussi bien de ses sources que de son étendue et de ses limites, le tout à partir de ses principes. »¹

La religion, tout comme la législation, n'échappent nullement à cet examen. Ayant le statut d'un « concept pur de la raison », Dieu cesse d'être le fondement de l'existence du monde et de l'humanité, pour rejoindre le cercle des « idéaux » nécessaires à l'action pratique² :

« On voit aisément par ce qui précède que le concept d'un être absolument nécessaire est un concept pur de la raison, c'est-à-dire une simple idée dont la réalité objective est encore loin d'être prouvée par cela seul que la raison en a besoin, qui d'ailleurs ne fait que nous renvoyer à une certaine perfection inaccessible, et qui, à proprement parler, sert plutôt à limiter l'entendement qu'à l'étendre à de nouveaux objets. »³

Cette mutation est loin d'être anodine. Elle annonce la fin de la métaphysique et l'effacement des « arrière-mondes » que prône notamment Friedrich Nietzsche, un siècle plus tard.

1 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, édition publiée sous la direction de F. Alquié, [Paris], Gallimard, Folio essais 145, 1998 [1980] (trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty à partir de la trad. de J. Barni), p. 34, voir aussi la note en bas de la p. 33.

2 A cet égard, voir en particulier Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, Paris, Gallimard, Folio essais 133, 1993 (trad. F. Alquié et L. Ferry).

3 Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 516.

En ce qui concerne l'histoire du regard, l'introduction de la perspective euclidienne dans le dessin constitue un indice de cette transformation profonde qui s'opère entre la Renaissance et les Lumières¹ : « L'invention de la perspective géométrique [...] va permettre d'éclairer, donc d'évacuer, les mystères, les doubles fonds du visible dans une transparence purement humaine »². L'attention accordée au corps et au nu relève du même esprit : on désire connaître le monde et le corps humain pour ce qu'ils sont en eux-mêmes, et non en tant qu'ils réfèrent à l'action surnaturelle ou supranaturelle d'un être divin.

Evoquons ensuite les diverses découvertes scientifiques, ainsi que les multiples innovations techniques. Elles ne sont nullement étrangères à ces modifications profondes de la représentation du monde et de Dieu. Dans son ouvrage *Vie et mort de l'image*, Régis Debray explique ainsi comment les diverses révolutions techniques et scientifiques ont, dès le XVI^e siècle, modifié le champ du regard : si l'invention des microscopes a permis l'exploration de « l'infiniment petit », les télescopes ont propulsé l'être humain dans les étoiles et tourné son regard vers « l'infiniment grand »³. Ces innovations induisent des changements profonds de perspective, qui remettent en question l'existence de Dieu.

Signalons enfin que, au XX^e siècle, certains événements entraînent un bouleversement irrémédiable de l'image du monde et de Dieu, qui semblent de nature à détruire les fondements mêmes de l'univers intellectuel et théologique. Les ravages causés par les deux Guerres Mondiales en particulier, du fait des souffrances qu'elles ont engendré, ont radicalement remis en question non seulement le sens de l'existence humaine, mais encore les modalités de la présence et de l'action divines. Dès lors, plusieurs défis de taille se posent aux théologiens : il leur faut tout d'abord dialoguer avec les philosophies de Kant et de Hegel, et développer une théologie qui prenne acte de la fin de la métaphysique (et qui ne se présente donc plus comme une ontothéologie) ; ils doivent ensuite répondre au double sentiment d'absurdité de la vie, d'une part, et d'absence de Dieu, d'autre part.

Dans la diversité de leurs approches et de leurs méthodes, les théologiens tentent de répondre à cette double tâche⁴. Assumant la distance infinie qui sépare Dieu de l'être humain, ils pensent cette distance dans le cadre d'oppositions bipolaires (entre le sujet et l'objet, la transcendance et l'immanence, la physique et la métaphysique, ou encore entre le Dieu caché et le Dieu révélé). En ce qui concerne le thème du « regard de Dieu », ces oppositions n'ont pas permis de répondre au sentiment d'aliénation qu'un tel « regard » pouvait susciter, voire même, ont contribué à le renforcer. En effet, lorsqu'elles ne sont pas comprises à partir d'une notion tierce, comme celle de « signe » – qui introduit le problème des médiations –, ces oppositions ne parviennent pas à sortir le « regard de Dieu » des impasses de la métaphysique. Seule une compréhension renouvelée du « signe », que des théologiens de la fin du XX^e siècle ont élaborée sous l'impulsion des

1 Erwin Panofsky, *La perspective comme forme symbolique et autres essais*, Paris, Les éd. de Minuit, Le sens commun, 1975 ; citation relevée par Régis Debray, *Vie et mort de l'image : une histoire du regard en Occident*, [Paris], Gallimard, Folio essais 261, 1992, p. 320.

2 *Ibid.*, p. 321.

3 « De plus en plus, le mental s'aligne sur le matériel, et les visions intérieures décalquent nos appareils optiques. Le téléobjectif, par exemple, et l'agrandissement photographique ont modifié notre sensibilité au « détail », et les prises de vues satellitaires, le va-et-vient mental entre le tout et la partie. Le *quoi* et le *comment* du transmettre vont ensemble. » (*Ibid.*, p. 179s).

4 Pour un aperçu de cette diversité, cf. Rosino Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Les éd. du Cerf, Théologies, 1994² (trad. J. Mignon), ainsi que Klauspeter Blaser, *La théologie au XX^e siècle : Histoire - défis - enjeux*, Lausanne, L'Âge d'Homme, Symbolon, 1995.

sciences humaines – notamment de la linguistique et de la sémiotique¹ –, permet d’interroger la compréhension bipolaire du « regard de Dieu », et d’appréhender ce dernier au sein d’une triade, qui remette en question l’aliénation ou la menace dont il semble faire l’objet.

Pour aborder ce point, j’ai choisi d’adopter, dans cette troisième et dernière partie, une perspective quelque peu différente de celle qui a été la mienne jusqu’à présent. En effet, si les deux premières parties constituent plutôt, à proprement parler, des « études » philosophique et théologique de la façon dont Sartre et Calvin ont traité la question du « regard de Dieu » dans leur contexte et à leur époque respective, ainsi qu’une réflexion sur les conclusions radicalement différentes auxquelles ces auteurs sont parvenus en cette matière, j’opte, dans cette troisième et dernière partie, pour un genre discursif différent, l’« essai ». Prenant acte de la fin de la métaphysique et du retrait des « arrière-mondes », je me propose de réfléchir sur la manière dont nous pourrions appréhender le « regard de Dieu » aujourd’hui, et son corollaire, la « vie sous le regard de Dieu », à partir de la notion de « signe ».

Pour ce faire, j’ai choisi d’adopter une démarche relevant de la théologie pratique : partant du présupposé que toute affirmation relative à la foi et à la compréhension chrétienne du monde et de l’existence ne peut complètement faire abstraction d’une certaine pratique (qui nourrit la réflexion théorique en même temps qu’elle en interroge la pertinence²), je vais m’attacher à développer une conception du « regard de Dieu » et de la « vie sous le regard de Dieu » à partir et autour d’une réflexion sur le culte et, plus précisément, sur la liturgie. Soulignons d’emblée qu’il ne s’agit pas, dans cette troisième et dernière partie, de développer une théorie du culte, ni d’offrir un manuel de liturgique. La réflexion sur le culte et la liturgie n’est menée qu’en rapport avec le thème qui m’occupe, à savoir celui de la saisie actuelle du « regard de Dieu » et de la « vie sous le regard de Dieu ». Cela signifie que je laisserai de côté d’importantes questions culturelles et liturgiques, si celles-ci n’entretiennent pas de lien direct avec cette thématique.

La raison du choix de cet ancrage pratique pour aborder la question de l’actualité du « regard de Dieu » et de la « vie sous le regard de Dieu » est triple.

Tout d’abord, loin de présenter un caractère d’évidence aujourd’hui, la question de l’être et de la présence de Dieu s’avère reléguée, du fait de la sécularisation croissante et de la privatisation de la religion, dans la sphère privée. La croyance en un Dieu personnel et en sa présence agissante dans le monde, rejoint le domaine des convictions intimes, propres à chacun. S’interroger sur la manière dont nous percevons le « regard de Dieu » aujourd’hui et dont nous comprenons, par extension, la « vie sous le regard de Dieu », revient ainsi non seulement à sonder les représentations de cette présence divine, mais également à interroger la manière dont nous en portons témoignage à nos contemporains. En ce sens, cette problématique relève d’un des champs de la théologie pratique, qui s’intéresse précisément aux convictions sous-jacentes aux pratiques religieuses contemporaines, aux fondements de ces convictions ainsi qu’à leur mise en pratique.

1 La sémiotique, ou sémiologie, développe une théorie générale des signes, de leur articulation dans la pensée et de leur utilisation dans la vie en société. A ce propos et pour davantage de détails, cf. le chapitre 2 : « Le signe », p. 175s.

2 Si la réflexion théorique s’érige en discontinuité avec la pratique, l’une et l’autre n’en demeurent pas moins en dialogue constant : la réflexion théorique se nourrit d’une certaine pratique qu’elle interroge et remet en question ; de son côté, la pratique vérifie sur le terrain la pertinence des propos théoriques. A ce propos, voir Félix Moser, « Entre passion et raison. La théologie pratique en quête d’une méthodologie », in : *ETR* 78/4 (2003), p. 529-546, en particulier p. 534-535.

La deuxième raison de ce choix tient au sujet même de mon travail. Il s'avère extrêmement difficile, du fait des raisons évoquées plus haut, de tenir un discours général sur le « regard de Dieu » et sur la « vie sous le regard de Dieu » aujourd'hui. J'ai donc choisi de me tourner vers l'un des « lieux » dans lesquels ce regard est encore, non seulement évoqué, mais aussi confessé et invoqué, à savoir le culte. Si l'existence chrétienne tout entière peut se définir comme une « vie sous le regard de Dieu », le culte reste certainement l'un des temps forts de cette exposition. Se rendant à l'église pour la célébration d'un culte, d'un mariage, d'un baptême ou d'un service funèbre, les personnes, familières ou non des célébrations religieuses, sont invitées à se placer « sous le regard de Dieu »¹. Ensemble, elles forment un espace dans lequel Dieu n'est pas seulement *évoqué*, mais *invoqué*. Les différents actes liturgiques s'effectuent précisément à partir de cette invocation, qui demande à Dieu de considérer – c'est-à-dire de *poser son regard sur* – telle ou telle personne². En tant que mise en scène des rapports entre l'être humain et Dieu³, le culte représente ainsi un lieu privilégié de l'expression de la « vie sous le regard de Dieu », et de la façon dont nous nous plaçons sous ce regard divin. Pour le dire autrement, le culte non seulement *dit* quelque chose de l'être de Dieu, ainsi que de la relation que l'être humain entretient avec lui, mais, pour l'exprimer de façon quelque peu pléonastique, « *re-présente* » ou « *rend présente* » cette présence dans la liturgie⁴. La liturgie exprime le rapport de l'être humain à Dieu. Elle réunit, dans sa célébration, les différents membres de l'assemblée en les invitant à « faire corps » sous le « regard de Dieu ».

La troisième raison tient à mon choix de considérer les thématiques du « regard de Dieu » et de la « vie sous le regard de Dieu » dans le cadre d'une sémiotique. Comme je l'esquissais plus haut, la théologie de la fin du XX^e siècle, sous l'impulsion des sciences humaines et, plus encore, des sciences du langage, a été amenée à considérer la relation à Dieu, non dans le cadre d'oppositions bipolaires, mais à l'intérieur d'une relation qui implique de fait un troisième terme, qui ouvre un régime de médiation, à savoir celui de « signe ». Inscrit dans une langue, une culture, une tradition et une histoire particulières, l'être humain se trouve, dès sa naissance, immergé dans des systèmes de mots, de concepts et de relations qui le précèdent et qui orientent sa

-
- 1 En témoignent ces quelques formules liturgiques : « Il nous est doux, Seigneur, de nous réunir en ta présence pour chercher ensemble dans ce culte la nourriture de nos âmes. Où pourrions-nous nous rencontrer avec plus de joie que dans ton temple et sous ton regard ? » (Église Réformée du canton de Berne [ERB], *Liturgie pour les paroisses de langue française*, vol. 1 : le culte, Moutier, imprimeur Max Robert, 1955, « Prière avant le sermon VI », p. 15), à quoi répond la *Liturgie* de l'ERF (1996) : « Dieu nous accueille et se réjouit de nous voir réunis. » (Église Réformée de France [ERF], *Liturgie de l'Église Réformée de France*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996², Culte dominical 3 (avec baptême d'enfant), Proclamation de la grâce de Dieu, p. 2).
 - 2 Cf. par exemple ces deux formules extraites de prières prévues respectivement pour un mariage et un service funèbre : « O Dieu, [...] abaisse un regard favorable sur tes enfants réunis devant toi » (Église nationale Évangélique Réformée du canton de Vaud [EERV], *Liturgie*, Vevey, Presses des Arts graphiques, 1963, p. 409) ; « Père de miséricorde, Père de consolation, nous t'en prions, dans ton amour et ta pitié, tourne tes yeux vers tes serviteurs en deuil. » (Église Réformée de France [ERF], *Liturgie*, Paris, Éd. Berger-Levrault, 1963, p. 310).
 - 3 Cf. Roland Campiche, « Culte et culture contemporaine », in : Institut Romand de Pastorale [IRP] (textes rassemblés par Henry Mottu et Olivier Bauer), *Le culte protestant : actes des États généraux du culte protestant « Le culte, y croyons-nous encore ? », colloque organisé par l'IRP (Crêt-Bérard, 16-18 juin 2000)*, Lausanne, IRP, Supplément aux Cahiers de l'IRP 2, janvier 2001, p. 5-16, qui cite à cette occasion Jean-Paul Willaime (en p. 5) : « tout système religieux se caractérise par un dispositif culturel qui a pour fonction centrale d'amener la présence de la divinité, de mettre les êtres humains en rapport avec la divinité » (citation tirée de : Jean-Paul Willaime, « Prédication, culte protestant et mutations contemporaines », in : *Foi et vie : sociologie de la prédication* 85/2-3 (1986), p. 11). Dans le cadre d'un culte, cette mise en rapport se définit par une présentification rituelle qui implique une mise en scène. A ce propos, cf. Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Les éd. de Minuit, 1966 (trad. H. Hildenberg et A. Lindenberg).
 - 4 Ici aussi, l'être ne se distingue pas du *paraître* : « l'être » de Dieu se manifeste par la liturgie qui implique un certain *paraître* (une présentification et une mise en scène).

perception du monde, en même temps qu'ils modélisent sa compréhension de l'existence¹. Usant de nombreux signes et systèmes de signes, qui se présentent comme autant de « codes d'interprétation des données naturelles (qui deviennent dès lors des « données culturelles »)², le langage permet à l'être humain non seulement de se forger des représentations, mais également de les communiquer à ses semblables ; en ce sens, il se trouve à la source de toute vie en société et de toute culture³.

Le régime triadique correspondant au « signe » langagier⁴ nous invite à saisir la relation à Dieu non de manière duelle et frontale, mais comme s'inscrivant dans un « ordre symbolique »⁵, composé de divers éléments qui médiatisent cette relation et la rendent possible, tels qu'une langue, une histoire, une tradition et une culture particulières, des signes et des symboles spécifiques, etc. Le culte et la liturgie témoignent de ce statut triadique et « symbolique » de la relation à Dieu : reposant sur une langue, une tradition et une culture qui font intervenir des codes spécifiques, et usant de nombreux signes destinés à témoigner de la présence de Dieu, le culte et la liturgie invitent à saisir la relation à Dieu comme un rapport qui n'est ni immédiat ni transparent ; ils manifestent le fait que d'indispensables médiations interviennent dans cette relation particulière. Les médiations sont donc bien plus que des auxiliaires destinés à signifier une relation déjà établie par ailleurs ; elles participent au contraire pleinement à son instauration ainsi qu'à son développement.

Cette attention particulière aux médiations qui traversent le rapport à Dieu est riche d'implications quant à la manière de percevoir le « regard de Dieu » et la « vie sous le regard de Dieu ».

1 « Notre façon de voir, de diviser en unités, de percevoir la réalité physique comme un système de relations, est déterminée par les lois (évidemment dépourvue de caractère universel !) de la langue *avec laquelle* nous avons appris à penser. Dès lors, la langue n'est plus *ce à travers quoi* l'on pense, mais *ce à l'aide de quoi* l'on pense, voire *ce qui nous pense*, ou *ce par quoi nous sommes pensés*. » (Umberto Eco, *Le signe : histoire et analyse d'un concept*, Bruxelles, Labor, Média, 1988 [1973] (trad. J.-M. Klinkenberg), p. 167).

2 *Ibid.*, p. 17.

3 « On a pu avancer que la culture était née au moment où l'homme avait élaboré des outils pour dominer la nature. Mais on a aussi formulé l'hypothèse selon laquelle l'outil n'apparaît comme tel que lorsque l'activité symbolique est déjà instaurée [...] Dès l'instant où s'établit une forme observable et interpersonnelle de comportement sémiotique, nous sommes en présence d'un langage. » Et Eco de préciser plus loin : « *L'homme est son langage, car la culture n'est rien d'autre que le système des systèmes de signes*. Même lorsqu'il croit parler, l'homme est parlé par les règles régissant les signes qu'il utilise. Connaître ces règles, c'est assurément connaître la société ; mais c'est aussi connaître les déterminations sémiotiques de ce qu'on nommait autrefois *res cogitans* : les déterminations qui nous constituent comme pensée. » (*Ibid.*, p. 151-152 et 205-206).

4 Ce point a notamment été mis en lumière par les travaux du philosophe, sémioticien et pragmaticien, Charles Sanders Peirce, qui relève que le rapport de l'être humain au monde est médiatisé par la notion de « signe ». Cette structure triadique de la relation de l'être humain au monde préside non seulement son modèle sémiotique, mais constitue également « une constante métaphysique-ontologique de l'univers physique et mental. » (à ce sujet, voir *Ibid.*, p. 203-206).

5 Voici de quelle manière Antoine Delzant définit cet « ordre symbolique » : « on appelle ordre symbolique, un système de relations, de rapports, définis par une loi, un pacte, une alliance, par lequel les individus qui se soumettent, ou sont soumis à cette loi, se voient ouvrir un espace de relations et d'expériences telles qu'ils se reconnaissent mutuellement avec le statut d'assujettis à la loi. » (Antoine Delzant, *La communication de Dieu : par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Les éd. du Cerf, Cogitatio Fidei 92, 1981 [1978], p. 29).

«Mettant en scène»¹ la relation qui unit Dieu à l'être humain, le culte s'appuie sur une conception particulière du «regard de Dieu» ; il exprime également une compréhension de la «vie sous le regard de Dieu» conforme à cette conception. En ce sens, le culte offre un cadre privilégié qui permet d'effectuer une sorte d'«expérience instituée»² du «regard de Dieu», expérience à l'aune de laquelle nous sommes invités à saisir, de manière plus générale, notre «vie sous le regard de Dieu». Ainsi, si le culte *dit* quelque chose de l'être de Dieu et de la relation que l'être humain peut entretenir avec lui, notamment à partir de la perspective christologique qui le gouverne, il «re-présente» ou «offre» également cette présence dans la liturgie, comme nous le verrons à l'exemple de la cène.

Même si nous l'oublions parfois en milieu protestant (et en particulier réformé), la liturgie constitue une part essentielle du culte. Elle forme la part «non-verbale» du message, qui requiert d'autres sens que l'écoute et d'autres fonctions que celles associées à l'intellect. C'est ainsi que dans la liturgie, le visuel et le corporel prennent toute leur importance. Cette dernière affirmation s'avère d'autant plus intéressante qu'en liturgie, l'*être* se mêle au *paraître* : la liturgie invite à appréhender l'«être» divin à partir d'un certain «paraître», à savoir à partir d'une présentification particulière de certains éléments, appelés à témoigner de la présence de Dieu. Réunissant différents membres de l'assemblée en les invitant à «faire corps sous le regard de Dieu», le culte et la liturgie traduisent ainsi, de manière exemplaire, tant la manière dont l'être humain est appelé à saisir le regard divin, que le regard qu'il est lui-même invité à porter sur le monde, sur les autres et sur Dieu.

Afin de préciser comment le culte nous invite ainsi à repenser conjointement les modalités du regard divin et celles de notre propre regard, je suivrai le plan suivant.

La réflexion sur le signe, annoncée dans cette introduction, constituera le fil rouge de ma troisième partie. Elle me permettra de mettre en exergue le mode particulier de la relation à Dieu que le signe institue, ainsi que les diverses médiations qui la traversent. A partir de la notion de «signe», j'aborderai les thématiques relatives au «regard de Dieu» et à la «vie sous son regard» telles qu'elles se présentent dans le culte, dans une perspective anthropologico-théologique, c'est-à-dire en tant qu'indice révélateur du mode de relation qui unit l'être humain à Dieu. Ce travail m'amènera à considérer différents éléments qui interviennent dans le rapport à Dieu et dans la perception de son «regard», tels que le temps, l'espace, le corps ou encore divers signes et symboles ; autant d'éléments qui seront envisagés à partir d'une réflexion sur le signe et sur son statut en liturgie.

Pour ce faire, je commencerai, dans un premier chapitre, par définir mieux ce que l'on doit entendre sous le terme de «médiation symbolique» auquel renvoie la notion de signe. Il est

1 Cf. Campiche, «Culte et culture contemporaine», art. cit., qui cite à cette occasion (p. 5) Jean-Paul Willaime : «tout système religieux se caractérise par un dispositif culturel qui a pour fonction centrale d'amener la présence de la divinité, de mettre les hommes en rapport avec la divinité» (citation tirée de : Willaime, «Prédication, culte protestant et mutations contemporaines», art. cit., p. 11). Dans le cadre d'un culte, cette mise en rapport se définit par une présentification rituelle qui implique une mise en scène. A ce propos, cf. Gérard Delteil et Paul Keller, *L'Église disséminée : itinérance et enracinement*, Paris / Genève / etc., Cerf / Labor et Fides / etc., Théologies pratiques, 1995, ch. 12 : Liturgie et théâtralité, p. 253-265 ; Ermanno Genre, *Le culte chrétien : une perspective protestante*, Genève, Labor et Fides, Pratiques 23, 2008 (trad. C. Lanoir), ch. 9 : «Le culte chrétien comme «mise en scène»», p. 137-141 ; Jean-Guy Nadeau éd., *La liturgie : mise en scène ou entracte ?*, Ottawa, Novalis / Université Saint-Paul, 2005 ; Bernard Reymond, *Théâtre et christianisme*, Genève, Labor et Fides, Pratiques 21, 2002.

2 Je remercie le Professeur Félix Moser qui m'a suggéré l'emploi de cette expression pour qualifier l'expérience particulière du regard divin, que nous pouvons faire dans le cadre du culte.

tellement vrai que notre rapport à Dieu n'est jamais immédiat, mais toujours structuré par une langue, une culture et une tradition particulières, que je commencerai par étudier, dans ce premier chapitre, comment nous pouvons qualifier les médiations qui interviennent dans le rapport à Dieu, et les conséquences de ces dernières, quant à la compréhension du « regard de Dieu ».

Dans un deuxième chapitre, je reviendrai sur la notion de « signe », qui traverse toute cette partie. Je m'appuierai, dans cet exposé, sur les analyses de Saint-Augustin, car elles constituent la référence de nombreuses discussions ultérieures, relatives au « signe », discussions d'ordre aussi bien linguistique (avec la question du langage) que théologique (sur la question de la cène, qui concentre une grande partie des débats théologiques sur le « signe »). Comme nous aurons l'occasion de le remarquer, les analyses augustinienes se révèlent parfois d'une étonnante actualité, et ses intuitions se retrouvent jusque chez des penseurs modernes, tels que Charles Sanders Peirce et Umberto Eco notamment, dont je présenterai succinctement les réflexions en cette matière.

Cet exposé m'amènera à préciser, dans un troisième chapitre, de quelle manière la notion de « signe » nous invite à faire droit à la dialectique du visible et de l'invisible dans le culte. Pour ce faire, je m'intéresserai à l'un des lieux théologiques dans lesquels la question du « signe » se pose avec acuité, à savoir la cène. Sans entrer dans le détail des débats qui ont opposé, au cours des siècles, de nombreux théologiens sur cette question, je reviendrai sur la manière dont nous pouvons comprendre la présence de Dieu dans le culte. Je le ferai en m'appuyant sur les réflexions d'un philosophe que j'ai déjà mentionné à la fin de la première partie, à savoir Maurice Merleau-Ponty. Ses travaux relatifs à la dialectique du visible et de l'invisible ou, pour le dire autrement, à la manière dont l'invisible entre dans la constitution du visible, vont s'avérer riches de perspectives pour repenser la manière dont nous pouvons appréhender, aujourd'hui, le regard divin et la « vie sous le regard de Dieu ». Ce développement m'amènera à présenter quel regard nous sommes invités à porter sur ce qui nous entoure, à l'instar du « regard » que Dieu pose sur le monde et l'humanité : un regard qui fasse l'aveu d'un *écart* ou d'un *hiatus* entre ce qui s'offre immédiatement à la vue et ce que nous sommes appelés à percevoir dans le visible.

Enfin, dans un quatrième et dernier chapitre, j'ouvrirai la réflexion en m'interrogeant sur les répercussions que peut induire, dans notre existence quotidienne, la conscience de « vivre sous le regard de Dieu », particulièrement eu égard à la manière dont on traite le regard dans notre société actuelle.

Chapitre 1 : Regard et médiations

La question qui va nous occuper dans ce chapitre est loin d'être simple. Sa complexité est en partie liée au fait qu'elle est matière à controverses : examinant le lien qui unit habituellement la notion de regard à celle d'immédiateté, j'aimerais revenir sur les présupposés d'une telle conception, et examiner si ce soi-disant lien mérite d'être défendu ou s'il ne convient pas, au contraire, de le remettre en question.

Le langage populaire atteste bien de la force de l'association qui unit la perception visuelle – et, par suite, le regard – à l'instantanéité : ne dit-on pas en effet de deux personnes qu'elles se sont aimées « au premier regard », ou que l'on savait telle ou telle situation perdue ou gagnée d'avance, « au premier coup d'œil » ? L'immédiateté dont la vue semble jouir paraît garantir un type de savoir particulier qui, parce qu'il précède toute intellection, ressemble à une certitude intuitive, souvent synonyme d'authenticité (l'intuition du « premier regard » se révélerait souvent exacte).

Mais en est-il réellement ainsi ? La vue et le regard peuvent-ils s'exercer de manière immédiate, c'est-à-dire sans intermédiaire ? La perspective relationnelle qu'induit le regard, et que Sartre souligne bien dans son œuvre (cf. la 1^{re} partie), plaiderait de prime abord plutôt en faveur du contraire (bien que Sartre n'ait, lui-même, pas développé ce point, dans ses travaux). La structure relationnelle qui rend possible le regard implique, en effet, l'intervention de diverses médiations, qui soutiennent et rendent possible cette relation : celles du corps et du langage ; mais aussi celles de la culture et de la tradition auxquelles nous appartenons, auxquelles nous devons nombre des influences qui ont marqué notre existence, en particulier notre vision du monde et notre conception de nos relations aux autres. En s'exerçant sur ce qui l'entoure, la vue et le regard bénéficient-ils vraiment de l'immédiateté et de la spontanéité qu'on leur prête habituellement, ou n'est-ce qu'indûment que nous leur attribuons cette propriété ? Afin de répondre à cette question, j'aimerais revenir sur la définition du regard, en examinant ce que nous entendons généralement sous ce terme, et en cherchant à préciser à quel titre ce dernier pourrait être dit « immédiat ».

1. Regard *versus* immédiateté ?

Définir le regard n'est pas tâche aisée. L'étendue du champ d'étude s'avère si vaste qu'il semble difficile, voire impossible, d'unifier les différents domaines¹. Médiatisant notre rapport au monde et interférant avec l'ensemble de nos activités, le regard est à la source de l'ensemble

1 Claude Smith, « Parcours du regard », in : Le Banquet 5/2 (1994), trouvé sur internet à l'adresse URL suivante : http://www.revue-lebanquet.com/docs/a_0000095.html, le 28/02/2007.

de nos relations¹ aussi bien avec le monde et avec autrui qu'avec Dieu. Mais le regard ouvre aussi un domaine qui déborde la seule perception d'objets extérieurs : il actualise, en même temps qu'il remet en question une certaine « vision du monde » ou, pour le dire autrement, les représentations que nous pouvons nous faire du monde, de l'autre et même de ce qui échappe au regard, par exemple Dieu. Cette indétermination de l'étendue et du champ d'application du regard se trouve par ailleurs confirmée par la dualité des acceptions principales qu'il présente : si le regard se porte avant tout sur une réalité extérieure, empirique, visible, sur le monde, les êtres et les choses qui le composent, ne permet-il pas également d'entraîner la perception d'une réalité intérieure, invisible à l'œil nu, non immédiatement offerte aux sens et à la perception ?

Le regard constitue l'un des modes fondamentaux qui nous relie au monde et à l'autre. Il se caractérise en particulier par le fait qu'il nous livre le monde et les autres, sans pour autant nous livrer à eux en retour. Le regard se situe ainsi au croisement de ce sur quoi l'on a une prise voire une emprise, et de ce qui nous échappe ou, pour le dire autrement, de ce que l'on voit et de ce qui nous reste invisible, de ce qui est communicable et partageable avec d'autres, et de ce qui reste intime et indicible.

Cette ambivalence, caractéristique du regard, montre bien la difficulté qui se présente à quiconque voudrait définir très simplement le regard. Sa portée est telle qu'elle s'étend à l'ensemble de la réalité humaine, aussi bien visible qu'invisible. En effet, si le regard permet à l'être humain de percevoir, d'entrer en contact, de prendre position face au monde dans lequel il se trouve immergé, et face à autrui avec qui il partage ce monde, sa réalité comporte également des aspects métaphysiques et théologiques puisqu'il s'ouvre sur une réalité imperceptible à l'œil nu. Ces deux réalités (visible et invisible) ne peuvent toutefois pas être envisagées indépendamment l'une de l'autre. C'est là l'une des grandes leçons de la perception, de nous rappeler que toutes deux relèvent d'une opération similaire : quelque chose est perçu d'une part, et représenté d'autre part. Pour bien saisir cette dernière affirmation, revenons brièvement aux sources de notre vision, en nous demandant de quelle manière et à la suite de quels processus nous voyons une chose et nous nous en faisons une représentation.

Apportons tout de suite une précision : regarder n'équivaut pas à voir ; le regard ne se réduit pas à la vue. En effet, si la vue peut se définir par la réception de stimuli externes exercés sur les organes de la vision, le regard se définit, de façon beaucoup plus active², comme une interaction avec le milieu dans lequel l'être humain est plongé. Si la vue naît des stimulations que les choses extérieures exercent sur la rétine³, le regard implique davantage d'action (voir de pro-action) de

1 Ainsi que le note la sociologue Anne Sauvageot : « Le regard est au cœur de toutes nos activités. Il s'inscrit en effet dans toute relation avec autrui, de même qu'il est un médiateur essentiel entre nous et le monde puisqu'il filtre et organise une grande part des informations qui nous sont nécessaires. La vue s'ancre dans l'action en même temps qu'elle la commande et en fixe l'expérience. Parce qu'il permet la « vue à distance », le regard constitue le médium par excellence, permettant à l'intelligence de distinguer et de discerner, de reconnaître et d'apprécier, de se déployer donc pleinement. » (Anne Sauvageot, *Voires et savoirs : esquisse d'une sociologie du regard*, Paris, PUF, Sociologie d'aujourd'hui, 1994, p. 7).

2 « Le regard n'est pas seulement un acte sensoriel, regarder n'est pas seulement voir. L'intelligence, la compréhension, la sensibilité interviennent, ainsi que le jugement, suivant que telle ou telle intention précède le regard. » (L. F., « Regard », in : Etienne Souriau et Anne Souriau (publié sous la dir. de), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, PUF, 1990, p. 1210).

3 A ce propos et pour davantage de détails concernant le fonctionnement de l'appareil visuel humain, cf. Edward T. Hall, *La dimension cachée*, Paris, Le Seuil, Points 89, 2006 [1971] (trad. A. Petita), chapitre 6 : « L'espace visuel », p. 87-99.

la part de l'être humain ; il suppose en effet une opération première, tout active : le désir de *porter son regard sur* quelque chose en particulier, de considérer un objet ou un être parmi d'autres, de trier, parmi l'ensemble des données qui s'offrent à la vue, les plus pertinentes.

Pascal Dibie, dans l'ouvrage intitulé *La passion du regard*, le rappelle fort à propos¹ : récepteur des phénomènes lumineux, l'œil désigne l'instrument corporel qui adresse au cerveau (par le biais de la rétine qui en est le prolongement) le message visuel qu'il perçoit (embryologiquement et physiologiquement, la rétine fait ainsi partie intégrante de notre cerveau). Tout en nous procurant une « sensation visuelle », l'œil interiorise les images, nous les restitue, en même temps qu'il s'approprie le monde. Or, pas plus qu'on ne pense seul, pas davantage sommes-nous capables de voir seuls : « L'homme ne « voit » et ne « reconnaît » dans du tout-fait naturel que les formes qu'il a construites au préalable »². Le regard apparaît ainsi comme le contraire d'une appréhension globale : c'est lui qui, en un sens, *oriente* la vue, qui ajoute, retranche, omet, *construit* et subjectivise. Cette activité caractéristique du regard est également soulignée par la définition du *Petit Robert* : le regard y est défini comme l'« action », ou la « manière de diriger les yeux vers un objet, afin de le voir »³. L'acte de *regarder* n'équivaut donc pas à celui de *voir*, même si le regard repose d'une certaine manière sur la vue, qui en constitue comme le support. Mais la vue même s'avère-t-elle tellement passive ? Comment le regard interagit-il avec la vue ?

Selon le physiologiste Yves Galifret, la vision « suppose la formation d'une image et l'analyse des informations qu'elle contient »⁴. Il note que si la formation d'une image est une condition nécessaire de la vision⁵, le rôle de la rétine ne se réduit pas à élaborer un « décalque nerveux de l'image donnée par le système optique de l'œil, décalque transmis par les voies visuelles et « regardé » par le cerveau. Les potentiels locaux des cellules rétinienne, puis les potentiels d'action répétitifs des cellules ganglionnaires et des cellules cérébrales ne concernent pas la *traduction* d'une image, mais sont les *supports d'information* concernant cette image »⁶. La combinaison des informations élémentaires fait que progressivement émergent des données de plus en plus complexes (telles que celles de l'intensité et du contraste, de la couleur, du mouvement, de l'orientation, de la forme ainsi que des matériaux), à partir desquelles s'élabore la perception⁷. La perception visuelle s'apparente ainsi moins à une activité de *traduction*, ou de *reproduction* du monde extérieur dans notre for intérieur, qu'à une *présentation* de multiples éléments qui

1 Pascal Dibie, *La passion du regard : essai contre les sciences froides*, Paris, Éd. Métailié, 1998, p. 22-23. Le philosophe et logicien Charles Sanders Peirce, dont il sera question au chapitre suivant, le remarquait déjà à la fin du XIX^e siècle : « Le lecteur sait-il qu'il y a une tache aveugle sur la rétine ? [...] Il s'en suit que l'espace que nous voyons immédiatement (quand un œil est fermé) n'est pas comme nous l'avions imaginé un ovale plein, mais un anneau dont le remplissement doit être l'œuvre de l'intellect. » (Charles Sanders Peirce, *Questions concernant certaines facultés*, in : Charles Sanders Peirce, *Textes anticartésiens*, Paris, Aubier, Philosophie de l'esprit, 1984 (trad. J. Chenu), p. 177-178).

2 Dibie, *La passion du regard*, *op. cit.*, p. 25. Dans la même perspective, cf. également Sauvageot, *Voirs et savoirs*, *op. cit.*

3 Josette Rey-Debove et Alain Rey eds, *Le Nouveau Petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2004, p. 2214. A ce propos, Pascal Dibie note également que l'être humain, à l'instar d'autres espèces qui disposent de la vision binoculaire, jouit de la capacité d'accommoder instantanément le système optique selon la distance de l'objet observé (Dibie, *La passion du regard*, *op. cit.*, p. 22).

4 Yves Galifret, « Vision (Physiologie) », in : *Encyclopædia Universalis*, vol. 23 : T-Z, Paris, Encyclopædia Universalis France S.A., 1990, p. 702-716, citation p. 702.

5 Cette condition toutefois n'est pas suffisante, elle nécessite un dispositif récepteur, solidaire d'un système nerveux suffisamment développé pour traiter l'information visuelle. A ce propos, cf. *Id.*

6 *Ibid.*, p. 715. Je souligne.

7 *Id.*

composent la vue et que notre cerveau traite de façon à en créer une image, c'est-à-dire à faire émerger une *représentation* du monde qui nous entoure, et qui dépend elle-même d'une culture, d'une époque et d'un contexte¹.

La perception visuelle ne se limite donc pas à recevoir passivement des informations, comme s'il suffisait d'enregistrer des données extérieures pour les traduire en images intérieures, mais suppose une véritable activité de la part de l'être humain, qui trie des informations reçues en bloc et les sélectionne en vue de se forger une représentation du monde dans lequel il vit². Cette activité revêt une importance qu'il convient de ne pas sous-estimer : les représentations qui émergent de la sélection des éléments perçus dans la vision ne sont pas universelles ; à contexte et à situation similaires, nous ne voyons pas tous la même chose. Si nos perceptions visuelles ne diffèrent pas radicalement l'une de l'autre (devant la statue de la liberté, nous nous accordons tous plus ou moins à voir une chose identique et à reconnaître ladite statue), il n'en demeure pas moins que chaque perception demeure unique. Chacun d'entre nous accorde son attention à des éléments disparates, et ce, en fonction de sa sensibilité et de ses préférences personnelles, mais aussi et surtout de sa culture, de son éducation, de son milieu, de son âge, de son sexe, etc. Il en résulte que, mises à part les aptitudes visuelles propres à chacun et chacune d'entre nous, nous ne voyons pas tous une chose identique lorsque nous considérons un objet ou un paysage. La vision du monde s'avère ainsi liée à une certaine « pré-compréhension » qui nous incite à trier les éléments qui nous parviennent de telle ou de telle manière, pré-compréhension qui ouvre sur diverses représentations possibles, qui constituent autant d'interprétations du réel perçu. J'aurai l'occasion d'y revenir au point suivant. Pour l'heure, retenons que tout regard suppose une *sélection* des éléments perçus et reçus par les canaux visuels, et que cette sélection à la fois présuppose et engage une *interprétation orientée* de la réalité.

Ainsi, *regarder* n'équivaut pas à *recevoir*, mais suppose un *ordonnement du visible*, une organisation de l'expérience visuelle. De la même façon que l'écrit tire son sens de la lecture, le visible le tire du regard qui est tourné vers lui. Ainsi, contrairement à ce que nous pourrions penser de prime abord, nous ne posons pas un regard neutre sur le monde et les choses qui nous environnent. Notre regard est au contraire traversé par diverses déterminations qui le précèdent et qui le constituent, à commencer par la culture, la tradition, la société, l'éducation, la famille, les rencontres que nous faisons³. Tous ces éléments interviennent dans notre « vision » ou notre représentation du monde et influencent notre regard. De plus, notre regard ne s'avère pas passif ; au contraire, il *construit* le monde et les objets qu'il perçoit, conformément à la structure même de notre perception. De quelle manière les diverses médiations citées à l'instant interagissent-elles avec le regard, comment comprendre ces différentes médiations qui disqualifient d'entrée de jeu toute thèse qui établirait une immédiateté dans l'ordre du regard ?

1 Pascal Dibie aborde cette problématique en posant la question suivante : « comment se fait-il qu'avec des organes approximativement semblables, les hommes qui nous ont précédés n'aient pas vu les mêmes choses que nous, du moins ne les aient pas vues telles que nous nous imaginons aujourd'hui qu'elles sont ? Il n'est pas besoin de remonter si loin pour émettre ce truisme : mon grand-père, mon père, moi et mon fils n'avons pas vu, ne voyons pas et ne verrons pas les mêmes choses, j'entends celles qui nous sont encore communes, disons, pour reprendre cette expression connue, que nous ne voyons pas les choses du même œil... » (Dibie, *La passion du regard*, op. cit., p. 21-22).

2 « Toute perception visuelle est d'abord discernement et vision combinatoire. Dans tout processus cognitif quel qu'il soit, on retrouve en effet la nécessité de sélectionner un objectif. La vision, de même, n'acquière de netteté qu'en se limitant à une zone restreinte dans l'étendue complète du champ. Cette sélection, loin d'être un handicap, permet à l'esprit de ne pas se laisser submerger par un trop plein d'informations qu'il serait incapable de gérer. » (Sauvageot, *Voires et savoirs*, op. cit., p. 14).

3 « La perception des objets qui nous environnent est en effet indissociablement liée aux images-normes assimilées au cours des expériences antérieures, à l'échelle tant individuelle que collective, et en ce sens on peut sans doute parler d'un véritable « habitus » perceptif et mental. » (*Ibid.*, p. 15).

2. Les médiations

L'une des grandes leçons que la modernité nous a léguées consiste dans la prise en compte du *lieu* à partir duquel nous percevons, parlons et pensons. Ce lieu, loin d'être anodin, manifeste le fait que le sujet n'est pas une entité neutre, anonyme. Il se trouve pris dans un contexte culturel, social et historique déterminé qui influence les perceptions et la connaissance qu'il a du monde, de lui-même, des autres et même de Dieu. Cette mise en relief du sujet situé et contextualisé souligne le faisceau de relations dans lequel nous nous trouvons pris dès notre naissance : en effet, nous n'émergeons pas seuls, dans un monde en friche que nous aurions à parcourir seuls et à constituer entièrement. Nous apparaissions au contraire au sein d'un monde *habité* et *organisé* : dès notre plus jeune âge, notre découverte du monde est médiatisée par de multiples instances culturelles, historiques, sociales, traditionnelles, familiales et personnelles, qui modélisent notre regard¹ en même temps qu'elles guident notre découverte du monde et conditionnent nos représentations de l'existence.

Avant même de se poser sur le monde et sur les personnes qui nous entourent, notre regard s'avère donc traversé voire déterminé par diverses médiations qui valent comme autant d'aires d'influence. L'expression « poser son regard sur » s'avère à cet égard significative, et revêt une double signification : soulignant la part personnelle et volontaire qui entre nécessairement dans toute perception visuelle, elle exprime également le fait que « poser ses yeux sur le monde » pré-suppose simultanément qu'un autre a effectué cette opération avant nous, que nous ne sommes pas seuls à percevoir et à regarder le monde, mais que nous partageons ce dernier avec d'autres. Considérons à présent quelques-uns des éléments qui interviennent dans notre organisation du visible et qui médiatisent le regard.

A. L'« être-dans-un-corps »²

L'un des premiers média qui intervient dans la relation de l'être humain avec le monde dans lequel il vit – et sur lequel le regard se pose – est, bien entendu, le corps. Vaut-il la peine de le rappeler ? Le regard présuppose que deux yeux se posent sur un objet ou un être en particulier. Non seulement la perception visuelle nécessite une existence corporelle et sensorielle pour s'effectuer, mais elle nécessite également l'existence matérielle des objets et des êtres sur lesquels elle s'exerce. Cette intervention du corps, dans l'exercice du regard, récuse d'emblée toute thèse d'immédiateté, car la prise en compte de sa propre existence corporelle, sensible, implique la reconnaissance corollaire de ses limites : possédant un contour bien particulier, le corps permet de réaliser ce que notre esprit imagine ou désire, mais en partie seulement, car il nous rappelle simultanément, et parfois crûment, que nous ne pouvons pas tout, que nous possédons des limites, et que bien des choses que nous aimerions réaliser restent dans les limbes de notre imaginaire, faute d'avoir trouvé leur mode de concrétion.

1 Ce point a particulièrement été mis en avant par Anne Sauvageot. Relevant que la vision est un « fait social majeur », Anne Sauvageot souligne la dimension socioculturelle du regard : « Socialement produit, le regard, l'est ainsi en ce qu'il est *conditionné* par le jeu des formes que lui offre tout environnement. Les figures et les images qui nous entourent [...] concourent à édifier des *images-normes*, instaurant chez les individus un *habitus* tout à la fois perceptif, cognitif et symbolique. L'apprentissage normatif de la perception se double en effet d'une structuration symbolique qu'active l'intégration de modèles référents. Car les formes qui constituent notre environnement visuel ne sont pas innocentes en ce qu'elles expriment un certain état d'être culturel de la matière. Et à ce titre, l'organisation du visible constitue une sorte de « grammaire sémantique » qu'intègre le regard à son contact. » (*Ibid.*, p. 9).

2 Collaud, *Le statut de la personne démente*, op. cit., p. 258.

Ces limites apparaissent d'ailleurs de manière flagrante en contexte de maladie et d'amoindrissement de ses possibilités physiques. A une époque qui cultive l'idéal du corps jeune, beau et sain, nous sommes encouragés à repousser toujours plus loin les limites auxquelles nous sommes confrontés de par notre constitution, et à lutter contre tout ce qui participe à la pesanteur du corps, à sa possible défiguration ainsi qu'à son vieillissement, autant d'éléments qui constituent davantage des objets de honte que de fierté¹.

Le fait que nous nous définissions aussi, sinon avant tout, par notre corps est lourd d'implication en ce qui concerne l'exercice du regard. Tout d'abord, notre corps vient nous rappeler que, contrairement à ce que nous pourrions déduire peut-être hâtivement de l'idée que le réel est ce qui s'offre à notre vue, une distance nous sépare du monde dans lequel nous vivons et que nous expérimentons². Cette distance est irréductible. Elle constitue une donnée primordiale de la condition et de la perception humaines.

Le corps, ensuite, exprime la contingence matérielle de notre être, en même temps qu'il nous place dans un contexte et une situation déterminés. Carrefour de diverses déterminations – de la facticité –, en même temps que médium de la présence à soi et aux autres, le corps définit une manière d'être au monde³. Il nous invite à comprendre notre être avant tout comme «*être-dans-un-corps*» : «le corps n'est pas le lieu d'un avoir mais fondamentalement le lieu de notre être»⁴. Avec une telle affirmation, on se trouve naturellement très loin des perspectives dualistes, qui postulent un clivage irréductible entre le corps (ou la matière) d'une part, et l'âme (ou l'esprit) d'autre part. Notre être n'est pas que pensée ou langage, il est aussi *corps*. L'un ne va pas sans l'autre. Tant le regard que la parole revêtent une certaine dimension corporelle, et donc matérielle. Si, dans son histoire, le christianisme a cherché à comprendre l'affirmation de l'existence de Dieu à partir de représentations métaphysiques (avec la volonté cachée d'imposer le non-corporel comme ultime réalité)⁵, il me semble qu'il faut plaider aujourd'hui pour une réhabilitation du corps et de ses sensations dans la saisie de l'être et dans la perception de la présence de Dieu. J'y reviendrai.

Sujets incarnés, nous vivons en un corps délimité et limité, mais aussi en une langue et une culture particulières, en un contexte donné. Notre corps est un corps «regardant» (et regardé), mais aussi «parlant» (et parlé)⁶. Cette dernière affirmation m'amène à prêter attention à une seconde médiation, celle du langage et de la langue, qui nous donnera accès à la problématique du signe, dont il sera question au chapitre suivant.

1 Ainsi que le relève Gilbert Vincent, «le régime auquel le corps est soumis, dans le domaine sportif, illustre assez l'efficacité d'applications inspirées de l'ambition de vaincre ces limites et souffrances qui signalent notre trop grande adhérence à une nature trop naturelle. Tout exploite est-il autre chose que la menue monnaie de ce grand fantasme : vaincre tout ce qui, en nous, corps et psychisme, participe de la pesanteur, de l'inertie et de la mortalité ?» (Gilbert Vincent éd., *Le corps : le sensible et le sens*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004, p. 8).

2 Cette distance caractérise même le regard par rapport à d'autres sens. C'est ainsi que Hall le classe parmi les «récepteurs à distance» (qui s'attachent aux objets éloignés : yeux, oreilles et nez), l'opposant ce faisant aux «récepteurs immédiats» (qui explorent le monde proche par toutes les sensations liées au toucher et au goût). A ce propos, cf. Hall, *La dimension cachée*, op. cit., p. 62.

3 Collaud, *Le statut de la personne démente*, op. cit., chapitre 9 : «La présence», p. 257-281, en particulier p. 257s.

4 *Ibid.*, p. 258.

5 A ce propos, voir Yves Ledure, *Si Dieu s'efface : la corporéité comme lieu d'une affirmation de Dieu*, Paris, Desclée, Théorème, 1975.

6 «Ce corps propre n'est donc parlant que parce que déjà parlé par une culture ; parce qu'héritier d'une tradition et solidaire d'un monde.» (Louis-Marie Chauvet, *Symbole et sacrement : une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Les éd. du Cerf, Cogitatio Fidei 144, 1987, p. 157).

B. Homo loquens¹

Si la médiation du langage apparaît plus clairement que celle de la vue ou du regard dans notre rapport au monde (l'on s'accorde en effet plus volontiers à reconnaître que les mots médialisent notre rapport au monde, tant dans sa perception que dans sa conceptualisation), il ne faut toutefois pas sous-estimer l'importance de la médiation visuelle. Pour Anne Sauvageot par exemple, cette dernière précède même celle du langage : « Certains argueront que l'on pense avec les mots mais il est difficile de concevoir des mots – aussi conceptuels et abstraits puissent-ils être – qui ne soient pas, de façon plus ou moins proche, associés à des images »².

Le regard que nous portons sur le monde, ou notre « vision du monde », ne se construit toutefois pas à partir de rien, l'image ne devient signifiante que sur fond d'un « ordre symbolique »³, c'est-à-dire d'un ensemble d'éléments codifiés que différents sujets partagent entre eux, par culture, par tradition, par histoire, ou par élection personnelle de groupes préférentiels. Dans ces différents cas de figures, le langage⁴ a une fonction et une vertu sociale : sans langage, pas de rapport à autrui signifiant. Le langage est à la source de la communication, en même temps qu'il en constitue le vecteur principal.

Il existe différentes sortes de langage. Le langage ne se réduit pas aux mots que l'on prononce dans le but de communiquer avec ses semblables. Il englobe également tout un ensemble de gestes, d'attitudes et de mimiques, dont l'usage peut s'avérer aussi codifié que celui des mots. On distingue ainsi habituellement deux sortes de langage : un langage *analogique*, c'est-à-dire un langage constitué de tout un outillage linguistique (qui attache à certains sons et à certaines représentations graphiques des significations particulières) qui le rend signifiant dans la communication avec autrui ; et un langage *digital* ou langage corporel, composé d'attitudes, de gestes, voire de mimiques qui peuvent faire l'objet de codifications culturelles et sociales particulières⁵.

1 Georges Gusdorf, *La parole*, Paris, PUF, Quadrige 258, 1998, p. 97.

2 Pour cette sociologue, l'« image, qu'elle soit concrète ou virtuelle, constitue le médium privilégié entre le substrat et la pensée. » (Sauvageot, *Voirs et savoirs*, op. cit., p. 15). Est-ce que cette suprématie de la médiation visuelle sur la médiation langagière expliquerait, en partie du moins, l'immédiateté dont serait censé jouir le regard et la perception visuelle en général ?

3 Regard, sujet et langage s'élaborent de pair : « C'est donc dans l'ordre symbolique que le sujet se construit ; mais il ne le fait qu'en construisant le monde, ce qui lui est possible dans la mesure où dès sa naissance il hérite d'un monde déjà culturellement habité et socialement aménagé, bref déjà parlé. L'ordre symbolique [...] est la médiation dans laquelle le sujet se construit en construisant le réel comme « monde », son « monde » familier où il peut habiter. [...] Le réel comme tel est donc, par définition ici, inatteignable. Ce que nous percevons, c'est ce qui de lui est construit par notre culture et notre désir, ce qui de lui est filtré à travers notre lentille langagière. Mais notre perception est tellement familiarisée avec celle-ci, et celle-ci est tellement adhérente à notre perception, que, par un effet de « collage » devenu quasi réflexe, nous prenons ce culturel pour le naturel et nos désirs pour le réel. » (Chauvet, *Symbole et sacrement*, op. cit., p. 91).

4 « Le langage est une fonction psychologique correspondant à la mise en œuvre d'un ensemble de dispositifs anatomiques et physiologiques, se prolongeant en montages intellectuels pour se systématiser en un complexe exercice d'ensemble, caractéristique, entre toutes les espèces animales, de la seule espèce humaine. » (Gusdorf, *La parole*, op. cit., p. 5).

5 A ce propos, cf. en particulier les travaux de Claude Bonnafont et de Edward T. Hall : Claude Bonnafont, *Les silencieux messages du corps*, Paris, Buchet / Chastel, 1977 ; Edward T. Hall, *Le langage silencieux*, Paris, Éd. du Seuil, 1984 (trad. J. Mesrie et B. Niceall) et Hall, *La dimension cachée*, op. cit.

Si, dans le développement de l'être humain, le langage gestuel précède le langage analogique¹, une sorte de « préconscience » ou de « prescience linguistique originaire » semble nous faire préférer l'usage des mots à celui des gestes et des mimiques pour exprimer notre rapport aux choses, au monde et aux autres². Mais dès que les codes du langage sont intériorisés, aussi bien analogique que digital, notre rapport au monde est structuré par un ordre symbolique qui fait sortir le sujet de la confusion (de l'état fusionnel initial) pour le faire « naître à soi-même dans une clarté croissante »³.

Le monde que nous percevons et dont nous pouvons avoir une image et nous construire une représentation est donc un monde toujours déjà rempli de *significations*, déjà ordonné, déjà socialement aménagé, comme j'ai déjà eu l'occasion de le souligner. Ces significations sont construites dans et à partir du langage :

« l'activité langagière n'est jamais confrontée [...] à un univers physique qui lui serait hétérogène, mais à un monde toujours déjà rempli de significations, toujours déjà ordonné, toujours déjà socialement aménagé. Certes, la réalité matérielle a une existence indépendante de la conscience qu'en prennent les sujets ; mais ce n'est justement pas à cet univers, en tant qu'il est physique, que l'enfant est d'abord confronté ; c'est dans un monde habité par d'autres qu'il se fraye un chemin [...]. Il en va de même pour les adultes : se vêtir, manger, habiter, se déplacer, travailler, souffrir, prendre du plaisir, tout cela nous plonge constamment dans un monde de repères symboliques. »⁴

Le langage se compose donc d'un ensemble de signes culturellement codifiés qui permettent que les données de la perception s'organisent en représentations, constitutives de la vision que nous pouvons avoir de nous-mêmes, du monde, d'autrui, voire de Dieu⁵. Je reviendrai sur ce dernier point par la suite. Pour l'heure, retenons que regard et langage ne s'opposent pas comme des antonymes, mais reposent sur un pacte culturel d'ordre symbolique. Ils interagissent dans l'élaboration d'une « vision du monde » qui s'avère à la fois reçue et construite, qui peut se partager avec d'autres dans une communication à la fois digitale et analogique. Ainsi, tant le langage que le regard démentent-ils le vœu d'une idéale immédiateté, le postulat d'une transparence possible de soi à soi, de soi au monde, à autrui voire à Dieu. Avant d'étudier de manière plus approfondie de quelle manière le langage et le regard, reposant sur un ensemble codifié de signes et de symboles, rendent impossible toute relation « immédiate » à Dieu (et donc aussi

1 A ce propos, Bonnafont propose l'hypothèse explicative suivante : « Peut-être nous est-il impossible d'échapper à l'emprise de ces longues années préverbaux pendant lesquelles le déferlement de nos affects ne trouvait d'autre canal que la gesticulation et les cris inarticulés. Nos émotions d'alors empruntaient avec naturel le chemin des muscles et des fibres nerveuses pour s'épanouir à fleur d'épiderme et de muqueuse en sourires, en grimaces et en hurlements. Les mots venus plus tard entériner un savoir physiologiquement vécu n'ont pas aboli celui-ci. [...] L'expérience charnelle d'une concordance entre certaines émotions et leurs manifestations physiques précède dans le temps et surpasse en intensité toutes les observations postérieures à l'acquisition du langage que, par la suite, nous accumulons sur ce sujet. » (Bonnafont, *Les silencieux messages du corps*, op. cit., p. 142).

2 France Farago, *Le langage*, Paris, Armand Colin, Cours, Philosophie, 1999, p. 5.

3 *Id.*

4 François Flahaut, *La Parole intermédiaire*, Paris, Seuil, 1978, p. 84-85, cité par Chauvet, *Symbole et sacrement*, op. cit., p. 90-91.

5 Le langage constitue ainsi un élément majeur non seulement de l'expression, mais de la formation de la pensée (Hall, *La dimension cachée*, op. cit., p. 14).

à quelque chose qui serait la perception directe du « regard de Dieu » sur nos vies), examinons encore de quelle manière la culture et la société interviennent comme des médiations incontournables dans le rapport de l'être humain au monde et aux autres (et donc aussi à Dieu).

C. Un façonnement réciproque

Le langage, comme nous l'avons déjà entraperçu et comme nous le verrons plus précisément au chapitre suivant, repose sur une codification arbitraire du réel. Les signes employés pour désigner les choses n'entretiennent pas de rapport direct ni essentiel avec celles-ci.

Le langage se définit ainsi avant tout comme un phénomène social et culturel. En effet, qui dit « codification arbitraire » dit aussi « pacte social » qui fixe les rapports de certains sons ou de certains graphèmes avec ce que l'on entend signifier. Toute communication présuppose un accord préalable sur un ensemble minimal de signes et de règles linguistiques qui permettent l'entente et l'échange.

Cet accord préalable, s'il se trouve à l'origine de tout acte de langage¹, n'existe toutefois pas *in abstracto* : il ne se rencontre que dans des langues concrètes et déjà instituées, qui donnent une forme singulière à la capacité langagière de l'être humain : « La langue est le système d'expression parlée particulier à telle ou telle communauté humaine. L'exercice du langage produit à la longue une sorte de dépôt sédimentaire, qui prend valeur d'institution et s'impose au parler individuel, sous les espèces d'un vocabulaire et d'une grammaire »².

De nature sociale, soit supra-individuelle³, chaque langue confère au langage une dimension culturelle spécifique : pas de langage sans langue instituée, et donc parlée par un groupe particulier d'êtres humains, incarnée dans une société et une culture. Chaque société, chaque culture dispose ainsi d'une langue qui lui est propre et qui lui donne accès au monde, en même temps qu'elle suscite un rapport et une expérience spécifiques de ce monde⁴. Institution imposée aux individus dès leur plus jeune âge, la langue modélise ainsi, et sans même qu'ils s'en

1 J'utilise ici cette expression de manière générale, et non pour désigner les « actes de langage » tels qu'ils se donnent à comprendre dans la tradition linguistique issue de J.-L. Austin. A ce propos, cf. John Langshaw Austin, *Quand dire c'est faire*, Paris, Éd. du Seuil, Points essais 235, 1998 (trad. G. Lane).

2 Gusdorf, *La parole*, op. cit., p. 5. A noter que cette position est également celle de Ferdinand de Saussure qui, dans ses *Cours de linguistique générale*, la définit comme suit : « la langue [...] est à la fois un produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté chez les individus ». Et celui-ci de préciser plus loin : « La langue existe dans la collectivité sous la forme de somme d'empreintes déposées dans chaque cerveau, à peu près comme un dictionnaire dont tous les exemplaires, identiques, seraient répartis entre les individus » (Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, édition critique préparée par T. de Mauro, postface de L.-J. Calvet, Paris, Payot & Rivages, 2005 [1916], p. 25 et 38).

3 Farago, *Le langage*, op. cit., p. 136.

4 Hall le note remarquablement lorsqu'il affirme que « des individus appartenant à des cultures différentes non seulement parlent des langues différentes mais [...] habitent des mondes sensoriels différents. » (Hall, *La dimension cachée*, op. cit., p. 15). En ce sens, la langue utilisée par des groupes ethniques distincts ne varie pas seulement de vocabulaire, de grammaire ou de syntaxe, mais ouvrent des expériences et des visions du monde dissemblables : les espaces visuels, auditifs, voire olfactifs qui y sont impliqués, changent ainsi profondément d'une culture à l'autre, en fonction précisément de l'espace sensoriel ouvert par la langue usitée : « Selon les cultures, les individus apprennent dès l'enfance, et sans même le savoir, à éliminer ou à retenir avec attention des types d'information très différents. Une fois acquis, ces modèles perceptifs semblent fixés pour toute la vie. » (Hall, *La dimension cachée*, op. cit., p. 65-66).

rendent compte, leur rapport au monde, leur vision et leur expérience spécifiques du monde. La langue se définit ainsi comme un ordre donné et fixé d'avance : elle s'impose aux individus qui, en l'intériorisant, se découvrent pris dans un rapport au monde modelé, modélisé par elle. La langue détermine en ce sens, et pour une large part, l'expérience qu'ils peuvent faire du monde et les significations qu'ils trouvent à l'existence. Advenant par et dans le langage, l'être humain communique avec ses semblables grâce à lui. En ce sens, la langue constitue le fondement de la culture : l'être humain est « créateur d'une dimension nouvelle, la dimension culturelle [...] ». Le rapport qui lie l'homme à la dimension culturelle se caractérise par un *façonnement réciproque* »¹.

Sur la base de cette présentation liminaire, examinons à présent de quelle manière l'être humain établit des rapports conventionnels entre certains signes (sonores, graphiques ou autres) et certaines significations. La prise en compte de ce dispositif nous permettra alors de reprendre le thème qui nous occupe, celui du « regard de Dieu », et de considérer de quelle manière nous pouvons concevoir le « regard de Dieu » aujourd'hui.

1 *Ibid.*, p. 17.

Chapitre 2 : Le signe

Nous avons brièvement rappelé de quelle manière notre rapport au monde se structure à partir de notre langue et de notre culture particulières. Notre immersion linguistique détermine également pour une part notre perception du réel. Ce que nous voyons, ce sur quoi nous posons notre regard, et l'importance que nous lui attribuons, dépend ainsi du contexte et du milieu dans lesquels nous grandissons. L'apprentissage de la vue, comme tout autre apprentissage, constitue une expérience culturelle. Commencé très tôt et poursuivi tout au long de l'existence, cet apprentissage participe à la mise en place de schémas perceptifs qui gouvernent voire déterminent nos représentations du monde et de l'existence¹. La compréhension que nous pouvons avoir du « regard de Dieu » n'échappe pas à cette règle, bien au contraire. La saisie d'un regard transcendant qui se pose sur le monde et l'humanité constitue en ce sens une donnée qui fait partie de notre héritage judéo-chrétien. Que faire de cet héritage aujourd'hui ? Pouvons-nous le reprendre à notre propre compte ou devons-nous le laisser de côté, estimant qu'il traduit une compréhension désuète de la présence et de l'action de Dieu, incompatible, décidément, avec nos schémas perceptifs et conceptuels ? Le recours à la notion de « signe » fournit des éléments de réponse importants à ces questions, et permet de resituer le thème du « regard de Dieu » dans l'ordre symbolique, à partir de la dialectique du visible et de l'invisible.

1. Histoire d'un concept

Définir ce que recouvre la notion de « signe » est un exercice risqué. En effet, cette notion a reçu une telle variété de significations, à travers l'histoire et selon les auteurs qui en ont traité, que la résumer simplement constituerait sans nul doute l'objet d'un travail en soi. Pour essayer d'y voir plus clair, je commencerai par rappeler quelques-uns des jalons qui ont marqué l'histoire de ce concept : je rappellerai notamment son origine stoïcienne et son analyse par Saint-Augustin. Je m'arrêterai ensuite plus longuement sur la fin du XIX^e et le début du XX^e siècles, qui ont vu la naissance de la sémiotique (ou sémiologie²). Je m'intéresserai en particulier à deux grandes figures considérées comme les « pères » de cette nouvelle discipline, à savoir Charles Sanders Peirce et Ferdinand de Saussure. Je compléterai cette présentation par quelques remarques et commentaires tirés des travaux d'Umberto Eco. Cette présentation sommaire – et donc forcément lacunaire – me permettra de reprendre le thème qui m'occupe plus particulièrement, à savoir celui de la saisie actuelle du « regard de Dieu » et celui, proche, de la « vie sous le regard de Dieu » qu'elle induit.

1 Décrivant l'avancée des sciences du langage au XX^e siècle, Emile Benveniste note qu'« on discerne que les « catégories mentales » et les « lois de la pensée » ne font dans une large mesure que refléter l'organisation et la distribution des catégories linguistiques. Nous pensons un univers que notre langue a d'abord modelé. Les variétés de l'expérience philosophique ou spirituelle sont sous la dépendance inconsciente d'une classification que la langue opère du seul fait qu'elle est langue et qu'elle symbolise. » (Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale 1*, [Paris], Gallimard, Tel 7, 1995 [1966], p. 6).

2 Le terme « sémiologie » apparaît sous la plume de Ferdinand de Saussure dans ses *Cours de linguistique générale* (Saussure, *Cours de linguistique générale, op. cit.*, p. 33). Pour cette raison, l'école française préfère généralement ce terme à celui de « sémiotique ». Dans les propos qui suivent, je respecterai l'usage qu'en font les auteurs que je présente.

A. Les stoïciens

Du grec *semeion* (qui signifie le « signe »), la sémiotique (ou sémiologie) se présente comme la « science des signes » ou la « science des significations »¹. Il semble que ce soient les stoïciens qui, les premiers, ont parlé de « signe » (*semeion*), qu'ils interprètent dans le cadre d'un « système » (*sústema*)². Cette notion intervient plus particulièrement dans leur théorie du syllogisme (figure logique qui permet de déduire une conclusion de deux prémisses), et notamment à propos de la validité de l'inférence (si le syllogisme articule une série de signes sans signification propre, la validité de son énoncé doit pouvoir se vérifier, ce dont est chargé le signe).

Le signe se présente comme une *instance médiatrice* chargée de relier les mots et les choses : « les termes sont vrais parce qu'ils sont des signes, c'est-à-dire des relations nécessaires entre le mot et la chose qu'il désigne, par la médiation du *lekton*, catégorie incorporelle située du côté du langage. Le signe est donc une induction, comme l'induction syllogistique, mais, au lieu de fonctionner à l'intérieur de la formalité linguistique, il relie le discours à son dehors, les mots aux choses »³. Le signe se présente donc comme un intermédiaire entre les mots et les choses. Il existe à l'intérieur d'un système qui définit le langage dans son rapport aux choses.

Les stoïciens formulent également pour la première fois le fameux « triangle sémiotique », à la base de la sémiologie moderne. Ce triangle se compose d'un *semaínon* (un « signifiant », qui désigne la chose matérielle qui sert de support pour véhiculer une information, un concept ou une idée), d'un *semainómenon* (un « signifié », qui représente l'idée ou le concept que la chose utilisée pour signifier signifie) et d'un *tygchánon* (un « référent », qui désigne l'objet physique, matériel auquel le signe se réfère). Nous aurons l'occasion de mesurer l'importance et l'impact que ce triangle sémiotique a eu au long de l'histoire, en étudiant à présent la compréhension du signe dans l'œuvre de Saint-Augustin, de Peirce et d'Eco.

B. Saint-Augustin

Né à Thagaste (en actuelle Algérie) en 354 et décédé à Hippone en 430, Saint-Augustin reste sans doute l'un des Pères de l'Église qui a exercé l'influence la plus durable et la plus marquante sur la théologie médiévale jusqu'à Thomas d'Aquin⁴. De père berbère (païen) et de mère chrétienne, Augustin se convertit au christianisme en 386 (expérience qu'il relate dans les *Confessions*, rédigées autour de 397-401). Il se pose alors en fervent détracteur tant des manichéens, qu'il a fréquenté un certain temps, que des pélagiens. Auteur de nombreux traités (pour ne citer que les plus célèbres : *De Trinitate*, *De civitate Dei*, *De doctrina christiana*, *De libero arbitrio*), de dialogues (dont le *De Magistro*), de multiples lettres et sermons, Augustin contribue à l'essor

1 « En tant que telle, [...] la sémiologie est la méthodologie des sciences qui traitent des systèmes signifiants, donc des « sciences humaines », puisqu'elle considère les pratiques socio-historiques qui font l'objet de ces sciences (le mythe, la religion, la littérature, etc.) comme des systèmes de signes. » (Julia Kristeva, « Sémiologie », in : *Encyclopædia Universalis*, vol. 20, Paris, Encyclopædia Universalis S.A., 1992, p. 883-886, citation p. 883).

2 « les stoïciens sont les premiers à employer le mot *sústema* au sens de « système du monde » physique mais aussi humain (la première sémiotique est étroitement liée à l'interprétation des signes du ciel et à des signes corporels : elle est astrologie et médecine) » (*Ibid.*, p. 884).

3 *Id.*

4 Effectuant le tournant du néoplatonisme à l'aristotélisme, Augustin reste, après Ambroise de Milan, le Père le plus souvent cité au Moyen Âge.

aussi bien spirituel qu'intellectuel du christianisme romain. Sa compréhension d'un Dieu siégeant dans l'intériorité (« *Deus est interior intimo meo* ») ainsi que l'idée, qui lui est chère, que foi et intelligence vont de pair (« *credo ut intelligam ; intelligo ut credam* ») connaîtront leur heure de gloire durant toute la période du Moyen Âge, qui puisera largement son inspiration dans cette œuvre immense, profonde et brillante.

La réflexion de Saint-Augustin sur le « signe » fait partie de l'héritage que ce dernier a légué à la tradition médiévale naissante. Bien que datées de la fin du IV^e siècle et enracinées dans la compréhension métaphysique de l'époque, ces réflexions demeurent d'une étonnante actualité. De nombreux sémioticiens modernes, tels que Peirce ou Eco, s'y réfèrent encore : ils y trouvent de nombreuses indications pour développer leur propre compréhension du signe. Comment donc Saint-Augustin a-t-il caractérisé cette notion, pour avoir trouvé une telle audience ?

Les réflexions les plus importantes de Saint-Augustin sur le « signe » se trouvent dans trois textes majeurs : un dialogue intitulé *De Magistro*, qui présente une réflexion sur le langage, ainsi que deux autres traités, intitulés respectivement *De doctrina christiana* (en particulier livre II) et *De Trinitate* (livre XV). Considérons successivement ces trois œuvres, et voyons comment Augustin y définit le « signe ».

Le petit dialogue intitulé *De Magistro* (« Le Maître ») date de 389. Après avoir séjourné à Milan (où il reçoit le baptême par Ambroise en 387) puis à Rome, Augustin est de retour à Thagaste. L'interlocuteur de ce dialogue n'est autre que son propre fils, Adéodat, alors âgé de seize ans. Le texte de ce dialogue a probablement été rédigé par Augustin peu après le décès de son fils, emporté par la maladie, l'année de ses seize ans précisément¹.

Ce dialogue propose une réflexion sur la valeur du langage comme signe des choses, et sur sa prétention à transmettre la vérité. Cette réflexion se divise en deux parties : dans la première partie, la discussion porte d'une part sur la signification du langage, en particulier sur la valeur à accorder aux mots (section I), et d'autre part sur l'impuissance des signes à enseigner ou instruire (section II). La deuxième partie s'attache à la figure du Christ, considéré comme seul Maître de Vérité. Les questions principales qu'aborde Augustin dans ce dialogue peuvent se ramener à cela : quel rapport entretiennent les signes (en particulier ceux du langage) avec les choses signifiées, et qu'est-ce qui garantit la véracité de leur rapport ? Quel rôle jouent l'enseignement et le maître (Maître) dans la quête de la vérité (Vérité) ?

Dans la première partie, Augustin amène Adéodat à découvrir qu'on peut montrer sans signes (*signa*) soit les actes que nous n'accomplissons pas au moment où l'on nous interroge et qu'on peut entreprendre aussitôt (comme se lever, marcher, etc.), soit les signes eux-mêmes dont nous

1 « Il est un de mes ouvrages intitulé *Le Maître*. Adéodat en personne y dialogue avec moi. *Tu le sais*, toutes les pensées, mises là sous son personnage d'interlocuteur, sont de lui ; il avait alors seize ans. L'expérience m'a appris à son sujet bien d'autres choses plus étonnantes. Son génie m'effrayait. Et l'artisan de telles merveilles, qui est-ce, sinon toi ? Bien vite, tu as arraché sa vie à la terre, et j'en suis plus serein quand j'évoque son souvenir : aucune crainte pour son enfance et sa jeunesse, non absolument aucune pour cet être. Nous l'associâmes donc, lui qui avait le même âge que nous dans ta grâce, pour l'élever dans ton enseignement » (Saint-Augustin, *Les Confessions*, *op. cit.*, IX, VI,14, p. 964-965).

usons sur le moment (comme parler par exemple). Dans tous les autres cas, le recours à d'autres signes pour expliquer un signe s'avère nécessaire¹. Les mots du langage (*verba*) font partie de cette dernière catégorie², et Augustin propose à Adéodat de les étudier plus avant³.

Définissant le signe comme quelque chose qui désigne autre chose que lui-même⁴, Augustin établit le signe comme intermédiaire entre l'objet ou la chose signifiée et sa représentation : conservés dans la mémoire (*memoria*), les signes rappellent les choses (*res*) à la pensée⁵ ; ce faisant, ils les convoquent pour les donner à voir (vision intérieure). La correspondance entre le signe et la chose signifiée s'effectue très tôt et constitue le socle de toute connaissance ultérieure. En parlant, c'est-à-dire en usant des signes du langage, nous ne faisons donc rien d'autre que de rappeler à la pensée ces connaissances antérieures issues de la mémoire. Parler ou penser sans signes s'avère ainsi également absurde pour Augustin : les signes servent autant à identifier les choses singulières et concrètes pour qu'elles puissent être conservées dans la mémoire, qu'à rappeler ces connaissances à la pensée, afin qu'elles puissent s'organiser et donner naissance à différentes représentations. Ces signes président aussi bien à l'échange⁶ qu'à l'enseignement⁷.

Mais d'où viennent ces signes, qui font fonction d'intermédiaires nécessaires entre les choses et leur représentation ? Proviennent-ils de l'enseignement (oral ou gestuel) du maître ou possèdent-ils une autre origine ?

Dans la seconde partie du *De Magistro*, Augustin effectue un saut métaphysique qui l'amène à considérer l'origine des signes et des connaissances que possède l'être humain. Inséparable de

-
- 1 « Donc, lorsque la demande porte sur certains signes, on peut les montrer par d'autres signes. Si d'autre part on interroge sur des choses qui ne sont pas des signes, on les montrera, soit en les accomplissant après la demande, si on le peut, soit en donnant des signes qui peuvent attirer sur eux l'attention. » (Saint-Augustin, *De Magistro*, in : *Œuvres de Saint-Augustin VI : Dialogues philosophiques*, texte de l'édition bénédictine, trad., intro. et notes par F. J. Thonnard, Namur, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustiniennne, 1941, p. 31-33).
 - 2 Pour autant, les choses signifiées ne se réduisent pas aux signes utilisés pour les signifier : « Il me semble donc qu'en parlant, nous signifions par les mots, ou bien les mots eux-mêmes, ou bien d'autres signes, comme lorsque nous parlons de *gestes* ou de *lettres*, car les choses signifiées par ces deux mots n'en sont pas moins des signes ; ou bien nous signifions autre chose, qui n'est pas un signe, comme en disant *pierre* : ce mot en effet est un signe, car il désigne un objet ; mais cet objet qu'il signifie n'est pas pour autant un signe. » (*Ibid.*, p. 33).
 - 3 « Mais ce dernier cas, – quand le mot désigne un objet qui n'est pas lui-même un signe – n'appartient pas à la section que nous nous sommes proposé de discuter ; car nous avons entrepris de considérer ce fait que des signes sont montrés par des signes ; et nous y trouvons deux sections : par des signes, en effet, nous enseignons ou rappelons soit les mêmes signes, soit d'autres signes. » (*Id.*).
 - 4 « Nous appelons [...] «signe», toutes les choses en général qui en désignent une autre, et parmi elles nous avons aussi trouvé les mots. » (*Ibid.*, p. 39).
 - 5 « la mémoire, en réveillant les mots qu'elle conserve, remet en pensée les choses mêmes dont les mots sont les signes. » (*Ibid.*, p. 19).
 - 6 « nous ne pouvons pas du tout converser, si, au moyen des paroles entendues, l'âme ne se porte pas vers les objets ainsi désignés. [...] Ce dont nous parlons en effet, nous le signifions ; or ce n'est pas la chose signifiée qui sort de la bouche de celui qui parle, mais le signe de cette chose » (*Ibid.*, p. 73 et 75).
 - 7 « C'est pourquoi nous n'avons encore rien trouvé qui puisse être montré par soi-même, en dehors du langage qui se désigne soi-même avec les autres choses. Mais comme lui-même est un signe, il n'y a rien absolument qui semble pouvoir être enseigné sans signe. » (*Ibid.*, p. 91).

la théorie de l'illumination, la théorie de la réminiscence¹ s'attache à montrer que le ressouvenir de connaissances innées (dont le langage fait partie²), ou de «vérités éternelles» comme les appelle Augustin, provient, non de l'être humain lui-même, mais de Dieu. Comment Augustin passe-t-il d'une interrogation philosophique sur les signes du langage à l'affirmation que «le Christ seul» est «Maître de Vérité»?

Dans sa réflexion sur la valeur du langage et sa capacité à transmettre la vérité, Augustin cherche à déterminer le point fixe, à partir duquel on peut établir la vérité d'un énoncé ; cette quête du point fixe est indissociable, dans la théologie augustinienne, de celle de la vie bienheureuse. Sans référence commune en effet, non seulement aucun dialogue (ni aucun enseignement) ne serait possible, mais toute recherche de la vérité serait également vouée à l'échec. Quel est donc ce point fixe pour Augustin ?

Si les signes du langage s'avèrent totalement impuissants à transmettre quelque vérité que ce soit, ils contribuent tout de même à ce que le disciple, écoutant le maître, s'approche de la vérité : le disciple confronte en effet les vérités que lui enseigne son maître avec ses connaissances antérieures (par les signes du langage qui rappellent, sur fond de mémoire, les choses signifiées). Il ne tient alors pour vraies que celles qui se trouvent en accord avec sa «vérité intérieure», qu'il tient du Christ lui-même, «seul Maître de Vérité» :

«Maintenant, pour toutes les choses que nous comprenons, ce n'est pas une parole résonnant au dehors que nous consultons à leur sujet, mais c'est la vérité qui gouverne l'esprit lui-même au-dedans, les mots peut-être nous avertissant de le faire. Or, celui que nous consultons ainsi, voilà le Maître, celui dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur, le Christ, c'est-à-dire la Force immuable de Dieu et la Sagesse éternelle. Toute âme raisonnable [*rationalis anima*] le consulte, mais il ne se révèle à chacune que suivant sa capacité, en raison de sa bonne ou mauvaise volonté.»³

Habitant au plus intime de nos âmes, le Christ lui-même dépose les «vérités éternelles» à la lueur desquelles doivent être examinées toutes les autres vérités. Ainsi, si les signes s'avèrent incapables de transmettre la vérité, ils orientent toutefois le regard : ils amènent à considérer ce qui, jusque là, lui échappait, à savoir les «vérités intérieures». Constituant une sorte d'intermédiaire entre le

1 Selon cette théorie aux fortes résonances platoniciennes, l'âme possède, dès son union au corps, les premiers principes (également appelés «vérités éternelles»), au fondement des sciences. Ces premiers principes, l'âme les conserve en quelque sorte «inconsciemment», c'est-à-dire sans s'en apercevoir, dans une sorte de *mémoire*, jusqu'à l'éveil de la raison. Les premiers principes – ou les vérités éternelles – ne proviennent donc pas plus d'une expérience qu'ils ne résultent d'un enseignement ou d'un apprentissage. L'âme les possède de manière innée, et *s'en souvient* soit par expérience soit par enseignement : «Pour moi, je pense qu'il y a une certaine manière d'enseigner par ressouvenir [*per commemorationem*], manière excellente comme il apparaîtra dans notre conversation. [...] j'établis donc deux motifs du langage : nous parlons, ou pour enseigner, ou pour faire se ressouvenir, soit les autres, soit nous-mêmes» (*Ibid.*, p. 15-17 ; à ce sujet, cf. également les notes complémentaires 1-3, p. 475-481).

2 «C'est donc la connaissance des choses qui achève la connaissance des mots ; mais en entendant les mots, on ne les apprend même pas. Car s'ils nous sont connus, nous ne les apprenons pas ; et s'ils ne nous sont pas connus, nous ne pouvons affirmer les avoir appris qu'après en avoir saisi la signification ; et celle-ci résulte, non pas du fait d'entendre une émission de voix, mais de la connaissance des choses signifiées. C'est un argument infaillible et on peut le dire en toute vérité : Quand des mots sont proferés, ou nous savons ce qu'ils signifient ou nous ne le savons pas. Si nous le savons, c'est une réminiscence plutôt qu'un enseignement reçu ; si nous l'ignorons, ce n'est même plus une réminiscence, mais, tout au plus, une invitation à chercher.» (*Ibid.*, p. 101).

3 *Ibid.*, p. 103-105.

monde des choses (*res*) et celui des idées (*verba*), les signes ouvrent donc l'accès à un autre monde : ils invitent à se tourner vers les « vérités éternelles » issues de Celui qui en est la source, à savoir le Christ lui-même¹.

Postérieur au *De Magistro*, le traité *De doctrina christiana*² développe une réflexion sur le signe complémentaire de celle qu'offre le dialogue présenté ci-dessus. La perspective n'est pas la même : Augustin s'élève ici contre les charismatiques ou les exaltés qui abondent dans l'Église d'Afrique depuis Tertullien³ ; contre ceux qui défendent un accès direct et immédiat au texte biblique, remettant ainsi en cause la nécessité des médiations dans la lecture et l'interprétation de l'Écriture⁴. Si le *De Magistro* affirmait que rien ne peut s'apprendre *par* les signes, dans le *De doctrina christiana*, Augustin fait un pas de plus en déclarant que rien ne peut s'apprendre non plus *sans* les signes⁵ : les signes représentent des aides, tandis que les maîtres guident les élèves dans leur quête de Vérité et de vie bienheureuse, dont nous avons vu qu'elles se définissent comme autant de dons de Dieu (théorie de l'illumination)⁶.

Ce traité, écrit principalement pour les clercs, se présente comme une initiation biblique destinée à ceux qui peuvent la recevoir⁷. Il a pour sujet principal l'étude exégétique et herméneutique des Écritures (*tractatio Scripturarum*) : la parole de Dieu nous étant transmise au moyen des signes de l'Écriture, Augustin réfléchit au statut particulier de ces signes et à la valeur qu'ils acquièrent dans la transmission de la foi et la recherche de la Vérité (livres II et III). Arrêtons-nous plus

-
- 1 « de la sorte, [...] nous commencerons à comprendre avec quelle vérité a été écrite par ordre de Dieu la défense d'appeler personne notre maître sur la terre, parce qu'il n'y a qu'un seul Maître qui est dans les cieux (*Mat.*, XXIII, 8-10). Ce qu'il est dans les cieux, lui-même nous l'apprendra, lui qui nous fait donner par les hommes l'avertissement des signes extérieurs, afin que, nous retournant intérieurement vers lui, nous recevions ses leçons : lui dont l'amour et la connaissance constituent la vie bienheureuse que tous proclament chercher et que bien peu peuvent vraiment se réjouir d'avoir trouvée. » (*Ibid.*, p. 119).
 - 2 Ce traité connaît une rédaction saccadée : la première partie (livres I et II) auraient été rédigés de la fin de l'année 396 jusqu'au début de l'année 398, alors que les livres III et IV auraient été repris puis terminés presque trente ans plus tard, autour des années 426-427 (Saint-Augustin, *De doctrina christiana*, in : *Œuvres de Saint-Augustin* 11/2, texte critique du CCL, revu et corrigé, intro. et trad. de M. Moreau, annotation et notes complémentaires d'I. Bochet et G. Madec, Paris, Institut d'études augustiniennes, Bibliothèque augustinienne, 1997, p. 10).
 - 3 *Ibid.*, note complémentaire 1.2, p. 430.
 - 4 A cet égard, cf. en particulier le Prologue : « Quant à ceux qui se glorifient d'un don divin et qui se flattent d'être en mesure, sans le secours de règles semblables, à celles que j'ai entrepris d'enseigner ici, de comprendre et d'interpréter les saints Livres, et estiment de ce fait que j'ai voulu écrire des choses superflues, voici comment je dois calmer leur excitation : [...] qu'ils se souviennent cependant que c'est par l'entreprise des hommes que, par exemple, ils ont appris l'alphabet ; [...] néanmoins, ils ne peuvent pas ne pas accorder que chacun de nous, dès sa tendre enfance, a appris sa propre langue à force de l'entendre, et qu'il en a acquis une autre, le grec ou l'hébreu, ou tout autre langue, de la même manière, soit en l'entendant, soit sous la direction d'un maître. » (*Ibid.*, Prologue 4-5, p. 69).
 - 5 A ce propos, cf. *Ibid.*, Note complémentaire 2, p. 433s.
 - 6 « L'insistance du *De doctr. christ.* sur la nécessité des médiations humaines n'exclut donc en rien l'origine transcendante de la Vérité qui illumine tout homme par grâce – ce qui donne toute sa place à la prière. Prière et travail de l'intelligence, loin de s'exclure, ont à se compénétrer : la grâce ne dispense pas le disciple d'apprendre ou le maître d'expliquer. C'est ainsi qu'Augustin présente les règles qu'il se propose de transmettre comme données par Dieu (§ 1 ; I,1,1). » (*Ibid.*, Note complémentaire 2.2, p. 436).
 - 7 *Prologue*, 1. Notons à cet égard que le mot latin *doctrina* comprend un sens plus large qu'en français : il désigne aussi bien un enseignement donné que reçu. Le traité se présente comme un enseignement biblique, puis oratoire, destiné à des clercs chargés de la prédication (il constituait peut-être une sorte de manuel de culture chrétienne, une *institutio* pour tout intellectuel soucieux d'approfondir sa foi ; à cet égard, cf. *Ibid.*, introduction, p. 24-25).

particulièrement sur le livre II, que Tzvetan Todorov a pu considérer comme «le premier ouvrage proprement sémiotique»¹, en examinant de quelle manière sa réflexion nuance ou complète celle du *De Magistro*.

Après avoir exposé, au livre I, une synthèse doctrinale élaborée à partir de la Bible (il s'agit d'une sorte de compendium théologique à propos des *res*², qu'il faut redécouvrir lors de l'interprétation des *signa* qui composent le texte scripturaire, puis transmettre grâce aux ressources des *verba* et de l'*eloquentia*), Augustin se penche, au livre II, sur les signes de l'Écriture proprement dits. Ces derniers ne peuvent pas être compris directement, comme l'annonce déjà le Prologue ; pour les comprendre, une interprétation (*interpretatio*) est nécessaire.

Cette *interpretatio* se fait en plusieurs temps : tout d'abord, une réflexion sur les signes eux-mêmes (II,1-6,8), ensuite la lecture du texte sacré qui exige une certaine disposition spirituelle (II,8,9-11) ; Augustin définit l'ensemble scripturaire sur lequel portera la recherche (qui correspond au corpus canonique reconnu par la tradition des Églises ; II,8,12-13). Il conclut enfin par l'affirmation que seuls les chrétiens jouissent d'un accès à la véritable sagesse, enracinée dans la charité (II,40-42).

Après avoir affirmé que «les choses s'apprennent par le moyen des signes» (I,II,2), Augustin définit le signe, au début du livre II, comme «une chose qui, outre l'impression qu'elle produit sur les sens, fait qu'à partir d'elle quelque chose d'autre vient à la pensée»³ (II,1,1). Pour Augustin, ce «quelque chose» qui vient se mettre à la place «d'autre chose» (*aliud aliquid*) et qui définit le signe, constitue «la représentation immédiate et fidèle du réel extra-linguistique dont il est question»⁴ : signe de la «chose» (*res*), le mot (*verbum*) indique la *res* ; celle-ci est première, elle existe indépendamment de l'esprit qui l'appréhende⁵. Système conventionnel de signes, le langage permet donc d'appréhender la chose (*res*) sur laquelle il porte⁶.

Remarquant que la vue et l'ouïe demeurent les canaux principaux de la communication par signes⁷, Augustin note que les signes ne se réduisent pas aux signes linguistiques ; les signes qui ne s'identifient pas aux mots parlés ou écrits forment ce qu'Augustin appelle des «*quasi quaedam verba visibilia*» (II,III,4). Ces signes qui se comportent «comme des mots visibles» ne

1 Tzvetan Todorov, cité par Chauvet, *Symbole et sacrement*, op. cit., p. 35.

2 Les *res* se donnent ici à comprendre comme un ensemble dogmatique de vérités auxquelles adhérer et de prescriptions morales (dont l'observance constitue le mouvement d'amour de l'être humain vers Dieu, par imitation du Christ). Ces *res*, livrées par le texte biblique, visent l'amour (*caritas*) : pour Augustin en effet, l'intelligence profonde de l'Écriture vise l'exercice et l'accroissement de la charité. Les deux livres suivants (livres II et III) sont précisément consacrés à une telle intelligence du texte. A ce propos, cf. Saint-Augustin, *De doctrina christiana*, Introduction, en particulier p. 14-22.

3 Cette définition, Augustin la tient d'Origène, selon lequel «on appelle «signe» ce par quoi est indiqué quelque chose d'autre que ce que nous voyons» (*Comment. In Epist. ad Rom.* III,8 ; cité par Domenico Sartore, «Signe / symbole», in : Domenico Sartore et Henri Delhougne, *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie* : Nuovo dizionario di liturgia, Turnhout, Brepols, 1992, p. 390-398, p. 394).

4 De cela, Augustin ne doute pas, pas plus qu'Aristote ou Thomas. A ce propos, cf. Chauvet, *Symbole et sacrement*, op. cit., p. 35.

5 Cette conception, qui reste conforme à la compréhension antique, explique sans doute pour quelle raison Augustin commence, dans son traité, par exposer ce qu'il en est de la «*res*» (livre I), avant d'aborder la question des signes (livres II et III).

6 Dans ce traité, Augustin ne débat ni de la nature ni de la fonction du signe, du *verbum*. Il admet, sans la remettre en question, l'adéquation *verbum* / *res*, qui lui vient du courant dominant de la pensée grecque (et dont Cicéron s'était fait le vulgarisateur). A ce propos, cf. Saint-Augustin, *De doctrina christiana*, op. cit., Introduction, p. 31-32.

7 «Or, parmi les signes qui permettent aux hommes de se communiquer entre eux ce qu'ils éprouvent, certains concernent la vue, la plupart l'ouïe, et un tout petit nombre les autres sens.» (*Ibid.*, II, III,4, p. 139).

sont toutefois pas les plus nombreux, car «les mots, chez les hommes, ont vraiment occupé la toute première place pour signifier tout ce que l'esprit conçoit quand on veut exprimer cette pensée au-dehors»¹.

Devant cette prédominance des signes linguistiques sur les autres types de signes, Augustin s'intéresse au type particulier correspondant aux signes scripturaires. Relevant que les signes écrits permettent de fixer les mots et les paroles, et ce faisant, de communiquer avec les absents², Augustin range cette sorte de signes sous la catégorie des signes intentionnels (*signa data*)³ – qui s'opposent aux signes naturels (*signa naturalia*), tels que la fumée ou la trace d'un animal par exemple, qui ne sont pas étudiés en tant que tels dans ce traité.

Tout au long de son exposé sur les signes de l'Écriture, Augustin passe de la considération des signes en tant que substituts d'autre chose, à leur sens, à savoir la connaissance de la bonté et de la charité divines⁴. Pour parvenir à ce sens ultime de l'Écriture, diverses règles doivent être observées pour permettre une lecture et une interprétation adéquates du texte biblique, raison pour laquelle Augustin prend tant de soin à les exposer avec clarté et précision – à cet égard, son exposé constitue une remarquable introduction aux méthodes historiques et exégétiques de la lecture biblique.

De même que, dans le *De Magistro*, Augustin concluait à la nécessité d'une référence commune, pour que le langage puisse signifier quelque chose et mettre l'autre en chemin vers sa vérité intérieure et, ultimement, vers la Vérité qui provient du Christ, seul «Maître intérieur», de même, dans le traité *De doctrina christiana*, il tente d'établir le centre de gravité des signes dont se compose le texte biblique⁵. Cette cohérence, Augustin la trouve en Dieu, véritable auteur des Écritures : le désir de Dieu, qui provient de Dieu lui-même (cf. les *Confessions*, à ce sujet), doit guider le lecteur et l'interprète des Écritures et l'amener à Dieu, qui se définit par son amour et par sa grâce, d'une part, et l'inciter à mettre en pratique cet amour, d'autre part⁶. Le

1 *Ibid.*, II, III,4, p. 141.

2 *Ibid.*, II, IV,5 ; cf. également Saint-Augustin, *De Trinitate (livres XVIII-XV): les images*, op. cit., XV, X,19, p. 471 : « ces signes corporels [qui s'adressent aux oreilles et au regard] et autres de ce genre supposent la présence de ceux qui nous voient, nous écoutent et auxquels nous parlons ; l'écriture par contre a été inventée pour nous permettre de nous entretenir même avec les absents : les lettres sont signes des sons, comme les sons dans la conversation sont signes de la pensée ».

3 «Les signes intentionnels sont ceux que tous les êtres vivants s'adressent mutuellement pour manifester autant qu'ils le peuvent les mouvements de leur esprit, tout ce qu'ils sentent et tout ce qu'ils pensent. [...] C'est donc cette sorte de signes que, dans la mesure où ils concernent les hommes, j'ai résolu de considérer et d'examiner ; car les signes donnés par Dieu, qui sont contenus dans les saintes Écritures, nous ont été transmis par les hommes qui les ont consignés par écrit» (Saint-Augustin, *De doctrina christiana*, op. cit., II, II,3, p. 139). La conséquence de cette affirmation apparaît plus clairement lorsqu'Augustin aborde la question des traductions de la Bible, dont les *signa translata*, signes dérivés d'autres signes, instaurent une double relation sémiotique avec leur objet (*res*).

4 «L'initiation intellectuelle ne fait que préparer l'initiation spirituelle» (*Ibid.*, Introduction, p. 43).

5 «tout le monde réclame une certaine ressemblance dans la signification, de sorte que les signes, autant que possible, ressemblent aux choses signifiées. Mais, du fait qu'une chose peut ressembler à une autre de bien des manières, ces signes n'ont de valeur stable parmi les hommes que s'il s'y ajoute un assentiment général.» (*Ibid.*, II, XXV,38, p. 197).

6 « Quiconque, donc, s'imagine qu'il a compris les divines Écritures ou telle partie d'entre elles, sans édifier, par l'intelligence qu'il en a, ce double amour de Dieu et du prochain, ne les a pas encore comprises. Quiconque, en revanche, tire de son étude une idée capable d'édifier l'amour dont je parle, sans rendre pourtant la pensée exacte de l'auteur dans le texte qu'il lit, ne fait pas d'erreur dangereuse, ni ne commet le moindre mensonge. » (*Ibid.*, I, XXXVI,40, p. 129).

double commandement d'amour¹ prend ainsi, dans la lecture et l'interprétation des Écritures, mais aussi dans la compréhension des signes scripturaires, une importance décisive : la Bible tout entière ainsi que sa compréhension s'y trouvent suspendues. Ce commandement gouverne aussi bien l'accès à Dieu que la quête conjugée de la Vérité et de la vie bienheureuse.

Considérant le texte biblique (et les signes dont il est composé) comme une médiation nécessaire mais provisoire², Augustin enjoint ses lecteurs d'aborder le texte sacré avec crainte et piété, pour parvenir à l'intelligence de la Vérité qu'il recèle. Considérant les trois vertus théologiques – que sont la foi, l'espérance et la charité – comme principe herméneutique de lecture et de compréhension de l'Écriture, Augustin va jusqu'à concéder que « l'homme qui s'appuie sur la foi, l'espérance et la charité, et les garde fermement, n'a besoin des Écritures que pour instruire les autres »³. De ces trois vertus, seules les deux premières s'avèrent chronologiquement marquées « car, au moment où l'on sera parvenu aux biens éternels, les deux premières disparaissant, la charité demeurera à jamais, plus abondante et plus sûre »⁴.

Ainsi, dans le *De doctrina christiana*, de même que dans le dialogue du *De Magistro*, le signe (linguistique) ne constitue pas une finalité en soi ; il ne représente que le support et le vecteur d'autre chose ; il est là pour donner l'impulsion d'une quête plus haute : rappelant à la pensée les choses (*res*) qu'il figure, et confrontant le lecteur de l'Écriture à des expressions linguistiques qui traduisent une autre réalité, le signe invite celui qui le saisit à un mouvement de quête, à un mouvement ultime où la réalité n'est plus signe, il l'invite à chercher le fondement de toute vérité, qui trouve son origine et sa fin en Dieu, qu'on peut définir précisément comme la Vérité. Ainsi, de la même façon que « tout signe est aussi une chose ; car ce qui n'est pas chose n'est absolument rien » et que « toute chose » en retour « n'est pas en même temps signe »⁵, les signes de l'Écriture conduisent le lecteur à une réalité transitoire, qui préfigure la vie bienheureuse et éternelle. Le signe est donc animé d'un mouvement de dépassement : la sonorité du mot « bois », par exemple, doit être dépassée pour signifier la réalité du bois qu'elle représente ; de même, les mots du texte biblique doivent être dépassés si l'on veut découvrir l'enseignement de Jésus. Celui-ci, toutefois, ne peut être découvert qu'à travers l'Écriture, c'est-à-dire qu'à travers des signes (de même que les signes ne peuvent pas transmettre d'enseignement, de même cet enseignement ne peut se faire *sans* signes). La Vérité que recèle l'Écriture n'est accessible qu'à travers des signes qu'il s'agit d'interpréter à la lumière de la « vérité intérieure » (instruite par le « Maître intérieur ») d'une part, et à la lumière du double commandement d'amour et des trois vertus théologiques que sont la foi, l'espérance et l'amour d'autre part. C'est alors seulement que le texte

1 « Tu aimeras, dit Jésus, le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, et tu aimeras ton prochain comme toi-même. Ces deux préceptes contiennent toute la Loi et tous les Prophètes » [Matth. 22,37-40]. *L'amour est donc la fin de la loi*, et il est double : l'amour de Dieu et l'amour du prochain. » (*Ibid.*, I, XXVI,27, p. 111).

2 L'Écriture appartient à la *dispensatio temporalis*, c'est-à-dire à l'économie temporelle du salut. Elle représente un chemin et un remède indispensables à l'être humain qui vit sous le règne du péché : « C'est dire aussi son caractère provisoire : elle est destinée à disparaître dans la vision où nous contemplerons directement le Verbe dans son égalité avec le Père » (*Ibid.*, Note complémentaire 7.3, p. 481).

3 *Ibid.*, I, XXXIX,43, p. 133.

4 *Id.* Cf. également la conclusion du magnifique § I, XXXVIII,42 : « il y a entre les biens temporels et les biens éternels cette différence que l'on aime davantage un bien temporel avant de l'avoir, mais dès qu'on l'aura eu il perdra de son prix : c'est qu'il ne rassasie pas l'âme, pour qui la vraie et sûre demeure est l'éternité. Mais un bien éternel, on l'aime plus ardemment quand on le possède que lorsqu'on le désire. Car à nul homme, quand il le désire, il n'est accordé de l'estimer plus qu'il ne vaut, en sorte qu'il perde de son prix quand il aurait été jugé inférieur à l'idée qu'on s'en était faite ; mais le prix qu'on aura pu lui donner quand on allait vers lui, on le trouvera plus élevé quand on l'aura atteint. » (Saint-Augustin, *De doctrina christiana*, *op. cit.*, p. 131-133).

5 *Ibid.*, I, II,2, p. 79.

biblique retrouve sa véritable destination : aviver le désir de Dieu et lancer l'humain dans une quête qui lui permette de viser le fondement originel et ultime de la Vérité, et de s'acheminer vers la vie bienheureuse.

Le *De Trinitate*, qu'Augustin commence à écrire en 399 et dont il termine probablement la rédaction autour de l'an 419 (date à laquelle le traité est également publié)¹, effectue un pas supplémentaire².

Dans ce traité, Augustin reprend à nouveaux frais la question des signes, à partir de la thématique de l'âme (*anima*), «miroir et énigme» du mystère de La Trinité de Dieu (livre XV). Remarquant que l'image de Dieu se trouve dans l'esprit humain (la *mens*), qui constitue la partie la plus noble de l'âme³, Augustin se pose la question de savoir quel rapport entretient le verbe mental (*mentis verbum*) avec le verbe divin (*verbum divinum*). Augustin affirme, au livre XV du *De Trinitate*, et l'assertion n'est pas sans rappeler les propos tenus dans le *De Magistro*, que «le verbe qui sonne au-dehors est donc le signe du verbe qui luit au-dedans, et qui, avant tout autre, mérite ce nom de verbe [*verbum*]»⁴. Postulant une correspondance entre parole et pensée⁵, Augustin montre de quelle manière le verbe qui retentit au-dehors renvoie à celui qui résonne au-dedans et qui est comme l'image de celui dont il provient, à savoir le Verbe divin⁶ :

«Il nous faut donc parvenir jusqu'à ce verbe de l'homme, à ce verbe doué d'une âme raisonnable, à ce verbe de l'image de Dieu – non l'image née de Dieu, mais l'image créée par lui, – verbe qui n'est ni proféré dans un son, ni pensé à la manière d'un son, qui est nécessairement impliqué dans tout langage, mais qui, antérieur à tous les signes dans lesquels il se traduit, naît d'un savoir immanent à l'âme, quand ce savoir s'exprime dans une parole intérieure, tel quel.»⁷

La source secrète du savoir prélinguistique, que nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer dans le *De Magistro*, à propos de la théorie de l'illumination divine, ne peut être que le «Maître intérieur» (*intus Magister*), c'est-à-dire le Verbe de Dieu lui-même, qui ne s'exprime pas par des mots – et donc par des signes – mais qui se sert d'eux pour s'exprimer au-dehors et, ainsi, se communiquer. Pour conclure, et parce que ce passage résume excellemment la pensée d'Augustin sur le signe, dans sa relation avec l'appréhension du Verbe divin, laissons-lui la parole :

«Lorsque nous disons une chose vraie, c'est-à-dire une chose que nous savons, notre verbe, nécessairement, naît du savoir conservé dans la mémoire : il est totalement de même sorte que le savoir dont il naît. La pensée qui s'est

1 Saint-Augustin, *De Trinitate (livres I-VII) : le mystère*, in : *Œuvres de Saint-Augustin 15*, texte de l'édition bénédictine, trad. et notes de M. Mellet et Th. Camelot, intro. d'E. Hendrikx, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne, 1955, p. 557-566.

2 Etant données les limites imparties par ce chapitre, je ne présenterai du traité *De Trinitate*, que ce qui touche directement la question des signes et, qui plus est, ce qui nuance ou complète la présentation précédente.

3 A ce propos, cf. Saint-Augustin, *De Trinitate (livres XVIII-XV) : les images*, op. cit., XV, VII,11., p. 447-449.

4 *Ibid.*, XV,XI,20, p. 471.

5 «l'homme parle en lui-même dans le fond de son cœur, autrement dit, parle lorsqu'il pense» (*Ibid.*, XV, X,17, p. 467), ce qui amène Augustin à conclure que «Certaines pensées sont donc le langage du cœur : le cœur lui aussi a sa bouche» (*Ibid.*, XV, X,18, p. 467).

6 «En lui [*verbum mentis*], comme en une énigme, il y a quelque similitude avec ce Verbe de Dieu qui est Dieu, car notre verbe naît de notre connaissance, comme le Verbe de Dieu naît de la connaissance du Père.» (*Ibid.*, XV, XIV,24, p. 491).

7 *Ibid.*, XV, XI,20, p. 473-475.

formée à partir de ce que nous savons déjà est le verbe prononcé au fond du cœur : verbe qui n'est ni grec, ni latin, qui n'appartient à aucune langue ; mais lorsqu'il est besoin de le porter à la connaissance de ceux auxquels nous parlons, nous avons recours à quelque signe pour le faire entendre. Ce signe, la plupart du temps, c'est un son, parfois c'est un geste : le premier s'adresse aux oreilles, le second au regard, afin que des signes corporels transmettent à des sens également corporels ce que nous avons dans l'esprit. *Faire un signe par geste, qu'est-ce autre chose en effet que parler d'une façon visible ?*¹

Avant de présenter la notion de signe chez les fondateurs de la sémiotique moderne, soulignons quelques points essentiels de la compréhension augustinienne.

Pour Augustin, le signe est toujours *signe de quelque chose* ; il vaut *pour autre chose*. Après Saint-Augustin, le signe va ainsi être conçu, dans la tradition médiévale (et notamment chez Guillaume de St-Thierry), comme « ce qui, par-delà l'aspect qu'il présente, fait venir quelque chose dans l'esprit »² ; cette définition va amener à distinguer, dans le signe, sa réalité propre de celle qu'il rend présente à l'esprit.

Perceptibles par les sens, les signes assument ainsi une tâche de représentation à laquelle s'ajoute une fonction de signification. Cette dernière ne peut être effective que si elle est mise en relation avec la « vérité intérieure » (qui amène à soupeser la véracité des paroles énoncées ou enseignées). Cette « vérité intérieure », l'être humain ne la tient pas de lui-même ; elle provient de Dieu, qui se définit à la fois comme « Verbe » et comme « Amour ». Tout en postulant une adéquation entre paroles et pensée, Augustin considère les signes comme une réalité transitoire, comme une étape nécessaire mais provisoire qui guide la quête de Dieu, à sa Vérité et à la vie bienheureuse. De même que l'on n'enseigne pas *par* signes, mais que l'on ne peut enseigner *sans* signes, on ne peut établir de relation avec Dieu ni se mettre en quête de sa Vérité *sans* signes, bien que ces signes ne renferment pas, de manière ultime, le savoir sur Dieu.

2. Les fondateurs de la sémiotique

A partir de John Locke, l'auteur des *Essais sur l'entendement humain*, l'étude du processus par lequel des signes sont rapportés à des choses dans un système de communication donné (processus que Peirce appelle la « sémiose »³) se concentre sur la question du langage. Cette perspective, reprise par les sémioticiens du XVIII^e siècle (qui essaieront en particulier de construire une théorie matérialiste de l'entendement à partir de la grammaire⁴), sera aussi celle de leurs successeurs ; elle commande les théories modernes du signe.

1 *Ibid.*, XV, X, 19, p. 469-471. Je souligne. Je reviendrai sur cette question au troisième chapitre, lorsque j'aborderai le thème des sacrements.

2 Z. Kaluza, « Signum (signe) [lat. méd.] », in : André Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle : les notions philosophiques 2*, Paris, PUF, 1990, p. 2387-2388.

3 Eco, *Le signe*, op. cit., p. 25.

4 Kristeva, « Sémiologie », art. cit., p. 884.

Si la réflexion sur le « signe » n'est pas propre à la sémiotique (ou à la sémiologie) en tant que telle, l'émergence de cette nouvelle discipline à la fin du XIX^e siècle a toutefois largement contribué au développement de ce genre d'étude ; elle a permis de fixer le cadre théorique par rapport auquel cette notion est envisagée aujourd'hui.

A. Charles Sanders Peirce

Philosophe et logicien de génie, mais aussi chimiste et géologue, Charles Sanders Peirce (1839-1914) est considéré comme l'un des plus grands philosophes américains. Ses travaux sont à l'origine de deux nouvelles disciplines qui ont connu un essor important au XX^e siècle, la sémiotique¹ et la pragmatique². Les hommes de science de son temps lui ont pourtant refusé toute reconnaissance. Vivant dans l'incompréhension et le mépris de ses collègues (bien que Maître de conférences à Harvard pendant 6 ans, il n'obtint jamais de poste d'enseignant à l'Université), Peirce a mené une existence de reclus. Ses travaux, longtemps ignorés ou dédaignés, furent rarement publiés. On les redécouvre aujourd'hui, étonnés de la profondeur et de la richesse qu'ils recèlent, en dépit des difficultés de compréhension qu'ils présentent³.

Le postulat fondamental de la philosophie et de la logique peirciennes est que nous n'avons jamais accès au monde autrement que par des *représentations*, par des artefacts que Peirce nomme des *signes*⁴. Ces signes médiatisent notre rapport au monde, qui ne nous est accessible que sous cette forme.

Pour expliquer de quelle manière ces signes médiatisent notre rapport au réel, Peirce s'appuie sur la logique kantienne, telle qu'elle se présente dans le premier livre de l'Analytique Transcendantale de la *Critique de la raison pure*. Mais, estimant cette logique trop restrictive, il s'en écarte rapidement, principalement sur deux points.

1 « I am, as far as I know, a pioneer, or rather a backwoodsman, in the work of clearing and opening up what I call semiotic, that is, the doctrine of the Essentials nature and fundamental varieties of possible semiosis » (*Collected Papers* [par la suite, abrégé *CP*] 5.488, cité par Denis Miéville, in : Denis Miéville éd., *Charles Sanders Peirce : apports récents et perspectives en épistémologie, sémiologie, logique*, Actes du colloque, Neuchâtel 16-17 avril 1993, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 2000, « Avant-propos », p. VII).

2 Peirce reste « sans conteste la grande figure du mouvement pragmatiste » (Claudine Tiercelin, « La conception peircienne de rationalité normative », in : *Ibid.*, p. 1).

3 Peirce exige en effet beaucoup de ses lecteurs, estimant que ceux-ci doivent *vouloir trouver* pour pouvoir cheminer avec lui : « Mon livre est fait pour des gens qui *veulent trouver* ; quant à ceux qui veulent qu'on leur distribue la philosophie à la louche, ils peuvent aller trouver ailleurs. Il y a, Dieu merci, des marchands de soupe philosophique à tous les coins de rue » (*CP* 1,11 ; cité par Tiercelin, « La conception peircienne de rationalité normative », art. cit., p. 1). Pour cheminer avec Peirce, il faut ainsi être prêt à remettre en question toutes nos croyances qui ne sont, dans un registre scientifique, que provisoires : « La science positive ne peut reposer que sur l'expérience, et l'expérience ne peut jamais déboucher sur la certitude, sur l'exactitude, sur la nécessité ou sur l'universalité absolues. » (*CP* 1,55 ; *ibid.*, p. 6).

4 Jean Fisette, « Signe iconique, signe visuel », *Médiation & Information. Revue internationale de communication*, vol. 6 : Icône-Image (publié sous la dir. de Bernard Darras), Paris, L'Harmattan, 1997, p. 29-39 (trouvé sur internet à l'adresse suivante : http://fisette.lmsite.net/publications/signe_iconique_signe_visuel.pdf, le 04.08.08).

Peu satisfait par la notion kantienne de «jugement», Peirce lui préfère celle d'«inférence» pour expliquer l'activité de l'entendement¹. L'inférence désigne la capacité qu'a l'esprit de tirer une conclusion à partir de deux prémisses (figure du syllogisme). Pour Peirce, l'ensemble de la connaissance procède ainsi, par inférence et par abduction (inférence par laquelle on passe d'un fait surprenant et inexplicable au regard des connaissances actuelles et des théories admises, à une hypothèse nouvelle, capable d'en rendre compte²). Ce recours à la notion d'inférence soutient les deux idées suivantes, également présentes chez Peirce : d'une part, la connaissance se développe selon un processus continu (un «*process of learning*»)³ ; d'autre part, «toute action mentale» peut se réduire «à la formule du raisonnement valide»⁴. Avec cette dernière affirmation, Peirce s'autorise à conclure que la perception immédiate n'est qu'une illusion : notre constitution ne nous permet pas de distinguer une connaissance intuitive d'une connaissance médiate. Nous sommes donc dans l'impossibilité «de distinguer par simple «contemplation» les produits de l'intellect des données intuitives», ce qui l'amène à conclure que toute «connaissance est une conscience de l'objet comme représenté»⁵.

Le deuxième point par rapport auquel Peirce choisit de s'écarter notablement de Kant, concerne les catégories. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant distingue quatre catégories principales qui gouvernent la manière dont nous percevons un phénomène (*phainomenon* : ce qui apparaît à la conscience), à savoir, dans l'ordre : la quantité, la qualité, la relation et la modalité⁶. La lecture du mémoire de De Morgan sur la logique des relations⁷ amène Peirce à établir un système des catégories plus large que celui de Kant. Estimant qu'il faut prendre en considération «toutes les différences de forme élémentaires et significatives qui existent entre les signes de toutes sortes, et surtout qu'il ne faut pas laisser de côté les formes fondamentales de raisonnement», Peirce aboutit à la conclusion «qu'il y a seulement trois formes élémentaires de prédication ou de signification» : la qualité, la relation et la représentation⁸.

Cette découverte conduit Peirce à développer l'idée que la pensée s'effectue non par *concepts*, comme c'est le cas selon la philosophie kantienne, mais par *signes* : «dans l'intuition, i.e. dans le présent immédiat, il n'y a pas de pensée, [...] tout ce sur quoi on réfléchit a du passé. [...] Dire, par conséquent, que la pensée ne peut se produire dans l'instant, mais qu'elle demande un certain temps, ce n'est qu'une autre façon de dire que toute pensée doit être interprétée dans

1 «L'idée de ramener toute activité de l'entendement à l'inférence, plutôt qu'au jugement, pouvait avoir été inspirée à Peirce [...] par Kant lui-même. Des textes comme le texte de l'«Analytique» [...] suggèrent l'idée que la pensée est essentiellement médiation. Et la médiation est-elle autre chose qu'une inférence ? » (Joseph Chenu, «Une philosophie de la discursivité radicale. Essai introductif», in : Peirce, *Textes anticartésiens*, op. cit., p. 18).

2 *Ibid.*, p. 25.

3 Ce «processus continu» («*process of learning*»), conçu sur le modèle de la science, implique l'idée d'un progrès de la pensée qui ne dispose pas plus d'un commencement absolu que d'un terme définitif. Les individus y sont assujettis (et non sujets !). À ce propos, cf. *Ibid.*, p. 12-13.

4 *Ibid.*, p. 16.

5 Peirce, «Questions concernant certaines facultés», in : *Ibid.*, p. 178 et 182.

6 À ce propos et pour la table détaillée des catégories, cf. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 140-141.

7 De Morgan envoie son mémoire à Peirce en 1886 (ou un peu plus tard). Cet envoi intervient au moment où Peirce commence lui-même à réfléchir à une nouvelle logique qui prendra la forme d'une logique des relations, comparable sur certains points à celle de De Morgan. Sur la date de cet envoi et les répercussions que sa lecture a occasionnées dans la constitution de la logique peircienne, cf. Chenu, «Une philosophie de la discursivité radicale. Essai introductif», in : Peirce, *Textes anticartésiens*, op. cit., p. 17s.

8 CP 1.561, cité par Chenu, in : *Ibid.*, p. 58.

une autre, ou que toute pensée est pensée par signes»¹. Refusant toute antériorité de la pensée par rapport aux signes (et même toute antériorité de la pensée en général), Peirce soutient que toute pensée est de nature symbolique, ou encore que «la pensée consiste à manier des signes»². Cela signifie que lorsque nous percevons quelque chose, la chose perçue se présente à nous sous la forme d'un «signe», c'est-à-dire d'une représentation elle-même interprétée à partir d'autres signes. Ce processus cognitif d'enchaînement nécessaire des signes, Peirce le nomme la «sémiose». Ce processus est infini³, c'est-à-dire qu'il ne possède ni commencement ni terme – c'est un «*process of learning*». Cette affirmation a pour conséquence que personne ne peut échapper à la «*semiosis*» (ou à la sémiose) : les signes nous précèdent et nous succèdent. Ils définissent la vie même.

Mais comment Peirce caractérise-t-il ces «signes», s'il est vrai que nous y sommes en quelque sorte insérés, et que nous ne percevons et pensons les choses que par leur intermédiaire ?

Une difficulté d'ordre terminologique apparaît, lorsque nous voulons définir ce que recouvre la notion de «signe» chez Peirce : le terme «signe» est utilisé aussi bien comme terme générique (pour désigner la triade qui le définit) que comme terme particulier (comme élément de cette même triade). Ce double emploi rend malaisée l'utilisation du terme «signe» chez Peirce.

Comme terme générique, le signe désigne une triade⁴ : un «*representamen*» (un «signifiant», ou un *signe* – terme spécifique) tient lieu d'un «*objet*» (un «réfèrent», la chose à laquelle le signe réfère) grâce à un «*interprétant*» (un «signifié», c'est-à-dire la représentation créée par le *representamen* dans l'esprit de la personne, et qui peut être un signe équivalent ou plus développé)⁵. Dans la perspective peircienne, le *representamen* (qui désigne la pure possibilité de signifier) prime sur l'*objet* (le réfèrent), l'*interprétant* intervenant alors comme troisième terme chargé de dynamiser la relation de signification. L'introduction de ce troisième terme a une importance particulière, non seulement dans la philosophie de Peirce, mais aussi dans l'histoire du «signe» : cette introduction rompt en effet la dualité traditionnelle qui opposait jusque-là le signe à son objet ; elle fait l'originalité de la sémiotique peircienne.

Le choix des termes employés par Peirce pour désigner cette triade, s'il peut soulever quelques difficultés initiales, est loin d'être anodin et contribue, si l'on s'en tient aux termes spécifiques, à

1 Ou encore : «La seule pensée [...] qui nous soit connaissable c'est la pensée par signes. [...] Toute pensée doit donc nécessairement être pensée par signes.» (Peirce, «Questions concernant certaines facultés», in : *Ibid.*, p. 189, citation dans le texte p. 190).

2 Chenu, «Une philosophie de la discursivité radicale. Essai introductif», in : *Ibid.*, p. 107.

3 «Le travail de traitement des signes, par d'autres signes, est un *processus*, un mouvement d'avancée des signes, du savoir. C'est ce que Peirce nomme un *mouvement de sémiose*.» (Fisette, «Signe iconique, signe visuel», art. cit., p. 29).

4 Ou comme un quadrilatère (formé des termes suivants : *representamen*, *interprétant*, *fondement*, *objet*), selon la manière dont on comprend l'«interprétant» peircien. A ce propos, cf. Eco, *Le signe*, op. cit., p. 203s.

5 «Un signe, ou *representamen*, est quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre. Il s'adresse à quelqu'un, c'est-à-dire crée dans l'esprit de cette personne un signe équivalent ou peut-être un signe plus développé. Ce signe qu'il crée, je l'appelle *interprétant* du premier signe. Le signe tient lieu de quelque chose : de son *objet*. Il tient lieu de cet objet, non sous tous rapports, mais par référence à une sorte d'idée que j'ai appelée quelquefois le *fondement* du *representamen*.» (*Ibid.*, p. 203) Peirce propose plusieurs divisions de signes dont la plus célèbre reste sans doute celle qui distingue le signe en *icône*, *indice* (ou *index* selon les auteurs et les traducteurs) et *symbole* : «Une icône est un signe qui se réfère à l'objet qu'il dénote, simplement par la vertu des caractères qui lui sont propres et qu'il possède ; il est indifférent qu'un tel objet existe en réalité ou non [...]. Un index est un signe qui se réfère à l'objet qu'il dénote par le fait qu'il est réellement affecté par cet objet [...]. Un symbole est un signe qui se réfère à l'objet qu'il dénote par la vertu d'une loi, habituellement une association d'idées générales.» (Kristeva, «Sémiologie», art. cit., p. 885).

la clarté de son exposé : le *representamen* qualifie ce à l'aide de quoi l'on se « représente » quelque chose, l'*objet* désigne l'objet auquel le *representamen* se réfère, alors que l'*interprétant* (le signifié, la représentation à laquelle le *representamen* renvoie) relève de l'activité d'« interprétation » qui intervient dans tout traitement de signes. A noter que cet *interprétant* (qui ne doit pas être confondu avec la personne qui interprète !) peut également désigner un autre signe, susceptible d'être interprété à son tour, et ceci indéfiniment. La vie mentale forme ainsi, pour Peirce, une « immense chaîne sémiotique » qui va des premiers interprétants logiques (conjectures élémentaires) aux interprétants logiques finaux (habitudes, dispositions à l'action)¹. Au final, elle débouche sur l'action, l'intervention sur les choses (raison pour laquelle pragmatique et sémiotique sont liées, la seconde comprenant la première) : « la sémiose, dans sa fuite sans fin de signe à signe, de médiation en médiation, s'arrête à l'instant où elle se résout dans une habitude. Commence alors la vie, et l'action. Mais comment l'homme agit-il sur le monde ? Par le moyen de nouveaux signes. [...] Au moment même où la sémiose semble s'être consumée dans l'action, nous sommes de nouveau en pleine sémiose. L'homme est bien langage »².

La sémiotique de Peirce ouvre sur un « pragmatisme » (*Pragmatism* ou *Pragmaticism*), c'est-à-dire sur une considération des effets pratiques que peuvent revêtir nos idées. Formulé pour la première fois dans son article « Comment rendre nos idées claires ? »³, le pragmatisme peircien apparaît dans le cadre d'une philosophie de la signification. Il propose de considérer « les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception »⁴. Remarquant que nos croyances (habitudes mentales) définissent des règles pour l'action, Peirce affirme qu'une idée qui ne déterminerait aucune « habitude » pratique ne peut être qu'une idée vide (*meaningless*). Au sens large, le pragmatisme de Peirce consiste donc à chercher le sens d'une hypothèse ou d'une idée dans ses conséquences pratiques, compréhension qui n'est pas sans intérêt pour définir des termes abstraits ou métaphysiques⁵.

Les réflexions de Peirce sur le signe, visionnaires à bien des égards, renouvellent la compréhension du rapport de l'être humain avec le monde. Evoquons la fécondité de ces analyses, en relation avec le thème qui nous occupe (et sur lesquelles j'aurai l'occasion de revenir par la suite).

Identifiant signe et pensée, Peirce définit l'être humain à partir de sa fonction symbolique ; il précise qu'à ses yeux, l'unité réelle de l'être humain est une « unité de symbolisation »⁶ : « Le mot ou le signe que l'homme utilise est l'homme même. Le fait que la vie est une succession de pensées prouve en effet que l'homme est signe. Cela revient à dire que l'homme et le signe qui lui est extérieur sont une seule et même chose, de même qu'il y a identité entre les mots *homo* et *man*. Ainsi mon langage est-il la somme totale de mon être, car l'homme est la pensée »⁷.

1 Eco, *Le signe*, op. cit., p. 204-205.

2 *Ibid.*, p. 205.

3 Le terme « pragmatisme » s'avère toutefois absent de cet article. Il apparaît, pour la première fois, sous la plume de William James, qui reconnaît sa dette à l'égard de Peirce sur ce point. Ce dernier l'utilise en 1902, pour écrire l'article relatif à ce concept dans le *Dictionary of Philosophy and Psychology* de J. M. Baldwin, et sur la demande expresse de celui-ci. A cet égard, cf. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 2 : N-Z, Paris, PUF, Quadrige 134, 1997 [1926], « Pragmatisme », p. 803-804.

4 Peirce, *Textes anticartésiens*, op. cit., « Comment rendre nos idées claires », 5.15, p. 297.

5 A ce propos, cf. Chenu, « Une philosophie de la discursivité radicale. Essai introductif », in : *Ibid.*, p. 148-149.

6 Tiercelin, « La conception peircienne de rationalité normative », art. cit., p. 27-28. Ainsi, dans la philosophie de Peirce, le « je pense » kantien s'efface au profit de l'activité d'interprétation : « C'est moins le « je » en tant que tel qui importe, que cette activité même de l'esprit qui par la médiation relie entre elles les impressions dans l'unité de représentation. » (Chenu, « Une philosophie de la discursivité radicale. Essai introductif », in : *Ibid.*, op. cit., p. 67).

7 CP 5.314, cité par Eco, *Le signe*, op. cit., p. 205.

Cette caractérisation est loin d'être anodine. En effet, cessant de définir l'être humain à partir d'un rapport substantiel à l'être¹, elle souligne qu'il se situe prioritairement dans le langage, qui se compose d'un enchaînement de signes. Si l'être humain n'a accès au monde que par des signes (ceux du langage ou ceux de la pensée, ce qui revient au même), le monde qui s'offre à lui s'avère lui-même n'être qu'un vaste ensemble de signes – ce dont témoigne la culture. Inséré dans un univers de signes, l'être humain non seulement voit son accès au monde relayé et médiatisé par des signes (en raison de la structure de sa pensée et de la manière dont les choses lui apparaissent), mais encore se voit lui-même assujetti à ce monde de signes qui le précède : « Nous affirmons que nous parlons et que nous pensons les signes par des signes ; il serait certainement tout aussi juste de proposer que les signes parlent, s'avancent à travers et par une collectivité d'esprits dont nous faisons partie. Nous sommes individuellement et collectivement l'occasion donnée à des signes de poursuivre leur mouvement de sémiotique : c'est en ce sens que les signes sont pensés »².

Cette dernière affirmation, nous le voyons, incite à penser la culture, mais aussi la tradition et l'histoire, comme un vaste ensemble de signes qui nous précèdent, en même temps qu'ils nous définissent. Ces signes qui s'offrent à nous demandent à être interprétés, c'est-à-dire tout d'abord compris, puis repris en notre nom propre afin que nous les transmettions à notre tour. Je reviendrai sur cette dernière question plus loin. Pour l'heure, retenons principalement de la sémiotique de Peirce, d'une part, que le sujet ne s'oppose pas frontalement à l'objet, mais que leur relation nécessite un troisième terme, à savoir le signe, qui implique lui-même, pour pouvoir être manié et compris (c'est-à-dire interprété), une trichotomie³. Les choses ne se présentent donc jamais de manière binaire ou duelle dans l'ordre humain, mais toujours de manière triadique (ce que nous rappelle l'existence même du langage). Nous aurons l'occasion de mesurer l'importance de cette affirmation plus loin, lorsque nous reprendrons la question du « regard de Dieu » en lien avec la liturgie.

Retenons également de la sémiotique peircienne que nous n'entretenons jamais de rapport au monde qui ne soit précédé de tout un ensemble de signes régulés par une histoire, une tradition, une culture (à commencer par la langue que nous parlons). Notre rapport au monde ne procède donc pas de rien, mais dépend d'un bagage symbolique qui nous permet, non

1 Reprenant l'idée kantienne selon laquelle nous n'avons jamais accès à l'être en soi des choses, mais qu'à leur « phénomène » (« ce qui apparaît » à la conscience), Peirce va plus loin que Kant en affirmant que ce n'est pas au phénomène que nous avons affaire, mais au « phanéron », c'est-à-dire à « ce qui est manifeste » (et non à ce qui est évident). Cette distinction ne doit pas être minimisée ; elle introduit une véritable rupture épistémologique : la logique des relations que conçoit Peirce dès 1885 (et qui remplace la logique aristotélicienne) lui permet de faire l'économie de la substance : « C'est en effet à la conception *substantive* du monde et de l'esprit que Peirce se heurte depuis toujours. Et c'est la logique des relations qui lui permet de tenir un nouveau discours de la méthode et d'élaborer une nouvelle phénoménologie à laquelle il donne le nom de phanéroscopie où la substance n'a point de part. » (Gérard Deledalle, « Charles S. Peirce. Les ruptures épistémologiques et les nouveaux paradigmes », in : Miéville éd., *Charles Sanders Peirce, op. cit.*, p. 58).

2 Fisette, « Signe iconique, signe visuel », art. cit., p. 30.

3 Dans la philosophie de Peirce, chaque terme de la triade qui définit le signe (*representamen-objet-interprétant*) se divise en trois catégories qui correspondent chacune à un temps différent (la priméité, la secondéité et la tercité), ce qui donne au total 9 composantes possibles du signe : pour le *representamen* (qualisigne, sinsigne, légisigne), pour l'*objet* (icône, indice, symbole), et pour l'*interprétant* (rhème, dicisigne, argument). Ces trois temps, propres à chaque déclinaison du signe, ne sont pas à comprendre comme une tripartition, mais bien comme une *trichotomie*, ainsi que le rappelle Fisette : « L'ordonnement des catégories et les règles de la hiérarchie inscrivent des relations de présupposition entre ces termes suivant la logique ordinale des chiffres : un premier peut exister seul ; un deuxième présuppose un premier et un troisième présuppose un deuxième qui présuppose un premier. Ce qui définit non plus une tripartition, mais une trichotomie. » (*Ibid.*, p. 4).

seulement d'interpréter le monde dans lequel nous vivons, mais encore d'y prendre notre part : de le comprendre, de nous y installer, de le changer et de transmettre aux générations suivantes les valeurs qui nous portent et qui nous constituent.

Cette double assertion : que l'être humain se définit prioritairement par le langage (puisque'il pense par signes), et que la culture se donne elle-même à comprendre comme un vaste ensemble de signes sur fond de laquelle l'être humain émerge, ne sera guère reprise par les successeurs directs de Peirce ; elle donnera néanmoins accès à un champ de recherche immense aux générations suivantes qui, à l'instar de Ferdinand de Saussure en linguistique et d'Umberto Eco en sémiotique, contribueront à développer les fortes intuitions d'un esprit de génie, trop longtemps resté méconnu.

B. Ferdinand de Saussure

Le point de départ du linguiste genevois Ferdinand de Saussure, considéré comme le second père de la sémiologie moderne, est tout autre. Les résultats de la linguistique comparée¹ amènent de Saussure à concevoir le langage comme un « système de signes »², dans lequel le signe se présente comme la « matrice constitutive »³. Dyadique, la définition du signe que donne de Saussure présente moins d'intérêt que celles de Saint-Augustin, de Peirce ou encore d'Eco, en regard du thème qui nous occupe. Je l'évoque toutefois rapidement, en raison non seulement du succès que cette définition a rencontré dans de nombreuses disciplines, mais surtout de la distinction qu'il opère entre le signe et le symbole, distinction qui sera reprise par de nombreux linguistes, sémioticiens et théologiens.

Dans le *Cours de linguistique générale* (1916), ouvrage posthume rédigé à partir de diverses notes de cours d'étudiants, de Saussure définit la linguistique comme une science nouvelle qui s'attachera à décrire le fonctionnement des « signes » ; il la nomme « sémiologie ». Partant du postulat que la langue forme un « système de signes exprimant des idées » (système dépendant lui-même d'une institution sociale), de Saussure note qu'« on peut [...] concevoir *une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale* ; [...] nous la nommerons *sémiologie* (du grec *semeion*, « signe ») ». Il charge cette science d'étudier « en quoi consistent les signes, quelles lois les régissent »⁴.

Considérant la langue comme un système clos de signes, de Saussure s'intéresse à la nature du signe linguistique en tant que tel, du signe comme constitutif de la langue. Considérant que le

1 La découverte d'autres systèmes linguistiques que ceux propres aux langues indo-européennes a amené les linguistes à discerner « que les « catégories mentales » et les « lois de la pensée » ne font dans une large mesure que refléter l'organisation et la distribution des catégories linguistiques. Nous pensons un univers que notre langue a d'abord modelé. Les variétés de l'expérience philosophique et spirituelle sont sous la dépendance inconsciente d'une classification que la langue opère du seul fait qu'elle est langue et qu'elle symbolise. » (Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* 1, op. cit., p. 6).

2 « La nouveauté du point de vue saussurien, un de ceux qui ont le plus profondément agi, a été de prendre conscience que le langage en lui-même ne comporte aucune dimension historique, qu'il est synchronie et structure, et qu'il ne fonctionne qu'en vertu de sa nature symbolique. » (*Ibid.*, p. 5).

3 Kristeva, « Sémiologie », art. cit., p. 885.

4 Saussure, *Cours de linguistique générale*, op. cit., p. 33. De Saussure estimait par ailleurs que la linguistique faisait partie de cette nouvelle science générale qu'il restait à développer : « La linguistique n'est qu'une partie de cette science générale, les lois que découvrira la sémiologie seront applicables à la linguistique, et celle-ci se trouvera ainsi rattachée à un domaine bien défini dans l'ensemble des faits humains. [...] la tâche du linguiste est de définir ce qui fait de la langue un système spécial dans l'ensemble des faits sémiologiques. » (*Id.*).

signe linguistique «unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique»¹, de Saussure définit le signe comme une «entité psychique à deux faces»² : d'un côté, le signe se compose d'un concept ou d'un «*signifié*», et de l'autre d'une image acoustique ou d'un «*signifiant*». Il note que si le symbole présente la caractéristique d'entretenir un lien naturel entre le *signifiant* et le *signifié*³, celui qui unit le *signifié* au *signifiant* dans le signe linguistique s'avère, lui, totalement arbitraire ; il repose sur une convention sociale. Si le symbole présente un rapport de «motivation» avec ce qu'il symbolise, le signe s'avère au contraire totalement «immotivé»⁴.

La distinction du signe et du symbole, en raison du lien naturel (ou «motivé») ou conventionnel («immotivé») qu'ils entretiennent avec leur objet, a été reprise par de nombreux linguistes, sémioticiens et théologiens. Elle corrobore, même si de Saussure ne s'y réfère pas explicitement, la signification étymologique du terme «symbole» : substantif tiré du verbe grec *súmballein* (qui signifie «jeter avec», «mettre ensemble», «faire coïncider»), le «*súmbolon*» désignait à l'origine un morceau de terre cuite (une médaille ou une pièce de monnaie) que deux familles se partageaient afin de servir de signe de reconnaissance entre elles. Chaque famille conservait l'un des morceaux. Lorsque l'un des membres d'une famille devait être reçu chez l'autre, il suffisait à l'hôte de passage d'exhiber son «*súmbolon*» : accolé à l'autre moitié, le «*súmbolon*» attestait que la personne présente avait bien été envoyée par la famille alliée. Le «*súmbolon*» se transmettait de génération en génération.

Cette caractérisation du signe et du symbole a des implications importantes en théologie, et notamment en ce qui concerne la compréhension de la présence du Christ dans la cène. J'y reviendrai. Avant de voir dans quelle mesure cette réflexion sur le signe et le symbole peut enrichir la conception du «regard de Dieu» et de la «vie sous le regard de Dieu», considérons encore de quelle manière Umberto Eco caractérise le signe.

C. Umberto Eco

Philosophe, essayiste et romancier, Umberto Eco a beaucoup contribué, par ses travaux, à développer la sémiotique moderne, ainsi qu'à la rendre accessible au public. Traitant cette dernière dans le cadre d'une philosophie du langage⁵, mais comme une discipline qui déborde la linguistique (puisque la sémiotique traite également de signes non-linguistiques⁶), Eco définit le signe, à la suite de Peirce, de manière large, comme «quelque chose qui tient lieu pour quelqu'un de

1 *Ibid.*, p. 98.

2 *Ibid.*, p. 99.

3 «Le symbole a pour caractère de n'être jamais tout à fait arbitraire ; il n'est pas vide, il y a un rudiment de lien naturel entre le signifiant et le signifié. Le symbole de la justice, la balance, ne pourrait pas être remplacé par n'importe quoi, un char, par exemple.» (*Ibid.*, p. 101).

4 «Le mot arbitraire appelle [...] une remarque. [...] nous voulons dire qu'il est immotivé, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité.» (*Id.*).

5 «j'assume ici mes responsabilités et affirme qu'elle [une sémiotique générale] se présente comme la forme la plus aboutie d'une philosophie du langage, telle qu'elle l'a été chez Cassirer, Husserl ou Wittgenstein» (Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, PUF, Formes sémiotiques, 1988 [1984] (trad. M. Bouzaher), p. 14).

6 Se définissant comme «la discipline qui étudie toutes les variétés possibles du signe», la sémiotique étend «la problématique linguistique à celle de la signification (telle qu'elle se manifeste à tous les niveaux, y compris le non-verbal)» (Eco, *Le signe*, *op. cit.*, p. 18 et 23).

quelque chose sous quelque rapport ou à quelque titre»¹. Il note que le signe «est utilisé pour transmettre une information, pour dire ou indiquer une chose que quelqu'un connaît et veut que les autres connaissent également»².

Théorie générale de tous les systèmes de communication³, la sémiotique d'Eco prend ainsi en compte les deux axes majeurs qui caractérisent le signe, à savoir la signification d'une part, et la communication d'autre part⁴. Considérons rapidement ces deux axes à partir de l'exemple présenté au début de l'ouvrage intitulé *Le signe* (1988), qu'Eco consacre à ces questions.

Etudiant le cas fictif de Monsieur Sigma (citoyen italien en voyage à Paris, qui doit se rendre chez le médecin à la suite d'un banal «mal de ventre»), Eco répertorie toutes les sortes de signes auxquels Sigma a affaire au cours de sa mésaventure. Viennent tout d'abord les signes du langage, que Sigma utilise pour formuler, et donc pour se représenter, la gêne qu'il éprouve. Dénommant ainsi son malaise, il le culturalise ; c'est-à-dire qu'il range un ensemble de *phénomènes naturels* sous des rubriques *codifiées* qu'on lui a apprises et qui lui servent à identifier et à interpréter son mal. De *naturelles*, les sensations qu'il éprouve deviennent *culturelles* : à l'aide d'un *code d'interprétation*⁵, qui règle l'usage et l'interprétation des signes, Sigma localise son mal, en même temps qu'il lui attribue une signification et lui donne une interprétation.

Interviennent ensuite les signes graphiques qui peuplent l'environnement, et qui indiquent à Monsieur Sigma l'emplacement respectif d'une cabine téléphonique (pour prendre rendez-vous chez un médecin), du métro, de la rue et de l'étage auxquels se trouve le cabinet médical, de la bonne porte à laquelle frapper, etc. : «En somme, pour enfin approcher le médecin, Sigma doit avoir la connaissance d'une foule de règles qui font correspondre une forme donnée à une fonction donnée, ou des signes graphiques donnés à des entités données»⁶.

Cet exemple anodin, tiré de la vie courante, conduit Eco à rappeler que nous vivons dans un univers de signes. Les signes sont omniprésents ; notre environnement (aussi bien urbain que rural⁷) se présente comme un ensemble de systèmes de signes qui permet à la fois la compréhension, l'orientation et l'échange. Ces signes résultent, non de *phénomènes naturels*, mais de

1 *Ibid.*, p. 203.

2 *Ibid.*, p. 27.

3 Eco opère une distinction entre la *sémiotique générale* qui, de nature philosophique, pose des catégories générales à la lueur desquelles différents systèmes peuvent être comparés, et les *sémiotiques spécifiques*, qui caractérisent les grammaires particulières de systèmes de signes donnés (tels qu'on les trouve par exemple dans l'une ou l'autre langue, dans le langage gestuel des sourds-muets ou encore dans la signalisation routière). Cette distinction permet à Eco d'envisager le signe aussi bien d'un point de vue philosophique (comme faisant partie de la vie de la sémiose) que de proposer une classification des différentes typologies de signes rencontrés et analysés. A ce propos, cf. Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, *op. cit.*, p. 10-13.

4 «la sémiotique est aujourd'hui une technique de recherche qui réussit à décrire le fonctionnement de la communication et de la signification» (Eco, *Le signe*, *op. cit.*, p. 23).

5 «Un processus de communication dans lequel il n'existe pas de Code [c'est-à-dire une série de règles qui permette d'attribuer une signification au signe], et dans lequel il n'existe donc pas de signification, se réduit à un processus de *stimulus-réponse*.» (*Ibid.*, p. 29).

6 *Ibid.*, p. 13.

7 «l'exemple auquel on a eu recours pourrait laisser croire que cette invasion des signes ne peut caractériser qu'une civilisation industrielle et ne se manifester qu'au cœur d'une ville rutilante de lumières et d'enseignes lumineuses, constellée de panneaux directionnels, pleine de sons et de signaux de tous types. [...] Non : même si monsieur Sigma était un cultivateur isolé du monde, il vivrait également dans un univers de signes. Il parcourrait la campagne au lever du jour et, au vu des nuages qui s'étireraient à l'horizon, il pourrait prédire le temps, la couleur des feuilles le rassurerait sur le déroulement de la saison et une série de stries sur le terrain qu'il verrait là-bas sur les collines lui dirait à quel type de culture cette terre est adaptée. [...] En somme, même immergé dans la nature, Sigma vivrait dans un monde de signes.» (*Ibid.*, p. 16).

conventions à l'origine de la vie sociale. Pour reprendre notre exemple, Monsieur Sigma n'aurait jamais pu se rendre chez un médecin à Paris s'il n'avait pu accomplir certaines opérations pratiques qui font appel à une multitude de signes, telles que s'interroger sur son mal et se le clarifier, s'exprimer dans une langue étrangère pour pouvoir téléphoner à un médecin, chercher son numéro dans l'annuaire, prendre le métro pour se rendre à son cabinet, etc. Ces différentes opérations sont possibles parce que Monsieur Sigma sait s'orienter dans un vaste réseau de systèmes de signes, qui structure la société¹.

Pour qu'un signe (et, à plus forte raison, un système de signes) puisse exercer sa fonction «signifiante» pour ceux à qui il s'adresse et qui le partagent, il faut un *code d'interprétation* : celui-ci transforme des *données naturelles* en *données culturelles* sur la base d'une *convention* qui règle les différents usages du signe dans la société en question. Cette convention, qui varie d'une culture à l'autre, constitue également une donnée culturelle. Par conséquent, le signe n'entretient qu'un rapport arbitraire avec ce qu'il représente et signifie ; il dépend du code d'interprétation propre à chaque culture et à chaque société, qui règle son usage. Par ailleurs, un signe ne signifie jamais seul, mais ne devient signifiant que dans un faisceau de relations, dans un système (ou un réseau de systèmes) d'autres signes dont sa signification dépend, à commencer par la langue parlée par tout un chacun².

La signification du signe s'avère ensuite étroitement liée au contexte³ dans lequel il est utilisé ou proféré. Pris en lui-même et hors contexte, un signe ne signifie rien. Pour pouvoir être compris et devenir signifiant, le signe doit s'insérer dans un processus de communication (de type, selon Eco : «source – émetteur – canal – message – destinataire»⁴). A la fois support et vecteur de la communication, le signe se définit ainsi comme «la matière première grâce à quoi tout être [...] communique avec d'autres êtres sur la base d'un quelconque système de communication»⁵. Cette dernière n'est ainsi possible qu'à partir d'un système de signes qui permet aussi bien l'échange que la constitution d'«idées propres»⁶. Avec Peirce, dont il considère que les travaux sur le signe demeurent à bien des égards les plus aboutis⁷, Eco conclut que le signe met en œuvre – autant qu'il soutient – la *sémiose*, c'est-à-dire le processus par lequel tout être communique avec d'autres sur la base d'un système de communication. La vie ne constitue ainsi

1 «un individu normal, confronté à un problème aussi spontané et naturel qu'un banal «mal de ventre», est immédiatement forcé d'entrer dans un réseau de *systèmes de signes* : certains sont directement liés à la possibilité d'accomplir des opérations pratiques, d'autres relevant plus directement d'attitudes que nous définirons comme «idéologiques». Tous, en tout cas, sont fondamentaux au regard de l'interaction sociale, au point que l'on se demande si ce sont les signes qui permettent à Sigma de vivre en société ou si la société dans laquelle Sigma vit et se pose comme être humain n'est rien d'autre qu'un vaste et complexe *système de systèmes de signes*.» (*Ibid.*, p. 15-16).

2 Cette dépendance des signes entre eux et leur renvoi à l'infini, compréhension qui reprend la conception peircienne de la vie de la *sémiose*, gouverne également la définition qu'Eco donne de la culture : «toute la culture est conçue comme un système de systèmes de signes dans lequel le signifié d'un signifiant devient à son tour le signifiant d'un nouveau signifié, quel que soit le système en cause (paroles, objets, marchandises, idées, valeurs, sentiments, gestes ou comportements).» (*Ibid.*, p. 131).

3 «dans les processus de *sémiose*, jamais on ne procède par échange de signes isolés. Même lorsqu'on utilise un signe apparemment isolé – un mot, un signal routier, un geste de la main –, on se fonde toujours sur un contexte» (*Ibid.*, p. 25).

4 *Ibid.*, p. 27.

5 *Ibid.*, p. 25.

6 Voici de quelle manière Eco le définit : «un système d'idées propres [...] se présente comme une organisation particulière de valeurs ou de contenus. Dans la mesure où ces contenus se manifestent sous forme de concepts ou de catégories mentales, ils sont aussi des substituts, «utilisés pour» quelque chose d'autre : pour les décisions qu'ils impliquent, et les expériences qui les fondent.» (*Ibid.*, p. 15).

7 Cf. *Ibid.*, p. 25 et 203-206.

qu'une longue chaîne sémiotique, qui va de la langue parlée par chacun à l'échange plus subtil de notions abstraites, en passant par tous les signes que nous utilisons dans la vie quotidienne pour baliser notre environnement et nous permettre de nous y orienter.

L'un des grands apports des réflexions d'Eco en matière de signe – et ceci permet de mesurer l'influence que les travaux de Peirce ont exercé sur sa pensée – consiste en la mise en exergue du rôle que joue l'*interprétation*, aussi bien dans la production que dans la réception du signe. En effet, tant la première que la seconde opération requièrent la mise en œuvre d'un processus interprétatif¹ : les données de l'expérience sont tout d'abord sélectionnées en fonction des aspects généraux qu'elles présentent (notons toutefois que cette sélection n'est pas universelle : elle varie d'une époque et d'une culture à l'autre) ; ces aspects généraux sont ensuite organisés au sein de modèles qui correspondent aux traits de l'objet signifié. Effet de la forme de la chose, le signe ne se réduit toutefois pas à l'intuition, car la connaissance n'émerge qu'à partir du moment où la simple vision cesse d'avoir ce statut pour devenir signe : « Le rapport sémiotique se construit dans la mise en jeu d'éléments conventionnels. Et parmi eux il convient de mettre celui-ci en exergue : un signe ne surgit jamais pour son propre compte, isolément des autres signes ; dans la mesure où il se voit interprété par d'autres signes, il naît lui-même comme interprétant d'autres signes »².

Processus interprétatif, l'ensemble du processus sémiotique intervient donc comme une sorte d'intermédiaire ou, mieux, de médiation entre la perception et la connaissance. Nous ne percevons et ne pensons la réalité que grâce au signe : ce dernier conditionne tant notre appréhension que notre compréhension de la réalité. Cette importance reconnue au processus sémiotique dans la perception et dans la connaissance du monde n'empêche toutefois pas des accentuations différentes dans la pensée de Peirce et d'Eco : chez Peirce, l'intérêt va à l'épistémologie et à la logique, c'est-à-dire à l'ensemble du processus cognitif ; chez Eco, l'attention se porte vers l'herméneutique, vers la multiplicité des interprétations des textes et des symboles, qui constituent autant de lectures du réel.

3. Reprise et synthèse

Au terme de cette présentation succincte de la notion de « signe », que retenir des développements des auteurs présentés, en ce qui concerne notre saisie du « regard de Dieu » et de la « vie sous le regard de Dieu » ?

En un mot : la notion de « signe », à l'instar du triangle sémiotique stoïcien, nous invite à saisir le « regard de Dieu », ainsi que l'expérience de la présence divine qui s'y rattache, non de manière duelle voire dualiste, comme un binôme qui opposerait schématiquement Dieu (au ciel) aux

1 Dans *Le signe*, Eco aborde cette question dans le cadre d'une discussion relative au statut de l'icône et de l'iconisme (cf. chapitre V : « Les problèmes philosophiques du signe »). Eco présente une solution à ce problème en recourant aux travaux de Peirce dont il expose les grandes lignes. Le fait qu'Eco donne la parole conclusive à Peirce sur ce problème, ainsi qu'à l'ensemble de son ouvrage, en dit long sur l'estime que voue Eco à ce philosophe visionnaire du XIX^e siècle. Pour une présentation détaillée de cette question et l'ensemble du paragraphe qui suit, cf. *Ibid.*, p. 181-206.

2 *Ibid.*, p. 187.

humains (sur terre) – conception qui gouverne l'expérience négative du « regard de Dieu » que Sartre décrit dans ses travaux –, mais comme un rapport qui implique de fait trois termes, à savoir Dieu, l'être humain, et les signes qui modèlent leur relation (l'Écriture, les sacrements).

Le recours à la notion de signe s'avère ainsi indispensable pour quiconque veut comprendre les modalités de la présence et de l'action divines, et donc aussi de « son regard ». Elle nous permet d'entrevoir que ce dernier ne peut jamais être saisi de manière immédiate, directe, sans intermédiaires ni médiations. Au contraire, et c'est là l'une des grandes leçons des réflexions sur le signe que j'ai présentées (même si tel n'est pas forcément leur portée première), toute expérience relative à la présence et à l'action divines s'avère constamment relayée et médiatisée par de multiples instances, par différents signes, à commencer par ceux de l'Écriture.

Origine et référence ultime de toute perception et de tout discours sur Dieu, l'Écriture ne peut pas davantage être saisie de manière directe ou immédiate, que ne l'est l'expérience de Dieu et de « son regard ». La lecture de l'Écriture, et la compréhension de l'être et de l'agir divins qui lui est liée, nécessite un travail et un effort interprétatifs constants. Si rien, en droit, ne peut limiter l'interprétation, de fait, toutes les interprétations ne se valent pas, toutes ne s'avèrent pas adéquates. A titre d'exemple, ainsi que nous l'avons vu chez Augustin, les interprétations qui négligent le double commandement d'amour ainsi que la triade « foi, espérance et amour », ne rendent pas justice à l'intention fondamentale des Écritures et à Celui qui en est l'auteur en même temps que l'origine et la fin, à savoir Dieu.

L'Écriture toutefois, si elle représente la médiation fondamentale et ultime qui gouverne tout rapport à Dieu, n'est pas la seule. Elle est certes première ; mais sur cette base, c'est-à-dire à partir de sa lecture et de son interprétation, d'autres médiations interviennent, qui contribuent à modéliser notre rapport à Dieu. Je pense ici aux signes et aux symboles que l'on utilise dans le culte et la liturgie, par exemple. Les sacrements institués, dans l'Église protestante, à savoir le baptême et la cène, relèvent de cette perspective. Fondés en référence à certains passages de l'Écriture, ces deux sacrements nous invitent à saisir quelque chose de la présence et de l'action de Dieu dans nos vies à travers eux, c'est-à-dire par leur médiation. Cette perspective sera développée au chapitre suivant, aussi je ne m'y attarderai pas davantage ici. Notons simplement que les différentes médiations à l'œuvre dans l'instauration du rapport à Dieu, relèvent toutes de la vaste perspective ouverte par la notion générique de « signe ». En raison de sa structure triadique, le signe nous invite à nous ressouvenir que notre vie se déroule, non dans un cadre à deux dimensions, mais à trois. Pour le dire quelque peu abruptement : nous ne sommes pas que corps et esprit ; nous sommes aussi langage. Et qui dit langage, dit recours à une instance tierce, qui intervient comme un intermédiaire dans notre rapport au monde et aux autres, et qui permet l'échange et la communication. Sans langage (qui repose sur des signes) en effet, pas de compréhension du monde dans lequel nous vivons (sinon, comme le note très justement Eco, notre vie se résumerait à une circulation de stimuli sans signification), pas de communication avec les autres, et pas d'expérience de Dieu non plus. L'expérience de la présence et de l'action divines, et, à plus forte raison encore, de son « regard » requiert la médiation des signes (l'Écriture, les sacrements). Ces derniers constituent donc à la fois le support et le véhicule de notre relation à Dieu, et donc aussi de la saisie par nous de « son regard ».

Ainsi, d'Augustin, j'aimerais principalement retenir sa définition du signe : « quelque chose qui est là pour autre chose » (*aliud aliquid*). Comme il nous le rappelle, si les signes s'avèrent insuffisants pour transmettre un enseignement (et donc aussi, par élargissement, une expérience de Dieu), celui-ci ne peut toutefois pas se passer de signes (on ne peut penser *sans* les signes). Les signes ne se donnent pas en toute transparence ; ils peuvent se révéler ambigus. Aussi est-il

nécessaire de les interpréter. C'est la raison pour laquelle Augustin accorde une grande place à l'interprétation et aux règles herméneutiques dans son traité de doctrine chrétienne (*De doctrina christiana*). Cette remarque a une importance considérable ; elle invite à entrer dans ce que Peirce appelle la «vie de la sémiose», c'est-à-dire à tirer toutes les conséquences de l'idée selon laquelle notre existence tout entière se définit comme une longue et infinie chaîne de significations offertes à l'interprétation.

Cette remarque prend un nouveau relief dès lors que l'on s'interroge sur le «regard de Dieu» et sur la «vie sous le regard de Dieu». En effet, bien que les signes se révèlent insuffisants pour transmettre la présence et l'action divines, ils s'avèrent pourtant nécessaires. Ils constituent des guides qui invitent à s'approcher de la présence divine, mais qui ne peuvent l'enclore. Ainsi, si le regard de Dieu – qui est une autre manière de parler de sa présence – ne se transmet pas *par* les signes, il ne peut pas pour autant s'appréhender *sans* les signes.

Aussi intéressante qu'elle soit, la pensée d'Augustin sur la question du «signe» reste, en raison du contexte, profondément marquée par une conception essentialiste : comme il le dit lui-même, le signe offre la «chose même» (*res*) à la pensée ; il vaudrait donc à la fois comme support et comme véhicule pour accéder au «Maître intérieur» (*intus Magister*), et donc à Dieu.

Avec Kant, pour qui la chose-en-soi et a fortiori les arrière-mondes sont hors catégories – donc hors pensée –, cette appréhension des choses n'est plus possible. Le rapport quasi causal établi entre les choses et les concepts, ou entre les choses et les signes, se trouve bouleversé, en même temps que le statut du référent. Si, pour Augustin – comme pour la logique antique –, le référent se définit en termes d'existence (la catégorie de la nécessité implique la réalité de la chose), la logique kantienne, intervertissant les catégories de la nécessité et de la réalité (la nécessité n'implique plus la réalité de la chose), renverse la problématique du signe ; celui-ci change dès lors de statut : le signe n'implique plus nécessairement l'existence de son référent. Cette dernière remarque prend toute son ampleur dès lors que l'on réexamine la question de l'existence de Dieu. Le fait de parler et d'envisager la présence de Dieu n'implique pas, de fait, son existence. Avec la permutation des deux catégories de nécessité et de réalité, c'est la fin de la métaphysique qui se trouve ainsi annoncée dans la *Critique de la raison pure* kantienne¹.

Peirce, qui reprend et pousse à son extrême la réflexion de Kant, effectue un pas de plus : reprenant l'analyse antique en termes de structure triadique, Peirce définit le signe par la relation d'un *representamen* à son objet, par la médiation d'un interprétant. Bien que, comme chez Kant, le modèle de Peirce soit avant tout celui de la connaissance scientifique (il s'interroge sur les conditions qui font que nous pouvons connaître quelque chose), la nouvelle logique des relations qu'il propose entraîne toutefois la disparition de la substance de la liste des catégories. Cette modification s'avère lourde de conséquences : elle signifie que l'interprétant se définit lui-même comme une médiation, que le signe est susceptible d'être interprété par d'autres signes.

La pensée de Peirce s'avère particulièrement intéressante pour notre propos, en vertu de la double structure triadique sur laquelle elle met l'accent : venant rompre le rapport duel entre l'être humain et le monde, la catégorie de l'interprétant condamne définitivement toute

1 Dans les logiques contemporaines, ce débat est remplacé par une réflexion sur l'«intension» et l'«extension» : «Cette distinction permet d'échapper à la condition que serait la présence du référent factuel. [...] Cette solution pourrait bien soulager l'étude des langages naturels du fardeau du référent. [...] en effet [...] ces langages se déploient dans le domaine des intensions» (*Ibid.*, p. 191).

immédiateté¹. Pour Peirce, nous ne percevons pas les choses immédiatement, c'est-à-dire sans médiations, mais au contraire par et à travers les signes². Cette réflexion est loin d'être banale. Elle signifie que l'être humain naît dans un monde déjà rempli de significations³ ; il est précédé par une langue, une histoire, une culture, des traditions, etc.

Penser par signes revient ainsi à admettre que la vie même est sémiotique : l'interprétation constitue le présupposé en même temps que la condition *sine qua non* de nos intuitions et de nos représentations. Pour Peirce, on ne peut plus prêter ni assigner de fondement absolu à la connaissance, pas plus qu'on ne saurait lui fixer un terme ; toute la vie ne forme qu'un immense réseau sémiotique.

Dans l'ordre du regard, cela signifie que nous ne percevons ce que nous voyons qu'en fonction de représentations antérieures, qui organisent notre perception et modélisent notre interprétation de la réalité. Enchaînement continu et infini de signes vus et compris en fonction du contexte culturel dans lequel nous vivons, la connaissance se présente comme un « processus continu » (*process of learning*), comme une pensée en continuel progrès. Cette appréhension, qui fait du signe comme l'intermédiaire et la médiation fondamentale de notre rapport au monde, s'inscrit en faux contre l'idée d'une perception immédiate. Compréhension et interprétation vont de pair, au point de devenir indiscernables (ce n'est sans doute pas un hasard, si Peirce nomme précisément l'idée médiatrice entre le signifiant et le référent l'« interprétant » : l'interprétant, qui peut lui-même être un signe, interprète un autre signe en fonction de représentations antérieures, donc d'autres signes). En un sens, en développant une herméneutique qui présuppose la multiplicité des interprétations, Eco plaide pour une compréhension polysémique de la réalité et, ce faisant, confirme la valeur de la réflexion de Peirce.

Effectuons à présent un pas de plus, en considérant de quelle manière ces réflexions sur le signe permettent de préciser ce que nous pouvons percevoir et comprendre du « regard de Dieu » dans le culte, au travers de la liturgie, et en quoi cette perception et cette compréhension nous invitent à renouveler notre propre regard.

1 « aucun immédiat en tant que tel n'est un élément de la pensée, ni la qualité pure, ni le pur existant singulier » (Chenu, « Une philosophie de la discursivité radicale. Essai introductif », in : Peirce, *Textes anticartésiens*, op. cit., p. 129).

2 Signes qui se définissent eux-mêmes, au demeurant, par une structure triadique, puisqu'ils se déclinent en icône, index ou symbole, selon le rapport qu'ils entretiennent avec leur interprétant.

3 « Une conséquence de cette argumentation, c'est qu'il y a toujours du déjà là » (Chenu, « Une philosophie de la discursivité radicale. Essai introductif », in : Peirce, *Textes anticartésiens*, op. cit., p. 111).

Chapitre 3 : L'expérience instituée du « regard de Dieu »

Nous avons vu, dans le premier chapitre, que, contrairement à une idée reçue, le regard n'est rien d'immédiat. Il est au contraire traversé par de multiples médiations, aussi diverses que le corps, le langage, la culture et la tradition auxquelles nous appartenons. Dans le deuxième chapitre, nous avons regroupé ces différentes médiations sous la rubrique de « signe ». Ce développement nous a amené à souligner que notre existence ne se déroule jamais dans un univers qui opposerait diverses instances de manière duelle, dans un illusoire face-à-face, mais au sein d'une population de signes.

Les deux premiers chapitres nous ont fourni les outils nécessaires pour aborder, dans ce troisième chapitre, les questions centrales de cette partie : quelle compréhension du « regard de Dieu » le culte nous propose-t-il, et par quels moyens ? En quoi cette compréhension nous invite-t-elle à modifier notre propre regard sur le monde, sur les autres, voire sur Dieu lui-même ?

Lorsque nous tentons de répondre à ces questions, deux perspectives de recherche s'ouvrent à nous.

Selon la première, il convient de relever la manière dont on parle du « regard de Dieu » dans le culte, en examinant les assertions dont il (a) fait l'objet. J'ai choisi de considérer cette perspective, non à partir de l'homilétique qui ouvre la problématique, plus vaste, de l'interprétation des Écritures – déjà fort travaillée en théologie protestante –, mais de la liturgique. Après avoir défini ce que l'on entend par les termes « culte », « liturgie » et « liturgique », je procéderai à une analyse sommaire de quelques liturgies protestantes francophones du XX^e siècle, afin de considérer comment ces liturgies parlent du « regard de Dieu », et quel rôle remplit son invocation au cours de la célébration.

La seconde perspective a trait à des problématiques propres à la théologie sacramentaire. Dans le culte, la présence de Dieu et son action dans le monde se donnent à connaître au moyen de la Parole lue et commentée (lecture et interprétation de la Bible) et de la célébration des sacrements (cène et baptême). « Parole visible », les sacrements nous invitent à saisir la présence de Dieu à partir de signes institués, qui rappellent l'œuvre et l'action de Jésus-Christ, en qui Dieu a choisi de se révéler. Le sacrement de la cène s'avère particulièrement fructueux à cet égard : concentrant une grande partie des débats théologiques relatifs à la question du signe, la cène manifeste que la présence divine se donne à connaître dans l'ordre des médiations, dans un jeu de voilement et de dévoilement ou, pour le dire autrement, dans une dialectique du visible et de l'invisible.

1. Quelques définitions

A. Le culte

Rappelons tout d'abord que le terme « culte » n'est pas d'origine chrétienne¹. Il vient du latin *cultus*, issu du verbe *colere* (cultiver, pratiquer, honorer), qui provient du monde agricole : exprimant tout d'abord une relation de « correspondance » ou « d'interdépendance » entre la terre et le paysan qui la travaille², ce terme en est venu, au fil du temps, à désigner toutes sortes de cérémonies religieuses et rituelles, aussi bien chrétiennes que non chrétiennes.

Notons ensuite que l'usage du mot « culte » ne s'avère en réalité pas très heureux pour qualifier les célébrations protestantes. En effet, de par son étymologie, ce terme suggère que les êtres humains *rendent un culte* à Dieu (un culte dont ils auraient pris l'initiative), pour le remercier des bienfaits qu'il leur accorde, voire pour s'attirer ses grâces ou ses faveurs. La compréhension protestante se trouve à l'antipode d'une telle conception : non seulement Dieu lui-même a l'initiative du culte (conformément au *sola gratia*, l'appel de Dieu est premier : l'assemblée *répond* à cette convocation par son invocation, et non l'inverse !), mais encore il en est l'acteur principal³.

Est-ce pour cette raison que le terme « culte » ne se trouve pas sous la plume des Réformateurs ? Luther parle volontiers de « *Gottesdienst* » (« service divin »), alors que Calvin fait plutôt mention de « prières » ou d'« oraisons publiques ». Le terme allemand *Gottesdienst* (tout comme son homologue anglais *divine service*) s'avère plus fidèle que celui de « culte » à l'intuition théologique protestante, qui reconnaît, dans sa célébration, un double mouvement : le « service de Dieu » doit aussi bien s'entendre comme service *de* Dieu (service que Dieu nous rend en s'approchant de nous), que comme service *pour* Dieu (service que les êtres humains rendent à Dieu, en réponse au mouvement premier de Dieu, qui s'est approché de l'humanité). Le terme français « culte » ne retient rien de cette ambivalence ; sa signification reste trop unilatérale.

Dans la tradition protestante issue de la Réforme, le culte désigne la célébration qui comprend des prières et des chants, des lectures bibliques, leur explication et leur « application » (par la prédication), ainsi qu'une célébration plus ou moins fréquente de la cène⁴. On le considère

1 Laurent Gagnebin, *Le culte à chœur ouvert : introduction à la liturgie du culte réformé*, Paris / Genève, Les Bergers et les Mages / Labor et Fides, Pratiques 7, 1992, p. 19.

2 Genre, *Le culte chrétien*, op. cit., p. 25.

3 Ainsi que le rappelle Gagnebin : « il ne m'appartient pas d'humaniser Dieu, de le modeler à ma mesure, de l'assimiler. C'est Dieu qui, dans une histoire qui n'appartient qu'à lui, dans ce que nous nommons sa Révélation et son Incarnation, s'humanise, c'est-à-dire nous rencontre en Jésus, comme le proclame l'Évangile. Cette histoire et cette rencontre sont celles de sa seule *grâce*. Cela ne dépend pas de nous, de notre action ; cela n'est pas notre *œuvre*. La Parole de Dieu pour nous est bel et bien *de* Dieu [...] : venue de lui et de lui seul. Dieu est le premier acteur du culte. » (Gagnebin, *Le culte à chœur ouvert*, op. cit., p. 24).

4 Je ne m'étends pas ici sur la question de savoir si la cène se trouve à l'origine et au centre du culte, car la question reste très controversée parmi les théologiens, et l'issue de ce débat n'entretient finalement que peu de rapport avec le thème qui m'occupe.

régulièrement aujourd'hui comme une « mise en scène »¹ ritualisée des rapports entre Dieu et l'être humain : il joue l'histoire de leur relation, en même temps qu'il concrétise la présence divine au travers de divers signes, dont celui de la cène.

B. Liturgie et liturgique

Tout comme le terme « culte », le mot « liturgie » n'est pas d'origine chrétienne. Il vient du grec *leitourgia* (composé de *laós*, « le peuple », et de *érgon*, « l'œuvre », « l'action »), et signifiait « l'œuvre », « l'action » ou « l'initiative » assumée librement par un individu ou une famille en faveur du peuple, du quartier, de la cité ou de l'État. Au fil du temps, cette œuvre, action ou initiative, perdit tout caractère facultatif, « libre », pour désigner quelque chose d'institué voire d'imposé. On appela alors « liturgie » tout travail de « service » (plus ou moins obligatoire) rendu soit à l'État, soit à un particulier².

Cette dimension de « service public », que rappelle l'étymologie, a été soulignée par les auteurs bibliques. La Septante utilise le terme *leitourgia* pour désigner spécifiquement les actes culturels d'Israël (le service religieux rendu à Dieu par les Lévites), dans la Tente d'abord, puis dans le Temple de Jérusalem³. Le NT ne reprend qu'occasionnellement cette définition (cf. He 9,21 ; 10,11 ; ou Lc 1,23), le terme restant par trop lié au culte rendu par le sacerdoce lévitique, qui n'avait plus sa place dans le NT. Dans ce dernier, le mot « liturgie » sert plutôt à décrire des services matériels en faveur des pauvres, des œuvres caritatives ou des actions diaconales⁴.

L'usage protestant (et actuel) du terme est lié à la Réforme : il a commencé à être employé en Occident lorsqu'on chercha une appellation neutre pour éviter les désignations confessionnelles de « messe » (terminologie catholique) et de « cène » (terminologie protestante)⁵.

Si le culte peut se définir comme la « mise en scène » des relations entre Dieu et l'être humain, la liturgie constitue le « texte » ou le scénario de cette « mise en scène »⁶. Cependant, bien que désignant l'ensemble du déroulement de la célébration protestante, la liturgie en est venue, avec

1 Cette expression n'est pas à comprendre en un sens négatif, comme une sorte de caricature de la réalité, mais en référence au monde artistique du théâtre, ainsi que le rappelle Genre dans son ouvrage *Le culte chrétien*. A ce propos, voir Genre, *Le culte chrétien, op. cit.*, chapitre 9 : « Le culte chrétien comme « mise en scène », p. 137-141.

2 Salvatore Marsili, « Liturgie », in : Domenico Sartore et Henri Delhougne, *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, vol. 1 : A-L, Turnhout, Brepols, 1992, p. 629-640.

3 « C'était [...] un terme technique qui désignait le culte public et officiel conforme aux lois culturelles lévitiques, distinct du culte privé que les Septante désignent par les mots « latria » ou « doulia ». » (*Ibid.*, p. 629).

4 Laurent Gagnebin, « Liturgie », in : Bernard Kaempf, *Introduction à la théologie pratique*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 225-234, en particulier p. 229.

5 A ce propos, cf. Pierre-Marie Gy, « Liturgie », in : Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 662-664.

6 « Toute liturgie est mise en scène. Elle associe un lieu, des acteurs, un texte. La célébration est une forme de représentation qui se déroule selon une scénographie codifiée. La liturgie participe d'un montrer, d'un faire voir. L'Église s'y donne elle-même et offre à d'autres le « spectacle » de ce qui est au cœur de sa foi. Elle joue ce qu'elle croit. Elle l'agit symboliquement. Elle théâtralise en un langage symbolique ce qui demeure irréductible à tout langage. » La liturgie donne donc une visibilité de la confession de foi à la communauté. A ce propos, cf. Delteil et Keller, *L'Église disséminée, op. cit.*, ch. 12 : « Liturgie et théâtralité », p. 253-265, citation p. 255. Dans le même sens, cf. également Félix Moser, « Splendeurs et misères des pratiques réformées du baptême », in : *Irénikon* 71 (1998), p. 461-483, en particulier p. 462 : « la liturgie peut se lire comme une mise en scène des relations entre Dieu et son peuple, et entre les différents membres du peuple. Ces relations sont codifiées en un agencement complexe, formé de paroles et de gestes ».

le temps, à ne qualifier que les chants, les prières et les paroles prononcées qui entourent la prédication. En réalité, la liturgie ne peut pas être considérée comme une partie du culte : elle recouvre l'ensemble de la célébration, de l'accueil à la bénédiction. Cette remarque paraît anodine ; elle prend en réalité une importance non négligeable en contexte protestant, particulièrement réformé, tant il vrai qu'on tend parfois à y identifier le culte à la prédication. La liturgie ne constitue pas plus un « préambule » qu'une sorte d'« ornement conclusif » à la prédication ; elle définit l'entière du « service divin » (*Gottesdienst*), c'est-à-dire l'ensemble de la célébration.

L'étymologie le souligne, la « lit-urgie » ne désigne pas, à proprement parler, une discipline théorique, une « science » (une « -logie »), mais une *pratique* (une « -urgie »). Cette compréhension manifeste le fait que la relation à Dieu ne se définit pas, avant tout, de manière théorique ou abstraite, mais s'inscrit au cœur de notre existence concrète ; elle demande à être expérimentée¹, vécue, au cœur de relations avec Dieu, mais aussi avec les autres. La dimension communautaire joue ainsi un rôle important : elle permet aux personnes rassemblées de prendre conscience que leur relation à Dieu ne se vit pas isolément, loin des autres, mais demande, au contraire, à s'incarner dans leurs relations avec les autres.

La « liturgique », quant à elle, désigne le *savoir* d'un art, celui de la *liturgie* et correspond à l'enseignement de la théorie du culte. La liturgique définit ainsi une discipline très vaste qui étudie aussi bien l'histoire du culte, ses différentes parties, ses acteurs, ses lieux, ses temps que ses significations².

2. Les représentations du « regard de Dieu » dans les liturgies francophones (1883-2006)

Ainsi que je le relevais en introduction de ce travail³, les liturgies offrent un abondant matériau pour qui désire étudier l'évolution des représentations religieuses véhiculées au cours des siècles. Elles fournissent des indications précieuses quant à la manière dont on a pu parler du « regard de Dieu » et de la « vie sous le regard de Dieu » lors des célébrations protestantes, à une époque et dans une région données.

A. Préambule méthodologique

Pour étudier cette évolution des représentations du « regard de Dieu » et de la « vie sous le regard de Dieu », j'ai procédé de la manière suivante. J'ai consulté diverses liturgies francophones des Églises réformées (suisses et françaises), sur une période couvrant largement le XX^e siècle

1 Là où l'allemand permet d'introduire une distinction entre deux ordres de l'expérience (entre l'expérience *vécue*, *Erlebnis*, et l'expérience tirée d'une pratique comme l'expérimentation scientifique, *Erfahrung*), le français, ne comporte qu'un seul terme pour désigner les deux acceptions. C'est pourquoi il reste vague et imprécis. Je parle bien entendu ici d'*expérience vécue* de Dieu (*Erlebnis*). Sur cette distinction entre ces deux sortes d'expériences et les limites restrictives du français à cet égard, cf. Meslin, *L'expérience humaine du divin*, op. cit., ch. 3 : « L'expérience religieuse », p. 99-132 (la distinction *Erlebnis* / *Erfahrung* se trouve à la p. 100).

2 Gagnebin, « Liturgie », art. cit., p. 225.

3 A ce propos, cf. Introduction, p. 2s.

(de 1883 à 2006)¹. Je me suis attachée à repérer les passages qui mentionnaient explicitement le « regard de Dieu » ou qui induisaient la compréhension de « vivre sous le regard de Dieu » (par la doctrine de la Providence notamment). Après avoir répertorié et classé les passages en question, j'ai pu remarquer que, la plupart du temps, les affirmations relatives au « regard de Dieu » apparaissaient en lien avec l'une des quatre parties du culte suivantes : l'accueil, la confession des péchés, l'intercession et la célébration de la cène. Dans toutes ces parties, les mentions du regard divin se subdivisent en deux catégories : il y a, d'une part, les *invocations* (que l'on retrouve dans toutes les prières qui accompagnent l'accueil, les intercessions et la célébration de la cène) et, d'autre part, les *évocations* (particulièrement présentes dans les confessions des péchés).

L'existence de ces deux catégories m'incite à souligner que la perception du « regard de Dieu » oscille entre une compréhension plutôt statique (*évocatrice*) ou davantage dynamique (*invocatrice*) : si la première tend à manifester un état de fait (à savoir celui de se trouver « sous le regard de Dieu »), la seconde invite à l'action (à « se faire » les mains, les yeux et les agents de Dieu, afin d'actualiser la présence de Dieu dans le monde et auprès des êtres humains).

Remarquant que, dans la plupart des liturgies consultées, la question du « regard de Dieu » apparaissait dans le cadre des invocations (introduction, accueil, prières, confessions de foi et bénédictions), je me suis rapidement restreinte, pour des questions méthodologiques, à ne considérer que ces moments invocatifs. J'ai également accordé une attention spéciale aux actes liturgiques tels que baptêmes, mariages, et enterrements, étant donné que dans ces situations, une importance particulière est accordée au « regard de Dieu ».

Sur la base du matériel ainsi récolté, j'ai passé en revue les extraits retenus et les ai soumis à une analyse plus fine. Je me suis attachée à examiner, d'une part, le rôle et la fonction qu'y jouent les assertions relatives au « regard de Dieu », notamment vis-à-vis des paroles prononcées et du message véhiculé ; d'autre part, les représentations que ces assertions induisaient de l'être et de la présence de Dieu, mais aussi de son action dans le monde. Dans cette analyse, je me suis résolument placée du point de vue des émetteurs. Le point suivant résume les conclusions auxquelles je suis parvenue.

1 Cette étude ne prétend toutefois pas à l'exhaustivité. Pour des questions pratiques (de délimitation de champ de recherches, mais également pour des raisons historiques et linguistiques), j'ai restreint mon analyse aux liturgies francophones des aires suisse et française. J'ai ainsi pris en compte les liturgies de l'ERF (1963, 1979, 1985 et 1996), ainsi que des liturgies en usage en Suisse romande au XX^e siècle (*Liturgie* de l'EREN de 1905, *Liturgie* de l'EERV de 1963, les deux volumes de la Communauté de travail des commissions romandes de liturgie, intitulés *Liturgie* et datés de 1979 et de 1986, les classeurs intitulés *Pastorale et communauté* et *Partage* datant tous deux de 1983, et la *Liturgie* de l'EERV de 1997), ainsi que deux liturgies utilisées dans la paroisse francophone de Berne datant respectivement de 1883 et de 1955. Pour suivre l'évolution actuelle de la compréhension du « regard de Dieu » dans les liturgies, je me suis également référée au site internet www.religion-rsr.ch, comportant une section intitulée « Florilèges liturgiques » qui présente des textes liturgiques en usage dans différentes Églises protestantes de Suisse romande (Genève, Vaud et Neuchâtel principalement), ainsi qu'un forum de liturgie permettant le partage de divers textes personnels de pasteurs en fonction (dernière consultation effectuée le 06.12.2006).

B. Le «regard de Dieu» dans quelques liturgies protestantes francophones (1883-2006)

Dans les liturgies anciennes (de 1883 à 1950), de nombreuses mentions sont faites du «regard de Dieu» et ce, notamment à partir de citations des Psaumes (ainsi les liturgies pour les paroisses de langue française de l'Église Évangélique du canton de Berne, datées de 1883 et de 1955 ; ou encore celle de l'Église Réformée Évangélique du canton de Neuchâtel, datée de 1905).

Les liturgies antérieures à 1960 demeurent passablement tributaires tant d'un langage que de conceptions théologiques, hérités de la Réforme. La présence et l'action de Dieu semblent ne guère y poser de problèmes : Dieu s'y définit comme un être tout-puissant, omniprésent, omniscient et omnipotent ; du haut des cieux, il étend son regard sur la terre et sur les êtres humains en tout temps et en tous lieux. Aucune action ne lui échappe, aucun secret ne lui résiste : «Dieu tout-puissant, qui vois jusqu'au fond des cœurs, qui connais tous nos désirs et devant qui aucun secret n'est caché» déclare la *Liturgie pour les paroisses de langue française* de l'Église réformée du Canton de Berne, datée de 1955¹.

Alliées à la doctrine de la Sanctification, et ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de le relever à propos de l'homilétique de Calvin, ces mentions pouvaient induire une compréhension oppressante du «regard de Dieu» et de la «vie sous le regard de Dieu». En témoigne, par exemple, cet extrait tiré de la *Liturgie à l'usage des paroisses de langue française* de l'Église évangélique réformée du canton de Berne, datée de 1883 :

«Hélas ! Seigneur, au lieu de cette Sanctification croissante et de cette persévérante fidélité, combien de fautes, combien d'oublis volontaires de nos devoirs ton regard, qui nous suit partout, ne découvre-t-il pas dans notre vie !»²

A partir des années 1960, les liturgies francophones se font toutefois l'écho d'une compréhension renouvelée du «regard de Dieu», ainsi que de sa signification corrélatrice de «vivre sous le regard de Dieu» : les mentions qui pouvaient évoquer une oppression ou une mainmise de Dieu sur sa Création, s'effacent au profit du développement d'une théologie de l'amour de Dieu, c'est-à-dire d'une mise en lumière de la relation aimante que Dieu instaure avec les êtres humains. Cet effacement, qui s'explique de multiples façons, fait place à une conception de la présence de Dieu et de son action, qui induit un changement de représentation du «regard» qu'il étendrait sur le monde et l'humanité. Cette conception insiste sur des qualités divines telles que l'amour, la paix, l'espérance et la tolérance, autant de valeurs anthropologiques fondamentales, éminemment positives. Le sacrifice du Christ est relu dans cette même perspective : il est présenté comme le don que Dieu offre à l'humanité, par amour pour elle, en vue de rétablir une relation avec elle.

En ce qui concerne le regard, les liturgies ultérieures à 1960 témoignent de ce renversement de perspective : l'accent n'est plus tant placé sur le fait de se trouver «sous le regard de Dieu» ou «dans sa main», que sur l'importance, pour l'être humain, de transformer *son propre regard*, afin

1 ERB (1955), p. 68.

2 Église Évangélique Réformée du canton de Berne [EERB], *Liturgie à l'usage des paroisses de langue française*, Berne, imprimerie Staempfli, 1883, «Prière pour commencer le service», p. 35.

qu'il discerne l'œuvre de Dieu dans le monde et sa présence à ses côtés¹. Si les liturgies des années 1960 (comme la *Liturgie* de l'Église Nationale Évangélique Réformée du Canton de Vaud ou celle de l'ERF, datant toutes deux de 1963) ne font que peu écho à un tel changement de perspective, les liturgies ultérieures à 1970 en portent beaucoup plus largement la trace², comme en atteste cette fiche extraite du *Recueil de textes liturgiques* de l'ERF (Centre-Alpes-Rhône) :

« Par les merveilles de ta création faite pour notre joie, tu nous parles : Ouvre nos yeux pour que nous puissions reconnaître la trace de tes pas. [...] Dans la personne de nos frères, tu nous parles : fais-nous découvrir ton regard sur le visage de ceux qui nous entourent. [...] jusqu'au soir de notre vie, jusqu'au jour éternel où nous te contemplerons face à face, pour les siècles des siècles. Amen. »³

Ce passage de la « vie sous le regard de Dieu » au regard que l'être humain porte sur le monde et sur les autres pour y discerner des traces de la présence et de l'action divines préfigure la perspective qui demeure la nôtre, aujourd'hui encore : « Au creux de vos vies, le Seigneur dépose l'espérance. Dans le creux de vos mains, le Seigneur dépose son amour. Au fond de vos yeux, le Seigneur dépose sa lumière. Dans le fond de vos cœurs, le Seigneur dépose sa paix » déclare une formule de bénédiction extraite du classeur jaune de l'ERF de 1996⁴, invitant par là-même les uns et les autres à discerner la présence de Dieu dans leur existence, au sein de leurs relations aux autres, et à actualiser cette présence divine en chacun de leurs gestes⁵.

La compréhension du « regard de Dieu » est directement tributaire de ce changement de perspective. Détaché des injonctions morales – et des représentations négatives qu'elles peuvent engendrer –, le « regard de Dieu » retrouve l'intuition calvinienne, selon laquelle ce « regard » s'appréhende dans le double cadre de la bonté et de l'amour divins. A cet égard, il est intéressant de noter l'importance qui est accordée à la parole, au détriment du regard : c'est par la parole que Dieu entrerait en relation avec l'humain ; c'est également et principalement par la parole que l'humain connaîtrait Dieu et entrerait en relation avec lui.

La perspective trinitaire est elle aussi à prendre en considération. Une importance particulière est accordée à l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ, qui occupe le devant de la scène théologique et liturgique. Figure médiatrice entre Dieu et les humains, le Christ bouleverse les représentations qui opposaient, schématiquement et statiquement, Dieu au ciel aux êtres humains sur terre. Il instaure une dialectique entre le visible et l'invisible, à l'aune de laquelle nous sommes invités à reconsidérer le regard divin. J'aurai l'occasion de reprendre cette question en

1 L'émergence de la « théologie de la libération » n'est sans doute pas étrangère à ce renouvellement conceptuel du « regard de Dieu » et du rapport que l'être humain est invité à entretenir avec Dieu. Son développement a probablement influencé de nombreuses formules liturgiques dès les années 1970. A ce propos, cf. Gibellini, *Panorama de la théologie au XX^e siècle, op. cit.*, chapitre 12 : « Théologie de la libération », p. 399-439.

2 Ce changement se donne également à saisir par le passage du manuel au classeur : les liturgies ne se présentent plus comme un ensemble clos de formules liturgiques (ce que tend à induire la forme du manuel relié), mais comme un assemblage de textes liturgiques de provenances diverses (qui doivent toutefois être officiellement agréés par les commissions de liturgie des Églises), désormais réunis dans un classeur.

3 ERF (1979), textes divers 33.

4 ERF (1996), Reconnaissance des Ministères, Bénédiction 4.

5 Dans la même perspective, cf. le texte d'envoi 1.51.008 des *Textes liturgiques* de l'EERV, datant de 1997 (fiches de 1994) : « Tu n'as pas d'autres mains que nos mains pour faire du bien. Tu n'as pas d'autres yeux que nos yeux pour regarder avec bienveillance. [...] Tu n'as pas d'autres compagnons que nous pour faire goûter le Royaume de Dieu aujourd'hui » (trouvé sur le site www.religion-rsr.ch, « Florilèges liturgiques », le 06.12.2006).

lien avec la cène. Notons pour l'instant que la «vie sous le regard de Dieu» se laisse désormais moins appréhender dans l'horizon des anthropomorphismes, qui relèvent davantage d'une perspective vétérotestamentaire, qu'à partir du clivage qui oppose le visible à l'invisible. Du fait de ce clivage, l'Esprit occupe une place prépondérante : c'est par son intermédiaire et son action que Dieu se rend présent. L'Esprit gouverne ainsi, non seulement l'actualisation du message biblique, qui peut devenir signifiant pour nous aujourd'hui, mais également la dialectique du visible et de l'invisible. J'y reviendrai.

Interrogeons-nous à présent sur le rôle que remplissent ces assertions relatives au «regard de Dieu» dans la célébration du culte.

C. L'usage liturgique du «regard de Dieu»

Le culte s'ouvre par la salutation de l'assemblée, invitée à se placer «sous le regard de Dieu» : «Au nom du Seigneur qui se réjouit de nous voir réunis dans cette maison / devant lui» ; «Dieu nous accueille et se réjouit de nous voir (ainsi) réunis», proposent deux fiches tirées du classeur liturgique, intitulé *Pastorale et communauté* (1983)¹. Dès l'ouverture du culte, le ton est donné : l'assemblée se réunit non par esprit de compagnonnage ou de camaraderie, mais «au nom du Seigneur» et se rassemble «sous son regard». Quelle fonction remplit donc le regard divin dans ces formules liturgiques ?

Les différentes mentions du «regard de Dieu» (qu'elles fassent l'objet d'évocations ou d'invocations) relèvent, pour reprendre les catégories linguistiques d'Austin, du langage performatif, c'est-à-dire qu'elles se donnent à comprendre comme des paroles qui réalisent ce qu'elles disent². Invoquer le «regard de Dieu» et décréter simultanément que «Dieu nous voit» (ou que «Dieu nous entend») revient ainsi à donner pleine effectivité à la signification posée par ces assertions. Ce faisant, elles mettent le «regard de Dieu» – soit sa présence – au centre du culte. Mais quel sens prennent ces expressions dans ce contexte ?

Ces affirmations visent tout d'abord à établir que l'assemblée réunie ne possède pas sa fin en elle-même, mais qu'elle se rassemble au nom d'un Autre, au nom d'une présence transcendante, confessée se trouver à la source de toute vie. Le centre de perspective, à partir duquel l'ensemble de la célébration s'agence, est invisible ; il en va d'une présence mystérieuse. Les paroles prononcées, ainsi que les actes liturgiques accomplis, procèdent de cette conviction. Remarquons qu'à cet égard, l'organisation de l'espace liturgique, voire même l'architecture des lieux de culte protestants, témoignent également de cette conviction³.

1 *Pastorale et communauté* (1983), fiches A, 4 et 5.

2 Un énoncé performatif se définit par le fait qu'il confond le contenu de l'énonciation avec l'acte de cette énonciation, c'est-à-dire qu'il institue simultanément la réalité de ce qu'il dit. Par exemple, lorsque le pasteur prononce les paroles «Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit», celui ou celle à qui sont adressées ces paroles se voit simultanément baptisé-e. Pour une application des catégories d'Austin aux formules liturgiques et aux sacrements, cf. Gilbert Vincent, «La théologie calvinienne du sacrement à la lumière de la linguistique», in : Wilhelm Heinrich Neuser, *Calvinus Ecclesiae doctor : die Referate des Congrès international de recherches calviniennes = International congress on Calvin research = Internationalen Kongressen für Calvinforschung : vom 25. bis 28. September 1978 in Amsterdam*, Kampen, J.H. Kok, 1980, p. 145-158.

3 A ce sujet, voir notamment Bernard Reymond, *L'architecture religieuse des protestants : histoire - caractéristiques - problèmes actuels*, Genève, Labor et Fides, 1996.

L'invocation du «regard de Dieu» remplit ensuite une fonction référentielle : elle manifeste le fait que le référent qui donne sens aux paroles et aux gestes accomplis au cours d'une célébration est Dieu lui-même. La référence à cette présence divine constitue le cœur du culte ; elle affirme la Transcendance divine qui, à la fois, nous constitue et nous dépasse, en même temps qu'elle prend en charge la signification des paroles prononcées et des actes opérés. De quelle manière le culte et la liturgie manifestent-ils cette présence mystérieuse de Dieu ? Et quelle expérience nous invitent-ils à faire de son «regard» ? Quels éléments liturgiques traduisent ce «regard», et comment saisir ses modalités propres ? Une réflexion sur la cène va nous permettre d'avancer plus avant sur ces questions.

3. Le «regard de Dieu» à l'exemple de la cène

Le culte, par l'institution de certains éléments appelés à signifier autre chose que ce qu'ils offrent immédiatement à la vue, nous amène à reconsidérer les modalités du regard divin. Il nous invite à percevoir ce dernier dans l'ordre des médiations, dans le sillage du «signe». Avant de considérer en quoi le culte, et en particulier la cène, nous amène à revoir la manière dont nous pouvons comprendre le «regard de Dieu», commençons par préciser ce qu'il faut entendre par la notion de «signe» en liturgique, dans son opposition au «symbole».

A. Signes, symboles et sacrements

Signe ou symbole ?

Le culte, ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le souligner, instaure un «ordre symbolique»¹, dans lequel divers éléments, par leur mise à part et leur usage spécifique et ritualisé, sont détournés de leur emploi quotidien pour signifier autre chose que ce qu'ils indiquent communément². Que l'on pense à l'eau du baptême, au pain et au vin de la cène, à la Bible ouverte sur l'autel ou encore aux bougies allumées : ces divers éléments, par l'usage liturgique qui en est fait, expriment une présence qui transcende leur matérialité, à savoir celle de Dieu.

Etant amenés à signifier autre chose que ce qu'ils représentent généralement, ou étant là «pour autre chose» (*aliud aliquid*), comme le dirait Saint-Augustin, ces éléments font partie de la catégorie des «signes». Pourquoi des «signes», et non des «symboles» ?

La distinction opérée en liturgie entre le «signe» et le «symbole» est loin de faire l'unanimité parmi les théologiens. En effet, si pour les uns le signe est chargé d'opérer le transfert vers une

1 Pour la définition de ce terme, cf. l'introduction de cette troisième partie, en particulier la note 5, p. 162.

2 Ceci en vertu de «l'acte d'institution qui, mettant à part une matière signifiante à la limite quelconque, assigne à celle-ci un usage nouveau, une finalité nouvelle.» (Vincent, «La théologie calvinienne du sacrement à la lumière de la linguistique», art. cit., p. 150).

réalité autre qu'il est amené à signifier¹, pour les autres, à l'inverse, c'est le symbole qui se voit attribuer la tâche d'effectuer un tel passage². Face à une telle divergence, comment s'y retrouver? Parce que l'usage de ces termes comporte des conséquences importantes en liturgie, en particulier dans la manière de saisir les modalités de la présence divine, je propose la distinction suivante, sur laquelle repose la suite de mon propos.

De par son étymologie³, le symbole repose sur une fracture, sur une rupture de deux pièces de même nature, amenées à se recoller pour devenir significantes. Cette remarque étymologique explique pour quelle raison les symboles entretiennent un rapport de quasi naturalité avec ce qu'ils symbolisent: l'eau se définit comme un *symbole* de nouvelle naissance, parce qu'elle-même intervient dans toute mise au monde et, qui plus est, est nécessaire à la préservation de la vie; de même, le pain de la cène est *symbole* du corps du Christ en raison de la fonction essentielle que cet aliment assume dans l'entretien du corps⁴. Entre l'élément visible du symbole fracturé (*súmbolon*) et son autre fragment, existe un lien quasi naturel; le symbole ne devient opérant que lorsque les deux pièces sont remises ensemble. Sans cette réunion, le symbole conserve un caractère d'*évocation*: il évoque la partie manquante, qu'il laisse entrevoir.

A l'inverse, le signe suppose, pour pouvoir être saisi, ainsi que nous l'avons vu au chapitre 2, un accord préalable qui détermine sa signification et règle son usage. Cet accord préalable – convention, code, pacte ou alliance – accompagne le signe opéré et rappelle le code nécessaire pour comprendre sa signification (les paroles d'institution de la cène, ou celles qui accompagnent le baptême, se donnent à entendre dans cet horizon)⁵.

A la différence du symbole, le signe possède un caractère transitoire, c'est-à-dire qu'il constitue à la fois le véhicule et le support qui renvoie à une réalité autre, à un ordre qui excède le sensible, et qu'il signifie. Cette différence est importante, elle implique que le signe n'a pas de lien naturel avec ce qu'il signifie; il se présente comme un vecteur de sens, soumis à certaines

1 Ainsi Marty par exemple, dans son article: François Marty, «Signe, symbole, sacrement», in: *Revue des Sciences Religieuses* 75/2 (1987), p. 219-236.

2 Telle est la position de Chauvet, *Symbole et sacrement*, *op. cit.*, qui reprend en cela les travaux d'Edmond Ortigues (Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Mayenne, Montaigne, Aubier / Philosophie de l'esprit, 1962). Cette nuance terminologique entre signe et symbole est moins anodine qu'il n'y paraît d'un premier abord. En effet: symbole comprend quelque chose de la naturalité, ou entretient un rapport naturel avec ce qu'il signifie, alors que le signe est conventionnel. Pour cette raison, et bien que fort intéressée par la perspective poursuivie par Chauvet, je me distancie de ses conclusions en cette matière, car il est amené à retrouver une perspective ontologique dont il explique précisément, en première partie, qu'elle appartient au passé.

3 A ce propos, cf. chapitre 2.B: «Ferdinand de Saussure», p. 191s.

4 «en théologie classique et jusque dans la théologie de Paul Tillich, est dénommé «symbole» un signifiant qui possède un lien ontologique avec son signifié. C'est ainsi qu'on dit [...] le pain et le vin de la cène symboles du corps et du sang du Christ. Le symbole participe en quelque sorte à la réalité qu'il désigne ou signifie.» (Jean-Paul Gabus, «Symbole», in: Pierre Gisel et Lucie Kaennel, *Encyclopédie du protestantisme*, Paris / Genève, Quadrige - PUF / Labor et Fides, 2006, p. 1377).

5 Henry Mottu le rappelle bien: «Il n'y a pas de gestes qui seraient compréhensibles immédiatement». Pour se comprendre entre humains, il faut à la fois le geste qui agit ou fait agir, et la parole qui l'explique et en donne le sens (Henry Mottu, *Le geste prophétique: pour une pratique protestante des sacrements*, Genève, Labor et Fides, Pratiques 17, 1998, p. 13). Dans cette belle étude, Henry Mottu plaide pour une revalorisation du geste dans les célébrations protestantes, qui restent par trop cérébrales. Il montre comment les signes chrétiens possèdent une longue histoire et gagneraient à être compris à partir de leur fond hébraïque, à savoir des gestes prophétiques décrits dans l'AT. Si je reste très sensible à son argumentaire concernant la nécessité de revaloriser la dimension corporelle et gestuelle dans le culte protestant, je demeure toutefois plus sceptique sur son injonction à développer, dans l'avenir, une sacramentalité laïque pour les chrétiens sans Église. Je partage en ce sens les objections formulées par Félix Moser, dans son article: Félix Moser, «Existence sacramentelle aujourd'hui! A propos d'un livre récent», in: *ETR* 74/4 (1999), p. 561-572.

règles certes, mais qui ouvre une polysémie, c'est-à-dire une compréhension plurielle de ce qu'il peut signifier. En ce sens, le signe peut également être ambigu, voire mal compris, si tous ne possèdent pas le code nécessaire à son déchiffrement. Le pain et le vin de la cène peuvent ainsi traduire la présence du Christ pour des chrétiens avertis, mais demeurer totalement abscons pour ceux qui ignorent leur signification. La nécessité d'un code commun qui permette de comprendre le sens des signes utilisés et des gestes effectués limite la portée de ces signes et de ces gestes, et constitue leur difficulté principale.

Les sacrements

Dans la célébration du culte, certains signes occupent une place prépondérante ; ces signes sont appelés *sacrements*. Dans les Églises issues de la Réforme, ces sacrements sont au nombre de deux¹, à savoir le baptême et la cène.

Dans les Eglises luthériennes, les sacrements servent à désigner «les rites qui font l'objet d'un commandement de Dieu et auxquels est jointe la promesse de la grâce»². Tout comme l'initiative du culte revient à Dieu, celle des sacrements lui appartient également. Dieu, qui œuvre en faveur du salut de l'humanité, se tourne vers elle et se donne à connaître, d'une part, au moyen de son Verbe ou de sa Parole (l'Écriture) et, d'autre part, au moyen des sacrements (qualifiés de «Verbe visible» ou de «Parole visible») : «de même que la parole pénètre dans l'oreille, afin de toucher le cœur, de même le rite frappe les yeux, pour agir sur le cœur. La parole et le rite produisent un effet identique, comme Augustin l'a dit, à merveille : le sacrement est le Verbe visible parce que le rite est reçu par les yeux et qu'il est comme une peinture du Verbe, signifiant la même chose que lui»³. Dieu se donne ainsi à connaître tant dans l'écoute de sa Parole que dans la célébration des sacrements (baptême et cène).

La question des sacrements a fait l'objet de débats virulents à la Réforme. Lors de la controverse de Marbourg (1529), Zwingli, le Réformateur de Zurich, défend une conception symbolique du sacrement (qui constitue une œuvre de la foi, une réponse de l'être humain à la grâce offerte dans la Parole prêchée). Ce faisant, il s'oppose aussi bien à l'Église romaine (qui en avait une compréhension quasi magique : l'efficacité du sacrement dépendait de sa seule célébration, et non de la foi de ceux auxquels le sacrement était administré) qu'à Luther (pour qui l'initiative de Dieu reste première).

Calvin, quant à lui, défend une conception «pédagogique» du sacrement, qui est là pour aider les êtres humains à saisir la grâce divine autrement que par la Parole prêchée, et à confirmer leur foi : «Sacrement est un signe extérieur, par lequel Dieu scelle en nos consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous, pour confirmer l'imbécillité [la faiblesse physique et/ou intellectuelle] de notre foi»⁴. Pour Calvin, le sacrement, pour pouvoir être défini comme tel,

1 Dans un premier temps toutefois, Luther en dénombre trois (baptême, cène et pénitence), de même que Mélanchton (baptême, cène et ordination au ministère). Calvin a hésité sur la question de savoir si l'imposition des mains au ministère constituait un sacrement, pour finalement ne retenir que le baptême et la cène.

2 Philippe Mélanchton, *Apologie de la Confession d'Augsbourg*, art. 13, § 238, in : André Birmelé et Marc Lienhard, *La foi des Églises luthériennes : confessions et catéchismes*, Paris / Genève, Les éd. du Cerf / Labor et Fides, 1991, p. 188.

3 *Ibid.*, art. 13, § 240, p. 188-189.

4 Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne : livre quatrième*, édition critique avec intro., notes et variantes, publiée par J.-D. Benoît, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1961, ch. XIV : «Des sacrements», p. 289 [par la suite, abrégé *IRC IV*].

doit répondre à trois critères¹ : il fait l'objet d'un commandement explicite du Seigneur Jésus-Christ ; une promesse de grâce lui est rattachée ; il s'accompagne de la foi des participants. En affirmant, à la suite de Saint-Augustin, que le sacrement « est un signe visible de chose sacrée, ou une forme visible de la grâce invisible »², Calvin effectue un pas de plus : pour lui, le sacrement « présente » ou « figure » Jésus-Christ lui-même³, qui s'offre à saisir sous cette forme, dans une dialectique qui allie le visible à l'invisible. Dans cette dialectique, l'invocation de l'Esprit s'avère décisive, en ce sens que c'est par la présence de l'Esprit que nous sommes invités à voir, dans ces éléments, autre chose que les seules qualités qu'ils exhibent, à les considérer à partir d'un fond de présence invisible, à partir de l'offre de grâce que Dieu y inscrit⁴.

De cette présentation sommaire, retenons que le sacrement ne fait pas signe en lui-même ; il devient porteur de la grâce divine dans le cadre d'un contexte particulier, à savoir celui d'une célébration ritualisée, qui allie le geste à la parole⁵. Cette conjonction du geste à la parole est constitutive du sacrement lui-même : la parole rappelle le code à partir duquel il faut saisir le geste accompli ainsi que sa signification, alors que le geste lui-même donne quelque chose à percevoir de la grâce de Dieu qui y est offerte⁶. De même que les mots, en tant que signes graphiques, ne signifient rien en eux-mêmes mais ne sont compris qu'à partir d'un code ou d'une convention, de même les sacrements ne signifient rien en dehors de l'alliance scellée par Dieu lui-même, qui règle l'usage du signe institué, ainsi que sa valeur et sa signification⁷.

Lorsque les conditions sont réunies pour que la signification du sacrement puisse être saisie, celui-ci devient alors porteur de sens : il fait connaître la grâce divine autrement que par la seule

1 Je reprends ces trois critères de : André Birmelé et Henry Mottu, « Sacrement », in : Pierre Gisel, Lucie Kaennel, et Isabelle Engammare, *Encyclopédie du Protestantisme*, Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 1995, p. 1370-1371.

2 Calvin, *IRC IV*, XIV,1, p. 289.

3 « les Sacremens n'ont autre office que la parolle de Dieu : c'est de nous offrir et présenter Iesus Christ, et en luy les thrésors de sa grâce céleste » (*Ibid.*, XIV,17, p. 305).

4 « Le saint Esprit, [...] le quel Dieu donne péculièrement aux siens, est celui qui apporte les grâces de Dieu avec soy, qui donne lieu en nous aux Sacremens, et les y fait fructifier ». Et Calvin de développer, en citant Saint-Augustin : « Dieu sanctifie de grâce invisible par son Esprit. En quoy aussi gist toute la vertu des Sacremens visibles. Car de quoy profiteroyent-ils, si ce n'estoit ceste sanctification invisible ? » (*Ibid.*, XIV,17, p. 306 et 307).

5 « C'est ce qu'on dit communément, que Sacrement consiste en la Parolle et au signe extérieur. [...] il nous faut entendre la Parolle qui nous soit preschée pour nous enseigner et nous faire savoir que veut dire le signe visible. » (*Ibid.*, XIV,4, p. 291).

6 « Considéré comme langage gestuel, le sacrement exprime à sa manière ce que la prédication exprime à la sienne. En ce sens, il n'y a pas autre chose dans la pratique du sacrement que dans l'audition de la parole. Jésus-Christ est à l'origine de ces deux voies d'accès à sa personne. » (Franz Jehan Leenhardt, *Parole visible : pour une évaluation nouvelle du sacrement*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Cahiers théologiques 63, 1971, p. 32). Toutefois, et Leenhardt le rappelle bien, le geste ne peut pas se passer de la parole, sous peine d'être mal interprété, voire de rester incompris. Les travaux de Leenhardt, relatifs à la doctrine protestante des sacrements, demeurent incontournables. Dans les propos qui suivent, je m'appuie largement sur ses réflexions, présentées dans l'ouvrage précité, ainsi que dans les deux autres suivants : Franz Jehan Leenhardt, *Le sacrement de la sainte Cène*, Neuchâtel / Paris, Delachaux et Niestlé, Série théologique de l'actualité protestante, 1948 ; Franz Jehan Leenhardt, *Parole - Ecriture - Sacrements : études de théologie et d'exégèse*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Bibliothèque théologique, 1968.

7 « Le nom de Sacrement [...] comprend généralement tous les signes que Dieu a iamaïs assignez et donnez aux hommes, afin de les acertener et asseurer de la vérité de ses promesses. [...] De la première forme les exemples sont : comme quand il donna l'arbre de vie à Adam et Eve pour arre d'immortalité, [...] quand il proposa l'arc du ciel à Noé pour signe en enseigne à luy et à sa postérité, qu'il ne perdroit iamaïs plus la terre par déluge [...]. Adam et Noé ont eu ces choses pour Sacremens [...] parce qu'ils avoyent la marque engravée en eux par la parolle de Dieu, pour estre enseignes et seaux de ses promesses. Et certes auparavant l'arbre estoit arbre, et l'arc estoit arc ; mais après qu'ils ont esté marquez par la parolle de Dieu, il leur a esté baillé nouvelle forme, pour commencer d'estre ce que devant ils n'estoyent pas. » (Calvin, *IRC IV*, XIV,18, p. 307-308).

Parole, sans jamais, toutefois, se substituer à elle ou s'exercer indépendamment d'elle. Avec Gilbert Vincent, nous pouvons conclure que «la logique de la réalité sacramentelle est bien une logique du sens» : «en d'autres termes, le sacrement est essentiellement pris dans un espace de parole, et compris (épistémologiquement) à partir de l'espace de parole»¹. Il nous amène à percevoir la présence divine, dans la célébration du culte, autrement que par le seul moyen de l'écoute de la Parole. Les sacrements constituent ainsi des supports visuels et tangibles d'une présence invisible, qui les dépasse et les fonde, et de laquelle ils tirent leur signification. Considérons ce point plus avant, en nous concentrant sur le sacrement de la cène.

B. La cène, «signe visible d'une grâce invisible»

La cène constitue l'un des fondements du culte². Les passages néotestamentaires qui évoquent les premières célébrations chrétiennes (1 Co 11,17-34 ; 14,1-33 ; Ac 2,42.46 ; 20,7) mentionnent en effet, conjointement aux prières, aux enseignements et aux chants, le partage d'un repas pris en commun, dans la communion du Seigneur. L'institution de ce repas répond à l'injonction du Christ qui, le soir avant sa mort, aurait demandé aux disciples de commémorer ainsi sa présence («Faites ceci en mémoire de moi» : 1 Co 11,24 ; Lc 22,19). Ce faisant, les premiers chrétiens inaugurèrent une nouvelle tradition en la rattachant à la personne de Jésus, donnant une nouvelle signification aux repas (*Seder*) partagés lors de la Pâque juive (*Pessah*) : le pain et le vin deviennent dès lors les *signes visibles* de la présence du Christ qui, bientôt, se dérobera à leur regard.

L'anamnèse³ définit le moment du culte où, avant le partage de la cène proprement dit, l'on «fait mémoire» de ce dernier repas partagé entre le Christ et ses disciples. «Faisant mémoire», l'anamnèse désigne l'action liturgique par laquelle les personnes qui célèbrent le culte à la fois

1 Vincent, «La théologie calvinienne du sacrement à la lumière de la linguistique», art. cit., p. 153.

2 Notons toutefois que cette affirmation prête à contestation, ainsi que le montrent ces propos de Reymond : «L'institution et la célébration de la cène tiennent [...] une place fort modeste dans l'ensemble du témoignage néotestamentaire, et les allusions à ce «mystère» (c'est le mot du NT, qui ignore celui de «sacrement») qu'on a cru trouver chaque fois que les Écritures parlent de nourriture ou de repas relèvent de l'affabulation dogmatique beaucoup plus que de lectures correctement exégétiques». Si la cène ne saurait constituer le centre du culte, notons toutefois que Reymond ne minimise pas pour autant l'importance de sa célébration : «du point de vue du culte public, la sainte cène s'impose par la richesse expressive de son symbolisme, même si sa répétition n'a peut-être été ni prévue ni voulue par Jésus. Elle est l'une des visualisations ou des actualisations qui aident la Parole à se communiquer à nous dans toute sa portée. Par les éléments matériels qu'elle compte, par les gestes, la manducation et la déglutition qu'elle requiert des participants, par tout son caractère de repas communautaire, [...] la cène manifeste combien l'Évangile et la suivance de Jésus ne sauraient demeurer affaire de notre seul intellect, mais doivent s'incorporer à tous les aspects de notre vie, même les plus matériels et somatiques.» (Bernard Reymond, *Liturgies en chantier : principes et modèles*, Lausanne, Éd. Belle Rivière, 1984, p. 68 et 71).

3 Les travaux de Pierre Bonnard ont montré de quelle façon l'anamnèse se donne à lire non seulement comme le point focal des premières célébrations (eucharistiques) chrétiennes, mais comme la structure fondamentale des quatre évangiles : «Nous ne sommes pas loin de penser que cette structure anamnésique, loin de ne caractériser que le rite eucharistique, est présente dans tout le développement de la vie et de la pensée chrétiennes au 1^{er} siècle. Non comme une donnée statique toujours fidèle à elle-même, mais comme le lieu des principales déviations et des plus spectaculaires «redressements» dont témoigne le NT.» (Pierre Bonnard, «L'anamnèse, structure fondamentale de la théologie du Nouveau Testament», *Anamnesis : recherches sur le Nouveau Testament*, Genève / Lausanne / Neuchâtel, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie 3, 1980, p. 1-11, citation p. 5).

invoquent la présence divine, *évoquent* son œuvre et *convoquent* son action salvatrice¹. L'évocation de la mémoire ne vise pas seulement à entretenir un souvenir, en rappelant les fondements du culte chrétien. L'invocation de la présence de Dieu dote le souvenir d'une dimension active : elle actualise la présence de Dieu qui se donne de quelque manière à saisir « sous et dans » le pain et le vin, pour reprendre une formule chère à Luther (*Grand Catéchisme*)². Invoquant la personne du Christ, l'anamnèse manifeste ainsi la rencontre entre le transcendant et l'immanent : tout en demeurant ce qu'ils sont, le pain et vin deviennent porteurs d'une présence autre, qui les dépasse. Bien qu'invisible, le Christ se rend en quelque sorte « visible », perceptible, sous ces deux espèces.

Si les débats concernant la présence du Christ dans la cène peuvent paraître obsolètes, ils n'en soulèvent pas moins de redoutables questions, qui posent un véritable défi à la théologie contemporaine : comment comprendre la présence divine, invisible, dans les espèces visibles que sont le pain et le vin ?

Pour répondre à cette question, et afin de saisir comment nous pouvons saisir la présence du Christ dans la cène, je vous invite à arpenter une voie peu commune en théologie pour aborder ces questions. Je me propose en effet de revenir aux sources de notre perception et de notre faculté de représentation, en suivant la réflexion d'un philosophe qui s'est beaucoup intéressé à leur articulation, Maurice Merleau-Ponty. Ses travaux, en particulier ceux relatifs au visible et à l'invisible, vont nous permettre de reprendre à nouveaux frais la question des modalités du « regard de Dieu ».

C. Figures du visible et de l'invisible : la philosophie de Merleau-Ponty³

Une phénoménologie de la perception

Maurice Merleau-Ponty s'est toujours beaucoup intéressé aux questions relatives au corps et à la perception, ainsi qu'à la problématique du langage. Les titres de ses publications s'avèrent

-
- 1 Ce double statut de l'anamnèse (en tant que mémorial de la vie et de l'œuvre du Christ, et qu'invocation de sa présence et actualisation de son action salvatrice) se comprend mieux à partir de l'allemand. Tiré du verbe « *er-innern* », c'est-à-dire à la fois « faire venir du passé dans le présent » et « faire entrer de l'extérieur dans l'intérieur », l'anamnèse (« *Erinnerung* ») manifeste que la « mémoire » du Christ ne consiste pas seulement à se souvenir des faits qui constituent sa vie et qui entourent sa mort, mais à (*r*)appeler dans le présent, c'est-à-dire à actualiser sa présence et son action salvatrice.
 - 2 Même si les débats concernant la manière dont il faut comprendre la présence du Christ dans la cène ne connaît plus ni la virulence ni la violence d'autrefois, les modalités de cette présence continuent à opposer différentes confessions chrétiennes (même au sein du protestantisme lui-même). Les Réformateurs avaient adopté des positions très tranchées, voire parfois même radicalement opposées sur cette question : si Luther défend la compréhension d'une « présence réelle » du Christ « sous et dans » le pain et le vin, Zwingli, son grand contradicteur, y discerne plutôt une présence « symbolique » ; alors que Calvin développe plutôt l'idée d'une « présence spirituelle » du Christ dans les éléments, soulignant ainsi l'importance de l'Esprit et de la communauté rassemblée. A ce sujet, et pour davantage de détails concernant ces questions, cf. André Gounelle, *La Cène : sacrement de la division*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996.
 - 3 Le développement qui suit approfondit la réflexion inaugurée dans mon article : Annick Kocher, « La croisée du visible et de l'invisible chez Merleau-Ponty : ouverture pour la liturgie », in : *Bulletin du Centre protestant d'Études* 58/3 (2006), p. 3-32.

significatifs à cet égard : *La nature de la perception* (1934), *La structure du comportement* (1942), *La phénoménologie de la perception* (1945), *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* (1947), *Sens et non-sens* (1948), *Signes* (1960), *L'œil et l'esprit* (1964), *Le visible et l'invisible* (1964), *La prose du monde* (1969).

Ainsi que le montrent ces titres évocateurs, la recherche de Merleau-Ponty s'est principalement attachée à deux thèmes, entre lesquels il a longtemps oscillé, avant d'entreprendre de les conjuguer dans ses derniers travaux relatifs au visible et à l'invisible (*L'œil et l'esprit* ainsi que *Le visible et l'invisible* devaient constituer les premiers chapitres de l'ontologie que Merleau-Ponty projetait d'écrire, mais qu'il n'a pu achever en raison de sa disparition soudaine¹). Il s'agit, d'une part, des problématiques qui tournent autour du corps et de la perception et, de l'autre, de celles relatives au langage. Ainsi que l'avance Ricœur, dans son article rédigé en hommage à Merleau-Ponty², ces deux perspectives constituent moins deux périodes chronologiquement distinctes dans l'œuvre merleau-pontyenne, que deux « paliers » comprenant des approches philosophiques complémentaires. Considérons rapidement cette double approche, avant de nous intéresser plus particulièrement à l'entreprise ontologique qui caractérise la fin de la vie du philosophe.

Tout comme Sartre, Merleau-Ponty est l'héritier à la fois de la phénoménologie de Husserl (et, à travers elle, des problématiques de la philosophie transcendantale kantienne) dont il reprend les grandes intuitions et la méthode, et des réflexions de Heidegger concernant l'être et la parole (telles qu'elles se trouvent formulées notamment dans *Sein und Zeit*, 1927). Cette double influence explique la dualité des perspectives qui caractérisent la philosophie de Merleau-Ponty.

Sa première œuvre, *La structure du comportement* (1942), ouvre en effet deux pistes de recherches distinctes, l'une concernant plus particulièrement le corps et la perception, l'autre les structures signifiantes et le langage. Dans cet ouvrage, Merleau-Ponty tente de surmonter l'opposition entre, d'une part, la philosophie critique kantienne et, d'autre part, la science naturaliste. Partant de l'idée que la forme se définit comme un tout, comme une disposition globale des différentes parties qui la composent, Merleau-Ponty défend l'idée que le stimulus n'agit pas de façon causale sur l'organisme (de telle sorte qu'il serait à l'origine de la forme), mais qu'il s'avère, au contraire, forgé par l'organisme (une forme est de l'ordre de l'idée, au sens où une signification se réalise en elle). Ainsi, pour Merleau-Ponty, le comportement comprend un caractère signifiant : influencé par les résultats de la « psychologie de la forme » (*Gestaltpsychologie*), il soutient que les significations constituent « des attributs de l'organisme perçu, mais ne sont pas pour

1 Merleau-Ponty foment le projet d'écrire une telle ontologie depuis longtemps. Les réflexions que présente *La prose du monde* (ouvrage posthume) devaient constituer la première partie d'un diptyque, la seconde partie comprenant un caractère métaphysique avoué. Merleau-Ponty abandonne toutefois cet ouvrage (qui demeure donc inachevé), n'ayant réussi à mener à bien son projet de fonder, dans le prolongement de la *Phénoménologie de la perception*, une théorie de la vérité. Les deux œuvres qui marquent la fin de la vie du philosophe, à savoir *L'œil et l'esprit* et *Le visible et l'invisible*, tentent de reprendre cette question à nouveaux frais. Les *Notes de travail*, publiées à la suite de son ouvrage *Le visible et l'invisible* donnent quelques linéaments de ce qu'aurait été cette ontologie. A ce propos, cf. Maurice Merleau-Ponty, *La prose du monde*, texte établi et présenté par Claude Lefort, [Paris], Gallimard / NRF, 1969, ainsi que Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible suivi de Notes de travail*, [Paris], Gallimard, Tel 36, 1999 [1964].

2 Paul Ricœur, « Hommage à Merleau-Ponty (1961) », *Lectures 2 : la contrée des philosophes*, Paris, Seuil, La couleur des idées, 1992, p. 157-164.

autant des dénominations extrinsèques à l'égard de l'organisme vrai, car l'organisme vrai, celui que la science considère, c'est la totalité concrète de l'organisme perçu, porteur de toutes les corrélations que l'analyse y découvre et non décomposable en elles »¹.

Cette première approche de la relation de l'être humain avec le monde environnant annonce d'ores et déjà les analyses du langage que Merleau-Ponty développera tout particulièrement dans les ouvrages *Sens et non-sens*, *Signes*, *Le visible et l'invisible* ainsi que *La prose du monde* (les deux derniers ouvrages seront posthumes). Dans ces différentes œuvres, Merleau-Ponty met le langage au centre de toute explication du rapport de l'être humain avec le monde. Dans ses derniers travaux, Merleau-Ponty s'attache d'ailleurs à établir une convergence entre une philosophie de la nature, d'une part, et une fonction moins « gestuelle » et plus « symbolique » du langage, d'autre part : le langage et la parole, estime-t-il, donnent accès au « non-vu », à l'invisible des êtres. Aux idées d'« incarnation de l'être humain », de « corps percevant », se substituent des concepts tels que ceux de « vision », de « parole opérante », d'« opération métaphysique de la chair », ou encore d'« échange entre le visible et l'invisible »². J'y reviendrai.

La seconde piste ouverte par *La structure du comportement* concerne le corps et la perception ; c'est une piste que Merleau-Ponty suit aussitôt après son premier ouvrage. Dans *La phénoménologie de la perception* (1945), Merleau-Ponty s'intéresse au rôle que jouent les différents sens – et en particulier la vue, l'ouïe et le toucher – dans l'expérience que l'être humain fait de lui-même, des autres et du monde. A partir du concept de « corps-propre »³ qu'il emprunte à Gabriel Marcel⁴, et en prenant appui sur les résultats des sciences humaines de l'époque (en particulier la physiologie, la psycho-physiologie, la psychologie expérimentale et la psycho-pathologie), Merleau-Ponty développe une « philosophie de la perception » qui revalorise l'expérience sensible ainsi que les données intuitives. Ce faisant, Merleau-Ponty surmonte le dualisme philosophique en vigueur depuis Descartes, à savoir l'opposition du « sujet » et de l'« objet » : affirmant que l'être humain entretient un contact direct (en raison d'un lien primitif) avec le monde, Merleau-Ponty défend l'idée selon laquelle le corps constitue moins un moyen par lequel l'être humain s'approprie le monde, que le vecteur de son *être-au-monde*. Ouverture originaire au monde, le corps découvre ce monde non comme champ d'expériences ou de connaissances préalablement élaborées voire instruites, mais avant tout comme « présence ».

Affirmant la priorité (et la primauté) des perceptions sensorielles sur les appréhensions intellectuelles, Merleau-Ponty développe ainsi l'idée que l'ensemble des conceptions émerge des données sensibles, qui sont ensuite (di)gérées par la conscience. Cette dernière n'intervient donc que dans un second temps : elle n'opère qu'après avoir reçu des informations sensorielles, qu'elle trie et organise selon des sortes d'instruction qui dépendent de la société et de la culture auxquelles elle appartient, des diverses contingences familiales ou personnelles, du contexte

1 Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, cité par Renaud Barbaras, « Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961) », in : André Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 2, Paris, PUF, 1992, p. 3540-3546, citation p. 3541.

2 A ce propos, cf. particulièrement Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, [Paris], Gallimard, Folio essais 381, 2001 [1960].

3 Le « corps-propre » désigne l'expérience que j'ai de mon propre corps, que je ne perçois ni tout à fait comme objet, ni tout à fait comme sujet.

4 Philosophe, dramaturge et musicien, Gabriel Marcel (1889-1973) est considéré comme le principal représentant de l'existentialisme chrétien (dès sa conversion au christianisme et son entrée dans l'Église catholique en 1929) et comme l'un des chefs de file du personnalisme. Pour une présentation introductive à sa pensée, cf. mon article : Annick Kocher, « Une « philosophie concrète » : Gabriel Marcel », in : *Cahiers de l'IRP* 48 (2004), p. 21-28.

dans lequel ces différentes informations sont prégnantes, etc.¹. Ainsi, dans cet ouvrage majeur, et à l'inverse de *Structure du comportement* et des réflexions qui relèvent de cette ligne de pensée, la signification conceptuelle ne précède pas la signification corporelle ou gestuelle ; au contraire, l'acte de parole est ancré dans l'intentionnalité corporelle².

Dans ses dernières recherches (*La Prose du monde*, *L'œil et l'esprit* et *Le visible et l'invisible*), Merleau-Ponty tente de refondre cette double approche (l'être humain comme corps et langage) au sein d'une ontologie, souvent surnommée « ontologie de la chair » ou « ontologie de la visibilité »³. Que recouvrent ces expressions, et comment se caractérise l'ontologie qu'entend développer Merleau-Ponty ?

Chair et entrelacs

Dans *La prose du monde*, *L'œil et l'esprit*, ainsi que dans *Le visible et l'invisible* (publiés entre 1961 et 1969), Merleau-Ponty offre une compréhension originale du rapport que l'être humain entretient avec le monde et avec les autres. Il reprend à nouveaux frais les questions liées au corps et à la perception, ainsi que celles relatives au langage. Il les reconsidère à partir d'une perspective ontologique inédite qui s'articule autour de notions telles que la « chair », l'« invisible » et le « chiasme ». La revalorisation par lui du corps et de la perception, et sa réflexion approfondie sur le langage et les idées, amènent Merleau-Ponty à formuler l'hypothèse que l'ensemble de notre vie et de nos relations repose sur un Être imperceptible (un « Être brut » ou « sauvage »), sur un invisible qui ne constitue pas la face cachée du visible, mais au contraire sa condition. Doubleur du visible, l'invisible caractérise ainsi, non ce qui se dérobe à la vision, mais ce qui la rend possible précisément.

S'inscrivant en porte-à-faux contre l'intentionnalité husserlienne, qu'il estime trop empreinte d'idéalisme (notamment en raison du rôle joué par la conscience dans la synthèse des impressions sensibles⁴), Merleau-Ponty soutient au contraire que l'être humain entretient un contact direct avec le monde, contact dans lequel l'activité intentionnelle ou synthétique de la conscience n'intervient pas. Cette proximité « charnelle » ou cette « attache corporelle » de l'être humain avec le monde, Merleau-Ponty la désigne notamment à l'aide de la notion de « chair », qu'il développe dans ses derniers écrits.

1 Dans cette opération, la conscience tend à s'ériger en maître absolu pour gouverner l'être en son entier, déniait ainsi le rôle joué par le corps et les sensations. Reniant l'attache corporelle qui la relie à la « chair du monde », la conscience refuse alors au corps toute possibilité d'accès à la vérité de l'Être, qu'elle réserve aux seules sphères rationnelles. Tous les courants idéalistes qui défendent la suprématie de la conscience font état de cette mystérieuse falsification des données sensibles en appréhensions intellectuelles. La philosophie de Merleau-Ponty, comme l'on s'en doute, s'inscrit à l'encontre de ces courants.

2 Barbaras, « Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961) », art. cit., p. 3541.

3 Cette tentative de réconcilier les deux pans de sa réflexion se trouve confirmée par la généalogie du titre que Merleau-Ponty avait prévu de donner à son ontologie : tout d'abord intitulée *Être et sens*, *Généalogie du vrai* ou encore *L'origine de la vérité*, Merleau-Ponty adopte finalement, vers le mois de mars 1959, l'expression *Le visible et l'invisible* (titre que les éditeurs ont d'ailleurs conservé lors de la parution de cette ontologie inachevée et de notes de travail y relatives). Ces différents titres montrent bien la volonté de Merleau-Ponty de réunir la problématique du langage (avec la question de la vérité ou du « vrai »), avec celle de l'être et de la perception (preuve en est le titre finalement retenu). Comme nous le verrons, il entrevoit l'articulation entre ces deux thèmes à partir de la dialectique particulière que le visible entretient avec l'invisible. Pour ce point, cf. *infra*.

4 A ce propos, cf. Kocher, « La croisée du visible et de l'invisible chez Merleau-Ponty », art. cit.

La «chair» désigne «une manière d'être générale» qui échappe à l'opposition du corps et de l'esprit, ou du sujet et de l'objet¹. Elle caractérise l'appartenance que l'être humain éprouve dans son rapport avec le monde et avec les autres du fait de son propre corps, véritable «pivot» de son ouverture au monde : vivant une sorte d'«entrelacement» avec le monde et les autres, le corps partage la même «chair»² qu'eux, parce qu'il est fait d'une «texture»³ identique. Cette «chair» ne se laisse toutefois pas comprendre comme une «matière», mais comme l'expérience d'une *constitution réciproque* dans laquelle le visible s'enroule sur le voyant, et le tangible sur le touchant :

«la chair [...] est enroulement du visible sur le corps voyant, du tangible sur le corps touchant, qui est attesté notamment quand le corps se voit, se touche en train de voir et de toucher les choses, de sorte que, simultanément, *comme* tangible il descend parmi elles, *comme* touchant il les domine toutes et tire de lui-même ce rapport, et même ce double rapport, par déhiscence ou fission de sa masse.»⁴

Cette citation montre bien l'impossibilité dans laquelle l'être humain se trouve de faire une expérience (du monde, des autres et même de soi) autrement que par son corps et par ses sens. Témoin de l'ambiguïté de la condition humaine, en même temps qu'il constitue le support et le vecteur de l'ouverture au monde, le corps est à l'origine de toute expérience, comme de toute connaissance. Merleau-Ponty va même plus loin, et n'hésite pas à parler de *co-constitution* ou de *co-fondement* : visible et voyant, de même que tangible et touchant, participent d'une même opération qui fonde aussi bien l'un que l'autre. La distinction que Merleau-Ponty opère entre le visible et l'invisible, ainsi que la notion de chiasme qui règle leur relation, apportent certains éclaircissements sur cette co-constitution ou ce co-fondement qui définit la condition de toute relation entre le corps et le monde.

Le chiasme

Les réflexions de Merleau-Ponty sur le visible et l'invisible, en même temps qu'une originalité profonde, présentent de nombreuses difficultés. Étant donné que le philosophe n'a pu mener à bien son projet d'ontologie, de nombreux passages demeurent, en effet, non seulement incomplets, mais obscurs, voire abscons. La clarté de l'exposition s'en ressent, bien sûr ; tant la structure que la teneur des énoncés sont parfois énigmatiques, et ce d'autant plus que certains propos se contredisent (en particulier ceux des *Notes de travail*, publiées à la suite du *Visible et*

-
- 1 «Ce que nous appelons chair, cette masse intérieurement travaillée, n'a de nom dans aucune philosophie. Milieu formateur de l'objet et du sujet, ce n'est pas l'atome d'être, l'en-soi dur qui réside en un lieu et un moment uniques : on peut bien dire de mon corps qu'il n'est pas ailleurs, mais on ne peut pas dire qu'il soit ici ou maintenant, au sens des objets ; et pourtant ma vision ne les survole pas, elle n'est pas l'être qui est tout savoir, car elle a son inertie, ses attaches. Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union de contradictoires, mais, disions-nous, comme élément, emblème concret d'une manière d'être générale.» (Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 191).
 - 2 «notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche ; [...] s'il touche et voit, ce n'est pas qu'il ait les visibles devant lui comme objets : ils sont autour de lui, ils entrent même dans son enceinte, ils sont en lui, ils tapissent du dehors et du dedans ses regards et ses mains. S'il les touche et les voit, c'est seulement que, étant de leur famille, visible et tangible lui-même, il use de son être comme d'un moyen pour participer au leur, que chacun des deux êtres est pour l'autre archétype, que le corps appartient à l'ordre des choses comme le monde est chair universelle.» (*Ibid.*, p. 178-179).
 - 3 «La chair (celle du monde ou la mienne) n'est pas contingence, chaos, mais texture qui revient en soi et convient à soi-même.» (*Ibid.*, p. 190).
 - 4 *Ibid.*, p. 189.

l'invisible). Malgré cette part d'ombre qui plane sur les ultimes réflexions du philosophe, certaines lignes directrices se dégagent, qui laissent imaginer ce qu'aurait été cette ontologie si elle avait pu être menée à bien.

Ce n'est pas sans raison que les derniers travaux de Merleau-Ponty ont été qualifiés d'« ontologie de la visibilité » : la vision y est promue au rang d'emblème de la perception tout entière, tous les autres sens se mesurant à son aune. La vision présente en effet cet intérêt, pour Merleau-Ponty, qu'elle permet de faire converger les deux orientations de recherche préalablement signalées, apparemment contradictoires ; à savoir celle privilégiant la perception et le corps, et celle relative au langage. Considérons ce point plus précisément, car il va nous amener à reconsidérer la notion de « signé » dont il était question au chapitre précédent.

Le visible et l'invisible, à la suite des travaux antérieurs, affirme la présence et, tout à la fois, la précedence du monde par rapport à toute perception, et donc aussi à la vision. Avec la notion de « chair », Merleau-Ponty entend souligner que cette dernière repose sur un invisible qui la traverse et la sous-tend. Dans une phrase qui, dans sa réflexion, prend une valeur programmatique, il note qu'il « est vrai à la fois que le monde est *ce que nous voyons* et que, pourtant, il nous faut apprendre à le voir »¹. Qu'est-ce à dire ? Comment se définit cet apprentissage ?

Pour expliquer quel type de regard l'être humain est invité à poser sur le monde, Merleau-Ponty recourt à un exemple, celui du peintre². Grand amateur de la peinture moderne (Paul Cézanne, Paul Klee et Nicolas de Staël), Merleau-Ponty prend le regard du peintre comme emblème de la vision tout entière. Comme tout un chacun, le peintre vit en rapport étroit avec le monde. Cette intimité lui permet de « voir » ce dernier : expérimentant un « entrelacement » entre le « voyant » (c'est-à-dire lui-même) et le « visible » (à savoir le monde), le peintre reproduit cette proximité sur sa toile. Métaphore de la perception tout entière, le tableau exprime alors sa « vision », c'est-à-dire le contact privilégié qu'il entretient avec le monde :

« il ne s'agit plus d'ajouter une dimension aux deux dimensions de la toile, d'organiser une illusion ou une perception sans objet dont la perfection serait de ressembler autant que possible à la vision empirique. (...) La vision du peintre n'est plus regard sur un dehors, relation « physique-optique » seulement avec le monde. Le monde n'est plus devant lui par représentation : c'est plutôt le peintre qui naît dans les choses comme par concentration et venue à soi du visible, et le tableau finalement ne se rapporte à quoi que ce soit parmi les choses empiriques qu'à condition d'être d'abord « autofiguratif » ; il n'est spectacle de quelque chose qu'en étant « spectacle de rien », en crevant la « peau des choses » pour montrer comment les choses se font choses et le monde monde. »³

Telle que l'envisage Merleau-Ponty, la peinture interroge les fondements de la relation qui unit l'être humain au monde. En ce sens, la tâche de la peinture s'apparente à celle de la philosophie : il s'agit de *dévoiler* l'attache qui relie l'être humain au monde et aux autres, l'attache qui le relie à l'Être en général.

1 *Ibid.*, p. 18.

2 A ce propos, cf. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, *op. cit.* Je reprends une partie des propos qui suivent de l'article précité : Kocher, « La croisée du visible et de l'invisible chez Merleau-Ponty », en particulier p. 12-17.

3 Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, *op. cit.*, p. 68-69.

De même que le peintre « naît » dans les choses, en même temps que ces dernières naissent sous son regard, tout un chacun expérimente cette sorte de « co-naissance » dans l'acte perceptif. L'apprentissage résulte de la prise de conscience que les sensations et les « images » qui émergent de la perception, ne constituent pas l'ensemble du « visible » ou de ce qui se donne à percevoir, mais reposent sur un invisible, sur un « fond » imperceptible de l'être. Ce « fond invisible », que Merleau-Ponty nomme également « l'Être brut » ou « l'Être sauvage », ne se laisse pas saisir en tant que tel, mais s'offre en filigrane dans les perceptions humaines :

« Quand nous parlons de la chair du visible, nous n'entendons pas [...] décrire un monde recouvert de toutes nos projections, réserve faite de ce qu'il peut être sous le masque humain. Nous voulons dire, au contraire, que l'être charnel, comme être des profondeurs, à plusieurs feuillets ou à plusieurs faces, être de latence, et présentation d'une certaine absence, est un prototype de l'Être, dont notre corps, le sentant sensible, est une variante très remarquable, mais dont le paradoxe constitutif est déjà dans tout visible. »¹

Le paradoxe dont parle Merleau-Ponty consiste en ceci que, bien que l'être humain porte son regard sur les choses visibles, il ne peut percevoir ces dernières qu'en vertu de l'invisible qui les traverse et les sous-tend. Qu'est-ce à dire ?

De prime abord, c'est-à-dire avant la lecture des textes de Merleau-Ponty, nous pourrions penser que le « visible » se définit par toutes les choses qui nous apparaissent comme telles, c'est-à-dire les êtres et les objets que nous voyons. Dans cette compréhension, l'« invisible » qualifierait ce sur quoi notre regard ne peut pas se poser, comme la face cachée d'un cube ou d'une tasse par exemple. Dans la compréhension phénoménologique héritée de Husserl, le fait que nous puissions penser ces faces cachées et que nous ne mettions pas en doute leur existence – bien que celles-ci n'apparaissent pas à notre vision actuelle –, prouve le rôle que remplit l'esprit dans la perception. La raison ou l'intellect « reconstruisent » mentalement les faces cachées du cube ou de la tasse, si bien que nous reconnaissons le cube ou la tasse quels que soient les points de vue que nous adoptons pour les considérer.

Merleau-Ponty définit l'« invisible » différemment. L'invisible qualifie non un « ne-pas-encore-vu » (comme les faces cachées du cube ou de la tasse), mais une invisibilité de principe, qui est constitutive du fait même de voir. Pour lui, l'invisible sous-tend le visible. Il en constitue la « trame cachée », la « nervure secrète », ou encore la « doublure », la « profondeur », autant de qualifications qui tendent à supprimer le problème des points de vue.

Cette conception de l'invisible, Merleau-Ponty la doit en partie à l'influence qu'a exercée sur lui la « psychologie de la forme » (*Gestaltpsychologie*). Venue d'Allemagne (École de Berlin) et menée par des chercheurs tels que Max Wertheimer, Kurt Koffka et Wolfgang Köhler, la « psychologie de la forme » relève qu'un objet acquière son relief non de sa *signification*, mais de sa *structure* spéciale qui le fait émerger comme « figure sur un fond »². Influencé par cette conception, Merleau-Ponty montre que la réalité ne se réduit pas à la somme des différentes parties perçues, mais s'appuie sur une part d'invisible qui échappe à notre appréhension. La réalité dépasse notre perception, elle déborde notre connaissance. Le « visible » n'est tel que parce qu'il s'appuie sur une frange d'« invisible ».

1 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 177.

2 A ce propos et sur l'influence de la *Gestalt* sur les travaux de Merleau-Ponty, cf. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 26.

Cette conception difficile se comprend mieux dès lors que l'on recourt à quelques images pour l'illustrer : l'invisible se donne à saisir comme la trame qui soutient le dessin, ou comme le blanc du papier qui voit naître le dessin, ou encore comme le silence qui ponctue les phrases. Dans tous ces exemples, l'invisible se donne à comprendre comme la « doublure et la profondeur » du visible¹, sa « région sauvage »² ; sur un registre plus ontologique, Merleau-Ponty parlera à ce propos de « secret de l'Être » qui se trouve « dans une intégrité qui est derrière nous »³. Emblématique de la perception tout entière, la vision nous invite à un retour à l'originaire (à l'invisible, à l'Être brut ou « sauvage »). Pour autant, elle ne nous amène pas à coïncider avec cet Être, sur le fond duquel tout être particulier se détache. Une « déhiscence », une fissure insurmontable séparent le visible de l'invisible, l'être particulier de l'Être général⁴. Ces deux perspectives ne se recoupent que par une sorte de « recouvrement » ou d'« empiètement », caractéristique de la figure du « chiasme ».

Le « chiasme » constitue sans doute l'une des notions les plus difficiles des dernières réflexions de Merleau-Ponty. Elle s'avère toutefois des plus fécondes pour notre propos, puisqu'elle va nous permet de réintroduire la problématique du signe dont il était précédemment question. Comment comprendre cette expression, empruntée à la rhétorique, dans la philosophie de Merleau-Ponty ?

Le « chiasme » désigne l'entrelacement originaire qui unit le corps et ses perceptions à la « chair du monde », l'opération par laquelle le soi se fait monde par son corps afin que le monde accède à la phénoménalité. Le chiasme, dont la figure est « X », n'acquiert de véritable signification qu'en raison du croisement qu'il représente, que Merleau-Ponty comprend comme un point d'attache, comme le lien qui unit l'être humain au monde, la chair à l'idée, ou encore le visible à l'invisible. Cette notion, qui reste passablement confuse dans *Le visible et l'invisible*, s'éclaire dès lors que nous la considérons à partir de *L'œil et l'esprit*.

Dans ce petit ouvrage, véritable panégyrique du regard posé sur le monde par le peintre, Merleau-Ponty explique de quelle manière ce dernier peut expérimenter une telle proximité avec ce qu'il regarde qu'il se sent comme constitué par ce qu'il regarde. Cette expérience de co-constitution, ou de constitution réciproque⁵ amène le peintre à discerner, sous les traits du visible, l'invisible qui le double. Ce faisant, c'est-à-dire voyant les choses en-dessous de leurs apparences, il découvre la transcendance de leur être : entrevoyant quelque chose de l'invisible qui sous-tend le visible, il approche l'« Être brut » ou « sauvage » dont les êtres sont issus, la « nappe de sens » qui enveloppe toute signification.

Ce croisement du visible et de l'invisible, de la chair et de l'idée, de l'immanence et de la transcendance, de l'être particulier avec le fond de l'Être, se manifeste de façon privilégiée, pour Merleau-Ponty, dans la peinture, bien qu'il ne s'y réduise pas. En effet, désignant moins une figure rhétorique qu'une *modalité de relation* au monde et aux autres, le « chiasme » apparaît

1 « le propre du visible [...] est d'être superficie d'une profondeur inépuisable : c'est ce qui fait qu'il peut être ouvert à d'autres visions que la nôtre. » (Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 186).

2 *Ibid.*, p. 152.

3 *Ibid.*, p. 162.

4 Merleau-Ponty dira à cet égard que l'être humain et le monde se trouvent dans un rapport de « non-coïncidence privative », ou encore de « coïncidence de loin ». A ce propos, voir *Ibid.*, p. 164.

5 « Le peintre vit dans la fascination. Ses actions les plus propres – ces gestes, ces tracés dont il est seul capable, et qui seront pour les autres révélation [...] – il lui semble qu'ils émanent des choses mêmes, comme le destin des constellations. Entre lui et le visible, les rôles inévitablement s'inversent. C'est pourquoi tant de peintres ont dit que les choses les regardent. » (Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, op. cit., p. 31).

dans toutes sortes de domaines : la littérature, la musique, les passions, mais aussi l'expérience du monde visible témoignent, autant que la science, de l'exploration d'un invisible et de son dévoilement dans un univers idéal¹. Notre espace intérieur se pare ainsi de la lumière, du son, du relief et de la volupté que des idées, qui, contrairement à ce que nous pourrions penser, ne sont pas dépourvues de « chair »² :

« L'idée musicale, l'idée littéraire, la dialectique de l'amour, et aussi les articulations de la lumière, les modes d'exhibition du son et du toucher nous parlent, ont leur logique, leur cohérence, leurs recoupements, leurs concordances, et, ici aussi, les apparences sont le déguisement de « forces » et de « lois » inconnues. [...] il n'y a pas de vision sans écran : les idées dont nous parlons ne seraient pas mieux connues de nous si nous n'avions pas de corps et pas de sensibilité, c'est alors qu'elles nous seraient inaccessibles ; la « petite phrase », la notion de la lumière, pas plus qu'une « idée de l'intelligence », ne sont épuisées par leurs manifestations, ne sauraient *comme idées* nous être données que dans une expérience charnelle. Ce n'est pas seulement que nous y trouvons l'*occasion* de les penser ; c'est qu'elles tiennent leur autorité, leur puissance fascinante, indestructible, de ceci précisément qu'elles sont en transparence derrière le sensible ou en son cœur. »³

Invisible, silencieux, l'Être se présente ainsi comme le fond de toute expérience ainsi que de toute réflexion (ou de toute idée). Pour maintenir vivante cette ouverture au monde et pour s'appuyer sur cette nappe de sens brut, Merleau-Ponty enjoint l'être humain, selon le célèbre adage husserlien, de « revenir aux choses mêmes », de retrouver l'attache charnelle qui le relie au monde. Comme le peintre, chacun est invité à renouer le contact avec cet « Être » originaire et « sauvage », à discerner, sous le visible, l'invisible qui le sous-tend.

Ce « retour aux choses mêmes », à la « chair du monde », à l'« Être brut », invite à l'action : il demande à s'incarner dans une œuvre visuelle (tel un tableau) ou sonore (comme une symphonie ou une parole créatrice par exemple), afin que d'autres se mettent à leur tour en quête de cet invisible. Exprimant la proximité particulière de son auteur avec la « chair du monde », l'œuvre communique quelque chose du mystère de l'attache qui relie l'humain au monde. En ce sens, elle contribue à lever un coin du voile de l'énigme qui entoure l'existence. Mais un coin seulement, car les œuvres et les paroles, qui se donnent comme autant de significations et d'interprétations de l'Être, n'en épuisent nullement le sens ; au contraire elles viennent enrichir sa perception et approfondir sa compréhension. Dès lors, l'enjeu tant des œuvres que des paroles consiste moins à dévoiler le mystère de l'Être – qui demeure entier –, qu'à renouveler l'interrogation première : pourquoi « y a-t-il quelque chose plutôt que rien » ?

1 « Il y a une idéalité rigoureuse dans des expériences qui sont expériences de la chair : les moments de la sonate, les fragments du champ lumineux, adhèrent l'un à l'autre par une cohésion sans concept, qui est du même type que la cohésion des parties de mon corps, ou celle de mon corps et du monde. Mon corps est-il chose, est-il idée ? Il n'est ni l'un ni l'autre, étant le mesurant des choses. Nous aurons donc à reconnaître une idéalité qui n'est pas étrangère à la chair, qui lui donne ses axes, sa profondeur, ses dimensions. » (Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, op. cit., p. 196-197).

2 « L'idéalité pure n'est pas elle-même sans chair ni délivrée des structures d'horizon : elle en vit, quoiqu'il s'agisse d'une autre chair et d'autres horizons. C'est comme si la visibilité qui anime le monde sensible émigrerait, non pas hors de tout corps, mais dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme si elle changeait de chair, abandonnant celle du corps pour celle du langage, et affranchie par là, mais non délivrée, de toute condition. » (*Ibid.*, p. 198).

3 *Ibid.*, p. 194.

Cette interrogation existentielle fondamentale renouvelle le regard sur le monde et sur les autres : elle fait prendre conscience que le visible ne se constitue pas uniquement de ce qui s'offre à la vue, mais qu'il se nourrit, au contraire, de ce qui lui échappe. Puisant à la source invisible de l'Être, le visible s'enrichit d'une nouvelle dimension, qu'il nous faut sans cesse chercher à retrouver : « Avec la première vision, le premier contact, le premier plaisir, il y a initiation, c'est-à-dire non pas position d'un contenu, mais ouverture d'une dimension qui ne pourra plus être refermée, établissement d'un niveau par rapport auquel désormais toute autre expérience sera repérée »¹.

D. Un renouvellement du regard

Sous l'impulsion des travaux de Merleau-Ponty relatifs au visible et à l'invisible d'une part, et à partir des réflexions de Calvin sur la cène et de celles du théologien allemand Eberhard Jüngel sur une affirmation non-métaphysique de Dieu² d'autre part, considérons comment nous pouvons comprendre le « regard de Dieu », à partir de ce que la cène nous donne à connaître des modalités de la présence divine. Nous verrons alors comment cette compréhension du « regard de Dieu » pourrait nous amener à poser un regard neuf sur le monde, sur les autres, voire sur Dieu lui-même.

Pour le dire d'un mot, la manière dont la cène invite à considérer le « regard de Dieu » nous fait passer d'une conception théiste d'un Dieu « au-dessus de nous », pour reprendre les termes de Jüngel, à une compréhension trinitaire d'un Dieu « parmi nous » : elle nous amène à prendre conscience que nous ne pouvons connaître Dieu et percevoir son « regard » que dans l'ordre des médiations. A l'encontre de toute immédiateté, la relation à Dieu demande à être comprise au sein d'un ordre symbolique, dans lequel divers signes institués manifestent sa présence, certes invisible, mais néanmoins agissante. Dans cette perspective, « son regard » ne fait sens – et vie – que dans l'horizon de la problématique du signe et de la dialectique du visible et de l'invisible. Considérons cette question plus avant.

Dieu, nul ne l'a jamais vu. Loin que cette invisibilité foncière interdise toute connaissance de Dieu, elle ressortit, au contraire, à la structure fondamentale de l'expérience de Dieu : « l'expérience négative de l'invisibilité de Dieu [doit être comprise] comme ce qui renforce l'expérience positive de la communication de soi de Dieu », affirme Jüngel dans une œuvre majeure, qui repense l'être de Dieu hors des catégories métaphysiques³.

Si Dieu se définit par son invisibilité, il ne demeure pas inconnu pour autant. Il se donne à connaître en la personne de Jésus-Christ, en laquelle il se rend *visible*⁴. De la même manière que Dieu s'est rendu visible en Jésus-Christ, ce dernier se rend « visible » dans les éléments de la cène que sont le pain et le vin.

1 *Ibid.*, p. 196.

2 Eberhard Jüngel, *Dieu mystère du monde : fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, tome II, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 117, 1997 (trad. H. Hombourg), p. 243-276.

3 *Ibid.*, chapitre IV, § VII : « Le Dieu trinité, mystère du monde », p. 243-276, citation p. 245. En revalorisant l'événement de langage qu'est Jésus et en repartant de la figure du crucifié, Jüngel montre comment, à l'encontre du théisme, Dieu se définit, non comme un Dieu « au-dessus de nous », mais comme un Dieu « parmi nous ». Cette compréhension l'amène à développer une théologie trinitaire qui présente Dieu comme étant le « mystère du monde ».

4 « Dieu est venu dans le monde *comme homme*. C'est en étant cet homme qu'il était visible. » (*Ibid.*, p. 248).

Pour comprendre les modalités de la présence divine dans la cène, la notion de signe s'avère d'un précieux secours. Le signe, comme nous l'avons vu, se définit comme une chose qui tient lieu d'autre chose. Avec Peirce, nous avons noté qu'il a une structure triadique : il se compose d'un « *representamen* » (ou « signifiant »), qui tient lieu d'un « *objet* » (un « référent ») grâce à un « *interprétant* » (un « signifié », c'est-à-dire une représentation mentale issue de la relation entre le *representamen* et l'*objet*). Si nous rapportons cette définition générale aux éléments de la cène, nous pouvons remarquer que le pain et le vin (*representamen* ou « signifiant ») *tiennent lieu* de la présence du Christ (*objet* ou « référent », qui témoigne lui-même de la présence de Dieu dans l'humanité¹), qu'ils signifient grâce à un *interprétant* (un « signifié »), c'est-à-dire grâce à tout un ensemble langagier, gestuel et conceptuel, hérité de la tradition. Il ne faut pas négliger l'importance de cette dernière affirmation, car, ainsi que j'ai déjà pu le remarquer, sans partage d'un vocabulaire et de conceptions communes, le pain et le vin de la cène perdent leur caractère signifiant.

La conception augustinienne du signe permet de comprendre de quelle manière cette présence peut devenir *réelle* pour nous : rappelant que le signe tient lieu de la chose même (*res*) qu'elle rappelle en mémoire, le pain et le vin ne sont pas seulement des éléments qui évoquent la présence du Christ, mais des signes qui témoignent de sa présence, qui le *figurent* sous ces espèces particulières.

Voici comment Calvin, dans son *Petit traité de la Sainte Cène*, explique cette *figuration* du Christ dans la cène : « Ainsi en est-il de la communion que nous avons au corps et au sang du Seigneur Jésus. C'est un mystère spirituel qui ne peut se voir à l'œil, ni être compris par l'entendement humain : il nous est donc figuré par des signes visibles, selon que notre faiblesse le requiert, néanmoins de telle sorte que ce n'est pas une simple figure, mais une figure conjointe avec sa vérité et sa substance »². La célébration de la cène ne se définit donc pas comme une simple commémoration ; c'est une véritable *présentification* du Christ.

« Parole visible », les éléments du pain et du vin *figurent* le Christ ; ils le rendent présent, jusqu'à ce qu'il en devienne presque « visible »³. Pour comprendre comment le Christ est figuré sous les espèces du pain et du vin, Calvin recourt à un exemple, qui s'avère fort éclairant pour notre propos, car ce qu'il dit de la colombe pourrait tout aussi bien être affirmé à propos du « regard de Dieu ». Prenant l'exemple du baptême de Jésus, Calvin relève l'image à laquelle « Saint Jean-Baptiste » recourt pour exprimer la descente de l'Esprit sur Jésus : « Saint Jean-Baptiste, racontant cette histoire, dit qu'il a vu le Saint-Esprit descendre. Si nous examinons la chose de plus près, nous trouverons qu'il n'a vu que la colombe, vu que le Saint-Esprit, en son essence, est invisible. Toutefois, sachant que cette vision n'était pas une vaine figure, mais un signe certain de la présence du Saint-Esprit, il ne craint pas de dire qu'il l'a vu, parce qu'il s'est représenté à lui selon sa capacité »⁴.

1 Ainsi que nous l'avons vu avec Peirce, chaque composant d'un signe est susceptible d'être lui-même interprété comme un nouveau signe, à structure triadique, la vie et la pensée se définissant comme des successions de chaînes sémiotiques à l'infini.

2 Jean Calvin, *Petit traité de la Sainte Cène de notre Seigneur Jésus-Christ dans lequel sont montrés sa vraie institution, son profit et son utilité*, introd. de J. Cadier, adaptation moderne de H. Chatelain et P. Marcel, Paris, Les Bergers et les Mages, 1959, p. 27.

3 « bien que la communion que nous avons au corps de Jésus-Christ soit une chose incompréhensible, non seulement à l'œil mais à notre sens naturel, elle nous y est visiblement montrée. » (*Ibid.*, p. 26).

4 *Id.*

Dans la deuxième partie, nous avons vu comment, pour Calvin, le « regard de la foi » amène à discerner, dans le visible, des signes de la présence invisible de Dieu, à l'œuvre dans la Création. De par leur caractère matériel et leur valeur de sacrement, le pain et le vin de la cène constituent de tels signes : ils nous invitent à saisir la présence de Dieu, autrement que par la lecture ou l'écoute de l'Écriture. « Nourriture spirituelle »¹, la cène nous fait participer à la mort et à la Résurrection du Christ ; par l'action du Saint-Esprit, elle nous permet de recevoir les bienfaits et les grâces, rattachés à l'espérance du salut². Ce faisant, pour Calvin, la cène nous « régénère ».

Pour le dire en des termes plus actuels, nous pourrions dire que la cène, nous amenant à nous défaire de tout ce qui obscurcit notre regard, nous ouvre un horizon d'attente et d'espérance, qui le transfigure : notre champ du visible s'approfondit au contact de l'invisible, confessé se trouver à sa source. Qu'est-ce que les éléments de la cène, signes visibles de la grâce invisible, nous révèlent des modalités de la présence divine ? Avançons plus avant sur cette question, en reprenant la dialectique du visible et de l'invisible, telle que l'envisage Merleau-Ponty.

Les travaux de Merleau-Ponty relatifs au visible et à l'invisible nous proposent d'entrer au cœur du sensible pour rejoindre la « chair du monde ». Ce faisant, et bien que telle ne soit pas leur destination première, ses réflexions nous amènent à discerner, sous les éléments visibles, une présence invisible, de laquelle ils tirent à la fois leur origine et leur signification. La figure du chiasme en particulier s'avère riche de suggestions pour comprendre comment le pain et le vin de la cène traduisent la présence divine.

De la même façon que la nature du Christ est confessée comme double – humaine et divine –, sa présence dans la cène s'avère à la fois « visible » et « invisible ». La figure du « chiasme » permet de saisir comment présence et absence se conjuguent dans cet entrecroisement du « visible » et de l'« invisible », en la personne de Jésus-Christ, dans la célébration de la cène. La figure du chiasme permet de comprendre comment, en partageant le pain et le vin de la cène, la présence du Christ, bien qu'invisible au regard, puisse se rendre présent, jusqu'à en devenir presque « visible ».

Par leur caractère « matériel » et usuel, le pain et le vin nous rappellent tout d'abord notre condition charnelle, qui scelle notre commune appartenance à ce que Merleau-Ponty appelle la « chair » du monde. Cette prise en compte de l'incarnation invite à comprendre cette dernière à la lumière de celle du Christ, qui a aussi été homme parmi les hommes et qui, dans ce cadre, a connu les combats et les contradictions propres à tout existant. La matérialité des éléments du pain et du vin, que nous connaissons avant tout par nos sens, met en jeu notre corporéité et nous invite à prendre la mesure de cette incarnation. Cette dernière, toutefois, ne se réduit pas à l'immanence de la perception, mais ouvre à une transcendance.

Le pain et le vin de la cène, en effet, ne désignent pas seulement des éléments matériels susceptibles de nous rappeler notre attache corporelle au monde sensible. Par l'anamnèse et les

1 « Tout comme l'homme est sustenté et entretenu selon le corps en mangeant du pain, ainsi ma chair est la nourriture spirituelle dont les âmes sont vivifiées. » (*Ibid.*, p. 49).

2 « parce que les biens de Jésus-Christ ne nous appartiennent en rien, à moins que d'abord il soit nôtre, il faut qu'en premier lieu il nous soit donné en la Cène [...]. C'est pourquoi j'ai coutume de dire que la matière et substance des Sacrements, c'est le Seigneur Jésus ; l'efficacité, ce sont les grâces et bénédictions que nous avons par son moyen. Or l'efficacité de la Cène, c'est de nous confirmer la réconciliation que nous avons avec Dieu par la mort et passion du Christ, [...] ; bref, l'espérance du salut, que nous avons en tout ce qu'il a fait pour nous. Il faut donc que la substance soit conjointe avec elle, car autrement, il n'y aurait rien de ferme ni de certain. » (*Ibid.*, p. 23-24).

Paroles de l'institution qui précèdent leur partage, ils deviennent porteurs d'une présence qui les dépasse ; pour le dire d'un mot, d'une transcendance qui traverse leur immanence. Pénétrés d'une présence divine qui les dépasse en même temps qu'elle les fonde, les éléments de la cène manifestent ainsi, à leur façon, que la transcendance visite l'immanence, tout comme Dieu a visité l'humanité en la personne de Jésus-Christ.

La manifestation de Dieu en Jésus-Christ, dont la cène atteste à sa manière, introduit une conception dynamique de Dieu, caractérisée par le «venir», lui-même compris comme «pro-venance, venue et a-venir»¹. Dieu *vient* vers le monde ; il le rejoint dans son humanité et sa temporalité. Cette venue promeut tant les capacités que les possibilités du monde ; elle lui ouvre un «a-venir» : «le but effectif du discours sur l'invisibilité de Dieu, c'est de voir que le monde n'est pas à son terme, mais qu'au contraire Dieu le revendique à nouveau comme sa création et le restaure»². Cette restauration prend la forme d'une prise de conscience, pour l'être humain, qu'il ne se possède pas lui-même : «Jésus-Christ est le fondement qui procure au monde sa qualification en vue de ceci : que le monde ne se possède pas lui-même et que nous ne nous possédions pas nous-mêmes. Etre sans se posséder, et pourtant non pas ne pas être, mais *être là* : voilà le contenu matériel du mystère de l'existence des créatures. Dans l'identité avec Jésus-Christ, Dieu est l'authentique mystère du monde»³.

La venue de Dieu dans le monde, par son Fils d'une part, et par l'Esprit, d'autre part, ouvre un horizon d'attente et d'espérance : amené à se saisir à partir de son impossibilité à se posséder, l'être humain est invité à considérer la présence, mais aussi le «regard» de Dieu, à partir de l'énigme et du mystère qui les définissent.

Source de l'Être («pro-venance»), Dieu se donne à saisir comme cet Être invisible qui soutient le visible, comme cette source de vie, cette nappe de sens, à laquelle nous venons nous abreuver. Vivant en étroite proximité avec cette source ou cette nappe de sens, cet invisible qui constitue la condition de notre visible, nous pouvons avoir l'impression que l'invisible nous «regarde», qu'il discerne nos plus intimes pensées et que, du plus profond de notre être, il nous voit «jusqu'au cœur».

Le regard du peintre, que Merleau-Ponty décrit dans *L'œil et l'esprit*, fournit des indications très précieuses à ce sujet. Ainsi que nous l'avons vu, le regard du peintre s'enfonce au cœur du sensible avec lequel il est en étroite proximité. Cette contiguïté (et non cette fusion !) l'amène à entretenir une relation particulière avec l'objet de son attention : il entrevoit, sous le visible, la «chair du monde» invisible, de laquelle toute vie tire son origine. Cette exceptionnelle proximité, le peintre la vit comme une sorte de *co-naissance*, de *co-fondement*, de *co-constitution* voire de *constitution réciproque* : sa proximité avec le sensible est telle que le peintre a l'impression non pas de produire lui-même ce qu'il voit, mais au contraire d'*être conformé* par lui ; non de regarder les choses, mais, à l'inverse, d'*être regardé* par les choses qu'il peint. Cette expérience de transcendance dans l'immanence, le peintre l'éprouve comme un appel à faire venir au jour cette relation singulière, à laisser émerger cette intimité sur la toile. En ce sens, le peintre vit sa tâche comme une mission, sinon un acte de dévotion : il se sent *convoqué*, *requis* par les choses mêmes.

1 «L'acte de venir où se trouve l'être de Dieu est donc lui-même Dieu. Mais cet acte de venir n'est pensé dans sa perfection que lorsqu'il est compris comme pro-venance, venue et a-venir.» (Jüngel, *Dieu mystère du monde*, *op. cit.*, p. 263).

2 *Ibid.*, p. 248.

3 *Ibid.*, p. 248-249. Je souligne.

Cette description du travail du peintre permet d'expliquer cette expérience que nous pouvons faire d'un Dieu « qui nous voit » : vivant une relation particulière avec Dieu dont nous confessons la présence, et cherchant ardemment à voir, dans l'ordre du sensible, des signes de sa présence, nous pouvons entretenir une telle proximité avec lui, que nous pouvons avoir l'impression que ce dernier « nous regarde » et que, plus généralement, nous vivons « sous son regard ». Loin d'enfermer Dieu dans l'immanence, cette expression se donne au contraire comme la traduction d'une expérience de transcendance au cœur de l'immanence, comme une sorte de bouffée d'air frais au plus profond de notre relation avec le monde, avec nous-mêmes et avec les autres¹. En ce sens, le « regard de Dieu » demande à être compris comme une manière de parler de cette transcendance qui nous fonde, en même temps qu'elle nous dépasse ultimement. L'expérience de la proximité (et non de la fusion, rappelons-le) de cette transcendance est logée au cœur de l'immanence, et nous constitue comme êtres charnels, percevants et pensants².

Sous les traits du Fils (« venue »), le « regard de Dieu » prend chair humaine ; il inaugure ce faisant une dialectique originale du visible et de l'invisible (qui peut être saisie à partir de la notion de signe, et de la figure du chiasme – ou de l'entrelacs) : il fait connaître Dieu comme le mystère du monde qui vient vers l'humanité. Cette venue de Dieu en Jésus-Christ nous amène à saisir le « regard de Dieu », non de manière statique, comme un « regard » qui serait posé sur le monde et l'humanité en permanence, mais de manière dynamique, comme un « regard » qui, tout à la fois, vient vers nous et nous précède ; comme un « regard » qui se révèle dans le venir et le devenir. À partir de la dialectique du visible et de l'invisible qui le caractérise, le regard divin propose une orientation au regard humain, en même temps qu'il lui ouvre un a-venir. C'est dans cette même perspective que nous sommes appelés à comprendre la Providence qui se rattache au regard divin. La Providence, rappelons-le, vient du latin *pro-videre*, qui signifie « voir en avant » : le fait que le « regard de Dieu » nous précède sur notre chemin, le fait que nous ne puissions le voir que « de dos », pointe une direction, nous indique une orientation, qui est appelée à s'incarner au cœur de nos relations avec les autres.

En effet, en tant qu'Esprit (a-venir)³, Dieu nous invite à poser un regard renouvelé sur ce qui nous entoure : un regard qui refuse d'identifier l'être rencontré à sa visibilité, un regard qui considère ce dernier à partir de son mystère et de son énigme. Ce faisant, c'est-à-dire refusant d'identifier l'autre à ce qu'il paraît, le regard ouvre un horizon, un futur rempli de possibles. Il offre la possibilité, aux êtres qui se rencontrent ainsi, de se découvrir dans le devenir. Un tel regard fait l'aveu de l'écart et de la distance qui nous séparent de nous-mêmes, des autres, mais

1 La philosophie de Merleau-Ponty en effet ne cherche pas tant à nous immerger dans une totale immanence, qu'à nous orienter vers une irrécusable transcendance, sur le fond de laquelle s'affirme notre existence.

2 Par le renversement de perspective qu'elle instaure, la réflexion de Merleau-Ponty sur le travail du peintre permet également de saisir pour quelle raison de nombreux théologiens caractérisent le culte comme une assemblée qui se comprend comme *convoquée* par le Seigneur lui-même (cf. par exemple Gagnebin, *Le culte à cœur ouvert*, op. cit., et Reymond, *Liturgies en chantier*, op. cit.). La relation que nous entretenons avec Dieu, à l'instar de celle que le peintre entretient avec le monde dans l'œuvre de Merleau-Ponty, peut être telle que nous nous sentons appelés par lui : en ce sens, le culte ne résulte pas de la volonté humaine de rendre un culte à une divinité, mais il est vécu comme une sorte de réponse à un appel, à une invitation à se réunir au nom du Seigneur, dans la louange.

3 Voici comment Jüngel parle de cette participation à laquelle nous sommes amenés par l'action de l'Esprit : « l'Esprit [...] nous rend participants de la propre vie de Dieu. Or, cette participation à la propre vie de Dieu n'est pas elle-même seulement une structure quelconque du rapport à Dieu, mais une force personnelle qui nous concerne d'une manière qui ne peut absolument pas tromper lorsqu'elle vient à nous comme une force qui ouvre le futur ». Et Jüngel de préciser un peu plus loin : « dans la foi, la charité et l'espérance, l'homme est à ce point interpellé, le Dieu qui parle de lui-même se fait à ce point proche de lui que [...] de manière absolument invisible et pourtant absolument concrète, l'homme se trouve déterminé par le Saint-Esprit de Dieu. » (Jüngel, *Dieu mystère du monde*, op. cit., p. 264 et 266).

aussi de Dieu. Ce regard introduit, en effet, un hiatus entre ce qui s'offre immédiatement à la vue et ce que nous sommes appelés à percevoir sous et dans le visible ; il correspond, dans un mode visuel, à l'expérience que nous pouvons faire de la Transcendance de Dieu. Cette expérience nous amène à renouveler notre regard : décentrant notre regard du seul visible exhibé, elle nous invite à saisir ce dernier à partir de la présence invisible qui le traverse ; elle nous amène à découvrir l'autre dans un a-venir, ou dans son devenir.

Nous plaçant face à Dieu (*coram Deo*), qui se donne à saisir par tout un ensemble de gestes, de paroles et de signes, la liturgie invite ainsi les personnes rassemblées, à se placer dans cet horizon d'attente et d'espérance, orienté autour de la relation qui unit Dieu aux êtres humains, et qui se découvre dans le devenir. Caractérisé par sa venue, Dieu se donne à comprendre comme celui qui nous précède, comme celui qui met notre existence en lumière différemment. Ce faisant, il ouvre un horizon de possibles, il nous invite à le découvrir non « au-dessus de nous », mais « parmi nous », dans un devenir commun. Cette perspective nous invite à renouveler notre regard sur Dieu (en le voyant comme celui qui nous précède) et sur l'existence (qui se donne à saisir à partir de ce qui échappe au regard), mais aussi à considérer ceux et celles que nous rencontrons à partir de la dialectique du visible et de l'invisible, qui nous amène à considérer les êtres rencontrés à partir de leur densité et de leur profondeur. Le mystère des êtres reste entier, nous ne pouvons que l'effleurer de notre regard. Dieu, mais aussi le monde et les autres, ne se résument pas à ce que nous en percevons ou nous en comprenons ; ils les dépassent infiniment.

Cette compréhension du regard, induite par la cène, rejoint ce que nous pourrions appeler une « éducation à la forme » : nous rappelant que toute forme s'inscrit sur un fond, qu'elle n'émerge que sur un fond (*Grund*), elle nous invite à prendre conscience que notre visible est traversé par un invisible, que l'être ne s'oppose pas au paraître, mais qu'il se donne à percevoir et à saisir en conjonction avec lui (dans une figure chiasmatisque) et, qui plus est, dans un devenir. Cette prise de conscience nous amène à changer de regard sur ce qui nous entoure : elle nous invite à considérer les choses et les êtres regardés, non à partir des seuls attributs qu'ils exhibent, mais à partir de ce qui les anime et qui demeure invisible. Cette dernière affirmation m'amène au propos du chapitre suivant, relatif à la pudeur.

Chapitre 4 : A contretemps...

Le passage d'une compréhension du « regard de Dieu » « au-dessus de nous » à une conception de ce même regard « parmi nous », dans l'ordre des médiations et dans le sillage du « signe », comporte plusieurs conséquences importantes. Parmi ces dernières, j'ai choisi d'en retenir deux, que j'esquisse ici en guise d'ouverture : la première a trait à ce regard renouvelé que nous sommes invités à poser les uns sur les autres, un regard empreint de pudeur ; la seconde, à la valorisation d'un tel regard dans notre société médiatique.

1. Éloge de la pudeur

Comment définir la pudeur, et quels liens cette notion entretient-elle avec la compréhension du regard que j'ai esquissée au chapitre précédent ?

Définir la pudeur n'est pas chose aisée¹. Tout d'abord parce qu'il existe autant de définitions de la pudeur que de disciplines qui en traitent ; ensuite parce que la définition de la pudeur n'est pas invariante. Elle dépend en effet d'une époque et d'une culture à l'autre : si la nudité des athlètes grecs n'était nullement considérée comme impudique, à l'intérieur du monde grec, cette même nudité choqua les romains et, à travers la statuaire antique et l'art pictural de la Renaissance, scandalisa le monde chrétien². Les mœurs et les coutumes changent ; ce qui peut apparaître impudique à une époque peut fort bien ne pas offusquer les bonnes mœurs d'une autre époque³.

Définir la pudeur s'avère une tâche d'autant plus ardue, que la pudeur ne qualifie pas uniquement un trouble ou un émoi corporels : si la pudeur comporte une forte composante corporelle (et en particulier sexuelle), elle est aussi affaire de sentiments. Il y a une pudeur des sentiments,

1 A ce propos, cf. également Annick Kocher, « La pudeur : une attitude spirituelle ? », in : *La Chair et le Souffle* 4/2 (septembre 2009), p. 77-89.

2 Claude Habib, « Pudeur », in : Monique Canto-Sperber éd., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2001, p. 1308.

3 Ainsi, si au XVII^e siècle, dormir à plusieurs dans une chambre commune voire dans un même lit ne posait guère de difficultés, ces pratiques feront l'objet de sévères injonctions au cours des siècles suivants, et notamment au cours du XIX^e siècle qui, sous l'influence du puritanisme, ira jusqu'à interdire aux époux de se présenter nus l'un à l'autre, les enjoignant à revêtir une longue chemise de nuit raide (nommée « chemise conjugale »), qu'ils devaient garder jusque dans l'intimité. Dans son ouvrage consacré à l'histoire de la pudeur, Jean-Claude Bologne relate nombre d'anecdotes concernant cette généreuse hospitalité. Pour le récit détaillé de ces anecdotes, cf. Jean-Claude Bologne, *Histoire de la pudeur*, Paris, Hachette Littératures, Pluriel 880, 1997 [1986], en particulier ch. IV : « La pudeur au lit », p. 137-160.

parallèlement à la pudeur corporelle (sexuelle)¹. A l'intérieur du monde judéo-chrétien, une ambivalence marque ainsi la notion de «pudeur» qui, selon les contextes et les époques, revêt une forme tantôt sentimentale tantôt corporelle (sexuelle)².

Enfin, une dernière difficulté se présente, lorsque l'on tente de définir la pudeur : l'absence d'accord sur ce que la pudeur doit s'employer à cacher. Une société s'entend en effet moins sur l'attitude ou le comportement qu'il convient d'observer dans les relations sociales, que sur le *minimum de pudeur* à observer et à préserver pour l'équilibre tant de l'individu particulier que pour celui d'une collectivité vouée à une cohabitation harmonieuse³ (la qualification de ce minimum dépendant elle-même des contextes et des époques, comme en atteste par exemple la juridiction du nudisme, des années 1960 à nos jours⁴).

Tout en conservant ces différentes difficultés à l'esprit, tentons tout de même de définir la pudeur en discernant ses caractéristiques principales.

La pudeur se définit principalement à partir de deux caractéristiques : la pudeur désigne un sentiment de gêne ou de honte lié à la nudité ou à des actes de nature sexuelle ; la pudeur désigne une gêne ou un embarras face à des actes que la dignité interdit ou que la décence réprouve. Remarquons toutefois que si elle se rapproche d'attitudes telles que la gêne ou l'embarras, la honte, la timidité, la crainte, ou encore la fragilité et la vulnérabilité, la pudeur ne se confond pourtant avec aucune de ces attitudes. Par ailleurs, la pudeur se distingue tout autant de la pruderie, de la pudibonderie ou encore de la décence.

La pudeur qualifie une attitude de retrait, de retenue empreinte de discrétion. La pudeur s'attache à soustraire au regard ce que la décence invite à cacher. Et ce que la décence invite à cacher concerne au premier chef les attributs sexuels. On retrouve ici la première caractéristique qui définit la pudeur : la pudeur incite à cacher certaines parties du corps et en particulier les parties génitales (aussi appelées parfois «parties honteuses», traduction du terme latin *pudenda*⁵). Par extension, la pudeur en est venue à concerner également des sentiments qu'on cherche à dissimuler (il existe une «pudeur des sentiments» à côté de la pudeur dite «objective» ou «physiologique»).

1 Cette distinction est soulignée par la définition du *Petit Robert* : «Sentiment de honte, de gêne qu'une personne éprouve à faire, à envisager ou à être témoin des choses de nature sexuelle, de la nudité; disposition permanente à éprouver un tel sentiment.» (Rey-Debove et Rey éd., *Le Nouveau Petit Robert*, op. cit., p. 2115). Pour Jean-Claude Bologne, l'histoire de la pudeur des sentiments ne se développe d'ailleurs pas indépendamment de celle de la pudeur corporelle, la première suivant la seconde (Bologne, *Histoire de la pudeur*, op. cit., p. 13).

2 L'origine de cette distinction semble remonter à la Grèce antique, pour laquelle la pudeur désigne avant tout une vertu de retenue et de modération. Sous l'influence du judaïsme, la Rome chrétienne détachera peu à peu cette compréhension sentimentale d'une pudeur vertueuse pour rattacher son attitude à une signification plus corporelle, à forte connotation sexuelle (en l'associant à des notions telles que la chasteté par exemple).

3 Catherine Labrusse-Riou relève à cet égard qu'aucune définition juridique de la pudeur n'est donnée *a priori* : «C'est par la manière dont il traite l'impudeur des hommes que le droit nous révèle *a contrario* la pudeur» (Catherine Labrusse-Riou, «La pudeur à l'ombre du droit», in : Claude Habib, *La pudeur : la réserve et le trouble*, Paris, Éd. Autrement, série Morales 9, 1992, p. 29-50, citation p. 34).

4 Pour ce point, cf. Bologne, *Histoire de la pudeur*, op. cit., Introduction, p. 7-27.

5 Le terme «pudeur» vient du nom latin *pudor*, lui-même issu du verbe *pudere* qui signifie «avoir honte». Cette parenté étymologique de la pudeur avec la honte se retrouve également dans d'autres langues, telles que le grec ou l'allemand : en grec, *aidôs*, qui vient du verbe *aideomai*, désigne aussi bien la «honte» que la «pudeur»; le terme allemand *die Scham* qualifie indistinctement honte et pudeur. A ce propos, cf. Habib, «La pudeur», in : Canto-Sperber éd., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, op. cit., p. 1309.

La pudeur n'apparaît pas détachée de tout contexte, mais se manifeste en présence des autres (que cette présence soit réelle ou seulement supposée, imaginaire). La pudeur s'inscrit au cœur de notre insertion dans le monde et au cœur de notre relation avec les autres. Plus précisément, la pudeur naît de notre rencontre avec les autres, et se manifeste lorsque nous nous trouvons en relation avec eux. Pour quelle raison ?

Dans notre relation aux autres, la pudeur joue un rôle de protection : elle protège notre être d'une trop grande exposition (ou d'une « surexposition ») à autrui. On peut dire ici que la pudeur nous protège de la « nudité » ou du « sentiment de nudité » (du sentiment de nous trouver nus ou mis à nu, sans défense) que nous pouvons éprouver au contact des autres, et en particulier « sous leur regard ». On pourrait dire ainsi que la pudeur nous invite à nous tenir à une juste distance : ni trop près, ni trop loin.

Nous le savons tous par expérience, nous avons besoin de la présence et du regard des autres dans notre existence. Dès notre naissance, en effet, le regard que les autres posent sur nous est d'une importance capitale : il nous permet de prendre conscience de nous-mêmes en confirmant notre existence, et de développer notre identité.

Ce besoin du regard des autres, toutefois, nous fait encourir un double danger. Un premier danger provient de nous-mêmes, et de notre recherche éperdue du regard des autres : le besoin du regard des autres peut prendre, au cours de notre existence (et pour des raisons variables), une importance disproportionnée ; jusqu'à devenir une véritable nécessité. Nous recherchons alors désespérément le regard des autres, comme si le fait de ne plus être sous leur regard entraînait la perte de notre être, comme si hors du regard des autres, nous cessions d'exister. Le second danger que recèle ce besoin du regard des autres provient, cette fois-ci, plutôt des autres : le regard que les autres posent sur nous peut se montrer « dévorant », c'est-à-dire qu'au lieu de confirmer notre existence et notre identité, il finit par les nier. Tel est le regard que développe Sartre dans plusieurs de ses travaux, comme je l'ai montré dans la première partie.

Ces deux dangers auxquels nous sommes exposés dans notre relation aux autres, renvoie à une double impudeur. La recherche irrépressible du regard des autres nous amène tout d'abord à nous « surexposer » et, ce faisant, à nous dévoiler dans une attitude et des propos qui manquent souvent de pudeur. Le regard que les autres posent sur nous, ensuite, regard qui nous identifie à notre paraître (à l'image que nous donnons de nous), manque à son tour de pudeur en ce qu'il nous refuse toute possibilité de nous dérober à ce regard qui nous fige, comme si notre être se réduisait à l'apparence qui s'étale sous les yeux de l'autre.

Pour remettre les choses en contexte, disons que c'est cette double impudeur qui est à l'œuvre aujourd'hui, dans notre société dite « du spectacle » : d'un côté une exposition à outrance (ou une « surexposition ») du sujet, suscitée par un besoin accru de reconnaissance ; et, d'un autre côté, un regard qui s'exerce impudiquement, c'est-à-dire sans distance, un regard qui fige et identifie la personne qui apparaît à l'image qu'elle donne d'elle.

Face à cette double impudeur, l'instauration d'un regard qui fasse l'aveu de l'écart, qui cherche à discerner le visible à partir de l'invisible et qui plaide pour une réhabilitation de la pudeur (ou de davantage de pudeur), permet de corriger le double danger qui se présente dans notre relation aux autres. La pudeur permet en effet de protéger notre être (l'intimité de notre être) en le préservant d'une part de toute « surexposition », et en évitant d'autre part que le regard de l'autre n'identifie notre être à notre paraître (ou notre apparence, l'image que nous donnons de nous).

Cette fonction de protection de notre être qu'assume la pudeur a été soulignée par Max Scheler, dans son bel ouvrage consacré à la pudeur, intitulé *Über Scham und Schamgefühl* (1913). Les caractéristiques que Scheler reconnaît dans la pudeur nous amèneront à retrouver certains aspects du regard renouvelé que je développais au chapitre précédent.

Dans son livre, Scheler montre comment la pudeur protège ce qu'il nomme «les valeurs personnelles positives»¹. La pudeur se fonde sur un «sentiment positif de soi» et, en tant que telle, contribue à préserver le «don de soi» (c'est-à-dire cette part irréductible de nous-mêmes qui constitue notre identité – ou notre «être» –, ce que nous sommes au plus profond de nous-mêmes, notre «moi intime»). Pour le dire autrement, la pudeur préserve notre espace intime.

Nous protégeant de la généralité et de la généralisation, la pudeur introduit ainsi un intervalle, une distance entre l'expérience immédiate que nous avons de nous-mêmes et l'expérience que les autres ont de nous. La pudeur laisse affleurer l'intimité de notre être, mais sans la soumettre au regard des autres. La pudeur constitue une sorte de «vêtement naturel», de «fin voile» posé à même la nudité de la chair, qui transfigure la chair en lui permettant d'être considérée non à partir des seuls attributs qu'elle exhibe, mais en tant qu'elle fait signe vers une personne particulière et unique. La pudeur forme ainsi une sorte d'«aura» qui «entoure et baigne le corps humain»², une aura qui protège l'intimité de l'être, en lui évitant une «surexposition» qui le conduirait à se dé-spiritualiser, c'est-à-dire à être vu non comme un corps animé d'un esprit, mais comme un «simple corps», une «chair exposée», étalée, soumise au regard de tous³. La pudeur spiritualise donc les rapports entre les êtres humains : faisant l'aveu que l'être humain est constitué d'un corps animé d'un esprit qui échappe à la perception et au regard des autres, la pudeur invite à considérer l'autre à partir de son mystère et de son secret, à admettre qu'une part de l'autre nous échappera toujours, comme nous-mêmes échapperons aussi toujours à l'autre, ainsi qu'à nous-mêmes.

Protégeant l'être humain d'une trop grande exposition, la pudeur défend ainsi les droits du «moi intime» ou de «l'intimité» aussi bien physique que psychique, et amène à considérer l'être, non pas comme un simple corps parmi les corps, mais comme un «champ d'expression» :

«Dans la conversation habituelle avec un homme sensé, tout est pour nous champ d'expression des intentions de cet homme : qu'il élève la main, c'est aussitôt pour nous, selon les cas, une indication, une prière, un geste de commandement, une menace. Et son œil ne nous est pas donné, ainsi qu'à l'oculiste, comme une boule mobile, constituée d'une pupille, d'une prunelle, d'une cornée, mais seulement comme l'origine de regards de sens différents et exprimant des dispositions variées, telles que la bonté, la tendresse, la dureté, le mépris, la méfiance, l'interrogation, la confiance, le doute. Et nous ne croyons pas que pour saisir les phénomènes physiques : couleurs,

1 «En sa fonction de protection, le sentiment de pudeur ne peut concerner que des valeurs personnelles positives ; car seules celles-ci exigent protection et ont besoin de protection.» (Max Scheler, *La pudeur*, Paris, Aubier Montaigne, Philosophie de l'esprit, 1952 (trad. M. Dupuy), p. 67).

2 *Ibid.*, p. 43.

3 Si ce voile vient à manquer et que la chair devient visible, cela résulte d'une soustraction ou d'une spoliation de cette «aura» de la pudeur (qui représente l'une des conséquences de l'affaiblissement progressif de la fonction de la pudeur) : «L'existence de cette aura, de cette sphère d'immatérialité et de pureté, ne vient point de ce que celui qui regarde le corps et la chair projetterait une âme en eux ; mais c'est une dé-spiritualisation plus ou moins coupable de la perception originariaire totale, qui conduit à la saisie de la chair et de la corporéité.» (*Ibid.*, p. 44-45).

lignes, formes, comme ayant valeur d'expression, il faudrait d'abord les appréhender sous la forme des images, [...] mais les images qui apparaissent sont saisies d'emblée, *comme* des expressions symboliques de l'individualité psychologique d'autrui.»¹

Ce rôle que joue la pudeur dans nos relations avec les autres n'est pas sans correspondre à ce que j'ai présenté du regard que nous sommes invités à poser les uns sur les autres, en référence à la manière dont nous sommes invités à saisir le « regard de Dieu ». Ce regard, traversé par un invisible insaisissable, confesse l'irréductible transcendance de l'autre et fait état de la distance qui nous sépare de lui. Ce faisant, il refuse d'identifier l'autre à ce qu'il donne à voir de lui, pour le considérer à partir de ce qui échappe au regard justement, son mystère et sa transcendance. Ce regard, s'appuyant sur les données de notre perception, restaure la profondeur des êtres et des choses, et nous invite à saisir leurs manifestations comme autant d'*expressions* de la promesse d'être qu'ils incarnent. Comme nous l'avons vu, le regard, pour bien voir, doit se nourrir de verticalité. Cette dernière introduit un écart, une distance ou un hiatus, qui nous tient à juste distance de nous-mêmes, des autres et de Dieu. Dans le christianisme, cette verticalité correspond à la Transcendance de Dieu qui se donne à saisir, au cœur de notre incarnation, non comme ce qui échappe à notre perception, mais comme ce qui au contraire la sous-tend. Cette Transcendance demeure toutefois imperceptible en soi ; nous ne pouvons qu'effleurer son mystère, avoir le pressentiment de sa présence, sous la figure chiasmatique de la perception et dans le sillage de la notion de signe, dans une conjonction entre l'être et le paraître.

A une époque où l'on tend toujours davantage à évaluer les êtres en fonction de ce qu'ils donnent à voir d'eux (soit par leur paraître soit par leur rentabilité), il me semble urgent que ce message soit réentendu, urgent de défendre le regard que le christianisme nous invite à poser sur le monde et sur les autres, un regard empreint de pudeur. A l'encontre d'une conception qui accentue le clivage entre l'être et le paraître, le christianisme laisse entendre que l'être se donne toujours à saisir dans un entrelacement de l'être et du paraître. Le fond et la forme ne s'opposent pas de manière dichotomique, mais s'articulent au contraire au sein d'une dialectique qui relie le visible à l'invisible.

Le renouvellement du regard que j'ai présenté au chapitre précédent, et qui rejoint la notion de pudeur, ouvre un horizon d'espérance et permet un « ailleurs ». Ainsi que le relève Pascal Dibie, l'ailleurs est plus important que jamais si l'on veut désapprendre nos certitudes et ouvrir la question du sens, qui tend à se perdre au profit de celle du rendement². Avançant l'idée que la flânerie « est une discipline, [ne] rien faire est un art, apprendre à regarder, une technique »³, Dibie plaide pour un retour de la lenteur⁴, condition de disponibilité et d'ouverture au monde et aux autres.

1 « c'est la base même de *toute* « compréhension » d'autrui, que tous les phénomènes physiques, qui nous sont donnés, dans la représentation objectivante de la nature, comme des symboles de choses fixes et finalement de corps matériels et de mouvements de ceux-ci, nous sont alors donnés comme des expressions symboliques, d'intentions d'actes de nature psychologique, et qui prennent leur source dans un moi : ainsi en est-il du visage, des yeux, des mouvements des mains, etc. (*Ibid.*, p. 126-127).

2 « L'efficacité est un leurre, la voie directe un détournement. C'est par atonie, par manque de regard, de partage, d'attention que certains hurlent et se signalent jusqu'à l'explosion. » (Dibie, *La passion du regard*, op. cit., p. 168).

3 *Ibid.*, p. 174.

4 A ce propos, voir également Pierre Sansot, *Du bon usage de la lenteur*, Paris, Éd. Payot & Rivages, Petite bibliothèque, 2000.

Je serais assez encline, pour ma part, à considérer le culte dans cette perspective, comme un moment qui nous ouvre à un « ailleurs »¹. Par son « inutilité » et sa « gratuité », le culte constitue un temps « à part », durant lequel on ne produit rien, s'inscrivant ainsi dans une perspective de non-rendement. Moment « gratuit », le culte nous offre l'occasion, par la mise en scène d'éléments signifiants, de nous mettre en relation avec Dieu, c'est-à-dire d'orienter notre regard autour d'un autre centre de perspective, à savoir celui de la Transcendance invisible de Dieu. Ce faisant, le culte, loin de nous placer sous un regard oppressant, nous invite au contraire à élargir notre horizon en le percevant comme habité par une présence qui nous précède, et qui approfondit le champ de notre visible.

Cette compréhension nous invite à poser des yeux neufs sur ce qui nous entoure, ainsi que sur les personnes que nous rencontrons. Nous sommes invités à percevoir ces dernières dans une attitude empreinte de pudeur, c'est-à-dire non à partir des seuls attributs qu'ils exhibent, mais à partir de leur énigme, de leur mystère et de leur secret, qui se donnent à comprendre comme autant de champs d'expression, appelés à advenir. Ce faisant, nous faisons « venir Dieu au monde », nous le concrétisons dans nos actes et dans nos manières d'être : « il y a des manières d'être et des actes humains dans lesquels l'homme s'engage pour Dieu, mystère du monde. [...] En eux, l'homme consent à la venue de Dieu vers le monde et, en raison de cela même, à n'avoir pas pour destinée de se posséder soi-même ». Et Jünger de conclure : « Nous parlons de la foi, de la charité et de l'espérance »².

Ces trois vertus théologiques, dont Saint-Augustin soulignait déjà la portée herméneutique, nous indique un chemin, une manière d'être au monde qui actualisent le regard que nous sommes appelés à poser les uns sur les autres : un regard qui n'identifie pas ce qu'il voit à ce qui est, mais qui perçoit le visible à partir de l'invisible, dans une découverte commune de notre être, de celui des autres, et de Dieu.

2. Le regard surexposé

La manière dont notre société médiatique traite le regard fournit une entrée privilégiée pour analyser notre mode de vie actuel. Ce traitement s'avère directement lié à l'émergence de techniques qui, relayant l'information toujours plus vite et toujours plus loin, amènent le regard à s'étendre sur un nombre de domaines en croissance constante³. L'impact de l'image est en effet tel aujourd'hui qu'on ne peut plus ignorer ses effets ni sur notre mode réflexif⁴, ni sur la manière dont nous cohabitons les uns avec les autres et dont, par voie de conséquence, nous comprenons la vie « sous le regard de Dieu » et des autres.

1 « Une liturgie où il n'y a pas de « déroulement » de soi possible, pas de place pour un déferlement de soi comme d'une vague sur la grève, pas de place pour s'abîmer, est une liturgie qui avorte. » (François Cassingena-Trévedy, « Éloge de la distance », in : *La Maison-Dieu* 233/1 (2003), p. 43-73 p. 52).

2 Jünger, *Dieu mystère du monde*, op. cit., p. 266.

3 Ce point a en particulier été développé par Debray dans ses travaux relatifs à la médiologie : Régis Debray, *Introduction à la médiologie*, Paris, PUF, Premier cycle, 2000 ; Debray, *Vie et mort de l'image*, op. cit.

4 « l'acte réflexif, en tant que construction mentale visant l'intelligibilité, ne peut plus ignorer l'impact de l'image visuelle » (Alain Gauthier, *Du visible au visuel : anthropologie du regard*, Paris, PUF, Sociologie d'aujourd'hui, 1996, p. 14).

Force est de reconnaître que les images envahissent à tel point notre champ visuel que nous pouvons avoir l'impression de vivre, ainsi que l'affirme Pascal Dibie, dans un « univers vitrine [qui] n'a plus d'autre fonction que de donner à voir »¹. Paradoxalement toutefois, notre société, nous faisant tout voir, simultanément, ne *donne* rien à voir : « Notre société cancérise la vue, mesure toute réalité à sa capacité de montrer ou de se montrer et mue les communications en voyages de l'œil »². La surinformation visuelle dont nous sommes les victimes, et l'« omnivoyance » que cette dernière induit, a pour conséquence que nous ne prenons plus le temps de voir, de nous arrêter pour regarder ce qui s'offre ainsi à notre vue. Devant la pléthore visuelle à laquelle le regard contemporain se trouve confronté, ce dernier tend à s'identifier à un dispositif réglé de façon à réagir à un signal³. L'invasion des images nous rend ainsi instables dans nos appréciations, comme entraînés à réagir à n'importe quel signal, en dépit de nos jugements antérieurs ; elle induit une obéissance aveugle au code signalétique du moment. La masse d'informations, d'images reçues en provenance des actualités, de la publicité, etc. constituent un véritable défi pour le regard contemporain, qui ne sait plus ni sur quoi se poser ni que penser de ce qu'il voit.

Le « trop-plein » visuel qui caractérise notre société influe sur nos comportements et notre compréhension de l'existence. La pléthore d'images engendre une tendance exacerbée à l'exhibition ou, pour reprendre les mots d'Alain Gauthier, à la « surexposition », à la « survisibilité ». Elle induit une sorte d'« exhibitionnisme collectif »⁴, qui traduit lui-même une quête folle – ou affolée – d'identité : « Se montrer, se faire valoir, asséner un discours, commettre un acte avec éclat, cela tient lieu d'identité. [...] Parmi toutes les causes pouvant expliquer l'évolution de la société, la multiplication de la diffusion des images sous diverses formes en est probablement une »⁵.

Gérard Bonnet, dans son ouvrage consacré à l'exhibitionnisme⁶, le dit bien : en quelques années, nous sommes passés d'une « société du secret », du non-dit, à une « société du tout montrer, du tout révéler ». Elle impose à tout un chacun qui veut s'y faire une place, de « jouer le jeu de ce déballage débridé en s'exposant sans pudeur à tous les niveaux de [son] être »⁷. Cet exhibitionnisme collectif auquel nous assistons aujourd'hui, Bonnet le caractérise comme une réaction de l'être humain contemporain, face au vide infini devant lequel il est placé. Il constitue une pulsion grâce à laquelle chacun s' imagine pouvoir trouver l'élan nécessaire pour affronter les énigmes qui le tourmentent et faire partager ses solutions au vu et au su de tous : « l'emballage médiatique est une façon de réagir, de se rassurer, de faire face, en exhibant des explications, des solutions, des théories, ouvertes au plus grand nombre, qui entretiennent l'impression que, en se serrant les coudes et en faisant fonctionner nos méninges, on aura le dessus »⁸.

1 Dibie, *La passion du regard*, op. cit., p. 168.

2 Michel de Certeau, cité par Alain Gauthier, *L'impact de l'image*, Paris, L'Harmattan, Nouvelles études anthropologiques, 1993, p. 7, note 2.

3 « Plus le médium exhibe, plus l'exhibition se décompose en particules signalétiques. » (Gauthier, *Du visible au visuel*, op. cit., p. 67).

4 Gérard Bonnet, *Voir, être vu : figures de l'exhibitionnisme aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, Bibliothèque de psychanalyse, 2005, chapitre 19 : « L'exhibitionnisme collectif. Une société où tout doit pouvoir se montrer », p. 411-440.

5 Claude Balier, avant-propos : « « Voir » : la clé de l'accès au psychisme », in : *Ibid.*, p. 19.

6 *Ibid.*, en particulier chapitre 19 : « L'exhibitionnisme collectif », p. 411-440.

7 « On peut penser que la psychanalyse n'est pas étrangère à cette évolution, elle qui a tant souligné les ravages opérés par la manie du secret et par les refoulements de toutes sortes, mais ce changement est probablement dû surtout à l'évolution technologique et à l'immense diffusion des possibilités de communication. Au moment où l'homme dispose de ces moyens de connaissance décuplés, il est inévitable que le désir exhibitionniste se déchaîne. » (*Ibid.*, p. 411).

8 *Ibid.*, p. 421.

Cet «exhibitionnisme collectif», qui se donne à saisir sous de multiples formes aujourd'hui, alimente une société focalisée sur le paraître. Guy Debord, dans un ouvrage rédigé en 1967 et intitulé *La société du spectacle*¹, analysant ce développement de cet univers visuel et médiatique, montre comment ce dernier induit un nouveau mode d'existence. Il explique de quelle manière la montée du capitalisme, et l'incitation à l'enrichissement personnel et à la consommation a modifié notre perception du monde en même temps que notre vision de l'existence humaine². Pour lui, nous sommes passés, depuis les années 1950, d'une sphère de l'*être* à une sphère de l'*avoir*, qui induit elle-même une sphère du *paraître*. Il note que si les conditions modernes de production ont permis le recul des besoins et l'accumulation des richesses, elles ont aussi eu pour répercussion un peu perverse le recul de la vie concrète³. La vie quotidienne, concrète, s'est ainsi dissoute dans une *représentation*, dans un *spectacle* qui constitue la principale production de la société actuelle, tant et si bien que notre modèle de vie en commun se trouve désormais relayé et médiatisé par des images : «Le spectacle, compris dans sa totalité, est à la fois le résultat et le projet du mode de production existant. Il n'est pas un supplément au monde réel, sa décoration surajoutée. Il est le cœur de l'irréalisme de la société réelle. Sous toutes ses formes particulières, information ou propagande, publicité ou consommation directe de divertissements, le spectacle constitue le *modèle* présent de la vie socialement dominante. Il est l'affirmation omniprésente du choix *déjà fait* dans la production, et sa consommation corollaire»⁴.

Dans des thèses visionnaires, Debord décrit l'avenir de la société occidentale qui, prenant de moins en moins appui sur un monde matériel, concret, tend toujours davantage à «se virtualiser», c'est-à-dire à se développer dans un univers virtuel parallèle. Loin d'avoir perdu de leur actualité, ces thèses de Debord préfigurent notre société actuelle, dans son ambition de monstration totale et son corollaire, d'exhibition débridée.

Plus rien, en effet, n'échappe à la production visuelle contemporaine : pas plus la misère des pays du Tiers-Monde, que les multiples souffrances engendrées par les guerres, pas plus la vie privée des responsables politiques – et celle des *people* –, que l'intimité de tout un chacun ; rien n'est censé échapper au spectacle médiatique. Si cette surinformation visuelle possède de bons côtés (elle nous permet par exemple d'avoir connaissance de la misère dans certaines parties du monde et de pouvoir y remédier à notre niveau), elle induit aussi le sentiment que tout doit s'exposer, se dévoiler dans une impudeur qui frise parfois l'indécence.

En tout cela, on fait fort peu de cas de la forme symbolique, qui introduit un écart entre ce que nous voyons et ce que nous sommes invités à discerner dans ces images projetées à tout va. La pensée critique, l'ouverture à la transcendance sont abolis, au profit de l'image qui, exigeant une réaction instantanée, fonctionne comme un signal⁵. Pour Gauthier, la sensibilité à la forme symbolique reste pourtant la seule chose qui peut nous épargner la catastrophe d'une

1 Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, Folio 2788, 1992 [1967].

2 A cet égard, cf. par exemple la thèse 5 : «Le spectacle ne peut être compris comme l'abus d'un monde de la vision, le produit des techniques de diffusion massive des images. Il est bien plutôt une *Weltanschauung* devenue effective, matériellement traduite. C'est une vision du monde qui s'est objectivée.» (*Ibid.*, p. 17).

3 Cf. thèse 1 : «Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de spectacles. Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation.» (*Ibid.*, p. 15).

4 *Ibid.*, thèse 6, p. 17. A ce propos, cf. également les thèses 4, 10 et 15.

5 «L'image, par le truchement du mode exhibitoire, compense le peu d'attention demandée à force d'urgence, de programme, de sollicitation permanente. Les signaux deviennent des éléments de visualisation de l'extérieur, du hors de soi que l'environnement ne cesse de sécréter. Ce n'est plus la culture qui se symbolise mais l'environnement qui se signale.» (Gauthier, *Du visible au visuel*, op. cit., p. 67).

exhibition signalétique effrénée. Cette forme symbolique, Gauthier la voit à l'œuvre dans deux domaines fort différents, à savoir celui de l'analyse critique d'une part, et celui du rêve et de l'imagination d'autre part ; deux domaines qui témoignent de l'écart entre ce que le visuel offre au regard, et ce que ce dernier peut percevoir du visible : « Nous sommes [...] dans une société non-rêveuse, généreuse seulement en stimuli artificiels, dans une société sans force ironique, pourvoyeuse seulement d'impulsion imaginaire, dans une société qui sombre dans des automatismes de réflexion »¹. Pour lui, le passage du visible au visuel tue le regard, l'anesthésie, en le dépouillant de ses capacités de perception et de représentation.

Le christianisme, par la forme symbolique que prennent ses célébrations, et par la dialectique du visible et de l'invisible qu'elles instaurent, aurait de nombreuses choses à dire sur cette question. Le traitement que réserve notre époque au regard serait pour lui l'occasion de prendre clairement position, l'occasion d'un message à faire entendre et à faire voir. Ce message peut prendre la forme d'une prise de parole dans les médias, par exemple, par une réflexion renouvelée sur les critères de visibilité (à quel titre une chose devient « visible », et ce qui sous-tend cette visibilité), mais peut prendre aussi la forme d'une alternative vivante, par la célébration du culte. La liturgie, par l'institution d'un champ symbolique à partir duquel et dans lequel place est faite au « regard de Dieu », invite en effet les personnes rassemblées à se confronter à l'invisibilité de la Transcendance divine, confessée et célébrée. Ce faisant, elle les invite à développer un regard qui consente à l'écart ou à la distance entre ce qui est donné à voir et ce que nous sommes appelés à saisir dans le visible. Ce déploiement du regard, comme nous l'avons vu, ne se fait pas *in abstracto*, mais en référence à des éléments visibles qui, par leur mise en scène, sont appelés à signifier autre chose que ce qu'ils donnent à voir : « Le symbolique n'est visible, n'échappe à l'abstraction pure, que par son jeté dans des signes extériorisés [...] qui s'imposent au regard de l'autre. [...] La *forme* s'offre comme *mise à vue* d'éléments limités (sensations, idées, objets, postures) qui affectent d'une manière ou de l'autre le mental collectif »². Procédant à une telle mise à vue d'éléments limités, qui signifient autre chose que ce qu'ils donnent à voir, et nous invitant à les saisir à partir de notre propre incarnation, le christianisme nous convie à porter un regard renouvelé sur ce qui constitue notre existence, et ce qui la met en lumière. De cette manière, bien que le « regard de Dieu » se donne à comprendre dans l'horizon du signe, sa texture symbolique n'autorise aucun idéalisme : il est appelé à s'incarner dans le regard que nous portons sur l'existence, et que nous posons les uns sur les autres. Ce faisant, nous partons non seulement à la rencontre des autres, que nous apprenons à connaître dans leur devenir, mais nous partons aussi « à la rencontre du Dieu qui vient »³.

1 *Ibid.*, p. 25.

2 *Ibid.*, p. 15.

3 Jünger, *Dieu mystère du monde*, *op. cit.*, p. 275.

Conclusion

Ma réflexion part d'une question que je me suis longtemps posée concernant le « regard de Dieu ». Regard omnivoyant auquel rien n'est appelé à se soustraire, l'affirmation d'un regard divin posé en permanence sur le monde et l'humanité me semblait éveiller une conception davantage négative que positive : à la manière du panoptique de Foucault, le regard divin limiterait, voire entraverait la liberté humaine, qu'il concurrencerait et aliènerait.

Cette expérience négative du « regard de Dieu » rejoint l'analyse qu'en fait Jean-Paul Sartre dans son œuvre aussi bien philosophique que littéraire (en particulier théâtrale). Parce que la manière dont il traite la vie « sous le regard » (de Dieu et des autres) préfigure la manière dont on aborde ces questions aujourd'hui, dans notre société médiatique, j'ai choisi de lui consacrer la première partie de ce travail.

De par ses postulats philosophiques, Sartre perçoit le « regard de Dieu » comme une version hyperbolique du regard que les êtres humains échangent dans leurs relations. Relevant que tout « voir » implique un « être-vu », Sartre souligne l'expérience négative à laquelle renvoie le fait d'être regardé. Le regard de l'autre, en effet, vole ma liberté et aliène mon être. Il me laisse pour seule alternative soit d'accepter d'être enchaîné à son regard et, ce faisant, d'être destitué de ma liberté (et donc, de mon être) ; soit de refuser cette aliénation en posant, à mon tour, mon regard sur l'autre, et en exerçant à son encontre la même domination que celle dont j'ai été l'objet. Considérées sous cet angle, les relations humaines mènent au conflit (le « conflit des consciences »), chacun luttant pour sauver son individualité et pour éviter de perdre sa liberté.

Le regard divin s'avère plus pernicieux encore que le regard humain : correspondant au « regard » du souverain, de l'exigence, de l'obligation ou encore de la masse anonyme, il ne laisse aucune possibilité, à celui qui se sait observé en permanence, de considérer l'auteur de son aliénation. Il ne lui reste donc d'autre choix que d'accepter cette aliénation (qui correspond, pour Sartre, à une figure de la mauvaise foi) ou de se débarrasser le plus vite possible de cette présence gênante et superfétatoire, afin de recouvrer l'usage de sa liberté et son exercice responsable.

Cette présentation de Sartre offre une clé étonnamment précieuse pour entrer dans la compréhension moderne de l'individu, selon laquelle ce dernier, livré à lui-même dans l'existence, n'a

besoin ni de Dieu ni des autres pour se réaliser, et jouir de sa liberté. Son analyse du regard m'a toutefois laissé insatisfaite, et ce, sur plusieurs points. Indépendamment de ses présupposés et de ses postulats philosophiques, elle ne permet pas, en particulier, de sortir d'une conception duelle du regard, compréhension qui conduit nécessairement au conflit : pour s'exercer librement, mon regard s'affronte nécessairement à celui des autres qu'il met en péril, et vice-versa. Ce faisant, son analyse ne permet pas de sortir du schéma qui oppose le « voir » à l'« être-vu » (et qui repose sur la distinction ontologique de l'être et du paraître).

Face à cette compréhension négative du regard divin (aussi bien qu'humain), je me suis demandé de quelle manière cette question était envisagée en théologie réformée. Parce que Jean Calvin est l'un des rares théologiens qui parle du « regard de Dieu » dans son œuvre, j'ai choisi de confronter la conception de Sartre à celle de ce Réformateur, bien que ce dernier ait vécu à une époque antérieure, qui implique une « vision du monde » différente.

Avec Calvin, nous avons vu que le « regard de Dieu » doit être pensé dans le cadre de la doctrine de la Providence, d'une part, et de celle de la Sanctification, d'autre part. Témoignant de la bonté et de la sollicitude de Dieu, le regard divin veille au bon fonctionnement de la Création ; il accompagne et guide le genre humain qu'il veut « mener à salut ». Dans ce cadre, et ainsi que nous l'avons vu dans les *Sermons sur Job* en particulier, le regard divin peut aussi apparaître effrayant : voyant tout, Dieu « tient des registres », qu'il rouvrira au jour du Jugement. Ce faisant, il enjoint les êtres humains d'adopter un comportement vertueux dans leur existence.

Avec Calvin, nous avons également relevé que le « regard de Dieu » appartient au langage anthropomorphique, c'est-à-dire à une manière de parler de Dieu comme d'une personne humaine. Les images utilisées pour représenter Dieu ne l'enferment pas : celui-ci reste radicalement Transcendant. Ces images constituent, pour Calvin, la manière dont Dieu se met à notre portée, dont il « s'accommode » à la « petitesse de notre condition ». Malgré ces images (impropres et inadéquates), Dieu reste essentiellement caché ; il ne révèle de lui que ce qu'il estime nécessaire que nous en connaissions (dans l'Écriture et en la personne de Jésus-Christ). La manière dont Calvin aborde le « regard de Dieu » introduit donc une rupture : celui-ci ne constitue pas le prolongement de notre propre regard. Au contraire, l'affirmation du « regard de Dieu » rompt toute logique propre à notre monde visible ou à notre mode visuel. Il se donne à saisir comme un Invisible qui gouverne le visible.

Devant ces conceptions radicalement différentes du « regard de Dieu », je me suis demandé, dans la troisième partie, comment nous pouvions appréhender cette question du regard divin aujourd'hui. À partir d'une prise en compte des médiations qui interviennent dans notre rapport au monde, j'ai avancé l'idée que le « regard de Dieu » ne peut se comprendre qu'à partir de la notion de « signe », qui entraîne une conception triadique de la relation à Dieu.

L'étude de la cène, par l'institution d'éléments appelés à signifier autre chose que ce qu'ils offrent à la vue, a montré comment nous sommes invités à saisir le « regard de Dieu » : non comme un regard posé « au-dessus de nous », mais comme un regard exercé « parmi nous ». La voie suggérée par les travaux de Merleau-Ponty, ainsi que les réflexions de Calvin sur la cène, nous a permis de comprendre mieux comment nous sommes invités à percevoir le « regard de Dieu », comme un approfondissement du visible par l'invisible, et nous a instruits sur la manière dont notre regard peut percevoir leur entrelacement. L'expérience de la transcendance dans l'immanence, que nous invite à faire la cène, propose un renouvellement du regard : refusant de se laisser fasciner par ce qu'il voit – l'évidence –, le regard se rend désormais attentif à ce qui lui échappe, à savoir l'invisible.

Le «regard de Dieu» toutefois, comme nous l'avons vu, ne s'identifie pas à un idéalisme de l'ordre symbolique ; il n'*advient* que dans le regard que nous posons les uns sur les autres (à cet égard, cf. le beau texte d'1 Jn 4,7-21 par exemple¹). Appelé à se concrétiser «parmi nous», le «regard de Dieu», en quelque sorte, «vient au monde», pour reprendre une expression de Jungel. Cette «venue au monde» du «regard de Dieu» part de l'aveu que, pas plus que nous ne nous possédons nous-mêmes, nous ne possédons les autres. Au contraire, nous nous recevons d'eux. Par leur regard bienveillant, ceux-ci nous invitent à nous découvrir réciproquement. Cette perspective nous a amenés à inscrire le regard dans la dynamique de l'espérance.

A l'encontre d'une tendance actuelle qui définit le regard à partir de l'immédiateté, de l'ubiquité, de la transparence et de la toute-puissance, il m'a semblé que ce message méritait d'être réentendu aujourd'hui. Vivant un passage violent du *visible* au *visuel*, pour reprendre les mots d'Alain Gauthier², la prise en compte de l'invisible comme approfondissement de notre visible, qu'instaure la perspective du «regard de Dieu», nous invite à lutter contre le phénomène de «survisibilité» ou de «surexhibition», auquel nous assistons aujourd'hui. Elle nous enjoint de renouer avec notre incarnation, avec notre attache corporelle et sensible avec le monde. Ce faisant, elle nous amène à développer un regard «voyant», c'est-à-dire un regard qui célèbre «l'énigme de la vision», emblématique de celle d'un Dieu qui, s'il échappe à notre vue, n'en sous-tend pas moins notre vision. L'invisible ne demande pas à rester dans sa quiète demeure, mais ne prend la dimension de contrefort du visible que lorsqu'il se trouve en interrelation avec lui, que lorsque, appelé par le visible, il le rend possible. Alors lui-même partage quelque chose de cette visibilité, jusqu'à en devenir presque «visible».

1 Il serait particulièrement intéressant, en effet, de relire les écrits johanniques (l'évangile et les épîtres), à partir de cette perspective, piste que je poursuivrai peut-être dans un prochain travail.

2 Gauthier, *Du visible au visuel*, *op. cit.*

Bibliographie

Instruments généraux

Encyclopædia Universalis, Paris, Encyclopædia Universalis S.A. :

Jean CADIER, « Calvinisme », vol. 4, 1990, p. 789-792.

Yves GALIFRET, « Vision (Physiologie) », vol. 23, 1990, p. 702-716.

Julia KRISTEVA, « Sémiologie », vol. 20, 1992, p. 883-886.

Traduction Œcuménique de la Bible (TOB), Paris / Villiers-le-Bel, Les éd. du Cerf / Société biblique française, 1994⁵ [1988].

Dictionnaires de philosophie et de théologie

Yvon BELAVAL, *Histoire de la philosophie 3 : du XIX^e siècle à nos jours*, Ligugé, Gallimard, NRF / Encyclopédie de la Pléiade, 1974 :

Oreste F. PUCCIANI, « Jean-Paul Sartre », p. 641-691.

Monique CANTO-SPERBER éd., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996 :

Eric FUCHS, « Calvin Jean, 1509-1564 : La philosophie morale de Calvin et le calvinisme », p. 195-202.

Pierre GISEL, Lucie KÆNNEL et Isabelle ENGAMMARE, *Encyclopédie du Protestantisme*, Paris / Genève, Cerf / Labor et Fides, 1995 :

André BIRMELE et Henry MOTTU, « Sacrement », p. 1370-1371.

Pierre GISEL et Lucie KÆNNEL, *Encyclopédie du protestantisme*, Paris / Genève, Quadrige - PUF / Labor et Fides, 2006 :

Jean-Paul GABUS, « Symbole », p. 1377.

André JACOB éd., *Encyclopédie philosophique universelle : les notions philosophiques*, 2 vol., Paris, PUF, 1990 :

Jacques HENRIOT, « Existence », vol. 1, p. 919.

Z. KALUZA, « Signum (signe) [lat. méd.] », vol. 2, p. 2387-2388.

André JACOB éd., *Encyclopédie philosophique universelle : les œuvres philosophiques*, 2 vol., Paris, PUF, 1992 :

Renaud BARBARAS, « Merleau-Ponty, Maurice (1908-1961) », vol. 2, 1992, p. 3540-3546.

Jean-Yves LACOSTE (sous la dir. de), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998 :

Pierre-Marie GY, « Liturgie », p. 662-664.

André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 2 : N-Z, Paris, PUF, Quadrige 134, 1997 [1926].

Domenico SARTORE et Henri DELHOUGNE, *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, Nuovo dizionario di liturgia, 2 vol., Turnhout, Brepols, 1992 :

Salvatore MARSILI, « Liturgie », vol. 1, p. 629-640 ;

Domenico SARTORE, « Signe / symbole », vol. 2, p. 390-398.

Etienne SOURIAU et Anne SOURIAU (publié sous la dir. de), *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, PUF, 1990 :

L. F., « Regard », p. 1210.

PHILOSOPHIE

Sartre

L'arbalète 8, printemps 1944, p. 37-80.

Alexandre ASTRUC, Michel CONTAT, Pierre-André BOUTANG et al., *Sartre par lui-même*, Paris / Bry-sur-Marne, Institut national de l'audiovisuel : Sodaperaga prod. / INA distrib., 2 vidéocassettes [VHS] (187 min.), Voir et lire : la pensée contemporaine 14-15, 1980 [Enregistrement vidéo].

Michel CONTAT et Michel RYBALKA, *Les écrits de Sartre : chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, NRF, 1970.

Simone DE BEAUVOIR et Jean-Paul SARTRE, *La cérémonie des adieux, suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre : août-septembre 1974*, Paris, Gallimard, 1981.

Jean-Paul SARTRE, « A propos de l'existentialisme : mise au point », in : Michel Contat et Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre : chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, NRF, 1970.

Jean-Paul SARTRE, *Cahiers pour une morale*, [Paris], Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 1983.

Jean-Paul SARTRE, *Huis clos suivi de Les Mouches*, [Paris], Gallimard, Folio 807, 1992 [1947].

Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, [Paris], Gallimard, Tel, 1998 [1943].

Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, [Paris], Gallimard, Folio essais 284, 1996.

Jean-Paul SARTRE, *La nausée*, [Paris], Gallimard, Folio 805, 1994 [1938].

Jean-Paul SARTRE, *Le diable et le bon Dieu : trois actes et onze tableaux*, [Paris], Gallimard, Folio 869, 1998 [1951].

Jean-Paul SARTRE, *Les mots*, [Paris], Gallimard, Folio 607, 1997 [1964].

Jean-Paul SARTRE, « Pour Sartre », in : *Magazine littéraire* 384, février 2000.

Jean-Paul SARTRE, *Saint-Genet: comédien et martyr*, [Paris], Gallimard, NRF, Œuvres complètes de Jean Genet 1, 1952⁴.

Jean-Paul SARTRE, *Situations IV*, [Paris], Gallimard, NRF, 1964.

Jean-Paul SARTRE, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», in : *Situations philosophiques*, [Paris], Gallimard, Tel, 1998, p. 9-12.

Jean-Paul SARTRE, *Un théâtre de situations*, textes rassemblés, établis, présentés et annotés par M. Contat et M. Rybalka, nouv. éd., augmentée et mise à jour, Paris, Gallimard, Folio essais 192, 1992 [1973].

Jean-Paul SARTRE, *Vérité et existence*, [Paris], Gallimard, NRF essais, 1989.

Jean-Paul SARTRE et Arlette ELKAÏM-SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre: septembre 1939-mars 1940*, nouvelle éd., augmentée d'un carnet inédit, Paris, Gallimard, 1995.

Jean-Paul SARTRE et Benny LÉVY, *L'espoir maintenant: les entretiens de 1980*, Lagrasse, Verdier, 1991.

Monographies et ouvrages collectifs

Philippe CABESTAN et Arnaud TOMES, *Le vocabulaire de Sartre*, Paris, Ellipses, Le vocabulaire de, 2001.

Annie COHEN-SOLAL, *Sartre*, [Paris], Gallimard, NRF, 1985.

Laurent GAGNEBIN, *Connaître Sartre*, Verviers, Marabout S.A., Marabout Université 286, 1977.

Stéphane HABIB, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, Paris / Montréal, L'Harmattan, L'ouverture philosophique, 1998.

Annick KOCHER, « *Vivre sous le regard de* » : *une étude du regard dans l'œuvre philosophique et littéraire de Jean-Paul Sartre*, Mémoire de DEA en Théologie systématique rédigé et soutenu sous la direction de B. Rordorf, Genève, Université de Genève, Faculté autonome de théologie protestante, 2003.

Claude LAUNAY, *Sartre: Le diable et le bon Dieu*, Malesherbes, Hatier, Profil d'une œuvre 15, 1970.

Bernard-Henri LÉVY, *Le siècle de Sartre. Enquête philosophique*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2000.

Bernard MUNONO-MUYEMBE, *Le regard et le visage: de l'altérité chez Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas*, Berne, Éd. Peter Lang SA, Publications universitaires européennes, série XX Philosophie 350, 1991.

François NOUDEMANN, *Huis clos et Les Mouches de Jean-Paul Sartre*, [Paris], Gallimard, Folio 30, 1993.

Yvan SALZMANN, *Sartre et l'authenticité : les conditions de réalisation de la bienveillance réciproque dans la philosophie de Sartre*, Mayenne, Labor et Fides, Le champ éthique 33, 2000.

Gerhard SEEL, *La dialectique de Sartre*, Lausanne, L'Âge d'homme, Raison dialectique, 1995 (trad. E. Müller, P. Muller et M. Reinhardt).

Merleau-Ponty

Maurice MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*, [Paris], Gallimard, Folio essais 13, 2000 [1964].

Maurice MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, texte établi et présenté par Claude Lefort, [Paris], Gallimard / NRF, 1969.

Maurice MERLEAU-PONTY, «La querelle de l'existentialisme», in : *Sens et non-sens*, [Paris], Gallimard, NRF, Bibliothèque de philosophie, 1996, p. 88-101.

Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible suivi de Notes de travail*, [Paris], Gallimard, Tel 36, 1999 [1964].

Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, [Paris], Gallimard, Tel, 1999 [1945].

Maurice MERLEAU-PONTY, *Signes*, [Paris], Gallimard, Folio essais 381, 2001 [1960].

Articles et monographie

Annick KOCHER, «La croisée du visible et de l'invisible chez Merleau-Ponty : ouverture pour la liturgie», in : *Bulletin du Centre protestant d'Études* 58/3 (2006), p. 3-32.

Paul RICŒUR, «Hommage à Merleau-Ponty (1961)», *Lectures 2 : la contrée des philosophes*, Paris, Seuil, La couleur des idées, 1992, p. 157-164.

Margaret WHITFORD, *Merleau-Ponty's critique of Sartre's philosophy*, Lexington (Kentucky), French Forum, 1982.

Autre références philosophiques

Articles

Martin BUBER, «Le dialogue entre le ciel et la terre», in : Martin Buber, *Judaïsme*, Lagrasse, Verdier, Les Dix Paroles, 1982 (trad. M.-J. Jolivet), p. 177-186.

Annick KOCHER, « Une ‹ philosophie concrète › : Gabriel Marcel », in : *Cahiers de l'IRP* 48 (2004), p. 21-28.

Claude SMITH, « Parcours du regard », in : *Le Banquet* 5/2 (1994), trouvé sur internet à l'adresse URL suivante : http://www.revue-lebanquet.com/docs/a_0000095.html, le 28/02/2007.

Monographies et ouvrages collectifs

Martin BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1992³ (trad. G. Bianquis).

Martin BUBER, *La vie en dialogue : Je et Tu, Dialogue, La question qui se pose à l'individu, Éléments de l'interhumain, De la fonction éducatrice*, Paris, Éd. Montaigne, 1959 (trad. J. Loewenson-Lavi).

Eugen FINK, *Le jeu comme symbole du monde*, Paris, Les éd. de Minuit, 1966 (trad. H. Hildenberg et A. Lindenberg).

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* 2, [Paris], Gallimard, Folio essais 396, 1993 (trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière).

Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, Paris, Gallimard, Œuvres de Martin Heidegger : section I, écrits publiés de 1914 à 1970, 1986 (trad. F. Vezin).

Philippe HUNEMAN et Estelle KULICH, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, Cursus / Philosophie, 1997.

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, Paris, Gallimard, Folio essais 133, 1993 (trad. F. Alquié et L. Ferry).

Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure*, édition publiée sous la direction de F. Alquié, [Paris], Gallimard, Folio essais 145, 1998 [1980] (trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty à partir de la trad. de J. Barni).

Emmanuel LÉVINAS, *Éthique et infini : dialogues avec Philippe Néo*, Paris, Le livre de poche, biblio. essais 4018, 1996.

Emmanuel LÉVINAS, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*, Paris, Le livre de poche, biblio. essais 4120, 2000.

Gabriel MARCEL, *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, NRF, Idées 119, 1967 [*Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940].

Emmanuel MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, [Paris], Gallimard, NRF, Idées, 1962.

Erwin PANOFSKY, *La perspective comme forme symbolique et autres essais*, Paris, Les éd. de Minuit, Le sens commun, 1975.

Pierre SANSOT, *Du bon usage de la lenteur*, Paris, Éd. Payot & Rivages, Petite bibliothèque, 2000.

Max SCHELER, *La pudeur*, Paris, Aubier Montaigne, Philosophie de l'esprit, 1952 (trad. M. Dupuy).

THÉOLOGIE

Saint-Augustin

SAINT-AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, in : *Œuvres de Saint-Augustin 11/2*, texte critique du CCL, revu et corrigé, intro. et trad. de M. Moreau, annotation et notes complémentaires d'I. Bochet et G. Madec, Paris, Institut d'études augustinienne, Bibliothèque augustinienne, 1997.

SAINT-AUGUSTIN, *De Magistro*, in : *Œuvres de Saint-Augustin VI : Dialogues philosophiques*, texte de l'édition bénédictine, trad., intro. et notes par F. J. Thonnard, Namur, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne, 1941.

SAINT-AUGUSTIN, *De Trinitate (livres I-VII) : le mystère*, in : *Œuvres de Saint-Augustin 15*, texte de l'édition bénédictine, trad. et notes de M. Mellet et Th. Camelot, intro. d'E. Hendrikx, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne, 1955.

SAINT-AUGUSTIN, *De Trinitate (livres XVIII-XV) : les images*, in : *Œuvres de Saint-Augustin 16*, texte de l'édition bénédictine, trad. P. Agaësse, notes J. Moingt, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne, 1955.

SAINT-AUGUSTIN, *Les Confessions*, in : *Œuvres I*, édition publiée sous la dir. de Lucien Jerphagnon, [Paris], Gallimard, NRF / Bibliothèque de la Pléiade, 1998.

Calvin

Guilielmus BAUM, Eduardus CUNITZ et Eduardus REUSS eds, *Ioannis Calvini, Opera quae supersunt omnia XXXIII-XXXV : Opera exegetica et homiletica XI-XIII*, [s.l.], Brunsvigae, C. A. Schwetschke et Filium (E. Appelhans), Corpus Reformationum LXI-LXIII, 1887.

Jean CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, tome VI : épîtres aux Galates, Éphésiens, Philippiens et Colossiens, Genève, Labor et Fides, 1965.

Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne : livre premier*, édition critique avec intro., notes et variantes, publiée par J.-D. Benoît, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1957.

Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne : livre quatrième*, édition critique avec intro., notes et variantes, publiée par J.-D. Benoît, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1961.

Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne : livre second*, édition critique avec intro., notes et variantes, publiée par J.-D. Benoît, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1957.

Jean CALVIN, *Institution de la religion chrestienne : livre troisième*, édition critique avec intro., notes et variantes, publiée par J.-D. Benoît, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1960.

Jean CALVIN, *Petit traité de la Sainte Cène de notre Seigneur Jésus-Christ dans lequel sont montrés sa vraie institution, son profit et son utilité*, introd. de J. Cadier, adaptation moderne de H. Chatelain et P. Marcel, Paris, Les Bergers et les Mages, 1959.

Jehan CALVIN, *Commentaires sur le livre des Pseaumes*, tome I : Pseaumes I à LXVIII, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et compagnie, 1859.

Articles – Conférences

André BIRMELE, « Quel protestantisme pour quel avenir ? », conférence donnée à la Collégiale de Neuchâtel, le 7 octobre 2006.

Hubert BOST, « Calvin lecteur de Romains 13 », in : Université de Montpellier III, *Actes du VII^e colloque Jean Boisset : « Tout pouvoir vient de Dieu... » (St Paul. Rm XIII 1.10)* : Actes du XII^e Colloque du Centre d'histoire des réformes et du protestantisme de l'Université de Montpellier recueillis par les professeurs Marie-Madeleine Fragonard et Michel Peronnet, Montpellier, Saunamps éditions, 1993.

Dawn DE VRIES, « Calvin's preaching », in : Donald K. McKim, *The Cambridge companion to John Calvin*, Cambridge / New York / Merlbourne [et al.], Cambridge University Press, 2004, p. 106-124.

Max ENGAMMARE, « D'une forme l'autre : commentaires et sermons de Calvin sur la Genèse », in : Herman J. Selderhuis, *Calvinus praeceptor ecclesiae : papers of the international congress on Calvin research (Princeton, August 20-24, 2002)*, Genève, Librairie Droz S.A., 2004, p. 107-137.

Max ENGAMMARE, « Le paradis à Genève : comment Calvin prêchait-il la chute aux Genevois ? », in : *Études théologiques et religieuses* 69/3 (1994), p. 329-347.

Brian A. GERRISH, « To the Unknown God : Luther and Calvin on the Hiddenness of God », in : *The Journal of Religion* 53/3 (1973), p. 263-292.

Didier HALTER, « Job et Calvin : réflexions sur le livre de Job au travers des prédications de Calvin », in : *Foi et vie* 97/2 (1998), p. 25-37.

Francis HIGMAN, « Calvin et l'Imago Dei », in : Michelle Magdelaine, Maria-Cristina Pitassi, Ruth Whelan et al., *De l'humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme*, Paris / Oxford, Universitas / Voltaire foundation, 1996, p. 139-148.

Alain Georges MARTIN, « Calvin et Jean Ansaldi : lettre », in : *La revue réformée* 177/2 (1993), p. 57-66.

Susan SCHREINER, « Exegesis and Double Justice in Calvin's Sermons on Job », in : *Church History* 58/3 (1989), p. 322-338.

Gilbert VINCENT, « La théologie calvinienne du sacrement à la lumière de la linguistique », in : Wilhelm Heinrich Neuser, *Calvinus Ecclesiae doctor: die Referate des Congrès international de recherches calviniennes = International congress on Calvin research = Internationalen Kongresses für Calvinforschung: vom 25. bis 28. September 1978 in Amsterdam*, Kampen, J. H. Kok, 1980, p. 145-158.

Gabriel-Ph. WIDMER, « L'homme créé à l'image de Dieu chez Calvin et Barth », in : Adrian Holderegger, Ruedi Imbach et Raul Suarez de Miguel, *De dignitate hominis: mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*, Freiburg, Universitätsverlag, Études d'éthique chrétienne 22, 1987, p. 219-237.

Monographies et ouvrages collectifs

André BIRMELÉ et Marc LIENHARD éd., *La foi des Églises luthériennes: confessions et catéchismes*, Paris / Genève, Les éd. du Cerf / Labor et Fides, 1991.

Bernard COTTRET, *Calvin: biographie*, [s. l.], Jean-Claude Lattès, 1995.

Olivier FATIO éd., *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, Publication de la Faculté de théologie de l'Université de Genève 11, 1986.

Eric FUCHS, *La morale selon Calvin*, Paris, Cerf, Histoire de la morale, 1986.

Jean-François GILMONT, *Jean Calvin et le livre imprimé*, Genève, Librairie Droz S.A., Études de philologie et d'histoire (Cahiers d'Humanisme et Renaissance) 50, 1997.

Pierre GISEL, *Le Christ de Calvin*, Paris, Desclée, Jésus et Jésus-Christ 44, 1990.

Johan HUIZINGA, *Le déclin du Moyen-Âge*, Paris, Payot, Bibliothèque historique, 1932 (trad. J. Bastin).

Olivier MILLET, *Calvin et la dynamique de la parole: étude de rhétorique réformée*, Paris, Librairie Honoré Champion, Bibliothèque littéraire de la Renaissance, série 3 – tome XXVIII, 1992.

Vincent SCHMID, *Michel Servet: du bûcher à la liberté de conscience*, Paris, Les éditions de Paris, Bibliothèque protestante, 2008.

Richard STAUFFER, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Bern / Frankfurt am Main, Éd. Peter Lang, Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 33, 1978.

Richard STAUFFER, *La Réforme (1517-1564)*, Paris, PUF, Que sais-je ? 376, 1983³ [1970].

Gilbert VINCENT, *Exigence éthique et interprétation dans l'œuvre de Calvin*, Genève, Labor et Fides, Histoire et société 5, 1984.

Robert WEEDA, *Le psautier de Calvin*, Turnhout, Brepols, 2002.

François WENDEL, *Calvin : sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, PUF, Études d'histoire et de philosophie religieuses 41, 1950.

Liturgique

Liturgies

Pastorale et communauté : textes liturgiques (culte, services funèbres, mariages, baptême, installation), [1983].

ÉGLISE NATIONALE ÉVANGÉLIQUE RÉFORMÉE DU CANTON DE VAUD [EERV], *Liturgie*, Vevey, Presses des Arts graphiques, 1963.

ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE RÉFORMÉE DU CANTON DE BERNE [EERB], *Liturgie à l'usage des paroisses de langue française*, Berne, imprimerie Staempfli, 1883.

ÉGLISE RÉFORMÉE DU CANTON DE BERNE [ERB], *Liturgie pour les paroisses de langue française*, vol. 1 : le culte, Moutier, imprimeur Max Robert, 1955.

ÉGLISE RÉFORMÉE ÉVANGÉLIQUE DU CANTON DE NEUCHÂTEL [EREN], *La liturgie ou la manière de célébrer le culte divin dans l'Église Réformée Neuchâteloise*, Neuchâtel, imprimerie Paul Attinger, 1905⁷.

ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE [ERF], *Liturgie*, Paris, Éd. Berger-Levrault, 1963.

ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE [ERF], *Liturgie de l'Église Réformée de France*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996².

ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE [ERF], *Recueil de textes liturgiques. Centre - Alpes - Rhône. Complément à la 1^{re} et la 2^e édition*, Tournon, Réveil éditions, 1983² [1979].

Articles

Pierre BONNARD, « L'anamnèse, structure fondamentale de la théologie du Nouveau Testament », *Anamnesis : recherches sur le Nouveau Testament*, Genève / Lausanne / Neuchâtel, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie 3, 1980, p. 1-11.

Roland CAMPICHE, «Culte et culture contemporaine», in : Institut Romand de Pastorale [IRP] (textes rassemblés par Henry Mottu et Olivier Bauer), *Le culte protestant : actes des États généraux du culte protestant «Le culte, y croyons-nous encore ?», colloque organisé par l'IRP (Crêt-Bérard, 16-18 juin 2000)*, Lausanne, IRP, Supplément aux Cahiers de l'IRP 2, janvier 2001, p. 5-16.

François CASSINGENA-TRÉVEDY, «Éloge de la distance», in : *La Maison-Dieu* 233/1 (2003), p. 43-73.

Laurent GAGNEBIN, «Liturgie», in : Bernard Kaempf, *Introduction à la théologie pratique*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1997, p. 225-234.

François MARTY, «Signe, symbole, sacrement», in : *Revue des Sciences Religieuses* 75/2 (1987), p. 219-236.

Félix MOSER, «Existence sacramentelle aujourd'hui ! A propos d'un livre récent», in : *ETR* 74/4 (1999), p. 561-572.

Félix MOSER, «Splendeurs et misères des pratiques réformées du baptême», in : *Irénikon* 71 (1998), p. 461-483.

Jean-Paul WILLAIME, «Prédication, culte protestant et mutations contemporaines», in : *Foi et vie : sociologie de la prédication* 85/2-3 (1986).

Monographies et ouvrages collectifs

Jean-Louis BONJOUR et COMMUNAUTÉ DE TRAVAIL DES COMMISSIONS ROMANDES DE LITURGIE, *La liturgie à l'usage des Églises réformées de la Suisse romande : sources, options, commentaires*, [s. l.], Communauté de travail des commissions romandes de liturgie, 1989.

Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement : une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Les éd. du Cerf, Cogitatio Fidei 144, 1987.

Laurent GAGNEBIN, *Le culte à chœur ouvert : introduction à la liturgie du culte réformé*, Paris / Genève, Les Bergers et les Mages / Labor et Fides, Pratiques 7, 1992.

Ermanno GENRE, *Le culte chrétien : une perspective protestante*, Genève, Labor et Fides, Pratiques 23, 2008 (trad. Corinne Lanoir).

André GOUNELLE, *La Cène : sacrement de la division*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996.

Franz Jehan LEENHARDT, *Le sacrement de la sainte Cène*, Neuchâtel / Paris, Delachaux et Niestlé, Série théologique de l'actualité protestante, 1948.

Franz Jehan LEENHARDT, *Parole - Ecriture - Sacrements : études de théologie et d'exégèse*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Bibliothèque théologique, 1968.

Franz Jehan LEENHARDT, *Parole visible : pour une évaluation nouvelle du sacrement*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Cahiers théologiques 63, 1971.

Henry MOTTU, *Le geste prophétique : pour une pratique protestante des sacrements*, Genève, Labor et Fides, Pratiques 17, 1998.

Jean-Guy NADEAU éd., *La liturgie : mise en scène ou entracte ?*, Ottawa, Novalis / Université Saint-Paul, 2005.

Bernard REYMOND, *Liturgies en chantier : principes et modèles*, Lausanne, Éd. Belle Rivière, 1984.

Autres références théologiques

Articles

Pierre-Yves BRANDT, Pierre BÜHLER et Henry MOTTU, «Le péché dans tous ses états», in : *Bulletin du Centre protestant d'Études* 53/4-5 (2001).

Ernst Axel KNAUF et Philippe GUILLAUME, «Job», in : Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi et Christophe Nihan, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, Le Monde de la Bible 49, 2004, p. 500-510.

Annick KOCHER, «La pudeur : une attitude spirituelle?», in : *La Chair et le Souffle* 4/2 (septembre 2009), p. 77-89.

Félix MOSER, «Entre passion et raison. La théologie pratique en quête d'une méthodologie», in : *ETR* 78/4 (2003), p. 529-546.

Jean WIRTH, «Faut-il adorer les images? La théorie du culte des images jusqu'au concile de Trente», in : Cécile Dupeux, Peter Jezler et Jean Wirth, *Iconoclasme : vie et mort de l'image médiévale*, Paris, Somogy, 2001, p. 28-37.

Monographies et ouvrages collectifs

Klauspeter BLASER, *La théologie au XX^e siècle : Histoire - défis - enjeux*, Lausanne, L'Âge d'Homme, Symbolon, 1995.

Thierry COLLAUD, *Le statut de la personne démente : éléments d'une anthropologie théologique de l'homme malade à partir de la maladie d'Alzheimer*, Fribourg, Academic Press Fribourg / Saint-Paul, Etudes d'éthique chrétienne, Nouvelle série 1, 2003.

Jérôme COTTIN, *La mystique de l'art : art et christianisme de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, Histoire, 2007.

Jérôme COTTIN, *Le regard et la parole : une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, Lieux théologiques 25, 1994.

Gérard DELTEIL et Paul KELLER, *L'Église disséminée : itinérance et enracinement*, Paris / Genève / etc., Cerf / Labor et Fides / etc., Théologies pratiques, 1995.

Antoine DELZANT, *La communication de Dieu : par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Les éd. du Cerf, Cogitatio Fidei 92, 1981 [1978].

François EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, Paris, Les éd. du Cerf, Cogitatio Fidei 219, 2000.

Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Les éd. du Cerf, Théologies, 1994² (trad. J. Mignon).

Eberhard JÜNGEL, *Dieu mystère du monde : fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, tome II, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei 117, 1997 (trad. H. Hombourg).

Jean-Denis KRAEGE, *L'Écriture seule : pour une lecture dogmatique de la Bible, l'exemple de Luther et Barth*, Genève, Labor et Fides, Lieux théologiques 27, 1995.

Yves LEDURE, *Si Dieu s'efface : la corporéité comme lieu d'une affirmation de Dieu*, Paris, Desclée, Théorème, 1975.

Bernard REYMOND, *L'architecture religieuse des protestants : histoire - caractéristiques - problèmes actuels*, Genève, Labor et Fides, 1996.

Bernard REYMOND, *Théâtre et christianisme*, Genève, Labor et Fides, Pratiques 21, 2002.

SCIENCES HUMAINES

Linguistique

John Langshaw AUSTIN, *Quand dire c'est faire*, Paris, Éd. du Seuil, Points essais 235, 1998 (trad. Gilles Lane).

Emile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale 1*, [Paris], Gallimard, Tel 7, 1995 [1966].

Georges GUSDORF, *La parole*, Paris, PUF, Quadrige 258, 1998.

France FARAGO, *Le langage*, Paris, Armand Colin, Cursus, Philosophie, 1999.

Ferdinand de SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, publié par Charles Bally et Albert Séchehay avec la collaboration de Albert Riedlinger, édition critique préparée par T. de Mauro, postface de L.-J. Calvet, Paris, Payot & Rivages, 2005 [1916].

Sémiotique

Article

Jean FISETTE, «Signe iconique, signe visuel», *Médiation & Information. Revue internationale de communication*, vol. 6 : Icône-Image (publié sous la dir. de Bernard Darras), Paris, L'Harmattan, 1997, p. 29-39 (trouvé sur internet à l'adresse suivante : http://fisette.lmsite.net/publications/signe_iconique_signe_visuel.pdf, le 04.08.08).

Monographies et ouvrages collectifs

Umberto ECO, *Le signe : histoire et analyse d'un concept*, Bruxelles, Labor, Média, 1988 [1973] (trad. Jean-Marie Klinkenberg).

Umberto ECO, *Sémiotique et philosophie du langage*, Paris, PUF, Formes sémiotiques, 1988 [1984] (trad. Myriem Bouzaher).

Denis MIÉVILLE éd., *Charles Sanders Peirce : apports récents et perspectives en épistémologie, sémiologie, logique*, Actes du colloque, Neuchâtel 16-17 avril 1993, Neuchâtel, Université de Neuchâtel, 2000.

Charles Sanders PEIRCE, *Textes anticartésiens*, Paris, Aubier, Philosophie de l'esprit, 1984 (trad. J. Chenu).

Psychologie / Psychanalyse

Gérard BONNET, *Voir, être vu : figures de l'exhibitionnisme aujourd'hui*, Paris, Presses universitaires de France, Bibliothèque de psychanalyse, 2005.

Anthropologie / médiologie / sociologie

Articles

Catherine LABRUSSE-RIOU, «La pudeur à l'ombre du droit», in : Claude Habib, *La pudeur : la réserve et le trouble*, Paris, Éd. Autrement, série Morales 9, 1992, p. 29-50.

Monographies et ouvrages collectifs

Jean-Claude BOLOGNE, *Histoire de la pudeur*, Paris, Hachette Littératures, Pluriel 880, 1997 [1986].

- Claude BONNAFONT, *Les silencieux messages du corps*, Paris, Buchet / Chastel, 1977.
- Guy DEBORD, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, Folio 2788, 1992 [1967].
- Régis DEBRAY, *Introduction à la médiologie*, Paris, PUF, Premier cycle, 2000.
- Régis DEBRAY, *Vie et mort de l'image : une histoire du regard en Occident*, [Paris], Gallimard, Folio essais 261, 1992.
- Pascal DIBIE, *La passion du regard : essai contre les sciences froides*, Paris, Éd. Métailié, 1998.
- Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, [Paris], Gallimard, Tel, 1975.
- Alain GAUTHIER, *Du visible au visuel : anthropologie du regard*, Paris, PUF, Sociologie d'aujourd'hui, 1996.
- Alain GAUTHIER, *L'impact de l'image*, Paris, L'Harmattan, Nouvelles études anthropologiques, 1993.
- Edward T. HALL, *La dimension cachée*, Paris, Le Seuil, Points 89, 2006 [1971] (trad. Amélie Petita).
- Edward T. HALL, *Le langage silencieux*, Paris, Éd. du Seuil, 1984 (trad. J. Mesrie et B. Niceall).
- Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin : fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, Les éd. du Cerf, 1988.
- Anne SAUVAGEOT, *Voires et savoirs : esquisse d'une sociologie du regard*, Paris, PUF, Sociologie d'aujourd'hui, 1994.
- Gilbert VINCENT éd., *Le corps : le sensible et le sens*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004.

Table des matières

Introduction	1
Première partie	5
Introduction	9
Chapitre 1 : Le regard et le conflit des consciences	11
1. Le regard dans <i>L'être et le néant</i> (1943)	11
A. Préambule : une « ontologie phénoménologique »	11
B. L'« être-en-soi » et l'« être-pour-soi »	15
C. Le regard et l'« être-pour-autrui »	19
2. <i>Huis clos</i> (1944)	32
Chapitre 2 : le « Dieu-regard »	41
1. « Dieu, s'il existe, est contingent »	42
A. Préambule : la contingence et la liberté	42
B. Un Dieu contradictoire : l'en-soi-pour-soi	43
2. Le « Dieu-regard »	45
A. Les <i>Cahiers pour une morale</i> (1947-1948)	45
B. <i>Le diable et le bon Dieu</i> (1951)	56
Chapitre 3 : Reprise synthétique et propositions prospectives	69
1. Un « regard qui glace »	69
A. La conscience constituante	70
B. La conscience constituée	74
2. Le regard divin, « hypostase » du regard humain	78
3. Le regard et la visibilité de l'être	81
Conclusion	83

Deuxième partie	85
Introduction	89
1. Sa vie	90
2. Son œuvre	92
3. Sa théologie	93
Chapitre 1 : Considérations méthodologiques	99
1. Un objet en quête de méthode... ..	99
2. Un fil conducteur : l' <i>Institution de la Religion Chrétienne</i>	100
A. L'édition française de 1560	100
B. Présentation de l' <i>IRC</i> (1560)	101
Chapitre 2 : Regard et Création	105
1. Préambule : la « connaissance conjointe »	105
2. De la Chute à la Rédemption : petit parcours du regard	110
A. La Chute ou l'aveuglement du regard	110
B. L'œuvre rédemptrice du Christ	113
C. La lumière de l'Écriture	114
3. Voir Dieu ?	115
A. La Création, « miroir » et « théâtre » de la Gloire de Dieu	116
B. Le Dieu caché et révélé	118
C. Tu ne te feras pas d'image	121
D. Les anthropomorphismes et l'« accommodation » divine	123
4. Le visible à l'aune de l'invisible, ou le regard « en demi-teinte » de la foi	126
Chapitre 3 : La « vie sous le regard de Dieu » ou la doctrine de la divine Providence	129
1. Dieu voit tout : menace ou bénédiction ?	129
2. Dieu, « garde des hommes » : le 29 ^e sermon sur Job	132
A. Présentation générale	132
B. Regard et Providence	134
C. Regard, Providence et bénédiction dans le 29 ^e sermon sur Job	140
3. Dieu, « Juge du monde » : le « regard de Dieu » dans le 80 ^e sermon sur Job	142
A. Regard et Justification	142
B. Regard et Sanctification	144
C. Un regard menaçant ?	146
Conclusion	149
Troisième partie	153
Introduction	157
Chapitre 1 : Regard et médiations	165
1. Regard <i>versus</i> immédiateté ?	165
2. Les médiations	169
A. L'« être-dans-un-corps »	169
B. Homo loquens	171
C. Un façonnement réciproque	173

Chapitre 2 : Le signe	175
1. Histoire d'un concept	175
A. Les stoïciens	176
B. Saint-Augustin	176
2. Les fondateurs de la sémiotique	185
A. Charles Sanders Peirce	186
B. Ferdinand de Saussure	191
C. Umberto Eco	192
3. Reprise et synthèse	195
Chapitre 3 : L'expérience instituée du « regard de Dieu »	199
1. Quelques définitions	200
A. Le culte	200
B. Liturgie et liturgique	201
2. Les représentations du « regard de Dieu » dans les liturgies francophones	202
A. Préambule méthodologique	202
B. Le « regard de Dieu » dans quelques liturgies protestantes francophones	204
C. L'usage liturgique du « regard de Dieu »	206
3. Le « regard de Dieu » à l'exemple de la cène	207
A. Signes, symboles et sacrements	207
B. La cène, « signe visible d'une grâce invisible »	211
C. Figures du visible et de l'invisible : la philosophie de Merleau-Ponty	212
D. Un renouvellement du regard	221
Chapitre 4 : A contretemps... ..	227
1. Éloge de la pudeur	227
2. Le regard surexposé	232
Conclusion	237
Bibliographie	241
Table des matières	255
Résumé de la thèse	259

Résumé de la thèse

Dans une société qui place l'accent sur la visibilité, comment comprendre les expressions bibliques relatives au « regard de Dieu » ? Dans ma thèse, je soutiens l'idée que ce questionnement ouvre un mode de réflexion qui introduit un lien renouvelé à la réalité visible et aux autres.

La première partie de la thèse est consacrée à l'analyse du regard dans l'œuvre du philosophe Jean-Paul Sartre. Si la compréhension de Sartre nous rejoint dans notre époque, elle s'avère également très négative. D'autres visions, plus nuancées, permettent de saisir différemment l'impact du « regard de Dieu » sur la vie des individus. Pour cette raison, la deuxième partie de la thèse s'intéresse à la réflexion du Réformateur Jean Calvin. Contrairement à Sartre, Calvin introduit une rupture entre le « regard de Dieu » et le regard humain : l'affirmation du « regard de Dieu » rompt toute logique propre au monde visible ou au mode visuel humain. Il se donne à saisir comme un Invisible qui gouverne le visible.

A partir d'une réflexion sur les médiations qui interviennent dans tout rapport au monde et aux autres, la troisième partie avance l'idée que le « regard de Dieu » ne peut se comprendre qu'à partir de la notion de signe, et de sa conception triadique. La voie suggérée par les réflexions de Saint-Augustin, Charles Sanders Peirce et Umberto Eco, me permettent de soutenir que le « regard de Dieu » se donne à comprendre comme une expérience d'approfondissement du visible par l'invisible. Refusant de se laisser fasciner par ce qu'il voit – l'évidence –, le regard se rend désormais attentif à ce qui lui échappe, à savoir l'invisible.

Mots-clés

Regard (*Look*)

visible / invisible (*visible / invisible*)

signe / symbole (*sign / symbol*)

Jean-Paul Sartre (*Jean-Paul Sartre*)

Jean Calvin (*John Calvin*)

Maurice Merleau-Ponty (*Maurice Merleau-Ponty*)

sémiotique / sémiologie (*semiotic / semiology*)

phénoménologie (*phenomenology*)