

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 54 (2004)  
**Heft:** 4: Lire Michel Certeau

**Artikel:** La philosophie et Michel de Certeau : la cause perdue et la dette  
**Autor:** Petitdemange, Guy  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381693>

### **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:** 12.04.2026

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

## LA PHILOSOPHIE ET MICHEL DE CERTEAU

### La cause perdue et la dette

GUY PETITDEMANGE

#### Résumé

*Michel de Certeau, historien de la mystique lue à partir du présent, n'a cessé d'accompagner sa recherche d'une réflexion sur la méthode dans laquelle les sciences humaines occupent une place capitale. Quelle est dans ce dispositif la place de la philosophie ? Peu mentionnée ou cible de la critique, la philosophie semble pourtant présente à travers toute l'œuvre à titre d'instance radicale, nullement secondaire. Un texte sur Merleau-Ponty l'atteste clairement. Quelle est donc chez Certeau la question adressée au discours philosophique et comment, et pourquoi, délibérément mais tacitement, inscrit-il son travail d'historien dans la tradition philosophique ? La présente étude ne propose que des linéaments de réponse.*

*Écritures-labeurs. À vrai dire, elles composaient le pointillé d'une dérive. Pratiques de l'écart plus que de la compréhension, opérations investigatrices plus qu'organisatrices d'une pensée, elles consistaient à passer plus qu'à établir. Une sorte de pâtir inventeur et cursif entre les lignes et dans les marges devenait une herméneutique de l'autre.*  
[«Écritures», p. 13]

*Penser, c'est passer à l'autre.*  
[«Écritures», p. 169]

*Une théologie humiliée, après avoir exercé longtemps sa magistrature, attend et reçoit de son autre les certitudes qui lui échappent.*  
[La fable mystique, p. 44]

Silencieuse, active, passive hantise de la frontière, délocalisation, déplacement, mise dans l'écart et mise en marche, l'*écriture* est chez Certeau l'affect de l'autre, au dedans de soi, au dehors de soi, l'autre dans son retrait et dans son insistance. L'*écriture* est la trace du passage de l'un vers l'autre, de l'autre vers l'un, d'une double irruption, de l'enchantement et de l'arrachement. Peut-être est-ce déjà vrai de nos écritures quotidiennes ? Ce l'est sûrement. Mais, pour Certeau, ce passage à l'autre dans l'*écriture* est une opération si radicale qu'elle n'a plus qu'un très vieux nom pour la désigner : la *pensée*, non

configuration, mais désassemblage des configurations discursives si portées à se refermer sur les clôtures, à s'y emmurer, contre «l'être passe-partout» de l'autre. Mais la pensée est-elle compatible avec la labilité de l'écriture, à moins de faire violence à la puissance traditionnelle de synthèse, d'affirmation, de délimitation ? À l'âge classique, la théologie humiliée devant l'inutilité de ses victoires fut contrainte, pour les esprits les plus éveillés, de se nourrir à d'autres sources. Aujourd'hui une *philosophie* – non comme histoire (elle ne fut jamais aussi savante) – agonisante ou pétrifiée pourrait-elle retrouver du souffle et du sens en partant sur des chemins de traverse qui ne lui étaient guère coutumiers ? La question semble présente au cœur de l'œuvre de Certeau. Quelques textes, riches en indications de méthode ou de retour sur soi, peuvent jeter une première lumière sur ce qui n'est en aucun cas une alternative simpliste entre histoire et philosophie, entre mystique et philosophie, un partage sans partage, bref une «solution conceptuelle», cela même dont certaines philosophies pourraient être coupables et dont l'autre parti pourrait trouver gloire à peu de frais. Ces textes sont les suivants : «Écritures»<sup>1</sup>, «La fiction de l'histoire. L'écriture de "Moïse et le monothéisme"»<sup>2</sup>, «La folie de la vision»<sup>3</sup> et l'«Introduction» de *La fable mystique*<sup>4</sup>.

## 1. Défi

La place de la philosophie dans la pratique scientifique de Certeau est loin d'une question simple. Sujet piège au contraire, épineux, périlleux, parce qu'il contient un paradoxe aisément et constamment visible : d'un côté, chez Certeau, une résistance à la philosophie, une indifférence, une hauteur ironique, comme si elle était le fantasme d'une intelligibilité atteinte et comblante, comme si la pensée épousait et épuisait la forme réelle de toutes choses, s'en emparait, les maîtrisait ; de l'autre, une séduction dissimulée, une tentation, la lourde obsession qui, en France au moins, couve dans les meilleures sciences humaines, une jalousie, une prétention à se mesurer à elle : «l'historiographie serait seulement un discours philosophique qui s'ignore» (*EH*, p. 22), sous la forme d'une intelligibilité nouvelle, désirable à partir d'une autre approche des choses. Cette tension est perceptible dans les deux camps des commentateurs : peu de philosophes ont traité de la question (Derrida s'y est essayé non sans embarras<sup>5</sup>), mais pas davantage du côté des sciences humaines, personne qui se soit risqué à parler d'une philosophie chez Certeau, comme s'il ne fallait

<sup>1</sup> M. DE CERTEAU, «Écritures» (1973, inédit ; *E*), in L. GIARD (éd.), *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, p. 13-17.

<sup>2</sup> M. DE CERTEAU, in *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 312-358 (*EH*).

<sup>3</sup> M. DE CERTEAU, *Esprit*, juin 1982 (n° spécial sur Merleau-Ponty), p. 89-101.

<sup>4</sup> M. DE CERTEAU, Paris, Gallimard, 1982, p. 9-44 (*FM*).

<sup>5</sup> J. DERRIDA, «Nombre de oui», in *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, p. 191-203.

pas briser un tabou en penchant trop d'un côté ou de l'autre, comme s'il fallait laisser les choses dans l'état d'un conflit indécidable pour ne léser personne, en accordant trop à l'un ou à l'autre. Les débats théologiques sont infiniment plus clairs, en apparence au moins, car ils portent sur des objets, non sur le chemin vers eux.

Ce n'est pas là un débat d'école, mais une question interne à Certeau, permanente ; elle retentit toujours et partout ; ses textes, fortement et pudiquement autobiographiques, la portent comme à l'avant d'une vague, mais «la vérité est toujours un peu plus loin que l'autobiographie»<sup>6</sup>. Il ne s'agit pas que de soi, mais des voies d'une recherche de la vérité qui traverse le sujet dans ses dernières profondeurs, en tout cas dans ce qu'il dit et écrit, comme au-delà de lui-même, singulière, mais pas prisonnière, y compris de soi-même. Il y a une expansion de la vérité en chacun de nous, non contrôlable.

### *Le double étonnement*

*La philosophie et la lettre.* Certeau a laissé de magnifiques analyses de textes qui font jaillir tout ce que contient et recèle la lettre. C'est l'expérience sémiotique si bien évoquée par Louis Marin<sup>7</sup>, comme s'il y avait un souffle inaperçu dans la lettre, un feu sous la cendre<sup>8</sup>, un plus dans le moins, une exposition à partir de ce qui est ou se présente comme humble et anodin, commun, ordinaire : le langage dans son infinie variété, la correspondance, le poème, le mémorial, l'échange et la conversation, l'archive, le document. Or, rien de tel chez lui sur un texte philosophique – sauf Merleau-Ponty –, comme si, en première approximation, dans le texte philosophique l'écriture comptait peu et était éclipsée, raturée, étouffée par la conclusion du sens, par un résumé, par une synthèse, par un résultat qui efface les accidents du chemin. D'un côté donc la lettre vive, de l'autre la lettre morte. La lettre qui retient, la lettre qui s'évanouit ; une ombre qui demeure, une ombre qui se dissipe ; le flou créateur de l'image, le cercle du savoir oubliant qu'il repose sur des signes !

Mais la philosophie n'est-elle pas d'abord et avant tout l'amour de la lettre, le retour à la lettre, lorsqu'il y a dérouté des significations, retour qui n'est pas exercice de laboratoire, mais «vagabondage», une écoute que rien ne conduit ni ne dirige, une sorte de lecture virginale qui, même s'il faut savoir «s'arrêter», comme le dit Aristote, et donc «construire», n'est jamais une interruption qui

<sup>6</sup> J. DERRIDA, «Du mot à la vie. Un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous», *Magazine littéraire* 430, avril 2004, p. 20-29.

<sup>7</sup> «L'aventure sémiotique, le tombeau mystique», in *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges Pompidou (Cahiers pour un temps), 1987, p. 207-223.

<sup>8</sup> Cf. E. LEVINAS («Préface» in RABBI HAYYIM DE VOLOZHYN, *L'âme de la vie*, Lagrasse, Verdier, 1986, p. VIII-IX) : «Là, les mots s'éveillent à leur énigme, à la bienheureuse ambiguïté par laquelle beaucoup se révèle dans le peu, le nouveau dans l'ancien, le là-bas dans l'ici».

supprime purement et simplement : «Il me semble que l'état philosophique se laisse reconnaître à certains signes. Le plus manifeste fut pour moi l'état de suspens né d'une sorte d'incomplétude de la parole entendue et dite. C'était comme un effondrement de toute signification reçue»<sup>9</sup>. Et Desanti encore, dans un livre qui brûle lentement comme un feu de bois, mais qui à ce rythme multiplie les difficultés : «Dans le travail de la pensée, tout voyage s'annonce sur un fond de vagabondage qu'il faut assumer et traverser pour trouver sa route qui n'est pas tracée d'avance [...]. Se donner d'avance une conclusion et ne viser qu'à en justifier la vraisemblance n'est rien d'autre qu'un artifice rhétorique qui masque le travail de la pensée plus qu'il ne l'expose. Je déteste profondément ce genre dissertatif»<sup>10</sup>. En plus, la pensée philosophique n'est aucunement pensée possédante, qui épuiserait le fond des choses, qui en condenserait l'essence. Tout ce qui est de cet ordre dans la logique philosophique n'est jamais qu'une étape, une scansion. Bien au contraire, la philosophie est toujours sur un fond de silence qui résiste à l'opération de «prise» de la parole. «Nous ne savons pas ce que nous pensons»<sup>11</sup> : cette remarque si laconique et si forte de Merleau-Ponty exprime certainement au mieux ce qu'est l'exercice de la philosophie, ni jeu, ni saisie, mais une mise en relief dans le grand massif du langage, qui n'est jamais à notre merci, et selon un mode propre. L'épaisseur obscure du corps, des mots, du monde, de l'être empêche une sorte de captation totale dans le discours, ultimement. Le discours philosophique n'est pas sans la mémoire de l'écart. Il n'y a pas d'un côté une passion de l'écart, de l'écartement, de la lettre, de la dissolution, de l'analyse qui serait la conscience vigilante et l'apanage des sciences humaines, voire de la plus haute mystique ; et de l'autre, la suppression de l'écart, sa mise à l'écart, au nom d'une intelligibilité plus enveloppante, d'un surmontement violent, qui se croirait conscience supérieure et ne serait que conscience naïve. Il y aurait un savoir philosophique qui serait un faux savoir *et* un non-savoir latéral qui serait sinon le gai savoir, du moins le vrai savoir. La philosophie n'est pas «la conscience jugeante» si finement décrite par Hegel, qui a toujours raison, parce qu'elle n'a pour principe qu'elle-même, pas même la règle objective du savoir commun, elle triomphe dans sa particularité et fait de celle-ci la juste vue de la vérité. Refuge majestueux et imprenable de la subjectivité et qui remplit d'admiration, qui surtout la satisfait. Or rien de plus étranger à Hegel que l'idée d'une capture de l'absolu. La philosophie n'a qu'un vrai principe : l'étonnement. Certeau aime citer le mot fameux de Wittgenstein : «ce qui est mystique, ce n'est pas comment est le monde, mais le fait qu'il est» (*FM*, p. 27, n. 15)<sup>12</sup>. La plus forte critique de la philosophie, et la

<sup>9</sup> J.-T. DESANTI, «Un chemin philosophique», in *Les mots du silence*, Paris, École normale supérieure des lettres et sciences humaines, 2004, p. 21.

<sup>10</sup> J.-T. DESANTI, *Philosophie : un rêve de flambeur. Conversation avec D.-A. Grisoni*, Paris, Grasset, 1999, p. 97-98.

<sup>11</sup> C. LEFORT, «Préface», in M. MERLEAU-PONTY, *Notes des cours au Collège de France : 1958-1959, 1960-1961*, texte établi par S. Menase, Paris, Gallimard, 1996, p. 14.

<sup>12</sup> Cf. aussi L. GIARD, «La passion de l'altérité», in *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges Pompidou (Cahiers pour un temps), 1987, p. 31.

seule efficace (Marx), se fait du dedans. Les philosophes, vieille légende, furent toujours tournés en ridicule, mais est-ce ce rire du dehors, sûrement salubre, qui dit ce dont il s'agit ? N'y aurait-il pas chez Certeau une sorte de réflexe général : le philosophe serait, par fixation à soi-même ou précipitation, homme de l'universel qui abandonne le particulier, alors que peut-être c'est là qu'est sa passion ?

*L'apparent oublié de la crise de la philosophie* dans les années soixante. Comme si depuis assez longtemps déjà les philosophes eux-mêmes n'avaient pris conscience que la philosophie ne pouvait se suffire à elle-même, être autonome dans l'idée que la pensée pure recueille le monde, comme pensée de surplomb qui domine toutes séparations. Cet autre chemin de la philosophie fut la hantise de toute la tradition phénoménologique qu'on pourrait résumer en un mot : *il y a le monde (Dasein, histoire, corporéité, extériorité, altérité...)*. Il n'y a pas de pensée pure ou de philosophie pure qui puisse se dispenser de ce préalable, d'une résistance, de la chose, véritable mot d'ordre de la phénoménologie : *les choses mêmes, la chose*, comme Heidegger le thématise magistralement. En termes simples, Merleau-Ponty a remarquablement noté cette dépendance intrinsèque de la philosophie vis-à-vis de ce qui passe pour n'être pas elle. Toujours en rapport avec du non-philosophique, avec des structurations autres qui arrivent par la linguistique, la sociologie, l'histoire, mais Merleau-Ponty se méfiait beaucoup de l'histoire, comme si on pouvait lui faire dire n'importe quoi ; demeure toujours chez lui un secret de l'histoire : « l'histoire n'avoue jamais »<sup>13</sup>. Il ne s'agit pas là que d'un rapport entre savoirs concurrents, mais d'une circularité entre expérience et savoir, circularité sans achèvement dialectique. La philosophie ne peut vraiment survivre par elle-même, elle est comme contaminée et cela lui est un recommencement, un renouvellement, une réanimation, un renouvellement après les abstractions qui semblent son inéluctable destin. Merleau-Ponty n'a cessé d'insister sur cette proximité moderne qui déplace : « chez Valéry ou Alain, la pensée nouvelle ne consiste pas à saisir des idées pures, mais à saisir ces idées avec ce qui n'est pas idées »<sup>14</sup>. Quelque chose intervient, d'irréductible à l'idée préétablie, à la puissance du concept ; celui-ci n'est plus récapitulation, mais indication de lignes de sens, une tâche spécifique parmi d'autres, tout à fait unique sans aucun doute, non pas savoir absolu, mais une sorte de principe d'orientation ou de mémoire, une position de retrait et non une position souveraine : « la philosophie qui peint sans couleurs, en noir et blanc, comme les tailles-douces, ne nous laisse pas ignorer l'étrangeté du monde, que les hommes affrontent aussi bien et mieux qu'elle, mais comme dans un demi-silence »<sup>15</sup>. Cette certitude d'une parole à dire ne va absolument pas sans l'interrogation sur l'opération elle-même. Bien loin d'être un savoir, la philosophie est devenue interrogation sur soi : « toute la philosophie se définit par l'interrogation même sur son sens et sa possibilité »<sup>16</sup>. La philosophie ne

<sup>13</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 8.

<sup>14</sup> *Parcours I*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 77.

<sup>15</sup> *Signes*, p. 31.

<sup>16</sup> *Notes des cours au Collège de France, op. cit.*, p. 9.

serait pas savoir au-dessus de tout; et cela même serait avéré par le travail le plus interne aux sciences humaines. *Le périple structural* de Milner en est l'indicateur exemplaire qui montre avec un brio étourdissant combien le structuralisme français de Barthes à Benveniste et Lacan est traversé et animé, dans des pratiques particulières, par les questions mêmes de la philosophie, sans aucun doute approchées autrement, mais en aucun sens évacuées comme s'il s'agissait de vieilles lunes. Qu'est-ce que penser? qu'est-ce qu'être un corps? qu'est-ce qu'être libre? qu'est-ce qu'un sujet au plus intime de tous les entrecroisements (le magnifique chapitre sur Benveniste: le sujet qui n'est ni un «on» ni un «nous», ce qui reste après mille dépossessions qui sur un mode laïque, séculier, scientifique, ordinaire, ne semblent pas loin des passivités des mystiques)<sup>17</sup>?

La tâche: «élucider», «l'acte jamais fini d'élucider» (*EH*, p. 309), mot récurrent chez Certeau. Chose difficile parce qu'il est difficile d'échapper à l'éblouissement devant le texte de Certeau, à une sorte de souveraineté qui insinue, clame même des sortes d'évidences méconnues, au jaillissement permanent de la nouveauté qui «déplace les lignes», son «extraordinaire capacité» à faire virer le général dans le particulier, à faire trembler toutes les oppositions scolaires ou académiques. Pour comprendre, chez Certeau, il faut toujours se remettre dans le contexte historique et littéraire; en même temps, nous débordons sans cesse le contexte pour une sorte de vérité sans âge, ni visage, comme si toute vérité circonscrite sous mode purement discursif s'étiolait par là même et chutait dans l'illusion: «la vérité n'a plus le pouvoir de convaincre» (*FM*, p. 298). De quelle vérité s'agit-il quand elle est ainsi réduite à une sorte de cadavre ou de formule? Est-ce sa dernière figure?

Dans ce bref parcours, il ne s'agit absolument pas de rejouer, de manière byzantine, la scène du conflit des facultés. Il s'agit plutôt de suivre la trace d'une réticence, la réalité d'une confrontation et un mouvement vers ailleurs, assez difficile à définir. Le chemin chez Certeau est en quelque sorte inverse à celui d'Hannah Arendt; en fin de vie, la philosophie devint pour Arendt une nécessité et une récapitulation. Chez Certeau, elle semble plutôt le territoire à quitter pour laisser place à des arrachements insoupçonnés, à d'autres complicités, entrecroisements et inspirations, hors des sentiers battus de la philosophie. Hors philosophie?

## 2. Une lecture de Merleau-Ponty: «La folie de la vision»<sup>18</sup>

Certeau a fait un commentaire merveilleusement souple et attentif de l'un des derniers textes de Merleau-Ponty, le chapitre 4 du *Visible et l'Invisible*,

<sup>17</sup> J.-C. MILNER, *Le périple structural*, Paris, Seuil, 2002.

<sup>18</sup> «Le Visible et l'Invisible», *Esprit*, juin 1982 (numéro spécial), p. 89-100. Les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages de cet article.

qui rappelle les analyses les plus brillantes de textes d'autres auteurs mais non philosophes. Texte rare mais aussi exemplaire en ce qu'il exprime vis-à-vis de la philosophie. Quoi donc ? La proximité intense, l'attention soutenue, une connivence indéniable, ce que donne en quelque sorte l'oreille juste et qui permet au texte de résonner et de vibrer comme à l'écoute d'une musique que l'on aime, mais aussi la distance ou au moins l'hésitation : « je ne suis pas sûr d'adhérer à toutes les séductions de cette pensée [...]. Peut-être est-ce parce que j'y éprouve d'excessives complicités avec ce que j'ai envie de croire » (p. 99). Une séduction donc, mais aussi une résistance, une approbation et une réserve, infiniment moins sensibles dans les textes sur Foucault et Lacan, où l'adhésion semble gagnée d'avance et sans question possible<sup>19</sup>. Comment comprendre cette distance et cette différence ? Pourquoi d'un côté l'éloignement dans la proximité et, de l'autre, le consentement inaugural qui, d'une certaine manière, rend superflue la critique ? En tout cas, un texte rare, beau et révélateur.

Même s'il est toujours bien audacieux et inutile de dire les raisons pour lesquelles un texte plaît, on peut ici reconnaître ou épeler des éléments d'une séduction. Ils sautent aux yeux dans les pages de Cerneau sur Merleau-Ponty.

D'abord, ce texte est lu dans la *forme* de son écriture, forme absolument décisive de toute écriture pour Cerneau : « testamentaire », « à la hâte », attirée par son naufrage, inachevée, mais « d'un inachèvement nécessaire et heureux » ; il s'agit d'une philosophie captée par ce dont elle parle. Elle ne va pas en avant, elle est tirée en avant, jusqu'à la limite de soi-même, si discret que soit toujours Merleau-Ponty. Écriture/signature, qui porte la marque d'un corps en mouvement et l'exprime en ce qu'il a d'indomptable et de puissance de faire parler, de faire résonner sans maîtrise, de faire assister à des naissances bien plus qu'à des conquêtes, à l'ouverture même qui engendre une parole inédite, brouillonne peut-être, tourbillonnante, mais au fond si ordonnée, si sûre de soi. Lefort a merveilleusement mis en lumière cette logique profonde en ce qui peut sembler – bien à tort – être un jeté d'intuitions multiples.

Ensuite, de quoi parle cette philosophie ? D'un *renversement de l'attitude naturelle*, de celle par laquelle nous croyons nous emparer du monde. Il s'agit en effet d'en venir à l'inverse : « s'enfoncer dans le monde au lieu de le dominer », « descendre vers lui tel qu'il est au lieu de remonter vers une possibilité préalable de le penser » ; d'une docilité à cela qui domine, « l'invisible qui s'ouvre dans le réseau d'apparitions des choses », non pas comme un envers brutal du monde, mais dans l'entrelacement, le chiasme, la perception totalement concrète que l'invisible n'est pas une chose à côté d'autres choses, mais ce qui fait un trou, un vide en fond de tableau, qui met tout en relief, fait surgir les naissances vivantes, sans épuisement de la chose, « jeu érotique d'une passion (d'un pâtir) dont l'objet vient mais ne se possède pas ». Il ne s'agit en rien d'un monde dédoublé, de deux mondes en concurrence, mais du même monde traversé de son contraire et qui l'élargit, lui donne sa prodigieuse richesse qui vient à nous

<sup>19</sup> *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (1986), Paris, Gallimard, 2002<sup>2</sup>.

dans «l'enfant s'endormant en faisant sa prière», dans l'éclat du matin ou de l'amour, dans la violence des deuils et des guerres, dans les quelques mots que nous trouvons pour nous, bref dans l'incroyable submersion de tout cela qui arrive et renvoie ailleurs, chose que Merleau-Ponty admirait tant chez Claudel, comme si le poème n'était pas ce que nous fabriquons mais au contraire ce qui nous moule, nous sculpte, nous donne à nous-mêmes en nous donnant les mots et les gestes. Certes a parfaitement saisi l'effet de dessaisissement du dernier Merleau-Ponty, qui peut-être ne fait pas des mystiques, mais à coup sûr fait les artistes, qui purifie en quelque sorte, rend grâces à Dieu ou à n'importe quoi, parce qu'il y a déplacement de nos centres.

De plus, cette expérience est *une expérience du corps*: la perception visuelle, mais en celle-ci avec un retournement: la «folie» de la vision; la vision n'est pas d'abord voir et commander, mais être vu, être regardé: la vision est en vérité subie, tel est l'événement fondateur de l'art, événement qui est radicalement et toujours une «première fois», la première fois de la sortie ou de l'arrachement de soi: passion (Levinas). «L'autre se révèle instituant», il met en relief le monde, le rend vif et acéré.

Enfin, cette expérience est en quelque sorte *sans preuve* qui la dirait nécessaire. La perception est foi perceptive, croyance, risque, ouverture, ce mot clé de la phénoménologie (*Offenheit*); c'est une expérience de l'altérité, de ce qui n'est pas le même que moi, et elle porte tous les signes de l'altérité: elle se dit sous forme oxymore de la présence/absence. Elle est toujours sur fond de «l'origine perdue» (p. 82); non pas «thèse», mais croyance, le geste si mystérieux de la croyance; et du coup, la perception visuelle n'est en rien halte, pause, maîtrise, mais voyage: «voyager, c'est voir, mais voir, c'est déjà voyager» (p. 92). S'il y avait pour la dire un trait fondamental, ce serait «être à», «être à tacite, silencieux, qui revient de la chose même aveuglément identifiée: être à tacite puisqu'il précède tout langage, qui revient de la chose dans la cécité sur son identité» (p. 93).

Sur quoi donc porte la réserve de Certes? Qu'est-ce qui fait le retrait, le léger retrait, la réticence, un recul? Qu'est-ce que manque ou simplifie ou amortit la philosophie, ou cette philosophie dont le discours lui semble si proche, voire partageable? Quel est le plus qui n'est pas dit? Quel est «l'abandon» (*Gelassenheit*) non accordé dans ce qu'est aussi cet exercice de la raison? Qu'est-ce qui en somme limite encore ce langage?

Tout semble tenir dans un mot cher à Merleau-Ponty, «l'onde de l'être», mot décisif (ou, formule approchante: «chercher un rapport à l'être qui se fasse de l'intérieur de l'Être»<sup>20</sup>). Le philosophe en saurait encore trop, serait encore en mesure d'un dire trop sur l'invisible. Il resterait un «toucher»<sup>21</sup>, qui, sans être captation évidemment, est encore, sinon une forme d'appropriation, au moins une parenté, une connivence, une co-appartenance. Chez Merleau-Ponty

<sup>20</sup> «Le Visible et l'Invisible», p. 268.

<sup>21</sup> J. DERRIDA, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000.

«l'esthétique sert de modèle» (p. 95). Et c'est pourquoi, même dramatique de par la place réelle de l'altérité, cette philosophie s'avère être en pleine «correspondance» avec l'expression esthétique, celle d'un toucher, la littérature et la peinture principalement, et trouve là sa plus juste expression non philosophique, sa vérification : l'éclat des choses, leur relief, leur surgissement par l'ouverture qu'elles donnent à l'invisible qui les habite et les déplace sans cesse, les revivifie, les anéantit même. «Cet acte a une telle intensité qu'il produit l'éclatement autant que l'éclat de la chose vue, un bleu, une forme, un contraste : elle rayonne en même temps qu'elle se défait, exorbitée par ce qu'elle n'est pas» (p. 97). Autrement dit, la séparation d'avec la chose n'est pas assez radicale<sup>22</sup>. Il n'y a pas vraiment la perte ou il n'y en pas assez. Merleau-Ponty, c'est une région de la pensée de l'autre ; ce n'en est pas l'expression la plus adéquate, c'est-à-dire celle de l'inadéquation. Il faut un surplus de négativité.

Merleau-Ponty conduit en quelque sorte à la frontière, à une bifurcation entre deux attitudes, «deux options incompatibles et indécidables» (p. 96) face à l'autre reconnu comme «instituant» (p. 97) : *soit* une esthétique dont la manifestation est la beauté – laquelle n'est ni rien, ni artifice, étant toujours comme l'annonce de l'autre –, *soit* une éthique où se dit une autre obligation, implacable, celle de la perte – non plus «l'onde de l'être», mais «la goutte d'eau dans la mer» –, celle-là seule qui libère l'ab-solu, le délie de toute onto-logie, de toute perception. De cette voie éthique il y a aussi, en de rares moments, une esthétique, celle de Bosch, «le jardin des délices», une esthétique – non plus comme chez Proust, Ponge, Cézanne – de la perte du sens, de sa dispersion, où il n'y a plus qu'une jouissance dans un voir ; mais la vision est confondue, création dans le ravissement de formes inattendues, fascinantes, une jubilation qui fait exploser les références, toute proche de «la folie» de Marie l'Égyptienne. Les deux chapitres introductifs de *La fable mystique*, si essentiels : «Le monastère et la place : folies dans la foule» et «Le Jardin : délires et délices de Jérôme Bosch», sont comme l'expression agrandie, désarçonnante, du bouleversement que l'excès «mystique» introduit dans la forme encore trop sage de la philosophie, la révèle telle, coupant court à la «folie» au nom de la «raison», autre folie peut-être ?

Au fond pas assez de *sauvage* chez Merleau-Ponty, pas assez d'excès – et en cela même, philosophie –, mais Cerateau fait-il vraiment droit à tout ce que Merleau-Ponty met sous les notions d'être sauvage, vertical, qui brise la représentation, transforme la syntaxe, la fait basculer, comme l'exprime fortement l'étude si soigneuse sur Husserl dans *Signes*, «Le philosophe et son ombre»<sup>23</sup>?

<sup>22</sup> Le même reproche se retrouve chez M. HENRY : «Comme Bergson avant lui, Merleau-Ponty ne fut-il pas dupe de son écriture prestigieuse au point de remplacer l'analyse philosophique par des systèmes de métaphores ?», *Incarnation. Une phénoménologie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 166.

<sup>23</sup> Et aussi d'innombrables formules du *Visible et l'Invisible*, ainsi «remplacer les notions de concept, idée, esprit, représentation par les notions de dimension, articulation, niveaux, charnières, pivot, configurations», p. 277.

À dire vrai, la question est moins de savoir si Certeau est fidèle à Merleau-Ponty ou non que de savoir ce qu'il veut dire d'autre, de plus, autrement, face à un discours qui non seulement le séduit, mais lui apporte de l'incomparable, le rythme de l'autre, sa figure sensible imprévisible, la beauté. «Vera incessu patuit dea» (*Énéide*, I). La déesse se reconnaît à son pas, sorte de mot de passe chez Certeau. Le plus haut, le dieu vient à nous selon une scansion qui strie nos paysages aménagés. Annonce.

### 3. Le prix du rationnel («non identique au théorique»): «Freud introduit l'autre dans la place» (EH, p. 353)

a) «L'ordre transparent de la raison» (E, p. 14)

La philosophie est système, cohérence, un ensemble de régularités, une construction à partir d'un principe (la substance, le *cogito*, la critique, l'être, etc.), et cela même chez ceux qui critiquent le plus ce côté d'une systématisme rigide<sup>24</sup>. Puissance souple et aiguë, discipline de désacralisation, la philosophie n'est pas sans violence, mais elle instaure l'ordre du discours et de la parole; elle est thérapeutique à sa façon, elle aussi donne à l'autre de prendre la parole, d'argumenter, de résister, de tenir sa place. Elle met un lien entre toutes choses, elle réduit peut-être, mais elle instaure, elle laisse être la parole contre la violence (Eric Weil). Elle est articulation d'un sens (élément capital chez Merleau-Ponty); elle est «la sagesse de l'amour»<sup>25</sup>, l'hospitalité à qui n'est pas le toi de l'amour, plutôt le partage des voix, ce partage des voix qui, pour Jean-Luc Nancy, serait la définition moderne de la vérité, sa silhouette: «la vérité n'est proprement que son partage, c'est-à-dire à la fois son passage entre nous – entre nous toujours autres que nous-mêmes – et sa déhiscence interne et souveraine par laquelle sa loi fait droit à son exception, par laquelle le sens s'exempte de lui-même pour être ce qu'il est»<sup>26</sup>. Il y a bien une mise en ordre dans le discours, mais c'est aussi une justice, c'est-à-dire la place de l'universel, du tiers, de tout autre, non seulement du tout autre. Il y a bien une violence, mais contre la violence infiniment plus grande de qui se refuse au discours. Cette lucidité a pourtant un prix; «le pari sur la clarté», cœur de l'*Éloge de la philosophie*, la magnifique leçon inaugurale au Collège de France<sup>27</sup>, aurait-il son côté obscur?

<sup>24</sup> Cf. D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, P.U.F., 2001 (la monstration/démonstration magistrale d'une rigueur dans la pensée qui pour se dire doit se passer de la forme du système).

<sup>25</sup> E. LEVINAS, *Autrement qu'être et au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

<sup>26</sup> J.-L. NANCY, «L'écriture et la parole», in *Hommage à Conrad Stein*, inédit, 2004, p. 171.

<sup>27</sup> M. MERLEAU-PONTY, «Éloge de la philosophie» (1952), in *Éloge de la philosophie et autres essais* (1953), Paris, Gallimard, 1989.

«Le quartier noir de l'histoire, cet univers sauvage des superstitions arrête et fascine tout à la fois l'historien et le philosophe. Mais de cette expérience marginalisée, le murmure n'entre pas dans notre discours» (EH, p. 297). L'opération du discours, de la parole qui sait, de celle qui récapitule et fait voir et comprendre, ne va pas sans dommages ; le logos, la logique recueille, rassemble et enferme. Il exclut et marginalise, il crée des déchets et des rebuts, il crée de l'autre par élimination, et aucun discours scientifique n'échappe à cette exigence. Quelque chose est oublié en chemin et ce quelque chose est décisif, c'est la rupture du fil continu des choses. «L'approche du discontinu, de ce qui ne se relie pas automatiquement dans un système lisse de continuités et de causalités évidentes, a pour avantage d'isoler chaque événement et de le rendre à son histoire pure, âpre, imprévisible»<sup>28</sup>. Ce n'est pas une faute d'attention, une négligence paresseuse, un faux-pas réparable. C'est la loi du discours : «l'oubli de l'insurmontable lacune» (EH, p. 23), l'oubli ou la rature d'une faille à l'origine même du discours, une chute originelle en tout discours, qui fait que dès que l'on circonscrit, on exclut. Il n'y a plus d'autre dans le même. L'autre est au dehors, étranger, repoussé ; au profit d'une identité : «le leurre de l'identité» (EH, p. 324), «la comédie du propre et de l'identité» (EH, p. 337), les pages sarcastiques de *L'écriture de l'histoire* (EH, p. 339 sq.) sur le quiproquo, les substitutions, la mascarade du monde, une sorte de bal des maudits (non sans analogie avec ce que dit Benjamin sur le baroque et son théâtre).

Cela ne signifie évidemment pas éliminer le logos ou la tâche de la science. C'est le rappel à sa limite si aisément oubliée, sa limite, c'est-à-dire sa clôture, le frein à sa puissance supposée ou rêvée de dire le tout. Il n'y a pas de *dire* du tout, il y aurait au contraire une dette, la mémoire d'un reste qu'aucune totalité n'embrasse ou inclut. Ce qu'oublie le savoir, c'est l'écart dont il naît, l'ina-déquation, une faille, une blessure. Et cette blessure a un nom : «l'irréparable perte de la présence» (EH, p. 331), en tout cas de la présence pleine. Donc au commencement du discours se tient un *événement*, si difficile à reconnaître, un absentement, une ab-solution, un se-retrouver-seul-avec-soi-même, mais qui est aussi le lieu où se produit la vérité d'appropriation de l'un par «l'autre» (l'*Ereignis* chez Heidegger). La mort vient s'inscrire dans le discours sous la forme en quelque sorte très humble que nous ne sommes pas contemporains de l'origine ; il y a dispersion, exil, itinérance, voyage, statut d'orphelin. La maladie, la folie, la mystique, la littérature, la lettre sauvage sont, parmi bien d'autres signes, les manifestations de cet écart qui brise du discours sa prétention totalisante. Ces phénomènes réveillent de la spontanéité de la raison, violente à sa façon et s'imaginant innocente et libératrice. Le discours ne prend toute sa valeur de virulence critique, mais aussi d'illumination, que de se savoir altéré, miné par ce qui lui échappe et le relance, le revivifie, l'arrache à la puissance magique, enfantine ou sacrée, de penser pouvoir dire le tout. Comment cela ?

<sup>28</sup> A. FARGE, *Des lieux pour l'histoire*, Paris, Seuil, 1997, p. 10.

Comment cette correction ? Chez Certeau, la pratique de l'historien est la plus éclairante, parce qu'elle fait entrer dans les coulisses : l'histoire comme récit des vainqueurs et l'ensevelissement de ce qui ne semble plus avoir compté sur la scène de l'histoire est englouti comme une épave. «L'histoire n'avoue jamais». L'historiographie compte tant pour Certeau parce que l'attention à ses méthodes ouvre les yeux sur les limites et les enjeux du discours scientifique. Justement la chose à réviser. Les absents de l'histoire : les oubliés, «les grands cimetières sous la lune», thème essentiel de Benjamin.

b) *La ruse de Freud*<sup>29</sup>

Freud, dans *Moïse et le monothéisme*, a très bien épinglé le problème entre savoir et parole, entre discours qui clôt et parole qu'il laisse ouverte ou ouvre et autorise, légitime. Cela est d'autant plus frappant en l'occurrence pour Certeau qu'il s'agit d'une question qui touche Freud au plus près, l'identité juive, son appartenance et ce que veut dire appartenir. Difficile d'être plus précis que Freud, plus agressif et blessant, mais en même temps assez audacieux pour ouvrir une voie, non en blessant les autres, mais en touchant à sa propre blessure. Freud pour Certeau est une sorte de modèle de franchissement raisonné du périmètre du savoir sur un point extrêmement sensible, qui touche au plus intime de soi, dans l'infini des générations et à un moment tragique de l'histoire.

La question matérielle est assez simple : l'existence de deux Moïse, de Moïse croisés, l'un de la ville, de l'étranger, de la culture théologique raffinée, de la famille royale, l'autre, celui du désert sauvage, d'un nomade chef de troupeaux et attaché à ou piégé par un Dieu non policé, tout en feu et impérieux, dans un contraste absolu avec l'Égypte. Il y aurait donc, pour les juifs mêmes – peuple archétypal de l'unité –, un brouillage, une confusion, un flottement à l'origine. Serait-ce ce qui reste de Moïse, de son discours ? de ce qui fait loi, du frayage de la loi à travers lui, dans les vicissitudes de son visage, comme durcies encore par sa mort hors de la terre promise ? La séduction de Freud se comprend aisément : rien de tel que la puissante voix du Sinaï, si vivement illustrée par la statue de Michel Ange jamais oubliée de l'artiste Freud, alors que tout commence au milieu des roseaux et finit sur des monts désertiques, loin de tout lieu où s'accomplit la promesse. Que conclure ?

- La science apprend beaucoup, elle ne parvient pas à conclure péremptoirement.
- Il y a un autre discours que celui de la science positive et qui, lui, met en relief le texte et la loi dans sa lettre pure, le sens dans la sainteté de la lettre ; il n'est pas une chose donnée, il est une parole donnée, en l'air en quelque sorte, laissée à elle-même, une imagination qui est la vérité de

<sup>29</sup> Mais «le jeu de Freud est toujours plus compliqué qu'on ne le croit», J.-C. MILNER, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Lagrasse, Verdier, 2004, p. 126.

Moïse, égyptien ou pas, double, échappé. «Cessant d'être le discours qui donne la chose, le texte devient fiction» (*EH*, p. 329). Le récit devient le porteur de la vérité, mais précisément comme «parabole de la perte», de ce qui ne repose sur aucune positivité factuelle et qui ne tient sa force que de cette perte. La parole est donnée à recevoir, à croire, elle n'est pas le véhicule d'autre chose. Elle n'est garantie par rien. Elle est là comme une lettre qui fait monde et fait le sujet. Le réel se constitue de tout autre chose que d'une matérialité brute qui épargnerait de passer par la loi (l'idée chez Platon)<sup>30</sup>.

- Pour Certeau le texte de Freud est exemplaire à bien des titres et surtout en quelque sorte par la périphérie : l'entrée en scène – sur le terrain le plus périlleux qui soit (le religieux), et ici le judaïsme –, entrée pour dire le réel, d'un tout autre langage que celui de la science : l'énigme, le poème, le corps vivant de la langue, tant admiré chez Goethe ou Shakespeare, non plus l'histoire, mais des histoires, une prolifération de paroles, la chose dispersée, en débord de toute factualité, en écart par rapport à tout discours pur de la science<sup>31</sup>. À cette condition, du réel apparaît, qui s'immisce et qui est d'une tout autre nature que celle du fait, à jamais insaisissable et sans lequel pourtant il n'y a pas ces traces qui inspirent et propulsent. La parole, et la parole «fictionnelle», à l'inverse donc d'une assise sur un fait – celle même que Freud entendait de ses patients et coreligionnaires – est précisément ce qui transforme le fait en événement. C'est l'entrée en scène du signifiant<sup>32</sup>.

L'histoire comme science positive ou savoir du réel échoue. Elle ne le fait pas si elle autorise, si elle tolère tous ces récits et déluges de paroles, qui ne cessent d'ébranler la science du dedans, mais aussi lui reconnaissent son autorité dans ces limites, renforcent l'exigence d'acribie, précisément par le rappel de la constante loi de l'autre, condition radicale de tout savoir. La loi donc n'a pas la garantie d'un fait : elle serait plutôt alliance, et alliance de paroles, le surgissement de l'autre et de ce qu'il impose, non pas selon un légalisme facile à satisfaire, mais dans un creux où s'agrandissent la dette et le désir. Ce qui vaut pour le juif, pour Moïse et son Dieu, vaudrait éminemment pour la mystique.

<sup>30</sup> Cf. M. SCHNEIDER, «Le poème et la discussion», in *Hommage à Conrad Stein*, inédit, 2004.

<sup>31</sup> «Freud est étranger à la problématique du dévoilement et de la conception grecque de la vérité» (*EH*, p. 357).

<sup>32</sup> «...ce qu'il y a de tellement troublant et dérangeant dans la psychanalyse : cette béance, ou fissure, qu'elle ouvre dans l'épaisseur de la perception et de l'affect, la mise en évidence de cette lumière cachée, blottie dans l'insu du sujet, qui éclaire presque tout, mais seulement par un rayon réfracté et biaisé, qu'on pourrait dire aussi clignotant, par un entrebâillement... Le vif de notre expérience trouve son origine dans le *caput mortuum* du signe, et c'est paradoxalement en ce point même et dans ce décalage, cette déhiscence, qu'il puise sa vitalité, sa pulsation vibratile» (F. CAMBON, «Les bergeronnettes», à paraître, p. 632).

*Nicht ohne*: «pas sans cet autre». Leitmotiv puissamment annoncé dès l'ouverture de *La fable mystique* (l'allusion à Heidegger est pour le moins laconique). L'autre est précisément la non-chose à sauvegarder, ou bien plutôt cela qui ne laisse pas en repos, l'espace vide et libre, l'écartement, une sorte de «mémoire quasi involontaire». Il ne s'agit pas là d'un projet ou d'une initiative, d'une décision, mais au contraire d'une dette très vaguement perçue comme telle, entre dette et deuil, bricolage de la mémoire ou étincelle, comparable à la mémoire fugitive et forte qu'on peut avoir de ses parents, d'un amour, d'un reste, d'un abandon à ce à quoi on reste attaché sans vraiment devoir ni raison, d'une passivité: impossible de faire autrement. Une mémoire fragile à préserver, «faiblesse de croire» face à la puissance du concept, la croyance, toujours plus pauvre que la science, et plus humble, mais résistante.

«Il n'y a pas, pour Michel de Certeau, de sujet en général qui ne surgisse de la scène du *oui*»<sup>33</sup>. Ce oui à l'autre, auquel on consent sans raison, constitue le sujet. Il est initial et structurant. Il donne corps, et l'esprit et les mots, dans ce que chacun a de plus singulier, la forme de son désir le plus propre et enfoui. Chacun renaît dans cette trace de l'autre<sup>34</sup>; le vrai repérage du soi s'opère par ce qu'il y a de plus fugitif, fuyant et marquant cette altérité.

Au commencement donc, commencement absolument caché en nous, qui ne relève d'aucune intuition, mais provient de la relation, il y a le pluriel (*EH*, p. 319), «la division originaire» (*EH*, p. 345), «la blessure initiale» (*EH*, p. 320), une interruption, une négativité, une part de non-commandement, une interruption qui rend étranger mais mobile, qui dé-range mais aussi inspire, étouffe la voix et redonne des mots. Ce n'est pas exactement perdre son autonomie, mais sans aucun doute naître, aventureusement et en solitaire, à une autre «responsabilité» du sujet, confiée désormais à notre seule propre décision et à nos risques. Il y a comme à inventer un corps, une conduite, un discours... À poématiser, si l'on veut. Un passage se fait de l'idée pure à l'image, de la doctrine à l'instruction de «l'expérience» (Pierre Favre).

Rien dans ce «tournant» d'allure métaphysique qui soit une vue de l'esprit ou une hypothèse spéculative. La source en est au contraire l'expérience des corps, l'événement du corps, ce «dieu de la Renaissance», cette variation capitale dans l'usage de la vie qui se traduit en même temps par la sensualité splendide de la peinture, de la sculpture, de la littérature et la condamnation des sorcières aux bûchers (cent mille environ !) parce qu'elles exprimaient trop sauvagement, dans les fantasmes, la part maudite du corps, sa liberté, hors l'économie des pouvoirs politiques ou ecclésiastiques<sup>35</sup>. Lieu bien étrange de

<sup>33</sup> J. DERRIDA, «Nombre de oui», *art. cit.*, p. 192.

<sup>34</sup> Il faut ici rappeler le rôle de l'article décisif pour Certeau et bien d'autres, écrit en 1963, de E. LEVINAS, «La trace de l'autre», in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 187-202, article omniprésent et rarement cité.

<sup>35</sup> Cf. l'étude très éclairante d'E. COHEN, *Le corps du diable. Philosophes et sorcières à la Renaissance* (préface d'E. Traverso), Paris, Léo Scheer, 2004.

condensation de l'altérité, le corps en traîne aussitôt la marque propre, il libère et fait peur, il est menace et promesse ; mais toujours dans une telle proximité avec nous-mêmes qu'il livre passage aux passions les plus opposées : la jalousie, le mépris, la cruauté, mais aussi l'exultation, la joie, l'étourdissement des vrais commencements, ou la fin des fins, «la cause perdue». Par le corps l'idée d'altérité révèle en quelque sorte toute son efficacité, c'est-à-dire sa puissance d'incision, non seulement parce qu'il met face au visage mystérieux de l'autre au dehors, mais au visage mystérieux de l'autre au dedans de nous.

#### 4. L'écriture

L'autre n'est évidemment pas une chose, une chose de plus, une entité ontologique plus retorse que l'antique et résistante notion d'être, une puissance supérieure, une puissance. C'est l'autre en moi : béance, ombre, voix venue d'ailleurs et place vacante, principe de mouvement et silence originaire, et cela dans le corps, celui que traîne autrui autour de nous qui nous «hante», comme le dit si bien Merleau-Ponty, et notre propre épaisseur de corps, une sorte de mort en nous dès la naissance, mais aussi une promesse, comme une chance donnée et inattendue, un vide comparable au chaos du début de la Genèse, peut-être aussi une filiation, en tout cas une séparation, qui va miraculeusement donner toute sa libre expansion au désir toujours dédoublé et ambigu : anéantir ou reconnaître. Pour Certeau, cette part de nous-mêmes se dérobe à la saisie du *begreifen* conceptuel, à la force de configuration de l'idée. Il y a une échappée et comme une fuite originelle : «l'*arché* n'est rien de ce qui peut être dit» (EH, p. 23)<sup>36</sup>. Ce commencement sans commencement posable, cette situation première d'exil est, semble-t-il, un point d'appui essentiel de la pensée de Certeau. L'altérité – qui a aussi des figures nombreuses chez Certeau et qui traduit, pathétiquement même, toujours dans une pudeur quasi policière, des versions d'une autobiographie – est le vrai commencement. Une fois cela entrevu, il n'y a pas de retrait possible pour rattraper un retard originel ; il n'y aura jamais de recouvrement de l'autre par le même. D'où le ton si pathétique de toute l'œuvre : «il» est parti et fait partir. Aliénation ? Dette ? En tout cas, une redistribution des cartes, un déplacement, qui est une venue à la voix singulière, à la parole d'un moi «entamé» – en un sens «circoncis» –, mais d'autant plus libre pour parler qu'il se trouve en quelques sorte orphelin, voire chassé du Paradis. Nous assistons là à l'un des phénomènes les plus étranges chez Certeau, le décalque, imposé comme une nécessité intrinsèque, de l'écriture qu'il évoque et analyse, et son propre style, sa propre donation à l'écriture. Ce n'est pas un mimétisme du dehors, c'est l'expression d'un invincible sentiment de coappartenance, dans une sorte de recreation qui n'a d'autre support que

<sup>36</sup> «...l'infinie retraite de la Parole originaire...», L. MARIN, *art. cit.*, p. 212.

celui qui prend en charge, entièrement, l'intelligibilité de discours censés être marginaux.

«L'autre qui organise le texte n'est pas hors texte» (*FM*, p. 27). Cette expérience, cette connaissance modèle, sculpte de l'intérieur l'expression. Celle-ci n'est pas restitution ou moins encore une construction – ce qu'elle est malgré tout –, c'est un écho plutôt et une marche, le pied en avant dans la lettre – non dans la théorie –, dans le cri, la parole, le silence, «le corps écrit», infiniment plus insistant que toute décision d'écrire. L'écriture est l'infatigable efficace venue d'une place vacante qui est blessure, et qui aspire et oblige, qui délie et qui ouvre, comme le mineur creuse sous terre son couloir des possibles. Certeau parle du non à «l'extase perceptive» (*E*, p. 13). Celle-ci, esthétique, est éblouissement, nullement une erreur. Mais il y aurait une nécessité de plus – sans que cela fasse une hiérarchie académique entre des discours –, une sorte de devoir d'arrachement, de dépouillement, de réduction de toute sensualité des images, au profit du verbe ou de la parole pure de celui qui s'avance sans signes, de ce qui se profère à l'aveuglette. Le but ou la nécessité, ce n'est plus voir, mais parler, et parler n'a plus d'autre lieu possible que le silence de la lettre, sa trace, un sillage que la parole n'a pas pour nous le pouvoir ou la puissance de tout dire d'un coup, péremptoirement comme Moïse ou Jésus. C'est par l'écriture seule que Certeau se sent capable de prendre sur soi la pesanteur et la grâce de l'autre.

Est-ce là le contraire absolu de la science et le règne de l'arbitraire ? Aucunement, mais deux conséquences au moins en découlent qui constituent comme les pôles en tension dans le travail de Certeau, qui ne sont pas sur le même plan. D'abord un déplacement dans la hiérarchie des formes rhétoriques : l'*énonciation* devient première, non l'exhibition du sujet pour lui-même, mais l'expression, à même la lettre et par elle, du sujet clivé, en torsion sur lui-même, qui ne craint plus la division interne entre soi et l'autre, la fissure du moi, donc l'incessante recherche de sa propre place et d'une parole vraie, native, face à elle-même, dans une disponibilité pure, non face à un tribunal extérieur, de quelque nature qu'il soit. Certeau n'a jamais nié cette proximité, le lien si singulier, entre son discours à exigence scientifique et la littérature comme telle, dans sa permissivité interne<sup>37</sup> qui lui donne sa respiration et qui ne ressemble en rien à d'immédiates «confessions» indiscretes. L'énonciation est d'abord une marque, non pas un contenu. Par ailleurs, comme à l'opposé, il y a une sorte d'*éthique* de la science : aller à contre-courant du discours dominant pour donner ou redonner à entendre les discours écrasés, assourdis ou interdits, comme le sien propre. La science consiste précisément à faire entendre ces dissonances dans le discours établi, à redonner voix à ce qui peut-être n'a jamais été entendu, mais demeure le «murmure» au bord de nos discours. L'exigence proprement scientifique chez Certeau ne peut être séparée

<sup>37</sup> «La littérature a ce droit politique de tout dire», J. DERRIDA, «Du mot à la vie...», *art. cit.*, p. 29.

d'un postulat «métaphysique». On ne comprend rien ni à l'une ni à l'autre, si on les sépare. La force de percussion de l'œuvre de Certeau provient de cette unité entre une visée/vision et une pratique professionnelle.

Une pareille reconnaissance concrète de l'autre dans le langage n'est possible, physiquement en quelque sorte, que comme écriture : «l'opération d'écrire devient la théorie» (*EH*, p. 329). Il ne s'agit plus d'une vision au-dessus des choses. Qu'est-ce que l'écriture? L'entrée dans les choses, et dans des choses emmêlées, qu'on ne survole pas, qui se disent et se croisent à mesure que le corps se livre à la parole qui sommeille en lui et ne demande qu'à devenir corps, qu'à paraître, comme le corps demande sourdement à paraître. Dans l'écriture, le corps est premier, ce qui n'empêche pas l'extrême abstraction. Mais l'écriture laisse, accorde au corps la part exploratoire qui la fait éclater au dehors comme un jour qui s'éveille. La fascination de Certeau pour la mystique ne serait-elle pas d'abord une séduction par cela même qui ne cherche qu'à séduire un autre, une écriture? Quelle raison hante cette déraison, cette audace, cette folie, cette aventure, «une sorte de pâtre inventif et cursif entre les lignes et dans les marges... herméneutique de l'autre» (*E*, p. 13)?

## 5. Conclusion

Il est difficile de contester qu'il n'y ait chez Certeau un regard très critique sur la philosophie – très à la mode dans les années soixante, comme si toute la tradition métaphysique, y compris phénoménologique, échouait à dire le réel sous une forme autre que celle de concepts généraux et qui amputent, par trop d'abstractions et de subjectivisme, un peu comme la génération précédente avait tourné en dérision le néo-kantisme. Mais «l'effet de mode» masque trop aisément l'enjeu, si fortement mis en relief par Lacan ou Lévi-Strauss : la question même de la vérité. Il est si facile de se soustraire à l'esprit du temps, à nos propres questions, par les croisades contre l'esprit du temps. Certeau n'a pas cédé à la tentation de juger du dehors par-dessus la contingence radicale de son inscription historique, bref d'échapper à l'histoire, le terrain même de sa pensée. Dès lors, chez Certeau, en même temps que la critique, il semble difficile de nier que ce forage d'historien et d'historien de la mystique ne soit pas, ne se veuille pas, dans une joyeuse liberté, une exposition philosophique, un cheminement souterrain acharné, si l'on entend par là non la mise en place d'un système, mais une recherche d'intelligibilité, de «la vérité» de ce que nous vivons, et cherchons, ce qui inclut de toute évidence les plus graves questions théologiques, omniprésentes dans le texte de Certeau, îlots rocheux sur lesquels déferlent des flots tourmentés qui ont des courses bien plus violentes que ce qui émerge dans ces éclats si frappants. Chez Certeau les «querelles théologiques» semblent souvent n'être que des effets de surface, violents sans doute, de bouleversements plus obscurs.

Vu dans cette perspective d'une insistance philosophique qui, sous mode ésotérique, dissimulé, retranché – pour éviter tout académisme et toute concession à un discours d'ordre –, se révèle avoir la même ambition que chez Lacan ou Foucault, Certeau s'inscrirait peut-être dans la lignée de la philosophie caractérisée par Colli comme «le pathos du caché»<sup>38</sup>, l'économie du secret, la désappropriation, le non-propre, la fracture initiale à l'œuvre dans le logos, non qu'il soit impuissant, mais parce que la «nature aime à se cacher»<sup>39</sup>. Donc ni la perspective de l'unité de Parménide, si majestueuse et si affirmative, si humble aussi, ni non plus, à «l'extrême occident», la déconstruction, encore trop calcul, ruse, intelligence, mais non un choc<sup>40</sup>, ni vraiment l'autre qui bouscule, mais l'autre qui veille et que l'on surveille encore, comme si, malgré d'infinies précautions, l'on possédait, par devers soi, la clé de l'altérité, par où la désamorcer, en tranquilliser le choc. Pour Certeau, la clé de la mystique échappe : «Ce livre se présente au nom d'une incompétence : il est exilé de ce qu'il traite» (*FM*, p. 9). Aucune cryptologie ne le rend proche.

Il semble que l'on pourrait percevoir, silencieuses, en filigrane, deux références philosophiques lointaines majeures dans «le discours philosophique» jamais déclaré comme tel de Certeau, bien en deçà des si visibles et si fécondes présences de Levinas et Derrida, plus que d'autres :

- D'abord un retournement du spinozisme. Dieu est peut-être source, mais dans l'absence, un Dieu qui ne s'affirmerait pas dans ce qu'il pose et expose, mais dans ce que creuse un retrait quasi actif, le vide qu'il laisse, non le plein qu'il offre ; Dieu de la négation, non de l'affirmation, ce qui brûle le concept, non ce que celui-ci déploie sous la notion de substance. L'écriture est précisément le contraire de la forme *more geometrico* de Spinoza : non la soumission à la chose se présentant elle-même qui ouvre la raison à ce quelle est et qu'elle ignorait, mais le sujet *face* à la chose, résistant face à elle. Or tout se complique beaucoup, parce que, chez Spinoza, la substance n'écrase aucunement, elle épanouit, elle est avènement et libération, infinitisation<sup>41</sup>, elle n'est surtout pas une présence qui contraint.
- La proximité hégélienne. L'histoire peut être considérée comme une thérapeutique (*EH*, p. 307). Adorno a remarquablement mis en lumière un aspect totalement incontestable de la vision de l'histoire chez Hegel : non d'abord, ni seulement, le lent avènement de l'esprit absolu qui n'est

<sup>38</sup> G. COLLI, *La naissance de la philosophie grecque*, Montpellier, L'Éclat, 2004. Voir aussi L. MARIN sur «l'économie du secret» («L'aventure sémiotique, le tombeau mystique», *art. cit.*, p. 210).

<sup>39</sup> «Il n'y a plus de vie là où rien ne se cache» (*EH*, p. 345). «Je suis un Dieu essentiellement caché» (*EH*, p. 350).

<sup>40</sup> Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *L'intelligence du feu*, Paris, Bayard, 2003.

<sup>41</sup> Comment s'y référer aujourd'hui ? «Il y a une manière innocente de penser à partir de l'infini, qui a fait le grand rationalisme, et que rien ne nous fera retrouver aujourd'hui», M. MERLEAU-PONTY, *Signes* (à propos de Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza), Paris, Gallimard, 1960, p. 189.

autre chose que la liberté et la libération de ce à quoi peut parvenir l'esprit humain, mais la violence de la mort et de la destruction, l'ensevelissement, ce que l'histoire oublie et ce qui la constitue<sup>42</sup>. Certeau est très loin d'une perspective hégélienne de réconciliation dans la révélation d'un sens acquis et formulable, mais il est incontestablement très proche de Hegel dans cette perception de l'histoire qui ne fait surgir du neuf qu'à travers les violences meurtrières, la barbarie, la puissance non d'abord positive mais destructrice du négatif. Il n'y a ni aveu, ni innocence dans l'histoire. Ce serait une bien grande lâcheté de penser que, certains d'un sens, nous n'ayons pas à toujours prendre position : comme s'il s'agissait d'une suite de purs événements naturels ou d'une histoire totalement fabriquée par les hommes. Si responsabilité il y a, elle s'insinue entre le déterminisme et les délires de la subjectivité, morale ou administrative.

*Pour finir.* À partir aussi bien d'une forme de dépouillement spinoziste que de la lucidité hégélienne, se laisse voir, chez Certeau, une sorte de jubilation de la perte : ni complaisance de l'échec, ni conclusion désespérée, ni insigne caché et rebutant d'un sentiment de victoire qui n'oserait s'avouer comme tel – la morale des esclaves, la revanche des esclaves, comme le disait Nietzsche. Non, l'expérience mystique, telle que peut l'approcher l'historien, «ce discours philosophique qui s'ignore» – dès lors qu'il met en œuvre une méthode consciente de ses limites et de ses possibles – apprend qu'il y a de la perte, et à sa façon la leçon est magistrale, sans autre autorité que son écriture toute concentrée sur les obscures métamorphoses des corps et des mots prononcés. Face à elle, nullement dans une opposition frontale ou scolastique, la philosophie pourrait sembler se nourrir au moins de la nostalgie du plein, alors que la règle de la constitution du lieu de l'autre est à la fois celle du dessaisissement et du désemurement<sup>43</sup> et, dans ce mouvement qui est la vie même, surtout la vie spirituelle, celle d'un mouvement vers les «bonheurs de la transformation», du marcheur, du *Wanderer*, de Silesius<sup>44</sup> à Schubert. Le marcheur renaît d'une sorte de constante naissance qui le fait être, comme être lentement, douloureusement, totalement spirituel, et cela à travers son corps, le lieu où l'on se trouve et le lieu si proche où l'on se perd, faute de maîtrise. Vers quoi ? peut-être «les cieux nouveaux, la terre nouvelle» de l'*amour*, ce qui affleure quand tout est perdu et ne serait qu'à ce prix<sup>45</sup>. Il n'y a pas de «préconditions» à l'amour

<sup>42</sup> T. W. ADORNO, *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, 1979 (le thème revient constamment chez Adorno).

<sup>43</sup> C. MALABOU, «Murée de l'être», in *La vocation philosophique*, Paris, Bayard, 2004, p. 107-132.

<sup>44</sup> «Veuille la métamorphose», thème dominant chez Silesius (cher à Rilke), auteur phare pour Certeau.

<sup>45</sup> Peut-être est-ce cette question de l'amour qui sépare si fortement Certeau de Blanchot, alors qu'il y a tant de thèmes communs. Sur ce point, le livre magistral de M. ZARADER, *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Lagrasse, Verdier, 2001.

ou à la Parole divine; elle survient. Tout sans doute se joue là entre ce que l'on pense pouvoir et ce que l'on reçoit. Si «les plus grandes ruines font les plus grands poèmes» (*EH*, p. 331), les ruines en lesquelles l'autre ne cesse de métamorphoser nos conquêtes rassurantes seraient-elles, sur de subtiles frontières, ce qui distingue la philosophie de la mystique, avec d'innombrables conséquences pratiques?