

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

**Artikel:** Lire Michel de Certeau en théologien  
**Autor:** Gisel, Pierre  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381695>

#### **Nutzungsbedingungen**

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

#### **Conditions d'utilisation**

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

#### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 12.01.2026

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

## LIRE MICHEL DE CERTEAU EN THÉOLOGIEN

PIERRE GISEL

### Résumé

*Lire Certeau en théologien, c'est consonner avec une articulation à l'histoire, vue dans ses discontinuités et comme lieu de productions, imaginaires et autres, et ainsi scène d'un désir et d'une exposition maximale au monde. On renvoie alors à un excès, jamais dit directement, mais en travail au cœur du présent et de l'immanence. Lire Certeau en théologien, c'est assumer ainsi une modernité signant la fin du rapport à un cosmos différencié et signifiant, pour entrer dans une passion de l'Unique, absent. Au creux d'une perte, d'un exil, d'une épreuve, qu'attestent les mystiques, eux qui disent un corps à corps avec le monde, une altération originale, un avènement singulier. Et qui les écrivent. Or, la théologie est justement articulée à de la mémoire, textuelle et fictive, et aux jeux institutionnels à laquelle cette mémoire émerge, fût-ce sur mode d'écart ou de dissidence ; et son travail passe par l'anthropologie d'un croire, de dimension radicalement humaine et irréductible en l'humain. S'y dit une subversion, non un dépassement, du monde.*

### 1. Au seuil d'une consonance

Lire Michel de Certeau. En théologien. Lire et même consonner à ses textes. J'ai connu Michel de Certeau<sup>1</sup>, aux colloques bisannuels des *Recherches de science religieuse* à Chantilly, lors de ma thèse sur Käsemann dont il m'avait proposé de publier une version allégée dans la collection qu'il dirigeait<sup>2</sup>, à Paris bien sûr, en lien avec les jésuites – du 15 rue Monsieur surtout –, à Genève aussi où il fut professeur invité dans les années soixante-dix. Rapports d'amitiés et d'échanges où, bien souvent, nous nous retrouvions sur des positions semblables.

La consonance ou la proximité touche, pour commencer, la relation théologie-histoire ; ou la nécessité, en situation moderne, d'articuler la théolo-

<sup>1</sup> Que j'aie connu Michel de Certeau n'authentifie pas l'interprétation : quelle est en effet, par rapport au texte, la vérité que dit un nom ou qu'incarne un corps singulier ? Sur cette interrogation, voir ci-dessus C. INDERMUHLE et T. LAUS, point 3.

<sup>2</sup> «Bibliothèque de sciences religieuses», Aubier, Cerf, Delachaux et Niestlé, Desclée de Brouwer.

gie – l'exercice de réflexion théologique<sup>3</sup> – à l'histoire, et à l'histoire dans ses discontinuités (d'où une focalisation sur le présent et la différence qu'il cristallise à l'égard de ce qui le précède, dont tout à la fois il se démarque et dont il hérite). Pour ma part, le point en était déjà inscrit dans ma thèse, thèse de théologie systématique consacrée au travail d'un exégète-historien (Ernst Käsemann) et passant par les questions du Jésus historique, de l'apocalyptique, du canon, de l'interprétation de l'apôtre Paul. J'ai radicalisé la nécessité de ce rapport au gré d'une prise de distance progressive à l'égard de la théologie dialectique<sup>4</sup>, théologie de la Parole commandant herméneutique. Cette pente m'a conduit à relire Ernst Troeltsch à la fin des années quatre-vingt-dix et à approfondir du coup les questions de l'institutionnalisation, des dérégulations présentes et des recompositions à l'œuvre, en débat serré avec les sciences des religions, ou tout au moins avec une certaine manière d'en faire<sup>5</sup>.

Il y a à articuler l'interrogation et le travail théologiques à l'histoire, parce qu'il n'y a pas de phénomène religieux, pas plus spirituel que rituel ou franchement institutionnel, qui ne ressortisse à une conjoncture donnée, socio-culturelle et historiquement marquée. Ainsi et par exemple – pour toucher la fin du Moyen Âge et ce début de modernité que travaille Michel de Certeau – de la Réforme protestante du XVI<sup>e</sup> siècle ; elle ne procède pas d'abord d'une décision doctrinale, personnelle ou inspirée, tombant inopinément en tel siècle, mais d'une situation historique créée par un effondrement des représentations cosmologiques du Moyen Âge et un ébranlement de ce que portait une tradition, qui met chacun au défi et oblige tout le monde à changer. Plusieurs ripostes sont dès lors possibles, qu'on pourra appeler stratégies d'adaptations<sup>6</sup>, mais des ripostes et adaptations de fait plus que délibérées et conscientes : celle des Réformateurs aussi bien que celle de la Réforme radicale, celle de la Réforme catholique ou Contre-réforme, toutes contemporaines, ou celle des mystiques

<sup>3</sup> Je n'assimile pas, bien sûr, la théologie au discours doctrinal, ni ne la réduit à l'intelligibilité interne d'une croyance, ce qui appartient comme tel au religieux et à ses productions socio-historiques à interroger justement, cf. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, p. 30 (dont la note 4, bien pertinente !); cf. aussi *La faiblesse de croire* (L. GIARD éd.), Paris, Seuil, 1987, p. 251 : «Il faut [...] cesser [...] de restreindre à l'idéologie d'un groupe particulier (chrétien) la base d'une réflexion théologique» et, quasi identique, p. 260 (cf. aussi p. 258).

<sup>4</sup> Pour R. Bultmann, cf., outre ma thèse soulignant l'écart entre Käsemann et lui, mon article des *Recherches de science religieuse* 83/4, 1995, p. 585-606 : «Rudolf Bultmann, illustration d'un "destin protestant"» ; pour Karl Barth, cf. le livre édité en lien avec Paul Corset, de la rue Monsieur également, *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 1987.

<sup>5</sup> Cf. *La théologie face aux sciences religieuses. Différences et interactions*, Genève, Labor et Fides, 1999, et le collectif, co-édité avec J.-M. TÉTAZ, *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements des contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Genève, Labor et Fides, 2002.

<sup>6</sup> Chez M. DE CERTEAU, cf. *La faiblesse de croire*, p. 28 sq.

chers à Michel de Certeau, voire du jansénisme, de Port-Royal<sup>7</sup>, etc. Des ripostes différentes, et en conflit les unes les autres, mais sur un fond de données communes, qui les conditionne toutes également, ou les provoque<sup>8</sup>.

Le rapport à l'histoire est ici un rapport à l'histoire vue dans son effectivité et ses productions, non entièrement rapportées à l'humain et à ses choix. La réflexion théologique qui s'y articule ou vient l'habiter n'est ainsi jamais qu'à *même le monde*, sa contingence, ses déploiements concrets, ce qui le traverse. Hors donc ces arrière-mondes qu'on impute volontiers à la métaphysique. Lire Certeau, et consonner à ses écrits, ne peut que nous conforter dans l'idée, décisive pour moi, qu'il n'y a de théologie qu'aux prises avec le monde, tant le monde dans sa consistance créationnelle, extérieure à l'humain et hors embriagadement croyant, que le monde pris dans le jeu des diverses symbolisations qui lui donnent forme, mais qui là aussi passent l'humain, ou en tout cas le sujet que je suis, ses rencontres et ses partages. Il n'y a de théologie – d'interrogation théologique – qu'articulée à un jeu de l'imaginaire, irréductible, que heurte le réel et qui s'y heurte, et qui renvoie à du désir, tout à la fois hétérogène et en exposition maximale au monde. Un jeu où se tissent des gestes de subversion ou de transgression, en appel d'être ; où sont dessinées aussi des procédures de partitions et d'exclusions, socio-institutionnelles et, pour chacun, préalablement établies, toujours à reprendre, à critiquer aussi, du coup.

La théologie n'opère ainsi, et n'est opérée, que dans de l'écart, du déplacement, de la rupture. Écart, déplacement ou rupture déjà inscrits dans des pratiques et des dires, ou des écritures, et dans leurs institutions ; écart, rupture ou déplacement qui demandent que soient toujours opérés de nouveaux écarts, de nouveaux déplacements. S'il y a ici allégation de transcendance, ce ne pourra dès lors être qu'au cœur de l'immanence et en lien avec elle ; et ce sera du coup une transcendance faite, pour une part, *de* cette immanence ; une transcendance comme excès, certes – excès par rapport au monde donné –, mais comme excès *dit*, dit *indirectement* et à jamais tel, non en attente d'appropriation ou de retrouvailles. Dit en itinérance plutôt, et d'une itinérance toujours relancée. C'est là qu'on rencontre la mystique. Mais quelle mystique ? ou la mystique selon quelle conjoncture ou quel geste ? comment la lire aussi et, pour nous, ici, selon quelles leçons possibles pour le théologien – l'homme théologien – et ses tâches ?<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Cf. *L'écriture de l'histoire*, p. 174 sq.

<sup>8</sup> Sur les deux Réformes du XVI<sup>e</sup> siècle, protestante et catholique, leur similitude et leur différence, cf. la notation de *La fable mystique. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 114.

<sup>9</sup> J'avais aussi un peu visité les mystiques, mais selon des périodes plus larges (cf. le chapitre 4 de *La théologie face aux sciences religieuses*, déjà cité, et «La mystique en protestantisme. Données et évaluation», *Le Supplément* 215, sept. 2000, p. 71-88) et donc selon une circonscription différente de celle retenue et travaillée par Certeau.

## 2. De la fin d'un cosmos transi de logos à une passion de l'Unique

Effondrement des représentations cosmologiques. «Chute de l'ancien Soleil de l'univers», écrit Certeau, une chute qui «a instauré l'Occident moderne» ; ou, dit-il aussi, «instance disparaissante du cosmos». Les images peuvent se multiplier, mais désignent un même événement, ou tout au moins balisent une même situation, nouvelle, faite de perte, d'exil et de blessure, situation pouvant être reçue comme «défi» et provoquer riposte, ou tout au moins refus de «s'arranger avec cette perte»<sup>10</sup>. Une disparition de «l'instance du cosmos» à quoi s'ajoute – mais c'est lié, l'une entraînant l'autre – «une défection fondamentale, celle des institutions du sens»<sup>11</sup>.

Fin de l'imbrication cosmos-logos donc, et de son jeu de renvois en réciprocité ; l'«incarnation du Verbe» la confortait, la sous-tendant et en récapitulant la vérité. La nature n'est plus «la texture complexe du monde» qu'«un Locuteur adresse à des destinataires», en vue de déchiffrement et de «révélation». Fin donc d'un ordre des choses, d'un ordre de proximités données et signifiantes ; fin d'un monde comme ensemble de signes (le livre de la nature)<sup>12</sup>.

Exil, et perte. D'où une radicalisation sur l'Unique ; *La fable mystique* l'annonce dès la première page. Effet de monothéisme, mais qui, dans les conditions culturelles et institutionnelles décrites – où se noue rien de moins que la modernité naissante –, est porté à son acmé. C'est à une passion de l'Unique qu'on a affaire. Un Unique radicalisé, parce que desserti des jeux de médiations dans lesquelles il s'inscrivait, et radicalisé parce que, du coup, investi pour lui-même mais absent, isolé et dérobé, en surplomb, en requête et, à la fois, laissant frémir un abyssal.

L'exil et la perte font monter à l'avant-scène une quête de l'Unique ; mais la même conjoncture impose aussi ou a imposé, en même temps, un monde autre, neuf. Peut-être, désormais, le monde comme tel ; non plus la création portée par un logos et portant ce logos. Le monde en sa figure moderne en tout cas, ou consacré comme monde : tout à la fois extérieur (extérieur à l'humain et aux symboliques que cet humain peut construire ou inventer) et infini (non clos ni organisé autour d'un centre à retrouver), opaque aussi (rebelle aux transfigurations qui en lèveraient la contingence et l'apréte), matériel et immanent enfin (sans nom caché, ni spiritualisation). Un monde dont l'humain se trouve expulsé, mais un monde dont, du coup, cet humain a à réinvestir le corps – il le peut, il le doit peut-être –, à l'infini. Éperdument ? Sont en tout cas

<sup>10</sup> M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, p. 12 sq.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 42 (*La faiblesse de croire* parle de façon analogue d'«un désenchantement de la tradition», p. 29).

<sup>12</sup> *La fable mystique*, respectivement p. 14, 84, 93 (cf. aussi *L'écriture de l'histoire*, p. 246, qui parle de «l'inversion de la terre-mère en terre-objet» au XVI<sup>e</sup> siècle).

contemporains de ces mystiques, et frères et sœurs de destin sinon de ripostes, Don Juan<sup>13</sup>, les voyages vers le Nouveau monde<sup>14</sup>, un essor des techniques<sup>15</sup> – instrumentales et fonctionnelles –, les utopies et la raison politiques<sup>16</sup>.

Le monde est, ici, d'abord espace, étale, muet, disponible pour des aventures, pour des mises en scènes aussi, de la fiction ou de la «fable». Et les suscitant. Dans leur différence. Un espace sans secret caché, mais où l'on peut voyager, que l'on peut strier, selon des combinaisons ou des combinatoires (un «jardin des délices», à quoi donne écho le chapitre 2 de *La fable mystique*, commentant un tableau de Jérôme Bosch). Un monde qui résiste aussi, comme la matière et comme le corps ; un monde qui, du coup, *altère*, mais qui est en même temps un lieu où vient se forger – ou s'accuser – une *passion*. Exilé, l'humain est voué à éprouver ce monde qui l'affecte ; s'en trament de la douleur, comme de la jouissance<sup>17</sup>. Dans un jeu de «corps à corps»<sup>18</sup> ; ou un jeu des corps. Multiple. Et infiniment recommencé.

### 3. D'un risque à conjurer, d'une tentation et d'une autre voie

Cette condition de modernité – faite de perte et d'exil, avec ce qui en sourd – est lourde de risques, mais comme toute condition historique ; condition de possibles, condition humaine donc. Des théologiens s'en émeuvent pourtant, attachés qu'ils sont à des discours anciens, pré-modernes, organisés par le schème de l'analogie de l'être ou des êtres et celui, platonicien, de la participation (toute chose participe de réalités qui la dépassent). Et de diagnostiquer la cassure, son lieu et sa forme. Que signale le nominalisme. Duns Scot peut-être déjà, Ockham assurément ; et leurs suites. Le diagnostic n'est pas faux<sup>19</sup>. Il a été récemment remis au goût du jour par la *Radical Orthodoxy*<sup>20</sup>, John Milbank et d'autres. Fin d'une vision intégrée de l'être et un Dieu dès lors d'abord compris comme volonté, réduit même à la volonté (où un risque de réciprocité n'est ni vain, ni léger : la volonté peut en être subrepticement divinisée) ; un monde vu comme nature univoque, dont on peut faire le tour, intellectuellement (dire ses

<sup>13</sup> Cf. *La fable mystique*, p. 13.

<sup>14</sup> Cf. le chapitre V de *L'écriture de l'histoire* (Jean de Léry).

<sup>15</sup> Cf. *La fable mystique*, p. 47.

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, p. 212 sq.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, p. 27 et 271 sq.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>19</sup> J'en avais moi-même évoqué le fait dans *La création* (1980), Genève, Labor et Fides, 1987<sup>2</sup>, p. 164-171 ; M. de Certeau y fait aussi souvent allusion, cf. *La fable mystique*, p. 47, 126, 170, 173 ; cf., aussi, le *volo*, p. 225 sq. et, chez Thérèse d'Avila, «la force d'un vouloir, l'incertitude d'un savoir», p. 260.

<sup>20</sup> A. PABST, «De la chrétienté à la modernité ? Lecture critique des thèses de *Radical Orthodoxy* sur la rupture scotiste et ockhamienne et sur le renouveau de la théologie de saint Thomas d'Aquin», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 86/4, 2002, p. 561-598.

lois, en décrire le mécanisme) et pratiquement (y opérer, par des techniques) ; l'avènement d'une liberté auto-centrée enfin, et manipulatrice, avec ses rêves et ses idéaux. Mais entre le diagnostic, qu'on est en droit d'établir, et la nostalgie qui peut en découler ou s'en nourrir, il y a un pas. Que les théologiens sont souvent tentés d'emprunter. Parfois même délibérément, et avec assurance.

Or, si le diagnostic, relevant d'une histoire culturelle, peut être éclairant, personne n'a – pour peu que ce soit simplement possible – à nourrir la nostalgie d'un autre monde, comme si l'on pouvait retrouver une situation ancienne, en refaire le geste, en réhabiter la donne<sup>21</sup>. Nous n'avons probablement même pas à disposer le temps au gré de grandes épopées historico-culturelles, selon un geste hégelien, constructif, ou heideggérisant, de perte, ou encore selon divers processus commandant sécularisation<sup>22</sup>. Michel de Certeau ne joue pas ainsi du rapport à l'histoire. Il part plus délibérément et plus singulièrement du contemporain, pour le laisser être interrogé et déplacé par de l'autre, qu'un rapport au passé peut faire surgir<sup>23</sup>. On ne construit pas ici des visions épocales, mais on entend travailler – et faire travailler – un présent, et si des différences ou des pertes sont évoquées, c'est dans ce cadre et à cet effet. Au reste, la modernité est la condition dans laquelle nous sommes, que nous avons à assumer, à laquelle nous avons à faire face. Et le christianisme, ou l'Occident dans son sillage, ne tient pas le monde et ses conditions concrètes pour une illusion, ni pour une chose mauvaise. À l'écart de Dieu ou des dieux, le monde ne s'en trouve pas disqualifié; consistant, extérieur tant à l'humain qu'au divin, en différence donc, le monde, à chaque fois donné dans sa réalité présente, énigmatique et ouverte, est occasion d'existence, occasion d'avènements d'existence.

Aujourd'hui, nous avons parfois envie de sentir et de valider le monde comme jeu, pluriel et polysémique. Et nous aimons la littérature et la poésie ; qui semblent en dire une habitation possible, ou en faire résonner les échos. Scientifiquement d'ailleurs – et cela a des effets au plan d'une histoire culturelle –, le réel n'est plus celui qui aura donné, au temps des mystiques étudiés par Michel de Certeau, le monde galiléo-cartésien sur lequel viendront se greffer les dynamiques newtoniennes. La vision des premiers temps de la modernité a fait place à d'autres paradigmes. Culturellement, on aime le jeu et l'échange pouvant déboucher sur des équilibres ou des harmonies intégrantes,

<sup>21</sup> C'est là que se marque l'écart de Certeau avec Henri de Lubac, maître qui finira par le rejeter (sur ces relations, cf. F. DOSSE, *M. de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002, p. 47-58).

<sup>22</sup> Michel de Certeau anticipait ainsi ce qui s'impose aujourd'hui me semble-t-il, par-delà les analyses qui, sur divers registres, ont pu montrer en quoi la modernité sécularisait des dispositifs religieux, en l'occurrence, chrétiens : une dérégulation et une atomisation socio-culturelles généralisées qui exigent une nouvelle définition du religieux et de ce qui peut être considéré comme tel (sur ce point, en accord avec F. LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003, p. 208-236).

<sup>23</sup> Sur ce point, cf. les remarques avisées d'I. ULLERN-WEITE ci-dessus, début de son point 1 et début de son point 2.

et l'on répudie plutôt les oppositions ou les face-à-face, au profit des flux et des dynamiques, dans un cadre finalement holiste<sup>24</sup>. Spirituellement, on renvoie aux diverses formes de *New Age*, un «âge du Verseau» dit comme équilibre et harmonie, sur fond d'énergies cosmiques dépersonnalisées ou transpersonnelles.

On peut du coup être tenté de souligner l'interdépendance entre l'humain, la nature, le divin. À l'encontre d'un héroïsme prométhéen, d'une modernité technicienne, d'une valorisation unilatérale du travail et de la tâche éthique, d'une volonté de maîtrise qui oublierait ce qui échappe au sujet humain. Pour ma part, je me garderais néanmoins de ce qui peut conduire à des formes d'homogénéisation, oubliant l'extériorité du monde, l'absence de Dieu (au moins son hétérogénéité, ce qui relance la question de son statut) et ce qui a spécifiquement à se nouer avec l'humain – à l'occasion de l'humain – et sur son corps. Et sur ce point, la lecture de Michel de Certeau peut justement nous aider. Nous aider à valider autrement le monde et à penser d'autres ripostes que ces tentations de «nouvelle alliance». Plus prometteuses à mon sens, plus en ligne aussi avec l'héritage occidental marqué et porté par le christianisme : critiquer les passifs de cet héritage ne devrait en effet pas conduire, succombant au ressentiment, à le répudier sans autre et globalement, ou à se rendre à de tout autres séductions.

Les risques lovés en la modernité – les risques de la modernité –, on les connaît. Mais la réponse n'est pas de s'en évader, ni de se bercer de mythologies compensatoires. Qui viendraient se juxtaposer à des paradigmes sociaux technocrates, fonctionnalistes et réducteurs. Les mystiques travaillés et médités par Michel de Certeau ne sont pas des figures spiritualistes mobilisables pour l'évasion, ou pour un surplus d'âme. Ils sont trop habités par l'extrême, ou par l'excès ; et ils achoppent trop douloureusement au réel. Au final, ils ne promettent même pas de retrouver l'autre vers lequel une passion les transporte, mais évoquent un autre abandon<sup>25</sup>. Devant le monde qui s'impose dans son étrangeté ou qui les fait étrangers, exilés, les mystiques ne reculent en tout cas pas face à l'épreuve pour se réfugier dans des niches protégées ou préservées, quitte à aliéner l'humain de ce monde justement, et finalement de sa condition réelle. Certes, l'humain n'a pas à se fondre en ce monde, ni à y disparaître avec ce qui fait sa singularité, chacun se débrouillant simplement pour en user, cyniquement, ou tâchant de le maîtriser, héroïquement, voire de le posséder ; mais il n'a pas non plus à en être illusoirement, fantasmatiquement (religieusement ?) sorti ou desserti. Il y a même à consentir à son extériorité et son opacité.

Pas d'humain, ni de vérité – pour l'humain toujours s'entend – hors une épreuve. Mais y compris ce qui de et dans l'épreuve le précède (ce qui lui arrive n'est pas choisi, mais éprouvé justement), le dépasse (ce qui arrive n'est

<sup>24</sup> Cf., adossé aux savoirs scientifiques et avec prolongements de type métaphysique, I. PRIGOGYNE, *La fin des certitudes. Temps, chaos et lois de la nature*, Paris, O. Jacob, 1996. Antérieur : ID. ET I. STENGERS, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979.

<sup>25</sup> Cf. sur ce point le texte ci-dessus de C. INDERMUHLE et T. LAUS, points 16 à 20.

ni transparent, ni pleinement maîtrisé) et lui survit (l'épreuve emporte avec elle une part du non-sens dont elle est faite). L'épreuve est moment et lieu où quelque chose se passe. S'y noue un rapport au réel, hors de quoi rien n'est éprouvé ; et s'y joue indirectement un rapport à soi (hors toute transparence de la conscience) et à la vérité (hors toute immédiateté de l'objet) ; non sans reste donc – non sans «déchets» ni sans «en plus» – et non sans que l'expérience ne confine à de l'absolu, en exception à l'être.

#### 4. D'un corps à corps avec le monde et d'un discours différé

Corps à corps avec le monde ; ou un monde à prendre à bras le corps. Comme lieu d'existence et de pratique, lieu d'une expérience dont il peut y avoir une connaissance<sup>26</sup>. Il y a ici expérience, parce qu'il y a épreuve ; et s'il y a épreuve, ce n'est pas simplement parce qu'il y a résistance, âpreté et opacité, condition de corps, même si cela aussi participe d'une provocation et vient investir, et lester, les ripostes ou les réponses qui y naissent et vont s'y déployer, avec leurs symboliques et leurs pratiques. Il y a épreuve parce que – irréductible à toute tentation de faire simplement corps avec le monde, de s'y fondre ou de le réduire à un usage<sup>27</sup> – il y a une quête, une quête de l'autre et une quête de soi, mais où va se dire plus que l'autre, plus que soi aussi ; il y a épreuve parce qu'il y a du questionnement non assouvi, et du désir. L'inscription au cœur du monde – une incarnation si l'on veut, mais non comme opération de transfert pour une vérité qui précéderait et survivrait, plutôt une *condition* d'incarnation comme *lieu* d'avènement singulier – déplace la quête originale (liée au «pas sans toi» qui hante le geste mystique et que reprend Certeau<sup>28</sup>?) et la transforme. Profondément. À la mesure même de sa radicalité d'ailleurs, ainsi que, conjointement, de l'incontournable heurt – et commerce – avec le monde. Ce que je peux dire, savoir ou croire savoir de la vérité qui me tient – ou, en dernière instance, de Dieu dont l'évocation semble récapituler, au moins sous un angle et sur un mode spécifiques, l'altérité et l'absence – n'en sort pas indemne. Dieu et l'autre manquent ; plus : alors qu'on

<sup>26</sup> Sur ce thème, cf. déjà le premier texte publié de M. DE CERTEAU, «L'expérience religieuse, "connaissance vécue" dans l'Église» (1957), *Recherches de science religieuse* 76/2, 1988, p. 187-211 ; rappelons par ailleurs le titre de l'ouvrage de J.-J. SURIN de 1663 : *La Science expérimentale* (sur ce texte : *La fable mystique*, p. 245 sq.) et ce que dit Certeau de Pierre Favre, dans le commentaire à l'édition de son *Mémorial* (à ce propos : J. LE BRUN, «Michel de Certeau historien de la spiritualité», *RSR* 91/4, 2003, p. 541) ; cf. aussi *L'écriture de l'histoire*, p. 141, et *La faiblesse de croire*, p. 39.

<sup>27</sup> Une tentation cachée au creux de la même époque, tentation d'orphelins ou cœdipienne ? Michel de Certeau, semble l'insinuer parfois.

<sup>28</sup> *La fable mystique*, dès la première page, p. 9 ; cf. aussi *La faiblesse de croire*, p. 8, 10, 112 sq., 213 (et, encore, le texte de G. PETITDEMANGE ci-dessus, en son point 3b, et P. ROYANNAIS, «Michel de Certeau : L'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire», *RSR* 91/4, 2003, p. 526 sq.).

avance pour la trouver, la vérité se dérobe toujours (dans le monde, il n'y a en a que des traces). Tel est le lieu – et la loi – de l'existence ; le lieu et la loi de la croyance aussi, mais la croyance est – chez Michel de Certeau et, me semble-t-il, en perspective théologique chrétienne bien comprise – radicalisation de l'existence, ou posture même de l'exister, radicalisée.

Parler d'une expérience d'altérité, ou d'une expérience religieuse, ne renvoie pas à un moment privilégié, isolé, particulier, hors normes, comme pourrait le laisser entendre l'image d'une «union mystique», devant laquelle il n'y aurait qu'à se taire<sup>29</sup> ou qu'il y aurait à glorifier. L'expérience religieuse ressortit foncièrement au temps, dans sa durée<sup>30</sup>. Elle est dite et prend forme – prend corps – en différé, jouant sur une mémoire, avec ce qui en sourd d'attente<sup>31</sup>, donc de futur, ou tout au moins de présent. Et, dans l'entre-deux, seul lieu réel, elle est *affirmation* ; elle est un croire, un exister. Sans plus ; c'est tout<sup>32</sup>, mais cela suffit. Le doctrinal chrétien l'exprime quand il met en avant et s'efforce de penser la double condition de la vérité : être inscrite dans la chair et être dite dans l'esprit, en singularité humaine. Être inscrite dans la chair, chair humaine et chair du monde (non une chair christique comme chair spécifique ou nature propre, ni une chair sacramentelle), là où seulement parle la vérité ; et y être dite selon l'esprit, donc selon transcendance ou hétérogénéité, qui se donne seulement dans le lieu de la chair justement, lieu de déplacements et lieu des existences qui s'y trament. Ici, ni la vérité, ni l'expérience ne sont comme telles données, comme si l'on pouvait les circonscrire. Elles supposent espace et durée, qu'elles déploient et dans lesquels elles se déploient. On ne les connaît que dans l'après – l'après-coup –, et on ne les dit que dans cet après et selon cet après. Quant à elles, elles sont faites de répétition, sans fin, à la surface du monde et dans la dispersion du temps, en exil et émargeant au multiple<sup>33</sup>.

Entre cette condition de déhiscence originale – marquée d'absence et d'instauration décalée – et le passage par le dire, par l'écriture ou la mise en scène, le lien est fort<sup>34</sup>. Les mystiques étudiés par Certeau en fournissent une illustration exemplaire. Ils naissent d'une perte et disent, sur leurs corps et dans leurs mots, un retour, infini, différé, du coup modifié, ou différent. Ils affrontent l'absence et ne s'y résignent pas. Ils disent du désir, là même et non ailleurs ; et ils produisent du coup des textes, qui obligent et convoquent, qui intriguent, non qui suppléent ou qui comblent. Corps de chair, corps d'écrits. Ni sujet-supposé-savoir, ni parole révélatrice, illuminante ; mais écriture, travaillant l'absence, la mettant en scène, la figurant et la subvertissant ainsi. Une écriture, de statut moderne, qui institue, dans la différence, et qui peut

<sup>29</sup> Cf. «L'expérience religieuse...», p. 187.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, p. 190-193, et «Écritures», in M. DE CERTEAU (L. GIARD éd.), Paris, Centre Pompidou, 1987, p. 13-16.

<sup>31</sup> Cf. «L'expérience religieuse...», p. 209.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, p. 187.

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, p. 188-193.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, p. 194-197, et *L'écriture de l'histoire*, p. 12.

valoir ainsi comme testament<sup>35</sup>, singulier, mais offert à la lecture de tous. Une écriture qui ne révèle pas un secret, mais en vit ; qui le dit, sans le posséder. Elle en est la trace. Elle n'est pas recueil d'un message, mais fruit d'une pratique, active : le livre est éternellement décalé, parce que fruit d'une pratique décalée et décalante. Cette écriture n'est pas le lieu d'une herméneutique du sens, mais d'un accès à soi et à sa vérité d'être, indirect, par l'entremise d'une symbolisation du monde et de l'exister. Geste instauré ; fût-ce à la folie. Qui passe en tout cas par un travail sur les frontières ou aux frontières, sur les partitions et en leur cœur, les institutionnalisations et les dissidences ou les protestations, les exclusions aussi ou les réclusions<sup>36</sup>.

## 5. La théologie : un travail sur la mémoire au cœur d'une histoire sociale

La mémoire, bien que construite, n'est de *fait* – fait de la vie humaine, singulière ou collective – pas seconde ; elle est là, toujours et d'abord, et l'on en vit. Au présent. L'historien peut la conforter ou la corriger, l'inquiéter et l'interroger, la mettre en question. C'est sur ce lieu qu'a à se greffer la réflexion théologique. Portée par des questions sur l'origine, le destin et les tâches de l'humain ; et du coup par la question de sa vérité, à faire exister, ou à laquelle accéder. Une mémoire est toujours déjà dite, en différé (c'est une construction, dans l'après-coup), donc décalée et parfois trompeuse, ou toujours plus ou moins trompeuse ; mais elle est néanmoins toujours significative, symptomatique et, en ce sens, révélatrice. Le christianisme est une telle construction<sup>37</sup>, la mise en scène d'humains, racontée comme paradigmatische, à propos et autour d'un Jésus de Nazareth interprété à partir d'une matrice symbolique – non sans la modifier, certes, mais c'est toujours le cas –, une matrice elle-même construite et héritée, en l'occurrence du ou d'un judaïsme.

Cette donnée de départ du travail historiographique – au sens de Certeau, et avec quoi je consonne entièrement – et des interrogations plus réflexives qui peuvent lui être liées suppose et valide une différence entre le présent et le passé, une différence à réinstituer toujours à nouveau, à l'encontre des entreprises qui la domestiqueraient *ad usum Delphini*, ce à quoi bien des lectures ou des herméneutiques bibliques ecclésiales et croyantes succombent, que ce soit en passant par une approche historico-critique – ce fut au moins le cas au courant du XX<sup>e</sup> siècle, après un heurt plus dur lié aux débuts de la critique moderne – ou, plus facilement et plus directement, en mobilisant des procédures narratives

<sup>35</sup> Cf. *La fable mystique*, p. 11, et *L'écriture de l'histoire*, p. 329.

<sup>36</sup> Le chapitre 1 de *La fable mystique* en donne une illustration.

<sup>37</sup> Je l'explique dans «La question des «origines du christianisme». La théologie face à un déplacement dans le rapport à l'histoire», in *Pierre Geoltrain ou Comment «faire l'histoire» des religions ? Le chantier des «origines», les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines* (S. C. MIMOUNI ET I. ULLERN-WEITE éd.), Turnhout, Brepols (à paraître).

qui investissent souvent le texte comme objet directement religieux. Certeau a toujours souligné, voire restitué ou institué, cette différence entre présent et passé<sup>38</sup>. Du coup, l'histoire peut être traversée pour mettre en perspective critique le présent, l'inquiétant quant à ses certitudes ou à ses évidences – quant à toute certitude et à toute évidence –, le problématisant quant aux circonscriptions sociales qui organisent sa culture et ses représentations<sup>39</sup>. On peut le faire pour ce qui touche le religieux même – le travail de Certeau y conduit<sup>40</sup> – et quant à la question de savoir ce que ce terme peut circonscrire. L'étude du passé prémoderne, ou l'ethnologie, relayée par l'anthropologie culturelle ou la psychanalyse, conduisent en effet à interroger nos compréhensions spontanées – liées à des partitions qui ont leur généalogie –, non pour les mettre en cause au profit d'une autre organisation du pensable et du social, mais pour éclairer leurs circonscriptions et leurs apories, liées à leurs institutionnalisations et aux contestations auxquelles elles se sont trouvées opposées ; pour éclairer aussi ce qui entend les dépasser aujourd'hui, par exemple un individualisme d'une part, une extension du concept de religieux de l'autre, permettant d'en appeler plutôt à spiritualité qu'à religion, à la limite d'un équilibre idéal de vie ou à l'enseigne du meilleur bien-être possible.

La théologie travaille sur une mémoire, qui relève d'une socialisation. Lieu complexe, fait de passé et de présent, de l'autre et de l'identité, de la production de textes et de représentations construites. Mémoire qui marque nos présents, dont nos présents vivent et qu'ils décalent, ou dont ils se démarquent<sup>41</sup>. Et c'est une mémoire dont des motifs ou des dispositifs reviennent en même temps au cœur de ces déplacements ou démarcations, différés, insus le plus souvent. De cela, on ne fait pas une lecture herméneutique. Les textes ne peuvent être investis dans leur présent ou leurs belles autonomies, renvoyant à l'intention d'une conscience. Ce sont des productions sociales, objets de sélections et de répressions, de distors aussi, de canonisation, explicite ou non<sup>42</sup>. De cela, il n'y a pas d'herméneutique, centrée sur un sens ou une vérité, mais, d'abord, une théorie, seconde comme toute théorie, articulée à des jeux anthropologiques, des organisations sociales et des constructions imaginaires<sup>43</sup>, avec les modifications qui les traversent. Comme chez Freud se battant avec le monothéisme

<sup>38</sup> Par exemple *L'écriture de l'histoire*, p. 9 ; *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973 (le chapitre VII, p. 153-167, et la «Conclusion : altérations», p. 171-180) ; *La faiblesse de croire*, p. 27.

<sup>39</sup> Le travail de Certeau est foncièrement un «travail sur la limite», *L'absent de l'histoire*, p. 173, et *L'écriture de l'histoire*, p. 53 et 92 sq. (cf. aussi *La faiblesse de croire*, p. 219 sq.).

<sup>40</sup> Cf. par exemple *L'écriture de l'histoire*, p. 151 sq.

<sup>41</sup> Cf. le renvoi de M. de Certeau à Raymond Aron dans *La faiblesse de croire* : «“Chaque société a son histoire et la récrit au fur et à mesure qu'elle change elle-même”», p. 70.

<sup>42</sup> Sur la pratique, au XX<sup>e</sup> siècle, de l'exégèse dite critique, cf. *ibid.*, p. 238 sq. et 256 sq.

<sup>43</sup> Cf. *La faiblesse de croire*, p. 77 sq.

et écrivant sa propre fiction – *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, mon «roman» dira l'auteur<sup>44</sup> –, sur la frontière de l'Égypte et de la judaïté qui est la sienne, inscrit dans la dette et en butte à contestation (le texte date de 1938, et Freud est exilé), un texte où «la théorie [...] s'exerce à partir et à l'intérieur de la fiction», écrit Michel de Certeau<sup>45</sup>.

Théorie du social et de ses productions imaginaires, théorie des productions de l'humain, au travers de ses dettes et de son désir, de ses transgressions et de ses retours – une théorie de l'humain comme pratique d'écriture sur la scène du monde donc –, et, là, une théorie du religieux (qui ne tranche pas de la valeur des croyances), comme il peut et doit y avoir aussi une théorie de l'esthétique (qui ne tranche pas du goût) ou une théorie du politique (qui ne tranche pas des avantages et des inconvénients de programmes d'aménagements organisationnels).

On entend ici théorie au sens qu'a le mot dans l'École de Francfort, où il est à l'œuvre sur chacun des axes indiqués d'ailleurs. Greffés sur ces déploiements foncièrement sociaux – productions de représentations incluses –, et supposant la théorie ou les théories qu'on en peut proposer (en l'occurrence, il faut bien rendre compte de qu'il en est, anthropologiquement et socialement, du religieux et du croire), il y a à ouvrir une interrogation et un traitement plus réflexifs, problématisant l'existence humaine quant à ce qui fait sa vérité – donc, du coup, ses aliénations ou sa perte –, ou l'humain dans son rapport à lui-même comme à ce qu'il ne saurait assimiler, mais à quoi il ne peut se soustraire, le monde et les dieux, ou le Dieu, ce qui le décale à jamais et, ainsi, le fait vivre. La théologie entend prendre en charge cette interrogation et ce traitement, ainsi situés et ainsi disposés<sup>46</sup>.

## 6. Subversion ou dépassement du monde ?

Transcrit dans les catégories héritées du discours chrétien, on pourra dire que le créé – le monde donné, dans sa consistance et son extériorité – est l'horizon sur le fond duquel prennent corps l'existence ou l'opération humaine et ses symbolisations. En ce sens, tout ce qu'on pourra dire à l'enseigne d'une réconciliation, d'un message (idéal) ou d'un sens (à découvrir), bref, en radicalisant, d'un «salut», se trouve décalé : précédé par cet horizon du créé, qui lui survit aussi (le monde vient de rien, ou est *ex nihilo*, et il va au néant : «le monde

<sup>44</sup> Cité par M. DE CERTEAU, «La fiction de l'histoire. L'écriture de "Moïse et le monothéisme"», in *L'écriture de l'histoire*, p. 312-358, ici p. 313.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>46</sup> La théologie travaille donc, comme chez Nietzsche, par-delà l'arrière-monde des vérités métaphysiques aussi bien que par-delà le monde des apparences, puisqu'il y a toujours leurre, décalage et figuration de ce qui, justement, n'est pas là, ni en direct ni caché, et qu'on se trouve renvoyé à des figures du monde et de l'humain, à ce qu'elles opèrent et à ce qui y opère, et à ce qui s'opère d'y renvoyer ou de les évoquer.

passé»), et inscrit sur cet horizon, ordre *tiers* entre le sujet humain et lui-même, entre chacun et autrui, entre l'humain et le divin ou le Dieu.

Cette donne ouvre un fait d'*institution*, et un fait d'institution la sanctionne, une problématique qui, on le sait, marque la modernité<sup>47</sup>. L'institution peut donner lieu à espace propre – à une volonté d'espace propre et qui «fait croire» à espace propre –, assuré à l'interne et gérant sa différence sur ses frontières, tant à l'égard du social comme tel (les conflits entre l'Église et la société civile et politique sont centraux en modernité, le Syllabus de 1854 en donne une illustration exemplaire, avant l'auto-affirmation institutionnelle qu'est la proclamation de l'Infaillibilité en 1870 à Vatican I) qu'à l'égard d'espaces analogues (autres confessions et autres religions ou substituts de religions, philosophies modernes et athéismes); et le même type d'institution va vivre de procédures de légitimations externes (une Église fondée par un Envoyé divin et assurée *via* succession linéaire, ou une Bible pourvue d'inerrance et pouvant donner corps à des fondamentalismes). Mais ce n'est pas ainsi d'abord, ou sous cette modalité, que j'entends ici, et dans la même ligne que Michel de Certeau, fait d'institution ; c'est, de façon plus large, pour désigner un ordre construit, en distinction de la simple nature ou du cosmos. Un ordre de symbolisation. Un ordre référé à de la mémoire, à de l'histoire en ce sens-là, passant par mise en scène et, de plus en plus, par le livre ; ordre référé à des figures aussi, antérieures ou pouvant être présentes (des «fondateurs» ou des figures exemplaires, voire des saints, des spirituels ou des fous, d'autres relais aussi, qui «autorisent»). Ordre de l'humain, historique et pouvant produire histoire. Ordre où se disent indirectement, sur mode de traces, donc en différé, de l'altérité et du désir, de l'espérance, des refus ou de la transgression, de l'affirmation aussi, du croire ou du vouloir.

Articulé à ce *tiers* qu'est le créé – ou le monde – et relevant d'un moment et d'un geste instituant, ce qui, en matière religieuse, singulièrement chrétienne, occupe le lieu de la *médiation* s'en trouve touché. Si l'on se dispose selon l'économie moderne consécutive à la chute des représentations médiévales d'un cosmos différencié et hiérarchisé – et qu'on ne veut pas pour autant faire chorus avec les espaces séparés que commencent à proposer des institutions religieuses principiellement organisées comme Églises disposant de «biens de salut» comme données isolables, circonscrites, valant pour elles-mêmes et venues directement de Dieu –, les faits de médiation vont se chercher comme figurations symboliques, faites de la chair du monde et de l'humain ; des figurations à même le monde, provoquées par son extériorité et son opacité mêmes, voire par ses déchets ou ses abjections. Corps personnels des mystiques et corps

<sup>47</sup> Pour des considérations plus explicitement liées à Michel de Certeau sur cette thématique, touchant tant son existence personnelle que le traitement intellectuel déployé (l'institution comme moment obligé et comme lieu de critique tout aussi obligé), cf. ci-dessus les notations des textes d'I. ULLERN-WEITE, début du point 2 et fin du point 3a), et de C. INDERMUHLE et T. LAUS, en sa deuxième page ; cf. aussi *La faiblesse de croire*, p. 270 (et p. 95) et L. GIARD, in *ibid.*, p. III.

sacramentels viennent dès lors significativement à l'avant-scène. Au cœur de l'époque travaillée par Certeau, ils y viennent notamment comme lieux de mort et d'hémorragie, lieux convulsifs et lieux de problèmes, voire de sacrifice.

Montée du corps et du monde à l'avant-scène ; où l'on pourra inscrire – en corps à corps – les traces différentes d'une altérité antérieure, qu'on ne veut pas laisser à la mort et à l'insignifiance, mais qu'on ne veut pas non plus voir confisquée par l'Église en train de naître<sup>48</sup>, ni d'ailleurs contestée, voire abandonnée, par des rationalismes satisfaits ou des spiritualismes évanescents. Sur ce théâtre, c'est le fait, le moment ou le lieu de la *médiation* qui est en travail, en l'*absence du Dieu*, et qui doit prendre forme d'écritures et de figures du monde. Un fait de médiation qui, au mieux, pourrait se donner comme décalé et décalant, hors toute réalité pouvant être investie comme intermédiaire, sauf à valoir pour Dieu, à s'y substituer ou à combler son absence. Mais un fait de médiation qui serait ainsi opérant. Les mystiques de ce temps attestent de cet accouchement difficile, eux qui sont en exil ou en deuil et non résignés, en conflit aussi, en marge ou marginalisés, à l'écart des pouvoirs et refusant les formes naissantes d'absolutisme, ecclésiales ou politiques<sup>49</sup>.

Les mystiques sont ainsi sous la *loi du monde* et des *corps* ; et ils y sont producteurs de *textes*. Où se disent leurs corps et leurs affects. Monde et corps comme lieu de vie, et lieu de mort. Qu'on ne peut que transcrire, *via* déplacement. C'est là un fait de la modernité ; que sanctionneront les Lumières, non sans refoulements, ni revanches. Certeau lit les mystiques. Non pour les rejeter ou les suivre. Il n'«en est pas», comme il le signale dans les premières lignes de *La fable mystique* souvent évoquées, et même si l'on peut, par-delà cette affirmation de différence, percevoir des proximités ou des analogies. Michel de Certeau entend – en «voyageur», mais d'un voyage qui commence là et finit là également – traverser le monde et ses lois, la loi du monde pour parler en lacanien, et il s'en trouve *altéré*<sup>50</sup>. Le monde blesse, et Certeau est un «voyageur»<sup>51</sup> ou un «marcheur blessé»<sup>52</sup> ; mais blessé parce que le réel et l'humain sont à jamais hétérogènes l'un à l'autre, ou en tension, tout en ne ressortissant qu'à un seul espace, celui du monde. Un espace à habiter et à

<sup>48</sup> En ecclésiologie catholique, c'est le moment où l'Église se pense comme société idéale («société parfaite»).

<sup>49</sup> On notera qu'ils sont parallèles et contemporains du jansénisme et de Port-Royal, qui illustrent autrement les mêmes thématiques.

<sup>50</sup> Pour reprendre un vocabulaire de Michel de Certeau dans *L'absent de l'histoire*, p. 179.

<sup>51</sup> Ainsi L. GIARD, dans sa «Présentation» de *La faiblesse de croire*, p. I-XIX, ici p. V.

<sup>52</sup> Cf. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé* ; marcheur ou *Wandersmann*, en allusion à Angelus Silesius selon la p. 410 de *La fable mystique* (et cf. la dernière phrase du même livre ainsi que *La faiblesse de croire*, p. 314) ; cf. aussi la citation de P. Legendre, insérée dans : «croire [...] concerne “ce qui fait marcher”», «Croire : une pratique de la différence», *Documents de Travail et prépublications* (Università di Urbino ; Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica) 106, Sept. 1981, p. 8.

figurer ; à subvertir, mais non à dépasser : en vue de quoi serait ce dépassement ? et à partir de quoi ? De fantômes assurément, les dieux s'étant retirés et la fable chrétienne étant, autrement mais non en remplacement, née d'un tombeau vide et de la mémoire d'un corps livré<sup>53</sup>.

Le monde blesse, et l'on en jouit ; comme le corps blesse, et s'offre à jouissance. Ou comme on jouit des figures qui médiatisent le monde et les corps – qui les sanctionnent dans leur extériorité et en permettent un accès –, parce qu'elles sont faites de leur matière et de leur consistance ; et qu'elles ne sont rien d'autre, justement, que du monde et du corps. Des figures qu'on ne peut – qu'on ne doit – ni quitter, ou subtilement nier, ni posséder. Ce serait se perdre en effet, perdre tout désir, parce que l'altérité ne serait plus opérante – sa trace même aurait été recouverte – et que le soi aussi, du même coup, ne serait plus opérant, ni opéré. Le monde est là ; il s'impose, devant nous et en nous. On ne peut que le raconter, l'écrire et le figurer, en jouer, en déplacer les donnes concrètes ou les «coups de dés». À jamais. Et, ici, de toujours.

Il nous faut revenir sur le croire. C'est un lieu fondamental. Une donne indépassable. Aussi vrai que du croire, pour Certeau, il n'y en a pas qu'en Église, ou en régime religieux. Il y en a au cœur de l'existence, dans ce qu'elle a de social ; le croire est lié à ce qui tient l'existence et la permet. Dans son rapport à ce qu'elle n'est pas – le monde, pour commencer –, un rapport fait de jeu, sur fond ouvert et diversifié, sans quoi il n'y a pas de croire («il n'y a plus de croire là où la différence est effacée», écrit Certeau<sup>54</sup>), mais pas d'existence non plus justement. Tout au plus blocage idéologique, invasion de savoirs donc – mais, du coup, de faux savoirs – ou résorption, mortifère, dans les choses mêmes, simplement là, massivement là («le croire empêche [...] l'unification totalisante du présent»<sup>55</sup>).

Michel de Certeau a réfléchi au croire, sa posture, ses avatars, ses jeux et ses modifications, en pensant bien sûr au destin du religieux en Occident, et singulièrement au christianisme. Mais il réfléchit au croire aussi en anthropologue – et en anthropologue fréquentant la psychanalyse – qui se penche sur les sociétés contemporaines, sur les arts de dire et de faire. En fin de compte, c'est une «anthropologie du croire»<sup>56</sup> qu'il visait, qu'il envisageait d'écrire et dont il a anticipé bien des éléments<sup>57</sup>.

Le croire relève foncièrement du social, ou de l'être-ensemble. D'un être-ensemble qui permet, suscite même, les singularités. Il y a du croire là où il y a du pacte. Qui ouvre et organise un espace habitable ; qui «temporalise» aussi. Qui permet la circulation de la parole et l'échange. Croire, ainsi, n'est

<sup>53</sup> Cf. *La fable mystique*, p. 109 sq. et *La faiblesse de croire*, p. 212 sq. et 299 sq.

<sup>54</sup> M. DE CERTEAU, «Croire : une pratique de la différence», p. 1.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>56</sup> Sur ce point, cf. P. ROYANNAIS, «Michel de Certeau : L'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire», p. 499-533, ici p. 505 sq.

<sup>57</sup> Outre ce que j'évoque ici, on relira *La fable mystique*, p. 268 sq.

pas déterminé par une adhésion ou non à des propositions<sup>58</sup>. D'ailleurs, classiquement, en régime théologique chrétien, le croire – au sens fort, qui engage la posture d'un sujet, non au sens d'un substitut de savoir absent, au sens d'un savoir par procuration ou d'un savoir qui attend sa confirmation ou son démenti : je crois qu'il va faire beau – est «croire en», non «croire que»<sup>59</sup> (que quelque chose existe ou qu'elle a telle ou telle caractéristique). Croire en, qui est inséré dans de la confiance, qui passe par engagement et se déploie dans du «répondant»<sup>60</sup>. Mais le croire – comme l'existence – suppose ainsi, d'abord et à titre fondamental, qu'il y ait du manque ; et, sur ce fond, de l'instauration : «la coïncidence du manque et de l'instauration est l'un des secrets du croire»<sup>61</sup>. Et il y a et il y aura instauration, parce qu'il y a déjà et qu'il y a déjà eu des humains, des sujets, des existants et des paroles<sup>62</sup>. Des humains qui ont existé, cru, échangé ; qui ont vécu ensemble, qui ont habité le monde. Le croire relève du pacte, et il renvoie en même temps aux mémoires et autres fictions ou figurations du monde et de l'exister humain qui balisent un espace de vie. Il suppose enfin et bien sûr – parce que croire n'est pas qu'un cri, qu'une pure sensibilité ou un corps exposé, sauf quand il n'arrive pas à se dire tout en refusant de mourir – une transaction avec du crédible et avec du plausible, en compatibilité donc ; en ce sens-là, l'ordre proposé doit avoir du sens, dont on peut rendre compte en termes communs et partageables, pour soi et devant les autres, du sens dont on peut répondre, en lien à d'autres qui en répondent aussi, fût-ce différemment.

Mais si le croire ressortit au pacte, propose un imaginaire et strie un monde humainement habitable, il se noue aussi, principalement même, à l'intime de l'humain. Là où se décide en dernière instance *qui je suis*, et qui je suis exposé à l'*extériorité* du monde. Et il suppose, je l'ai dit, du *manque*, de la *différence singulière* ; qui le creuse comme *désir* et le renvoie à de l'*absolu*, toujours au-delà. Ce à quoi on répond n'est pas là. Et n'est pas su. N'a jamais été là, et n'a jamais été su. Et n'a pas à être là, ni à être su. Ce qui se noue là, entre manque éprouvé et au-delà toujours repoussé – «excentré»<sup>63</sup> –, est néanmoins décisif. Pour l'humain. Au nom de ce qu'est l'humain et de ce à quoi il est promis ; *dont* on répond singulièrement, comme on répond, singulièrement, *du monde*.

Ainsi circonscrit et ici assigné – mais ici de fait toujours à l'œuvre –, le croire, s'il n'est pas savoir, n'est pas non plus habitation sage et normalisée du monde, au meilleur de son aménagement possible et des transactions qui le et qui nous protègent. Croire suppose passion (en son double sens) ; comme l'existence suppose passion. Ou désir. Qui met en marche, en voyage. Au

<sup>58</sup> M. DE CERTEAU, «Croire : une pratique de la différence», p. 5.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>62</sup> Cf. *ibid.*, p. 12.

<sup>63</sup> En allusion au titre de H. LAUX, *Le Dieu excentré*, Paris, Beauchesne, 2001.

risque de se perdre, bien sûr<sup>64</sup>. Michel de Certeau fut cet homme de désir et de voyage ; avec ses risques et sa singularité déployée (témoin de vérité). Méditant les mystiques et autres figures dont la passion travaillait les corps jusqu'à la pathologie, mais rappelant du coup l'excès, hors normes et hors rationalité. Et Michel de Certeau a ici montré et s'est efforcé de penser les décalages à introduire dans le monde ; il l'a aussi marqué dans sa vie, ou sa vie en a été la marque. Une pratique de la vérité, par-delà les régimes de présences, trop éblouissants et obturant la différence ; par-delà aussi les simples fascinations de l'absence (renversements de la présence, mais non sans ressentiment, nostalgie parfois, et tout au fond impuissance). Pratique de la vérité qui suppose le monde, de bout en bout, et y renvoie ; mais sans la vérité qui y est toujours décalée et qui permet que les décalages soient opérés – sans la vérité, objet d'interdit premier et dernier tout en s'entre-disant aux creux du monde –, pas de monde justement, parce que pas d'humains. D'humains au pluriel, en différence et à jamais singuliers ; d'humains eux-mêmes traversés de multiples aussi, parce que constitutivement corps<sup>65</sup> et voués au monde.

<sup>64</sup> «Je veux aller courir parmi le monde, Où je vivrai comme un enfant perdu...», selon le cantique de Surin récité lors des obsèques de Michel de Certeau et selon son choix, cf. F. DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, p. 8-15 (texte complet et circonstances).

<sup>65</sup> Sur la prégnance d'une thématique du corps et sa mise en perspective, cf. ci-dessus l'ensemble du texte de G. PETITDEMANGE.

