

Un visage m'appelle

Autor(en): **Brandt, Pierre-Yves**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **52 (2002)**

Heft 1

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381641>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

UN VISAGE M'APPELLE *

PIERRE-YVES BRANDT

Résumé

Cet article discute l'hypothèse d'un lien entre l'émergence du thème du visage dans des textes ou des productions iconographiques provenant de diverses traditions religieuses et une expérience primordiale de contemplation d'un visage face à face. Pour dire la quête du transcendant, de ce qui n'est pas immédiatement accessible, l'être humain puiserait ainsi dans l'expérience d'une des premières grandes quêtes de tout humain : la recherche du face à face entre le nourrisson et sa mère qui se met peu à peu en place entre la naissance et l'âge de trois mois. C'est cette expérience qui serait élaborée par les textes parlant du désir de voir Dieu face à face et par les productions iconographiques représentant le visage de figures divines. Loin de répondre à un penchant régressif, cette reprise d'une des premières expériences enfantines serait l'expression d'un mouvement progressif : la référence à une victoire durement acquise durant les premiers mois de la vie pour parler d'un désir actuel de dépassement. Les pages qui suivent examinent successivement différents aspects de cette question.

*Son paradis n'était pas fait de fleurs.
Il était en un visage.*

M^{GR} GEORGES KHODR ¹

L'objectif de cet article est de contribuer à la réflexion sur l'importance accordée au thème du visage dans le discours religieux. On retrouve ce thème dans les productions symboliques de nombreuses religions. Nous ne pouvons pas les considérer toutes en détail. Nous nous concentrerons ici surtout sur le corpus biblique et la tradition chrétienne, nous contentant de quelques allusions à d'autres traditions.

* Texte remanié de la leçon inaugurale prononcée à l'Université de Lausanne le 27 octobre 2000. Je tiens à remercier ici Éric Maeder qui m'a aidé pour la saisie informatique du matériel iconographique qui accompagne cette publication.

¹ G. KHODR, *Et si je disais les chemins de l'enfance*, Paris, Cerf, 1997, p. 41.

Cette prépondérance du visage de face apparaît nettement aussi dans les dessins d'enfants à qui l'on a demandé de dessiner Dieu et même, plus largement, dans les dessins d'enfants à qui l'on a demandé de dessiner l'être le plus grand qu'ils pouvaient imaginer. Des parallèles peuvent être tirés entre ces dessins d'enfants et la tradition de l'icône particulièrement vivante dans le christianisme oriental. Plus que le visage en soi, c'est la relation de face à face induite par la contemplation du visage qui semble être visée par ces représentations picturales. Examinons successivement ces dessins d'enfants, puis la tradition de l'icône, avant d'aborder des textes religieux parlant du visage. Nous présenterons ensuite quelques soubassements psychologiques de la quête du visage avant de revenir à ces productions symboliques pour apprécier dans quelle mesure s'y manifeste une expérience fondatrice.

Des enfants dessinent Dieu

Le point de départ de ces réflexions se situe dans une petite recherche dans laquelle nous avons demandé à des enfants de dessiner Dieu. La tâche est classique. En 1944 déjà, Harms² avait collecté plus de 5000 dessins auprès d'enfants et d'adolescents à qui il avait demandé de dessiner Dieu ou «l'être existant le plus grand qu'ils puissent imaginer». Il ne s'agissait donc pas d'innover. Carole Herren désirait travailler pour son mémoire de demi-licence en psychologie sur la représentation de Dieu chez l'enfant et, pour ma part, j'étais content de pouvoir disposer de données brutes sur ce thème. Vingt-sept dessins ont été récoltés auprès d'enfants entre huit et treize ans qui suivaient le culte de l'enfance ou le catéchisme dans l'Église évangélique réformée du canton de Vaud.

Ces dessins représentent pour la plupart une figure en entier, de face. Dans quelques cas, on voit simplement un personnage dans un décor terrestre : par exemple un cow-boy dans une prairie, surplombé par un arc-en-ciel³, ou un personnage debout, avec de l'herbe sous les pieds et le ciel au-dessus de lui⁴. Mais en général il s'agit de personnages flottants ; ainsi, par exemple, le dessin réalisé par une fille de neuf ans représentant un personnage accompagné par des anges dans un décor céleste⁵. Ce matériel est tout à fait représentatif de

² E. HARMS, «The development of religious experience in children», *American Journal of Sociology* 50 (1944), p. 112-122. Republié dans L. B. BROWN (éd.), *Psychology and Religion : Selected Reading*, Harmondsworth, Penguin, 1973, p. 165-185. Harms récolte des dessins auprès de 800 enfants entre trois et sept ans, 800 enfants entre sept et douze ans et plus de 4000 enfants au-dessus de douze ans. Il distingue trois stades : le stade du conte de fées (3-6 ans), le stade réaliste (7-12 ans) et le stade individualiste (douze ans et plus).

³ Figure 1 : dessin réalisé par une fille de onze ans.

⁴ Figure 2 : dessin réalisé par une fille de huit ans neuf mois.

⁵ Figure 3.

ce que des enfants d'âge scolaire réalisent lorsqu'on leur demande de dessiner Dieu ⁶. La grande majorité d'entre eux, quelle que soit la culture à laquelle ils appartiennent, produisent des représentations anthropomorphiques ⁷, de face, comportant un aspect flottant.

Si l'on considère le caractère flottant plus particulièrement, on notera qu'il peut s'exprimer de diverses manières, comme l'illustrent les dessins récoltés par Robert Landy à travers le monde. Chez Vanessa, fille protestante allemande de sept ans, on voit un personnage avec d'énormes oreilles qui flotte dans l'air ⁸ ; elle dit à son propos : «Dieu a d'énormes oreilles pour entendre les enfants pleurer et ce que disent les gens». Chez Pei-Zo, fille taoïste de Taïwan de huit ans, le jeune Bouddha est représenté de face en position de méditation ⁹. Chez Shreya, fille hindoue de l'Inde de onze ans, on voit le dieu Ganesh, le dieu éléphant, fils de Shiva, qui écoute une souris ¹⁰. Enfin, chez Kimon d'Afrique du Sud, dix ans, enfant qualifié d'athée par Landy, probablement parce qu'il se déclare sans appartenance religieuse, on trouve une sorte de serpent rouge, jaune et vert en forme de huit flottant dans l'air, au-dessus d'une concrétion rocheuse ¹¹ ; Kimon commente : «Dieu est une source infinie de joie et donne à chacun tout ce qu'il a. Il est à l'origine du Big Bang qui a formé la Terre et les premiers humains.»

Dans tous ces dessins, l'élément qui figure l'aspect divin n'a pas d'appui au sol ou, pour le dire autrement, est sans contact avec les éléments qui touchent le bas de la page. Lorsqu'il s'agit d'une représentation sous forme humaine, cet aspect peut être souligné par l'absence de pieds. C'est ce que nous désignons par le terme de «flottant» : Dieu flotte dans un espace, souvent qualifié de céleste.

Mis à part ce caractère flottant, ce qui frappe dans ces dessins, c'est que quelle que soit la tradition religieuse à laquelle appartiennent les enfants, lorsqu'il s'agit d'une forme humaine, elle est présentée de face. On peut même aller plus loin dans l'analyse de cet aspect. Parmi les dessins récoltés par Carole

⁶ H. HANISCH, *Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen*, Stuttgart/Leipzig, Calwer/Evangelische Verlagsanstalt, 1996 ; S. KLEIN, *Gottesbilder von Mädchen*, Stuttgart, Kohlhammer, 2000 ; R. L. LANDY, *How We See God and Why it Matters : A Multicultural View Through Children's Drawings and Stories*, Springfield (Ill.), Charles C. Thomas, 2001.

⁷ La proportion est nettement plus forte encore chez les enfants qui n'ont pas reçu d'éducation religieuse que chez ceux qui en ont reçu une. Chez ceux qui n'ont pas reçu d'éducation religieuse, Hanisch obtient plus de 90% de représentations anthropomorphiques jusqu'à l'âge de douze ans puis encore plus de 75% jusqu'à l'âge de seize ans, alors que chez ceux qui ont reçu une éducation religieuse, les représentations anthropomorphiques ne dépassent les 85% que jusqu'à neuf ans pour baisser ensuite progressivement de 70% à 20% entre dix et seize ans.

⁸ Figure 4. Ces dessins sont reproduits avec l'autorisation de R. L. Landy.

⁹ Figure 5.

¹⁰ Figure 6.

¹¹ Figure 7.

Herren, près du tiers présentent non pas seulement une figure entière mais un buste ou même seulement un visage. Pour ce qui est des bustes, illustrons-les par deux exemples. Le premier, effectué par une fille de neuf ans et demi, ne se distingue en rien, pour l'observateur extérieur, d'un personnage humain ¹². Le deuxième mérite une attention particulière. Il a été effectué par une fille de douze ans ¹³. Après avoir commencé le visage, elle a placé un voile sur le reste. Ce qui l'a amenée ensuite à effacer une partie des cheveux pour les raccourcir, probablement pour éviter la trop grande proximité du dessin avec la représentation d'une femme musulmane voilée. Une fois le dessin terminé, elle commentera : «Je l'ai dessiné assez grand, les cheveux courts brun foncé. Les yeux sont brun vert. Il a un voile sur la tête parce que je ne sais pas comment il est. Ses habits sont noirs et il a une colombe sur l'épaule. Il n'a pas de rides. Il a des sourcils brun foncé.»

À la particularité de la représentation en buste s'ajoute dans ce dessin un aspect supplémentaire : la conscience du paradoxe à vouloir représenter ce qui n'est pas représentable. Parmi les dessins récoltés par Landy, celui de Gil, garçon juif israélien de neuf ans, souligne le même problème. Gil a dessiné des gens en bas, un homme sur le toit d'une maison, et tout en haut de la feuille, le ciel, avec une chaise jaune et vide au milieu ¹⁴. Il commente : «Ce n'est pas permis dans ma religion de représenter Dieu. Alors j'ai dessiné une chaise en or au milieu du ciel sur laquelle il s'assoit. Il voit, mais il n'est pas vu.» Au voile répond ici la chaise d'or vide.

À côté des dessins de bustes, il y a des dessins de visages seuls. En voici deux exemples. Le premier a été réalisé par une fille de douze ans : il représente un visage aux cheveux bouclés avec une croix sur le nez ¹⁵. Le second a été réalisé par un garçon, de douze ans également : on y voit le visage de Jésus avec une couronne d'épines ¹⁶. Dans ce dessin, il est évident que l'enfant a renoncé à toute forme de cadrage. Le motif est quelque part en haut à gauche de la page. Comparé au motif du buste qui laisse entendre qu'une partie du personnage est en dehors de la page, hors cadre, le visage seul a quelque chose de flottant, caractéristique dont nous avons vu, pour les personnages en entier, qu'elle est un moyen pour exprimer picturalement la divinité.

La proportion importante de dessins de bustes et de visages seuls parmi les dessins que nous avons récoltés nous a frappé du fait que les travaux menés à ce jour sur ce thème ne font pas état d'une telle proportion ¹⁷. Évidemment,

¹² Figure 8.

¹³ Figure 9.

¹⁴ Figure 10.

¹⁵ Figure 11.

¹⁶ Figure 12.

¹⁷ Si Landy n'a apparemment pas obtenu de dessins de bustes ou des visages seuls, c'est certainement parce qu'il demandait non seulement de dessiner Dieu, mais aussi où Dieu habite. Hanisch, en revanche, obtient aussi des dessins de visages, mais dans une proportion assez faible.

la quantité de dessins recueillis pour notre petite recherche est insuffisante pour tirer des conclusions définitives. On peut néanmoins se demander si la formulation particulière de la consigne n'a pas favorisé une tendance à dessiner des bustes ou des visages seuls. En effet, Carole Herren n'a pas simplement demandé aux enfants de dessiner Dieu, mais elle a précisé : «J'aimerais bien que vous me dessiniez Dieu comme vous vous l'imaginez quand vous pensez à lui dans votre tête.» Il se pourrait donc que l'insistance sur le fait de dessiner Dieu comme on se l'imagine oriente l'attention sur une expérience intériorisée qui favorise la centration du cadrage sur le buste, soit même sur le visage seul.

Un autre aspect des données recueillies offre une clef pour interpréter ces résultats. Lorsque les enfants avaient terminé leur dessin, on leur demandait de noter par écrit la consigne qu'ils avaient reçue au départ. Les réponses peuvent être séparées en deux groupes : la moitié des enfants écrivent simplement qu'on leur a demandé de dessiner Dieu, alors que l'autre moitié précisent qu'on leur a demandé de le dessiner comme ils se l'imaginent, ou comme ils le pensent, se le représentent, etc. Or, parmi ceux qui disent seulement qu'on leur a demandé de «dessiner Dieu», un seul enfant dessine un buste. C'est une fille de neuf ans huit mois, celle qui a réalisé le dessin montré précédemment d'un personnage qui, pour un observateur extérieur, ne se distingue pas d'un humain¹⁸. En revanche, sur les huit enfants qui ont dessiné un buste ou un visage seul, sept appartiennent au groupe de ceux qui précisent ensuite qu'on leur avait demandé de dessiner Dieu comme ils le pensent, se l'imaginent, se le représentent. Ils ont tous douze ans (onze ans onze mois) et plus¹⁹.

Or, c'est vers l'âge de douze ans que se situe le passage des opérations concrètes aux opérations formelles, selon la terminologie de Piaget. C'est l'âge où les capacités d'abstraction prennent leur essor. Insister sur le fait de dessiner Dieu comme on se l'imagine favorise l'appel à une représentation intériorisée. Le dessin d'un buste ou d'un visage seul pourrait être une tentative pour représenter une forme d'intériorisation. Il s'agit dès lors de mieux cerner ce que peut être cette expérience intériorisée.

Mais avant de répondre directement à cette question, voyons comment le problème de la représentation imagée de Dieu a été abordé dans la tradition chrétienne. Les enfants ne sont en effet pas les seuls à privilégier la représentation d'un visage de face lorsque l'expression picturale est utilisée pour signifier la relation à Dieu. L'examen de la tradition de l'icône nous permettra d'élargir notre réflexion et d'en préciser la perspective.

¹⁸ Cf. figure 8.

¹⁹ Par ailleurs, parmi les 4 enfants qui écrivent qu'on leur a demandé de dessiner Dieu comme ils se l'imaginent et qui font un personnage en entier, il n'y a qu'un enfant en dessous de 11 ans 11 mois. Il a 10 ans et 9 mois. Donc, un seul enfant en dessous de 12 ans (11 ans 11 mois) rappelle que c'est «comme on se l'imagine».

Image de Dieu : la tradition iconographique orthodoxe

La possibilité de la représentation imagée n'est pas allée sans problèmes dans la tradition chrétienne. Les VII^e et VIII^e siècles furent traversés par de violentes querelles pour ou contre les images. Elles ne trouvèrent leur issue qu'au concile de Nicée II en 787. Ceux qui contestent les images s'appuient sur l'interdiction de se faire une image de Dieu énoncée dans le Décalogue (Ex 20,3-4 ; Dt 5,7-8). Ceux qui défendent les images, et l'emportent finalement, fondent la légitimité des images sur l'incarnation du Fils. Si Dieu a choisi de se rendre visible en Jésus, nous avons en lui la parfaite icône, étymologiquement la parfaite image, de Dieu. Dès lors l'image à la ressemblance de cette icône parfaite devient légitime.

Comme le dit saint Jean Damascène (650 env. - 730 env.) : «C'est évident, tu ne dois pas fabriquer d'image de ce qui est invisible, mais lorsque tu verras l'Incorporel fait homme à cause de toi, alors tu sculpteras cette forme humaine ; lorsque deviendra visible en chair celui qui était invisible, alors tu fabriqueras une image à la ressemblance de celui que tu as vu ²⁰.» De même, un siècle plus tard, on trouve chez saint Théodore Studite (759-826) la remarque suivante : «... l'icône est le témoin fidèle de ce que le Verbe s'est fait semblable aux hommes» ²¹. Ce qui veut dire aussi, par voie de conséquence, que comme le précise le septième concile œcuménique de Nicée II et contrairement à ce que fait Lucas Cranach dans sa représentation du paradis terrestre peinte en 1530, toute représentation du Père est interdite ²².

À quoi s'ajoutent des règles très précises dans la manière de construire la représentation iconique. Nous en retiendrons une qui nous intéresse au premier chef pour le parallèle qui s'établit avec les dessins d'enfants : l'exigence de la représentation de face. Là encore, Cranach, plaçant le visage de Dieu de profil dans le ciel du paradis, est en décalage, tout comme Odilon Redon lorsqu'il représente son *Génie sur les eaux* en 1875 sous l'apparence d'un visage de trois-quarts. Voici ce que dit Olivier Clément concernant la représentation de face : «... une des règles fondamentales de la représentation iconographique est la frontalité. Une icône représente quelqu'un de face (sauf dans les groupes de part et d'autre du Christ, où intervient un trois-quarts très subtil, de sorte que le saint regarde à la fois le commun Seigneur et celui qui vient vers l'icône). [...] De celui qu'on voit de profil on parle à la troisième personne [...]. L'icône se nomme en me nommant : elle m'appelle, me dit 'tu',

²⁰ «Discours apologétique de notre père saint Jean Damascène contre ceux qui rejettent les images saintes», III, 8, *Le visage de l'invisible*, Paris, Migne, 1994, p. 40, in M. QUENOT, *De l'icône au festin nuptial*, Saint-Maurice, Saint-Augustin, 1999, p. 29.

²¹ *Epistolia* II, 65, in *ibid.*, p. 33.

²² O. CLÉMENT, *Le visage intérieur*, Paris, Stock, 1978, p. 27-28.

sans être elle-même un moi subjectif mais une intériorité à la fois effacée et lumineuse d'où l'infini peut rayonner.»²³

Les types de dessins récoltés chez les enfants trouvent donc un écho non pas tant dans la peinture religieuse en général mais tout spécialement dans la tradition orthodoxe de la peinture d'icônes. On y trouve, comme chez les enfants, des scènes avec des personnages en entier : représentation de la nativité du Christ, de son baptême, de sa transfiguration, etc. Ici, le peintre, et avec lui ceux qui regardent l'icône, sont placés d'un point de vue qui peut rester extérieur au motif. Ils contemplent une scène qui s'étale devant leurs yeux. Le Christ est cependant de face, ce qui offre une dimension de face à face.

On trouve aussi dans la tradition orthodoxe des représentations en buste, par exemple celle du Christ enseignant tenant un livre, ou celle du Christ pantocrator. On trouve enfin l'icône par excellence, la Sainte Face : le visage du Christ. Cette représentation est en quelque sorte celle qui légitime toutes les autres icônes, puisqu'elle seule est dite «non faite de main humaine». Selon la légende, en effet, elle serait issue de la trace laissée sur un linge que Jésus aurait appliqué sur son propre visage et que le roi d'Edesse aurait reçu²⁴.

Dans ces deux derniers cas, le point de vue du peintre, et donc de l'observateur, suppose une relation de face à face. Un Je-Tu, qui induit une certaine intimité de la relation. La représentation du visage de face exprime l'intériorisation de cette relation avec le divin. Quel est le fondement psychologique de cette intériorité combinée à la frontalité qui se retrouve aussi bien dans le dessin de l'enfant que dans l'iconographie la plus élaborée ?

Avant de répondre à cette question, approchons la thématique du visage d'une troisième manière : intéressons-nous à la place qu'elle occupe pour dire la relation au divin dans l'Ancien et le Nouveau Testament, puis également dans d'autres traditions religieuses.

Voir le visage de Dieu dans la tradition judéo-chrétienne

Le désir de voir Dieu traverse toute la Bible. «Je pense à ta parole : 'Cherchez ma face !' Je cherche ta face, Seigneur. Ne me cache pas ta face !» chante le psalmiste au Psaume 27 (v. 8-9). Ce désir de voir Dieu est cependant marqué par l'ambivalence : qui veut voir Dieu risque de mourir. En effet, qui pourrait supporter le face à face avec le Créateur du ciel et de la terre ?

Lorsque Moïse s'approche du buisson qui brûle sans se consumer et qu'il entend la voix de Dieu lui signalant sa présence, il se voile immédiatement la face (Ex 3,6). Cette attitude est conforme à ce que Dieu dira lui-même, plus

²³ *Ibid.*, p. 48.

²⁴ *Ibid.*, p. 32.

tard, après que Moïse eut exprimé son désir de voir la gloire divine : «Tu ne peux pas voir ma face, car l'humain ne saurait me voir et vivre.» (Ex 33,20)²⁵

Pourtant, le même livre de l'Exode rapporte peu auparavant que lorsque Moïse entrait dans la tente de la rencontre, lieu de la présence de Dieu au milieu de son peuple lors du périple à travers le désert, «le Seigneur parlait à Moïse, face à face, comme on se parle d'homme à homme» (Ex 33,11). Avec pour effet que le visage de Moïse devenait si rayonnant que sa vision était insupportable pour les autres lorsqu'il sortait et qu'il devait le voiler jusqu'à ce qu'il retourne dans la tente (Ex 34,29-35).

L'expression utilisée par Jacob au sortir d'une nuit de combat avec un inconnu est encore plus explicite, puisqu'il ne se contente pas de dire qu'il a parlé avec Dieu face à face, mais il appelle le lieu où vient de se dérouler le combat Peniel, c'est-à-dire Face de Dieu, car, dit-il, «j'ai vu Dieu face à face et ma vie a été sauvée» (Gn 32,31).

Dans le même ordre d'idées, le livre de l'Exode, comme le prophète Esaïe, mais aussi les Psaumes, utilisent une expression qui parle de voir la face de Dieu pour désigner la venue au temple, en particulier lors des trois fêtes de pèlerinage. Ainsi, par exemple : «Trois fois par an, tous tes hommes viendront voir la face du Maître, le Seigneur», dit le livre de l'Exode (Ex 23,17)²⁶. Ou : «Moi, et c'est justice, je verrai ta face ; au réveil, je me rassasierai de ton image.» (Ps 17,15)²⁷

Ce désir de voir Dieu, de voir son visage, se prolonge dans le Nouveau Testament. «Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu», dit la sixième béatitude, selon la version de Matthieu (Mt 5,8). À quoi répond le livre de l'Apocalypse à propos de ceux qui seront reçus auprès du trône de Dieu à la fin des temps : «Ils verront son visage et son nom sera sur leur front.» (Ap 22,4)

Sans nous étendre, notons que le thème du visage est également présent dans d'autres traditions religieuses. Ainsi, le Coran parle lui aussi de la Face divine, même s'il n'y est bien sûr pas question de représentation de Dieu²⁸. Pour le bouddhisme, évoquons simplement ces premiers mots adressés à Bouddha Amida dans l'hymne de louange pour le matin («Sam butsu ge») de la pratique quotidienne bouddhiste du Nemboutsou²⁹ : «Ton lumineux visage : sublime, sublime !»

²⁵ D'où l'effroi de Gédéon, ultérieurement, lorsqu'il découvre qu'il a vu l'ange de Dieu face à face. Dieu doit le rassurer : «La paix avec toi. Ne crains rien', lui dit-il, 'tu ne mourras pas'» (Jg 6,22).

²⁶ Cf. aussi Ex 34,20-24 et parallèles dans Dt ; Es 1,12.

²⁷ Cf. aussi Ps 11,7 ; 42,3 ; et aussi, sans parler de face, Ps 63,3 ; 84,8.

²⁸ Par exemple, sourate II, v. 115 ; sourate LV, v. 26-27 ; sourate XXVIII, v. 88.

²⁹ *Pratique quotidienne du Nemboutsou*, Genève, Société bouddhique suisse Jodô-Shinshû, [sans date], p. 2.

Voir et être vu : le face à face

Plus que le thème du visage en tant que tel, c'est la recherche d'un face à face avec Dieu qui est sous-jacent à la plupart de ces textes. C'est explicitement ce qui est dit de Moïse entrant dans la tente de la rencontre. C'est de cela que parle Paul lorsqu'il écrit : «À présent, nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face. À présent, ma connaissance est limitée, alors, je connaîtrai comme je suis connu.» (1 Co 13,12)³⁰ Dans cette formulation, le face à face prend résolument la couleur de la réciprocité : connaître répond à être connu. Le thème du face à face avec Dieu trouve un écho dans la tradition musulmane. Cette expérience n'y est bien sûr pas attendue pour ici-bas ; mais elle est espérée après la mort par certains mystiques tels que Ghazâlî³¹.

La réciprocité de la vision apparaît aussi à sa manière à la fin du récit de la ligature d'Isaac au chapitre 22 de la Genèse. Après que Dieu eut empêché Abraham d'étendre la main sur Isaac, remplaçant l'offrande du fils par celle d'un bélier, le texte se poursuit par ces mots : «Abraham nomma ce lieu 'le Seigneur voit' ; aussi dit-on aujourd'hui : 'C'est sur la montagne que le Seigneur est vu'.» (Gn 22,14)

«Voit» ou «est vu» ?

Selon le début de ce verset, l'expérience fondatrice faite par Abraham sur la montagne est d'avoir été vu par le Seigneur. C'est pourquoi il appelle le lieu «le Seigneur voit». Cependant, la conclusion tirée ensuite n'est pas «sur la montagne *on est vu* par le Seigneur», mais à l'inverse «sur la montagne le Seigneur *est vu*». Au fond, voir Dieu, la vision de Dieu par l'humain, équivaldrait en définitive à faire l'expérience que le Seigneur voit, c'est-à-dire à faire l'expérience d'avoir été vu par Dieu.

Autrement dit, plus que le visage en tant que tel, et plus encore que le face à face pour lui-même, c'est l'expérience de l'échange des regards qui s'opère dans le face à face qui constituerait l'objectif plus ou moins explicite de la quête du visage exprimé par différents textes religieux. Cette hypothèse coïncide du moins avec l'importance accordée par la tradition hindoue au regard dans le face à face. Diana L. Eck pense même qu'en un certain sens toute la tradition hindoue peut être décrite par la recherche du face à face. Elle le développe dans un ouvrage qu'elle consacre au *darsan* (la vision). Quand l'hindou se rend au temple, c'est pour voir la divinité. Les jours de fêtes tout particulièrement,

³⁰ Dans la même ligne, on pourrait encore ajouter 1 Jn 3,2.

³¹ AL-GHAZÂLÎ, auteur mystique musulman qui vécut entre 1058 et 1111. Cf. par exemple, GHAZÂLÎ, *Ihya ouloûm ed-dîn*, ou *Vivification des sciences de la foi*, trad. G. H. Bousquet, Paris, M. Besson, 1955, p. 96, et GHAZÂLÎ, «La vérité des vérités», in GHAZÂLÎ, *Le Tabernacle des lumières (Michkât Al-Anwâr)*, trad. de l'arabe et introd. par R. Deladrière, Paris, Seuil, 1981, p. 52-55, ici p. 52-53.

où la divinité est dévoilée³². Aller au temple ne se dit pas «aller au culte» ou «aller rendre un culte», mais «aller pour *darsan*», c'est-à-dire «aller pour voir», sous-entendu la divinité.

Or, ce qui importe le plus, dans cette démarche, n'est pas tant de contempler la divinité que d'*être vu* par elle. C'est le contact visuel qui est avant tout recherché. On dit dans le langage populaire que la divinité ou le sadhu *donne darsan* et que l'on vient *prendre darsan* auprès d'eux³³ : par les yeux de la divinité ou d'un saint se transmet sa bénédiction ; lorsque l'œil touche un objet, il lui communique sa vitalité³⁴.

Autrement dit, la tradition hindoue ne parle pas tant du visage que des yeux lorsqu'elle exprime la quête d'un face à face. Dans ce contexte, il serait plus précis de dire «un regard m'appelle» et non pas seulement «un visage m'appelle».

De même, dans la tradition orthodoxe, la contemplation de Dieu par la médiation de l'icône ne consiste pas tant à découvrir Dieu par la scrutation de l'image. Les motifs représentés ont bien sûr une valeur informative, et donc une fonction catéchétique. Mais, bien vite, regarder l'icône doit mener à une expérience plus fondamentale : celle de se laisser regarder par elle.

Contempler le visage, orienter sa pratique religieuse vers un visage, se placer sous le regard d'un être divin : l'importance du visage dans la quête religieuse renvoie à l'expérience de la recherche d'un échange de regards qui s'ancre psychologiquement dans les premiers mois de la vie du nourrisson. C'est l'expérience visuelle qui paraît la plus fascinante pour le nouveau-né, et donc celle qu'il va chercher à maîtriser en priorité dès que la maturation du système nerveux lui permettra de coordonner intentionnellement la vision binoculaire et l'objet de son choix. Voyons comment.

La face dans le développement de l'enfant

Dès les premiers jours qui suivent la naissance, le nourrisson fait l'expérience du «visage qui appelle». La mère tente d'entrer en contact avec le bébé et d'instaurer un premier face à face. Elle le tient en face d'elle et lui parle, quêtant ses réactions³⁵. Pour autant, du moins, que la mère se présente comme

³² D. L. ECK, *Darsan : Seeing the Divine Image in India*, Chambersburg PA, Anima Books, 1985 (2^e éd. révisée ; 1^{ère} éd. 1981), p. 3.

³³ *Ibid.*, p. 6. Faute de place, il n'est pas possible d'entrer dans le détail, en particulier sur le fait que, pour le yogi, l'image devient un obstacle : la vision doit être recherchée à l'intérieur de soi ; cf. *ibid.*, p. 45.

³⁴ *Ibid.*, p. 3 et p. 9. On en constate déjà l'expression dans les Veda où l'on trouve très clairement l'expression de l'idée que le regard, et spécialement le regard de face, peut transmettre le bien ou le mal. Cf. J. GONDA, *Eye and Gaze in the Veda*, Amsterdam, North-Holland, 1969, p. 6.

³⁵ Lors de la conférence du 27 octobre 2000, deux séquences vidéo l'ont illustré, extraites de «L'espace maternité»/M. Robin – D. Josse, INSERM, Clamart – C. Dubon. Réalisation : J. R. Siegfried/Production – Distribution : SFRS, 1987.

un vis-à-vis adéquat. Car des études comparatives menées à l'hôpital de Cery ont montré que des mères présentant des troubles de type psychotique ont tendance à adopter des postures et un type de maintien du bébé qui perturbent l'établissement du contact visuel face à face. Dans la plupart des cas, le corps des mères hospitalisées pour troubles psychiques n'était pas orienté face à celui de l'enfant et le maintien de l'enfant était également peu favorable à l'échange : l'enfant n'était pas tenu dans une position appropriée, souvent trop près ou trop loin. Le visage lui-même n'était pas placé dans une orientation de face à face ³⁶.

Cependant, à la naissance, l'enfant n'est pas encore capable de contrôler la motricité de l'œil. Certaines maturations n'ont pas encore eu lieu ³⁷. Ce qui se présente au départ dans son champ visuel est flou, sauf ce qui est situé à une distance de vingt centimètres. En effet, l'obtention d'une projection rétinienne parfaitement nette de la stimulation visuelle sur la fovéa dépend de la modification de la courbure du cristallin en fonction de la variation de la distance de l'objet. Cette compétence, de même que la convergence binoculaire nécessaire pour faire coïncider l'image reçue sur la rétine gauche avec l'image reçue sur la rétine droite n'apparaissent que vers l'âge d'un mois ³⁸. Ce constat amène à faire plusieurs observations, en grande partie tirées des travaux de Daniel Stern, quant à la place occupée par le visage ³⁹ dans les premières expériences visuelles du nouveau-né :

- Les mères qui allaitent passent environ 70% de leur temps à regarder l'enfant.
- La distance de vingt centimètres est à peu près celle qui sépare les yeux de l'enfant de ceux de la mère lorsqu'elle l'allaitte ou qu'elle le nourrit au biberon ⁴⁰.
- Ainsi, contrairement à ce que prétendent certaines théories, c'est le visage de la mère, et non le sein, qui se présente durant de longues séquences à la distance adéquate pour être vu par l'enfant. Il constitue de ce fait «le

³⁶ E. FIVAZ-DEPEURSINGE, *Alliances et mésalliances dans le dialogue entre adulte et bébé*, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1987.

³⁷ D. STERN, *Mère et enfant : les premières relations*, Bruxelles, Mardaga, 1977, p. 52-57. Cf. aussi D. STERN, *Le monde interpersonnel du nourrisson : une perspective psychanalytique et développementale*, Paris, P.U.F., 1989, p. 60, p. 88 et p. 90 ; ainsi que R. LÉCUYER, M.-G. PECHEUX, A. STRESI, *Le développement cognitif du nourrisson*. t. I, Paris, Nathan, 1994, p. 28-33.

³⁸ R. LÉCUYER ET AL., p. 123-124.

³⁹ «Visage vient du latin *visus*, participe passé substantivé de *videre* : 'ce qui est vu'. Étymologiquement, la plupart des termes qui ont désigné le visage dans les langues de l'ancien monde occidental faisaient allusion à l'aspect visible du visage, à sa forme, à sa position privilégiée au sein du corps humain.». Cf. J. RENSON, *Les dénominations du visage en français et dans les autres langues romanes*, Paris, Les Belles Lettres, 1962.

⁴⁰ K. S. ROBSON, «The Role of Eye Contact in Maternal-Infant Attachment», *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 8 (1967), p. 13-25.

premier point de mire important pour la construction [du] monde visuel [de l'enfant]»⁴¹. Ce qui veut dire que l'enfant va certainement regarder en priorité le visage de la mère en privilégiant ses yeux.

- D'autres travaux expérimentaux ont montré que de tous les stimuli présentés (plages colorées, texte, dessins, etc.), les nouveau-nés préfèrent le visage humain⁴², en particulier de face. En effet, parmi toutes sortes de dessins de visages de face, de profil et d'autres objets présentés à des enfants autour de trois mois, ce sont les visages de face qui éveillent le plus d'intérêt⁴³. Les yeux jouent un rôle prépondérant⁴⁴ : à trois mois, les traits faciaux principaux qui expliquent cette préférence se réduisent à deux gros points ressemblant à des yeux et placés à égale distance au milieu d'une forme ovale.
- Il faut attendre l'âge de huit semaines environ pour que le contact direct d'œil à œil débute, suivi d'une forte augmentation de la fréquence du sourire-réponse⁴⁵. La recherche du contact visuel avec la mère occupe une fonction centrale dans la relation interpersonnelle entre trois et six mois. Après quoi, les interactions ludiques s'ouvrent à un troisième terme.

Avec l'évolution qui s'opère donc pendant les premiers mois en trois étapes, de 0-3 mois, de 3-6 mois, puis au-delà de 6 mois, l'enfant passe d'un regard régi par des réflexes assez stéréotypés, fonctionnels dans un champ bien précis, à un regard qu'il peut mouvoir intentionnellement et fixer sur ce qu'il veut. L'autonomie qu'il gagne par la maturation de la motricité visuelle est mise en œuvre en premier lieu pour chercher l'objet qui constitue au départ (de manière innée) son objet de prédilection : le visage de face.

Ces observations faites, plaçons-nous maintenant du point de vue du nouveau-né et essayons de nous représenter le spectacle visuel que lui offre un vis-à-vis adéquat. Ce vis-à-vis lui présente de manière répétée et plus ou moins prolongée la contemplation de son visage. C'est le stimulus visuel vers lequel s'oriente de manière innée la préférence de l'enfant. Non pas, au départ, un visage en particulier, mais le visage dans son organisation la plus schéma-

⁴¹ D. STERN, *Mère et enfant*, p. 55.

⁴² R. L. FANTZ, «Pattern Vision in Newborn Infants», *Science* 140 (1963), p. 296-297. Cf. aussi R. L. FANTZ, «Visual Experience in Infants : Decreased Attention to Familiar Patterns Relative to Novel Ones», *Science* 146 (1964), p. 668-670.

⁴³ R. A. SPITZ, K. M. WOLF, «The Smiling Response : A Contribution to the Ontogenesis of Social Relation», *Genetic Psychology Monographs* 34 (1946), p. 57-125 ; R. AHRENS, «Beitrag zur Entwicklung des Physiognomie- und Mimikerkennens», *Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie* 2 (1954), p. 412-454.

⁴⁴ À cette prédisposition innée, on peut ajouter le fait que la plupart des nouveau-nés sont capables, dès les premières minutes après leur naissance, de suivre et de fixer de manière réflexe un objet passant dans leur champ de vision. Cf. D. STERN, *Mère et enfant* p. 53 ; D. STERN, *Monde interpersonnel*, p. 60.

⁴⁵ D. STERN, *Monde interpersonnel*, p. 57.

tique ⁴⁶. Le stimulus visuel n'étant net qu'à une distance d'environ 20 centimètres, la personne qui nourrit l'enfant lui offre donc à voir de manière prolongée un visage net sur fond flou : le cou, le torse et tout le reste du corps sont relégués dans l'ordre du nébuleux. De même, chaque fois qu'un adulte se penche au-dessus du berceau, son visage émerge à un certain moment du brouillard, offrant l'espace d'un instant la satisfaction du spectacle de prédilection. Ce spectacle aura donc le caractère flottant des représentations de Dieu dans les dessins d'enfants. Mais en plus, ce sera dans les meilleurs cas un visage qui se présentera. Autrement dit, la représentation iconographique de la Sainte Face, comme les dessins des enfants se résumant au visage, s'expriment dans le registre de cette première contemplation de l'objet de prédilection.

Une raison supplémentaire va faire de ce spectacle un moment hautement désirable. C'est que ce visage ne reste pas muet. Il parle à l'enfant, il l'appelle. Or, à la naissance, l'enfant est capable de distinguer une voix humaine d'une autre : son système auditif est fonctionnel dès la période intra-utérine et il est capable à la naissance de reconnaître la voix entendue durant cette période ⁴⁷. Il est donc très vite en mesure de reconnaître la voix de la personne qui le nourrit et qui prend principalement soin de lui. En revanche, voir cette voix qui me parle paraît comme un objectif à atteindre. Être en mesure de focaliser à son gré l'attention sur le visage offert et prolonger le spectacle attrayant prend figure de première grande conquête dans le domaine visuel. D'où le fait que le contact visuel en face à face constitue l'activité principale dans l'interaction mère-enfant entre trois et sept mois : une fois ce premier objectif atteint, l'enfant va l'exploiter longuement avant de se tourner vers de nouvelles découvertes. Accéder à la contemplation du visage devient donc paradigmatique de la quête de ce qui est au départ hors de ma portée, inatteignable par mes propres efforts. Mais aussi paradigmatique de la grâce, puisque le visage se donne parfois subitement à voir sans que j'y sois pour rien. Le langage religieux fait ensuite de cette expérience de quête fondamentale une référence pour parler

⁴⁶ Reste à savoir à partir de quand on peut parler de la reconnaissance d'un visage particulier. D. STERN, *Monde interpersonnel*, p. 90, met en doute une telle reconnaissance avant l'âge de deux mois. La préférence est aussi manifestée par le visage en mouvement plutôt qu'immobile.

⁴⁷ Le système auditif est fonctionnel dans la période intra-utérine déjà à partir de 6 mois après la conception. Des recherches ont montré que le nouveau-né est capable à la naissance de reconnaître la voix de sa mère entendue durant cette période : il préfère (suction accélérée) la voix de la mère disant une histoire qu'elle lui a racontée avant la naissance à la voix d'une femme lisant exactement les mêmes mots. Cf. LÉCUYER ET AL., *Développement cognitif*, p. 25 ; D. STERN, *Monde interpersonnel*, p. 90. Quant à la reconnaissance olfactive, elle est établie à cinq jours déjà : A. MACFARLANE, «Olfaction in the Development of Social Preferences in the Human Neonate», in R. PORTER, M. O'CONNOR (éds), *Parent-Infant Interaction* (Ciba Foundation Symposium, 33), Amsterdam, Elsevier, 1975, p. 103-117. Il s'agit là probablement d'un phénomène d'empreinte avec phase sensible juste après la naissance, aidant l'enfant à ajuster la bouche et le sein lors du comportement de fousissement.

de la quête de Dieu. Lui aussi *a priori* hors de portée, inatteignable par nos propres moyens, et dont il est dit pourtant qu'il peut se donner à voir s'il le veut.

«Moi, et c'est justice, je verrai ta face ; au réveil, je me rassasierai de ton image», disait le psalmiste (Ps 17,15)⁴⁸. Comment ne pas penser, après tout ce que nous venons de dire, à l'enfant endormi dans les bras de sa mère et qui, au réveil, tout en étant allaité, se nourrit de la contemplation du visage aimé ?

Critique de la religion par Freud

Ces références à la période périnatale et aux premiers mois de la vie ne serait-elle dès lors qu'une preuve supplémentaire du caractère infantilisant du discours religieux ? Le fait que le langage religieux prenne appui sur des expériences aussi précoces n'est-il pas la preuve que la religion utilise avec complaisance des tendances régressives susceptibles de s'éveiller à tout moment en chaque être humain ? N'est-ce pas la meilleure démonstration de la façon dont la religion s'y prend pour maintenir les individus dans une position infantile ?

Cette critique s'exprime de manière radicale sous la plume de Sigmund Freud. Après une première tentative d'explication de la religion en termes de névrose collective⁴⁹, Freud reprend la question à nouveaux frais en 1927⁵⁰, ajoutant une nouvelle explication : la religion répond au désir régressif et illusoire de bénéficier de la protection d'un père tout-puissant. L'état de détresse ressenti devant la nature au comportement si souvent imprédictible rappelle l'état de détresse que le petit enfant ressent devant la suprématie de ses parents. Cet état est un mélange de crainte et de confiance, car la figure parentale qui paraît avoir un pouvoir illimité est en même temps celle dont on perçoit qu'elle nous protège. C'est d'abord la mère qui est perçue comme une figure qui protège contre l'angoisse, du fait qu'elle satisfait les premiers besoins narcissiques. Mais Freud pense que ce rôle est très vite transféré au père considéré comme plus fort⁵¹.

Freud estime qu'en proposant des figures de divinités garantissant la protection des humains, en propageant les conceptions d'une Providence divine, d'un ordre moral de l'univers, d'une existence au-delà de la mort, etc., les religions ne font qu'entretenir des illusions. Les idées religieuses sont selon lui des illusions au sens où elles dérivent des désirs de protection de l'être

⁴⁸ Cf. aussi Pr 6,20-22 pour la vision qui a lieu au réveil.

⁴⁹ Cette interprétation s'exprime principalement dans un article publié en 1907, «Actes obsédants et exercices religieux», et dans *Totem et tabou*, paru en 1912.

⁵⁰ Dans *L'avenir d'une illusion*, Paris, P.U.F., 1971, puis en 1932 dans *Nouvelle suite des leçons d'introduction*.

⁵¹ S. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, p. 23-24 et p. 33.

humain tout en étant, en fait, en contradiction avec la réalité. Pire : elles sont dangereuses, car en instillant le doux poison de l'illusion, elles maintiennent dans une attente infantile qui empêche d'affronter la dure réalité⁵².

Romain Rolland réagit violemment à cette interprétation. Il écrit à Freud, lui reprochant de n'avoir «tenu aucun compte de la source réelle de la religiosité» qui résiderait selon lui «dans un sentiment particulier [...] le sentiment de quelque chose d'illimité, d'infini, en un mot : d'océanique»⁵³. On aurait là le fondement psychologique de la mystique, comme on le pense volontiers à l'époque.

Freud répond : « je ne puis découvrir en moi ce sentiment 'océanique' »⁵⁴. Freud n'exclut cependant pas la possibilité d'un tel sentiment qui serait un «sentiment du moi primaire», d'«être un avec le Tout», sorte de sentiment «originel» du moi qui se retrouverait plus tard dans l'état amoureux, dans certaines affections pathologiques, et plus largement chaque fois que l'individu aspire à réinstaurer un narcissisme illimité⁵⁵. Il ne conteste même pas qu'un tel sentiment puisse être après coup mis en relation avec la religion. Mais il refuse d'y voir la source des besoins religieux, car selon lui, ce sentiment n'engendre pas de besoin, contrairement à la détresse devant l'angoisse qui éveille un désir de protection.

Peu importe que l'on fasse ou non avec Romain Rolland du sentiment océanique la source de la religiosité. La façon dont la notion de sentiment océanique renvoie à la toute petite enfance ne se distingue pas fondamentalement de la critique freudienne de la religion. Il s'agit d'un renvoi sur le mode régressif. D'où l'interrogation déjà formulée auparavant en d'autres termes : la religion n'a-t-elle d'autre fonction que de monnayer la nostalgie d'un rêve de paradis perdu où l'individu se fond dans l'indifférencié ou de proposer des refuges illusoire devant l'angoisse engendrée par l'inconnu ? Ce qui, pour ce qui concerne l'émergence du thème du visage dans le discours religieux, revient à se demander si la quête du visage, par son ancrage dans la prime enfance, ne dit rien d'autre, quoique sur un autre mode, qu'un mouvement régressif et infantile ?

Le discours religieux comporte sans conteste et pour une part en tout cas un retour à des expériences très précoces, en particulier la recherche de pro-

⁵² *Ibid.*, p. 43-44 et p. 70.

⁵³ Il réagit à *L'avenir d'une illusion*. Freud rapporte ces critiques dans les deux premières pages de *Le malaise dans la culture*, les attribuant à un ami lors de la publication des deux premiers chapitres dans la revue *Die psychoanalytische Bewegung* en 1929. Freud révèle le nom de Romain Rolland dans une note ajoutée pour la première édition du livre complet en 1930. On consultera aussi les extraits de lettres échangées par les deux hommes cités dans : S. FREUD, *Le malaise dans la culture*, Paris, P.U.F., 1995, p. 2-3 où est reprise la note introductive à cet écrit dans le t. XVIII de *Œuvres complètes* de Freud, Paris, P.U.F.

⁵⁴ S. FREUD, *Le malaise dans la culture*, p. 6.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 6-7, p. 9 et p. 14.

tection avec sa dimension consolatrice. Freud ne s'y est pas trompé. Ainsi, dire de Dieu qu'il est mon refuge, comme le fait le psalmiste au Psaume 27, ou que je trouve mon abri à l'ombre de ses ailes, comme au Psaume 91, en est l'expression patente. On peut lire dans la même perspective la «prise du Triple Refuge», formule d'engagement pour recevoir la profession de foi du nouveau bouddhiste⁵⁶, également répétée au cours de certains offices : «Je vais au Bouddha comme Refuge, je vais au *dharma* comme Refuge, je vais au *sangha* comme Refuge.»

Toute tradition religieuse tente à sa manière de proposer un sens à l'existence prise dans son ensemble, y compris le besoin de sécurité de l'être humain. Mais il serait tendancieux de prétendre que les traditions religieuses ne reposent que sur l'exploitation de désirs régressifs, car elles intègrent également une dimension progressive. La quête du visage, le désir de voir et d'être vu, en sont l'expression.

C'est ce qu'a montré la recherche du visage qui se manifeste dès les premières semaines de la vie. Pour le nourrisson, elle est l'expérience d'un dépassement du donné de naissance, d'une conquête toujours à refaire, et non pas l'expression d'un retour nostalgique à un bonheur perdu. Sur le plan psychologique, la quête du visage est donc associée à un moment heureux à venir, à la nouveauté d'une expérience advenant par surprise et qui souvent ne pourra être retrouvée qu'au prix de longs efforts.

La dimension progressive de la quête du visage dans l'expérience enfantine est encore accentuée par le fait que le visage que le nourrisson cherche à voir l'appelle. Sur le plan non verbal déjà, parce qu'il attend un signe de reconnaissance, le visage qui appelle fait accéder à l'humanité. Car l'animal est sans visage. Pour identifier un congénère, le chien flaire sa glande anale. Le petit humain, lui, apprend durant ses premiers mois de vie à distinguer les visages les uns des autres et, devenu grand, il sera capable de distinguer un visage parmi des milliers d'autres. Il n'y a aucune autre compétence humaine qui, sans exercice volontaire, atteigne un tel degré d'expertise tout en étant universelle⁵⁷. De plus, le visage qui appelle le fait en prononçant le nom du nour-

⁵⁶ P. MASSEIN, «Le bouddhisme Theravada à Ceylan et dans les pays du Sud-Est asiatique», in F. LENOIR, Y. TARDAN-MASQUELIER (éds), *Encyclopédie des religions*, t. I, Paris, Bayard, 1997, p. 1021-1029, ici p. 1024.

⁵⁷ D'autant plus que l'expressivité du visage n'est pas innée, mais résulte d'une socialisation. Comme le dit David Le Breton, «... l'enfant sauvage, l'autiste ou l'aveugle de naissance témoignent d'un visage muet que seule l'intervention d'un entourage attentif peut socialiser». D. LE BRETON, *Des visages. Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, 1992, p. 11. Et aussi : «le visage [...] n'est pas une nature où mûrissent spontanément des expressions d'emblée universelles, indépendantes des efforts de l'enfant pour les faire siennes» (p. 137). À l'usage social de la langue correspond un usage social du corps et du visage. Et dans ce cas tout spécialement, «... les visages sont en miroir les uns des autres...» (p. 141).

risson. Par le langage, le visage qui fait face à l'enfant cherche d'une autre manière encore à le faire entrer dans le monde des humains, dans la culture. Car en l'appelant par son nom, il l'inscrit comme sujet parmi les humains.

Lorsque le discours religieux parle du visage, il s'appuie donc sur une catégorie anthropologique fondamentale et universelle. Dans sa recherche de sens offert pour interpréter la destinée humaine, il insiste non sur le retour à une posture de gestation, d'incubation dans un cocon protecteur, mais sur un mouvement progressif, une quête, un dépassement, un élan. Ainsi, la religion ne comporte pas seulement un discours démobilisateur ; elle se présente aussi comme un formidable moteur invitant au dépassement des acquis.

De cette manière de parler du face à face pour dire la quête de Dieu, j'aimerais encore tirer deux conséquences :

1) La première concerne les «études genre». Élisabeth Fivaz-Depeursinge⁵⁸ montre que le dialogue s'établit très bien, sur des modes divers, lorsque des adultes autres que la mère, en particulier le père, sont en situation de face à face engagé avec le bébé. Mais il est évident que le face à face s'établit en général en priorité avec la mère. Autrement dit, lorsque le discours religieux parle de la quête de la face divine, cette recherche s'appuie sur une expérience fondatrice où le visage est tout sauf spécifiquement masculin. Dans les religions monothéistes où la figure divine est souvent lue comme simple relais transcendant de la figure paternelle, l'importance occupée par la thématique de la face divine invite à pondérer cette lecture unilatérale. La quête du visage divin dépasse la différence des sexes et pourrait bien comporter comme composante majeure, quoique non exclusive, une composante féminine.

2) Dire que le visage appelle, c'est aussi dire qu'il sollicite une réponse. L'expérience du face à face entre la mère et le nourrisson induit un dialogue, une interaction. S'interroger sur l'impact de cette expérience pour la construction du discours religieux, c'est partir d'un autre ancrage que la recherche angoissée de protection. C'est également partir d'un autre ancrage que le fantasme, par exemple l'hallucination de la mère en son absence pour pallier le manque, et qui pourrait conduire à l'idée d'une Grande déesse Mère. Ici, le point d'ancrage n'est pas le solipsisme du nourrisson immergé dans un monde fantasmatique, mais un bébé en relation qui développe dès le départ des compétences de communication. Ce qui, comme Balint l'a défendu, remet en question la notion de narcissisme primaire postulée par Freud. Il importerait alors de se demander comment cette donnée anthropologique est travaillée par les différentes traditions religieuses dans la manière dont elles valorisent suivant les cas l'altérité ou la non-dualité.

⁵⁸ E. FIVAZ-DEPEURSINGE, *Alliances et mésalliances dans le dialogue entre adulte et bébé*, Genève, thèse de doctorat en psychologie sous la direction de Pierre Mounoud, 1985 ; Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1987.

Conclusion

Nous n'avons pas d'autre langage pour dire la quête de Dieu que celui de nos expériences les plus fondamentales. Mais quel est le statut de ce langage et en quoi une approche psychologique peut-elle contribuer à en éclairer la teneur ?

On pourrait se contenter d'y lire la recherche, comme par approximation, d'images toujours inadéquates pour rendre compte d'une expérience spirituelle en soi indicible. Le rapport entre cette expérience et le langage serait celui de l'analogie. Selon cette approche, la psychologie de la religion aurait pour tâche d'aider à situer le contexte existentiel qui donne signification à ce langage : pour le thème du visage en particulier, la première expérience de face à face chez le nourrisson constituerait un contexte existentiel privilégié pour comprendre la signification de cette thématique lorsqu'elle est utilisée pour dire la quête de Dieu.

Il faut, je crois, aller plus loin qu'un simple rapport d'analogie. L'expérience du face à face n'est pas qu'une *manière de parler* d'une expérience spirituelle qui se jouerait sur un autre plan et dans d'autres catégories. L'expérience du face à face, dès la première fois qu'elle est faite par le nourrisson, comporte en tant que telle une portée spirituelle qui sera reconnue par de nombreuses traditions religieuses, une expérience maintes fois répétée et approfondie tout au long de l'existence. Une expérience qui fait éprouver que ce qui est confusément désiré n'est pas immédiatement accessible, que le bonheur de la rencontre des regards survient à la fois comme un don sans conditions et comme l'aboutissement de longs efforts pour s'y engager. Partir et repartir encore à la recherche d'un visage qui appelle, éveille peu à peu chez le nouveau-né le désir d'accéder à une réalité située au-delà de ce qui est immédiatement perceptible. Or, de quoi s'occupent les religions sinon du rapport que nous pouvons entretenir avec cet *au-delà* du donné immédiat ? Pas étonnant dès lors que des enfants choisissent de dessiner un visage de face pour dire Dieu. Ce faisant, ils ne cherchent pas tant à représenter une réalité qu'ils n'ont en fait jamais vue directement, mais bien plutôt à signifier un certain rapport avec ce qui est au-delà d'un accès immédiat. C'est ce rapport que désigne également la tradition de l'icône dans le christianisme oriental. C'est ce rapport enfin qu'évoquent les textes religieux qui parlent du désir de voir le visage de Dieu, de le contempler face à face.

En ce sens, le discours religieux peut être lu comme une patiente élaboration et une relecture, au cours des siècles, des expériences humaines fondatrices telles que celle de la quête du visage par le nourrisson. Avec Georges Khodr, je peux dire alors :

Je crois que la face de Dieu, quand elle se dévoilera à nous dans la grâce, une fois que nous serons débarrassés de l'opacité du corps, ne remplacera pas ces visages créés qui sont autant de miroirs de la beauté du Créateur. Le Seigneur n'abolit pas

l'existence dans laquelle il s'est manifesté ; sans elle, qui nous aide à le rendre présent, nous ne pouvons parvenir à Dieu⁵⁹.

Dieu est Dieu et il nous échappera toujours. Pour l'humain, il n'y a pas de quête de Dieu dissociable de l'existence humaine : toute quête spirituelle repose sur un soubassement psychologique. La psychologie de la religion prend pour objet d'étude les situations et expériences dans lesquelles cette quête s'enracine (aspect développemental) ou s'effectue (psychosociologie, étude des phénomènes de conscience, des relations affectives, des représentations mentales, etc). Lorsqu'il mène cette étude, le psychologue n'est pas dans la position de prescrire a priori quel aspect de l'expérience humaine aura une signification spirituelle fondamentale. Pour délimiter son objet, il doit partir des affirmations faites dans le champ religieux de la valeur spirituelle de tel aspect de l'expérience humaine. Par conséquent, la délimitation de l'objet d'étude peut varier d'une culture à l'autre, avec des points de contact. Dans notre cas, c'est parce que des textes religieux mettent l'accent sur la recherche de la vision de la face divine et parce que des productions iconographiques relatives au divin présentent un visage de face que nous nous sommes tourné vers les premiers contacts en face à face du nourrisson pour préciser les caractéristiques de cette expérience et préciser comment ces caractéristiques sont interprétées dans le langage religieux.

⁵⁹ G. KHODR, *Et si je disais les chemins de l'enfance*, Paris, Cerf, 1997, p. 59.

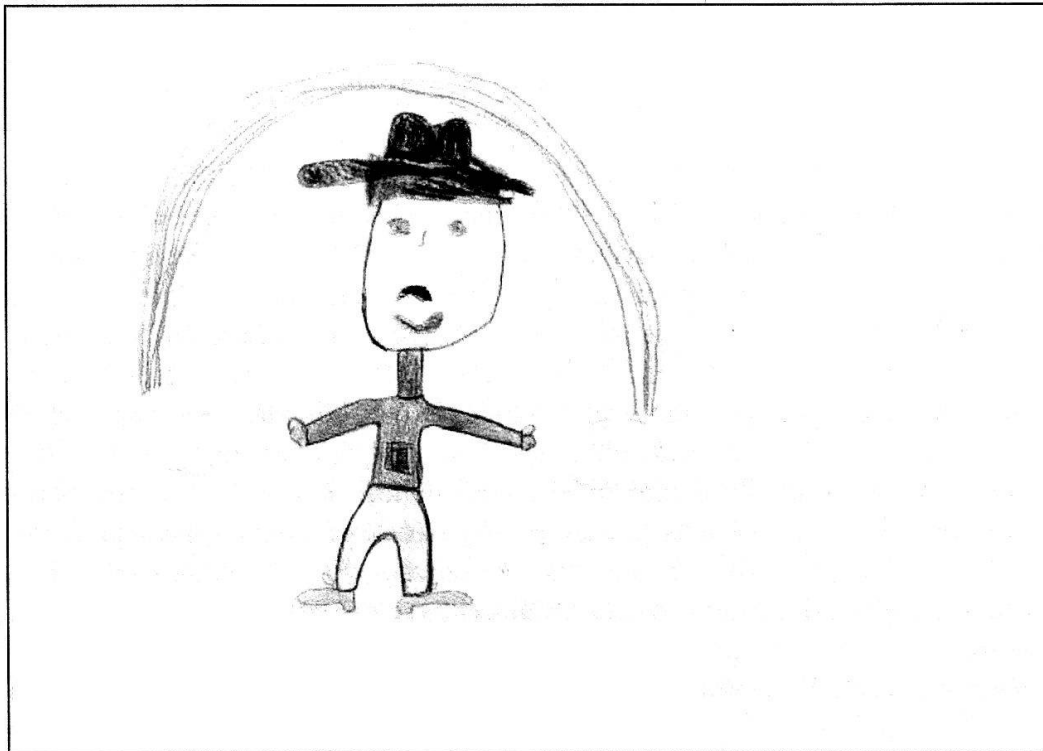


Figure 1

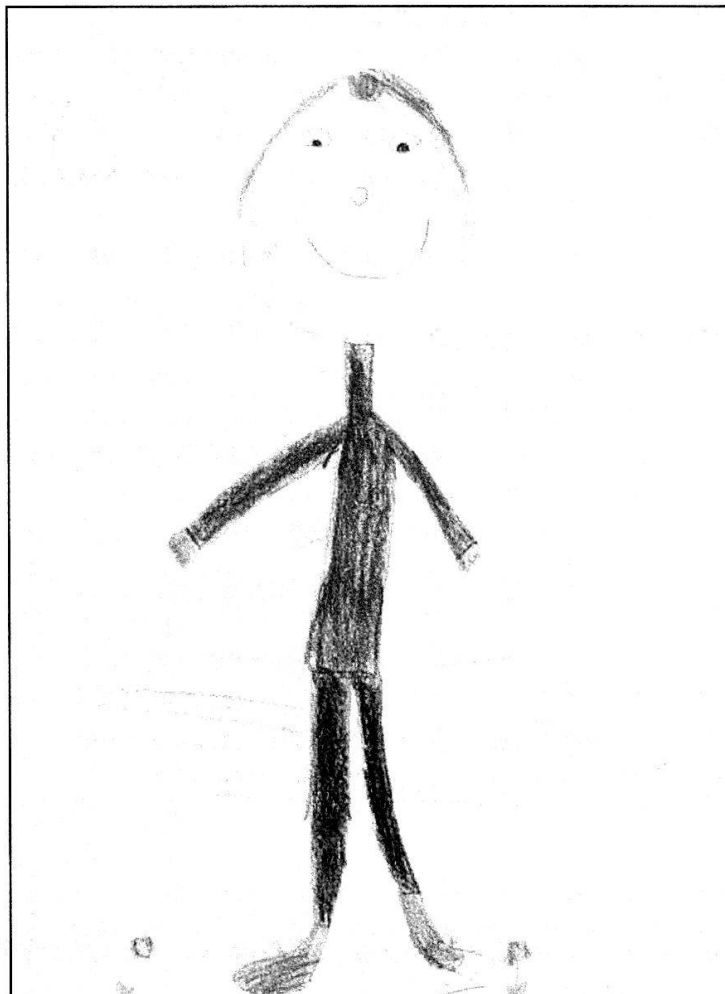


Figure 2

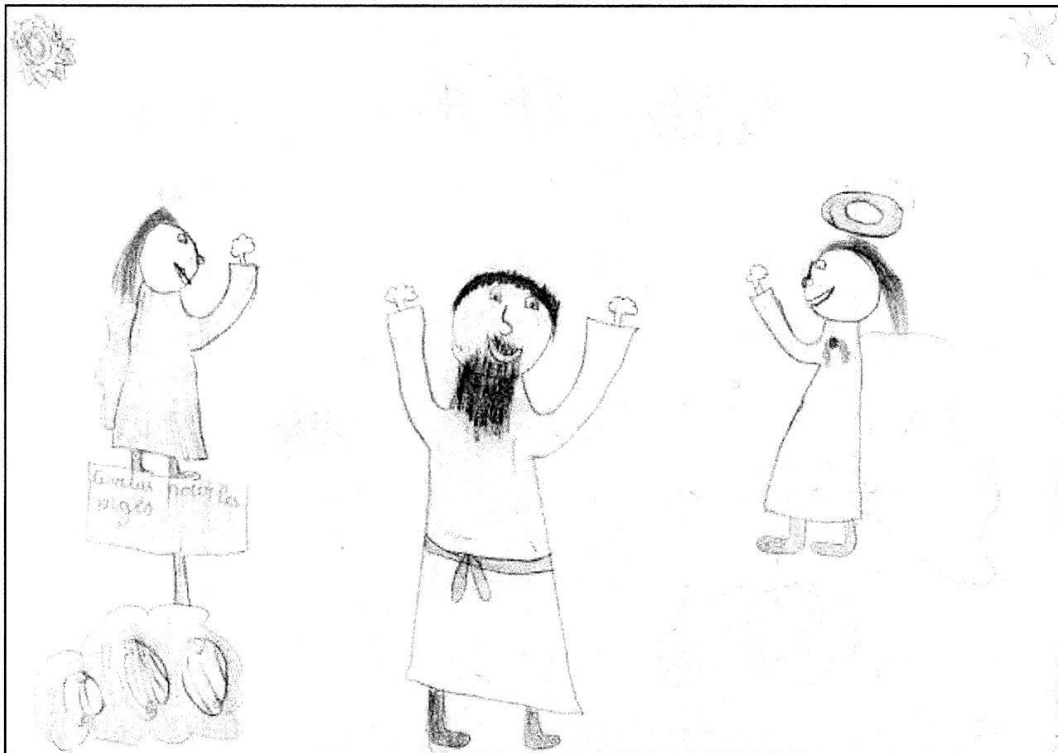


Figure 3

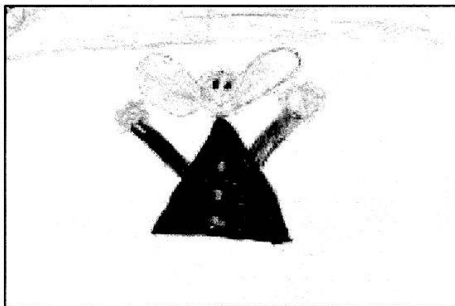


Figure 4



Figure 5

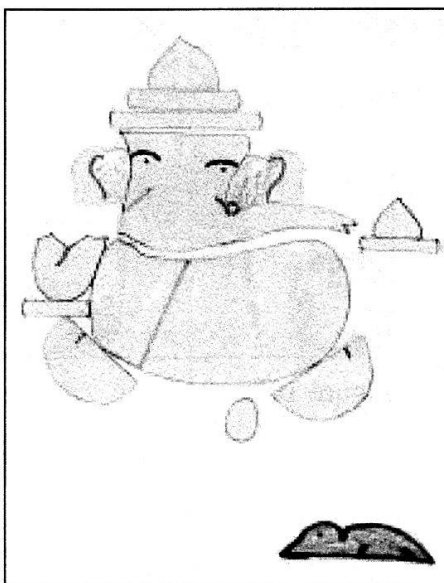


Figure 6

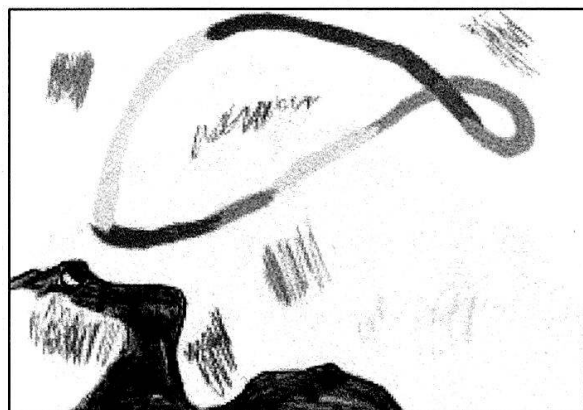


Figure 7

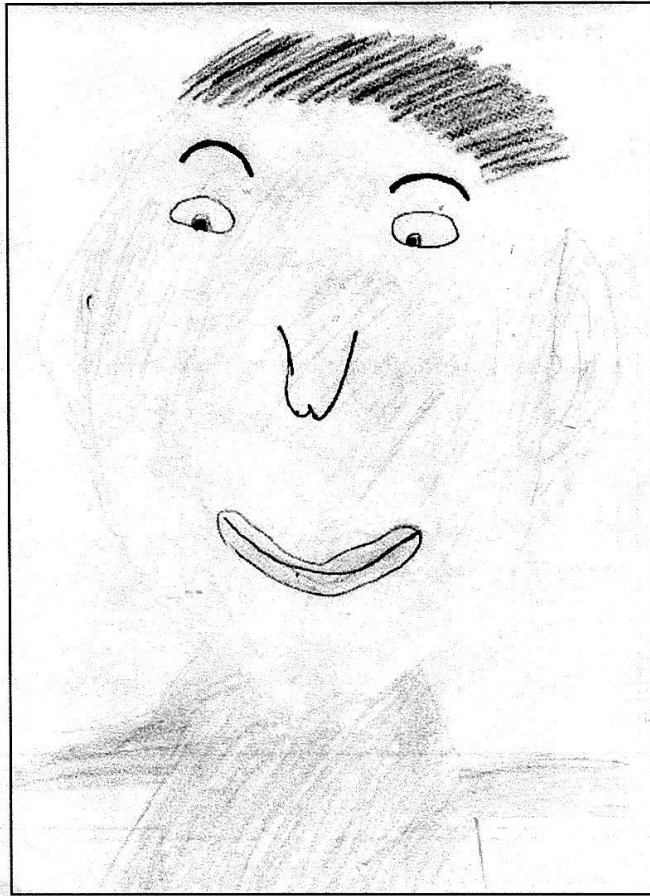


Figure 8



Figure 9



Figure 10

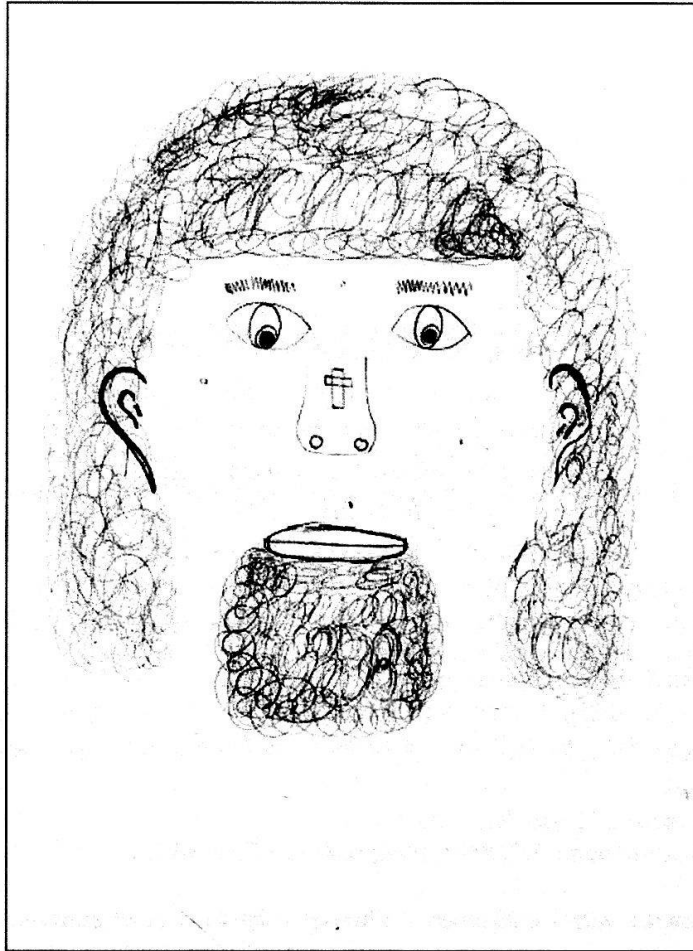


Figure 11

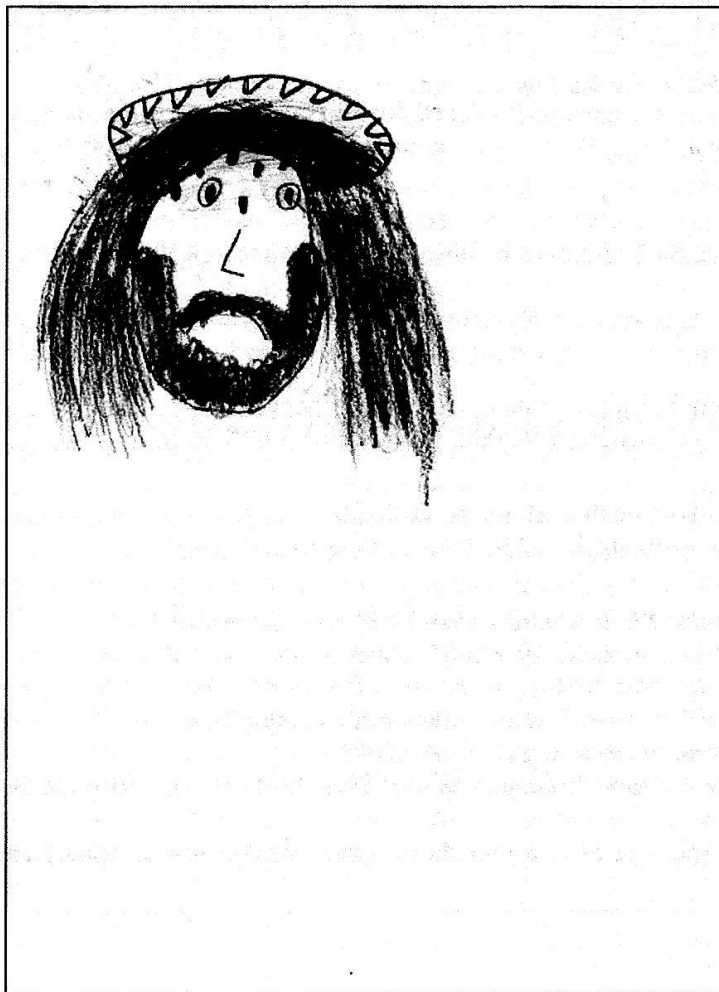


Figure 12