

L'utilisation de mots du « sacré » au début de la modernité (Spinoza et Kant)

Maxime ALLARD *

Résumé : Sans aborder de front les théories sur le « sacré », cet article repère l'utilisation par Spinoza et Kant, au début de la modernité, de mots liés habituellement au sacré (*sacré*, *saint*, *heilig*). Il suggère les effets pragmatiques et éthiques du recours à ces mots et une certaine distance avec ce qui deviendront, dans le sillage des travaux d'Otto, les options philosophiques ou anthropologiques sur le « sacré ».

Mots clés : sacré, saint, *heilig*, Spinoza, Kant

J'aurais aimé le titre suivant : « Oser se sacrer du sacré au lieu de le sacrer ! ». Cela ne convenait pas. Cependant, cela aurait signalé, d'entrée de jeu, quelques tensions, voire problèmes, avec l'usage moderne de ce mot, verbe ou nom. Car, me semble-t-il, il s'agit, avec Spinoza et Kant dont le corpus sera étudié ici, de désacraliser certaines catégories anciennes et médiévales de « sacré », du « *sacer* », de les profaner en quelque sorte. J'aurais pu, direz-vous, simplement refuser de consacrer quelques pages ou propositions au sujet. J'aurais pu le taire, l'oublier, tout simplement : m'en sacrer ! Pourtant, je crains fort que ma tentative ne puisse complètement me préserver de recourir à l'une ou l'autre catégorie du « sacré »... comme ce fut le cas pour Kant et Spinoza. Je me lance donc.

* Maxime Allard est professeur titulaire au Collège universitaire dominicain, à Ottawa.

« Oser ! » L’infinitif cache un impératif, une incitation forte, presque un cri de ralliement : « Osez », comme dans le *Sapere aude* d’Horace répercuté plusieurs siècles plus tard par Kant dans *Qu’est-ce que les Lumières ?* Comme si, entre-temps, on n’avait pas osé, pas assez osé...

« Oser se sacrer... ». Oser se consacrer, s’engager consciemment et consciencieusement à se séparer, à éviter, à ne plus avoir affaire à ou à traiter de quelque chose qui, après tout, semble ambivalent, ambigu... au nom d’idées claires et distinctes, scientifiques. Tout un programme lié à un moment de l’histoire (Kant), à une posture épistémologique, éthique et politique (Spinoza). Tout un programme, encore inachevé et, peut-être, inachevable de la modernité (Habermas) (Passerin d’Entrèves et Benhabib, 1997).

« Oser se sacrer du sacré ! ». Oser se séparer de ce qui se présente toujours comme séparé, transcendant, de ce qui s’impose et qui interdit, qui est déjà dit, déjà proposé, reçu. Oser se protéger de ce qui fait trembler, de ce qui fascine, du registre du majestueux, du « *theion* », peut-être même des « dieux », de « Dieu » ? Avoir assez confiance dans la raison pour ne plus rien attendre du « sacré » ou pour maîtriser tant nos attentes et tellement ces attentes – si elles resurgissent toujours et encore – que le « sacré », le dominer comme on aura espéré dominer la « Nature », reconnaître que les « dieux » nous ont quittés et que d’autres surgissent, reviennent, n’en finissent pas de faire croire à leur disparition ou à leur retour. Oser se séparer et se passer de ces discours et des demandes qu’elles imposent. Oser se séparer de qui les répercute et les institue... sans toutefois, peut-être, parvenir à s’en passer entièrement (Firestone et Jacobs, 2012).

« Oser... ne pas le sacrer ». Ne pas confirmer le sacré, ne pas sacraliser ce qui en resterait. Ne pas en faire une catégorie intouchable, obligée... au même titre que la catégorie « Dieu » l’avait été auparavant ou la « Nature » le fut un peu plus tard.

Premièrement, brutalement, il n’y a pas une catégorie du « sacré ». Il y a des écritures du « sacré » : un lent va-et-vient de l’adjectif qualifiant un « x » au substantif « Le sacré ou Le Sacré » pour englober ce qui s’avérera bientôt – grâce aux résultats de la philologie et de l’ethnographie – la concaténation d’une constellation de catégories irréductible à cette unification. Il y a,

concomitamment, irréductibles les unes aux autres, des conceptions et configurations du « sacré » qui ont pris forme et ont été diffusées dans les sciences sociales depuis moins longtemps qu'en philosophie moderne mais toujours ou presque en lien avec une critique du « christianisme » plus ou moins occasionnée par la découverte (sic) ou la prise en compte, ou l'invention – c'est selon – d'autres religions ou d'expériences religieuses : Agamben (2017), Benveniste (1969), Eliade (1988), Joas (2019), Mauss (1968), Otto (2015) et, plus récemment, Sloterdijk (2021). Chacune est intimement liée à des options et projets scientifiques, théologiques, sociologiques, philosophiques déterminés... avec un rapport ambigu et ambivalent, souvent, envers le catholicisme, sur le spectre du christianisme. Il y aurait une histoire, une généalogie ou une archéologie à faire de cette apparition et de ces usages, du projet de les réunir sur un seul spectre ou comme des « degrés » d'une même réalité. Mais cela ne sera pas tenté ici.

Deuxièmement, il y a des « sacrés ». Celui de la République romaine et de son Empire n'est pas celui complexe du Moyen Âge, par exemple, et presque tous donnent lieu à de l'ambivalence (Schmitt, 1992a, 1992b).

Troisièmement, on pourrait avancer qu'il y a des rhétoriques du « sacré », des recours pragmatiques pas toujours pleinement réfléchis à une constellation d'images, d'affects et de gestes loués ou blâmés en lien avec du « sacré » !

Enfin, le « sacré », s'il y en a, n'est pas toujours opposé à la même « chose » ou contre-distingué des mêmes catégories/choses : il y a certes le profane, mais il y a le saint (pour ne rester que dans l'aire et l'ère de ce qu'on a voulu appeler le « christianisme », l'immonde aussi).

Attentifs aux divers rappels de Jean-Claude Schmitt, je mettrai donc le sacré de côté, je le mettrai hors de portée des yeux et des mains. Je me garderai de le profaner. Mais le sacré bouge, n'aime pas être consacré ou profané. Il veut circuler. Il circule encore aujourd'hui : on se « consacre à... », on « sacre » (penser à la « sacreur » québécoise encore en vie malgré deux générations de non-fréquentation de la sainte table et des autres objets sacrés).

On ne parvient donc peut-être pas si aisément à se passer du « sacré ». C'est pourquoi, dans cet article, je vais tenter de mettre en œuvre un projet de recherche sur l'usage de « *sacer* », « *sacra* »,

« *heilig* », « *sanctus* » par des philosophes modernes¹. Spinoza et Kant ont écrit avant que les anthropologues, ethnologues et sociologues de la religion ou du religieux développent leurs théories depuis des observations et des conjectures liées à ce qui leur aura semblé « primitif » ou « originaire » dans l'histoire humaine, dans l'expérience humaine du monde.

Il s'agit de recenser, de baliser l'usage de ces termes par ces auteurs. Rien de plus. En conclusion, en nous aidant de quelques remarques de Jean-Luc Nancy et de Hans Blumenberg, nous tenterons quelques hypothèses sur ces usages et sur les concepts et options philosophiques qui les rendent possibles, productives, opportunes et utiles. Tout le travail proprement philosophique restera à entreprendre : quelles options épistémologiques permettent leurs décisions ? De quelles anthropologies et éthiques sont-elles le symptôme ou le produit ? De quels héritages judéo-chrétiens sont-elles porteuses consciemment ou inconsciemment ? Quelles ouvertures sur le social et le politique permettent-elles d'envisager ? Quelles « expériences existentielles » ont servi d'exemplaires, de matrice à ces réflexions ?

Pourquoi cette option de rester en surface ? Pourquoi différer le questionnement philosophique ? Pour deux raisons. Premièrement, il me semble que très souvent sur les textes de ces auteurs on projette trop rapidement, sans recul herméneutique critique, nos idées sur le sacré. Deuxièmement, parce qu'en étant attentif au registre des « mots » et des lieux de leur mise en discours, on pourra peut-être déceler, dans un second temps, soit au cours du questionnement philosophique, qu'il est possible de traiter des expériences humaines désormais traversées de « sacré », sans recourir à ces catégories et que ce traitement ouvre des perspectives intéressantes.

Ainsi, cet article ne propose pas une théorie du sacré. De telles théories abondent, de Rudolf Otto à Hans Joas, en passant par les travaux de Benveniste. Il ne développera pas, non plus, une étude de ce que serait le sacré chez Spinoza ou Kant. Ce serait trop ambitieux. En demeurant attaché à l'usage de mots du « sacré », l'article entend combler un vide. En effet, les études sur la religion

¹ Pour les besoins de cet article, nous ne soulèverons pas les différences étymologiques entre « *sacer/sanctus* » et « *heilig* » mais je serai attentif à l'oscillation entre saint et sacré lors des traductions.

ou la foi tant chez Kant que chez Spinoza n'abordent pas ce sujet ; leurs perspectives sont autres. À cause de cela, ces travaux ne nous sont ici d'aucune utilité².

Baruch Spinoza

Compte tenu du corpus spinozien, on pourrait s'attendre à une récolte fructueuse. Après tout, n'a-t-il pas proposé une méthode exégétique et herméneutique pour approcher philosophiquement les « Saintes Écritures » ?

« *Sacer* », comme nom, n'est pas, comme tel, dans le vocabulaire de Spinoza. Il peut traiter des autorités théologiques, des Écritures (juives et chrétiennes), du rapport à Dieu sans y recourir. Par contre, l'adjectif est utilisé.

Dans la première partie de l'*Éthique*, pourtant consacrée à « Dieu », le mot sacré n'intervient pas. Par contre, la « sanction » surgit au détour du scolie 2 de la proposition 33 : « que tous les décrets ont été sanctionnés par Dieu lui-même de toute éternité »³. Cette proposition porte sur le caractère déterminé, nécessaire de ce qui est⁴. Or « *sanctio* » vient de « *sacer* » : c'est l'action, le geste qui rend inviolable, consacre et interdit le changement. La *sanctio* arrête au sens d'un arrêt de la justice : rien ne peut être changé car la justice a tranché ; nous nous retrouvons désormais dans le registre du nécessaire (Robert, 2006 ; Magdelain, 2021). L'importance de cette proposition qui clôt presque la première partie de l'*Éthique* se signale par la longueur des deux scolies qui doivent, une fois de plus, combattre la proposition traditionnelle judéo-chrétienne articulée au Moyen Âge – propos qu'il déclare absurde et désigne comme du bavardage, des balivernes (*nugatoriam*) – d'un Dieu ayant une volonté absolue. Malgré ce caractère frivole et malgré qu'il ait déjà traité de cela au scolie de la proposition 17, Spinoza y revient « encore » (*hic repetam*). C'est

² Deux exceptions doivent être mentionnées cependant : Painter (1999) ainsi que Levene (2011).

³ « [*Q*]uod omnia decreta ab æterno ab ipso Deo sancita fuerunt ». Toutes les références proviennent du site *The Latin Library. Neo-Latin. Spinoza*. Récupéré le 22 mars 2023 de <https://www.thelatinlibrary.com/spinoza.ethica1.html>.

⁴ Spinoza, *Éthique*, I, prop. 33 : « *Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt quam productæ sunt* ».

dans ce second scolie qu'intervient la *sancita*. Or comme dans la perfection éternelle de Dieu, il n'y a ni quand ni avant ou après, l'arrêt, la sanction relève aussi de l'éternité libre de Dieu. Ce qui se déroule devant nos yeux ne peut être, n'aurait pu être autrement sans qu'un autre Dieu soit pensé. Voilà l'absurdité. Vanité qui résiste, vanité enracinée dans l'expérience enfantine de chacun⁵. Vanité résistante. D'où l'intérêt de faire intervenir, discrètement, brièvement, la catégorie du sacré sous le couvert de la *sanctio*. Dans la *sanctio*, on ne retrouve pas l'ambivalence que le *sacer* romain pouvait avoir.

La seconde partie de l'*Éthique* ne recourt pas à ce vocabulaire. Dans la troisième partie, à propos de la définition de la « pénitence » – qui est une forme de tristesse concomitante à l'idée d'un certain faire –, du « sacré » apparaît⁶. L'explication de cette définition instaure des liens complexes avec plusieurs propositions de la troisième partie et insiste sur le caractère contingent, lié à l'éducation (parentale ou autre), de ce qui cause du repentir ou non. Au détour de ce travail, nous lisons en effet : « La coutume et la religion ne sont pas les mêmes pour tous les humains : ce qui est sacré pour les uns est profane pour les autres, et les choses honnêtes chez un peuple sont honteuses chez un autre ».⁷ Le sacré, différencié du profane, n'est pas une réalité existentielle. Il est un discours produit et reçu par des coutumes locales, voire familiales. Les religions en proposent aussi. Chaque coutume et religion aura sa distinction entre ce qui sera déclaré sacré ou profane. Ces discours ont un impact sur les auditeurs qui sont affectés de tristesse ou de joie. Plus important encore, peut-être, que le caractère relatif du couple sacré/profane est le rapport induit entre ce couple et un autre : « *honesta/turpia* ». Autrement dit, on pourrait croire, si on mettait ces deux couples en parallèle, que le sacré/profane est un redoublement du couple *honesta/turpia*, plus originaire, un supplément nécessaire, déterminé, quelle que soit la coutume ou la religion, par les types de contacts et de rapports entre

⁵ Cf. Spinoza, *Éthique*, I, appendice.

⁶ Spinoza, *Éthique*, III, définition 27 : « *Poenitentia est tristitia concomitante idea alicuius facti, quod nos ex libero mentis decreto fecisse credimus* ».

⁷ « *Nam consuetudo et religio non est omnibus eadem ; sed contra, quae apud alios sacra, apud alios profana, et quae apud alios honesta, apud alios turpia sunt* » (*Éthique*, III, définition 27). [Traduction de l'auteur.]

des corps et les idées inadéquates générées à l'occasion. Et non l'inverse.

Par la suite, il faut attendre à la 5^e partie, à la proposition 36 et son scolie, pour que le terme « sacré » soit utilisé, cette fois-ci pour désigner le « *codicis* », soit des livres, dans ce cas, l'Écriture. Proposition délicate portant sur l'amour intellectuel de Dieu⁸. Proposition surtout en lien avec laquelle Spinoza évoque, ensemble, le salut, la béatitude et la liberté qui auront lieu, concrètement, dans un « amour pour tous les humains »⁹. Le sacré intervient ici : des écrits sont reçus comme sacrés. Ces livres donnent à lire des équivalences entre la béatitude, la gloire. Spinoza ne donne pas de référence précise. Mais il démontre dans la suite du scolie le caractère rationnel de cet équivalent¹⁰. La lecture dans les livres sacrés ou l'écoute de leur contenu proclamé quant à l'amour de Dieu et des humains vient doubler, de manière singulière, à des moments précis, des expériences humaines de choses particulières, expériences concrètes, contingentes, qui marquent plus que des théories même indubitables, telles celles proposées par Spinoza dans la première partie de l'Éthique¹¹.

Pour sa part, le *Traité politique* fait une maigre place au sacré. Et cette place est concentrée dans le chapitre concernant l'aristocratie. Le chapitre sur la monarchie ne se sert pas de la catégorie du sacré. Il y est, très brièvement, question de religion mais d'un point de vue très particulier : la construction des

⁸ Spinoza, *Éthique*, V, prop. 36 : « *Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat* ».

⁹ Spinoza, *Éthique*, V, prop. 36, scolie : « *Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines* ».

¹⁰ Spinoza, *Éthique*, V, prop. 36, scolie : « *Atque hic amor, seu beatitudo in sacris codicibus gloria appellatur ; nec immerito* ».

¹¹ Spinoza, *Éthique*, V, prop. 36, scolie : « *Nam quamvis in prima parte generaliter ostenderim, omnia (et consequenter mentem etiam humanam) a Deo secundum essentiam et existentiam pendere, illa tamen demonstratio tametsi legitima sit et extra dubitationis aleam posita, non ita tamen mentem nostram afficit, quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cuiuscumque singularis, quam a Deo pendere dicimus, concluditur* ».

« temples » n'est pas l'affaire de l'État (Spinoza, *Traité politique*, chap. 6, par. 40).

Il mentionne, au chapitre 4, des histoires sacrées ou profanes. Les lecteurs y apprendraient l'importance de mandats courts – une année – pour les dirigeants d'armée. Machiavel, par exemple dans *Le Prince* et *Les discours* ou encore, plus pertinent ici, dans son *Art de la guerre*, donnait bien des exemples de cela depuis les textes de Tite-Live ou l'histoire de Florence ou de l'Europe des XV^e et XVI^e siècles. L'effet de la lecture de ces histoires correspond au dicton « *historia magistra vitae* ». Ici, l'intérêt est double pour notre propos. D'une part, ce qui compte ici pour Spinoza est le caractère « historique » des écrits ; leur désignation comme sacrés ou profanes n'y change rien, est indifférente, ne donne pas plus de poids à l'une ou l'autre. D'autre part, ces lectures sont redondantes : la raison, par elle-même, peut parvenir à la même conclusion, ce qu'il s'emploie à faire : « Tous ceux qui ont lu les histoires tant sacrées que profanes le savent. La raison n'enseigne clairement rien d'autre »¹² (Spinoza, *Traité politique*, chap. 5, par. 17)¹³. Dans ce contexte, on comprend aisément pourquoi il ne sent pas le besoin de donner de références. Ces histoires, aussi bien sacrées que profanes, seraient au mieux un supplément, un doublet permettant d'offrir un argument d'autorité à qui n'aurait pas le temps ou la capacité d'y réfléchir avec attention.

Au chapitre 8, paragraphe 46, les *sacerdotes* surgissent à propos de rituels tels les baptêmes, mariages, etc. Autrement dit, pour Spinoza, dans un régime politique, il y a de la place pour de la ritualité et pour un groupe, une caste spécifique qui s'en occupe, qui administre les rites... malgré le fait que Spinoza préférerait une religion plus simple et « catholique » au sens développé au chapitre 14 du *Tractatus theologico-politicus*¹⁴. Car, dans la réalité,

¹² « *Quod autem nullus, qui integrae militiae vel magnae eius parti imperet, nisi cogente necessitate in annum ad summum eligendus sit, norunt omnes, qui historias tam sacras quam profanas legerunt. Ratio autem nihil hoc clarius docet* ».

¹³ Pour une version bilingue du *Tractatus politicus*, voir Spinoza et Nous. Documentation. Récupéré le 25 novembre 2023 de [http://www.spinozaetnous.org/wiki/Trait%C3%A9_politique_\(bilingue\)](http://www.spinozaetnous.org/wiki/Trait%C3%A9_politique_(bilingue)).

¹⁴ Spinoza, *Traité politique*, chap. 8, par. 46 : « *Ad religionem quae spectant, satis prolixè ostendimus in tract. theologico-politico. Quaedam tamen tum omisimus, de quibus ibi non erat agendi locus ; nempe quod omnes patricii eiusdem*

malheureusement, il y aura toujours des sectes qui pourront se former ou il peut y avoir, présentes sur le territoire, des religions autres, moins « catholiques ». Leurs temples doivent pouvoir être construits. Plus superstitieuses, ces religions recourent à de la ritualité. Mais pas seulement elles, la religion du pays, même si elle était « catholique », risque fort, pour le culte, de désirer créer une caste à part ou, à tout le moins, doit-elle marquer sacramentellement l'entrée dans la communauté par le baptême et le mariage. Spinoza propose en lieu et place de cela que la gestion des cérémonies cultuelles – qu'il désigne par un geste symbolique clé à l'époque : l'imposition des mains – soit faite par des sénateurs ou des patriciens, reconnus comme les « *sacerdotes* » et les interprètes de la religion du pays¹⁵. Autrement dit, la gestion du sacré est opérée par des gens au pouvoir, des fonctionnaires de l'État aristocratique¹⁶. En faisant disparaître la caste « sacrée » de la religion et en l'intégrant dans l'appareil de l'État, Spinoza vient de régler le problème fondamental des tensions sociales liées à la religion, tel qu'il le décrivait au chapitre 15 de cet ouvrage et dans le prologue du *Tractatus theologico-politicus*. C'est pourtant un signe que des gestes reconnus comme « sacrés » devront continuer à exister même si le politique n'est plus théologalisé (sacralisé) mais analysé comme un effet nécessaire, déterminé, des humains dans le tout naturel qu'est la substance. Ainsi, la religion – les communautés qu'elle rassemble dans des lieux (temples) et selon des rythmes précis – ne constitue plus un régime propre, séparé mais devient un organe intimement lié à l'État. Il est important de comprendre que ce déplacement de la gestion du sacré ne requiert pas que le sacré soit mimé politiquement. Il est clair que des

religionis, simplicissimae scilicet et maxime catholicae, qualem in eodem tractatu descripsimus, esse debeant ». Toutes les citations proviennent du texte latin. Récupéré le 19 mai 2024 de [https://www.spinozaetnous.org/wiki/Trait%C3%A9_politique_\(bilingue\)](https://www.spinozaetnous.org/wiki/Trait%C3%A9_politique_(bilingue)).

¹⁵ Je note au passage, histoire d'être exhaustif, que le sacré est aussi présent dans ce paragraphe à travers la consécration des mariages (*matrimonium consecrare*). Que le mariage soit ainsi sacralisé n'est pas insignifiant afin d'assurer les questions économiques et la stabilité sociale.

¹⁶ Spinoza, *Traité politique*, chap. 8, par. 46 : « [...] *et ut praecipuo ipsius cultui solis patriciis vel senatoribus manus admoveat liceat, atque adeo ut solis patriciis liceat baptizare, matrimonium consecrare, manus imponere, et absolute ut templorum veluti sacerdotes patriaeque religionis vindices et interpretes agnoscantur* ».

temples de religion existent encore. Serait-ce alors une parodie du sacré, au sens de la parodie proposé par Agamben (2007 : 37–51) dans *Profanations* ? Partiellement seulement, car en profanant ainsi le sacré et sa gestion, il s'agit de rendre inopérant le sacré, certes, mais surtout, et mieux, de recourir au discours du « sacré » pour que des affects soient produits qui mènent à un agir socialement utile et pacifiant, et non pas comme le sacré géré par des ministres des religions dont Spinoza fit l'expérience à Amsterdam, pour qui les discours du sacré servaient à manipuler affectivement les gens pour créer des sectes rivales et entretenir de la violence sociale.

Enfin, surtout et sans surprise, c'est dans le *Tractatus theologico-politicus* que la terminologie du sacré est employée par Spinoza. Bien des commentateurs le mentionnent : Fleyfel (2008), Waterlot (1998), Lagrée (1999), Levene (2011, 2004), Auwers (1990) et Schulman (1995). Ici encore, il ne s'agit pas de creuser la signification, les présupposés philologiques, philosophiques et théologiques entourant l'interprétation de la Bible par Spinoza. Nous nous arrêtons aux usages de la catégorie « sacré » dans ce texte.

Il sera question de sacrifices (chap. 5), de sacrilèges (chap. 6, 7 et 15), de sacerdoce/sacerdotal/ministres des choses sacrées ou de l'Église (préface, chap. 7, 8, 10, 17, 18 et 19), des lieux sacrés (chap. 17), des histoires sacrées (chap. 4), de pacte sacré (chap. 8), de chants sacrés (chap. 19), d'un pays et de la majesté de rois (chap. 17). Mais surtout, Spinoza y emploie les expressions « doctrines sacrées » et « livres sacrés », « Écritures divines, du droit sacré »¹⁷. Au fil du traité, il sera question de choses qui sont consacrées (chap. 1, 7 et 15). Cependant, c'est au chapitre 12 seulement qu'une définition du sacré est offerte. On y lit :

Cela est sacré et divin qui est destiné à la piété et aux exercices de religion ; et tout objet semblable restera sacré aussi longtemps que les hommes s'en serviront avec une

¹⁷ Il serait fastidieux de faire le tour de toutes ces mentions. Je n'en signalerai que quelques-unes. Il est question de : Livres sacrés qui sont aussi désignés (aux chap. 3 et 7) comme Écriture sainte et livres saints (chap. 3 et 5), produits par des écrivains sacrés (chap. 4 et 7 [au singulier]), par des auteurs sacrés (chap. 6). Ces livres, Écritures, sont un recueil de Paroles sacrées (chap. 7). Ces livres sont aussi désignés comme « divins » et comme des documents (chap. 7). Ils rapportent des histoires sacrées différentes des histoires profanes (chap. 3). Cf. Klajnman (2009), Zac (1962) et le Groupe de Recherches Spinozistes (1992).

pieuse intention. Que si leur piété cesse, ces objets cesseront aussi d'être sacrés ; que s'ils les font servir à des œuvres d'impiété, alors cela même qui était sacré deviendra immonde et profane¹⁸.

La citation mérite de retenir notre attention. Premièrement, le sacré est associé au divin¹⁹. Ce sont presque des synonymes. Le « sacré » sert à désigner des discours, des gestes et des objets pour générer et entretenir « la piété et les exercices de religion ». Mais c'est l'intention pieuse qui prime l'usage de ces discours, gestes et objets désignés, retenus pour soutenir cette intention. En ce sens, le « sacré » dure aussi longtemps que dure l'intention. Ce n'est pas une qualité propre à un objet ou à un geste (imposition de la main) en tant que tel. Si l'intention est « impie », il sera important de requalifier ce qui avait été désigné comme « sacré » et de le déclarer désormais « immonde et profane ». Ceci rejoint l'idée selon laquelle le pieux et l'impie varient selon les opinions des gens, leurs cultures, etc., de même que le juste et l'injuste et qu'il importe plus de porter attention aux actions et œuvres des gens qu'à leurs discours²⁰.

À propos des « Écritures sacrées » des Hébreux et des chrétiens, Spinoza, au chapitre 10, pousse une conclusion du chapitre 7 à la limite et anticipe sur des éléments du chapitre 14. En effet, sa méthode exégético-herméneutique énoncée au septième chapitre, pour la Bible, aboutissait à ne conserver comme signifiants et rationnels que certains éléments concernant la figure de « Dieu », éléments qu'il reconstruira en sept points au chapitre 14 ainsi que deux principes éthiques fondamentaux (la justice et la charité). Ainsi, dans ce chapitre 10, il élargit sa perspective et écrit :

¹⁸ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, chap. 12 : « *Id sacrum et divinum vocatur, quod pietati et religioni exercendae destinatum est, et tamdiu tantum sacrum erit, quamdiu homines eo religiose utuntur : quod si pii esse desinant, et id etiam simul sacrum esse desinet : at si idem ad res impias patrandas dedicerint, tum id ipsum, quod antea sacrum erat, immundum et profanum reddetur* ». Toutes les citations proviennent du site « Spinoza et nous », *Tractatus Theologico-Politicus*. Récupéré le 14 février 2024 de www.spinozaetnous.org/wiki/Tractatus_theologico-politicus.

¹⁹ Cela a lieu à quelques autres reprises dans le *Tractatus theologico-politicus*. Par exemple, au chap. 7, indifféremment, Spinoza traite des Écritures sacrées/saintes et de la divinité des Écritures.

²⁰ Spinoza rejoint ici ce qui avait été une posture éthique provisoire ou provisionnelle retenue par Descartes dans le *Discours de la méthode*, 3^e partie.

[...] et par conséquent tous les livres qui contiennent des récits et des renseignements d'une moralité excellente²¹, en quelque langue qu'ils soient écrits, chez quelque nation qu'on les rencontre, sont également sacrés. Quoi qu'il en soit, nous pouvons toujours noter ici que les sept premiers chapitres de Daniel ont été écrits en chaldéen, et qu'ils n'en sont pas réputés moins sacrés que tout le reste de la Bible²².

Le qualificatif « sacré » n'est donc plus réellement qu'un discours pour qualifier la mise en récit, la mise en scène d'une « moralité excellente », d'où qu'elle provienne, en quelque langue que ce soit. Mais les textes, tant les récits que les enseignements qu'ils comportent, ainsi « sacralisés », ont un surcroît d'autorité. Autrement dit, les livres dits sacrés sont ainsi désignés par un parti, choisis parmi d'autres qui sont exclus. Mais le critère de ces choix n'a pas à voir avec une « excellente moralité »²³. Le chapitre douzième en viendra à qualifier ceux qui ont participé à ces choix ou qui s'agrippent à ces choix passés. Il les décrit comme des gens qui changent la religion en superstition. Cela, nous le savions depuis la préface du *Traité*. Mais ici, il spécifie : ces gens troquent la « parole de Dieu »²⁴ pour adorer « des simulacres, des images, ou

²¹ La traduction de « *res optimas* » par « excellente moralité » rend bien l'idée mais pas la lettre du texte. Il y a des choses sacrées et élevées, les meilleures : « *quod res sacrae et optimae ab horum electione dependerint* » (chap. 8). Au chapitre 14, la raison, la foi, la justice et la charité se confondront lorsqu'elles sont manifestées à leur meilleur : « *Quare non ille, qui optimas ostendit rationes, optimam necessario ostendit fidem, sed ille, qui optima ostendit opera Justitiae, et Charitatis* ».

²² Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, chap. 10 : « *Quod si clare constaret, luculentissimum esset testimonium, unde evinceretur, Scripturam eatenus tantum esse sacram, quatenus per ipsam intelligimus res in eadem significatas, at non quatenus verba sive linguam et orationes, quibus res significantur, intellegimus : et praeterea libros, qui res optimas docent et narrant, quacunque demum lingua, et a quacunque natione scripti fuerint, aequae sacros esse. Hoc tamen notare saltem possumus, haec capita Chaldaice scripta esse, et nihilominus aequae sacra esse, ac reliqua Bibliorum* ».

²³ Spinoza déploie une longue argumentation et propose une patiente démonstration dans ce chapitre 10, afin de parvenir à cette conclusion. Elle mériterait en soi une lecture micrologique pour signaler le caractère « profanateur » ou « sécularisant » de Spinoza.

²⁴ « Parole de Dieu » (*Dei Verbum*) : l'expression a son importance. Mais elle devient ici le marqueur d'une science rationnelle naturelle qui se donne dans des récits requérant une interprétation précise pour ne pas y verser des propos pour

de l'encre et du papier »²⁵. Autrement dit, leur usage de « sacré » est un masque, un maquillage de mots, d'images de rien. Cette position est portée par des choix sémiotiques, herméneutiques et pragmatiques : les mots acquièrent une signification seulement en fonction de leur usage ; un texte est une chose muette qui doit être interprétée ; l'effet affectif et éthique de l'enchaînement des mots est fondamental. Ainsi, si la lecture d'un récit, d'un agencement de mots, excite à l'éthique ou à la dévotion, il est alors réputé « sacré »²⁶.

Le « sacré » n'est pas national ou lié à une langue particulière. Il est aussi historique en ce sens qu'il a à voir avec l'usage, toujours contingent d'un texte par un groupe. Ainsi, même un texte proposant de l'éthique rationnelle sous figures inadéquates mais excitant pour un temps à la dévotion, même ce texte peut perdre ce statut, cette reconnaissance autorisée. Cela a lieu lorsque :

[...] l'usage s'efface tellement que les mots ne gardent plus aucune signification, soit parce que le livre est tout à fait négligé, soit par des altérations criminelles²⁷, soit parce qu'on n'en a plus besoin, alors les mots et les livres, n'étant d'aucun usage, n'auront aucune sainteté²⁸.

tenter d'expliquer ce qui semble insolite ou ce qui relève de procédés de mythification ou de mythologisation de la figure de « Dieu ».

²⁵ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, chap. 12 : « *Religionem in superstitionem convertant, imo ne simulacra et imagines, hoc est chartam et atramentum pro Dei Verbo adorare incipiant* ».

²⁶ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, chap. 12 : « *Aliud exemplum, quod rem clarissime indicat. Verba ex solo usu certam habent significationem, et si secundum hunc eorum usum ita disponantur, ut homines eadem legentes ad devotionem moveant, tum illa verba sacra erunt, et etiam liber tali verborum dispositione scriptus* ».

²⁷ Ces altérations sont produites par des gens qui veulent se faire un nom et qui accommodent l'Écriture au goût de la multitude. Cf. *Tractatus theologico-politicus*, chap. 18 : « *Nam postquam Hebraei suum jus in Deum transtulerunt, jus summum imperandi Mosi tradiderunt, quique adeo solus auctoritatem habuit leges Dei nomine condendi, et abrogandi, sacrorum ministros eligendi, judicandi, docendi, et castigandi, et omnibus denique omnia absolute imperandi. Deinde quod, quamvis sacrorum ministri legum interpretes fuerint, eorum tamen non erat, cives judicare, nec aliquem excommunicare ; hoc enim tantum judicibus, et principibus ex populo electis competebat* ».

²⁸ *Ibid.*, chap. 12 : « *Sed si postea usus ita pereat, ut verba nullam habeant significationem, vel quod liber prorsus negligatur, sive ex malitia, sive quia eodem non indigent, tum et verba, et liber nullius usus, neque sanctitatis erunt : denique si eadem verba aliter disponantur, vel quod usus praevaluerit ad eadem* ».

Spinoza se sert de l'exemple de l'écriture divine sur les Tables de la Loi : une fois que Moïse les brise, elles ne sont plus sacrées car le peuple, par ses gestes (adoration du veau d'or) n'agit pas en conformité avec elles. L'exemple prouve cependant plus que ce dont il est l'exemple : il ne s'agit pas ici de négliger un texte qui n'avait pas encore été lu ni d'ajouts et d'altérations à un texte qui n'avait pas encore été vu ; il s'agit de gestes qui d'avance signifient que ce texte n'a pas à être lu, suivi, considéré comme indiquant une vérité éthique²⁹.

Cela amène Spinoza à énoncer un principe qui soutient toute l'argumentation des chapitres 1 à 12 : la *mens* humaine est le lieu du sacré – le « cœur de chair » sur lequel l'Esprit saint³⁰ a écrit la vraie loi, la loi originale, originaire³¹ – les objets (pierres, mots, livres ou gestes), ne le sont que de manière dérivée et pour autant qu'ils ont trait à son activité³². Tout son travail est de faire émerger de textes corrompus cet originaire divin et de le faire par un usage rigoureux de la raison. Il peut alors conclure, au chapitre 20, que la charité et la justice sont le contenu exclusif qui peut structurer la religion et que l'État a pour tâche de veiller à ce que les gens qui ont de l'autorité et du pouvoir dans ces institutions y soient tenus,

in contrariam significationem sumenda, tum et verba et liber, qui antea sacri, impuri et profani erunt. Ex quo sequitur nihil extra mentem absolute, sed tantum respective ad ipsam, sacrum aut profanum aut impurum esse ».

²⁹ À l'occasion de cet exemple, Spinoza se lance dans une tirade qui mériterait plus d'attention qu'elle ne semble en avoir eu parmi les commentateurs. Je n'en retiendrai que ceci : la désacralisation ou la profanation de ce qui a été tenu pour sacré pendant un temps ne peut avoir lieu que par le fait de qui, pour un temps, l'avait tenu pour sacré : « *Desinant ergo nos impietatis accusare, qui nihil contra verbum Dei loquuti sumus, nec idem contaminavimus, sed iram, si quam justam habere possint, in antiquos vertant, quorum malitia Dei arcam, templum, legem et omnia sacra profanavit, et corruptioni subjecit* ».

³⁰ Cette figure de la sainteté (L'Esprit Saint) est présente aux chapitres 6, 7, 11 et 15.

³¹ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, chap. 12 : « *Deinde si secundum illud Apostoli in 2. Epist. ad Corinth. cap. 3. v. 3. Dei Epistolam in se habent non atramento, sed Dei Spiritu, neque in tabulis lapideis, sed in tabulis carnis cordis scriptam, desinant literam adorare et de eadem adeo esse solliciti. His puto me satis explicuisse, qua ratione Scriptura Sacra et divina habenda sit* ».

³² Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, chap. 12 : « *Ex quo sequitur nihil extra mentem absolute, sed tantum respective ad ipsam, sacrum aut profanum aut impurum esse* ».

puisque ce que les gens considèrent comme sacré ou profane n'entrave jamais la liberté de pensée³³.

Récapitulons. Le sacré est une catégorie pour qualifier des mots, des choses, des gestes et des actions, des gens, des lieux. Cette catégorie opère sur un registre pragmatique : l'usage de ces choses leur confère ce qualificatif. L'usage particulier attaché au « sacré » ainsi défini relève de l'éthique et dure, rationnellement, le temps que ce qui est qualifié ainsi excite à et soutient la dévotion, la justice et la charité (amour de Dieu et du prochain). Une tentation explique un débordement hors de ces limites rationnelles : l'espoir de se faire un nom dans une religion et/ou une société, espoir lié à un souci de plaire au plus grand nombre, ballotté émotionnellement, soumis à des idées inadéquates quant à la divinité et à l'expérience du monde et de l'agir humain dans l'histoire. Spinoza travaille l'interprétation des « Saintes Écritures ». Il s'y adonne en profondeur car il interprète les lieux et les procédures de lecture préconisées par les catholiques, les juifs et les calvinistes de son époque, comme autant de procédés pour déformer la Parole de Dieu, car elles aboutissent à des défigurations de l'original de celle-ci, original inscrit dans les esprits humains³⁴. Ses propositions, qui semblent impies à plusieurs³⁵, n'ont pour but que de recouvrer cet original afin qu'il puisse servir de « sacré »

³³ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, chap. 20 : « *Quapropter hic, ut supra cap. XVIII., concludimus nihil reipublicae tutius, quam ut pietas, et Religio in solo Charitatis, et Aequitatis exercitio comprehendatur, et jus summarum potestatum tam circa sacra, quam profana ad actiones tantum referatur, caeterum unicuique et sentire, quae velit, et quae sentiat, dicere concedatur* ».

³⁴ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, chap. 12 : « *Non itaque mirum, si jam etiam prima originalia Mosis non extent, neque quod ea, quae in superioribus diximus, libris, quos habemus, contigerint, quando verum originale foederis divini, et omnium sanctissimum totaliter perire potuerit* ».

³⁵ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, chap. 12 : « *Qui Biblia ut ut sunt, tanquam Epistolam Dei, e coelo hominibus missam considerant, clamabunt sine dubio me peccatum in Spiritum Sanctum commisisse, qui scilicet Dei verbum mendosum, truncatum, adulteratum, et sibi non constans statuerim, nosque ejus non nisi fragmenta habere et denique syngraphum pacti Dei, quod cum Judaeis pepigit, periisse. Verum non dubito, si rem ipsam perpendere velint, quin statim clamare desinent : Nam tam ipsa ratio, quam Prophetarum et Apostolorum sententiae aperte clamant Dei aeternum verbum et pactum, veramque religionem hominum cordibus, hoc est, humanae menti divinitus inscriptam esse, eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tanquam imagine suae divinitatis consignavit* ».

véritable, entre les mains d'hommes d'États aristocratiques en vue de la paix et de la tolérance dans un monde peuplé de gens ignorants et superstitieux.

Spinoza ose donc bien profaner un « sacré » religieux, irrationnel, inscrit dans l'« idolâtrisation » de mots pour maintenir des gens divisés intérieurement et entre eux, déstabilisant l'État et empêchant la libre pensée. Mais il conserve un « sacré » rationnel, domestiqué et utilisé pour ses effets bénéfiques pour la piété, la justice et la charité. Dans ce cas, lovée au creux de ce sacré surgit la sainteté, le plus saint, soit à la fois la capacité originaire de penser la liberté de Dieu comme tout et de l'aimer, et la capacité de promettre, promesse de s'engager³⁶.

Immanuel Kant

Nous avons terminé la section précédente sur Spinoza en ouvrant sur la « sainteté », sur la plus sainte des capacités humaines, celle de promettre. Spinoza la situe au cœur de la constitution de la communauté, d'une communauté qui aura à gérer, à délimiter et, éventuellement, à censurer ce qui circule et est qualifié ou se dit qualifié de « sacré » en son sein. Entrons dans notre sondage du corpus kantien par un usage de « *heilig* » dans ce même contexte. On le trouve dans un opuscule sur le mensonge : « C'est donc un commandement de la raison qui est sacré/saint (*heiliges*), inconditionnellement impératif, qui ne peut être limité par aucune convenance : en toute déclaration, il faut être véridique » (Kant, 1988 : 69–70) [traduction modifiée]. Le *heilig* est lié à la raison. Et le commandement sacré/saint porte sur la parole véridique sans laquelle la société n'est pas possible.

Dans *Was ist Aufklärung ?*, Kant propose une désacralisation de fonctions sociales qui avaient jusque-là prévalu : les médecins des corps ou des âmes ainsi que les avocats. Leur présence et leur apport ont soutenu l'humanité dans sa période de « minorité ». Ce temps est révolu. Mais ces groupes et l'État font croire qu'ils sont encore utiles, nécessaires, et certains les croient, désirent y croire,

³⁶ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, chap. 16 : « [...] *quicquid enim promisit, quod in damnum sui imperii cadere videt, id praestare non potest, nisi fidem subditis datam solvendo, qua tamen maxime tenetur, et quam etiam servare, sanctissime promittere solent* ».

choisissent de les croire. Il ne tait pas non plus la résistance de ces institutions à la désacralisation. L'État consacre une part de ses énergies au maintien de telles institutions pour que, malgré tout, quelque chose demeure, résiste de ces fonctions sacrées. Kant opte pour faire surgir une sphère autre et argumente en sa faveur : une sphère de liberté de pensée et d'expression de celle-ci. Spinoza et le but du *Tractatus theologico-politicus* ne sont pas loin...

Mais s'il fut assez aisé de proposer une analyse du recours au *sacer/sanctus* dans le corpus spinozien, la tâche s'avère difficile pour le corpus kantien. Premièrement, il est beaucoup plus volumineux, s'étend sur un temps plus long, temps marqué par la césure « critique ». De plus, avec « *heilig* » c'est une autre sphère du sacré/saint qui s'ouvre étymologiquement. Dans ces conditions, afin de bien permettre la comparaison avec Spinoza, j'ai choisi de montrer surtout le jeu kantien sur *heilig/sacer/sanctus* dans la *Religion dans les limites de la simple raison*, de la raison nue, dénudée, de la raison dans sa simplicité native, sans supplément, sans plus de tentations de déborder, de donner dans la révélation depuis une « origine » divine, sainte, sacrée. Comme pour Spinoza, je ne déploierai pas les soubassements anthropologiques, sociopolitiques et éthiques, voire existentiels, des prises de position³⁷. Je demeurerai au plus près des textes qui recourent à ce vocabulaire, sans m'aventurer dans ceux qui en seraient des illustrations ou des développements sans utiliser explicitement ces qualificatifs. Ce travail devrait être fait à l'avenir.

La recherche aurait pu être plus brève. Car de *sacer*, comme tel, il n'est question qu'une fois dans cet ouvrage. Le terme « sacré » intervient explicitement, au troisième livre, dans la section intitulée « De la religion chrétienne comme religion savante ». Il surgit dans l'expression « *fides sacra* », définie comme parfaite désignation des principes fondamentaux du christianisme. Dans le contexte, « *sacra* » signale le caractère fondamental, fondateur, originaire de la foi. Toute la religion est engagée dans cette foi. Sans elle, la religion chrétienne tombe, déchoit. Cette foi est donc intouchable, elle ne varie pas. En tant que telle, Kant s'emploie à reconnaître ses éléments rationnels, éléments qui pourront soutenir une entrée en éthique, tout en faisant remarquer que cette *fides sacra*, encadrée

³⁷ L'article du professeur Joël Madore dans ce même numéro explore un autre aspect, plus fondamental, de la philosophie kantienne.

par une institution historique, risque fort d'être maquillée, d'être l'occasion de déviations sectaires et de croyances irrationnelles ou pararationnelles.

Pourquoi s'arrêter sur ce texte particulier de Kant qui remplace « *sacer* » par « *heilig* » ? Parce que la fonction potentiellement pédagogique des discours religieux et de certaines des institutions ecclésiales quant à la morale est mise en rapport avec le qualificatif « *heilig/sacer/sanctus* ». Pédagogiquement, pragmatiquement, Kant interprète certaines manières d'aborder la doctrine chrétienne du péché originel, la christologie, l'ecclésiologie et l'histoire de l'Église ainsi que la liturgie. Le précipité rationnel qu'il conserve, pourrait-on dire, joue de nouveau, mime presque, réitère des éléments structurants de ces discours et pratiques, tout en récusant, en tentant de mettre à l'écart, un registre de gestes, de discours qui se disent portés ou porteurs de sacré mais qui, de fait, logiquement et historiquement, mènent au fanatisme, à des illuminismes, à du mysticisme sauvage, à de la superstition et, pire, à un désengagement vis-à-vis de la responsabilité et de la maturité éthique. Comme quoi on ne pourrait pas se sacrer du sacré, mais simplement tenter de le contenir, de le gérer et tenter d'éduquer pour que chacun parvienne à le tenir à distance. Mieux encore, pour le concentrer sur le « Devoir » à mettre en action et sur la « Loi » comme don qui produit un effet de révérence ressemblant étrangement à ce qui aura été nommé « sacré » ; pour le doser sans que ce remède, pour permettre d'advenir en posture éthique, devienne un poison disposant l'individu hors des limites de la raison tant théorique que pratique.

Ce qui est désigné comme « *heilig* », régulièrement, par Kant, est l'Écrit/les Écritures. Pas d'ambivalence envers elle(s) ! Les lire pour y adhérer et apprendre à bien adhérer à la Loi sainte, à générer l'espoir par la contemplation et l'imitation d'un Fils de Dieu archétypique, pour découvrir l'existence d'une communauté ecclésiale faisant du soutien pour la vertu un but utile et rationnel. Ce but peut être oblitéré par des procédés herméneutiques irrationnels, des querelles ecclésiastiques intestines et la mise en place de « cultes ».

Dans la préface de 1793 à la première édition de *La religion dans les limites de la simple raison*, il est clair que la Loi – et son respect – devrait être le seul motif de l'agir humain. Et que si un

agent s'en invente un autre ou accepte d'en recevoir un autre, l'homme est fautif. La découverte d'un besoin de la sorte en lui provient d'une insuffisance éthique de sa part. L'homme se rend misérable car il cherche à se motiver à agir en recourant à de ce qui le dépasse, ne relève pas de lui et de sa liberté. Ceci posé, pourtant, Kant n'est pas indifférent à une question qui fait aboutir « infailliblement » la morale dans les eaux de la religion (*ibid.* : 18). Voici la question : « Que peut-il résulter de ce “bien-agir” qui est nôtre ? » (*Ibid.* : 17). Et, c'est dans le processus de définir l'idée pratique – en tant que point de convergence – d'un bien suprême que surgit « *heilig* » pour la première fois :

Sans doute, ce ne pourra être que l'Idée d'un objet réunissant en lui la condition formelle de toutes les fins que nous devons avoir (le devoir) et aussi tout le conditionné adéquat à ces fins que nous avons (la béatitude appropriée à l'observance du devoir), c'est-à-dire l'Idée d'un bien suprême dans le monde qui, pour être possible, exige que nous supposions un Être suprême moral, très saint et omnipuissant, seul capable d'en réunir les deux éléments constitutifs³⁸. (*Ibid.* : 17.)

Pourtant, ce très sacré, ce sanctissime Bien suprême – qui religieusement devient la « Cause suprême » – devrait demeurer second par rapport au respect dû à la Loi morale en tant que sainte :

Si la morale reconnaît dans la sainteté de sa loi un objet digne du plus grand respect alors, au niveau de la religion, elle pose la Cause suprême qui accomplit ces lois en objet d'adoration, et elle paraît ainsi dans sa majesté³⁹. (*Ibid.* : 19.)

³⁸ « So ist es zwar nur eine Idee von einem Objecte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen, (die Pflicht) und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben, (die jener ihrer Beobachtung angemessenen Glückseligkeit) zusammen vereinigt in sich enthält, das ist, die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes[1] und allvermögendes Wesen annehmen müßten, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann ».

³⁹ « Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der größten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor, und erscheint in ihrer Majestät ».

Comme il est question d'adoration et de Majesté, donc de présentation de soi, de se tenir devant et de reconnaissance d'une « majesté », se retrouverait-on entre ce que Levinas a défini comme la sainteté de l'éthique ou la sainteté éthique par opposition au sacré païen ? Pas vraiment ou, en tous les cas, pas tout à fait, car les pratiques désignées comme sacrées auront lieu, certes, par-delà les limites de la raison, mais elles seront des pratiques en provenance de l'orbite chrétienne ou des modes de pensée et d'interprétation de discours et d'institutions chrétiennes, protestantes ou catholiques. Nous y reviendrons lorsque nous aurons fait le tour de l'usage de « heilig » dans *La religion dans les limites de la simple raison*.

La faute humaine est de réduire ce qui est « sublime » à une valeur d'usage, passant ainsi du registre de la liberté à celui de la contrainte (Kant, 1793 : 19–20). Cette réduction n'est pas sans être reliée à des usages étatiques d'éléments en provenance de la religion pour faire obéir : éduquer pour veiller au salut des âmes et au salut des (con)sciences. La religion, comprise et vécue dans les limites de la simple raison, permet de discipliner et de forger des individus responsables. Pourtant, il ne faut pas entendre cela au sens nietzschéen développé dans le second essai de *La généalogie de la morale*. Car pour Kant, l'individu possédant déjà la capacité d'être responsable peut choisir un adjuvant religieux pour s'aider à recouvrer, pense-t-il, cette liberté, compte tenu des tensions entre ses prédispositions au bien, ses propensions au mal... et la présence d'autrui autour de lui. Que, ce faisant, il joue un jeu dangereux. Il sera exposé à d'autres « tentations », celles qui sacralisent des mots, des gestes, des actions. Il n'y tombera peut-être jamais, ne réduira peut-être ainsi jamais du « sublime » au rang de sacré mais il lui sera toujours difficile de bien doser l'usage du « remède » religieux impliquant de la sacralisation. Autrement dit, comment lire et s'appropriier les histoires et connaissances des Saintes Écritures sans sacraliser ces mêmes « écrits » ?

La préface à la seconde édition sépare religion pure de ce qui relève du culte. Elle présente la distinction en termes de cercles concentriques. Elle le fait pour éviter que l'individu ne sombre dans la schizophrénie. Mais, pour bien insister sur cette séparation, cette sacralisation de la distinction, Kant retient l'analogie de l'eau et de l'huile : leur mélange ne tient pas ; la morale surnage (*ibid.* : 26), devrait surnager et ne pas être pleinement entourée par du sacré religieux en tant que « culte ». Surnageant, la morale demeure

ouverte, avec un horizon large ou un ciel dégagé, offrant la vision de la Loi morale comme transcendance. Le ciel n'est peuplé par rien d'autre.

Dans la remarque finale à la première partie du premier livre, Kant se présente comme faisant partie de ceux qui préfèrent – autant que possible – éviter les mélanges (bon/mauvais) ou les voies moyennes qui ont le même résultat (Kant, 1793 : 33). Une note de cette remarque signale de nouveau la majesté de la loi. Elle le fait sur le modèle de la Loi donnée au Sinaï. Elle le propose, somme toute, comme quelque chose de familier. Il y a certes une majesté. Mais elle éveille un sublime, très précis : celui de notre destination personnelle qui ravit plus que tout (*ibid.* : 34) ! Cela devrait suffire, ne pas être enserré dans du sacré culturel ou institutionnel. Pour parvenir à cette destination, la distance est grande et le progrès sera à l'infini (*ibid.* : 63) et n'aboutira qu'à cause de la « sainteté des maximes dans l'accomplissement du devoir » (*ibid.* : 63), devoir pour lequel une injonction résonne toujours, malgré les propensions au mal : nous devons devenir meilleurs (*ibid.* : 62). En un sens, on pourrait dire que le religieux dans les limites de la seule raison permet de soutenir cette marche et cette démarche à l'infini sans en détourner et sans l'édulcorer. Le « sacré » par-delà le raisonnable, choisi personnellement ou utilisé par l'État, risque fort de détourner la marche, de l'empêcher, de l'empêtrer, de la court-circuiter et, en fin de compte, de faire croire que le but est déjà atteint.

Dans la suite de *La religion dans les limites de la simple raison*, le « saint » (*heilig*) s'applique à un archétype, humain – éventuellement appelé le Fils saint (*Heiliger Sohn*), qui ne peut être si élevé par rapport à la fragilité humaine qu'il rende l'imitation de la sainteté impossible (*ibid.* : 80). L'intention doit être sainte et conforme à celle de son archétype (*ibid.* : 93). En ce sens, on pourrait mettre sur les lèvres d'un imitateur raisonnable une phrase du genre :

[...] qu'on me donne une volonté entièrement sainte, et alors toute tentation du mal se brisera en moi ; qu'on me donne la certitude intime la plus parfaite de participer, après une courte vie terrestre (en raison même de cette sainteté) à l'éternelle magnificence des Cieux, et alors je

supporterai toutes les souffrances, si pénibles qu'elles
puissent être, jusqu'à la mort la plus ignominieuse, non
seulement volontiers, mais encore avec joie [...].
(*Ibid.* : 80.)

Il s'agit ici pleinement de sainteté sans plus aucune trace de sacré alors même que les passions sont pleinement engagées. Kant entend bien dans ce sens le commandement : « soyez saints comme votre Père dans le ciel est saint » (Mt 5,48). Le Fils de Dieu saint représente (*Vorbilde*) cela pour nous (*ibid.* : 83). Mais en raison de la sainteté de la loi, donc du bien que nous sommes appelés à réaliser et du mal dont nous partons, la conformité parfaite ne sera jamais atteinte (*ibid.*). Dans le sillage immédiat de ceci, il est question d'un « *Heiligen Princip* » : Philonenko traduit ici par « sacré » alors qu'il me semble que « saint » aurait convenu compte tenu du contexte (*ibid.*). Cependant, Kant craint les sentiments qui peuvent naître de l'estime de soi, de la bonne opinion qu'on peut avoir de soi-même. Il importe de contrebalancer tant « le doux enthousiasme que l'exaltation angoissée ». Et parce qu'il semblerait que cela vaille mieux pour la moralité, se référant à *Ph* 2, 12 et *1Pi* 1, 17, il demande que l'intérêt pour notre félicité ait lieu avec crainte et tremblement, deux sentiments habituellement, depuis Otto, associés au numineux.

Je ne poursuivrai pas le sondage pour le reste de l'ouvrage. Mais on y trouve à répétition des mentions du livre saint, de l'Écriture sainte, de l'histoire sainte. De plus, le terme est régulièrement associé à la loi et au donateur de la loi, au devoir/responsabilité/obligation (*Plicht*). Il y est question aussi de la sainteté (*Heiligkeit*), du Saint Esprit/tempérament d'un dieu (*heiligen Gesinnung*), d'une tradition, de la liberté, d'un Bien (*Heiliges Gut*), d'un « secret » (*Geheimniß*... qui pour être déclaré saint/sacré doit être moral). Dernière possibilité « religieuse » : un lieu peut être déclaré saint/sacré, par exemple, le sanctuaire de Loretto (*Heiligthumern in Loretto*). On l'aura remarqué, la plupart de ces usages recoupent le champ habituellement désigné par le religieux. Lorsqu'il s'agit de la liberté ou de la Loi morale, elle est sainte/sacrée en tant qu'elle est un produit de la raison, pur mais fortifié (sic) – c'est-à-dire reconnu par quelqu'un ou par une institution en faisant la promotion, comme pouvant fortifier –, augmenté, voilé par des discours religieux ou encadré dans des pratiques de ce type. Le plus saint, qui ne semble pas, comme tel,

recevoir de couverture ou de recouvrement religieux institué « est le droit humain / les droits de l'homme : c'est là le plus saint/sacré de ce qui se trouve dans le monde »⁴⁰.

On le voit, Kant insiste sur la sainteté en tant que moralité. Le respect révérenciel, plus lié à l'idée de sacré, tel que nous le concevons désormais, n'apparaît que dans le cadre de la Loi et de son don, en tant qu'il est configuré en rapport avec les théophanies et le don de la loi au Sinaï. Il y a donc un reste de sacré, un reste transféré qui n'en est pas une parodie. Ce reste ne se laisse pas aisément réduire ou encadrer. Il risque toujours de déborder, d'investir l'espace rationnel pratique, l'espace social et les procédures de la gestion de celui-ci.

Conclusion

Dans un monde, dans des sociétés très « religieuses », les auteurs examinés ont travaillé à circonscrire, à limiter et à oblitérer le recours à la catégorie du « sacré »/« saint » : que ce soit pour le restreindre à un usage pragmatique respectant une manière de parler (les Saintes Écritures), que ce soit comme supplément partiel pour soutenir, dans certaines limites, l'éthique ou que ce soit comme un moment originaire, primitif de l'expérience humaine, moment désormais souvent perdu, défiguré, quasiment disparu. Leurs procédures d'encadrement produisent, en bout de piste, une disparition de ce recours – une disparition partielle, comme nous l'avons vu. Le recours à cette catégorie n'est pas éradiqué. Le travail de la raison peut délimiter de l'acceptable, du « pharmakonique » en doses difficiles à gérer, comme un reste de discours et de pratiques invoquant du « sacré »/« saint » utile – nécessaire pour un temps encore (mais sur quel horizon) – au maintien des promesses et engagements liant toute communauté.

Les propositions philosophiques spinoziennes et kantiennes ont pour but, premièrement, de délimiter ce qui peut rationnellement et légitimement être considéré comme « sacré » contre sa prolifération grâce à une herméneutique de ce qui est déjà reçu comme fondement du « sacré » afin de permettre une « sainteté » éthique qui ne soit pas nimbée de sacré (Nancy, 2001 : 23) ; deuxièmement,

⁴⁰ « *Entscheidung des Rechts der Menschen, des Heiligsten, was in der Welt ist* » (Kant, 1988 : 122).

de réfléchir à un usage social rationnel du sacré pour dépouiller les institutions religieuses génératrices de « sacré » de leur pouvoir et de leur emprise sur la multitude ; enfin, troisièmement, de mettre en place un processus pour que le sacré facilite, de manière homéopathique, possiblement le passage vers un agir éthique favorisant la sociabilité et la communauté politique. Autrement dit, bien que proposant des cadres rationnels permettant théoriquement et éthiquement de se passer – de se sacrer – en grande partie du sacré, il s’agit de donner ou de reconnaître un « sens au monde » ou un monde de sens. Tant Spinoza que Kant, sans céder aveuglément aux demandes de ce sens sacré ou du sacré, choisissent pragmatiquement de le gérer, car tous deux reconnaissent que la majorité de l’humanité n’agira pas sans quelque chose de ce sacré/sens. Ni l’un ni l’autre, en ce sens, ne met vraiment fin à un « monde de sens » ou du sacré et du saint, mais ils tentent d’en brider la demande et les effets pervers afin de donner une chance à l’éducation à la rationalité et à l’éthique d’en réduire la portée (Nancy, 1993 : 13–31).

À partir de ce repérage, est-il possible d’aller plus loin ? Je propose la piste suivante. Ces deux auteurs choisissent de conserver la catégorie et ce qu’elle peut avoir d’effets rhétoriques pragmatiques ou éthiques car elle importe à la constitution et à la stabilité du « commun », du social, tout autant qu’au soutien des interactions humaines et des choix personnels sur un certain horizon temporel. Pour Spinoza, la catégorie sert à maintenir une transcendance à l’autorité des Écritures. Sans cela, le travail herméneutique et exégétique qu’il propose n’aurait plus de sens ou, à tout le moins, ne pourrait avoir l’effet escompté : mener à l’obéissance et à la foi, à l’obéissance de la foi, pacifier la société et y maintenir la paix et la piété. Sans le recours éthique et rhétorique au caractère *heilig* de l’injonction à la vérité et aux droits de l’homme, la viabilité des interactions n’est plus assurée selon Kant.

C’est une fonction rhétorique et donc sociale qui est dévolue à cette catégorie. Dans les limites choisies et élaborées par ces auteurs, le recours à la catégorie du « sacré/saint/*heilig* » se poursuit donc en modernité. Mais elle joue, pour ainsi dire, dans les coulisses, dans les marges, ou lovée, partiellement dissimulée, dans ce qui serait le « milieu » social. Le monopole des institutions religieuses de l’époque sur l’usage de la catégorie dans la gestion de certaines expériences affectives humaines est ébranlé, mis à mal.

L'État peut désormais y prendre part. Mais surtout, les deux auteurs invitent les individus à porter un regard critique sur le recours à cette catégorie et à ses effets escomptés. Ces individus sont aussi incités à faire un examen de conscience sur leur usage personnel de cette catégorie dans leur rapport à leur faillibilité éthique.

Spinoza et Kant ont osé configurer à nouveau frais la fabrication occidentale de la transcendance. Ils ne sont pas les seuls. Récemment, dans les 50 dernières années, le même mouvement de profanation a eu lieu chez Habermas, déjà timidement dans *Théorie de l'agir communicationnel*, au début du second tome, dans la section sur la « linguistification du sacré » ; puis, plus récemment dans ses écrits menant au tome premier de *Auch ein Geschichte der Philosophie (Une histoire de la philosophie)*⁴¹.

Les écrits, fables, « mythes » et gestes qui avaient manifesté, construit, rendu efficace le sacré/saint, ont résisté et résistent encore. Spinoza et Kant ont dû les travailler, jouer dans leurs failles tout autant que dans les possibilités qu'ils contenaient pour penser... un peu comme ce que Blumenberg avait naguère appelé le « travail du/sur le mythe » (*Arbeit am Muthos*) (Blumenberg, 1988). Autrement dit, mais c'est inviter à relire la « querelle de la sécularisation », le recours à la catégorie du « sacré/saint/*heilig* » pourrait être la trace d'un insécularisable... ou l'indice que la « modernité » est encore travaillée par une transcendance qu'elle ne maîtrise pas ou ne domine pas ? Cette catégorie et les schèmes qui la représentent sont peut-être une invitation à penser la modernité ou quelque chose d'elle comme « sacré » ? En tous les cas, on peut poser la question : peut-on se sacrer du « sacré » ? Comment penser l'humain et l'expérience humaine de l'être au monde avec d'autres en lien avec du sacré/saint/*heilig* ?

Peut-être « sacré » est-il le qualificatif qui fait remarquer de la stabilité dans un monde qui change constamment. Le besoin d'assurance, de sécurité génère de la transcendance déclarée sacrée afin d'orienter, d'offrir toujours déjà du sens, un sens au monde... Mais parce que l'agent humain se découvre incapable de bien réfléchir la contingence et le futur et parce qu'il ne parvient pas à se maîtriser et à maîtriser cette contingence (Spinoza), parce qu'il peine à se disposer habituellement pour être éthique (Kant), ce

⁴¹ Ce travail, esquissé lors de la présentation orale de ces réflexions, ne pourra être poursuivi ici faute de place.

besoin de sécurité rassurante n'est jamais satisfait, indéfiniment différé. À cause de cela, les humains risquent fort d'élargir le périmètre de ce qui est reconnu comme sacré/saint, sanctifiant : toujours plus de mots, de gestes (de rites ; cf. Habermas, 2021, 2018), de lieux sont déclarés réservés à cet usage. Se développent alors des castes de professionnels de création, de diffusion et de gestion de ce qui est dit sacré/saint/*heilig*. S'institutionnalisant, ces castes travaillent à leur propre stabilisation, produisant encore plus de sacré, travaillant à reconduire, à réinitialiser toujours, à nouveaux frais, le besoin de sécurité.

Spinoza et Kant proposent des avenues pour déjouer les avancées et les contaminations de la vie éthique. Ils ont cru pouvoir le faire en dédoublant le sacré/saint/*heilig* pour en conserver une part au service d'une sortie de mondes sacrés ou de mondes du sacré. Ce geste est-il encore suffisant ?

Spinoza et Kant, pourrait-on dire, « citent » ou « récitent » le terme sacré/saint. Ils continuent d'y recourir pour se rendre lisibles. Ils le font aussi car ils perçoivent la valeur pragmatique de ce recours et ses effets possiblement, partiellement positifs sur les registres sociopolitiques et éthiques, suffisamment positifs, en tous les cas, pour ne pas en évacuer complètement l'usage de cette catégorie inadéquate. Cela ne présume pas de ce que pourrait être une théorie kantienne ou spinozienne du « sacré » qui voudrait honorer, dans le sillage de Rudolf Otto, l'existence du « sacré ».

Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio. 2007. *Profanations*. New York : Zone Books.
- . 2017. *The Omnibus Homo Sacer*. Redwood : Stanford University Press.
- AUWERS, Jean-Marie. 1990. « L'interprétation de la Bible chez Spinoza. Ses présupposés philosophiques. *Revue théologique de Louvain*, vol. 21, no 2, p. 199–213.
- BENVENISTE, Emile. 1969. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris : Éditions de Minuit.
- BLUMENBERG, Hans. 1988. *Work on Myth*. Cambridge : MIT Press.
- ELIADE, Mircea. 1988. *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- FIRESTONE, Chris L. et Nathan A. JACOBS (dir.). 2012. *Persistence of the Sacred in Modern Thought*. Notre Dame : University of Notre Dame Press.
- FLEYFEL, Antoine. 2008. « Spinoza et le problème du sacré au XVII^e siècle ». *Recherches de science religieuse*, vol. 96, no 2, p. 241–254.
- GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES. 1992. *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*. Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- HABERMAS, Jürgen. 2018. *Parcours 2 (1990–2017). Théorie de la rationalité – Théorie du langage*. Paris : Gallimard.
- . 2021. *Une histoire de la philosophie. La constellation occidentale de la foi et du savoir*. Paris : Gallimard.
- JOAS, Hans. 2019. *Les pouvoirs du sacré*. Paris : Seuil.
- KANT, Immanuel. 1913 [1793]. *Religion dans les limites de la simple raison*. Paris : Félix Alcan. Gallimard. Récupéré le 23 mars 2024 de http://palimpsestes.fr/morale/livre2/dialectique/crises/kant_religion.pdf.
- . 1988 [1797]. « Sur un prétendu droit de mentir par humanité ». Dans *Théorie et pratique*. Traduction et note de Louis Guillermit. Paris : Vrin.
- KLAJNMAN, Adrien. 2009. « Vraie méthode et interprétation de l'Écriture chez Spinoza ». *Revue de métaphysique et de morale*, no 2, p. 205–225.
- LAGRÉE, Jacqueline. 1999. « La religion naturelle et révélée, philosophie et théologie : Louis Meyer, Spinoza, Regner De Mansvelt ». *Judaean-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century : A Celebration of the Library of Narcissus Marsh (1638–1713)*, sous la dir. de Allison P. COUDERT, p. 185–206. Dordrecht : Springer.
- LEVENE, Nancy. 2004. « Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority ». *Jewish Quarterly Review*, vol. 94, no 1, p. 191–201.
- . 2011. « Does Spinoza Think the Bible Is Sacred ? ». *Jewish Quarterly Review*, vol. 101, no 4, p. 545–573.
- MAGDELAINE, André. 2021. *La loi à Rome : histoire d'un concept*. Paris : Les Belles Lettres.

- MAUSS, Marcel. 1968. *Œuvres*. Volume 1, *Les fonctions sociales du sacré*. Paris : Éditions de Minuit.
- NANCY, Jean-Luc. 1993. *Le sens du monde*. Paris : Éditions Galilée.
- . 2001. « La représentation interdite ». *Le genre humain*, vol. 1, no 36, p. 13–39.
- OTTO, Rudolf. 2015. *Le sacré*. Paris : Payot.
- PAINTER, Mark. 1999. « The Profane Become Sacred : The Protestant Ethics of Kant and Sartre ». *Southwest Philosophy Review*, vol. 15, no 1, p. 211–217.
- PASSERIN D'ENTREVES, Maurizio et Seyla BENHABIB (dir). 1997. *Habermas and the Unfinished Project of Modernity : Critical Essays on the Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge : MIT Press.
- ROBERT, Jacob. 2006. « La question romaine du *sacer*. Ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit ». *Revue historique*, vol. 3, no 639, p. 523–588.
- SCHMITT, Jean-Claude. 1992a. « La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval », *Les cahiers du Centre de recherches historiques*. Récupéré le 3 décembre 2022 de <http://journals.openedition.org/ccrh/2798>.
- . 1992b. « Journée “Orient-Occident” : “le sacré” (1^{er} mars 1991) », *Les cahiers du Centre de recherches historiques*. Récupéré le 3 décembre 2022 de <https://journals.openedition.org/ccrh/2796>.
- SCHULMAN, Harvey. 1995. « The Use and Abuse of the Bible in Spinoza's *Tractatus Theologico-politicus* ». *Jewish Political Studies Review*, vol. 7, no 1/2, p. 39–55.
- SLOTERDIJK, Peter. 2021. *Faire parler le ciel : de la théopoésie*. Paris : Payot.
- SPINOZA, Baruch. 1775. *Ethica*. The Classics Page. The Latin Library. Spinoza. Récupéré le 25 novembre de <https://www.thelatinlibrary.com/spinoza.ethical.html>.
- . 1675, *Tractatus theologico-politicus*. Spinoza et Nous. Documentation. Récupéré le 25 novembre de www.spinozaetnous.org/wiki/Trait%C3%A9_th%C3%A9ologico-politique. [Dernière modification le 2 janvier 2012].
- . 1670. *Tractatus politicus*. Spinoza et Nous. Documentation. Récupéré le 25 novembre 2023 de [http://www.spinozaetnous.org/wiki/Trait%C3%A9_politique_\(bilingue\)](http://www.spinozaetnous.org/wiki/Trait%C3%A9_politique_(bilingue)). [Dernière modification le 19 juin 2007].
- WATERLOT, Ghislain. 1998. « Science de la Bible chez Spinoza. Les chapitres VIII à X du *Traité théologico-politique* ». *Philosophique*, no 1, p. 99–123.
- ZAC, Sylvain. 1962. « Les avatars de l'interprétation de l'Écriture chez Spinoza ». *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, vol. 42, no 1, 17–37.

Abstract : Away from theories concerning the « sacred », this article explores the way Spinoza and Kant use words usually associated or related to the “sacred” (*sacré*, saint, *heilig*). This article suggests the importance of the pragmatic and ethical effects that is thus sought at a certain distance from what has become, in the wake of the propositions of Otto, the philosophical or anthropological options concerning the “sacred”.

Keywords : sacred, saint, *heilig*, Spinoza, Kant
