Michel de Certeau, *La Fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle, Tome II*

Édition établie et présentée par Luce Giard

Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2013, 399 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26353>

DOI : 10.4000/assr.26353

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2014

Pagination : 160

ISBN : 978-2-7132-2467-6

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Michel de Certeau, *La Fable mystique. XVI^e-XVII^e siècle, Tome II* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 168 | 2014, mis en ligne le 08 avril 2015, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26353> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.26353>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Michel de Certeau, La Fable mystique. xvi^e-xvii^e siècle, Tome II

Édition établie et présentée par Luce Giard

Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2013, 399 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Michel de Certeau, La Fable mystique. xvi^e-xvii^e siècle, Tome II

Édition établie et présentée par Luce Giard

Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2013, 399 p.

- 1 « Paysage fragmentaire de résidus sociaux » que l'historien « effeuille en silence » : la mystique naît de cette catastrophe des identités, et de l'impossible restauration d'une unité perdue. Ne serait-elle que cela, cependant, elle ne pourrait que témoigner d'une façon de nostalgie – quand elle s'installe au contraire au cœur de cette dévastation et en est le « dire » d'excellence. Si bien que la mystique est cette parole – cette « fable » – qui ne cesse de se proférer dans les délitements des institutions de religion, et l'effritement des paroles sacrées, leur équivoque, et l'infinie pluralité de leurs significations. « À travers les fentes d'une réalité désormais invivable », écrivait Antonin Artaud, « parle un monde volontairement sibyllin ». Cette parole sibylline, ce dire incertain, cette dissémination et délocalisation des signifiants – survenus

- en l'effondrement d'une historicité déchue – Michel de Certeau en dit le tournant mystique. Ceci, quadruple index de cette parole, fut déjà le fil rouge du premier volume de *La Fable mystique* (1982, cf. Assr, 1984, 58/2). Parole du corps, et passage en tous sens du corps physique au corps mystique ; exposition systématique de toutes les modalités possibles de communication, et, en mode de subversion infinitésimale ou en mode majeur, fusion de ce qui se dit et de ce qui se fait ; temps mystique, matrice d'événements fondateurs, pure origine, sans repli vers des référentiels antérieurs ; mystique, enfin, cette « formation historique » venue sur le naufrage d'une historicité fondée sur la relation à l'Un, qui désormais n'est plus capable de faire senscommun.
- 2 Regroupant des textes pour partie inédits ou des articles enrichis de précisions que sa mort en 1986 ne permit pas à l'auteur de rassembler en second tome de *La Fable* – le présent volume prolonge et diversifie cette analyse de la mystique comme champ critique d'écoute, espace de travail et de dispositifs sociaux de production et de circulation de sens, et « science » où la parole de Dieu, le *Dire*, s'éprouve comme principe constitutif d'altérité. La mystique s'entend comme historicité en un double sens. Elle s'ancre au plus près de la défection des grands référentiels religieux, qui fondent une vision normée du monde et de l'immonde. En ce sens, elle subvertit, ici et maintenant, tout le rapport de ce monde à son ordre. Elle est, à terme, agent de désorientation et de décentrement de tout regard sur le monde, et toute vision convenue. Mais l'excès même qui la qualifie, et sur quoi M. de Certeau ne cesse de porter sa réflexion, procède, en cette première insoumission d'histoire, d'une exigence plus radicale : prendre en charge des « enjeux fondamentaux tapis au fond de la vie collective ». En cette « historicité singulière », écrit Michel de Certeau, gisent des « fragments irréductibles d'une "science sauvage" ». La mystique ne se situe tant en un moment d'histoire que pour exhiber, de toute histoire, les « points aveugles », qui sont

le pouls même de la « vie collective » ou individuelle – leurs pulsions, à vrai dire. L'expérience mystique se constitue ainsi acte de connaissance, « dynamique de l'ouvert capable de surmonter la clôture qui ferme chaque société sur elle-même ». L'historien de la mystique est donc requis d'abord de « déshistoriciser » son « objet » pour en saisir, et tenter de dire, la singularité, qui est sa « différence », lui rendant « le statut de n'être pas "extrinsèque", mais un essentiel ». En d'autres termes, la mystique, cette « intuition de l'absolu sur un mode singulier ».

- 3 Singulier sera donc le langage mystique, pour dire Dieu en sa parole. Chez Nicolas de Cues, toute langue est « mouvement entre singularités dynamiques », « coïncidence des contraires », rapports dialogiques, créations linguistiques « fulgurantes ». L'acte linguistique, écrit M. de Certeau, « devient lui-même signe de la théorie », « mouvement même du concept ». En mystique, le langage est performatif : les mots « signifient ce qu'ils font ». Et nécessairement pluriel : chaque mot rassemble en lui des dissonances de sens qui sont autant de modalités d'une « dynamique de l'infini ». Seule capable de surmonter « la dissémination d'un univers » sans le réduire « à l'unité ». C'est en cette double qualité que le langage mystique donne à voir, en toute « chose », son au-delà, et en tout « visible », « l'invisible qui s'y meut ». Ici, l'expérience mystique, cet « éblouissement au cœur du non-savoir » s'accomplit comme poétique, cette épreuve du verbe venu à l'absolu de sa formule. Et formule n'est pas dit au hasard. Il convient, écrit Nicolas de Cues, d'« énigmatizer mathématiquement ». En son « tableau de la vision de Dieu », *De Icona*, le modèle géométrique a fonction philosophique : il permet – à partir d'une opération théorique déployée jusqu'en ses limites, et par cet « excès » même – ce que M. de Certeau nomme des « éclairs conceptuels » capables de « surprendre l'analyse ». Il en va ainsi du théorème du « voir », à partir de l'image où le visage ne quitte aucun des spectateurs qui passent en sens inverse sous son regard, chacun témoignant pour tout autre, et chaque autre pour tous, que le regard en effet est bien, par des expériences contraires, ce qui est partagé par tous, chacun en ayant sa part et tous l'ayant tout entier. Il n'est de « vision » singulière que parce qu'elle vaut universalité, et de regard pour tous que d'être pour chacun. Mais cela n'est possible que si chacun accorde crédit à l'expérience de l'autre, et croit en son témoignage. Ainsi se fonde la croyance, ainsi se décide l'acte de croire. Le croire naît d'un « espace social du regard [...] Faute d'une vision commune, l'un doit croire l'autre ». Ainsi, à vrai dire, par cette « convenance de tous et chacun à la fois », est-on en relation à Dieu. L'être même « est un sujet regardé ». Il n'est de sujet que sous le regard d'autrui, sous le regard de l'Autre. À cette condition, la singularité coïncide avec la totalité, mais une totalité où « chaque point de vue poursuit sa propre logique ».
- 4 À terme, la mystique se fonde d'un « discours organisé par un regard ». Et d'une parole en proie à sa poétique. Dans la poésie de Jean de la Croix, Michel de Certeau note le surgissement du verbe que « rien n'autorise, ni l'ordre du signifié, ni le référentiel d'une réalité ». Le poème inaugure, il est originaire. Il est engendrement. Car c'est la Parole qu'on écoute en son énonciation, dans l'au-delà de l'énoncé qui la dit. Le *dire* excède toujours le *dit*, en son « abondance et impétuosité », son « effervescence », cet « excès qui nomme et qui n'est pas nommable ». Dans la *Fable mystique I*, M. de Certeau avait dit la mystique guerre de Cent Ans sur la frontière des mots. Parce qu'elle est « éclat d'un Dire au cœur d'un langage fermé », écrit-il ici, parole de Dieu en langage des hommes, frontière de tous les défis. Et celui-ci, le plus redoutable assurément, qui pose le principe « d'un débordement sans fin de l'être ». L'acte poétique/mystique « effectue cet excès », et les mots pour dire cet indicible seront lestés de leur plus grand

« coefficient d'indétermination », cette métaphore de l'infini. *Dire (dichos) en éclats*, en fragments, comme Pascal en ses *Pensées*. Manière de parler, écrit M. de Certeau, « tendue vers une intense netteté », articulant « le un qui parle sur le pluriel des élocutions ». Car le langage poétique est ce réseau de signifiants qui ouvrent « un espace désordonné où surgissent les voix du désir ». Où l'on retrouve ces fragments d'une scénographie « sauvage » déjà évoquée. Ces intensités sensorielles, cette musicalité du poème, ces « mouvances ordonnées et subtiles de sons », qui sont autant de signes annonciateurs/énonciateurs du Dire- de Dieu. Dans la préface à sa *Science expérimentale*, J.-J. Surin avait désenclavé le je de sa fonction identitaire pour le produire « référent indicible », signature de Dieu et signe de l'auteur, « point de fuite où ça ne parle qu'au nom de l'autre ». Lecteur de Jean de la Croix, Surin définit de la même façon le style mystique, fait de « variations significatrices à l'intérieur d'un langage symbolique », et « déplacements d'une combinatoire à l'autre ». Le « lieu du sens », précise Michel de Certeau, vient ainsi de l'écart entre les « figures » inverses, entre les polarités opposées d'un même signifiant, et, plus précisément, entre ce qui fait « manque » aux unes et aux autres. Le sens vient de cette conjonction de manques.

- 5 Cela concerne l'écriture mystique, cette impatience de l'absolu. Et toute lecture spirituelle sera à son tour « lecture en absolu, déliée du texte, absoute de sa loi ». C'est dire alors que le sujet lecteur sera maître du texte, passant de l'élucidation du « sens » à la recherche d'une « voix ». Si le texte est bien ce lieu « qui sert d'index à un autre vouloir-dire », cet autre *Dire* déborde l'écriture et ne s'entend qu'une fois « remué » et « brisé » le livre. Ce qui relève de l'acte de lecture, ce privilège du sujet dans la prise en charge du texte, que Nicolas de Cues appelait « chasse ». Alors le texte spirituel, « mobile comme une étoffe » se produit index d'altérité, qui marque l'accomplissement de la passion mystique. Et cette passion doit s'entendre en ces bruits et rumeurs des corps, ces brisures du temps, cet « effritement » du sujet devenu « monde de contraires », et cette activité du « corps profond » – paroles d'anges disant « le plus haut silence », bricolage glossolalique, cet « opéra du Dire », cette « folie » enfin de prendre Dieu à son verbe premier, et d'assez s'anéantir soi-même pour que ce *Dire* soit accueilli en sa raison mystique.