

Le sacré et le saint : ambivalence et clivage

Jacob ROGOZINSKI *

Qu'en est-il du sacré ? Vivons-nous dans un monde désacralisé ou assistons-nous à la persistance du sacré, voire à sa résurgence ? À première vue, ces questions mettent en jeu le statut de la religion dans une époque sécularisée : elles convoquent l'hypothèse d'une « sortie du religieux » qui coïnciderait avec le « désenchantement du monde » ou, à l'inverse, elles renvoient au constat d'un irrésistible « retour du religieux ». Cela suppose toutefois que la religion et le sacré soient synonymes. Est-ce bien le cas ? Notre relation au divin passe-t-elle forcément par le sacré ? C'est ce qu'affirme Heidegger : « Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité » et le sacré lui-même « ne se laisse penser qu'à partir de la vérité de l'Être » (1966 [1946] : 133). Affirmation païenne, réplique Levinas, non seulement parce que le privilège de la question de l'Être occulte l'appel de l'Autre, mais aussi parce qu'elle implique de réduire le religieux au sacré, c'est-à-dire à l'enracinement dans le monde, dans le sol natal et le « mystère des choses [qui] est la source de toute cruauté à l'égard des hommes » (1984 [1961] : 50). À cette fascination dangereuse, Levinas (*ibid.*) oppose l'éthique du judaïsme, celle d'une « foi épurée des mythes », délivrée de « l'attachement au Lieu » et de la violence du sacré : « La voilà donc l'éternelle séduction du paganisme [...]. *Le sacré filtrant à travers le monde* – le judaïsme n'est peut-être que la négation de cela » (Levinas, 1976 [1963] : 301). Cette opposition tranchée entre l'éthique juive et le paganisme grec s'exprime chez lui par une démarcation entre le *sacré* et le *saint*, la sainteté se définissant précisément comme une

* Jacob Rogozinski est professeur de philosophie à l'Université de Strasbourg.

désacralisation, c'est-à-dire une démythification du religieux, un « désensorcellement » du monde. Levinas retient en effet du terme qui veut dire « saint » en hébreu – *qadosh* – son sens initial de *séparation* : il désignerait l'écart infini d'un Dieu « transcendant jusqu'à l'absence » dont le retrait ouvre l'espace de l'éthique.

Il faut cependant se demander si l'interprétation qu'il en donne ne méconnaît pas un aspect fondamental du *qadosh* tel qu'il se présente dans la Bible hébraïque. On peut remarquer en effet que le verbe dérivé de *qadosh* signifie en général « sanctifier », mais parfois « rendre impur », « souiller ». Ainsi, la Torah désigne comme des « *qedeshim* », des « choses saintes » (ou sacrées ?), les parties du corps de la victime qui subsistent après un rituel sacrificiel. Or, ces restes du sacrifice sont à la fois purs et impurs : alors qu'ils témoignent d'une offrande à Dieu, ils deviennent après un certain temps une cause de souillure et celui qui en mangerait commettrait une « abomination » (cf. Lv 19, 6-8). À une époque plus tardive, ces deux aspects contradictoires caractérisent également l'objet de culte le plus saint du judaïsme, les rouleaux de la Torah, dont le contact, selon le Talmud, souille les mains qui les touchent : « aussi grande est la valeur de la Torah, aussi grande est la souillure » (*Téharoth*, 4-6). Cette coïncidence paradoxale entre la pureté et l'impureté est un phénomène bien connu des anthropologues qui l'ont repéré dans les religions des peuples premiers et des cultures anciennes ; et cela vaut aussi pour le *qadosh* biblique qui ne jouit donc d'aucun privilège sur les cultes que l'on dit « païens ». Cela veut-il dire que l'opposition levinassienne entre le sacré et le saint n'aurait aucune pertinence ? Ou bien que l'on doive la comprendre autrement, en cherchant à découvrir les indices d'un *passage* du sacré au saint – et non plus d'une opposition entre eux –, passage qui s'opérerait au sein même du judaïsme, mais aussi d'autres religions ?

Cette coexistence de la pureté et de la souillure est précisément ce qui définit le sacré et elle se manifeste essentiellement par un interdit de toucher. Le sacré, c'est, en tous les sens du mot, l'*intouchable* : ce qui est tellement pur que l'on ne peut pas le toucher sans le souiller ; mais aussi ce qui est tellement impur qu'il est impossible de le toucher sans *se* souiller soi-même. C'est là ce qui fonde son ambiguïté. Et pourtant, celle-ci ne semble pas se maintenir de manière durable. Roger Caillois affirme ainsi que « le sacré développe une action fâste ou néfaste et reçoit les

qualifications opposées de pur et d'impur, de saint et de sacrilège » (Caillois, 1988 [1939] : 48). Il souligne cependant que, en raison du « mouvement essentiel de la dialectique du sacré » :

[...] toute force qui l'incarne tend à se dissocier : son ambiguïté première se résout en éléments antagonistes et complémentaires auxquels on rapporte respectivement les sentiments de respect et d'aversion, de désir et d'effroi qu'inspirait sa nature foncièrement équivoque. (*Ibid.*)

Freud évoque également ce caractère *ambivalent* du sacré dans les religions que l'on dit « primitives » et il remarque lui aussi que ses deux aspects opposés en viennent, dans une « phase de développement plus avancée », à se dissocier pour devenir de la « vénération » d'un côté, de « l'exécration » de l'autre (Freud, 1976 [1913] : 29, 36). Ce « dédoublement » qui succède à l'ambivalence initiale, nous pouvons le désigner par un terme qu'il emploie dans un autre contexte, celui de *clivage*. Selon lui, l'ambivalence originnaire du sacré traduirait sur le plan collectif un phénomène psychique découvert par la psychanalyse : le comportement ambivalent de l'enfant envers ses parents et tout particulièrement envers le père. Ce qu'il interprète classiquement à partir du complexe d'Œdipe, de la coexistence de sentiments d'amour et de rivalité haineuse dirigés sur le père ; et qu'il retrouve dans son hypothèse du Père de la horde primitive assassiné par ses fils. C'est dans cette perspective qu'il analyse une croyance propre aux religions monothéistes : l'existence d'une entité maléfique nommée le diable ou Satan qui s'oppose radicalement à Dieu. Pour Freud, la figure du Père se présenterait en effet dans les religions primitives comme une « personnalité unique », objet à la fois d'amour et de haine, qui « se scinda plus tard en deux figures douées chacune de qualités opposées » (Freud, 1971 [1923] : 227, cf. 226–229).

Comme tous les penseurs de grande envergure, Freud pense parfois au-delà de lui-même, c'est-à-dire aussi au-delà de l'Œdipe. Il lui arrive en effet de se demander si cette ambivalence ne constituerait pas le « phénomène fondamental de notre vie affective », un phénomène qui serait distinct de la relation au père (et/ou à la mère) et dont il avoue que « nous ignorons totalement les origines » (Freud, 1976 [1913] : 180). Peut-être s'agit-il en effet d'un phénomène originnaire qu'il est impossible d'expliquer en le dérivant d'un autre. C'est cette approche qui a été privilégiée par

Georges Bataille. En s'appuyant sur les découvertes des anthropologues, il s'efforce de fonder une *hétérologie* – c'est-à-dire une théorie de ce qu'il appelle « l'élément hétérogène » – sur l'affirmation de « l'identité élémentaire subjective des excréments (sperme, menstrues, urine, matières fécales) et de tout ce qui a pu être regardé comme sacré, divin ou merveilleux » (Bataille, 1970a [1929–1930] : 59). Dans les années 1930, cette démarche a d'abord une portée politique, car Bataille cherche à comprendre « l'attraction impérative » que le fascisme exerce sur les classes populaires afin d'élaborer une stratégie capable de lui résister. Il envisage de cette manière les formes classiques de la souveraineté royale comme l'un des modes de cet élément hétérogène qui exclut son autre mode en en faisant un objet de dégoût. Ainsi, « le monde de la souveraineté a pour fonction élémentaire de définir le monde de la misère comme intouchable et innommable, comme *souillé* et *impur* » (Bataille, 1970b [1939] : 224, n. 11). Là encore, on passerait d'une ambivalence à un clivage et ses effets se feraient toujours sentir dans les sociétés contemporaines. Le fascisme serait ainsi une tentative pour restaurer la fusion initiale entre l'élément plébéien impur et la « souveraineté impérative » à travers le culte d'un Chef sacralisé. C'est cette effervescence fusionnelle du sacré qu'il s'agirait d'arracher au fascisme pour la réorienter dans le sens de l'émancipation sociale. Mais la fascination pour le sacré archaïque peut-elle s'accorder avec une politique émancipatrice ? Levinas n'avait-il pas raison d'y voir « la source de toute cruauté envers les hommes » ?

Ce n'est pas le lieu d'analyser la nature équivoque de l'antifascisme de Bataille. On s'intéressera plutôt à sa conception de l'élément hétérogène, de son ambivalence primordiale et de la scission qui l'affecte. Peut-être permettra-t-elle d'envisager la démarcation entre le sacré et le saint autrement que ne le faisait Levinas. À vrai dire, cette démarcation n'apparaît pas explicitement dans l'hébreu biblique où le même mot, *qadosh*, condense de manière ambiguë ces deux significations. On peut toutefois la repérer en latin et en grec, où elle s'exprime par des termes différents : à la distinction entre *sacer* et *sanctus* correspond celle de *hiéros* et de *hagios*. Or, c'est le caractère ambivalent ou non ambivalent de ces termes qui fait la différence. Comme le remarque Émile Benveniste (1969 : 188–190), si le latin *sacer* qualifie le « caractère ambigu » de ce qui est « consacré aux dieux et chargé

d'une souillure ineffaçable, auguste et maudit, digne de vénération et suscitant l'horreur » (*ibid.* : 189), en revanche le terme *sanctus* est l'attribut purement positif de ce qui est investi de la faveur divine et « peut être vénéré sans ambivalence »¹. Envisagé de cette manière, le passage du *sacré* au *saint* ne constitue en aucun cas un progrès éthique : il atteste seulement du clivage du *sacer* primitif auquel se substitue l'opposition du saint et du maudit. Dans la plupart des cultures humaines, ce clivage a pour fonction de sacraliser ou, si on préfère, de « sanctifier » le pouvoir souverain en le dissociant des éléments impurs des classes ou des castes dites « inférieures ». Ce pouvoir qui se fonde sur la pureté et la « sainteté » du souverain ou de la caste supérieure peut impliquer une forme extrême de ségrégation et d'exclusion dans des sociétés comme l'Inde, le Japon médiéval et plusieurs cultures africaines où une caste particulière concentre une souillure permanente que rien ne parvient à effacer. Ce n'est pas le cas des sociétés occidentales, même si certains groupes ont joué ce rôle à différentes périodes de leur histoire, comme les lépreux ou les juifs. Le clivage entre les deux pôles du sacré assure en même temps une autre fonction : il permet d'opposer, à la figure bienfaisante du souverain, la figure maléfique d'un *ennemi absolu* qu'il s'agit d'anéantir. Ce clivage politique a sans doute été favorisé par celui qui, dans l'Occident chrétien, affecte le divin en le scindant en deux figures opposées. C'est paradoxalement la religion de l'Amour qui, en dissociant Dieu de ce foyer de haine nommé Satan, a favorisé la diabolisation de l'ennemi. Elle a permis de fonder la souveraineté politique sur une opposition entre l'ami et l'ennemi aussi radicale que l'antagonisme entre Dieu et Satan.

Ce pôle de pureté absolue, préservé de toute ambivalence, pouvons-nous le désigner comme le pôle de la sainteté ? Il faudrait pour cela que le *sanctus* se différencie effectivement du *sacer* ; que le clivage de l'ambivalence permette de surmonter le sacré, de désacraliser la souveraineté. Or, tout laisse à penser que ce clivage préserve la charge affective du sacré archaïque, les sentiments contradictoires de vénération et de dégoût, de haine et d'amour qui s'attachaient initialement à lui. Loin de désacraliser la souveraineté, il se limite à répartir autrement la démarcation entre la pureté et

¹ Giorgio Agamben méconnaît (délibérément ?) cette ambivalence du *sacer* quand il reconstruit ce concept dans *Homo sacer*.

l'impureté en les attribuant à des pôles opposés. Même si cette ligne de partage semble s'atténuer dans les sociétés modernes, elle resurgit dans les périodes de crise et on la retrouve dans les régimes totalitaires avec l'antagonisme qu'ils instaurent entre le Chef et l'Ennemi, et la haine meurtrière qu'ils déchaînent contre ceux que l'on désigne comme des « impurs ». Dans une configuration théologico-politique fondée sur le clivage du pur et de l'impur, le pôle du *sanctus* désigne seulement un *sacré souverain* et non une sainteté totalement dissociée du *sacer*. En quoi pourrait consister un véritable dépassement du sacré ? Quelles en seraient les conséquences sur le religieux et sur le politique ? Question redoutable à laquelle il est difficile d'apporter une réponse.

Celle-ci s'esquisse peut-être dans le texte où Levinas repérait une démarcation entre le sacré et le saint : la Bible hébraïque. Toutefois, elle n'empruntera pas le chemin qu'il avait tracé. En effet, l'on n'a pas affaire à une opposition extérieure entre le sacré que l'on dit « païen » et la sainteté éthique du judaïsme, mais à une différenciation interne qui traverse les religions monothéistes et sans doute aussi d'autres religions. Il s'agit d'un processus de passage d'une *fausse* sainteté qui, en « sanctifiant » le pouvoir souverain, justifie la scission entre les « purs » et les « impurs », à une autre forme de sainteté qui tend au contraire à dépasser cette scission. Sur cette question, je me permets de renvoyer à mon dernier livre, *Moïse l'insurgé*, où je montre que l'injonction adressée à son peuple par le dieu d'Israël – « soyez saints comme je suis saint » – a précisément cette signification (Rogozinski, 2022). Elle commande à ses fidèles d'imiter leur dieu non pas en sacralisant les rois et la hiérarchie sociale comme les autres peuples, mais en recherchant la justice. Le sens de cet impératif s'éclaire si on le rapproche d'une affirmation du prophète Isaïe : « le dieu saint sera saint par sa justice » (*Isaïe* 5, 16). Elle signifie que la sainteté divine ne s'identifie pas à la pureté ou à la souveraineté d'un monarque céleste, mais à la justice. C'est cet aspect ou ce « visage » de leur dieu que ses fidèles doivent chercher à imiter. La justice dont il est question exprime avant tout une exigence d'égalité. La Torah accorde en effet un statut égal à tous les humains qui se sont engagés dans l'Alliance avec le dieu d'Israël : alliance inclusive qui comprend aussi les femmes, les enfants, les serviteurs étrangers et peut s'étendre par la suite à l'ensemble des nations. Elle annonce ainsi le « ni juif ni grec, ni

homme ni femme, ni esclave ni homme libre » de l'apôtre Paul (Ga 3, 28). Ce processus de transformation qui neutralise ou désactive les oppositions constitutives du sacré, nous pouvons le désigner comme une *sublimation* du sacré.

Lorsqu'il s'identifie à la « soif de justice », l'impératif de sainteté parvient-il cependant à surmonter le clivage qui caractérise le sacré souverain ? Pour tenter de répondre, il faut revenir au texte biblique. Dans la Torah, ce dépassement se manifeste de deux façons différentes. Sur le plan social, il s'exprime dans les rituels cathartiques qui permettent à tous ceux qui ont été affectés d'une souillure de se purifier afin de se réinsérer dans la communauté de l'Alliance. Les rites de purification des lépreux décrits dans le *Lévitique* sont particulièrement significatifs, car ils concernent une catégorie que les autres cultures antiques considéraient au contraire comme irrémédiablement impure. On pourrait également montrer que le rite du bouc émissaire a la même portée (ce qui demanderait de se confronter avec la théorie de Girard). Sur le plan proprement religieux, le dépassement du sacré se manifeste dans le refus d'attribuer à Dieu une pureté et une bonté absolues en le dissociant d'une entité maléfique où se condenserait toute l'impureté. À l'époque d'Isaïe, ou plus exactement du « Second » Isaïe, la figure du diable n'était pas encore apparue dans le judaïsme, mais, exilé à Babylone, le prophète était confronté à une autre version de ce dualisme, celle de la religion perse, qui met en scène le combat d'un dieu de lumière et d'un principe des ténèbres. C'est à cette scission du sacré qui le perpétue à travers son clivage que s'oppose le prophète quand il donne à entendre cette parole de son dieu : « Je forme la lumière et je crée les ténèbres, je fais naître la paix et je crée le malheur, c'est moi YHVH qui fais tout cela » (*Isaïe* 45, 5-7).

Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio, 1997 [1995]. *Homo sacer*. Paris : Seuil.
- BATAILLE, Georges. 1970a [1929–1930]. « La valeur d’usage de D.A.F. de Sade ». Dans *Œuvres complètes*. Volume 2, *Écrits posthumes 1922–1940*, p. 54–69. Paris : Gallimard.
- . 1970b [1939]. « La royauté de l’Europe classique ». Dans *Œuvres complètes*. Volume 2, *Écrits posthumes 1922–1940*, p. 222–232. Paris : Gallimard, 1970.
- BENVENISTE, Émile. 1969. « Le sacré ». Dans *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Volume 3, *Pouvoir, droit, religion*, p. 188–190. Paris : Éditions de Minuit.
- CAILLOIS, Roger. 1988 [1939]. *L’homme et le sacré*. Paris : Gallimard.
- FREUD, Sigmund. 1976 [1913]. *Totem et tabou*. Paris : Payot.
- . 1971 [1923]. « Une névrose démoniaque au XVII^e siècle ». Dans *Essais de psychanalyse appliquée*, p. 226–229. Paris : Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin. 1966 [1946]. « Lettre sur l’humanisme ». Dans *Questions III et IV*, Volume 3, p. 65–127. Paris : Gallimard.
- LEVINAS, Emmanuel. 1976 [1963]. *Difficile liberté*. Paris : Albin Michel.
- . 1984 [1961]. *Totalité et infini*. La Haye : Martinus Nijhoff.
- LEVITIQUE.
- ROGOZINSKI, Jacob. 2022. *Moïse l’insurgé*. Paris : Cerf.
- THÉHAROTH.