

# Congrès AFSP Paris 2013

## ST66 Le partage public-privé : généalogie et recompositions

Nicolas Piqué  
Université Grenoble 1 - UMR 5037 (ENS Lyon)  
[nicolas.pique@wanadoo.fr](mailto:nicolas.pique@wanadoo.fr)

### **Le signe et l'invisible. Éléments pour une généalogie de l'espace public.**

Les prétéritons inauguraux sont souvent agaçantes. Je crois néanmoins nécessaire une précision méthodologique voire épistémologique. Les analyses qui vont suivre relèvent de la philosophie et de l'histoire des idées : elles proposent une hypothèse concernant l'un des dispositifs théoriques qui me paraît avoir joué un rôle dans le processus de partage entre les sphères publique et privée. De ce fait certaines analyses paraîtront peut-être bien abstraites. Elles constituent un cadre dont la discussion permettra peut-être de tester la validité heuristique.

A la rentrée scolaire en septembre 1989 deux collégiennes se présentent à leur collège de Creil portant des foulards qu'elles affirment vouloir porter en cours pour des raisons religieuses. Cette date marque le début d'un nouvel âge des querelles, par ailleurs récurrentes, de la laïcité scolaire en France, alors même qu'est en train de se terminer la période précédente, commencée à la fin des années 50 avec la loi Debré. Désormais la laïcité va être discutée à l'aune de la question des signes religieux, après l'avoir été par rapport à celle du financement public des écoles privées.

Dès lors, et jusqu'au vote de la loi du 15 mars 2004, les débats vont faire rage, portant sur les signes religieux, leur définition, leur caractéristique, leur opposition à la laïcité. Certains ne se priveront pas de disqualifier ces débats, au nom du caractère ridicule, illusoire ou trompeur de leur objet. La question de la visibilité des signes religieux est-elle consistance, ou n'est-elle qu'un rideau de fumée adroitement agité pour masquer d'autres problèmes et/ou pour attiser une méfiance vis-à-vis de l'Islam ?

Je ferais l'hypothèse de la consistance de cette question de la visibilité. Je voudrais mettre en évidence le caractère sensible du statut et du sens des signes religieux dans l'espace public en montrant que c'est précisément l'analyse critique des signes religieux qui a contribué, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, à séculariser le monde visible, créant ainsi les conditions d'émergence d'un espace public. Il me semble en effet que cette sécularisation a créé les conditions théoriques de l'avènement d'un espace commun public qui n'est plus pensé à partir de notions ou de logique directement religieuses, d'un espace proprement public parce que son sens et sa logique de compréhension tendent à échapper à une interprétation religieuse. La sécularisation du visible et l'intériorisation, l'invisibilisation de la religion ont contribué à fonder l'autonomie heuristique de l'espace public. La critique du visible constitue ainsi une matrice du partage public/privé.

Mon analyse portera donc sur le processus d'autonomisation de la sphère publique rapporté à la reconnaissance d'une consistance et d'une logique propre à cet espace, indépendamment des signes religieux qui n'en constituent plus la trame essentielle et heuristique.

Dans cette perspective, il n'est alors pas étonnant que la laïcité scolaire, l'une des matrices françaises de la séparation des sphères privée et publique, soit l'objet de discussion concernant la visibilité des signes dans la sphère publique. La discussion contemporaine portant sur les signes religieux peut être interprétée, comprise et replacée dans la longue durée de la sécularisation du visible, prélude à la laïcité. Les analyses qui vont suivre se proposent d'étudier les circonstances théoriques du partage public/privé à partir des redéfinitions du champ religieux.

Il y a certainement d'autres causes expliquant ce partage, relevant par exemple du processus d'émergence de l'individu ou encore de transformations politiques. J'ai été sensible à ce champ en apparence contradictoire : le partage est aussi, en partie, le résultat de questions religieuses, d'une redéfinition de ce qu'est un signe religieux. L'espace public devient pensable à partir du moment où le monde n'est plus vu exclusivement comme tissu de signes religieux selon une logique épiphannique, de révélation ou d'apparition de Dieu dans le monde.

L'un des lieux de définition du partage public/privé se trouve alors dans les débats religieux concernant la définition de ce qu'est un signe religieux, plus particulièrement aux XVI et XVIIe siècles. C'est contre une conception romaine, extensive, de la visibilité religieuse et divine qu'advient une démarcation entre un espace religieux invisible et privé et un espace commun, public religieusement indifférent, neutre visiblement. L'un des lieux de partage public/privé se fait donc au sein même du champ religieux, il ne naît pas uniquement d'une revendication extérieure de sécularisation. La sécularisation du visible, dont je vais circonscrire quelques foyers théoriques, est aussi le fait de débats proprement religieux.

Deux remarques encore pour terminer d'élucider et présenter mon hypothèse de travail.

On a l'habitude de repérer au XVIIIe siècle la mise en place de l'espace public ; les analyses de Habermas ont été à l'origine de ce schéma. Je fais remonter le mouvement de partage plus haut dans le temps, aux XVI et XVIIe siècles.

Cette hypothèse concerne donc ce que l'on peut identifier comme une matrice théorique. Je ne prétends nullement établir la filiation historique assurant la continuité entre les auteurs sur lesquels je vais m'appuyer et notre époque. Ce travail excéderait le cadre de cette intervention. Il ne s'agit ici que de proposer l'étude d'un dispositif ayant favorisé l'émergence d'une sphère publique autonome.

A l'appui de cette thèse, je vais retenir deux auteurs. L'un est réformé, Luther, l'autre catholique, mais un catholique spécial, Pascal, spécial parce janséniste, augustinien et donc non romain.

\*  
\* \*

Le premier texte que je souhaiterais analyser est de Luther. Il s'agit de l'un des 3 grands écrits réformateurs de 1520, *De la liberté du chrétien*<sup>1</sup>. On y trouve une critique du signe religieux tout à fait intéressante du point de vue que je viens de circonscrire, puisque, en partant d'une analyse de la foi, elle contribue à séculariser le visible, à ôter toute signification religieuse à un certain nombre de comportements humains extérieurs.

---

<sup>1</sup> Cité dans la traduction de M. Gravier parue chez Garnier-Flammarion en 1992 (1e éd. 1955)

Le propos de Luther ne consiste évidemment pas explicitement à séculariser une la dimension visible de la sphère humaine. Initialement, à partir de deux citations de Paul, la question du texte consiste à se demander si le chrétien est libre ou serf, s'il participe à son salut ou pas, et de quelle façon. La réponse est présentée très vite par Luther : l'homme est à la fois libre et serf, misérable parce qu'il possède deux natures. L'une est corporelle, extérieure, l'autre est spirituelle, intérieure. C'est bien sûr la mise en place de cette dualité qui justifie l'analyse de ce texte pour nous aujourd'hui.

A partir de la présentation de cette dualité, la première partie du texte est consacrée à l'homme intérieur. Luther va y insister sur la Parole. Le rôle de la Parole, et donc de la foi, l'amènera à présenter l'opposition entre foi et œuvre, opposition qui structurera, rapidement et durablement, la différence avec le catholicisme ; l'enjeu de ce texte est donc décisif pour la formation des positions luthériennes. C'est dans ce cadre que prend place l'analyse critique des signes extérieurs. Luther fait jouer cette reprise des positions pauliniennes contre Rome et sa conception visible du christianisme ; l'analyse du signe, sa critique du signe visible, s'inscrit donc dans la défense de la foi contre les œuvres, cette inscription tout à la fois extérieure, visible et illusoire de la foi.

C'est à partir de la dualité intérieur-extérieur que la liberté du chrétien se trouve analysée. En effet, très vite Luther pose que c'est intérieurement que le chrétien peut être libre et juste. Le domaine extérieur apparaît alors sur le registre de l'indifférence : « inversement l'âme ne pâtit nullement si le corps porte des vêtements profanes, réside en des lieux profanes, mange, boit, ne participe pas aux prières et aux pèlerinages et s'abstient de toutes les œuvres qu'accomplissent les hypocrites déjà nommés »<sup>2</sup>. Il est également souligné à quel point le Christ « règne en esprit, en restant invisible. De la sorte son sacerdoce ne réside pas non plus dans les gestes et les vêtements extérieurs, comme nous le voyons chez les hommes, mais il demeure invisible en esprit »<sup>3</sup>. Le cadre dans lequel cette analyse prend place, l'opposition entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, contribue donc à considérer comme inessentiel, accessoire un certain nombre d'attitudes extérieures jugées au contraire obligatoires et essentielles par Rome. De façon plus générale ce sont bien les œuvres, caractérisées par leur visibilité, qui sont en cause. Le lien avec la critique des pompes romaines, avec l'idolâtrie sera fait dans d'autres textes.

La critique de l'extériorité est systématique au sens où elle forme système : elle comporte aussi des enjeux exégétiques (comment interpréter la vie et les paroles du Christ ?), au-delà de la seule critique des habitudes romaines. Elle induit une conception intérieure de la religion.

L'essentiel pour le chrétien, le lieu où se joue son salut, n'est plus constitué par ses faits et gestes visibles. L'essentiel est ailleurs, du côté de la foi et de la méditation intérieure de la Parole. L'articulation romaine est rejetée : les signes visibles font partie des choses indifférentes.

On peut trouver dans l'Ancien Testament le modèle de cette articulation romaine : le signe visible y est présenté comme le signe de l'Alliance conclue entre Dieu et les hommes. Deux exemples parmi d'autres, l'arc-en-ciel après le Déluge, la circoncision demandée par Dieu à Abraham. Le monde est alors vu comme entrelacs de signes religieux visibles. La logique du signe est alors une logique épiphanique ; le monde est un espace au sein duquel Dieu se manifeste par des signes, soit directement (par les miracles), soit indirectement, dans l'histoire providentielle mais aussi à travers le réseau de signes exigés des hommes. Dans

---

<sup>2</sup> *De la liberté du chrétien*, p. 207.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 215.

cette perspective nulle place pour un espace public autonome, le monde dans sa globalité obéit à cette logique religieuse. Luther rompt, au moins partiellement, avec cette dernière.

Mais, dans le même temps, il convient toutefois de ne pas schématiser ou caricaturer l'analyse luthérienne. Une lecture rapide et partielle du texte pourrait, en effet, conclure à une rupture radicale entre le monde visible, humain dans lequel nous vivons et le monde intérieur, celui où règne la foi, dans l'hypothèse luthérienne évidemment. De cette rupture pourrait s'autoriser des comportements peu compatibles avec les enseignements reçus par le biais de la foi. Mais il n'en est rien. Après l'analyse de l'homme intérieur Luther passe à celle de l'homme extérieur, et dans ce cadre il tente d'éviter un total désinvestissement religieux de la vie humaine, de la vie politique des hommes<sup>4</sup>. Tout se passe comme s'il ne fallait pas trop libérer l'homme extérieur des obligations qui restent, malgré tout, les siennes.

Cette préoccupation est particulièrement présente dans la critique de l'oisiveté à laquelle se livre Luther lorsque, analysant la part de l'homme qu'est l'homme extérieur, il entreprend de critiquer ceux tentés de conclure : « eh bien puisque la foi est tout (...) réjouissons-nous et ne faisons rien »<sup>5</sup>. Il en serait ainsi si l'homme n'était qu'un être spirituel, ce qui n'est pas le cas. L'homme doit alors refuser l'oisiveté, et agir extérieurement à « l'image »<sup>6</sup> de ce qu'il est spirituellement. Se met alors en place, concernant les œuvres, une dialectique : « ces mêmes œuvres il ne faut pas que l'homme les accomplisse dans la conviction qu'il se justifiera par là devant Dieu (...) mais seulement dans la conviction qu'il faut rendre le corps obéissant et le purifier de ses bas appétits »<sup>7</sup>. L'analyse et les prescriptions se poursuivent sur plusieurs pages, signe de l'importance de la question, pour revenir sur le double constat : seule la foi peut sauver, mais il convient de ne pas pour autant négliger les œuvres sans penser se sauver par là (« des œuvres bonnes ne font pas un homme bon, mais un homme bon fait des œuvres bonnes »<sup>8</sup>).

Il convient donc avant tout de ne pas brusquer l'histoire. Il ne saurait être question de lire dans ce texte la distinction laïque contemporaine dans toute sa radicalité ; la distinction luthérienne homme intérieur-homme extérieur n'est pas le décalque exact de la distinction laïque sphère privée-sphère publique telle qu'elle apparaîtra par exemple dans le texte de 1905. Car l'homme pour Luther, s'il peut être distingué en homme intérieur et extérieur, reste essentiellement unifié et soumis au péché, donc à la nécessité de la grâce. Il reste pourtant indéniable que les 16e et 17e siècles voient se développer une réflexion sur la nature des relations entre ici-bas et au-delà, favorisant l'autonomie heuristique progressive de la sphère humaine collective et visible. Dans cette perspective, la critique luthérienne de l'épiphanie romaine contribue à dissocier les sphères, humaine visible et divine invisible.

Dans le texte présenté, le ressort de l'avènement du partage privé/public est constitué par l'indifférenciation d'un certain nombre de signes et l'invisibilisation corrélative de la foi, dimension essentielle de la religion et du salut. Le lien à Dieu s'est intériorisé ; le Dieu de Luther ne se manifeste plus dans le monde comme Rome le laissait penser. Le monde humain dans sa dimension visible n'est donc pas isomorphe à la sphère religieuse ; cette dernière tend même à s'intérioriser, à devenir invisible, laissant subsister un espace collectif visible sécularisé. De telle sorte que le monde humain visible, celui que les hommes partagent tous

---

<sup>4</sup> Car, Luther le rappelle à plusieurs reprises, l'homme n'est pas exclusivement intérieur et spirituel. Il est aussi corporel, et donc également serf et misérable comme le souligne le début du texte.

<sup>5</sup> *De la liberté du chrétien*, p. 219.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 220.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 221.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 222.

les jours, acquiert une indépendance heuristique, une consistance propre, autonome par rapport à la logique religieuse.

\*  
\* \*

Luther, par le biais de la critique qu'il mène de Rome, est amené à circonscrire une relative autonomie pour le monde humain, pour l'espace collectif visible au sein duquel les hommes vivent. Il ne faudrait pas conclure de ces analyses que la Réforme fut unanimement le lieu de la sécularisation du visible que je cherche à analyser. La déconfectionnalisation de l'analyse sera l'un des enjeux des références à l'œuvre de Pascal qui vont suivre. On y peut aussi relever l'articulation entre critique du signe, sécularisation du visible et autonomie heuristique du monde humain. Les conditions d'émergence du partage public/privé se trouvent donc aussi réunies chez lui, alors même qu'il appartient au camp catholique. Mais le catholicisme n'est pas un bloc, et ce qui oppose jésuites et Rome au jansénisme, et qui a trait à la grâce, renvoie précisément à la question du mode de relation entre Dieu et le monde, donc à la question du sens de la visibilité du monde et de son indépendance heuristique.

Les signes religieux sont devenus problématiques. L'assurance qu'ils présentent et présentent ici-bas l'au-delà, sur laquelle Rome s'appuyait, cette assurance ne relève plus de l'évidence. Pour des raisons externes, résultat des attaques réformées qui finissent par créer le besoin d'une défense, mais aussi pour des raisons internes, comme on va le voir avec Pascal. Je me concentrerai sur la critique que mène ce dernier de la capacité des signes à lier, à articuler visible et invisible. Au-delà de la diversité des champs concernés (aussi bien religieux que politique, par lequel je vais commencer), c'est en effet toujours la prétention du signe à lier le visible à l'invisible qui est interrogée. La sécularisation du visible résulte de l'analyse critique de cette prétention.

La première référence sera un petit texte, décisif pour notre propos, les trois *Discours sur la condition des Grands*. Ces discours s'adressent au fils du duc de Luynes, dont Pascal fut le précepteur.

Il commence par raconter une fable. Soit un homme échoué sur une île. Il se rend compte que, grâce à une ressemblance physique, il est pris par la population de l'île pour leur roi qui a disparu. Doit-il accepter les signes de respect qu'ils lui adressent alors même qu'il sait que ce respect repose sur un hasard, le hasard de la ressemblance physique, ou doit-il refuser ce respect et les signes qui le manifestent ? Pascal souligne auprès de son élève que sa situation de futur grand relève de la même logique. Le respect que lui manifesteront les hommes doit lui aussi tout au hasard de la filiation et rien à ses hypothétiques qualités naturelles. Quelle attitude adopter ? Comment comprendre les relations sociales, véritable tissu de signes, de respect d'un côté, de puissance de l'autre (que l'on pense à la Rolex, supposé signe de réussite sociale) ? Les signes émis de part et d'autre renvoient-ils à quoi que ce soit de naturel, ou tout cela ne constitue-t-il qu'un jeu d'apparences ? Les signes visibles renvoient-ils à un fondement invisible ou ne relèvent-ils que d'une institution sociale structurant l'espace public ?

La réponse de Pascal est tranchée, s'appuyant sur une série d'oppositions (grandeur d'établissement/grandeur naturelle, respect d'établissement/respect naturel, hasards/loi naturelle), pour entériner le divorce entre le jeu social, qui ne requiert que des respects d'établissement, et les grandeurs naturelles, qui appellent le respect naturel, appelé aussi estime. Les premiers sont extérieurs, visibles, s'appuyant sur des signes affichés, les autres sont invisibles et renvoient à une stricte intériorité. Est-il besoin de préciser que le respect extérieur peut parfaitement s'accompagner de mépris intérieur ? Pascal le rappelle de manière

tranchante : « Mais si vous étiez duc sans être honnête homme, je vous ferais encore justice ; car en vous rendant les devoirs extérieurs que l'ordre des hommes a attachés à votre naissance, je ne manquerais pas d'avoir pour vous le mépris intérieur que mériterait la bassesse de votre esprit ».

Ainsi va le monde humain, composé de signes extérieurs, trompeurs quand on les prend pour ce qu'ils ne sont pas, des indices de grandeurs naturelles, plus généralement des liaisons entre le visible et l'invisible ; mais parfaitement acceptables quand on les comprend pour ce qu'ils sont, de pures conventions humaines inévitables et nécessaires réglant l'espace public. La logique des signes humains collectifs, qui régit l'espace public, relève d'une logique séculière, d'une logique mondaine dépourvue de toute signification naturelle. Elle ne dit rien de ce que sont en soi les hommes, de ce qu'ils sont intérieurement ; elle ne prend en compte que leur appartenance à la sphère publique collective, selon une logique propre que développeront une partie des *Pensées*<sup>9</sup>. Une telle logique rompt, comme Luther, avec le sens du signe religieux, qui prétend lier visible et invisible, qui articule le monde avec un arrière-monde normatif et prescriptif, qui en règle le fonctionnement. Avec la critique pascalienne, le monde humain n'est plus compris par rapport à la sphère religieuse dont il dépendrait. Il n'est pas question d'aborder ici la systématisme théologique de Pascal ; je ne citerai qu'une *Pensée*, dans laquelle il souligne l'éloignement de Dieu par rapport au monde (« Véritablement tu es un Dieu caché », *Pensée* n°781, en référence à Isaïe, 45, 15), arrière-fond théologique de l'autonomisation de l'espace public. La politique se sécularise à partir d'une analyse critique des signes articulée à la thématisme du Dieu caché, voilé.

Pascal développe ces analyses dans une partie des *Pensées* consacrée au fonctionnement du monde humain. Je n'en citerai que quelques passages. D'abord les *Pensées* consacrées à la raison des effets, celles où Pascal présente une sorte de pragmatisme politique : « Il est vrai qu'il faut honorer les gentilshommes, mais non pas parce que la naissance est un avantage effectif, etc. » (*Pensée* 92). En témoignent aussi les *Pensées* sur les rapports justice/force : « ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force » (*Pensée* 81), renvoyant à l'aristocratie pascalien : « Il est dangereux de dire au peuple que les lois ne sont pas justes, car il n'y obéit qu'à cause qu'il les croit justes. C'est pourquoi il faut lui dire [...] qu'il y faut obéir parce qu'elles sont lois » (*Pensée* 66). Ensuite, dernière référence condition des précédentes, celle développant la pensée du propre : « Le propre de chaque chose doit être cherché » (*Pensée* 797), la tyrannie consistant, à l'inverse, à « vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre » (*Pensée* 58). Cette logique de séparation rend possible une analyse proprement humaine de la réalité mondaine, indépendante de toute catégorie religieuse, le monde humain possédant ses propres règles, échappant au moins en partie à la morale chrétienne. Le monde humain n'est plus uniquement le lieu de manifestation de Dieu par le biais de signes religieux, l'espace public devient analysable pour et par lui-même.

A ce stade, la pensée de Pascal semble proche d'une dichotomie étrange pour l'apologue chrétien qu'il est aussi par ailleurs. Il préconise pourtant bien une « double pensée » (*Discours sur la condition des grands*, §3, §8) incitant, conformément à la pensée du propre, à ne pas mélanger les ordres, à ne pas penser le monde à partir de ce qui ne le constitue manifestement pas, savoir les grandeurs naturelles intérieures et invisibles. De là résulte, première conséquence, une rupture par rapport aux pensées de l'articulation, comme celle de Bossuet par exemple (celui de la *Politique tirée des Saintes Ecritures*, mais aussi celui du *Sermon sur la Providence*), pour qui le visible reflète et révèle l'invisible. Deuxième

---

<sup>9</sup> Celles regroupées sous le titre « Raison des effets » dans l'édition Lafuma (*Pensées* 80-104), édition de référence pour les *Pensées*.

conséquence, Pascal pose les conditions d'une sécularisation du visible. Les signes humains ne renvoient à rien d'autre qu'à une extériorité fonctionnant sans fondement invisible transcendant. L'excitation qu'ils déclenchent ne renvoie qu'à la surface du monde, qu'il faut savoir regarder et analyser uniquement pour ce qu'il est. Le monde humain acquiert alors une autonomie heuristique ; son interprétation se sécularise au sens propre.

Pourtant on ne peut arrêter là la lecture de Pascal. Car cette analyse des signes mondains ne constitue pas le dernier terme de la pensée pascalienne, qui, à terme, réinstaura un lien, une liaison entre ce que sont les hommes extérieurement, et le sens d'une intériorité divine à nouveau saisissable. Ici encore la révolution des signes va de pair avec leur lecture hautement problématique.

Le troisième *Discours sur la condition des grands* avertit le lecteur, après avoir pourtant, on l'a vu, semblé entériner une pensée sécularisée de l'ordre : « il ne faut pas demeurer là », entendons il ne faut pas se contenter de la double pensée en admettant trop facilement que la justice ne fait pas force. L'injonction finale est la suivante : « il faut mépriser la concupiscence et son royaume et aspirer à ce royaume de charité ». L'acceptation de la double pensée ne peut conduire qu'à se damner, certes en restant honnête et lucide. Mais cela ne saurait suffire à Pascal, son analyse prenant alors la forme d'une condamnation morale et religieuse. Les signes humains mondains ne sont bien souvent que de vains fantômes auxquels il est possible d'échapper grâce à la foi. Mais cette foi ne s'incarne plus directement dans le champ public, le pari en constitue d'ailleurs une voie d'accès, invisible évidemment.

Les *Pensées* développent l'analyse en précisant en quoi peut consister sinon une réarticulation, au moins le dépassement de cette scission entre l'extériorité visible humaine et le règne invisible divin que laissent entrevoir les deux premiers *Discours*. On retrouve alors chez Pascal la même tension que l'on a déjà observée chez Luther : la critique des signes mène à une analyse en partie sécularisée de l'espace public collectif, même si, au final, tout lien entre le monde et Dieu n'est pas aboli. Le vrai chrétien (*Pensée* 90) est celui qui, contrairement au critique, sait voir Dieu dans le monde. Mais cette vision reste individuelle, et ne constitue plus d'espace commun ; l'espace public continue d'être régi par la logique humaine que j'ai présentée et la politique analysable par le jeu des signes humains visibles et par leurs effets créateur d'un espace public.

\*

\*\*

Au-delà de la dimension inévitablement technique des positions de Luther et Pascal, je retiendrai trois points par rapport au thème de la session qui nous rassemble.

D'abord l'enjeu de la sécularisation du visible. L'un de ses ressorts, sur lequel portent les analyses proposées, réside dans la critique des signes religieux ; le monde n'est plus pensé comme entrelacs de signes religieux, conférant de la sorte une consistance propre et nouvelle à l'espace public dans sa visibilité. Je me suis attaché à détailler deux foyers de cette sécularisation. On pourrait évidemment ajouter l'étude d'autres dispositifs théoriques. J'ai déjà<sup>10</sup>, à partir de Calvin, essayé de caractériser ce que j'ai chez lui décrit comme révolution

---

<sup>10</sup> Voir N. Piqué, « L'équivocité des signes. Eglise, Eucharistie et élection chez Calvin » in O. Abel, P.-F. Moreau et D. Weber (éd.) *Jean Calvin et Thomas Hobbes. Naissance de la modernité politique*, Labor et Fides, Genève, 2013.

copernicienne du signe : l'Eucharistie et l'Eglise (dans leur réalité visible encore) sont analysées comme des institutions humaines, et non plus comme des signes divins. Le monde se sécularise aussi dans cette nouvelle façon de comprendre l'institution proprement publique et humaine des signes, même religieux.

Ensuite l'attention à la complexité du processus d'autonomisation du monde humain. On l'a vu chez Luther comme chez Pascal le monde reste équivoque. Il n'est plus défini comme réseau de signes religieux ; mais subsiste une équivocité, à laquelle restent sensibles ceux qui ont la foi. De ce point de vue la mue n'est pas achevée, l'espace public reste encore susceptible d'interprétation religieuse.

Enfin, dernier point, il serait possible de faire des positions de Luther et Pascal une analyse socio-historique. Luther comme Pascal occupent chacun des places de minoritaire (Luther comme initiateur d'une Réforme qui le fera condamner et mettre au ban de l'Empire, Pascal comme janséniste, mouvement condamné à la fois par l'Eglise et le pouvoir politique). Il faudrait analyser l'enjeu de ce positionnement sur leur critique de l'articulation entre visible et invisible, et donc sur le processus de sécularisation auquel ils participent, pour des raisons mêlant certainement déterminations religieuses systématiques (au sens où elles forment système) et positionnement au sein du champ politique.