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

Artikel: En finir avec le désir : Michel de Certeau et l'hétérologie des voix
Autor: Indermuhle, Christian / Laus, Thierry
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381694

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: 11.01.2026

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 136 (2004), P. 387-398

EN FINIR AVEC LE DÉSIR

Michel de Certeau et l'hétérologie des voix

CHRISTIAN INDERMUHLE ET THIERRY LAUS

Résumé

Depuis plusieurs décennies la philosophie, comme la théologie, a trouvé dans la thématique du désir une tentative paradoxale de sauvegarder une pensée de la totalité. À partir de Michel de Certeau, une pensée du multiple pur qui puisse entendre le bris des voix mondaines est possible. Par un parcours en trois temps, les auteurs tentent d'exposer comment, au niveau des discursivités, l'histoire, opération du deuil et de l'écart, se défie de l'emmurement opéré par la philosophie ; puis, au niveau des singularités, comment la mystique, par l'exemple d'un poème de Jean de la Croix, ne s'exacerbe pas d'un désir porté vers l'absent, mais dévoile la présence sans rassemblement des multiplicités ; enfin, pourquoi cet effondrement de l'un ne verse pas, au niveau ontologique, dans une tautologie de l'être. Par homologie, il faut entendre un discours et une volonté qui visent à rassembler autour de l'Identité ou du Même. Par hétérologie, un discours et une volonté qui visent à la Différence ou à l'Autre. Mais, c'est le point, un tel discours d'altérité peut à son tour être altéré, inquiété comme logos d'un écart qui vient dire ou tracer l'écart, dans le logos même.

Le désir serait cette constance d'un mouvement, essentiellement manquante, qui soulève l'homme dans la discontinuité des âges, dans l'écroulement du Temps. Le désir serait cette part manquante de l'être et de l'homme, peut-être maudite, par quoi l'homme et l'être ne se fermeraient pas, ne se toucheraient jamais qu'à se manquer, dans une fuite incessante. Cette fuite, loin de nous précipiter dans une perte absolue, instituerait la manière même de l'homme, sa manière d'être et sa manière d'être homme.

Le désir serait ce mot suspendu, silencieux et barbare, entre un premier mot qui fait défaut et un dernier mot, chimérique. Au milieu, à la manière de Gilles Deleuze, toujours dans l'affirmation. Affirmation qui pourtant reposerait sur une originaire absence, une rupture qui institue et instaure.

Le désir, comme la ruse des Grecs, serait la palpitation et la pulsation d'un poulpe immanent, les jeux de Protée, les métamorphoses. La très grande fluidité et la puissante plasticité de l'Esprit qui traverse les positivités sans les rassembler. L'Esprit qui rassemble en vérité le Temps, la bénédiction qui

couvre l'*homo viator*. Dans la fluidité et la plasticité spirituelles, toutes les péripéties historiques sont à la fois perdues et conservées ; on peut imaginer tous les seuils, toutes les ruptures, tous les abîmes, tous les décrochements, tous les sauts, toutes les failles, tout ce que l'histoire, comme telle, signifie de pertes irrémédiables, d'absences et de trous. Ici, le désir serait éternel, il aurait l'âge de la présence humaine du moins, sinon celui de l'être. Le désir serait cette constance, celle de l'être. Mer infinie, matière des changements, énergie sans fond des murmures, des disjonctions, des individuations, singulières ou collectives, locales ou époquales. Le désir serait le dernier nom, essentiellement manquant, par quoi on pourrait s'orienter au milieu de la dispersion, dans le flux du Temps. Curieux orient, qui s'excepte de l'être et l'institue aussi bien : le dernier nom de l'immanence.

Mais ce nom essentiellement manquant, parce qu'il est la vérité affirmative d'un manque instaurateur, manque tout simplement. Le désir est peut-être le dernier nom en date du christianisme, qui assure à la fois l'immanence de l'immanence, la mondialité du monde, la présence du présent et la constance d'une histoire faite de bouleversements et de nouveautés. Le dernier nom du christianisme, parce que dans la blancheur de son extase, la pauvreté de sa revendication métaphysique, il servirait à situer le dernier point d'articulation d'une transcendance, au lieu même où le lieu cesse, c'est-à-dire au moment de l'immanence affirmée.

Si le désir manque, c'est parce qu'il n'est pour lui aucun lieu, aucune place. La place et le lieu, c'est ce que l'immanence est venue couvrir et distribuer infiniment. La venue de l'immanence, c'est la modernité. Celle-ci déloge l'institution de son pouvoir, elle dépose sa capacité de transcendance, elle érode puis disqualifie lentement ses opérations et ses médiations, la possibilité d'un repérage dans l'immanence. À cet instant apparaissent le monde et les corps, nus.

Pour sauver l'institution, il faudrait en dire la mondialité, la manière corporelle et la nudité. Plonger l'institution dans le monde, c'est-à-dire dans l'histoire et ses discontinuités ; regarder l'institution comme un corps qui parle au milieu des corps. Mais l'histoire du christianisme moderne est peut-être l'échec de cette immersion de l'institution dans le monde, et l'échec de cette qualification corporelle. Échec double à vrai dire : il y a dans la modernité, d'abord, un devenir-mensonge de l'institution, lorsqu'elle entend s'excepter du monde, refuser l'immersion et échapper à son devenir-corps parmi les autres. Ici, l'institution échouerait à répondre de la modernité. Elle prendrait la posture de l'exception, du refus et de l'échappement ; posture que nous pourrions appeler la *réaction*. Mais l'échec se redouble. À vouloir rejoindre le devenir-monde de l'être, c'est-à-dire l'immanence ; à vouloir gagner la vérité de la modernité, l'institution, dans le plongeon, perd ses habits liturgiques, son énergie symbolique et ses capacités de médiation. Elle entre à nouveau, en entrant dans le devenir-vérité du monde, dans son propre devenir-«mensonge». Ici, la question de la vérité s'annule et l'esthétique pure commence, aussi vrai qu'un corps se présente dans l'épaisseur d'une évidence qui n'est ni vraie, ni fausse.

Nous pourrions appeler cette posture l'*action* : dans la «mobilisation infinie», la modernité touche la postmodernité, l'institution a largué ses dernières amarres, elle dérive dans le flux général. Ce serait une «Nef des fous», si l'homme n'était pas entré dans un devenir-fou général qui libère les fous de la Nef, pour les enfermer au dehors.

De manière cavalière, à la manière de Paul Tillich qui distingue substance catholique et principe protestant [1], nous aurions avec l'action et la réaction la double formule du désastre chrétien dans la modernité : la réaction catholique romaine qui entre en giration active par réaction à la réaction, et l'action protestante qui tente d'éviter le plongeon en surnageant, par réaction à l'action. Dans les deux cas, le monde brille et les hommes se servent librement dans le ventre déchiré des épaves : les institutions entrent dans un devenir-musée et les spectateurs fabriquent leurs idoles. Des idoles à la mesure des corps et des désirs, dans la nudité que met au jour le désastre.

C'est un lent procès qui rend physiques et illisibles à la fois ces images et ces mots, sur les corps désirants. Si, comme le dit Michel de Certeau dans *La fable mystique*, «l'historiographie commence là où l'on fait son deuil de la *voix*» [2], le désir qui se marque sur les corps commence à refuser la présence d'une donation simple, l'évidence d'un concept, l'unité d'un nom. Il devient le nom impossible d'un déchiffrement impossible, dont il s'agirait de prendre la mesure comme d'un deuil. Le désir serait alors et plutôt le nom mortuaire de ce deuil, la trace fuyante de ce qui a disparu, la démesure d'une absence. Disparition en quoi consiste le corps mystique, lui-même désormais disparu. Répondre de cette double disparition, celle du sens institué dans le corps mystique et celle du corps mystique lui-même, c'est pratiquer l'histoire ou plutôt l'historiographie, tracer au présent les noms d'une absence, sans pouvoir la relever. C'est aussi, peut-être, inventer une nouvelle pneumatologie, c'est-à-dire une nouvelle manière de concevoir l'Esprit qui ne réconcilierait plus le passé avec un présent de rassemblement ni le corps avec un sens institué. Le désir serait un nom pour désigner cette nouveauté, cet écart, en forme de deuil, qui laisse le mort à la mort et institue la mémoire vivante d'une invention à vivre.

1. Premier stade de l'hétérologie [3] : l'historiographie et ses absents

Michel de Certeau n'est pas un nom dans lequel nous pourrions rassembler une théorie du sujet, une épistémologie ou une théorie du christianisme. Par l'objet choisi et privilégié, la mystique, l'écriture s'apprête à assumer son

[1] Cf. P. Tillich, *Substance catholique et principe protestant* (André Gounelle dir.), Paris-Genève-Québec, Cerf-Labor et Fides-Presses de l'Université Laval, 1996.

[2] M. de Certeau, *La fable mystique*, t. I : *XVIe-XVIIe siècle* (1982), Paris, Gallimard (Tel), 1990, p. 22.

[3] Cf. *supra* notre «résumé», qui éclaire l'usage de ce concept ainsi que celui d'homologie.

présent, son sens, son sensé et son sensible, dans un écart qui très tôt prolifère. Cette écriture, dans l'historiographie comme dans l'anthropologie, s'emploie à mimer, sans répéter ni doubler, ce dont elle n'est pas. Mais ce dont elle n'est pas ne s'appartient déjà pas lui-même. Ce qui rend le deuil périlleux et le mime, toujours à la limite de l'homologie. Ainsi s'ouvre *La fable mystique* : «Ce livre se présente au nom d'une incompétence : il est exilé de ce qu'il traite» (p. 9). Cette incompétence n'est pas technique ni structurelle, elle répond d'abord, en première approche, à la vérité de l'historiographie simple, au devenir-passé de la présence humaine. Elle réclame l'impossible articulation d'un discours qui prend pour objet non seulement une altérité quelconque, mais l'altérité elle-même. Cette altérité échappe, elle passe et aura toujours passé. À ce premier niveau, le discours d'altérité ou l'*hétérologie* vibre dans un nœud. Dans «L'absent de l'histoire», Michel de Certeau dit ceci : «[...] l'histoire implique une relation à l'*autre* en tant qu'il est *absent*, mais un absent particulier, celui qui "a *passé*", comme le dit la langue populaire»[4]. S'il s'agit d'une *relation* entre un présent et un absent, une présence et un passé, l'hétérologie doit faire alors «de la différence même son objet» (*ibid.*). Elle n'est pas le discours de l'autre ou à la place de l'autre, particulier ; elle doit être aussi le discours même de la différence, la fidélité à l'altérité elle-même. Elle devient alors une pratique qui conduit à déranger la présence du présent, à rompre l'homogénéité de la présence ; elle devient une géographie ou une cartographie qui suppose l'absence d'unité dans le plan, un espace multiple et hétérogène : «[...] l'historiographie se voit affecter pour tâche l'investigation des régions extérieures à la circonscription d'un présent» (*ibid.*). C'est ici que le nœud historiographique se noue de la manière la plus serrée : l'hétérologie historienne risque à tout moment de se présenter comme une dialectique d'annexion à la présence et au présent ; elle risque «d'éliminer l'altérité qui semblait être le postulat de l'entreprise» (p. 212). Le *logos* de l'hétérologie serait à nouveau chez lui dans l'autre, le deuil aurait échoué. Le présent serait malade et le passé spectral : répétition et ressassement. L'hétérologie historienne serait cette «science» qui trahirait son objet et son sens, elle serait cette transition, par l'écriture, vers l'homologie. Le nœud se bloquerait.

Il s'agit de laisser le nœud se former. Les fils glissent et coulissent jusqu'au blocage. L'étranglement de l'altérité a commencé. Il est possible de considérer toute la philosophie post-hégélienne comme la contemplation active ou passive de ce nœud, la rage à tourner autour de son blocage. La philosophie est peut-être la tentation par excellence d'accorder à ce premier nouage l'énergie simple d'un dénouement, la possibilité presque immanente d'une déconstruction. Le dénouement presque immanent serait la dialectique hégélienne ; la déconstruction qui s'appuie sur l'altérité aux bords du même, la proposition derridienne. À la dialectique hégélienne qui consiste à se libérer sur place en restant noué,

[4] M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (1986), Paris, Gallimard, 2002, p. 210 sq.

c'est-à-dire à considérer l'altérité comme vérité du même, la déconstruction derridienne répondrait par le jeu même du nœud, l'espace infiniment compressé d'une liberté, sur les bords du nœud. Comme le dit Catherine Malabou, «[il] y a toujours, dans tout système [et en tout nœud], ce que Derrida, citant Paul de Man, nomme une "pierre d'angle défectueuse", qui mine la monumentalité et parasite la dialectique. L'ennemi ne se loge donc pas vraiment dans les murs, mais dans les coins, non pas au centre [...], mais en un centre excentré, dans un coin [ou un bord] dont l'excentricité assure la concentration solide du système [ou du nœud], participant même à la construction de ce qu'elle menace simultanément de déconstruire.»[5] La philosophie, de part et d'autre, du côté de chez Hegel comme du côté de chez Derrida, serait la composition tendue mais heureuse de l'hétérologie, l'instable accord, dans le discord, entre l'altérité et le *logos*. À cette composition, à cet accord discordant ou à ce discord qui s'accorde, l'hétérologie historienne oppose une série de complications décisives.

C'est qu'il faut regarder le nœud de plus près. Dans «L'absent de l'histoire», que nous citions, mauvaise philosophie et mauvaise historiographie sont renvoyées dos à dos :

> L'autre ne serait pas, maintenue externe, la condition de possibilité du discours philosophique, mais ce serait au contraire, muée en objet, l'élément que le discours historique transforme en signifiants et réduit à l'intelligible pour en effacer le danger. (p. 212)

Sur le versant historiographique, l'affaire est simple : l'hétérologie historienne risque toujours de *réduire* dans le *logos* l'altérité à des signifiants et à de l'*intelligible*, pour conjurer un danger dont nous aurons à reparler. Sur le versant philosophique, toujours plus habile, l'affaire est plus compliquée : le *logos* philosophique aime à la folie l'altérité, la raison aime la folie à la folie. Mais l'hétérologie risque toujours de considérer l'altérité comme sa propre affaire, sa propriété, au titre d'une «condition de possibilité» qu'elle supporte et exploite, contre les autres *logies*. À la philosophie le plus grand droit à l'altérité, comme sa condition et son honneur, sa force et son curieux capital. Ce faisant, elle risque bien de condamner les autres *logies* à l'homologie plus ou moins grave et honteuse, retirant par exemple à l'hétérologie historienne ses ressources propres, peut-être plus puissantes, d'altération et d'altérité. Ce que Michel de Certeau montre, c'est en effet que l'histoire n'est peut-être pas condamnée à cette «hypocrisie» en quoi consiste un amour professé de l'altérité qui tourne bien vite à la domestication, à la réduction au sens et au présent. Une fois encore, il s'agit de regarder le nœud de plus près :

> Histoire hypocrite ? Le passé lui serait-il fourni pour que là où il surgit, elle l'éponge indéfiniment par de nouvelles «compréhensions» ? Les choses ne sont pas si simples,

[5] C. Malabou, «Murée de l'être», in *La vocation philosophique*, présenté par Marianne Alphant, Paris, Bayard, 2004, p. 124 sq. Elle cite J. Derrida, *Mémoires, pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 82 sq.

car *l'altérité se marque jusque dans le travail qui le résorbe.* (*ibid.*, nous soulignons)

La réduction au signifiant ou à l'intelligible, disait Michel de Certeau, répond à l'imminence d'un danger. C'est le présent et la présence qui sont mis en danger, devant l'altérité d'une absence que l'historiographie a pour vocation d'approcher sans fin. Dans cette approche, la présence et le présent sont *marqués*, touchés, contaminés au moment même où ils entendaient peut-être *éponger* l'étrange et l'inquiétant. L'élément du présent et de la présence, c'est le sec, le stable, la terre, le possible, le sensé. Dans l'approche historienne, le sec risque d'éponger l'altérité ; sens et sensé tentent de toucher la terre, dans l'horizon et le possible. Mais l'altérité est d'une autre nature que la présence et le présent : l'eau est son élément, qui fuit, infiltre, corrode. L'eau défait le stable, rend la terre boueuse. Elle noie l'horizon, ralentit et altère le possible. Michel de Certeau n'entend pas ici construire la confrontation simple du passé avec le présent, de l'eau avec la terre, de l'identité avec l'altérité. C'est toujours le présent, la terre et l'identité, le grand jour de la présence humaine, qui commencent de compter. Mais au moment même où le grand jour s'applique à éponger la nuit, où il entend, devant la menace et le danger, la résorber, au moment même il en est touché, affecté, altéré. Le danger de l'eau, de la nuit et des absents, est aussi la chance d'altération de la terre, du jour et des présents : la chance d'altération, le devenir-autre du présent. Par ce devenir-autre s'achève notre premier stade hétérologique : l'objet historique, qui ne devient jamais sujet ni présence, brise dans son absence le présent. Si le présent ne parvient jamais à atteindre le passé, il en est changé, à l'instant où il pensait l'éponger et le réduire.

2. Deuxième stade de l'hétérologie : Jean de la Croix

Cette structure hétérologique se redouble chez les mystiques que Michel de Certeau affectionne. Le Moyen Âge expire, les grandes manœuvres et les profondes métamorphoses s'accélèrent, dans un grand mélange des Temps où le passé se spectralise et le présent s'avance. Les flux des Renaissances, les miroitements des Baroques commencent. L'institution, «tradition humiliée», dévisse, glisse, décroche, débloque : elle sort du bloc et se disloque. Les roches et les âmes se transforment, les pressions sont formidables. Les roches et les âmes sont métamorphiques. *La fable mystique* vient augmenter et affoler la première hétérologie : à l'idée d'une première présence, irrémédiablement perdue dans son passage passé et contaminant la présence du présent, il faut ajouter une nouvelle idée qui constitue une deuxième hétérologie. Les absents de Michel de Certeau, qu'une foncière «incompétence» nous oblige à recevoir dans l'exil, sont eux-mêmes exilés. Jamais ils ne furent présents à eux-mêmes ni à leur dieu. La présence des absents revêt d'emblée la teneur d'une impré-

sence, si bien que l'hétérologie est élevée au carré : ce qui brise le présent historiographique, lorsqu'il se tourne vers les mystiques, n'est autre qu'un exil premier et originaire. L'exil simple du premier stade de l'hétérologie devient l'exil d'un exil, l'absence d'une absence, sans pour autant que la dialectique vienne jamais conjoindre les deux absences en une communauté d'exil. C'est que, comme le dit *La fable mystique*, «les mystiques luttent [déjà] avec le deuil, cet ange nocturne. [L]a propédeutique médiévale d'une assimilation à la vérité devient chez eux corps à corps» (p. 13). Ce corps à corps est la naissance du corps mystique, la présence déjà étrange, bientôt folle, d'un corps d'exil. S'il s'agit pour ces corps de «multiplier les techniques mentales et physiques précisant les conditions de possibilité d'une rencontre ou d'un dialogue avec l'Autre [...], ils finissent [...] par produire des semblants de présence» (p. 13-14). Ces corps qui apparaissent ne sont pas pleins ; leur plénitude consiste du moins à être dans la semblance et déjà la technique ou la technologie : la présence devient *fiction*. La conscience de cette nouvelle hétérologie fait le partage :

> [À] l'insu même de certains de ses promoteurs, la fabrication d'artefacts mentaux (compositions imaginaires, vide mental, etc.) prend la place de l'attention à l'advenue d'un Imprévisible. Aussi les «vrais» mystiques sont-ils particulièrement soupçonneux et critiques à l'égard de ce qui passe pour «présence». Ils défendent l'inaccessibilité à laquelle ils se confrontent. (p. 14)

Cette confrontation ferait la vérité ou la véracité mystique, qui garde le corps et ses techniques dans la vérité de l'exil. En cette vérité, on soupçonnera toujours la «présence», fût-elle celle du dieu. Contre les promoteurs et les technocrates, contre les capitalistes de la présence perdue.

Jean de la Croix, moins «moderne» que Thérèse d'Avila, se tient au milieu des métamorphoses du christianisme comme un carrefour silencieux. Le corps y devient femme, dans la *nuit obscure*[6]. La nuit est obscure (*noche oscura*), la femme attend que sa «demeure» soit «apaisée» pour sortir sans être vue. Elle est «anxieuse, en flamme d'amour» (*con ansias en amores inflamada*), brûlante de ce plaisir qui s'annonce. Elle sort de son lieu, quitte la tranquillité de son foyer pour vivre la *dichosa ventura* de la passion. Il lui faut l'obscurité de la nuit, car elle a tout préparé pour fuir et se perdre. La nuit qui l'attire hors de sa demeure renverse les assurances du jour : elle lui devient plus intime que ce qui lui était jusqu'alors le plus sûr. C'est l'obscurité trouble et inconnue qui devient son foyer, son repaire, son intimité, car c'est là, aspirée vers cet autre dont elle éprouve le désir, qu'elle peut se retirer comme à demeure, «en sécurité» (*segura*), «en cachette»[7] (*en celada*) et «en secret» (*en secreto*). Jamais, dans le poème, elle ne reviendra dans sa demeure, ne retournera dans sa chambre. Au contraire, c'est là – bien plus que dans sa chambre fermée à clef, dans le secret de son corps ou dans les plis de son âme –, dans les profon-

[6] JEAN DE LA CROIX, *Poésies complètes*, traduction de Bernard Sesé, Paris, José Corti (Ibériques), 2003, p. 19 sq.

[7] Trad. modifiée.

deurs obscures du dehors, dans les abîmes infinis de la nuit qu'elle peut dire : «nul ne me voyait» (*nadie me veía*) ; c'est là, dans le monde, le grand dehors, qu'elle se sent cachée, à l'abri. Le plus *intime* est pour elle le plus «*extime*». La présence mystique n'est pas l'intime : elle est d'emblée saisie par ce qui viendra plus tard, dans l'hétérologie historienne, briser le présent. L'hétérologie ici rencontre son double : le bris premier de la présence, là ou le plus intime est le plus extime.

La femme n'est pas attirée par ce que la nuit recèle : une lumière séduisante au loin ou les promesses d'une aube à venir. C'est au contraire une lumière «brûlante en son cœur» (*en el corazón ardia*) qui lui commande de partir, et la grande ombre de la nuit qui l'attire, l'aspire en elle et la guide. L'alliance de cette lumière et de cette nuit forme l'anneau d'un mariage à venir. Un but allume sa passion : elle part pour retrouver son amant. C'est là-bas, tout au fond de la nuit, qu'elle veut se fondre à lui. Et c'est l'ombre, la nuit profonde «aimable plus que l'aube» (*amable más que el alborada*) qui va les unir. La femme se réjouissait de «garder entier» son «sein fleuri» pour les seuls délices de son amant (*mi pecho florido / que entero para él solo se guardaba*). Elle espérait sans doute que son amant la touche, la caresse, l'embrasse et qu'elle ressente, dans cette offrande qu'elle lui faisait, les troubles merveilleux de la passion. Elle voulait se donner à lui pour qu'elle puisse éprouver le trouble enlacement des corps, pour qu'en le retrouvant elle puisse se perdre, et que la nuit unisse «l'ami avec l'aimée / l'aimée en ami transformée» (*amado con amada / amada en el amado transformada*).

Au plus profond de la nuit, l'amante retrouve certes l'amant. Mais sur ce sein fleuri qu'elle avait gardé in-tact, il «s'endort» (*dormido*). Elle le caresse, lui écarte les cheveux, son désir ne cesse d'augmenter ; mais lui ne se réveille pas. Elle comprend alors qu'il ne se réveillera pas. Il repose sur son sein sans sortir de son sommeil. Et son corps à lui se confond avec le corps de la nuit elle-même, opaque et infinie. Leur double indifférence la fait brûler de désir, met ses sens à vif. Le corps endormi de son amant est sur elle, comme l'est le corps indifférent de la nuit. Elle reste «immobile». Elle se blesse au vent ouvert par ses cheveux qu'elle caresse, comme «se donne» un vent venu de «l'ouverture des cèdres», un vent sorti de la nuit même. Douleur inouïe, ce double vent lui «coupe le cou», l'anéantit en son désir. La frustration est à la fois infinie et annulée, car dans ce corps qui repose près d'elle, dans cette nuit qui l'enveloppe, dans ce vent qui la touche et excise sa douleur, tout lui est donné, la touche, la console et la prend. Elle obtient ainsi dans le secret des ombres, «en un lieu où nul ne paraissait» (*en parte donde nadie parecía*), ce qu'elle était venue chercher. Le corps de son amant endormi est sur elle. Sans échange et sans retour, «l'air du créneau» ouvert par sa main qui écarte ses cheveux – la nuit profonde, le vent sur sa peau, le rien du monde – la touche, la caresse et se donne à elle. D'une main sereine (*con su mano serena*), il lui «blesse le cou» (*en mi cuello hería*) et «met tous ses sens à vif» (*y todos mis sentidos*

suspendía). Alors, elle penche son visage sur l'amant qui ne cesse de dormir et longuement le contemple.

Perdue dans ce regard, tout s'arrête, tout vacille, tout se perd. Alors que la nuit continue, une nuit qui ne cessera plus jamais, elle «se laisse», s'abandonne et se perd. «Immobile», «oubliée», dans ce bosquet de cèdres, elle se livre à la nuit, et comme une offrande infinie, libère son plaisir trop désiré et trop contenu, «laissant parmi les lis à l'oubli [son] tourment». Dans cet abandon, elle ne se rend pas à elle-même, ne se replie pas sur son corps ; elle ne retourne pas puiser ou se reprendre dans les obscurités intimes de sa chambre, dans la chaleur aimée de son lit. Mais ce n'était pas non plus son autre, «son ami», qu'elle était venue chercher au plus profond des ombres ; c'était la Nuit, le grand Dehors. Et poussée par son *anxieuse flamme*, par une lumière intérieure si incendiaire qu'elle la guidait «plus sûrement que celle de midi» (*más cierto que la luz del mediodía*), ce grand Dehors brûlait en elle comme une lumière venue de ses ombres à elle ; par la porosité de son âme, elles s'accordèrent à la Nuit extérieure et sereine. Seule, elle s'est livrée à la *dichosa noche* ; elle y a trouvé un bonheur d'abandon. Et son sein fleuri s'est épanoui près des lis blancs, symbole au plus profond de la nuit noire d'une innocence si vierge qu'elle restera, au comble de l'abandon, pure et sereine.

Le titre du poème veut nous renseigner sur sa profondeur de vérité : il s'agit de traiter *de l'âme* (el alma) *qui se réjouit* (se goza) *d'être arrivée au haut état de la perfection* (de haber llegado al alto estado de la perfección), *qui est l'union avec Dieu* (la unión con Dios), *par le chemin de la négation spirituelle* (por el camino de la negación espiritual). L'âme, au plus secret, au plus intime, au plus parfait de son union avec Dieu, l'observe dormir à ses côtés, ce dieu qui l'ignore et ne prend nulle garde à elle, pas plus qu'il ne prend garde au monde. L'âme regarde le dieu. Il dort sans se réveiller, son sommeil est impénétrable, il est froid comme la nuit. Elle est venue le retrouver au plus profond de l'ombre, au plus extérieur d'elle-même, dans un bosquet de cèdres. Et c'est dans le silence d'un dieu qui dort qu'un vent nocturne souffle sur elle et la saisit. Et là, livrée à cette *noche oscura*, cette *noche discorsa*, son visage penché sur ce corps endormi transforme son corps en une pietà de pierre : immobile, oubliée, sereine. Une pietà qui s'abandonne, se délaisse, *livrant son tourment parmi les lis à l'oubli*. La négation spirituelle, au plus haut état de perfection, trouve les voix d'une nouvelle union qui anéantit jusqu'au désir, en un plaisir enflammé de perdition.

Si le dieu ne dort pas, son éveil n'est pas différent de celui d'une pierre. Dans *Flamme d'amour vive* qui traite aussi «de l'âme dans l'intime communication d'union d'amour avec Dieu», le poète théologien reprend la même scène. La femme, brûlant de cette «flamme d'amour vive» (*llama de amor viva*) qui est la cause en elle d'une blessure (*llaga*) «tendre» et même «exquise» (*regalada*), réclame *sa propre mise à mort* par l'amant tandis que celui-ci est en train de *dormir*. Cette mise à mort imaginaire, par la «douce main», la «touche délicate», qui «a le goût de vie éternelle» doit achever une blessure

déjà ouverte. Elle suppose non une fusion, mais une disparition, un oubli, un effacement au plus intense du toucher et de la pénétration. Ainsi, ce qui est le plus désirable, c'est le lieu de l'intensité brisée : le décor, ce qui est extérieur à la fois à l'amant, à l'amante et au sentiment amoureux, les «lampes de feux» qui «donnent chaleur et lumière» *près* du corps de l'amant «avec d'étranges ravissements». L'amant alors se réveille «docile et amoureux» ; l'amour qu'il infuse à son amante, celle-ci l'éprouve quand elle sent «son souffle savoureux plein de bien et de gloire» sur sa peau. Le plaisir n'est pas dû à l'attention, aux gestes ou aux qualités de l'amant, qui n'a pas besoin de la toucher. Le réveil du dieu excite le désir et procure le plaisir, par le souffle ressenti sur la peau, parce qu'il signifie précisément la *séparation* et la *distance*. C'est la respiration qui excite le désir de la femme, et non le visage, le corps ou la peau touchant son sein lorsqu'il dort, ou son attention accordée, ou une parole touchante. C'est la blessure rouverte au plus fort de la présence, ce *rien* qui touche sans toucher et qui, *enflammant la passion*, délivre le jouir.

La mystique ne piétine pas sur le pas de la porte. Elle n'est pas comme l'homme de la campagne qui s'obsède à attendre qu'on le laisse franchir le seuil si bien gardé. Elle ne s'exacerbe pas dans les délices d'un désir sans fin. Elle passe et pénètre immédiatement dans les demeures scellées. «De sa proie» elle «fait la conquête» *dès le commencement*. Le dieu, l'amant qu'elle va chercher dans la nuit, elle le trouve. Non pas ravie par lui, mais au lieu où elle l'attendait. Simplement, ce qu'elle trouve, justement, *ne la ravit pas*. Le dieu dort. Réveillé, il est *insignifiant*. Alors la mystique finit par s'abandonner «en laissant parmi les lis à l'oubli son tourment».

Avec cette figure, l'hétérologie historienne vient de toucher ce qui la devance et la piège. Le baroque à venir est une cascade d'absences, un miroitement infini de semblances de présences. Michel de Certeau serait un baroque au carré, là où l'agencement baroque lui-même aurait cessé de parler. Le mutisme d'un mutisme où les images et les paroles prolifèrent. Innombrables voies visibles, impraticables ; murmure infini des voix emmurées ; infiltration d'altérités et d'altérations, que le présent ne pourra pas éponger.

3. Troisième stade de l'hétérologie : le bris du désir et la fuite des noms

À se présenter comme éternel, dans la constance d'un devenir-autre généralisé, le désir serait le nom d'une ultime tentation d'unité, à récuser. Au troisième et dernier stade de notre hétérologie, le discours d'altérité risque de verser dans la tautologie de l'être. Si le moment mystique creuse un désir d'altérité qui défait la présence et la visée de l'Autre ; si, par désir, il faut entendre le jeu du désir de l'Autre, l'hétérologie mystique vient briser, une dernière fois, le nom même du désir, et peut-être le désir lui-même. Le désir ne serait plus la passion unitaire du multiple et le moteur caché du devenir. Multiple lui-même, le désir perdrait son nom, à moins de considérer ce nom comme l'Impratica-

ble et l'Inaccessible qui, de cas en cas, dans la prolifération des âges et des agencements, des manières et des subjectivations, feraient la vérité singulière d'un tableau ou d'une existence, d'une écriture ou d'un devenir. L'éclat du désir en ferait une instance impossible, une désignation vide. Le désir pourrait se dire «volonté de puissance», s'il fallait entendre par là le multiple pur, en dehors de la couronne métaphysique. Mais les noms viennent ici à manquer, jusqu'au désir qui ne dit jamais que le manque même, affirmatif et mobile. Le désir alors ne serait plus le nom du christianisme, à moins de considérer celui-ci comme l'altération elle-même, le transit infini de l'être. Ici s'ouvrirait l'ambiguïté foncière du christianisme et de la psychanalyse aussi bien : entre le rassemblement du nom, sous le dieu ou selon le désir, et la désignation errante d'un multiple infiniment existant. Michel de Certeau semblait préférer, chercher cette désignation du multiple, multiple elle-même jusqu'à l'altération d'elle-même, autrement dit : jusqu'à l'altération même du concept trop sage d'altérité ; jusqu'à la la multiplication hétérogène du multiple. La psychanalyse qu'il aimait ne faisait en effet ni nom, ni rassemblement :

> Dix-sept ans d'expérience à l'École freudienne de Paris n'ont pas créé une compétence qu'il suffirait d'«appliquer» sur un terrain historique, dit-il, mais une attention à des procédures théoriques capables de mettre en jeu ce qu'avait articulé déjà le langage des mystiques [...] et d'être prises aussi dans les retournements qu'elles produisent au jour. (p. 18)

De telles procédures théoriques, multiples des multiples «savoirs» et «non-savoirs» qui firent la vie spirituelle de Michel de Certeau, n'entendent pas donner le nom de l'altération ni la vérité du jeu : elles sont au contraire le redoublement de l'altération elle-même, en quoi l'hétérologie honore, à la limite du *logos*, l'altérité qu'elle entendait présenter. C'est dire que le désir n'est pas un nom d'analyse. C'est dire aussi, littéralement, que Michel de Certeau n'est pas un nom, qu'il ne saurait occuper pour nous la place du savoir ni celle du désir, la place du christianisme ni celle de la vérité. En somme, il a réussi son coup. Michel de Certeau n'est pas de ces hommes que l'on honore ; il ne garantit rien et rejette l'édification du discours ou du *logos*, échappant à cet honneur aux morts :

> Honneur aux morts : ils garantissent le palais, le monastère et toute autre organisation de sens contre ce que, vivants, ils y introduisaient d'autre. À moins qu'il faille envisager le pire : que leur disparition, comblée par le discours édifiant, sépare définitivement l'institution de ce qui lui manque. (p. 65)

Michel de Certeau ne sera pas de ces morts-là. Il aura laissé l'institution s'interroger sur elle-même et n'aura garanti aucune «organisation de sens». Le désir, chez lui, éclate dans l'éclat de ses absents.

Par là, l'absence des mystiques – celle qui les tient et celle que nous éprouvons dans l'écroulement du Temps – parle sans parler, se retourne dans nos propres altérations. Angelus Silesius le dit lui-même : «les "on-dit" sur Dieu

[ou sur le désir] ne me suffisent toujours pas. La déité dépassée [ou le désir] : voilà ma vie, ma lumière.» Vie et lumière singulières, qui brûlent sous un nom propre, le nom perdu d'un Ange de Silésie, ou d'un Jésuite de Savoie. «Où est mon séjour ?», aurait pu écrire Michel de Certeau. «Où moi ni toi nous ne nous trouvons. Où est ma fin dernière vers laquelle je dois cheminer ? Là où on ne trouve pas de confins. Mais alors vers où dois-je aller ? Je dois encore progresser, au-delà de Dieu même, jusque dans un désert.»[8] Michel de Certeau, s'il a réussi son coup, n'est pas un nom. Il n'a pas de place et sa voix se perd dans les voix perdues qu'il aura aimées. Dans l'anonymat de la foule, le bruissement du monde. La déité dépassée. Le *rien* de la pleine lumière, par millions dispersée.

Un nom s'oublie, une goutte d'eau tombe dans la mer. Une «extase blanche», invisible et incolore, défait le désir, le dernier nom du possible lui-même.

> Comment vous expliquer ? dit le moine Syméon à son visiteur, qui arrivait de Panoptie [...]. Voilà ce que serait l'éblouissement de la fin : une absorption des objets et des sujets dans l'acte de voir. Aucune violence, mais le seul déploiement de la présence. Ni pli ni trou. Rien de caché et donc rien de visible. Une lumière sans limites, sans différence, neutre en quelque sorte et continue. Il n'est possible d'en parler que relativement à nos chères activités, qui s'y anéantissent. Il n'y a plus de lecture là où les signes ne sont plus éloignés et privés de ce qu'ils désignent. Il n'y a plus d'interprétation si aucun secret ne la soutient et ne l'appelle. Il n'y a plus de paroles si aucune absence ne fonde l'attente qu'elles articulent. Nos travaux s'engloutissent doucement dans cette extase silencieuse. Sans catastrophe et sans bruit, simplement devenu vain, notre monde, immense appareil né de nos obscurités, finit. [...] Il est compréhensible que la peur se mêle à la fascination chez les marcheurs partis en quête de la vision. Quel pressentiment les précipite vers la clarté ? Je suis partagé et je ne sais pas bien que dire. Tantôt j'ai des pensées mauvaises. Je m'imagine que ces pèlerins cherchent ce qu'ils sont assurés de ne pas trouver. Et puis, voilà, un beau jour, un jour aveuglant, ça leur arrive. S'ils s'en tirent, ils portent désormais cette mort éblouie, muets d'avoir vu à leur insu. Tantôt je me laisse prendre moi-même au désir de voir, comme tout le monde je suppose. J'oublie les avertissements de nos auteurs, car tout compte fait, en écrivant sur cette chose sublime et terrible, ils s'en protégeaient et ils nous mettent en garde. Alors s'insinue la captation de ce qui est sans nous, la blancheur qui excède toute division, l'extase qui tue la conscience et éteint les spectacles, une mort illuminée – un «heureux naufrage», disent les Anciens. [...] J'ai connu cela en mon pays, dit enfin le visiteur. L'expérience dont vous parlez y est banale. Tout y est déjà gagné par la clarté. Je voyageais en espérant découvrir un lieu, un temple, un ermitage où loger la vision. Mon pays se serait aussitôt mué en une terre de secrets, par le seul fait d'être éloigné de la manifestation. Mais vos doutes me renvoient à ma plaine sans ombre. Il n'y a pas d'autre fin du monde[9].

[8] ANGELUS SILESIUS, *Le pèlerin chérubinique*, traduction de Camille Jordens, Paris, Cerf-Albin Michel, 1994, respectivement livre I, § 15 (p. 35) et livre I, § 7 (p. 33).

[9] M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, Paris, Gallimard, p. 307 et p. 309 sq.