

La Maison-Dieu, 136, 1978, 47-65.

Jean-Yves HAMELINE

L'ESPACE DU SANCTUAIRE

JE voudrais essayer de répondre à la question : « Qu'est-ce qu'un sanctuaire ? ». Question naïve, ou perfide... certainement démesurée.

Ce n'est pas qu'il manque sur le sujet une suffisante littérature. L'anthropologie des religions, voire la philosophie, s'en sont longuement entretenues.

Je voudrais pour ma part proposer une réflexion *partielle*, et dans la mesure du possible *spécifique* (c'est-à-dire construite d'un seul point de vue à la fois).

Abandonnant ainsi la recherche d'une explication « encyclopédique », certainement impossible d'ailleurs, je voudrais essayer plutôt de me donner les chances d'un véritable va-et-vient de la réflexion entre la pensée de la question et la pensée de son objet de référence ; heureux si par là-même, à partir de cette visée particulière, la question et son objet se trouvent autrement éclairés (ou obscurcis), peut-être déplacés, ouverts à d'autres réflexions, articulés à d'autres domaines de la recherche anthropologique.

Mon propos se présentera donc avec un aspect exploratoire, et par moment passablement acrobatique. Je n'en ignore pas non plus, et c'est plus redoutable, les risques de révision, ou d'ajustement accommodateur, ou de justification apologétique ; ce qui, soit dit en passant, constituerait une injure très insupportable à la mémoire de l'homme dont je me propose d'utiliser les travaux.

Comme « objet de civilisation »¹, le Temple, ou le Sanctuaire, fait partie de ces « lieux marqués » (au même titre que les jardins, les fontaines, les théâtres, les cimetières, les hôpitaux ou les écoles...) ² où s'accomplit et se différencie notre *identité culturelle*. Cette dernière expression, assez fâcheuse en français, n'est pas employée ici de manière banale pour désigner une totalisation de connaissances érudites ou « cultivées », mais pour désigner le processus général par lequel tous ces dispositifs, de par leurs articulations réciproques, les fantasmatisations auxquels ils « *donnent lieu* », les passages et les retournements qu'ils obligent à accomplir des uns aux autres, ont part étroitement à la construction de notre *historicité* même, dans la mesure où elle est insertion edificatrice du Soi, dans un *espace et un temps* qualifiés, où ce qui est du sujet et ce qui n'est pas de lui tendent à brouiller leurs frontières par leur proximité même avec ce qu'on serait tenté d'appeler, à la suite d'André Green, le temps et le lieu de l'Autre³.

Nous faisons l'hypothèse de compter le sanctuaire parmi ces lieux de *transit*.

I - PHÉNOMÈNES TRANSITIONNELS ET LIEU DE CULTURE

Une réflexion en profondeur (c'est bien le mot!) sur le statut de l'espace dans l'expérience culturelle, a été menée très loin par le Dr D.W. Winnicott, surtout dans la série d'articles qu'il écrira depuis 1951 (date de la parution d'un des plus fameux d'entre eux, sur les « phénomènes transitionnels »), jusqu'à sa mort en 1974. La pensée

1. J'emprunte ce terme à P. FRANCASTEL, *La figure et le lieu*, Paris: Gallimard, 1967. Il s'appliquerait mieux sans doute aux *formes reçues* (de l'église urbaine ou villageoise, de l'autel, de la tombe) dans un ensemble historique donné.

2. Il faudrait y ajouter aussi la rue et la maison, la ville et la campagne et, dans la sphère privée, ces lieux « hétérotopiques » que sont, pour l'enfant, donc pour l'adulte, la cabane, le bateau, ou le terrain vague, voire la cave ou le grenier...

3. André GREEN, « Le temps mort », *Nouv. R. de Psychanalyse*, 11 (1975), 103-109.

de Winnicott est aujourd'hui très répandue et il est devenu particulièrement convenable de le citer, ce qui n'a pas toujours été le cas. L'apport de cet écrivain (qui fut un praticien admirable) est important dans trois domaines, celui de la psychanalyse des enfants, domaine où il continue les traditions de l'école anglaise, celui, connexe, de la théorie psychanalytique générale et, en rapport avec son expérience clinique, une ouverture constante vers une réflexion sur les conditions et les fonctions de la culture. Dans ce troisième domaine, son apport décisif consistera à étendre à l'ensemble des faits, dispositifs, processus culturels, la notion de « phénomènes transitionnels », observés d'abord dans le comportement des enfants, mais reconnus par lui comme facteur déterminant de ce qu'on pourrait appeler (en paraphrasant le titre d'un de ses articles) *l'habitabilité propre de l'espace humain*⁴.

L'objet transitionnel

Nous savons tous à quel point le petit enfant entre six et huit mois et jusqu'à deux ans s'attache à un petit objet : un ours en peluche, un chiffon, un morceau de plastique. Cet objet reçoit bientôt *un nom* (doudou, mimi, mais tout aussi bien Julot ou Isidore...) et devient partie intégrante d'un *cérémonial*, très souvent celui de l'endormissement⁵. Tenant une place importante dans la vie de l'enfant, l'objet est peu à peu abandonné, par « désinvestissement progressif », à la surprise, voire au scandale, des parents toujours partie prenante en cette affaire.

Cet objet, qui intéresse Winnicott en tant que support d'un *processus* (et c'est en ce sens qu'il parle des *phénomènes* transitionnels), est désigné par l'auteur comme la première *possession-non-moi* (« not-me possession »). Voici le répertoire de ses qualités fonamen-

4. L'œuvre écrite de D.W. WINNICOTT est largement accessible aux lecteurs français. Pour notre propos, l'ouvrage fondamental est, bien sûr, *Jeu et Réalité, l'espace potentiel*, traduit de l'anglais, Paris: Gallimard, 1975, avec une importante préface de J.B. Pontalis. Dès 1969, A. Green avait utilisé la notion « d'objet transitionnel et collectif » dans sa réflexion sur la tragédie, au cours de son bel ouvrage, *Un œil en trop. Le complexe d'Œdipe dans la tragédie* Paris : Ed. de Minuit, 1969, pp. 35 et 285-286.

5. La catégorie de *cérémonial* est très importante comme constitution d'une aire caractérisée par des opérations *rituelles*, c'est-à-dire dont la figure et la fonction sont maintenues avec un minimum de certitude et de prévisibilité, tout en ne faisant pas partie des activités biologiquement nécessaires.

tales telles que les énumère V.N. Smirnoff dans un article remarquablement éclairant de la Nouvelle Revue de Psychanalyse :

« — L'appartenance inconditionnelle, l'enfant considérant et traitant cet objet comme sa possession, bien qu'il ne lui soit pas donné mais choisi par lui ;

— la permanence, l'objet ne devant subir aucune modification du fait d'une ingérence du monde extérieur : il ne doit être ni lavé ni réparé, mais rester soumis au sort qui lui est propre ;

— l'invulnérabilité, l'objet devant être capable de résister à l'amour et la haine et aussi à l'agression quand celle-ci apparaît dans les relations de l'enfant à l'objet ;

— l'indépendance, dont témoignent la consistance, la « chaleur », la texture de l'objet ;

— un statut propre, qui est d'être *la création de l'enfant*, car l'enfant ne lui reconnaît pas une origine externe ; mais il ne s'agit pas pour autant d'un « objet interne », ni d'un objet « hallucinatoire » ;

— l'effacement, car l'objet ne succombe pas à la destruction, mais est voué à un désinvestissement progressif qui le relègue peu à peu : il n'est ni oublié, ni intériorisé, ni refoulé mais perd son sens originel. Cette disparition lente de l'objet aménage un territoire intermédiaire où vont pouvoir se jouer les phénomènes transitionnels.

« S'il est vrai que l'on peut considérer l'objet transitionnel comme symbolisant un objet partiel (par exemple le sein maternel), son importance majeure n'est pas là : il marque, sur le chemin qui différencie le fantasme de la réalité, le moment intermédiaire où l'objet n'est plus uniquement fantasme, mais pas encore symbole. Et si l'objet transitionnel représente l'objet de la première relation objectale, c'est lui qui permet à l'enfant de passer du contrôle fantasmatique omnipotent à une manipulation contrôlée de l'objet où se retrouveront l'érotisme musculaire, la coordination des mouvements, l'investissement olfactif et tactile, etc. Il peut aussi, selon le stage où on l'observe, être un objet oral, anal, fécal, urétral, etc.

« Mais cet objet, D.W. Winnicott y insiste, n'est pas un fétiche, ne fût-ce qu'au sens où sa survenue n'est pas pathologique : il ne fait que signaler un moment privilégié »⁶.

6. V.N. SMIRNOFF, « La transaction fétichique », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 2 (1970), pp. 52-53.

Méprises possibles

Il importe de remarquer que la réflexion de D.W. Winnicott écarte d'emblée les interprétations, à vrai dire, banales, qu'une vulgate psychanalytique, plus soucieuse de *raison* que d'intelligence des faits, risquerait d'avancer, en méconnaissant par le fait même l'originalité et la portée du phénomène.

a) S'il y a bien dans l'objet transitionnel un mécanisme de substitution, il ne saurait se limiter à une parade contre l'anxiété, ni à une hallucination d'un objet perdu à signification régressive. L'objet transitionnel est au contraire impliqué dans un processus de traversée, par son pouvoir d'articuler ensemble union et séparation, et s'il s'agit bien d'une parade, c'est une parade en rapport avec une *angoisse* majeure et incontournable; celle de *devoir se trouver*, d'entrer dans une histoire, si l'on veut. D.W. Winnicott souligne alors son lien à la « position dépressive », dont il dit quelque part combien elle est constitutive de l'homme et de sa culture⁷.

b) L'objet transitionnel n'est pas un « symbole sexuel », au sens vulgarisé que prend trop souvent cette expression. L'objet transitionnel est, bien sûr, en rapport avec l'*oralité*, et le régime oral des pulsions, mais il n'est pas tant déterminé par la *figure* de l'objet, c'est-à-dire sa valeur de substitut iconique d'un organe fantasmé, que par sa *fonction* dans la directionnalité de l'érotique et l'établissement d'une topologie relationnelle.

c) Comme le signale avec force V.N. Smirnoff, à la suite de Winnicott, l'objet transitionnel n'est *pas un fétiche*, si tant est que le fétichisme est un désir de la réalité sexuelle par fixation idéalisante à l'image primitive d'une mère sexuellement indistincte, qui maintient le sujet dans la nécessité de déployer sans cesse dans l'expression

7. On voit combien est dérisoire cette interprétation, souvent transformée en accusation néo-morale, qui tend à dévaluer certains faits religieux ou rituels, sous le terme péjoratif de « sécurisation ». On souhaiterait qu'au cas où cette interprétation serait fondée (mais qui peut en décider?), le psychosociologue d'intervention, ou le pasteur qui la profèrent aient mesuré d'une aune un peu plus « humaine » la profondeur des enjeux et des « deuils » que tout rituel est appelé à traiter.

même de sa sexualité un dérivé contre-phobique qui le garantisse contre la menace de désillusionnement, à la fois deviné et nié⁸.

d) Enfin, la réflexion winnicottienne sur les phénomènes transitionnels, et sur leur rapport qu'elle postule avec l'aire du *jeu* tout autant que du *cérémonial*, permet de nuancer ce qu'une approche du Rituel, influencée par une lecture rapide de *L'Avenir d'une illusion*⁹, décrirait trop exclusivement en terme de compulsion à répéter, ou même de névrose obsessionnelle. Si le cérémonial (ou les éléments de « code ») accompagnant l'objet transitionnel est bien lié au respect d'une forme, voire à un certain « sacré »¹⁰, ce n'est pas par une compulsion, sourdement coupable, à *réparer*, mais plutôt par une conduite d'entretien et de repérage, qui répond du côté de l'enfant au « holding » minimal de la mère et de l'environnement. La relative prévisibilité du cérémonial s'accompagne d'ailleurs d'un taux d'imprévisibilité ludique que Winnicott décrit en terme de « créativité », ce qui n'est pas sans portée pour le ritologue. Car l'objet transitionnel n'est pas un « objet interne », de caractère « mental » ; il est toujours lié à une *pratique* manipulatoire et relationnelle. Il y a là *un faire* : l'enfant joue avec l'objet, et ce faire circonscrit un espace qui de ce fait devient *espace psychique*, où l'enfant *transite*, ce qui est une opération *temporelle*.

L'aire du jeu

L'objet transitionnel, au cours du processus de maturation de l'enfant, cède la place aux jouets, et Winnicott fait du *jeu* (« playing »), un phénomène transitionnel majeur, à la fois comme phase de développement et comme trait constitutif de toute expérience culturelle. « Il existe, écrit-il, un développement direct qui va des phénomènes transitionnels au jeu, du jeu au jeu partagé, et de là

8. Cf. W.N. SMIRNOFF, *art. cité*, p. 58 et pass. Voir aussi : Ph. GREENACRE, « L'objet transitionnel et le fétiche », *Revue Franc. de Psychanalyse*, 2 (1978), pp. 271-288.

9. S. FREUD, « Actes obsédants et exercices religieux », in *L'Avenir d'une illusion* (1907), trad. de l'allemand. Paris: P.U.F. 1971, pp. 81-94.

10. L'expression est de Winnicott, en *Jeu et Réalité*, *loc. cit.* p. 143.

aux expériences culturelles »¹¹. Les propositions théoriques de Winnicott sur le jeu sont, on le devine, riches et peu banales. J'en retiens un trait qui peut nous éclairer : le jeu n'est pas d'abord consacré à un fonctionnement du corps, comme machine biologique programmée, pourrait-on dire, mais, comme pratique, manipulation, bricolage, gestuaire, il recompose pour l'enfant, d'une manière métaphorique, selon le mode propre à l'aire transitionnelle, les *expériences* du corps, suivant un type de contrôle qui est alors celui de la création et du plaisir d'être, et d'être Soi.

Précarité des phénomènes transitionnels

Mais c'est en cela même que le jeu est précaire, et je serais tenté d'étendre cette précarité à tout l'ensemble des phénomènes propres à l'aire transitionnelle, et en tout premier lieu au Rituel. Précarité qui tient pour le jeu, dit Winnicott, au retour des pulsions par le biais de l'excitation corporelle, et l'intervention du « modèle orgasmique », opposé à ce qu'on pourrait appeler le « modèle structural », mais précarité du fait de cette fragilité du rapprochement entre le subjectif et l'objectif¹². La rupture du « charme » est d'autant plus menaçante que le charme est plus grand, et le grand problème de toute fête n'est-il pas de savoir comment finir ?

Mais il est une autre précarité des phénomènes transitionnels que l'on pourrait rapporter à une double menace des démons du dehors et des démons du dedans.

Car il y a une dérive pathologique possible du phénomène transitionnel lorsque le processus de détachement se trouve entravé pour une raison ou pour une autre. Winnicott affirme que l'objet transitionnel n'est pas un *fétiche*, mais qu'il peut le devenir. Ainsi lorsqu'il expose comment les phénomènes transitionnels finissent par s'étendre au domaine de la culture tout entière, il ajoute « ... à ce stade, le sujet de mon étude s'élargit, acquiert des dimensions nouvelles englobant le jeu, la création artistique et le goût pour l'art, le sentiment religieux, le rêve et aussi le fétichisme, le mensonge et le vol, l'origine et la perte du sentiment affectueux, la toxicomanie, le talisman des rituels obsessionnels... »¹³

11. *Ibid.*, p. 73.

12. *Ibid.*, p. 74.

13. *Ibid.*, p. 14.

Cette fragilité de l'espace potentiel intermédiaire, par quoi, d'une certaine manière, les sujets humains sont « poreux » les uns vis-à-vis des autres, et tout spécialement dans les états de dépendance comme ceux de la petite enfance, rend l'enfant vulnérable à certaines formes d'agression externe : moralisation à outrance du domaine du jeu, phobies, obsessions parentales, ou environnement dépressif¹⁴, et le lieu transitionnel en vient à se remplir d'objets et de matériels persécutifs ou obsédants, ou à s'exalter dans un système de défenses maniaques¹⁵.

Mais c'est sans doute vis-à-vis de la manipulation *sociale*, pourrait-on dire, du phénomène transitionnel, et de l'aire intermédiaire d'illusion, que Winnicott se montre le plus sévère. Cette aire est par destination ouverte au partage, « car, écrit-il, si l'adulte parvient à jouir de son aire personnelle intermédiaire sans rien revendiquer, il n'est pas exclu que nous puissions y reconnaître nos propres aires intermédiaires correspondantes. Nous nous plairions à constater un certain chevauchement, c'est-à-dire une expérience commune aux membres d'un groupe se consacrant aux arts, à la religion ou à la philosophie »¹⁶. Mais la *folie* consisterait à imposer ce partage par abus de pouvoir, et par le fait même à « exploiter » cette aire intermédiaire, transformée en dispositif d'emprise, sans réciprocité¹⁷.

Fonction de l'illusion

On le voit, la théorie élargie, que propose Winnicott, des phénomènes transitionnels est d'une très grande portée anthropologique. En particulier, en ce qui concerne le statut de l'illusion et l'instauration de l'espace culturel, à partir de l'aire du jeu où cette illusion peut se déployer « créativement » à l'abri de l'hallucination omnipotente ou obsessionnelle et de l'exaltation maniaque, permettant alors le partage et l'échange.

Le concept d'illusion est central dans la théorie des phénomènes

14. Voir par exemple, D.W. WINNICOTT, « La réparation en fonction de la défense maternelle organisée contre la dépression » (1948), in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, trad. de l'anglais, Paris: Payot, 1969, pp. 59-65.

15. *Ibid.*, pp. 15-32.

16. *Jeu et Réalité*, *op. cit.* p. 24.

17. *Ibid.*, p. 143.

transitionnels. Winnicott a bien conscience qu'il touche là un point fondamental de la définition même de la nature humaine¹⁸. « La question de l'*illusion*, écrit-il, est inhérente à la condition humaine, et nul individu ne parviendra jamais à la résoudre bien qu'une compréhension théorique du problème puisse apporter une solution théorique. »¹⁹. Car l'être humain est confronté dès sa naissance à la nécessité d'articuler ce qui est subjectivement conçu et ce qui est objectivement rencontré, engagé qu'il est dans cette « tâche interminable qui consiste à maintenir à la fois *séparées et reliées* l'une à l'autre, réalité intérieure et réalité extérieure »²⁰.

L'insistance sur ce double caractère de séparation-relation, propre au phénomène transitionnel, nous permet de comprendre, me semble-t-il, ce qu'il y a de plus décisif dans la théorie winnicottienne de l'*illusion*. Au-delà de la satisfaction substitutive, dont la dérive est hallucinatoire, l'objet transitionnel contient le mouvement même de la désillusion, ou du moins sa possibilité de résolution, non plus dans la soumission au « Réel », érigé en une sorte de Surmoi toujours vainqueur, mais dans l'expérience de l'*ambiguïté*, puisque « l'utilisation d'un objet symbolise l'union de deux choses désormais séparées, en ce point dans le temps et dans l'espace, où s'inaugure leur état de séparation »²¹. C'est à partir de l'*illusion* que naît la possibilité de l'*intervalle*, qui n'est ni du dehors ni du dedans, mais « espace potentiel », entre l'enfant et sa mère, entre l'individu et son environnement, entre « le domaine où il n'y a rien sinon moi, et le domaine où il y a des objets et des phénomènes qui échappent au contrôle omnipotent »²². Winnicott fait précisément de cet intervalle (et de cette « intervallisation » perpétuelle), le domaine propre de notre expérience culturelle, le « lieu où nous habitons », et qu'il désigne comme « aire intermédiaire d'expérience qui subsistera tout au long de la vie, dans le mode d'expérimentation interne qui caractérise les arts, la religion, la vie imaginaire et le travail scientifique créatif »²³.

18. *Ibid.*, pp. 9, et 21-25.

19. *Ibid.*, p. 21.

20. *Ibid.*, p. 9.

21. *Ibid.*, p. 134.

22. *Ibid.*, p. 139.

23. *Ibid.*, p. 25.

II - L'ESPACE DU SANCTUAIRE

Le sanctuaire est d'abord *un lieu*, et un lieu *marqué*, c'est-à-dire la matérialisation d'un espace. Il faudrait entendre « matérialisation » dans son sens actif, comme si l'on voulait dire que l'homme n'a jamais fini de composer des espaces, de les moduler, de les articuler entre eux, de les recomposer, ou d'en réserver ou d'en proscrire l'usage.

Car tout espace est espace *psychique*, c'est-à-dire non matérialisable comme tel, sans dégât, dérive fétichisante ou idolâtrique. Mais paradoxalement, cette non-matérialisabilité de l'espace ne se soutient que de sa matérialisation ambiguë, qui, ainsi, participe de la condition même du *corps*.

Ce lieu n'est pas un objet « mental », mais il n'est pas non plus un objet « réel », soit dans le sens où une pragmatique de fonctions épuiserait ses virtualités caractéristiques, soit dans le sens où il s'insérerait sans différence dans le cours multiple de la quotidienneté. On parlerait volontiers à son sujet d'*espace mythique*, au sens où Cl. Lévi-Strauss emploie le mot dans un article déjà ancien et fondateur, et qui n'est pas sans rapport avec celui d'objet transitionnel ; puisque, tout aussi bien, l'espace mythique est caractérisé par une certaine confusion du dedans et du dehors, voire une certaine « communication des idiomes » entre des structures différentes : corps de nature, corps individuel, corps social s'articulent entre eux dans l'espace et le temps mythiques, échangeant entre eux leurs signifiants, et composant ainsi une habitabilité²⁴.

Le sanctuaire, comptant au nombre des lieux « hétérotopiques » est directement ordonné à cette production d'un espace mythique, mais la « fonction sanctuariale » peut affecter des dispositifs très faiblement matérialisés. L'enfant, pour « jouer » une scène, compose un espace qualifié avec un bout de ficelle et des boîtes en carton. Quant à la production de l'espace mythique, je serais tenté d'y appliquer la remarque profonde de Van Gennep dans son ouvrage classique sur les *Rites de passage*, touchant le « pivotement du sacré »²⁵ ; l'espace

24. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958, p. 223.

25. A. Van GENNEP, *Les Rites de passage*, Paris: Emile Nourrit, 1908.

de l'Autre n'est pas déterminé mais se déporte d'un lieu dans un autre, de la maison à la rue, de la rue à la voie ferrée ou au fleuve, du fleuve à la mer, du bas de la ville aux hauteurs où l'on voit la ville. Ainsi, pour l'habitant de la campagne, la ville pouvait jouer un rôle d'espace mythique, lieu de l'Autre, ambivalent, dangereux et prestigieux à la fois, alors qu'à l'inverse, la campagne pour le citadin pouvait apparaître comme le lieu idéalisé de ses nostalgies de nature perdue. Qui dira assez le merveilleux pouvoir des grands dessinateurs de jardins et de paysages classiques, où une pièce d'eau, des peupliers et des saules, une île et quelques volatiles aquatiques composaient une nature s'imitant elle-même dans un mouvement d'enchantement réduplicateur?

Mais le sanctuaire est autre chose que le jardin, ou que le cimetière, même s'il présente un caractère de *décor*, comme le premier, une *fonctionnalité rituelle*, comme le second. Le sanctuaire, comme espace du passage rituel, est directement lié à une *transitionnalité* qui s'affronte à l'origine et à la fin, c'est-à-dire à tout ce qui dans la vie est articulé au mouvement de la séparation, dans la triple vexion qui va du sujet à lui-même, à ses semblables et à la figure du Dieu caché.

C'est parce qu'il affecte l'espace, parce qu'il « a lieu » dans le lieu, que le sanctuaire peut affecter le sujet en quelques-uns de ses passages.

Défonctionnalisation

Ce lieu subit une évidente défonctionnalisation (autrement dit, il ne répond pas à la question du vrai ou du faux, de l'utile et de l'inutile...); défonctionnalisation qui ouvre la porte à la poussée esthétique, à la surenchère décorative, à la différence trop calculée, à l'académisme. Défonctionnalisation trop souvent confondue avec un *sacré* de respect, ou même de stupeur, quand il ne donne pas dans le morose ou le lugubre; défonctionnalisation aujourd'hui souvent rejetée au profit d'une banalisation des espaces, et leur absorption dans la sphère privée, au même titre sans doute que l'expérience religieuse elle-même... Mais n'est-ce pas cette défonctionnalisation qui, seule, permet à l'aire sanctuariale d'accueillir les significations du corps tout entier; de devenir métaphore, « autre scène », pour des passages qui ne sont pas autre chose que passages? Ainsi le

sanctuaire, dans sa matérialité même, ou tout au moins sa durabilité manifeste, est-il paradoxalement en rapport avec ce qui n'a pas d'autre consistance ni d'autre matérialité que celle d'un *retournement*. Tu y vas, tu en reviens, à moins qu'il ne te renvoie là où tu ne pensais pas aller.

A l'opposé de lui, l'errance prophétique, sans feu ni lieu, recueillant tous les prestiges de la parole clamée à tous vents. Dangereuse, non pas tant parce que grosse de délinquance, ou de subversion de l'ordre, mais parce que, confondant son moi idéal avec « le monde », elle risque d'y engendrer les fruits amers de l'intolérance, et de l'omnipotence; ordre le plus contraignant parce que linéaire, et tout droit comme le discours, qui à la différence du mythe ou de la poésie ne connaît pas le *retournement*, et donc pas d'alliance autre que la conviction commune.

Aussi le sanctuaire est-il bien lié à l'appareil d'établissement d'une *église*, c'est-à-dire d'un type de sociation qui articule *un projet religieux et une population*. Non pas tant parce que le sanctuaire, lié à la constitution du religieux comme domaine propre, organise autour de lui les éléments d'un dispositif et d'un contrôle ecclésiastiques, comme le fait remarquer Max Weber, mais parce que, fondamentalement, il permet de faire jouer, et de continuer à faire jouer entre des religionnaires, entre les sociétaires d'une même religion, les mécanismes fondateurs de l'*alliance* religieuse. C'est parce qu'il est espace mythique qu'il est espace social, et non l'inverse.

Il n'y a pas seulement ressemblance fortuite entre l'espace sanctuarial et le *tombeau vide*, comme « point dans le temps et dans l'espace où s'inaugure un état de séparation », car chacun y est amené à se situer vraiment *seul* (et « solitude », ici, au sens où Winnicott emploie ce mot dans un de ses articles les plus célèbres²⁶, doit être soigneusement distingué d'isolement, et plus encore d'individualisme !) en présence de l'Autre, et des autres, c'est-à-dire en ayant intégré en soi l'*intervalle*, qui permet au regard de quêter véritablement, sans convoitise, et de recevoir sans posséder.

26. D.W. WINNICOTT, « La capacité d'être seul », in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, trad. de l'anglais, Paris: Payot, 1969, pp. 205-213.

Le régime du regard

Le régime du regard (mais combien aussi celui de la voix !) est important dans l'organisation virtuelle de l'espace sanctuarial, comme mouvement qui, rencontrant une surface ou un objet, se voit *détourné*, déporté. Ainsi l'enfant a dû apprendre à détourner du sein maternel un premier régime glouton du regard (bien flou sans doute, et dont se souviendra l'écran blanc du rêve), pour rencontrer un visage, plus haut, plus loin, et dont la perceptibilité n'était pas différente du mouvement qui le séparait en lui-même.

Certes, séduction et fascination spéculaires s'établiront aussi dans cette disposition si première, et de même cette pulsion pour apercevoir ce qui est interdit ; mais ne peut-on penser que le *regarder* reste marqué par son origine et, à ce titre, toute révélation tiendrait autant à ce détournement séparateur qu'au *dévoilement* proprement dit. Ainsi les *deiknumena* propres aux rites des mystères, et qui tiennent à l'essence de toute liturgie, comme choses(s) à regarder (spectacularisation qui n'est pas de soi encore théâtre), ne sont pas nécessairement à considérer comme idolâtriques. Le regard des invités du partage eucharistique vers le pain et le vin, rituellement présentés, n'est pas autre chose que ce détournement, plus de prisme que de miroir, vers non pas l'invisible, mais vers ce qui ne se donne que dans ce détournement et cette césure, et qui n'est pas invisible, mais *autre*, c'est-à-dire de l'ordre d'une alliance dont le corps loin d'être exclu devient l'espace même parce que *lieu différé*.

Ainsi *l'autel*, inséparable du sanctuaire, en reste l'élément le plus ambigu. On serait tenté d'en dire d'une manière générale ce qu'A. Green dit de l'Autel des Tragédies de Racine, celui d'Iphigénie, par exemple, citant Charles Mauron « ... Il y a dans les tragédies de Racine un personnage énigmatique et muet — l'autel — qui symbolise l'ambivalence même parce qu'on ignore jusqu'au dernier moment si le prêtre va y monter pour célébrer un mariage ou assister à quelque immolation »²⁷. Et qui peut en décider, en effet, si le Rituel est bien fondamentalement la face donnée à voir, à accomplir, d'un *deuil* connu ou inconnu, qu'il traite à sa manière ? Table, tombeau, dressoir, point de rassemblement et de dispersion, il est tout cela²⁸, dans l'équivoque.

27. A. GREEN, *Un œil en trop*, Paris: Ed. de Minuit, 1969, p. 171.

28. On devine ici tout l'odieux qu'il y a à le transformer en *tribune*.

Ainsi apparaît l'essence testamentaire (pour reprendre ce que dit J. Derrida de l'écriture) de l'espace sanctuarial, et son lien à la *mémoire*; non pas seulement la mémoire des choses passées, et de l'histoire qui a pu accumuler dans le lieu ses traces et surdétermine les objets de culture, mais *une fonction de mémoire*, qui par la médiation des formes, des objets, des dispositions rituelles, a le pouvoir de toucher en nous la mémoire enfouie d'événements premiers, en rapport avec des transitions fondatrices.

Aussi le temps du sanctuaire n'est-il pas un temps immobilisé, mais plutôt un temps qu'on pourrait dire de « régrédience », où le corps architectural se prête à accueillir et à réactiver ce qui en nous reste irréductiblement « sanctuarial », c'est-à-dire nos propres expériences fondatrices, par lesquelles nous devenions un être de durée, de temporalité, dans le franchissement des premiers intervalles et l'intériorisation des premières opérations.

L'art dans le sanctuaire

On peut comprendre désormais comment ce que nous appelons l'art, d'un terme générique et sans doute inadéquat, tend à marquer tout de suite l'espace sanctuarial. On peut y voir bien sûr une manœuvre ostentatoire au profit du mécène, du commanditaire; un satisfecit esthétique que s'accorde une classe dominante; tout ceci est bien souvent observable. Mais il est peut-être plus utile aujourd'hui de comprendre comment l'art, du plus modeste au plus élaboré, s'apparente de par sa nature et les processus qu'il met en œuvre à cette potentialité du sanctuaire.

Il y a, en effet, une puissance « transitionnelle » attachée à certaines œuvres de l'art traditionnel, classique ou contemporain: comme « œuvres », objets travaillés, elles sont issues d'un processus qui est lui-même création-séparation, d'un *jeu sérieux*, c'est-à-dire d'une illusion qui a trouvé son principe de vérité dans la résistance du matériau et du corps propre.

L'art ainsi, avant de verser dans la dérive ostentatoire, ou l'inflation décorative, est apparenté à l'*honneur* dont l'homme entoure ses morts inévitables, et les passages qui le confrontent à tous les au-delà, car l'art est la trace de l'intime, d'un travail; *res facta*, où la poussée narcissique est utilisée pour son propre dépassement, humanisant ainsi, au plus haut degré, nos espaces.

III - PRÉCARITÉ DU SANCTUAIRE

Le sanctuaire (idéal) que nous venons de décrire ou de rêver n'existe sans doute nulle part comme tel, même si, tous, nous en connaissons l'un ou l'autre où quelques-unes des propriétés décrites se sont imposées à notre expérience : de ces lieux qui attirent et où l'on revient.

C'est le propre des phénomènes transitionnels, comme tout ce qui institue fragilement le soi dans sa topographie relationnelle, de n'exister que sous la forme d'un compromis entre des dérives toujours possibles, et de ne se déployer que sous la menace permanente de se renverser en leur contraire. Aussi bien, c'est ici que vient s'appliquer la proposition première de toute anthropologie politique, par laquelle on fait entendre que tout dispositif médiationnel est l'enjeu, su ou non-su, de manipulations et de contrôles, si tant est qu'il n'y a pas de système de communication qui ne soit lié à un système de subordination, suivant les termes de Cl. Lévi-Strauss.

Bien sûr, nous n'avons pas entrepris ici d'entamer le propos d'une sociologie de l'art sacré, désireux, comme nous le faisons remarquer en commençant, de nous maintenir, autant que possible, dans une certaine unité de perspective. Mais, à qui nous accuserait (et c'est bien l'argument que nous nous faisons à nous-même) d'idéalisme, ou même de naïveté, il nous paraît important de faire remarquer que toute étude du pouvoir social, ou de la culture, de son imposition et de son contrôle, ne peut que tirer bénéfice d'une meilleure connaissance des processus médiationnels, et de leur précarité, en saisissant, par exemple, comment le « holding », suivant le jeu de mot winnicottien, peut toujours se transformer en « handling », la maintenance en manipulation.

Ainsi, lorsque nous subissons *le charme* de tel sanctuaire provençal, si rigoureusement inscrit dans le paysage, hors-lieu dans le lieu même, creusant une différence heureuse par cette simple déviation du regard porté ensuite et de ce fait même vers l'ensemble *autrement* vu, donc identifiable, nous savons bien que cet objet, ses aménagements, son décor, son utilisation rituelle a été le fruit d'une « négociation » implicite souvent antagoniste et laborieuse entre un

clergé, une population, un appareil d'état national ou régional, où se mêlaient contraintes et concessions, rejets et complicités, emprise et contre-emprise. Les études sur ce point aujourd'hui ne manquent pas. Reste *le charme*... au sens fort du mot, bien sûr, qui est bien autre chose qu'une question de *goût*, comme on s'en doute.

Comme le jeu, comme le Rituel, la fonction sanctuariale est fondée sur *un charme*, au sens latin du mot *carmen*, c'est-à-dire sur *une fiction partagée*. Mais il est de la nature même du charme de pouvoir être rompu. Rupture qui précisément n'est pas la désillusion.

Le charme (et je serais tenté de dire le vrai charme?) se connaît comme tel dans la mesure même où il est jouissance de l'intervalle, du déplacement donné avec l'objet et le travail des figures. Et en cela il n'est pas sans tenir quelque chose qui s'apparente au mouvement de l'illusion et de la désillusion, ou plutôt qui vacille fragilement au bord de l'une et de l'autre.

Confisquée au profit de quelques-uns dans une société qui confond séparation et cloisonnement, et qui l'exclut presque radicalement de l'acte laborieux, l'expérience du charme, qui est toujours une expérience du temps et de l'espace, se voit, pour beaucoup de nos contemporains, relégué hors de l'espace proprement social, pour se fixer, non sans en payer le prix de quelque névrose, sur l'espace privé, « dans l'homme même » comme le fait remarquer Lévi-Strauss²⁹, alors que sa fonction revenait précisément à ouvrir une aire intermédiaire, c'est-à-dire un système d'échange et de réversibilité.

Fixations et dérives

L'espace sanctuarial peut donc être étudié, en même temps, comme lieu transitionnel, et comme mise en-échec, ou dérive de cette transitionnalité. Nous n'irons pas jusqu'à esquisser ce qui pourrait être une pathologie du sanctuaire³⁰, mais à la suite de quelques observations de D.W. Winnicott, nous nous contenterons de mentionner plusieurs des processus pouvant entraver ou perturber le développement d'un phénomène transitionnel, et dont, en première approxima-

29. Cf. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, op. cit., pp. 225-226.

30. Dans le domaine plus général de la psychologie religieuse clinique on tirera un grand profit de l'ouvrage récent d'A. VERGOTE, *Dettes et désirs*, deux axes chrétiens et la dérive pathologique, Paris: Le Seuil, 1978.

tion tout au moins, il peut être suggestif de faire l'application à l'espace sanctuarial.

En règle générale, on peut imaginer que le sanctuaire pourra être marqué par cette positivation, ou réification, qui tend à affecter tous les processus de nature transitionnelle. Non seulement le vide propre à l'espace dépressif semble faire appel à quelque remplissage, mais l'angoisse propre à ce mouvement constitutif à la fois d'union et de séparation conduit à des formes de dénégation des deuils à accomplir. Ces conduites de dénégation tiendront le plus souvent le langage appuyé de la « présence ».

Présence massive, et sans intervalle, de l'institution religieuse à la population de ses fidèles par la reconstitution d'un *état de dépendance*. Dans un tel cas, l'étiquette rituelle devient paradoxalement un moyen de défense contre l'ordre rituel lui-même, ainsi hautement moralisé, et le « holding » avec sa maintenance minimale pour que ce qui peut advenir advienne, se transforme soit en formalisme anxieux, soit, ce qui finalement revient au même, en négation de la médiation rituelle au profit du *discours*, conçu comme communication vive d'un *sujet* à d'autres *sujets*, illusion, cette fois non dépassable, et peu soucieuse de l'extraordinaire variété de statuts des actes de langages dans les dispositions du Rituel. Car l'intervalle propre à l'espacement transitionnel a son lieu en première instance dans le ministre lui-même, et l'on peut imaginer que la forme manifeste de son énonciation totale (voix, posture, attitude, jeu, intonation...) est déjà partie prenante de cette constitution de l'aire rituelle qui au-delà du dispositif architectural introduit *le silence dans la parole* elle-même, ainsi distanciée de son propre mouvement, et l'absence dans la présence.

La dépendance peut se renforcer de conduites séductrices, intimidatoires, ostentatoires. L'équipage du Roi du Ciel, on le sait bien, peut donner lieu à des « représentations d'ambitions », selon l'expression judicieuse de P. Francastel. *Regalia* ou *Pontificalia* n'ont pas manqué de poser quelques questions aux moralistes chrétiens, pas toujours au nom d'un misérabilisme réactionnel. Car de « l'inutilité » apparente de l'aire transitionnelle, de sa défonctionnalisation trop vite traduite en termes de « gratuité », on glisse facilement vers le *luxe* de l'inutile, où la jouissance du jouir devient, en abyme, une jouissance du paraître jouir. Platon déjà soumettait la *phlegmainousa polis* et son inflation constitutive, à la critique que l'on sait, amorçant pour la « civilisation occidentale » le discours de

sa mauvaise conscience quant au statut du délectable, mais posant la vraie question posée par l'*esthétisation* des conduites rituelles, et leur détournement dans le mouvement de la compétition narcissique.

L'espace sanctuarial est, comme tout lieu transitionnel, sous la menace constante de cette forme de *déni du deuil* que constituent les dispositifs de *défense maniaque*. D.W. Winnicott les définit comme un « refuge dans l'extériorité », sans toutefois qu'advienne une prise en compte véritable de la réalité extérieure³¹. Au « charme » qui tient aux opérations du jeu et du rite, toujours mise en rapport de structures entre elles, l'agitation maniaque (qu'il ne faut non plus confondre avec la transe ritualisée) substitue l'excitation croissante, dont le modèle est orgasmique, emprunté, dit-il, au fonctionnement du corps, et non aux expériences du corps recomposées dans l'espace ludique ou mythique. Sans parler des questions posées par la conception même de l'*animation* (!) du sanctuaire et le rêve d'une « fête » ininterrompue. On peut se demander si telle ou telle œuvre d'artistes contemporains, dans la difficulté même où ils se trouvent à résoudre les contraintes paradoxales propres à la situation cumulative des processus de création, ne se trouve pas marquée par cette *mania* défensive, sans pouvoir aller jusqu'à engager un véritable processus transitionnel qui en garderait les virtualités au-delà d'une parade simplement conjoncturelle.

La précarité de l'espace potentiel le rend particulièrement vulnérable au retour des objets persécuteurs, et le caractère *sacré* de cette aire, pour tout homme, ne peut pas être confondu avec cette morosité contrainte, ou même lugubre, qui ôte à l'espace sanctuarial sa capacité d'avènement possible. Il y a certes en ce point un enjeu difficile, que le caractère propre du christianisme et de sa version catholique actuelle ne rend pas plus aisé : comment, sans tomber précisément dans la négation maniaque, faire du sanctuaire, cet espace orienté, désorienté, dont le fidèle, sujet du Rituel et en tout premier lieu de l'Eucharistie, puisse dire, en toute cordialité chrétienne : « je me suis trouvé là »³² ? Et comment y trouver sa place, si l'on ne permet à l'absence d'*avoir lieu* ?

Ainsi une trop grande propreté, trop visible, trop formelle, un perfectionnisme du « design », l'impossibilité de toucher, ou même de salir, d'entrer en contact manuel ou déambulatoire, un certain

31. D.W. WINNICOTT, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, op. cit., pp. 15-32.

32. Mais aussi : on m'a trouvé là.

dépouillement vengeur contre les excès d'un bric-à-brac (peut-être plus vraiment ludique), ne relèvent-ils pas d'une crainte prophylactique, d'une angoisse un peu obsessionnelle de l'écart et de la prise véritable de possession ?

N'est-ce pas le risque même du Musée, sans doute indispensable et redoutable processus culturel de défense, c'est bien évident, qui tient les objets dans ce que Winnicott appelle un état « d'animation suspendue », lorsque des images parentales sont comme figées entre la vie et la mort, afin que rien n'advienne que ce qui a été. Le sacré ici se confond avec *l'identique*, jusqu'à effacer l'idée même de répétition.

Et, bien sûr, le sanctuaire peut retourner vers la magie hallucinatoire. Non plus espace intermédiaire, pour une alliance et un mémorial, mais lieu reconstitué d'une omnipotence, sous la forme d'une connivence enviable avec la puissance sacrée, sans la contrepartie d'une reconnaissance, ou sous la forme d'un refuge qui ne serait pas un passage. On ne peut pas ne pas rapprocher cette dérive d'une certaine conception de la Présence réelle, où cette positivation d'un dispositif sacramental en arrive à nier sa sacramentalité même.

De ces lieux nous chantions, pour la Dédicace : « *Terribilis est locus iste* ». Effectivement, ce lieu est terrible, non pas à cause du retour des objets persécuteurs, non pas à cause de la puissance vengeresse d'un Occupant irritable, assoiffé de réparation, non pas à cause de son poids d'histoire, de sublimité, de gloire, quand c'est le cas. Ce lieu est « terrible » à cause de sa fragilité même, comme tous ces « autres lieux » où l'homme vient se confronter à ce qu'il ne peut saisir ni étreindre. Dernier recours ou dernier passage ?

Jean-Yves HAMELINE