La Fable mystique tome II

Dominique Julia

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27219>

DOI : 10.4000/assr.27219

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2015

Pagination : 47-66

ISBN : 978-2-7132-2515-4

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Dominique Julia, « La Fable mystique tome II », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 172 | octobre-décembre, mis en ligne le 26 avril 2018, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27219> ; DOI : 10.4000/assr.27219

Dominique Julia

***La Fable mystique* tome II**

Entre le tome I de *La Fable mystique*, paru en 1982 et le tome II qui est publié cette année 2013, plus de trente années se sont écoulées. Au cours de ces trente années, l'œuvre de Michel de Certeau a changé et de statut et de lecteurs grâce au considérable travail d'édition opéré par Luce Giard, travail auquel il convient de rendre ici justice. Celle-ci avait dès 1988 établi une bibliographie complète des références de l'auteur comportant 422 numéros, signalant les versions successives d'un même *item*, leur reprise dans un volume collectif et leur éventuelle traduction¹. Michel de Certeau avait en effet l'habitude de reprendre, corriger, annoter ses textes, et d'insérer éventuellement la version remaniée dans une nouvelle publication. Le livre *L'Écriture de l'histoire* (1975) n'échappe pas à cette règle de fonctionnement, puisqu'il rassemble des textes disjoints, précédemment parus dans des revues ou dans des livres collectifs, et qui, d'articles, deviennent des chapitres associés à d'autres, inédits, dans une nouvelle organisation de l'intelligibilité. Les trois premiers chapitres du recueil posthume *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* représentaient une version provisoire d'un volume que Michel de Certeau avait prévu en 1982 de donner comme suite à *L'Écriture de l'histoire*. Pour le premier d'entre eux, Luce Giard ne relève pas moins de six publications différentes entre 1977 et 1983, en langue anglaise et française, avec refontes, ajouts et/ou suppressions de développements antérieurs, sans compter les rameaux qui en sont issus en d'autres langues². La mort seule a interrompu en 1986 ce travail incessant de remaniement, cette habitude du réemploi, très spécifique à sa manière de procéder, comme les projets en cours.

Lecture rétrospective

Trois éléments majeurs ont contribué à modifier notre regard sur le travail de cette pensée en la constituant progressivement en *œuvre* détachée de son auteur.

1. Luce Giard, « Bibliographie complète de Michel de Certeau », *Recherches de science religieuse*, t. 76, n° 3, juillet-septembre 1988, p. 405-457. Voir, à titre d'exemples, les n°s 176, 224, 241, 288.

2. N° 241 de la bibliographie, *ibid.*, p. 434.

Le premier est le rassemblement des articles dispersés dans de multiples revues ou recueils collectifs. Luce Giard s'est très clairement expliquée dans sa présentation du tome II de la *Fable mystique* comme aussi dans un article plus ancien de la revue *Esprit* sur le programme rigoureux d'édition qu'elle s'est appliquée à mettre en œuvre et dont ce volume, tout récemment paru, clôt tout au moins un cycle. Il s'agissait de transmettre à la génération suivante la majeure partie des textes disponibles « dans des éditions fiables, avec une annotation *a minima*, qui situe des dates, des personnages, explique des allusions, claires pour les premiers lecteurs mais qui s'opacifient à mesure que le temps passe. Il fallait éviter de couvrir de commentaires ses textes et ne pas tenir le rôle d'autorité légitimante chargée de dire le sens des textes. Il fallait donc faire visiblement un travail sans se donner trop de visibilité et éviter pareillement que ne se constitue autour de son œuvre un rempart d'amis qui bientôt feraient de sa pensée leur bien propre. Son œuvre n'appartenait à aucun de nous, à aucun titre »³. Dans un premier temps, la visibilité de l'œuvre s'est construite selon deux axes principaux : d'une part, la réflexion sur le christianisme dans la culture contemporaine, de l'autre, celle qui se situait aux croisements entre histoire, culture et politique.⁴ Le programme éditorial, tel qu'il est ici défini, a été poursuivi avec une rectitude exemplaire, puisque quatre recueils thématiques ont été successivement publiés : le recueil *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* a paru dès 1987 dans la collection Folio-essais, puis en 2002, dans une édition revue et augmentée, et précédée d'un texte de Luce Giard « Un chemin non tracé », dans la collection Folio-histoire⁵ ; le recueil *La faiblesse de croire* paraît la même année 1987 aux Éditions du Seuil. La *Prise de parole* qui avait paru en 1968 est rééditée dans un recueil qui comprend d'autres textes politiques, deux d'entre eux étant consacrés au continent américain, un autre, qui est un rapport commandé par le ministère de la Culture, étant rédigé avec la collaboration de Luce Giard qui fait précéder l'ensemble d'un prologue éclairant « Par quoi demain déjà se donne à naître »⁶. Enfin, en 2005, est publié, au sein de la collection Hautes Études, dans une coédition Éditions du Seuil-Gallimard, le recueil *Le lieu de l'autre Histoire religieuse et mystique* qui rassemble quatorze études consacrées aux XVI^e et XVII^e siècles religieux : certaines sont en consonance étroite avec le tome 2 de *La Fable mystique*, tels le chapitre 2 « Histoire et mystique » et le chapitre 10,

3. Luce Giard, « Feux persistants. Entretien sur Michel de Certeau », *Esprit*, mars 1996, p. 132.

4. *Ibid.*, p. 142. Voir également la présentation faite dans *La Fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*, t. II, Paris, Gallimard, 2013, p. 8-9.

5. Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, nouvelle édition revue et augmentée, Gallimard, Folio-histoire n° 116, 2002. Le texte « Un chemin non tracé » se trouve aux p. 9-50.

6. Michel de Certeau, *La Prise de parole, pour une nouvelle culture*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, 167 p. ; *La prise de parole et autres écrits politiques*, édition établie et présentée par Luce Giard, Paris, Éditions du Seuil, 1994, 216 p. Le texte de présentation se trouve aux p. 7-26.

« L'espace du désir ou le "fondement" des Exercices spirituels » ; Luce Giard, a, dans le même temps, procédé à la réédition d'ouvrages antérieurement publiés : elle a pour chacun d'entre eux, systématiquement vérifié l'établissement du texte, corrigé les erreurs d'impression, complété, le cas échéant des références par trop elliptiques, rédigé des introductions et dressé des index⁷. Notons simplement, dans cette brève chronologie deux moments différents : c'est l'œuvre de Michel de Certeau observateur et acteur dans la culture contemporaine qui a d'abord été remise en circulation, tandis que le retour au Michel de Certeau historien de la mystique s'établit à partir de 2005, l'édition revue de *La possession de Loudun* accompagnant le recueil *Le Lieu de l'autre*.

L'œuvre de Michel de Certeau est donc désormais disponible dans son ensemble, ce qui donne une visibilité accrue à des écrits auparavant disséminés dans des revues souvent difficiles d'accès et restitue la cohérence d'une trajectoire. Qui plus est, second élément qu'il faut souligner, elle l'est, dans sa grande majorité, dans un format de poche, soit dans la collection *Points* des Éditions du Seuil, soit dans la collection *Folio* des éditions Gallimard le tome 1 de la *Fable mystique* étant lui-même réédité depuis 1987 dans la collection *Tel*. Ce choix délibéré la rend accessible à un public étudiant qui n'a pas connu l'auteur mais peut prendre aisément et directement contact avec cette pensée. La circulation et la réception de l'œuvre n'ont cessé de croître, cependant que les colloques, les études et les thèses qui l'analysent se sont multipliés en France comme à l'étranger.

Le troisième élément à prendre en considération est évidemment la dissémination par la traduction dans des langues étrangères. En 1988, la bibliographie établie par Luce Giard signalait déjà la distribution des traductions en onze langues différentes, mais il pouvait s'agir alors d'un simple article et d'une seule occurrence (comme en catalan, polonais, ou suédois) ou de deux (danois, néerlandais) ; les domaines linguistiques les mieux représentés étaient l'anglais et

7. *L'Étranger ou l'union dans la différence*, nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Desclée de Brouwer, 1991, XIII-208 p. ; Éditions du Seuil, nouvelle édition introduite et établie par Luce Giard, collection Points, 2005, XII-208 p. ; *L'Invention du quotidien. I Arts de faire*, édition de Luce Giard, Gallimard, Folio-essais n° 146, 1990, 416 p. ; *La Culture au pluriel*, nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points-Essais n° 267, 1993, 228 p. [le livre avait d'abord paru en 1974 dans la collection 10-18 de l'Union générale d'éditions, puis en 1980 chez Christian Bourgois] ; M. de Certeau, L. Giard, P. Mayol, *L'Invention du quotidien, II. Habiter, cuisiner*, nouvelle édition revue et augmentée, présentée par L. Giard, Paris, Gallimard, coll. Folio-essais n° 238, 1994, 448 p. ; M. de Certeau, *L'Écriture de l'Histoire*, Paris, Gallimard, Folio-histoire n° 115, 2002, 527 p. [première édition dans la collection Bibliothèque des histoires, 1975] ; *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois l'enquête de Grégoire*, postface de Dominique Julia et Jacques Revel, Paris, Gallimard, coll. Folio-histoire n° 117, 2002, 480 p. [première édition dans la collection Bibliothèque des histoires, 1975] ; *La Possession de Loudun*, édition revue par Luce Giard, Paris, Gallimard, coll. Folio-histoire n° 139, 2005, 478 p. [première édition, collection Archives, Julliard, 1970].

l'américain (20 occurrences) ; à cette date sont parus trois livres⁸, l'espagnol (17 dont trois livres⁹), l'italien (15 dont cinq livres¹⁰) et l'allemand (7, pas un seul livre). Ce comptage pouvait être en partie trompeur : à titre d'exemple, publié dans la revue *Concilium* en septembre 1966, l'*item* n° 52 qui est l'article « Culture et spiritualités », repris désormais dans *La faiblesse de croire* (1987, p. 25-52) a paru initialement dans les sept langues où était éditée cette revue¹¹. Mais il faudrait sans doute être ici attentif aux choix thématiques retenus qui ne sont pas forcément identiques dans chaque aire linguistique. Si Michel de Certeau a toujours été extrêmement vigilant sur la distinction oralité/écriture, il n'en reste pas moins que les recueils d'articles traduits ont pu, dans leur composition, viser des destinataires que l'auteur avait rencontrés auparavant dans des colloques et avec lesquels il avait eu des échanges intellectuels sur les thématiques spécifiques aux recueils publiés. Une remarque du tome II de la *Fable mystique* est à cet égard éclairante : « Hommes de livres, nous sommes toujours portés à majorer l'influence des livres et à faire des indices littéraires qui nous restent du passé l'origine des expériences dont ils parlent. Dans bien des cas, c'est l'inverse qui est vrai : des échanges, des rencontres, une élaboration commune débouchent dans le livre.¹² » Pour ne prendre qu'un exemple, la pénétration de l'œuvre de Certeau en Italie s'est d'abord faite par ses travaux sur la mystique au XVII^e siècle qui ont été très tôt traduits : dès 1975, un recueil réunit l'introduction au mémorial de Pierre Favre, trois études qui ont été reprises dans *L'Écriture de l'histoire* (le premier chapitre, celui sur l'histoire religieuse au XVII^e siècle et celui sur la névrose démoniaque analysée par Freud), cinq autres études qui ne seront

8. Soit, en reprenant la numérotation de la bibliographie : n° 347 *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, California University Press, 1984 ; n° 386, *Heterologies Discours on the Other*, Minneapolis, University of Minnesota, 1986 et n° 420, *The Writing of History*, New York, Columbia University Press, 1988.

9. Soit : n° 141, *Por una nueva cultura*, Santiago du Chili, Editorial Universitaria, 1971 (traduction de *La Prise de parole*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968) ; n° 211, *El estallido del cristianismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976 (traduction de *Le Christianisme éclaté*, Paris, Le Seuil, 1974) ; n° 359, *La escritura de la historia*, Mexico, Universidad Iberoamericana, 1985 (sur la deuxième édition).

10. Soit : n° 187, *L'operazione storica*, intr. et trad. par Luigi Blandini, Urbino, Argalia, 1974, 133 p. (traduction du chapitre « L'opération historique », in Jacques Le Goff et Pierre Nora (éds.), *Faire de l'histoire*, t. I, *Nouveaux problèmes*, p. 3-41) ; n° 198, *Politica e mistica: questioni di storia religiosa*, traduit par Adriana Loaldi, Milan, Jaca Book, 1975, 405 p. ; n° 228, *La scrittura della storia*, trad. par Anna Jeronimidis, Rome, Il Pensiero Scientifico, 1977, XVIII-377 p. (comporte une préface spécifique) ; n° 409, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secoli*, trad. par Rosanna Albertini, introd. de Carlo Ossola, Bologne Il Mulino, 1987, 405 p. ; n° 419, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI-XVII)*, trad. par Daniela De Agostini, recueil dirigé par Carlo Ossola, Florence, Leo S. Olschki, 1989, 230 p.

11. Même observation pour l'*item* n° 116, paru en janvier 1970 dans le n° 51 de la même revue *Concilium*, « Y a-t-il un langage de l'unité ? De quelques conditions préalables ? », p. 77-89.

12. Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, t. II, Paris, Gallimard, 2013, p. 172.

reprises en langue française que dans *Le lieu de l'autre* en 2005¹³. Un autre recueil dont l'auteur avait arrêté la composition avant sa mort est publié par les soins de Carlo Ossola en 1989¹⁴.

Par rapport à cet état des lieux en 1988, la multiplication des traductions depuis un quart de siècle a fait largement connaître l'œuvre de Michel de Certeau dans le monde entier¹⁵. Là encore, les efforts de Luce Giard ont beaucoup contribué à faire traduire dans les deux Amériques les livres de Michel de Certeau. Il conviendrait d'établir avec attention la cartographie de cette circulation avec la même acuité que Michel de Certeau a mis à analyser la circulation du texte de la lettre de Jean-Joseph Surin sur la rencontre qu'il fait en 1630 de l'illettré éclairé dans le coche qui le ramène de Rouen à Paris : il y a au moins deux traductions de ce texte, l'une septentrionale, l'autre méridionale qui ne disent pas exactement la même chose¹⁶. À cet égard, il faudrait certainement étudier très attentivement les dates des traductions et les configurations épistémologiques précises dans lesquelles elles s'inscrivent. On peut naturellement suivre la dispersion d'un même texte¹⁷. Mais cette évocation d'une chronologie ne nous dit rien des espaces réels de réception de l'œuvre, sa notoriété ayant pu être liée à tel ouvrage plus particulier. Il n'est sans doute pas indifférent de savoir que *Le christianisme éclaté*, qui est la publication révisée et complétée d'un débat avec Jean-Marie Domenach sur la situation du catholicisme contemporain a été publié dès 1976 à Buenos Aires, quand un certain Jorge Bergoglio est provincial de la province d'Argentine de la Compagnie de Jésus, tandis que la traduction italienne de ce même livre ne date que de 2010. Il est vrai que la notoriété de Jean-Marie Domenach en Amérique latine peut, pour partie, rendre compte de ce transfert culturel précoce, tandis que les lecteurs italiens n'étaient pas forcément

13. Les autres textes publiés sont « Histoire et structure » désormais dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 188-207 ; « Cultures et spiritualités » désormais dans *La faiblesse de croire*, p. 25-49 ; et l'article de *Recherches de science religieuse*, devenu le chapitre VIII, « les "petits saints" d'Aquitaine » de *La Fable mystique*.

14. Michel de Certeau, *Il parlare angelico*, op. cit. L'une des études reprend l'article paru sur « L'énonciation mystique » paru dans les *Recherches de science religieuse* en 1976. Le texte en est réemployé, avec de profonds remaniements, dans *La Fable mystique* en 1982. Trois autres correspondent aux chapitres 5, 6 et 8 du tome II de *La Fable mystique* (« La lecture absolue », « Récits de passions » et « Le parler agélique ». Par ailleurs, ce recueil publie l'article sur les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola paru d'abord dans *Christus* en 1973. Sur la vitalité de la réception de l'œuvre en Italie et la reprise des traductions depuis 2005, voir le site micheldecerteau.eu

15. Sur la réception éclatée de l'œuvre, voir Éric Maigret, « Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d'analyse de la modernité », *Annales HSS*, 55^e année, mai-juin 2000, p. 511-549.

16. Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, op. cit., 1982, p. 280-329.

17. *L'Écriture de l'Histoire* est traduite en italien dès 1977 à Milan, en portugais à Rio de Janeiro en 1982, en espagnol à Mexico en 1985, en anglais en 1988 à New York (Columbia University Press), en 1991 en allemand grâce à la Fondation de la Maison des sciences de l'homme à Paris en coédition avec Campus Verlag.

désarmés pour lire directement l'édition française. Il n'empêche que cette différenciation invite à examiner avec attention la dissémination de l'œuvre tant dans sa chronologie que dans sa géographie. Ce ne sont pas forcément les mêmes textes qui ont connu ici ou là – par deçà ou par delà aurait écrit Jean de Léry – la plus large diffusion. D'où sans doute des lectures et des réceptions très éclatées selon des configurations épistémologiques différentes.

Le tome II et son plan : du plan prévu au plan suivi pour l'édition

Le délai mis à la publication du tome II de la *Fable mystique* s'explique donc d'abord par le programme dont on a retracé les grandes lignes. Il est dû aussi à un travail de deuil que Luce Giard rappelle dans sa présentation : « Comment faire pour tirer parti des matériaux fragmentaires trouvés dans les dossiers de l'auteur ? Comment accorder ces plans contradictoires, comment assembler ces notes disjointes, ces citations mal identifiées ? J'ai longtemps espéré trouver une manière satisfaisante de procéder. Mais tous mes efforts sont restés vains. La transmutation de ces éléments, dispersés en fragments hétéroclites et notations elliptiques, aurait pu être réalisée par l'auteur alchimiste qui les avait choisis, recueillis et répartis par grands thèmes dans ses dossiers. Elle est impossible à toute autre personne. C'est pourquoi je me résigne à éditer en l'état ce volume qui réunit seulement des articles publiés par leur auteur.¹⁸ » Ce deuil d'un tome II que l'auteur n'a pas eu le temps d'écrire est parfaitement fidèle à la pratique même de Michel de Certeau : dans la bibliographie établie en 1988, Luce Giard rappelait que Certeau « distinguait avec force les registres d'expression [...], séparait l'oralité de ce qui était, à ses yeux, écriture véritable. La simple transcription d'un enregistrement, même relue par lui et nettoyée des marques les plus visibles de l'oralité, ne constituait pas un texte écrit au sens plein du terme. Il avait la même réserve envers la rédaction des notes d'un cours »¹⁹. Dans sa présentation du tome II de la *Fable mystique*, elle souligne aussi que dans les dernières semaines de sa vie « Michel de Certeau jugea utile de redire plusieurs fois avec autant de netteté que de fermeté, qu'il ne voulait pas que soient produits après sa mort de pseudo-inédits, tirés de l'enregistrement de cours et de séminaires, ou fondés sur les notes de ses auditeurs, ou encore constitués par un montage de fragments manuscrits trouvés dans ses tiroirs »²⁰. Cette injonction ne pouvait qu'être entendue, venant d'un historien qui, plus que tout autre dans la pratique de son métier, n'a cessé de travailler sur le rapport oralité/écriture et la possibilité de retrouver des traces de la voix au sein de textes écrits : un acte de parole s'adresse toujours à quelqu'un, qu'il s'agisse du public précis d'un séminaire,

18. Luce Giard, « Présentation » du tome II de *La Fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 2013, p. 9-10.

19. Luce Giard, « Bibliographie complète », article cité, p. 406.

20. Luce Giard, « Présentation » du tome II de *La Fable mystique...*, *op. cit.*, p. 10.

d'une conférence, ou d'un colloque, d'un doctorant lors d'une soutenance de thèse, ou d'un interlocuteur dans une conversation particulière. Du sein même de cette perte irréductible, il convient donc plutôt de se réjouir pleinement que des fragments élaborés, des éclats dispersés, qui auraient très vraisemblablement été retravaillés dans la perspective du livre, puissent nous restituer l'acuité de cette pensée²¹.

Deux esquisses du plan du tome II, projetées par Michel de Certeau, proches l'une de l'autre, subsistent : l'une provient d'une lettre de l'auteur à son éditeur, Pierre Nora, datée du 19 août 1984 et a été publiée par François Dosse dans la biographie qu'il a consacrée à Michel de Certeau²². L'autre, publiée par Luce Giard dans sa présentation du tome II, est adressée à un ami américain, Michael B. Smith, et date du 25 août suivant²³. Selon l'auteur, le tome 1 avait été dédié à « la constitution d'une nouvelle "science" : son axe central était sa formalité (l'énonciation : le sujet parlant) ; et finalement sa dissémination » avec les « figures du sauvage » qui forment la quatrième partie du livre : celle-ci était consacrée à l'illettré éclairé évoqué par la lettre de Surin, aux « petits saints d'Aquitaine » désignés comme « une espèce d'illuminés » jésuites dans les années 1630, et enfin à l'itinérance de Jean Labadie qui passe par toute une série de « religions » depuis la Compagnie de Jésus jusqu'au calvinisme puis à la secte labadiste.

Pour l'auteur, le tome II vise « le *contenu* même de cette science, de Nicolas de Cues (xv^e siècle) à Fénelon et Pascal » et s'articule en quatre temps :

– Tout d'abord le problème des « "fondations" d'historicités nouvelles sur la base de quatre figures théoriques : Nicolas de Cues (le "regard" inducteur de société), Thérèse d'Avila (l'autobiographie ou histoire du sujet) ; Jean de la Croix (le poème générateur d'une "prose" historique) et les "fondations" de sociétés, ordres, couvents, etc. (l'articulation de l'expérience sur une société utopique, modèle social : les "constitutions" ». À cette première partie projetée manquent ce qui aurait concerné l'autobiographie de Thérèse d'Avila et les fondations d'ordres et de couvents. Dans ce tome II, le long chapitre, en grande partie inédit, sur Nicolas de Cues (et intitulé « Le regard : Nicolas de Cues », p. 51-121) est le texte le plus achevé qui ait été préparé pour le livre : un article de la revue *Traverses* en avait publié en mars 1984 un fragment²⁴.

– La deuxième partie devait envisager « les "protocoles" ou *techniques* de cette science : a. la "direction spirituelle", exercice du dialogue analogue à la

21. Au total, le tome II de *La Fable mystique* réunit sept articles postérieurs à la publication du tome I, quatre articles parus entre 1977 et 1980, un article daté de 1970.

22. François Dosse, Michel de Certeau, *Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002, p. 559, note 10. La lettre est conservée dans les archives Gallimard.

23. Le texte de cette lettre, d'où nous tirons les citations qui suivent, figure aux p. 12-13 de la présentation de Luce Giard, in Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., t. II.

24. N° 358 de la bibliographie : « Nicolas de Cues : le secret d'un regard », *Traverses*, n° 30-31, mars 1984, p. 70-85.

cure psychanalytique ; b. les “méthodes” corporelles et mentales, c’est-à-dire une physique de l’âme ; c. la lecture ou la pratique du texte, c’est-à-dire les arts de lire, etc., *id est* l’oral et l’écrit ; d. la réinterprétation du passé ou invention d’une tradition propre grâce aux arts de la mémoire. »²⁵

– Dans la troisième partie, Michel de Certeau entendait traiter « l’économie du sujet » c’est-à-dire le « déploiement théorique de l’expérience » : il y inscrivait « a. les “rhétoriques du corps parlant” (les expériences sensorielles, l’économie du corps, etc.) ; b. le problème des passions (l’affectif, les récits de passions et leurs théories) ; c. la folie (l’excès et le rapport au pathologique) ; d. la langue et les manifestations angéliques (une poétique de la langue ou de l’âme, la parole comme “écho” de l’autre, etc.). »

– La dernière partie devait traiter de « la “diaspora” ou dispersion de la science mystique avec l’apparition des figures socio-politiques et scientifiques de la “modernité” ». De très nombreux éléments manquent : auraient sans doute pris place dans cette partie, à propos des « stratégies pastorales » auxquelles l’auteur fait allusion, l’article publié initialement dans le *Dizionario biografico degli Italiani* (t. 20, 1977) en langue italienne sur Charles Borromée²⁶ ; de même l’étude que l’auteur avait dédiée à René Le Voyer d’Argenson, intendant et spirituel aurait vraisemblablement été remaniée pour évoquer l’absolutisme royal²⁷. Ils sont désormais inclus dans *Le lieu de l’autre* paru en 2005. Pour ce tome II, deux études ont été retenues : elles forment le chapitre 9 sur l’érudition biblique de Lemaistre de Sacy et de Richard Simon, et le chapitre 10 qui est l’analyse de la IV^e lettre de Pascal à Mademoiselle de Roannez.

Certeau envisageait, pour la conclusion, de « faire le point sur la signification éthique et poétique de cette littérature²⁸ » mystique. À défaut de celle-ci, c’est

25. Dans cette partie aurait sans doute été réutilisé l’article sur « L’espace du désir ou le fondement des Exercices spirituels » qui figure désormais dans M. de Certeau, *Le lieu de l’autre, Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard, Éditions du Seuil, 2005, p. 239-248.

26. L’article sur « Charles Borromée (1538-1584) », donné dans sa version française originale intégrale, est publié dans *Le Lieu de l’autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris Gallimard, Le Seuil, 2005, chap. 5, p. 115-134.

27. L’article « Politique et mystique. René d’Argenson (1596-1651) » est publié *ibid.*, chap. 12, p. 265-299.

28. Voir à ce propos quelques indications dans Michel de Certeau, Mireille Cifali, « Entretien, mystique et psychanalyse », *Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 4, 1984, p. 135-161 ; nous utilisons ici la réédition qui en a été faite dans la revue *Espaces-Temps*, n° 80-81, in Michel de Certeau, *Histoire/psychanalyse. Mises à l’épreuve*, 2002, p. 156-175, particulièrement p. 173-174, à propos de la définition de la « fable » comme poétique d’une éthique : « Le terme employé par ces mystiques, c’est “croire”. Et qu’est-ce que “croire” ? C’est affirmer une irréductibilité de l’Autre ; c’est supposer *qu’il y a toujours de l’autre*, qu’on n’en a jamais fini avec l’autre, que de l’Autre ne cesse d’advenir. Sans doute est-ce un principe poétique, un postulat d’ouverture à ce qu’on ne sait pas et à ce qu’on ne saura jamais. C’est un principe de commencement indéfini. Mais il n’est pas d’ordre épistémologique : il ne saurait se référer à une connaissance. Les textes mystiques des XVI^e et XVII^e siècles le rattachent plutôt au “vouloir” et parlent,

un long texte inédit dont « L'opéra du dire : glossolalies » qui a été retenu et dont un fragment avait été publié en 1980 dans la revue *Traverses*²⁹.

Le titre de l'ouvrage : le terme « fable » et sa liaison à l'oralité

Il faut peut-être revenir d'abord au titre de l'ouvrage qui continue à surprendre. Michel de Certeau s'est très clairement expliqué, et plusieurs fois, sur le sens du titre qu'il avait donné à son livre de 1982. Il ne prétend pas étudier la mystique en général mais une configuration historique particulière, située entre les XIII^e et XVII^e siècles, qui « pousse jusqu'au radicalisme la confrontation avec l'instance disparaissante du cosmos. Elle en refuse le deuil alors qu'il paraît acceptable à d'autres, qui pensent pouvoir s'arranger avec cette perte. Elle relève le défi de l'unique. Sa littérature a donc tous les caractères et les traits de ce qu'elle combat et postule : elle est l'épreuve, par le langage, du passage ambigu de la présence à l'absence »³⁰. En désignant ce qu'il étudie comme une figure ou une configuration historiquement datable, depuis sa naissance à sa dégradation ou son évanescence à la fin du XVII^e siècle, Michel de Certeau inscrit sa démarche à l'encontre de la fonction philosophique qu'avait pu jouer, au tournant des XIX^e et XX^e siècles, la référence à un « mysticisme » anhistorique, détaché des faits objectifs, dégagé de toute adhérence à des traditions religieuses particulières³¹.

Le terme de *fable* renvoie précisément à la parole (du verbe latin *fari*, parler). S'il est vrai, comme l'écrit Certeau dans l'introduction du tome 1, que « l'historiographie commence là où l'on fait son deuil de la *voix* [...] la parole, en particulier [...] a été muée, depuis le XVI^e siècle en ce que ses "examineurs" ou ses "observateurs" scientifiques ont depuis trois siècles nommé la "*fable*". Ce terme est relatif d'abord aux récits chargés de symboliser une société et donc concurrentiels par rapport aux discours historiographiques. Pour l'*Aufklärung*, si la "*fable*" parle (*fari*), elle ne sait pas ce qu'elle dit, et il faut attendre de l'écrivain interprète le savoir de ce qu'elle dit à son insu. Elle est donc rejetée du côté de la "fiction", et comme toute fiction, supposée camoufler ou égarer le sens qu'elle recèle ». La transformation du statut épistémologique et culturel de la parole atteint fondamentalement le champ religieux : la technicisation des instances ecclésiastiques, la professionnalisation des savoirs théologiques fait grandir une question :

en dernier recours, dans la nuit et l'aveuglement de l'expérience, d'un "*vouloir croire*". Le ressort est donc finalement de type déontique. On "veut croire" comme on proteste contre l'injustice ou contre la tyrannie. Cette éthique, cette croyance qui affirme la possibilité de l'impossible, donne lieu à des surprises éblouissantes, extases, grâces, blessures qui frappent le corps-esprit comme les trois coups au moment où le rideau se lève sur un autre espace » (citation, p. 173).

29. N° 299 de la bibliographie « Utopies vocales : glossolalies », *Traverses*, n° 20, *L'écoute*, novembre 1980, p. 26-37. Le texte a été initialement préparé pour le colloque international tenu à Urbino du 21 au 23 juillet 1980 sur le thème *Oralità, Cultura, Letteratura, Discorso*.

30. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 13.

31. Voir Michel de Certeau, *La Fable mystique*, t. II, Paris, Gallimard, 2013, p. 32-38.

« Qu'est-ce qui *reste* de la parole, sans laquelle il n'y a pas de foi ? Où y a-t-il encore parole ? » Si les réformés pensent qu'il est encore possible d'entendre la Parole à travers les Écritures, les spirituels cherchent « ailleurs et autrement ce qui peut, ce qui *doit* parler. [...] Les spirituels et les mystiques relèvent le défi de la parole. Ils sont par là déportés du côté de la "fable". Ils se solidarisent avec toutes les langues qui parlent encore, marquées dans leurs discours par l'assimilation à l'enfant, à la femme, aux illettrés, à la folie, aux anges ou aux corps. Ils insinuent partout un "extraordinaire" : ce sont des citations de voix de plus en plus séparées du sens que l'écriture a conquis, de plus en plus proches du chant ou du cri. Leurs mouvements traversent donc une économie scripturaire et s'éteignent, semble-t-il, quand elle triomphe. Aussi la figure passante de la mystique nous interroge-t-elle sur ce qui nous reste de la parole »³².

Devant les faux-sens qu'avait suscités ce titre lors de la première réception de l'ouvrage, Michel de Certeau, dans un entretien avec la psychanalyste Mireille Cifali paru d'abord dans le *Bloc-notes de la psychanalyse* en 1984³³, a précisé qu'il n'entendait pas établir une opposition ou une alternative entre discours et fable, mais « analyser un discours qui a fonction de fable », la mystique étant « centrée sur la pratique et la théorie du "dialogue", qu'il s'agisse de la prière ou de l'échange spirituel entre sujets parlants ». Pour Certeau, la mystique est « une science du parler, mais une science qui veut être elle-même une manière de parler, une interlocution ». Parmi les caractéristiques de la fable, il relève celle d'être un discours « qui prend en charge la question du commencement et qui *est* un commencement. [...] Est fable, dans le langage, ce qui est à la fois *acte d'instaurer* et acte de *dire l'instauration*. Donc une parole qui fait parler, qui engendre, qui donne langage et donne jour. C'est un discours auroral ou poétique ; un discours de naissance et de surprise. Ce discours n'est pas autorisé par ce qui le précède (une réalité qu'il exprimerait, une démonstration qu'il conclurait) mais par ce qu'il rend possible, par ce qu'il inaugure, par ses effets ». Certeau ajoutait que la « science » mystique était « une altération de tous les discours existants pour en faire des "fables" », qui ne sauraient être identifiées à ou définies par un genre littéraire particulier, mais dont la fonction traverse les genres. Il insistait enfin (et la majeure partie du premier tome de *La Fable mystique* lui est d'ailleurs consacrée) sur la perspective de l'*énonciation* et « l'importance décisive de la *réception*. La parole qui commence n'advient que reçue : "Ça me parle". Le sujet mystique, sujet parlant est d'abord un sujet *répondant*, ou, si tu préfères, un sujet croyant. Il répond à ce qui lui parle, à quelque chose qu'il ne connaît pas et qu'il perçoit pourtant comme de la parole :

32. Michel de Certeau, *op. cit.*, 1982, p. 22-24.

33. Michel de Certeau, Mireille Cifali, « Entretien, mystique et psychanalyse », *Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 4, 1984, p. 135-161 ; nous utilisons ici la réédition qui en a été faite dans la revue *Espaces-Temps*, n° 80-81, in Michel de Certeau, *Histoire/psychanalyse. Mises à l'épreuve*, 2002, p. 156-175.

“Ça me parle”. On touche là un aspect essentiel de ce que ces textes nomment “l’âme”. Sous ce biais, l’âme, c’est le sujet parlant en tant qu’il naît en répondant.³⁴ » À ce propos, Certeau emploie une comparaison lumineuse : les « “premiers mots” de l’enfant ne sont pas produits par lui mais découpés par les parents dans la chaîne sonore qu’il émet, de telle sorte qu’à son tour il peut embrayer sur un fonctionnement sémantique les sons qu’il produit. En somme, il se met à parler parce qu’il est attendu. Il faut que les sons qu’il profère soient reçus comme une parole pour qu’il puisse parler »³⁵.

Glossolalies : la lecture scientifique de la parole « insensée »

À cet entretien dans lequel Michel de Certeau explicitait son propos, le chapitre qui sert de conclusion au tome II de *La Fable mystique* « L’opéra du dire : glossolalies » me semble faire justement écho, lorsqu’il évoque la glossolalie.

La glossolalie est un discours qui émet une suite de phonèmes dépourvus de sens et ne renvoyant à aucune langue effective. Fiction de langue, ce dire proprement « insensé » a suscité, en retour et comme par une sorte de corollaire, une ingéniosité interprétative qui veut à tout prix le déchiffrer, lui faire dire « quelque chose » et le réinsérer dans les filets d’une rationalité. Certeau mentionne à ce propos deux tentatives herméneutiques : celle du pasteur Oskar Pfister, ami et disciple de Freud, qui s’efforce dans son exégèse du discours glossolale de procéder à la traduction de celui-ci en un message écrit et produit, composé d’unités phonétiques dotées de sens, ramenant les récits vocaux à un ensemble narratif et à un système de « complexes » liés aux premières années du locuteur. Le surcroît de sens produit par le commentaire est proportionné à un dire qui s’abstient de toute langue effective³⁶. L’autre exégèse évoquée par Certeau est celle de Saussure, analysant, entre 1893 et 1898 un jeune médium et glossolale : le psychologue genevois Théodore Flournoy, qui tentait alors de décoder la voix de celle qui est connue sous le pseudonyme d’Hélène Smith, avait appelé auprès d’elle un aréopage savant, parce qu’il croyait avoir identifié son parler comme pouvant être du « sanscritioïde ». Le diagnostic de Saussure est sans appel : ce parler « ressemble à du sanscrit, en “rappelle” des mots » mais n’en est pas. « L’ensemble obéirait à une règle essentielle : “Il faut avant tout, et seulement que cela n’ait pas l’air de français”.³⁷ »

34. *Ibid.*, p. 160-162.

35. *Ibid.*, p. 162. Voir également *La Fable mystique*, *op. cit.*, 1982, p. 256 : « Je ne parle que s’il est attendu (ou aimé), – chose du monde la plus hasardeuse, même si en principe, l’institution religieuse s’en porte garante. La folie de Surin a d’abord été la violence de cet improbable, l’enfermement du *je* lorsqu’il cesse de croire qu’il est attendu. »

36. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, t. II, *op. cit.*, p. 346-349.

37. *Ibid.*, p. 350.

Il y a donc eu ici équivoque dans la réception et tromperie parce que les auditeurs veulent à tout prix identifier dans le dire la positivité d'une langue connaissable et (re)connaissable. D'où est donc venue l'illusion d'entendre du « sanscrit » chez ces savants ? Certeau émet l'hypothèse que c'est l'expectation des auditeurs qui a développé chez la locutrice ces paysages sonores : « ses auditeurs l'attendaient et l'entendaient là, un peu à la manière dont un enfant se met à parler la langue sur laquelle ses parents, *par leur audition*, embrayent sa simulation vocale en y découpant ses "premiers mots" », à cette différence près que Mlle Smith sort du langage français, alors que l'enfant y entre³⁸.

L'intérêt que Certeau porte à l'utopie vocale, privée de lieu propre, qu'est la glossolalie est ici central. Selon lui, cette jubilation d'un dire, marqué par l'insensé et la répétition, a pour fonction d'instituer un espace d'énonciation, d'instaurer une parole³⁹. L'équivoque qui se noue entre le glossolale et son interprète « renvoie aux relations que, depuis l'Antiquité, la Raison entretient avec la Fable en prenant sa place. L'herméneutique savante opère en effet une substitution de corps, elle substitue un contenu sémantique à une parole contée, mais dans la place même que la Fable a fondée. La modernité occidentale a développé ce tour sous toutes les formes de l'exégèse ethnologique, psychiatrique ou pédagogique comme s'il fallait écrire dans le lieu où ça parle. Voix sauvages et voix du peuple, voix folles, voix enfantines définissent les lieux où il devient possible et nécessaire d'écrire. Elles fournissent à l'herméneutique sa condition de production, c'est-à-dire les places qu'elle occupe pour les muer en pages. [...] Alors que la glossolalie postule qu'il y a quelque part de la parole, l'interprétation suppose *qu'il doit y avoir quelque part du sens*. Elle le cherche, elle le trouve, parce qu'elle s'attend à ce qu'il y en ait, parce qu'elle s'articule sur la conviction que certainement, là surtout où le sens paraît absent, il est caché quelque part, présent "quand même". L'herméneutique s'acharne donc en ces lieux "insensés" du dire »⁴⁰.

On retrouve ici un point nodal de la réflexion de Michel de Certeau sur l'avancée de la modernité occidentale et les différentes configurations historiques dans lesquelles se structure l'articulation entre oralité et écriture⁴¹. Pour lui, la pratique scripturaire moderne s'élabore sur la disparition des lieux fondés par une Parole originelle qui n'est plus entendue. L'écriture est désormais production, fabrication, technique, qui construit tout à la fois une science et un langage. La parole est reléguée sur ses bords mais elle lui est nécessaire. Car la ruse de l'opération hétérologique repose justement sur la combinaison structurelle qui articule

38. *Ibid.*, p. 351.

39. *Ibid.*, p. 352-354.

40. *Ibid.*, p. 344-345.

41. Rappelons à ce propos que l'œuvre de Certeau est contemporaine de recherches menées parallèlement à elle sur ce sujet : Jack Goody, *The domestication of the savage mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 (trad. franç. par J. Bazin et A. Bensa : *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Éditions de Minuit, 1979) ; Walter J. Ong, *Orality and literacy the technologizing of the word*, Londres, Methuen, 1982 (trad. franç. par Hélène Hiessler, *Oralité et écriture. La technologie de la parole*, Paris, Les Belles Lettres, 2014).

un objet, la fable et un instrument, la traduction : la « fable », ce qui se parle, dit bien un « essentiel », mais, dans sa marche conquérante, la raison postule que cet essentiel doit être transcrit, que l'oralité doit s'écrire dans un discours qui la transforme en texte ; le sens qu'elle porte en elle et qu'elle ignore lui est fourni par l'explicitation que constitue l'exégèse savante : « Par cette ruse, la recherche se donne à l'avance, dans son objet même, une nécessité et une place. Elle est toujours sûre de pouvoir loger l'interprétation dans le non-savoir qui mine le dire de la fable. Subrepticement, la distance d'où vient la voix étrangère est transformée en l'écart qui sépare la vérité cachée (inconsciente et le leurre de sa manifestation.⁴² ». Les analyses de Certeau se concentrent sur cette fracture consubstantielle au succès même de la pratique scripturaire, « comme si le discours se construisait d'être l'effet et l'occultation d'une perte qui est sa condition de possibilité, comme si toutes les conquêtes scripturaires avaient pour sens de faire proliférer des produits qui se substituent à une voix absente, sans jamais parvenir à la capter, à l'amener dans la place du texte, à la supprimer comme étrangère »⁴³. On retrouve la trace de ce dispositif dans l'étude qu'il consacre à l'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* de Jean de Léry (1578), où les chants sauvages, insensés des Tupis, qui ravissent et font tressaillir le cœur de l'auteur de l'*Histoire* ne sont pas dicibles mais font écrire, ce qui débouche sur le code de transformation linguistique qu'est le dictionnaire tupi⁴⁴. Une démonstration analogue est à l'œuvre quand Certeau examine comment, au XVIII^e siècle, une axiomatique de l'utilité sociale vient corroder de l'intérieur l'expression religieuse du discours des clercs ; l'administration technique des pratiques et la police culturelle l'emporteront sur les représentations religieuses que ceux-ci véhiculent : « Il semble que ces clercs perdent la parole dans la mesure même où ils fabriquent une Église. Ils ne peuvent plus *dire*, et davantage encore, ils n'ont plus *rien* à dire, parce qu'essentiellement la raison sur laquelle ils s'alignent, comme minoritaires dans la bourgeoisie éclairée, ordonne leur activité à la production, alors même qu'ils portent encore cet utilitarisme au compte de "vérités" chrétiennes reçues »⁴⁵. De manière voisine, ce qui se donne à lire dans les réponses des correspondants de l'abbé Grégoire à son questionnaire sur les patois, c'est (de la place ambivalente d'où ils écrivent, éloignée de la capitale, mais distancée des dialectes dans lesquels ils sont enracinés) le clivage qui partage les patois entre ce qui peut en être écrit, et ce qui demeure vocal, l'infinie variation de la voyelle qui marque la singularité locale. L'oralité patoisante « est

42. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, I : Arts de faire*, nouvelle édition, établie et présentée par Luce Giard, Paris, Gallimard, Folio essais, 1990, p. 233 ; voir également p. 198-205, 225-235.

43. *Ibid.*, p. 235.

44. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, chap. V, « Ethnographie. L'oralité ou l'espace de l'autre : Léry », p. 215-248.

45. *Ibid.*, chap. IV, « La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVI^e-XVIII^e) », p. 204.

encore entendue comme un concert de voyelles ou de “sons”. À ce qui est *dit* et qu’on peut traduire dans la langue de Paris, ils ajoutent, intraduisible, une “manière de dire”. La voix chante autre chose que le sens transportable d’un idiome à son voisin et donc réductible au même. [...] La “manière” de prononcer déborde le “signifié”. L’élocution est un excès – surcroît ou déchet – par rapport à l’identité sémantique, susceptible d’être énoncée en français tout comme en languedocien du Rouergue ». ⁴⁶

Bref, ce qu’élucide l’auteur à travers toutes ces études de cas, ce sont les modalités par lesquelles la conquête du Nouveau Monde, la philosophie des Lumières, une idéologie du progrès, une politique de la langue nationale ramènent la religion et la culture populaires sur le versant d’une « festivité incapable de s’articuler sur un discours scientifique », dans « un “vulgaire” qui garde une voix mais superstitieuse, privée de raison, étrangère au savoir qu’en ont déjà les milieux éclairés ». Ce que laisse à ses côtés l’opération hétérologique, c’est cette énigme de l’oralité, socle nécessaire, « reste de la fête, concert de voix, silence du sens dans la plénitude du son, fond populaire offert au savoir élitiste qui l’éduque » ⁴⁷.

Si nous revenons au chapitre de *La Fable mystique* consacré à la glossolalie, Certeau souligne, dans le même temps que la fonction instituante de la glossolalie a une historicité précise. Ses retours périodiques, relèvent, écrit-il, « d’une question qui a une histoire, sinon une historiographie : l’instauration de la parole. D’ordinaire, dans une société, les institutions fondent, garantissent, distribuent l’espace du parler. Elles doivent ce rôle non au capital de sens qu’elles préserveraient (c’est là seulement ce qu’elles font croire) mais à leur capacité d’organiser un damier de places qui tout à la fois autorise et limite une circulation verbale, la répartit et la contrôle » ⁴⁸. Or c’est justement quand se fragmente ou s’effondre le réseau des lieux où la parole est permise selon un système de conventions que surgit la glossolalie : « ces moments sont repérables et typiques : dévaluations des institutions (ecclésiales ou sociales) de la parole, détérioration des us et coutumes, dégradation des conventions de langage, etc. » ⁴⁹.

Nous voici du même coup ramenés à l’introduction du tome II, consacré aux « historicités mystiques », dans laquelle Certeau insiste sur l’inquiétante étrangeté de l’histoire et la particularité de l’historiographie de la mystique : le lecteur rejoint et prolonge là ce qu’il a déjà découvert dans le tome I à propos de la « tradition humiliée » des mystiques des XVI^e et XVII^e siècles, qu’ils soient Espagnols ou Allemands, « qui font l’expérience d’une défection fondamentale,

46. Michel de Certeau, Dominique Julia, Jacques Revel, *Une politique de la langue. La révolution française et les patois : l’enquête de Grégoire*, op. cit., p. 118.

47. Michel de Certeau, *L’Écriture de l’histoire*, op. cit., p. 203.

48. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., t. II, p. 354.

49. *Ibid.*, p. 356.

celle des institutions du sens⁵⁰ ». Dans ce texte (publié d'abord en 1985 dans les *Recherches de science religieuse*) Certeau fournit en effet le soubassement critique et épistémologique qui unit organiquement les deux volumes.

Historicités mystiques

La longue exploration spéléologique que Certeau a effectuée dans les archives de la mystique n'a cessé d'aiguiser sa méditation sur le sens de l'opération historiographique à laquelle il se livre. Car, ce que lui découvre la documentation sociale qu'il manie – tout comme nous l'évoquions plus haut pour le cas de la glossolalie – c'est un état de *crise* et de défection des institutions. Trois points majeurs ressortent de cette analyse. Tout d'abord, plus il entre dans ces grimoires du passé, plus l'historien mesure à quel point la voix des mystiques ne lui parvient que prise dans des rumeurs et des querelles, des procédures policières et des procès judiciaires, des condamnations et des emprisonnements, liée donc à une violence de l'histoire : la mystique est, selon la formule de Certeau « une région stigmatisée, grevée par une dénomination aussi lourde que le sont aujourd'hui celle de “banlieue” ou celle d’“immigré” »⁵¹. Certeau souligne que cette prolifération procédurière vise davantage des sujets que des énoncés ou des propositions : « Une quotidienneté sauvage se réveille autour des “saints”. On dirait qu'ils touchent en chaque groupe à une fragilité de l'institution ou à une douleur de l'existence (quels renoncements, quelles nostalgies quels désirs impossibles ?) et qu'à ébranler on ne sait quel équilibre muet, ils ont à subir une pénalisation anonyme, qui ne cesse de les éprouver en les qualifiant »⁵². En second lieu, les textes de la documentation sont intarissables sur l'étrangeté des phénomènes tant physiologiques que sensoriels, qui affectent les corps, cette prolifération tératologique et cette inventivité corporelle suscitant un « malaise » chez le chercheur : « bruits insensés venus d'ailleurs (est-ce l'ange, est-ce la bête ?) et perçus comme des questions ou des menaces par la conscience que le corps social a de lui-même »⁵³. Enfin, l'historien ne saurait être dupe des manques et des biais de sa documentation. Le massif des textes publiés ne saurait masquer « le silence auquel ont été voués les textes qui ne bénéficiaient pas du soutien d'un ordre religieux ou d'un réseau de pouvoirs ». La littérature mystique publiée « est à la mystique ce que la canonisation est à la sainteté », c'est-à-dire un choix conforme aux modèles sociaux d'une époque⁵⁴.

Tout le problème est de savoir que faire de cette végétation luxuriante offerte par la documentation : que faire de ces éléments qui n'entrent pas ou entrent mal dans l'expectation du chercheur ? Deux styles d'approches s'offrent à lui.

50. Michel de Certeau, *op. cit.*, 1982, p. 36-44 (citation, p. 42).

51. Michel de Certeau, *op. cit.*, t. II, p. 23-24.

52. *Ibid.*, p. 25.

53. *Ibid.*, p. 27.

54. *Ibid.*, p. 28.

Va-t-il prolonger, dans son opération historiographique, la réduction de ces voix étranges effectuée déjà par les juges ou les autorités ecclésiastiques ? Autrement dit va-t-il les faire rentrer dans les rets d'une rationalité scripturaire qui, selon les progrès d'une raison cumulative, les laisse sur ses bords ? Ici se profile tout ce qu'a écrit Certeau sur la modernité occidentale dans *L'Écriture de l'histoire*, notamment dans le chapitre sur la formalité des pratiques⁵⁵. L'une des options qui se présente à l'historien consiste justement à réintégrer les documents mystiques à l'intérieur d'un ensemble plus vaste qui permette ainsi de les rattacher au fonctionnement de la société qui leur est contemporaine : il peut alors les ordonner selon une intelligibilité qu'il construit par l'établissement de corrélations. Mais le chercheur peut aussi laisser place à cet autre qui surgit dans son champ, à ces bruits insensés, prendre au sérieux cette « science » de l'autre dont lui parlent les mystiques : il peut « espérer que ses archives modifient l'appareil dont il se sert pour les analyser et que les questions qu'elles posent déroutent ce qu'il leur demande. Il attend alors non seulement le moyen de renouveler ses modèles selon un procès qui caractérise tout *ars inveniendi*, mais la chance de se trouver au bord d'un insolite. Ainsi va-t-on vers la mer »⁵⁶. Dans *La possession de Loudun*, Certeau avait déjà précisé comment il envisageait sa situation d'historien : certes, celui-ci a reçu, « lui aussi, de la société une tâche d'exorciste. On lui demande d'éliminer le danger de l'autre » et l'historiographie pourrait être rangée parmi ces instruments destinés à « prouver que cette altérité, menaçante, pointant à Loudun, est seulement une légende ou un passé, une réalité éliminée. » Mais, ajoute-t-il aussitôt, « l'historien se ferait illusion s'il croyait s'être débarrassé de cette *étrangeté* interne à l'histoire, en la casant quelque part, hors de lui, loin de nous, dans un monde passé clos avec la fin des “aberrations” d'antan comme si la “possession” était terminée avec celle de Loudun.⁵⁷ » Ici, Certeau précise sa pensée : il revendique pour l'historiographie le droit d'avoir un *style* propre dans la mesure où « l'étude historique met en scène (une scène scientifique) le travail de la mémoire » : de même que la mémoire « laisse revenir, sous forme d'imprévus, des choses qu'on croyait rangées et passées », de même l'analyse scientifique peut venir inquiéter « la légitimité d'un ordre présent ». Le sens que prend une étude historique ne relève pas de la grammaire d'une discipline⁵⁸.

55. Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, op. cit., p. 153-212.

56. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., t. II, p. 19. La référence à la mer est récurrente chez Michel de Certeau : voir par exemple la conclusion « Altérations » de *L'Absent de l'histoire*, Paris, 1973, où l'auteur évoque le mythe de Robinson Crusoé : « L'endroit où Robinson Crusoé faisait commencer le fantastique est pertinent : c'est sur la plage, à la limite de l'empire insulaire créé par une activité méthodique. L'historien est à cette place aussi, devant la mer d'où vient l'homme qui a laissé des traces » (p. 179).

57. Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970, p. 327. Voir aussi *L'Écriture de l'histoire*, op. cit., p. 120, où l'auteur définit l'historiographie comme une opération qui, « par sa *narrativité* [...], fournit à la mort une représentation qui, en installant le manque dans le langage, hors de l'existence, a valeur d'exorcisme contre l'angoisse ».

58. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., t. II, p. 20.

Attentif à l'étrange « enraciné dans l'épaisseur d'une société »⁵⁹, Certeau était, plus que tout autre, sensible aux métamorphoses de l'historiographie et aux réemplois successifs qu'elle faisait d'anciens conflits pour des débats contemporains. Dans l'introduction du tome II, il souligne justement les « avatars » des phénomènes mystiques au sein des sciences sociales, de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, particulièrement en psychologie. Ils sont désormais localisés du côté des individus, c'est-à-dire dépolitisés et désocialisés, classés sur le versant du pathologique, selon un découpage anatomique des faits puisque le mal dont ils souffrent n'est plus compréhensible : mais cette catégorisation élimine deux points majeurs du procès d'interlocution dans lequel ils étaient engagés : d'une part, le fait d'appartenir au lexique d'un langage parlé et, d'autre part, d'entrer dans une pratique d'interrelation où l'observateur est lui-même concerné. À ce propos, Certeau fait d'ailleurs remarquer que l'ouvrage de Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase* (1926), où celui-ci étudie la dénommée Madeleine qu'il a suivie pendant vingt-deux ans à La Salpêtrière est en réalité le récit d'une relation et « restaure sur la scène même de la psychiatrie ces dialogues "mystiques" où le directeur devenait l'interprète et le disciple de sa dirigée »⁶⁰. Comme si, tel un revenant, la mystique ne cessait de hanter le laboratoire où les scientifiques veulent la traiter : « l'"objet" passé semble revenir, comme un fantôme, sur la scène scientifique, mais ailleurs et autrement qu'on ne pensait »⁶¹.

Le pari de Michel de Certeau, une fois ces constats opérés et reconnus, est de porter une attention spécifique à la rhétorique mystique qui se développe dans l'interlocution : tout d'abord, puisque c'est le seul reste qui nous est parvenu de cette parole, les textes, du seul fait d'être énoncés, « s'inscrivent dans un système préalable de règles linguistiques et de protocoles pragmatiques »⁶². Comparant l'historien à un peintre ou à un cameraman, il définit sa tâche comme la préparation d'« un lieu d'inscription à ce qu'il ne sait pas et dont la singularité déplace un arrangement du pensable. Cet *effet d'inscription* est la forme première de ce que j'appellerai l'"historicité" de ces documents anciens »⁶³. Ensuite, l'étrange « historicité » de la mystique à l'intérieur même des discours qui prétendent en rendre compte l'amène à proposer le modèle d'analyse suivant : « Il me semble [...] qu'il est possible d'analyser la littérature mystique elle-même comme un champ, défini par un ensemble de positivités historiques où s'effectuent et se tracent des opérations mystiques. Autrement dit, la science mystique serait constituée par les modes divers sur lesquels ces opérations s'inscrivent dans les réseaux historiques du savoir, du langage corporel et des institutions propres à une époque et à un milieu [...]. On doit donc pouvoir reconnaître aujourd'hui

59. Michel Certeau, *La possession de Loudun*, op. cit., p. 18.

60. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., t. II, p. 43.

61. *Ibid.*, p. 46.

62. *Ibid.*, p. 29.

63. *Ibid.*, p. 21.

dans les textes de cette science une *écriture* qui est sa “manière de faire” – comme il y a des “manipulations” caractéristiques dans les laboratoires. [...] La mystique n’a pas de propre ; c’est un exercice de l’*autre* par rapport à un site donné : elle se caractérise par un ensemble d’“opérations” spécifiques dans un champ qui n’est pas le sien – par une manière de procéder ou de dire »⁶⁴.

Nous (re)lisons ces textes en 2013. Il conviendrait de s’interroger plus avant sur les effets de cette lecture décalée, qui rejaillit sur celle du tome I. À titre d’exemple, entre les dates des deux volumes de *La Fable mystique*, se place l’entreprise éditoriale qui a permis la publication d’une nouvelle édition augmentée de l’*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* de l’abbé Bremond⁶⁵. Nous pouvons, à cet égard, mieux mesurer l’écart qui sépare Certeau de ce monument auquel il avait d’ailleurs consacré un article dès 1966⁶⁶. Pour Bremond, il y avait bien, derrière les discours des mystiques, une expérience *réelle* qu’il s’agissait de mettre au jour : étudier les écrivains religieux consistait pour lui à « dégager, étreindre le *témoignage vivant* que chacun d’eux a essayé de rendre à la *réalité* de sa foi »⁶⁷. Ce que ne cesse de traquer Bremond, quand il étudie les rapports entre la spiritualité et la littérature en termes psychologiques, c’est l’*expérience* ressentie dans son âme par tel ou tel auteur, telle qu’on peut la saisir dans ses textes, la réalité ultime à laquelle renvoient ses mots : « Il est néanmoins des paroles, des écrits où affleurent, pour ainsi dire, les “états” et où l’âme se livre »⁶⁸. Bref, Bremond est à la recherche d’un essentiel, et veut fournir une construction théorique articulant l’expérience des spirituels du XVII^e siècle sur une métaphysique qui en rende compte⁶⁹. Mais, comme Michel

64. *Ibid.*, p. 49-50.

65. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des Guerres de religion jusqu’à nos jours*, nouvelle édition augmentée sous la direction de François Trémolières, cinq volumes, Grenoble, Jérôme Millon, 2006.

66. N° 56 de la bibliographie : « Henri Bremond et la Métaphysique des saints. Une interprétation de l’expérience religieuse moderne », texte paru d’abord dans les *Recherches de science religieuse* en 1966, désormais chapitre 3 du recueil *Le lieu de l’autre*, *op. cit.*, sous le titre « Henri Bremond, historien d’une absence », p. 59-88.

67. Texte tiré de Henri Bremond, *L’inquiétude religieuse*, t. II, p. 167, cité par Émile Goichot, *Henri Bremond, historien du sentiment religieux. Genèse et stratégie d’une entreprise littéraire*, Paris, Ophrys, 1982, p. 39.

68. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des Guerres de religion jusqu’à nos jours*, t. VII, *La Métaphysique des Saints*, Paris, 1928, p. 198. L’auteur peut bien écrire à la fin des notes préliminaires du tome I de son entreprise, où il expose son objet : « Quant au témoin de ces témoins, quant au scribe lui-même, il est semblable à un calligraphe copiant avec amour des chefs-d’œuvre qu’il n’entend point » (citation, p. XXIII du t. I, Paris, 1916), le texte de ces notes apparaît si manifestement comme une construction stratégique destinée à déminer le champ où l’attendent ses adversaires, que le lecteur n’est pas absolument assuré de la sincérité de cet aveu.

69. Voir à ce propos Jacques Le Brun, « Henri Bremond et la “métaphysique des Saints” », préface à la nouvelle édition augmentée de Henri Bremond, *Histoire littéraire...*, *op. cit.*, vol. III, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, p. 9-29 ; du même auteur, *La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l’âge classique*, Genève, Droz, 2004, chap. II, « Expérience religieuse et expérience littéraire », p. 44-66.

de Certeau et Émile Goichot l'ont bien montré, l'œuvre de Bremond est d'abord fondée sur l'expérience spirituelle qu'il vit lui-même en ce début du XX^e siècle, celle de la désolation et du silence de Dieu. L'entreprise aboutit, en fait, à un « apophatisme doctrinal » et relève aussi d'un « ecclésiasticisme » s'interrogeant sur ce qui, dans la tradition, « perdure à l'obsolescence des formes traditionnelles »⁷⁰. Ainsi que le note Jacques Le Brun, la culture de l'abbé Bremond demeure fondamentalement une culture « cléricale »⁷¹.

L'incipit du tome I, tant de fois cité, indique un refus net de la voie choisie par Bremond : « Ce livre se présente au nom d'une incompetence. Il est exilé de ce qu'il traite. L'écriture que je dédie aux discours mystiques de (ou sur) la présence (de Dieu) a pour statut *de ne pas en être* ». Certeau pratique ici délibérément une coupure ; il entend se limiter à l'étude de ce que disent les textes, privilégiant l'analyse de la lutte des mystiques avec la langue (énonciation, relation à l'autre, acte de parole, style, etc.), De ce point de vue, si l'on veut absolument reconstituer une généalogie où se fonde le travail de Certeau, c'est bien plutôt du côté des œuvres de Jean Baruzi et de Jean Orcibal qu'il faudrait la chercher, dans l'attention rigoureuse portée à la tradition détériorée des textes qui subsistent, au rythme des vers, au lexique et aux images⁷². Jean Baruzi écrit avec la même netteté que Certeau : « Nous devons prendre conscience de ce qui sera obstacle insurmontable. Par exemple, peut-être arriverons-nous à discerner les rapports généraux qui s'établissent entre la doctrine et l'expérience, à deviner certaines modalités d'un travail intérieur, à déterminer idéalement telles phases où l'expérience s'insère immédiatement en un langage. Mais aucune indication chronologique ne nous aidera. Rien ne nous pourra dire ce que fut, en fait et à travers sa richesse, l'expérience elle-même »⁷³. Remonter à la source de cette expérience, c'est d'abord se fonder « sur les textes mêmes, réfléchis en leur pureté native »⁷⁴. Au reste, le chapitre 4 du tome 2 de *La Fable mystique*, « Usages de la tradition », ne comble-t-il pas l'un des souhaits de Jean Baruzi qui appelait de ses vœux une bibliographie critique des traductions de Jean de la Croix qui soit en même temps « histoire et analyse », demandait une « étude spéciale » des

70. Émile Goichot, *Henri Bremond...*, *op. cit.*, p. 305-309.

71. Jacques Le Brun, « Henri Bremond », article cité, p. 25.

72. Voir Jean Baruzi, *Saint-Jean de La Croix et le problème de l'existence mystique*, Paris, Félix Alcan, 1924. Nous utilisons la troisième édition revue et corrigée avec une introduction d'Émile Poulat, Paris, Salvator, 1999. Voir particulièrement le chapitre I « Les textes », p. 53-112, et « L'esquisse d'une étude bibliographique », p. 745-789. Voir à ce propos l'article de Jacques Le Brun, « Une réédition *Le Saint-Jean de la Croix* de Jean Baruzi », *Essaim*, n° 8, 2001/2, p. 163-170.

73. *Ibid.*, p. 275.

74. *Ibid.*, p. 496. Dans la préface de la première édition, Jean Baruzi précise d'emblée que, puisque le donné, dans une étude sur les diverses formes de l'expérience et de la tradition mystiques, « ne pourrait être de toute manière constitué que par une analyse fondée sur la traduction verbale de l'expérience, c'est de l'étude du langage mystique que nous devons attendre l'aide la plus sûre » (*ibid.*, p. 45).

divers milieux spirituels français du XVII^e siècle et insistait sur l'importance des premières traductions de René Gaultier⁷⁵ ? C'est, en effet, tout à la fois le milieu spirituel bordelais qui nous est restitué, ainsi que « la nappe primitive sanjuaniste », dans un système d'expression qui a précédé la traduction de Cyprien de la Nativité (1641)⁷⁶.

Cependant, il ne faudrait pas accentuer à l'excès l'opposition entre Bremond et Certeau. La phrase qui suit immédiatement l'*incipit* du tome I de *La Fable mystique* précise aussitôt que l'écriture « se produit à partir de ce deuil, mais un deuil inaccepté, devenu la maladie d'être séparé, analogue au mal qui constituait déjà au XVI^e siècle un secret ressort de la pensée, la *Melancholia*. Un manquant fait écrire »⁷⁷. Analysant les homologues que Bremond discerne entre les tensions spirituelles du XVII^e siècle et la difficulté que, au début du XX^e siècle, « éprouve la foi à se reconnaître, donc à se confesser et à se vérifier dans les objets ou le langage proposés au fidèle », Certeau, tout en pointant les faiblesses de l'auteur de la *Métaphysique des Saints* sur le double terrain de l'érudition et de la spéculation théologique, lui reconnaît pourtant une « intuition profonde » : Bremond est sans doute « “insaisissable”, parce qu'il n'a pas, ici et là, de lieu sûr. Mais il *voit* quelque chose. Peut-être a-t-il tort dans ce qu'il affirme. Il a raison dans ce qu'il atteste.⁷⁸ » Ce *voir* renvoie le lecteur de *La Fable mystique* et à l'art du peintre évoqué plus haut et à l'analyse de la question posée par Nicolas de Cues dans le *De Icona* : « qu'est-ce que “voir” ? Comment une “vision” peut-elle donner jour à un nouveau monde ? »⁷⁹.

Dominique JULIA
CNRS-EHESS
dominique.julia@sfr.fr

75. *Ibid.*, p. 746-747, 751-754, 772.

76. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, *op. cit.*, t. II, p. 170-171.

77. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, *op. cit.*, 1982, p. 9.

78. Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre*, *op. cit.*, p. 80-82.

79. Michel de Certeau, *La Fable mystique*, *op. cit.*, t. II, chap. 1, « Le regard : Nicolas de Cues » p. 51-121 (citation : p. 53).