

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	54 (2004)
Heft:	4: Lire Michel Certeau
 Artikel:	En braconnant philosophiquement chez Certeau : des usages de "l'historicité contemporaine" à la réinvention ordinaire de la civilité
Autor:	Ullern-Weite, Isabelle
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381692

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

EN BRACONNANT PHILOSOPHIQUEMENT CHEZ CERTEAU

Des usages de «l'historicité contemporaine»
à la réinvention ordinaire de la civilité

ISABELLE ULLERN-WEITE

Résumé

Lire Certeau dans une intention philosophique n'est légitime qu'à partir de la configuration propre et de la réception historiographique dominante de son œuvre, donc en considérant le contemporain comme contexte et paradigme déterminants. Cela peut consister à prolonger certaines de ses ouvertures «poétiques et politiques», étayées sur «le sens commun», «l'homme ordinaire», et le langage courant. Sa libre exploration formelle et épistémologique du «quotidien» invite à une reconsideration du lien poétique moderne entre l'espace public (l'institution) et l'espace privé (l'étrangeté banale). On y rencontre quelques thématisations radicales pouvant nourrir une réarticulation fondamentale du politique et de la subjectivité, au registre spécifique de la civilité.

Je ne prétends en rien être une spécialiste de la pensée de Michel de Certeau, ni même que cette étude procède d'une érudition, d'une interrogation ou d'un déploiement systématiques de son œuvre, ou d'un aspect particulier de celle-ci. En revanche, je voudrais en proposer une lecture exploratoire, étayée sur quelques passages précis, et qui participerait essentiellement de la réinscription contemporaine de son propos : à partir de ce contemporain (1), nous regarderons une simple question (2), plus philosophique sans doute qu'historique, à moins que la pensée ne procède que d'un rapport en partie historique au monde, comme rapport d'humanité au réel, tendu, entre action, langage et intersubjectivité.

1. Configuration en vue d'un dialogue exploratoire : l'œuvre de Certeau au miroir de sa réception contemporaine

Considérons que la réception d'une pensée commence dès lors que sa mise en œuvre est lue ou reconnue, étudiée ou commentée (c'est là proposer une

modalité culturelle incontournable, tant pour la réflexion que pour l'histoire). Considérons également, en nous souvenant des propos de Ricœur sur ce point, que le «posthumat» d'une œuvre, à la «mort de l'auteur» – c'est-à-dire à son avènement: dès qu'elle se détache de lui et le rend tel par ce détachement –, commence dès lors que cette œuvre fait l'objet de relectures au-delà des cercles ou des moments de sa réception initiale (qu'il s'agisse du cercle de ceux qui ont connu l'auteur, de la période où ils ont travaillé avec lui, ou du cercle plus large de ceux qui, de près ou de loin, ont assisté à la formation progressive d'une pensée durant une période de premier rayonnement public). Ajoutons, de manière plus certalienne cette fois, que l'œuvre devient telle dès lors qu'on en use librement: c'est insister sur la réappropriation pratique par laquelle passe la faculté libre de penser. Il n'est pas obligatoire qu'une génération entière passe pour que commence la réception historique d'un auteur, d'une pensée, d'une œuvre. C'est ce paradoxe temporel et pragmatique dont se nourrit, sans doute plus explicitement désormais, notre rapport contemporain à l'histoire, comme notre rapport historique croissant au «temps présent»: plusieurs générations sont consciemment contemporaines les unes des autres, sans annuler jamais leurs décalages mutuels; et la stratification complexe des sociétés modernisées, la conscience accrue que nous en avons diversement sont telles qu'il n'est plus nécessaire d'introduire des sécures époquales unifiées ou décisives pour qu'advienne politiquement, culturellement ou plus radicalement, l'expérience de l'histoire au cœur du contemporain. Toutefois, l'histoire ne commence jamais qu'à partir du moment où l'on reconstitue intentionnellement ce qui s'est produit (événements, actions, institutions, ouvrages, pensées...), pour en interroger et en connaître l'économie motrice autant que pour en sauver ou en recréer la signification possible. Autrement dit, la réception historique de quelque chose ne commence que lorsqu'elle s'ouvre ou qu'on l'ouvre à des problématisations décalées au regard de ses foyers d'émergence. Nécessairement rétrospective, mais augmentée des dialogiques qui la rendent possible, on peut considérer que l'histoire est une recherche de connaissance conduite par des interrogations à contretemps de la vie passant, vie humaine en tout ce qui la constitue. Elle serait donc contemporaine de ce qu'elle porte à la reconnaissance du temps, tout en anticipant, par ce rebours même à la manière d'Orphée, sur la critique réceptive dont se nourrit aussi, en contrepoint, notre autocompréhension socio-culturelle.

En ce sens, on peut dire qu'à peine vingt ans après sa mort se déploie une réception historique de l'œuvre singulière de Michel de Certeau d'autant plus aisée que cette œuvre aura elle-même procédé de la réinscription sociale immanente de «l'opération historique» qui marque l'effort critique des sciences sociales de la seconde moitié du XX^e siècle. Séparément ou ensemble, des chercheurs issus de cercles de lecture et d'intérêt différenciés à l'égard de la réflexion théologique, socio-historique et philosophique de cet auteur peuvent brasser plus ou moins leurs études, en partageant l'hypothèse générale qu'une sédimentation féconde de cette pensée est en cours et qu'elle aura lieu aux

croisements de son effectivité et de son propre rapport au monde (telle est explicitement la position épistémologique, critique, du méta-discours pratique de Certeau ; référer ses écrits, l'un après l'autre, le confirme). Parmi d'autres, cet article vient participer à ce moment ultérieur de la vie de toute œuvre ; et il s'inscrira dans le panorama contemporain d'une réception historique en train de procéder du «posthumat» patient d'une œuvre atypique. Regardons ces quelques cercles de réception à peine juxtaposés, avant d'y repérer ce qui, à nos yeux, s'en détacherait de manière significative pour la question que nous tenterons ensuite de disposer.

a) *Le premier cercle de réception :
une raison historique immanente, un pluralisme pratique*

À la fois marquée par un travail quasi immédiat d'édition de ses écrits¹ et par des colloques réguliers à son propos, la réception en cours de l'œuvre certalienne est, en France, encore majoritairement issue de la reconnaissance historiographique initiale² du travail de ce penseur. Luce Giard le rappelle, cet «historien à part» est rétrospectivement reconnu tel à partir de sa propre inflexion épistémologique des années soixante-dix, marquée par l'arrivée «au premier plan de ses écrits» de «deux problématiques neuves» : «la relation à Freud et à la psychanalyse, la critique épistémologique de l'histoire», comme «manifestation d'une nécessité interne de l'intellection»³. Comme l'attestent également les quelques indications bibliographiques que je viens de donner, les foyers de cette réception sont encore ceux de la carrière publique de l'auteur. La figure de l'historien domine indéniablement, en deçà de la reconnaissance à tous égards maintenue de son engagement religieux et politique (éthique et pérégrin), comme de son érudition et de ses intérêts éclectiques, dont le contrepoint «mystique» ne cesse fort heureusement d'être pris en compte en deçà de son travail historique d'édition et de reconstitution d'un moment parti-

¹ Cf. notamment, le livre collectif de L. GIARD, H. MARTIN ET J. REVEL, *Histoire, mystique et politique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, qui rassemble des contributions issues de deux colloques du Centre Sèvres de Paris, l'un consacré à Certeau en mai 1988, l'autre au thème «Politique et mystique chez les jésuites» en décembre 1989 (ouvrage cité *HMP*).

² Cf. le dossier de la revue *Le Débat* 49, mars-avril 1988, «Michel de Certeau, historien», suite à une rencontre tenue au Collège de France l'année après la mort de Certeau, en février 1987, sous le titre «Écriture et pratiques historiennes avec Michel de Certeau».

³ L. GIARD, «Mystique et politique ou l'institution comme objet second», in *HMP*, p. 16, et, en général pour cette inflexion, p. 15-17. L'expression «historien à part» est justifiée à la p. 31 du même article, dont le souci est de relire cette seconde période en revenant à la première.

culier de l'histoire de la Compagnie de Jésus⁴. Par contraste avec ce pluralisme initial dont la cohérence spirituelle et intellectuelle fait tout l'intérêt singulier du corpus tant il tient, précisément, à l'individualité d'une pensée, on doit souligner qu'un deuxième cercle de réception, actuel, insiste plus que le cercle initial sur l'ouverture historiographique expérimentale de l'œuvre⁵, d'emblée repérée sous la transformation de «l'histoire spirituelle» en «anthropologie du croire». Nous devons souligner que cela se déploie sans doute au détriment de ses inventions formelles comme de son ampleur réflexive propre⁶.

Avant de caractériser ce deuxième cercle de réception, concluons sur le premier en prenant acte qu'il lui revient d'avoir d'emblée reconnu et analysé l'apport singulier assumé de Certeau, ainsi que le dégage bien le médiéviste Hervé Martin. Non seulement Certeau, contre et avant Veyne, montre que l'histoire se transforme au XX^e siècle en partant à la conquête par immersion d'une «raison qui rende compte de la multiplicité inorganique du constatable»⁷, sans renoncer aux exigences conceptuelles de la connaissance (ce qui aura conduit, en France et au sortir de la période des Annales, la discipline historique à réengager sa réflexion épistémologique à distance de la philosophie comme de ses automatismes méthodiques insuffisamment réflexifs). Mais encore Certeau place-t-il pour un temps sur le devant de la scène une spécialisation marginale de l'histoire (*a fortiori* dans une France encore marquée par la querelle moderniste), l'histoire des religions. Le mouvement est double qui augmente l'histoire modernisée de la part négligée de son *épistème*, en décentrant la modernité vers le XVII^e siècle d'ailleurs, et qui modifie également l'histoire religieuse en l'ouvrant à la question du langage, bien moins par le structuralisme que par l'attention (d'origine en partie freudienne) portée aux pratiques sociales et à leurs significations culturelles internes (nous y reviendrons): «Par un scandaleux renversement des positions établies, un secteur volontiers taxé d'archaïsme se plaçait en première ligne, à la conjointure d'une pratique érudite et d'une réflexion épistémologique. Ce changement de statut n'avait pu

⁴ Je tiens à marquer ma reconnaissance à Henri Lauz pour ses éclaircissements précis et généreux. En plus de sa contribution sur cette question dans ce dossier, «Michel de Certeau lecteur de Surin», qui insiste sur l'importance du retour à partir de l'expérience mystique, consacrant en liberté et en raison «le secret engendrement d'une parole» plutôt que la célébration plus «négative» de l'Absence, cf. *Le Dieu excentré. Essai sur l'affirmation de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001.

⁵ Les 2^e et 3^e parties de C. DELACROIX, F. DOSSE, P. GARCIA et M. TREBISCH (éds), *Michel de Certeau. Les chemins de l'histoire*, Paris, Complexe, 2002 (cité *MdC. Les chemins*), font largement écho à des analyses précoces comme celle, très fouillée, de P. BOUTRY, «De l'histoire des mentalités à l'histoire des croyances», *Le Débat*, *op. cit.* p. 85-96.

⁶ À cet égard, l'article suivant analyse excellemment le style et la pensée certaliens : A.-M. CHARTIER et J. HEBRARD, «L'invention du quotidien, une lecture des usages», *Le Débat*, *op. cit.*, p. 97-108.

⁷ H. MARTIN, «Michel de Certeau et l'institution historique», in *HMP*, p. 57-97, ici p. 61. Il cite dans la note 7 une analyse de Foucault par Certeau.

s'opérer qu'en donnant droit de cité, dans le champ de l'histoire religieuse, au concept d'idéologie»⁸. C'est également Hervé Martin qui souligne que Certeau n'a jamais cédé à la vague historienne et socio-anthropologique d'appropriation sauvage de concepts issus d'autres disciplines. C'est encore là la marque de Certeau que d'avoir refusé une épistémologie de bricolage, par défaut de prise en compte attentive de l'historicité même, à quoi, dans son article que nous venons de citer, Luce Giard entend rattacher une «matrice hégélienne», indirecte mais déterminante. Aussi, écoutant ses premiers lecteurs, nous constatons que Certeau travaille et pense comme un historien moderne qui engage au bénéfice de l'histoire des modes de réflexion nourris par la philosophie, sans toutefois subordonner l'histoire à la philosophie. Au regard de l'édification moderne de l'histoire, d'abord initiée en philosophie⁹, puis déployée par un essor méthodologique et de thématisation conceptuelle au XIX^e siècle¹⁰, on est amené à reconnaître que Certeau épouse en historien «le discours philosophique de la modernité», même si sa propre dynamique interrogative doit tout à une impulsion spirituelle particulière : à la fois sienne et portée par son premier rapport historique à une modernité classique, incarnée par la pensée jésuite.

b) *Autres cercles, de réception plus récente :
l'historien à part, entre l'intellectuel et l'épistémologue*

Le cercle plus récent de réception de l'œuvre de Certeau est le fruit de ce que l'on peut appeler l'école française d'histoire du temps présent, rayonnant à partir de la création de l'Institut du même nom¹¹. Autour de la publication récente d'une biographie de Certeau, d'articles revalorisant son apport dans le champ historiographique¹², et dans des études issues de séminaires de recher-

⁸ H. MARTIN, «Michel de Certeau et l'institution historique», p. 61.

⁹ E. CASSIRER, *La philosophie des Lumières* (1932), Paris, Fayard, 2000² ; *L'idée de l'histoire (les inédits de Yale et autres écrits)*, Paris, Cerf, 1988 ; B. BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, P.U.F., 1994 ; B. BINOCHE et F. TINLAND (éds), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon, 2000.

¹⁰ M. GAUCHET, *Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique*, Paris, Seuil, 2002² ; W. von HUMBOLDT, *La tâche de l'historien (et autres essais, 1821 à 1896)*, Villeneuve d'Asq, P.U.L., 1985, et l'introduction de J. QUILLIEN, p. 9-43 ; J. G. DROYSEN, *Précis de théorie de l'histoire* (1882), Paris, Cerf, 2002, et la présentation d'A. ESCUDIER, p. 7-28.

¹¹ IHTP, fondé en 1978 et inauguré en 1980. La revue *Vingtième siècle* en est le représentant ; cf. par exemple, F. BEDARIDA, «Temps présent et historiographie contemporaine», *Vingtième siècle* 69, janv.-mars 2001, p. 153-160, et R. FRANK, «Une histoire problématique, une histoire du temps présent», *Vingtième siècle* 71, juill.-sept. 2001, p. 79-89.

¹² F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002, et «Michel de Certeau et l'écriture de l'histoire», *Vingtième siècle* 78, 2003, p. 145-156.

che où les historiens dominant, devant les disciplines littéraires notamment¹³, cette inflexion insiste sur ce que serait l'épistémologie certalienne dans un paysage récent : engagé dans l'évolution historiographique de la fin du XX^e siècle, Certeau, irréductible à l'épistémologie, est-il plus un penseur de la réalité sociale et politico-culturelle de l'histoire, ou plus un théoricien de l'écriture (récit, fiction, «théorie des pratiques», etc.), ou encore un représentant de conceptions fortes du sujet au milieu du moment de son effacement théorique, ou, finalement, le représentant type d'une période de transition de l'historiographie contemporaine ?¹⁴ On s'aperçoit que, depuis une décennie, les historiens français ont inscrit Certeau dans le travail d'autocritique épistémologique de la discipline¹⁵. Parallèlement au débat qui naît de la question de déterminer plus théoriquement l'épistémologie certalienne et de la situer dans de grands courants contemporains, voici que ce penseur vient figurer dans les histoires culturelles et politiques des intellectuels, dont les historiens au sillage de l'*Institut d'Histoire du Temps Présent* se sont faits les spécialistes¹⁶. Autrement dit, l'image du penseur dont les premiers commentateurs dressent le portrait en *homo viator* est désormais spécifiée en celle d'un historien épistémologue. Comme si cette reconnaissance académique généralisait l'image de Certeau en l'inscrivant dans l'histoire culturelle contemporaine : à mesure que ses travaux sont repris dans les entreprises historiographiques qui les exploitent empiriquement, confirmant au passage leur vertu inspiratrice et leur appui exploratoire pratique¹⁷, l'individualité du penseur s'estompe¹⁸. De ce point de vue, l'assise

¹³ Dans une collection de l'IHTP intitulée «Histoire du temps présent» et porté par des séminaires d'histoire contemporaine, voir en son entier le volume déjà référé *supra* : *MdC. Les chemins* et le numéro spécial de la revue *EspacesTemps* 80/81, sept. 2002, «Histoire et psychanalyse : autour de Michel de Certeau», qui reprend les études que le 1^{er} volume n'a pu contenir.

¹⁴ Cf. le panorama liminaire dressé par les directeurs du volume précité, «Pourquoi Michel de Certeau aujourd'hui ?», *MdC. Les chemins*, p. 13-22, et leurs références aux travaux d'historiens qui le commentent.

¹⁵ Cf. encore les travaux de F. DOSSE, toujours en quête de dialogue avec une philosophie contemporaine qui serait en prise avec la question historique spécifique du XX^e siècle, notamment *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1995 ; *L'histoire*, Paris, Armand Colin, 2000 (cf. les pages sur Certeau dans le chapitre 3 consacré au «récit», p. 88-93, et dans un paragraphe sur le «tournant interprétatif», p. 54 sq.).

¹⁶ J.-F. SIRINELLI, «Les intellectuels», in R. RÉMOND (éd.), *Pour une histoire politique* (1988), Paris, Seuil, 1996, p. 199-231 ; C. CHARLE, *Les intellectuels en Europe au 19^e siècle*, Paris, Seuil, 1997 ; F. DOSSE, *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*, Paris, Découverte, 2003.

¹⁷ Cf. l'étude comparative de M. TREBITSCH, «Henri Lefebvre en regard de Michel de Certeau : critique de la vie quotidienne», in *MdC. Les chemins*, p. 141-157, très révélatrice de la fécondité historiographique encore inachevée du travail certalien sur le quotidien et la création pratique de lieux sociaux de culture.

¹⁸ L'article liminaire des directeurs du volume *MdC. Les chemins* se réclame de la pensée d'E. Saïd : cf. p. 13, note 2.

théologique, spirituelle, particulière et initiale de la pensée certalienne recule à mesure que l'auteur est versé au domaine public.

Entre les deux cercles français de réception de Certeau, la destinée nord-américaine de son travail, initiée par ses séjours californiens, consacre elle aussi l'image d'un intellectuel historien. Toutes proportions gardées, Steven Ugar¹⁹ montre au fond que cette réception se déploie au sillage de l'accueil fait, outre-Atlantique, à certains penseurs français de la fin du XX^e siècle. Il en ressort une image de Certeau issue de sa carrière à partir des années soixante-dix et qui l'assimile aux grandes figures de la contestation intellectuelle, donc politico-culturelle, française (Sartre, Lacan, Foucault, Lyotard, Bourdieu, Derrida, etc.). C'est là un pilier philosophico-littéraire spécifique aux États-Unis (qui comprend les philosophies non analytiques et les sciences socio-culturelles au sens large), indissociable de l'évolution récente des sciences humaines marquées par le «postmoderne» autant que par la décolonisation (donc par le pluriculturalisme et, en deçà, par la «déconstruction»). Cette réception semble bien se focaliser, comme la réception épistémologique continentale, sur la question de l'écriture de l'histoire et de la fonction de la narration. Cela doit bien sûr beaucoup à la place spécifique de l'histoire dans la pensée et les universités américaines ainsi qu'à celle des débats narratologiques qui ont animé cette discipline (autour de l'œuvre de Hayden White notamment²⁰). Là aussi, le débat théorique est présent, notamment en ce que certains analystes reprochent à Certeau sa faiblesse en épistémologie, qui renvoie sûrement à son refus de systématicité, mais non à un déficit conceptuel de ses thématisations nodales. Toutefois, on ressent ici que l'inscription politique immédiate de la réflexion culturelle comme de la recherche en sciences sociales domine encore, tandis qu'elle a reflué, pour une large part, dans le contexte français, au bénéfice d'une réévaluation épistémologique de l'histoire, elle-même historique et propre aux historiens (non plus aux philosophes), ce que, de l'avis unanime, Certeau n'a pas manqué d'influencer.

c) *L'enjeu plutôt que le fondement de l'épistémologie :
la raison mystique, son inscription plutôt que son échappée*

Libre pérégrin, ou intellectuel braconnier, ce portrait tenace au filigrane historique fluctuant semble conserver bon an mal an l'amplitude excédant l'estampille de l'historien : en général, il semble que Certeau et sa pensée

¹⁹ S. UNGAR, «Réceptions et actualités américaines de Michel de Certeau», in *MdC. Les chemins*, p. 87-98.

²⁰ L'écho français de ces débats a régulièrement été rapporté par P. RICŒUR, aussi bien au deuxième chapitre de *Temps et récit*, t. I, Paris, Seuil, 1983, que dans le chapitre 3 du t. III de la deuxième partie, consacré à la «représentation historienne», *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000 (sur Hayden White, p. 324 et autour ; livre désor mais cité MHO).

restent ensemble considérés et étudiés comme des explorateurs critiques, ouvrageant une réflexion pratique, plus immanente au monde socio-historique que systématiquement dressée à distance cognitive du réel²¹. Ainsi, l'estime de l'œuvre reste en interaction avec celle de l'individu auteur, au gré des variations contextuelles et des degrés d'amplitude de l'histoire en réception. Dans ce paysage pleinement contemporain, au rebours d'une postérité trop socio-historiquement intellectuelle ou trop strictement épistémologique, nous pouvons tenter de repérer un registre de l'œuvre certalienne sur lequel nous appuyer pour engager avec elle un dialogue, alors plus prospectif que centré sur l'étude exclusive du propos formel de Michel de Certeau. Ce registre est tout aussi bien indiqué par les analyses fidèles de Jacques Revel (jusqu'au creux de la *microstoria* et de l'expérience socio-historique qu'elle exhume)²² que par les variations philosophiques sur la triade certalienne de «l'opération historique» plus récemment proposées par Ricœur²³ (le lieu, la discipline, l'écriture devenant la mémoire archivée, les procédures épistémologiques et la représentation du passé; il revient notamment à François Dosse d'avoir revalorisé l'envergure philosophique de cette épistémologie au cœur du deuxième cercle de réception, en revenant au dialogue à contretemps entre Ricœur et Certeau²⁴). Le renversement contemporain de la critique moderne en histoire ne donne lieu à aucune théorie systématique en sciences humaines (à la différence du travail de Habermas notamment, qui procède du même mouvement réflexif de critique sociale des sciences sociales²⁵). Il privilégie l'historiographie sans débordement esthétisant non plus, à l'instar, il faut le souligner, de la réflexion la plus intéressante d'Augustin Thierry²⁶; et il convient de remarquer là une

²¹ À bien des égards, cette appréciation est encore celle adoptée par chacun des participants au colloque ici édité. Mais il convient de rendre aussi à L. GIARD de souligner inlassablement l'unité de l'œuvre et de l'auteur, non d'un point de vue biographique, mais bien en épousant la pensée qui lie l'un à l'autre, cf. notamment «Mystique et politique ou l'institution comme objet second», dans *HMP*, p. 9-45.

²² J. REVEL, «Michel de Certeau historien: l'institution et son contraire», in *HMP*, p. 109-127 et «L'institution et le social» in B. LEPETIT (éd.), *Les formes de l'expérience*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 63-85.

²³ P. RICŒUR, *MHO*, p. 169, p. 210 sq., p. 302, p. 440, p. 257-261 et p. 476-478, mais plus précisément p. 257-261.

²⁴ Une version courte d'une étude comparative entre Ricœur et Certeau figure dans F. DOSSE, «La rencontre tardive entre Paul Ricœur et Michel de Certeau», in *MdC. Les chemins*, p. 159-175 ; une version plus élaborée est accessible en ligne et reprend le texte intégral d'une conférence d'avril 2003 : «Paul Ricœur, Michel de Certeau et l'Histoire : entre le dire et le faire», <http://elec.enc.sorbonne.fr/document.html?id=8>.

²⁵ En traduction française nous disposons de la traduction partielle d'un volume consacré à «une reconstruction du matérialisme historique» : J. HABERMAS, *Après Marx* (1976), Paris, Fayard, 1985, et d'une conférence de 1983, «Les sciences sociales face au problème de la compréhension», dans *Moralité et communication*, Paris, Cerf, 1986, p. 41-130.

²⁶ Mis en évidence par M. GAUCHET, *Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique*, particulièrement dans son introduction («L'unification de la science historique», p. 9-38) et aux chapitres consacrés à des textes de Thierry et de Barante.

spécificité rhétorique ou poétique constante de l'historiographie française moderne²⁷, à laquelle il est légitime de rattacher Certeau au plus long cours que les déplacements épistémologiques immédiats de l'historiographie. La prise en compte de ce renversement pragmatique²⁸ de l'épistémologie demeure sans doute l'apport le plus fécond de la réception historique de l'œuvre de Certeau, qui recommence ainsi où elle a commencé : non sans homologie avec celui de Georg Simmel et sa postérité discrète (de Kracauer à Barthes), le geste certalien est d'avoir réinscrit le travail de la critique savante moderne dans la fabrication même de la société, au niveau des pratiques qui contribuent à des formations culturelles capables de s'émanciper des mainmises institutionnelles, sans nécessairement les combattre de front. De son côté, Ricœur se penche sur le fondement métaphysique que ce geste pratique consacre. Et il montre comment le rapport à la mort travaille l'historiographie depuis le XIX^e siècle (de Michelet à Rancière, en passant par Foucault et Certeau). Cela advient au fond quand la question de Dieu est remplacée par celle d'un rapport déterminant au passé, faisant de l'historiographie en soi un geste de sépulture, donc une action historique irréductiblement seconde mais hantée par une ontologie scripturaire en soi culturelle, et dont la force motrice est plus de faire face à la mort par reconstruction que d'y céder mélancoliquement²⁹. Revel, quant à lui, insiste d'un autre côté sur la dimension inévitablement politique de ce même geste vital, en le concevant d'une manière plus contemporanéiste que chez Ricœur³⁰ : «Politique est le projet de celui qui veut surprendre l'invention de la société»³¹. Si l'on suit ici Revel, on est invité à comprendre que la métaphysique de l'épistémologie certalienne, à la différence de celle de Ricœur (qui épouse une transtemporalité plus continue), est d'autant une échappée vers l'absence qu'elle plonge dans l'immanence critique. Ce trait signifierait, alors, qu'en soi, le rapport à l'Absence ne permet pas d'édifier une réflexion critique à l'intérieur d'un geste d'écriture qui doit rester tourné sur le monde plutôt

²⁷ C'est l'objet d'une recherche que la doyenne de la Faculté des Lettres de l'ICP, N. Nabert, et S. Mimouni de l'EPHE m'ont donné l'occasion de développer, en l'enseignant depuis 2003. Je les en remercie. Notons que cette constante est autant illustrée par les écrits de Ricœur consacrés à l'écriture de l'histoire que par l'œuvre de J. Rancière, l'un et l'autre positionnés dans des philosophies remarquablement non magistrales à l'égard de l'histoire, et démarquées de tout esthétisme théorique, à la différence des philosophies de T.W. Adorno ou de W. Benjamin notamment.

²⁸ On en trouve un écho en philosophie, même s'il s'agit alors de philosophie transdescendance, chez J.-M. FERRY, surtout l'introduction à *La question de l'histoire*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2002, p. 7-26.

²⁹ P. RICŒUR, «La mort en histoire», *MHO*, p. 471-480. Voir aussi, avec la présentation de C. LEFORT (p. 5-65), J. MICHELET, *La cité des vivants et des morts. Préfaces et introductions*, Paris, Belin, 2002.

³⁰ P. RICŒUR, «Le contemporain est insaisissable», ce qui le différencie radicalement de Certeau. Cf. son entretien avec F. Ewald dans *Le Magazine Littéraire* 390, sept. 2000, p. 20-26.

³¹ J. REVEL in *MHP*, p. 127.

que sur l'extase³²: comme le montre Luce Giard, en rappelant la parabole inspirée de Kafka que Certeau écrit en 1982 dans son introduction fameuse à *La fable mystique*: «la dénégation première (celle du non-savoir, de l'absence, de l'échappée, du désir de Dieu) se retourne en un acquiescement implicite qui consiste à se tenir encore dans la question, à la tenir ouverte sans lui donner de réponse. Ce *modus loquendi* fait partie du voyage mystique»³³.

Dans son analyse, en accord avec le sens de ce retournement, ouvrant de l'interrogation par ce qui la motive radicalement, Revel montre les points suivants : l'épistémologie de Certeau met en évidence la participation des sciences humaines à la formation sociale de la culture au point d'en déterminer leur *épistémè*; plus encore, elle attire l'attention sur les usages socio-culturels irréguliers et leur portée émancipatoire ordinaire (rehaussant en termes de «libération» l'intérêt des négligés de l'histoire, et non sous le signe d'une révolte permanente); ensuite, elle admet que toute expérience dans les sciences humaines peut donner lieu à une institution contractuelle transitoire du savoir. Et ce point est spécifique à Certeau bien plus que les deux précédents (ce qui correspond aux voyages et missions d'après «mai 68» qui auront précédé sa reconnaissance académique). Enfin, Revel ne néglige pas combien ce geste politique de la critique et de la connaissance est éthico-poétique au sens précis où il doit tout à la vie religieuse excentrée de son auteur: «[Certeau] invite en fait – et c'est ce qu'illustre toute [sa] recherche sur les spirituels du XVII^e siècle – à ne point séparer l'expérience individuelle et collective des formes institutionnelles, des possibles politiques, du jeu social, bref de l'ensemble des conditions qui sont celles d'un exercice»³⁴.

d) *La raison historique comme politique culturelle en actes*

Dès lors, cette échappée spirituelle s'avère plus pleinement politique encore. Car, tenant au partage dialogique du monde, elle procède historiquement de l'élucidation culturelle de l'Occident européen par Certeau³⁵: «Prêtre, jésuite, il a voulu prendre acte d'une situation historique où le “corps chrétien”, l'Église, “n'a plus d'identité”, où il est partagé par les mêmes divisions qui clivent la société laïque [...]. Une institution est reformulée, recomposée à travers ce que l'on fait d'elle ; ce n'est pas en rapprochant les termes de [cette] contradiction, mais, au contraire, en les maintenant éloignés l'un de l'autre, irréductibles l'un à l'autre et en prenant en charge la tension qui va de l'un à l'autre [...]. À ses

³² Je me permets d'autant cette remarque que les débats du colloque de Lausanne ont focalisé sur cette question. En toute cordialité, je me démarque là de C. INDERMÜHLE et T. LAUS, «En finir avec le désir». La question de la raison mystique fut également différenciée en ce sens par H. Laux.

³³ L. GIARD in *HMP*, p. 18.

³⁴ J. REVEL in *HMP*, p. 112.

³⁵ Sur ce point, cf. l'analyse de J.-C. MONOD, dans ce dossier.

propres dépens, il s'est obstiné à frayer l'espace de liberté dont il avait besoin [...]. Mais le choix du mouvement se double d'un constant travail de repérage. Car la logique de la non-appartenance n'est pas contradictoire avec une logique du lieu, de l'enracinement. Elles sont, dans leur tension, complémentaires. Il faut avoir fait l'épreuve de la perte fondamentale (ou de la distance irréductible à Dieu) pour connaître tout ensemble la nécessité et la précarité d'un lieu. Ici s'ancre chez lui une herméneutique du présent qui, comme chez Ignace de Loyola, peut aussi être comprise comme une politique [...]. Une politique pensée comme l'invention d'un rapport aux autres et au monde, qui ne cesserait d'être redéfini à travers un jeu d'interrogations confrontées»³⁶.

Il faut rapporter cela à ce que note Luce Giard sur «l'étrangeté» foncière de la pensée de Certeau, en mettant en tension le fondement de la «fable mystique» avec l'exploration théorique de «l'invention du quotidien»³⁷, selon que, dit-elle, Certeau considère que l'analogue contemporain de la butée mystique sur les limites se trouve chez Wittgenstein, «quand l'étrangeté hors de chez soi se retourne en étrangeté chez soi». Nous pouvons regarder comment ce qui est rapporté par Revel à une position politique religieuse ou théologique d'émancipation dans le contemporain peut donner matière à une réflexion politique du contemporain ; une telle réflexion serait alors tout aussi radicalement fondée, mais dans une modalité philosophique d'émancipation délibérément post métaphysique, donc post-spirituelle, mais sans renoncement au sens éthico-poétique qualitatif que désigne le terme «spirituel» : un sens dynamique paradoxal, une économie incertaine et moyenne, jamais héroïque, de la subjectivité, qui anime les formes socio-culturelles de vie, un sens au loin duquel la modernité nous tient irrémédiablement en exil, sauf les pratiques du langage et leur écriture comme retournement itératif de l'exil.

2. Une poétique politique du quotidien : la civilité comme agir réflexif.

Penser ce que l'on dit, c'est user du langage en sceptique, selon une vérité intersubjective irréductible

À travers les cercles contrastés de sa réception, nous disposons d'éléments qui nous permettent de considérer que l'œuvre de Certeau procède d'une «reconstruction pragmatique de l'histoire» en cours³⁸, où l'histoire n'est pas exclusivement une expertise ni un savoir (comme le veut son émancipation de l'historicité), sans verser dans une poétisation de la démarche de connaissance³⁹, et où la pensée en action n'est pas une figure séculière modèle (comme

³⁶ J. REVEL, in *HMP*, p. 121 sq. et p. 126.

³⁷ L. GIARD, in *HMP*, p. 22-24.

³⁸ Rigoureusement avancée par J.-M. FERRY, *op. cit.*

³⁹ J. HABERMAS, «La philosophie et la science font-elles partie de la littérature ?» (1988), in *La pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, 1993, p. 243-264.

le veut l'héroïsme culturel du nationalisme moderne⁴⁰). C'est donc, d'abord, au sens paradigmatic non époque⁴¹, mais pragmatique du contemporain comme contexte discursif déterminant⁴², qu'il est légitime de tenter de circonscrire une problématique à partir de Certeau qui nous conduirait plus avant dans l'interaction entre philosophie et histoire : une interaction de pensée en deçà d'une certaine surestimation moderniste de l'*épistémè* comme de son rapport trop exclusivement centré sur le service de l'État-nation⁴³. Certeau est un penseur libre, un érudit rigoureux, dont l'engagement politique n'est pas de «servir l'État»⁴⁴, parce que son rapport à l'institution est un rapport second, procédant de la désidéologisation de l'institution et qui, toujours, privilégie les processus de formation de la vie sociale.

Avant d'aller à sa réception pour étayer cette hypothèse, j'ai donc été intéressée et surprise en rencontrant d'emblée chez Certeau cette «figure énigmatique» de l'histoire⁴⁵, une «politique et poétique du quotidien»⁴⁶ étayée sur le concept de «langage ordinaire» et sur celui de «sens commun»⁴⁷. Cette ouverture apparaît, conceptualisée, au moment même où, comme l'indique Luce Giard, avec Freud et, notamment, Wittgenstein (c'est-à-dire une conception non structurale et non herméneutique du langage), Certeau commence à étayer épistémologiquement son intellecction philosophique de l'histoire, son intellecction théologique moderne du monde historique occidental (à partir de la Réforme et du XVII^e). C'est, en effet, dans *L'invention du quotidien* – cet ouvrage né d'une commande culturelle d'État – que Certeau entreprend la pensée et l'exercice de «l'historicité contemporaine» (*IdQ*, p. 27). Là, il dresse «le fond nocturne de l'activité sociale» comme les conditions de possibilités pensées de l'intersubjectivité dont les individus se fondent en société (*IdQ*, p. XXXV-XXXVI). Au ras de cette interaction pragmatique, réfléchie et agie à contretemps, entre la société et son institution, nous pouvons entrevoir et faire valoir, au delà des récitations

⁴⁰ C'est J. BOUVERESSE qui montre le mieux à quel point le dépassement irréparable de cet héroïsme est précisément le manque constitutif de la modernité, dans *La voix de l'âme et les chemins de l'esprit*, Paris, Seuil, 2001 (cité *La voix de l'âme*).

⁴¹ Contre les propositions conceptuelles périodiques, de type hégélien et pour cela encore christiano-centré, de J.-M. FERRY, qui nous invite tout de même à porter ce contemporain au concept, notamment dans «L'ancien, le moderne et le contemporain», dans R. DUCRET, D. HERVIEU-LÉGER et P. LADRIÈRE (éds), *Christianisme et modernité*, Paris, Cerf, 1990, p. 235-270.

⁴² Variation sur la proposition pragmatique transcendante habermassienne concernant le discours de la modernité, dont le contrepoint historique est ce qui conduit au contemporain.

⁴³ Ce serait tout l'enjeu de repenser, en termes plus sceptiques de critique cognitive et morale, le libéralisme politique aujourd'hui. Voir W. VON HUMBOLDT, *Essai sur les limites de l'action d'État* (1791/92), Paris, Les Belles Lettres, 2004.

⁴⁴ Titre d'un grand entretien de la revue *Le Débat* 40, mai-sept. 1986, avec M. Gauchet.

⁴⁵ Pour lui appliquer ses propres termes de l'introduction qui porte ce titre, M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire* (1987), Paris, Seuil, 2003, p. 25-28 (cité *FdC*).

⁴⁶ Dernier paragraphe du dernier chapitre de *FdC*, p. 300-310.

⁴⁷ M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, t. I: *Arts de faire* (1980), Paris, Gallimard, 1990, p. 13-30 (cité *IdQ*).

du croire, cette sécularisation douloureuse (*IdQ*, p. 270-275), un travail de reconstruction de la civilité, «dédié à l'homme ordinaire» (*IdQ*, p. 11), celui que Bouveresse appelle «l'homme probable» et Musil «l'homme sans qualités»⁴⁸, sujet incertain que nous sommes tous, séparément ensemble.

Je propose d'épouser le propos de Certeau dans les passages et recueils présentés ici, et de le commenter en suivant le tracé écrit de sa réflexion en action. En effet, formellement, Michel de Certeau ne cesse d'affirmer un faisceau thématique récurrent de processus de construction pragmatique (théorico-pratique) de la société, portant sur le réel, inaccessible hors les usages discursifs qu'en font les humains. J'essaie d'en relever deux occurrences (points a et b) pour en dégager la cohérence (point c), en respectant la forme éclatée mais répétitive, exploratoire, en leitmotiv de l'ouvrage.

a) *Lire Certeau : une anthropologie sceptique radicale*

Tout d'abord (1^{er} faisceau), s'intéressant à l'homme ordinaire et au langage commun, à peine en deçà de son ethno-socio-anthropologie de «l'invention du quotidien», Certeau affirme trois choses, chaque fois dans une dialectique fondamentale et critique :

1. Il reconnaît, avec Musil, que c'est «l'homme ordinaire», ce lieu commun, qui est une donnée déterminante du contemporain. Dont acte : l'homme sans qualité nous dit «l'érosion du singulier et de l'extraordinaire» (*IdQ*, p. 13). C'est le socle simultanément sociologique et d'autoréflexion culturelle : cet axe est critique au sens cognitif moderne que lui octroient les sciences socio-historiques.
2. Aussitôt, voici l'axe fondamental (ou plutôt : radical ?) : Certeau lie l'apparition de cet homme ordinaire, «cet anonyme rieur», dit-il, perdu et produit de la culture de masse, au travail scripturaire de la littérature. Car il est une représentation du monde, de son énigme anthropologique fondamentale, comme «vérité d'un monde voué à la mort». Le rire masque le crâne nu. Vanité baroque. Aussi le thème certalien fondamental demeure-t-il un lien simultanément anthropologique et critique entre écriture et représentation de l'Absent, la vie, son beau désir, inaccessible en sa pure beauté. En effet, l'absent, à travers la reprise des méditations freudiennes sur l'histoire et la civilisation, est figuré à travers le drame moderne qu'il révèle, un malaise plus ancien que les Lumières, à savoir cette érosion / dérision classique des qualités spirituelles ou morales. «Vanité des vanités, tout est vanité», disent aussi les Écritures. Cette question serait toutefois notre configuration inachevée, sans doute bien plus déterminante – Certeau l'indique – que la seule question de résister à la surmodernisation, puisqu'elle affecte l'humain.

⁴⁸ En contrepoint à tout ce paragraphe, J. BOUVERESSE, *L'homme probable : Robert Musil. Le hasard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*, Combas, L'Éclat, 1993, et *La voix de l'âme*, op. cit.

nité à travers ses individualisations anonymes inévitables, au clair-obscur des jeux d'inter-relations de masse.

3. Certeau lie la figure de «l'homme ordinaire» au travail d'analyse culturelle de Freud – qui se penchait, dans ses derniers essais, sur le sort de «l'infantile majorité» – pour qui les Lumières kantiennes affirment que la réponse à la question de savoir ce qu'elles sont, c'est précisément de s'orienter selon «la sortie hors de l'état de minorité» comme le traduit finement Heinz Wismann⁴⁹. De nouveau, nous retrouvons l'axe critique, mais décliné en mode moral essentiel: le sort de l'homme ordinaire est une question éthique presque fondamentale au sens sceptique. L'homme est nu, anonyme ; comment peut-il se construire, civilement et culturellement, dans les conditions mêmes d'une tragédie de la culture où il se perd en masse ? L'ironie freudienne est tout aussi bien musilienne, et il semble que Certeau la partage, moins dans son style que pour le principe. Car son style à lui serait plutôt, partant du même drame, de se mettre à écrire ce qui nous fait défaut, d'user de l'absence ; l'absence comme manque dont, en deçà du sens commun, souffre mais s'anime l'homme ordinaire. Freudien de cette manière, à partir de la réflexion contemporaine de l'histoire, Certeau décrit le ressort poétique de cette anthropologie radicale : «Dans le conte philosophique qu'est *Malaise dans la civilisation*, l'homme ordinaire, c'est le locuteur. Il est dans le discours le point de jonction entre le savant et le commun, le retour de l'autre (tous et personne) dans la place qui s'en était soigneusement distinguée. Une fois de plus, Freud trace le débordement de la spécialité par la banalité, et la reconduction du savoir à son présupposé général : de sérieux, je ne sais rien. Je suis comme tout le monde» (*IdQ*, p. 17). Je crois qu'il s'agit là du même thème sceptique fondamental que celui développé par Stanley Cavell dans «le déni de savoir», son travail «wittgensteinien» personnel sur Shakespeare⁵⁰, où il montre que la raison occidentale moderne procède d'une dénégation récurrente : chez Certeau dans l'historicité contemporaine, comme chez Freud en son malaise, chez Cavell dans la comédie dramatique (notamment *Le roi Lear*), le roi sait qu'il est aussi nu que le vagabond. Est-il fou pour autant qu'il se découvre homme ordinaire et refuse toute prétention à qualifier autrui autre que lui-même ? N'être plus roi, en démocratie donc, mais semblable à quiconque, plus «sujet» non plus alors, mais semblable à tout roi déchu, donc en intersubjectivité : telle serait la question démocratique qui fonde la civilité comme un «art de faire» au prix de la banalité (tel est le drame que vient combattre, sans le refuser, l'érudition de la raison, l'histoire). Cet art est un usage culturel, une poétique retournée de l'anonymat en rire ; à distance du

⁴⁹ E. KANT, «Réponse à la question “Qu'est-ce que les Lumières ?”» (1784), in *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 2000, p. 497.

⁵⁰ S. CAVELL, *Le déni de savoir dans six pièces de Shakespeare* (1987), Paris, Seuil, 1993, et, sur *Le roi Lear*, cf. également les variations de la quatrième partie des *Voix de la raison. Wittgenstein, le scepticisme, la moralité, la tragédie* (1979), Paris, Seuil, 1996, p. 619-625.

réel, elle reste médiatisée (portée en critique) par la démarche pérégrine de la connaissance qui ouvre sur le possible reconstructif de l'écriture.

b) *Lire Certeau : une variation politique (théologico-critique)
sur la question des limites de la raison*

À partir de là, second faisceau, ou deuxième formalisation du même faisceau peut-être, Certeau s'en prend à l'expertise. C'est là un axe critique posé sur un registre politique, et faisant écho à la dérive inéluctable des prétentions de la connaissance.

Premièrement, Certeau oppose non ironiquement mais paradoxalement l'homme ordinaire, objet d'étude absent et homme commun que nous sommes tous fondamentalement, à l'expert d'une part, au philosophe de l'autre. Je dis paradoxalement, car après tout, expert et philosophe, Certeau l'est aussi. Tout au moins, il pratique expertise et philosophie (comme nous ici, hommes ordinaires qui ne savons rien de sérieux, car nous sommes comme tout le monde). L'expert, ce peut être tout praticien des sciences humaines. Certeau précise : «Chez l'expert, une compétence se mue en autorité sociale» (*IdQ*, p. 20). En effet, la pratique des sciences humaines se tient dans cette position vis-à-vis du monde de la vie, vis-à-vis de l'économie socio-culturelle. Et c'est ainsi qu'elle vit, se finance et se légitime (il est donc illégitime, voire ahurissant, qu'on s'exonère de *penser* ses modes de financement et service, depuis toute démarche de recherche ou de réflexion). Au cœur de ces données se dit l'échappée de l'objet, une fois encore. Quant au philosophe, Certeau précise : «chez le philosophe, les questions banales deviennent un principe de soupçon dans un champ technique». Voilà le drame (quasi-tragédie) du déni de savoir, l'échappée, soit métaphysique, soit théorique de la langue philosophique qui, pourtant, interroge la banalité du monde et de l'humanisation du monde ; la nôtre, essentielle. Le thème est aussi wittgensteinien. Certeau insiste sur le «paradoxe», le noeud du problème, en déplorant que «le Sujet roi d'hier ait été aujourd'hui chassé d'une société technocratique» ; il écrit : «Paradoxe général de l'autorité : elle est créditee d'un savoir qui précisément lui manque là où elle s'exerce. Elle est indissociable d'un "abus de savoir" – où il faut peut-être reconnaître l'effet de la loi sociale qui désappropriie l'individu de sa compétence en vue d'instaurer ou de restaurer le capital d'une compétence collective, c'est-à-dire d'un vraisemblable commun» (*IdQ*, p. 21). Comment instaurer un savoir et construire en même temps le monde commun, *si le savoir tient lieu du pouvoir* c'est-à-dire, inévitablement, *l'inverse*? Il y a là une conséquence libérale interne à l'émancipation par la raison, puis pour la technique qui en a découlé. Déni de pouvoir et déni du savoir sont liés en ce qu'il s'agit de notre problème politique radical, et culturel en ce sens *radical*; Certeau l'a bien vu. Sur ce point, il n'est en rien étranger au siècle, à la transformation de l'Occident, en rien exotique ou mystique dans sa pratique historienne. Au contraire, il

pointe notre question la plus cruciale, et l'on aurait tort de l'individualiser ici, au prétexte herméneutique de mieux célébrer son œuvre.

En deçà de la question politique et de la critique de la tragédie, ou du drame, de la culture, ces deux faisceaux contiennent des thématiques certaliennes essentielles. Noués, ils indiquent également le motif de son intérêt pour ce qui échappe, à savoir le quotidien résistant par les pratiques, les arts de faire. En deçà, toutefois, un point de cohérence logique se tient dans la question du langage, sans ouvrir aucun développement systématique.

c) *Lire Certeau : la question du langage comme exercice civil*

En effet, Certeau en traite juste après ce qui vient d'être évoqué. En outre, la restauration d'une compétence collective est la question même du langage, c'est-à-dire du «nous», «je» et «nous» en tant que premières personnes, alternativement, interactivement et, simultanément singulière et plurielle, sans se confondre jamais. Telle est la question désormais bien repérée, au sillage de la philosophie (analytique) du langage ordinaire⁵¹: celle de pouvoir parler de manière communément significative. Certeau reprend à Wittgenstein, à travers la manière discrète dont il s'y réfère, la question de déterminer ce que peut la langue et ce que l'on peut en dire sans excéder ses compétences ordinaires, celles du langage courant (*everyday language*). Cette question du langage ordinaire, reprise aux philosophies anglo-saxonnes postwittgensteiniennes (on le voit dans ses notes), motive la manière dont il pratique les disciplines sans vouloir y être réduit et sans y réduire non plus les formalisations sociales, leur force motrice d'émancipation braconnière. C'est là qu'en raison, pour ses investigations historiographiques et politiques, donc anthropologiques et radicales ensemble, il choisit l'écriture afin de trouver le registre d'un *juste rapport*, agi et assumé, au langage: «L'approche de la culture commence quand l'homme ordinaire devient le narrateur, quand il définit le lieu commun du discours et l'espace anonyme de son développement» (*IdQ*, p. 18). Certeau ne nous dit-il pas que la régulation intentionnelle, locutive, entre les sciences et la philosophie est cette position? que cela répond aussi médiatement à l'érosion des qualités, non pour la dénier naïvement, mais pour l'assumer peut-être comme un destin social fondamental de l'homme nu? Alors, à ce filigrane de l'homme ordinaire, dans le lieu commun du discours par quoi advient l'approche de la culture, objective et subjective ensemble, il semble tout à coup que la société civile fait potentiellement retour dans l'espace public, devant l'usage scientifique ou philosophique du langage et son érosion politico-technique.

⁵¹ S. LAUGIER, *Du réel à l'ordinaire. Quelle philosophie du langage aujourd'hui?*, Paris, Vrin, 1999; *Recommencer la philosophie. La philosophie américaine aujourd'hui*, Paris, Vrin, 1999.

3. Ouverture

- a) *Le retourlement historiographique sur le locuteur, motif civil de la société ?*

C'est en tous les cas rétrospectivement une anticipation (ou une réactivation?) du positionnement civil nécessaire de l'histoire, de la philosophie, de toute science : en dépit des langues d'expertise, les discours spécifiques ne s'offrent à l'usage public que sur le registre ordinaire de la pensée commune. Dès lors, ce registre est à porter au concept ou à reconstruire aujourd'hui pour venir répondre, sans nier non plus la démarche de connaissance, ce que Bouveresse traite également quand il interroge l'homme moyen, sa morale⁵². Il semble que, de manière décisive, dans la lecture politico-culturelle du monde social, la raison historique l'emporte sur le scepticisme dont son anthropologie plus radicale, toutefois, procède. C'est tout au moins la question que l'on voit émerger en lisant Certeau à cette aune problématique. Mais ce dernier y répond en «homme religieux», et non en philosophe profane, voire «postmétaphysicien». L'apport de Certeau et de sa réception est d'argumenter en faveur de ce fait que, dans notre contexte, cette voix de l'homme religieux doit être prise en compte au même titre que la voix de tout homme ordinaire, pas plus, mais pas moins non plus : c'est là une prescription de la civilité bien comprise. Ce n'est qu'à partir de ce repositionnement banal que la question cognitive peut être réabordée, de nouveau problématisée, reportée au concept ; en ces pages, nous ne pouvons que l'indiquer. Ne s'agirait-il alors plus de sécularisation, mais d'une thématique démocratique plus déterminante de la culture comme pragmatique, comme invention plus formelle qu'individualisante, passant donc par le travail de deuil de la culture comme création héroïque ou volonté de puissance ? Ce n'est peut-être qu'une autre forme de la dramatique de la culture, ou de sa tragédie, débattue par Simmel et Cassirer⁵³, une variation sceptique avancée sur la «force motrice de procréation morale de soi» (pour reprendre les termes avec lesquels Humboldt définit l'histoire même⁵⁴ comme un processus moral de création, un processus moral et cognitif ensuite, de recréation de ce qui s'est produit, tâche de l'historien).

Ce qui nous conduit par la voie du langage à cette problématique d'une civilité culturelle pragmatique – à penser comme renoncement politique et

⁵² Sur cette problématisation, cf. V. DESCOMBES, «Grandeur de l'homme moyen», dans le dossier «Jacques Bouveresse. Parcours d'un combattant», *Critique* 567-568, 1994, p. 661-677.

⁵³ G. SIMMEL, «Le concept de tragédie de la culture» (1911), in *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988, p. 179-217 ; E. CASSIRER, «La "tragédie de la culture"», *Logique des sciences de la culture* (1942), Paris, Cerf, 1991, p. 195-223.

⁵⁴ W. VON HUMBOLDT, «Considérations sur l'histoire mondiale» (1812-1814), in *La tâche de l'historien*, p. 49.

moral tant au spirituel qu'à l'esthétique – est une remarque d'un des articles de Certeau repris dans *La faiblesse de croire*, au dernier paragraphe déjà cité : «politiques et poétiques du quotidien». Dans ce passage, Certeau livre une conception performative singulière du langage. Il souligne le point d'articulation politique entre dire et faire, là où le locuteur advient, celui dont il parle à partir de Freud. Et disant cela, il nous donne à la fois l'argument de toute sa critique fondamentale du contemporain moderne et la clé de sa position d'étrangeté singulière. En effet, le point d'efficace pragmatique et de vérité éthique du langage est, pour lui, le sacrement. Même si, Certeau le note aussitôt, ce point est aujourd'hui dénié. Il est devenu absent pour l'homme ordinaire, mais non pour l'homme religieux (qu'est Certeau, mais surtout, qu'est à ses yeux l'énigme exemplaire de l'humanité) : «Autrefois, le sacrement scellait un rapport entre un dire et un faire ; il exprimait et il effectuait ; il était l'annonce et l'œuvre de la foi [...]. La lente érosion de ce rapport et l'irréalisme de discours privés d'efficace détournent les croyants de ces paroles “sans force”». Il s'agit d'une critique des formes instituées du langage, du rapport au langage et de leur déréliction politique contemporaine, considérées comme érosion inévitable, voire paradoxalement motrice, de l'expérience de vérité. Nous sommes politiquement et culturellement voués à la faiblesse comme à la vie sociale : «C'est l'engagement social et politique, hors toute référence à l'Église, qui prend valeur sacramentelle, et, tout autant, la rencontre d'un autre dans la relation conjugale ou parentale» (il ajoute en note : «Les structures ecclésiales, amollies ou fonctionnarisées, permettent de moins en moins la rencontre avec l'autre qui, hier, avait la forme fondamentale de l'obéissance. Dans cette fonction, l'expérience amoureuse et la sexualité semblent remplacer l'obéissance» ; *FC*, p. 302). Obéissance est bien à comprendre au lieu même où les Lumières indiquent la «sortie de l'état de minorité». En théologie, on sait que ce don de soi qu'est l'obédience comme réponse n'est pas superficiellement contraire à l'émancipation, mais vient poser une autre ontologie, serf ou libre arbitre, arrimée à l'oblation ou à l'altération de la subjectivité comme promesse de devenir⁵⁵. Il ne s'agit pas d'une opposition, mais de configurations divergentes d'un problème commun à un socle de modernité qui comprend ses prémisses des XVI^e et XVII^e siècles, telle est la thèse historique de Certeau sur l'Occident. Autrement dit, selon Certeau, le problème du langage commun est lié à la mise en doute moderne de l'institution, contemporaine de la pensée politique moderne (XVII^e siècle toujours), qui en défait l'efficace pragmatique quand surgit au fond la société civile (même si, en réalité, l'ancre est plus décisif encore à ses yeux, car il est évangélique pour ce chrétien, voire scripturaire, en deçà de l'invention évangélique des premiers disciples de Jésus). Le plus

⁵⁵ Voir les configurations complémentaires de cette question par J.-L. CHRÉTIEN, «Dans la lumière de la promesse. Vœu et liberté», et J.-C. MONOD, «La promesse. Entre religion et politique. Le débat Löwith-Blumenberg», dans M. CREPON et M. DE LAUNAY (éds), *La philosophie au risque de la promesse*, Paris, Bayard, 2004, p. 35-57 et p. 125-148.

intéressant est que, comme chez Cavell qui, en profane, remonte au scepticisme initial et le déroule jusqu'à ses formalisations dramatiques contemporaines⁵⁶, Certeau pointe le lieu sécularisé de la rencontre pragmatique entre le privé (je) et le social (nous): c'est l'expérience conjugale, sertie dans l'institution du mariage, et jouée dans le discours amoureux, c'est-à-dire son érotique absente du discours politique qui cependant la socialise. Sans doute, faute de repenser ces thématiques nodales de l'intersubjectivité, n'avons-nous aucune chance de revenir sérieusement à la civilité au rythme du dépassement fondamental (conceptuel, postmétaphysique) de l'État-nation et de ses prérogatives en excès, donc érodées (par l'exploitation médiatique) dans l'espace public⁵⁷. Sans penser l'érotique et le spirituel, leurs usages au «triple du plaisir»⁵⁸, les «grammaires de l'intelligence»⁵⁹ nous resteront absconses.

b) *Le fondement intime de la civilité : le secret du sujet de droit*

Si, en démocratie constituée par un droit du sujet représenté et prescrit par les «droits de l'homme», ce n'est plus l'obéissance qui peut constituer le point de jonction pragmatique entre dire et faire, entre le «je» et le «nous», il nous faut alors réinventer au quotidien des conversations spirituelles des corps, déjouant, rejouant l'équivalent politique d'un lien sacramental à autrui, autre soi, entre-soi énigmatique. Car l'autre, pour l'homme ordinaire en démocratie – il s'agit de penser les conditions contextuelles du dépassement de toute métaphysique –, ce n'est plus Dieu (ni le Sacré), mais simplement le semblable, le concitoyen, cet inconnaisable, parfois si proche, entre indifférence bourgeoise et amitiés privées. Ce n'est qu'au registre non exclusivement politique de l'espace social public, registre de la civilité, qu'un renouage du juridique et du politique, de l'étrangeté et du charnel, du public et du privé peut être institué comme émancipation paradoxale. Telle est la difficulté perceptible dans cette alternative que désigne avec pertinence Certeau, entre l'obédience et la sécularisation de l'expérience amoureuse et de la sexualité : l'une et l'autre sont orientées selon un désir fondamental mais ordinaire d'autrui, au point qu'il lie la libre pratique à ses institutions contractuelles et, partant, la performativité du langage à l'intersubjectivité.

⁵⁶ S. CAVELL, *À la recherche du bonheur. Hollywood et la comédie du remariage* (1981), Paris, Les Cahiers du Cinéma, 1993 ; *Le cinéma nous rend-il meilleur?*, Paris, Bayard, 2003.

⁵⁷ Hormis la seconde préface (1990) de J. HABERMAS à *L'espace public*, Paris, Payot, 1997 et ses analyses de la société civile au chapitre VII de *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, 1997, cf. B. LIBOIS, *Pour une philosophie politique des médias*, Paris, L'Harmattan, 2002 (préface de J.-M. Ferry).

⁵⁸ J.-C. MILNER, titre d'un essai de 1997, repris dans *Constats*, Paris, Gallimard, 2002, p. 67-131.

⁵⁹ J.-M. FERRY, *Les grammaires de l'intelligence*, Paris, Cerf, 2004.

Il est alors un dernier point que nous devons déchiffrer dans la vocation propre de Certeau, qui fait de lui un porteur d'éénigme dans l'histoire. C'est qu'il ne cesse d'affirmer que la pratique de la communication est le *lieu réel* de la vie spirituelle (*FdC*, p. 27, et il parcourt le monde ainsi, ne cessant d'en partir pour y être en échappée de la vérité). Certeau l'écrit dans ses pages sur l'homme religieux : «cela vient d'une nécessité interne. Car la vie religieuse ne reçoit pas du dehors sa justification. Elle n'a pas pour raison d'être une utilité sociale, pas davantage un conformisme [...]. Elle n'est pas non plus la simple conséquence d'une doctrine. Ce qui la définit, ce n'est pas le bénéfice de la société ou le profit qu'on tirerait du religieux, mais un acte : l'acte de croire. Le poète n'écrit pas pour avoir un public ou à cause des rentes que lui vaudra son livre. Il lutte et joue avec les mots par nécessité, parce qu'il ne peut pas faire autrement. Sans doute faut-il d'abord en dire autant du religieux, comme du croyant ou de bien d'autres vocations. Le religieux ne peut pas vivre sans cela» (*FdC*, p. 25, 27).

Ainsi, une civilité qui porterait à son tour la poétique ordinaire de l'histoire dans la vie culturelle et politique devrait reconnaître qu'un secret en est le fondement subjectif nodal. *Avoir un secret, ou une intimité*, ne pas céder à l'appétence du monde devant le réel, être ainsi idéalement du passé (nostalgie), comme on est d'ailleurs (élection, vocation), ou encore à quelqu'un d'autre (deuil, dissimulation, déraison), tout en étant parmi d'autres et du monde, comme on doute du réel tout en cherchant à s'y rapporter exactement, par les mots, tout cela n'est que déterminer la prétention à la vérité de toute quête (dont celle de connaissance⁶⁰), en terme d'illumination perdue qui invite au retour au monde, comme on retourne au langage, ce thème wittgenstein lancinant : «la vérité religieuse ne se capitalise pas. Elle ne peut que se partager. Elle partage» (*FdC*, p. 27). Nécessité naturelle de la culture et de la liberté, ce qu'indique la religion ne lui est donc pas propre (Certeau l'a assez dit, à propos du christianisme) et peut connaître d'autres figures éthiques radicales à travers les processus de la socialisation. La contradiction politique certalienne de l'institution, son sens poétique de la raison historique disent simplement cet écart. Il ne nous constraint pas à sa propre cohérence, mais vient en mode contemporain l'exercer avec ses pairs, toutes générations acceptées, sans harmonisation à outrance, au contraire.

⁶⁰ En écho à «La nuit obscure» de Jean de la Croix commentée par C. INDERMUHLE et T. LAUS, cf. le psaume qumrânien qui aurait formé une conclusion au livre biblique du *Siracide*, IIQPs XXI, in A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO (éds), *Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, 1987, p. 318-322.