

# La mystique et ses histoires

Autor(en): **Brun, Jacques le**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **54 (2004)**

Heft 4: **Lire Michel Certeau**

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381689>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## LA MYSTIQUE ET SES HISTOIRES

JACQUES LE BRUN

### Résumé

À l'écart de la tradition psychiatrique et de la tradition «océanique» d'interprétation de la mystique, le travail de Michel de Certeau se situe dans la ligne de ceux qui abordent la mystique comme une «écriture» à analyser selon toute la rigueur littéraire et philosophique (H. Delacroix, J. Baruzi, J. Orcibal). Mais Michel de Certeau aborde de front à propos de la mystique la question du rapport entre histoire et écriture, ses deux grands livres, *L'écriture de l'histoire* et *La fable mystique*, ne pouvant se comprendre l'un sans l'autre.

«Mystique» est un signifiant susceptible de supporter les significations les plus différentes, voire les plus contradictoires : entre la signification que les œuvres attribuées à Denys l'Aréopagite lui donnaient et le sens imprécis que la langue courante lui a donné de nos jours se trace toute une histoire. Depuis son article fondateur des *Mélanges Henri de Lubac* en 1964<sup>1</sup> jusqu'à sa reprise, remanié, quelque vingt ans plus tard dans *La fable mystique*<sup>2</sup>, Michel de Certeau n'a cessé de travailler ce qu'il en est de la mystique, et particulièrement de la mystique «moderne». Or, pour mesurer à la fois la nouveauté de son approche et son inscription dans une tradition, il convient de dresser une sorte d'état des lieux de la réflexion sur la mystique au cœur des années 1950, lorsque Michel de Certeau et quelques autres ont commencé à travailler sur cet objet historiographique à la fois complexe et mal saisissable par les méthodes alors suivies.

### 1. Lectures de la «mystique» avant Certeau

Pour simplifier et clarifier l'état des lieux annoncé, distinguons trois grandes traditions encore vivantes dans les années 1950-1960.

Premièrement, la tradition que l'on peut appeler «psychiatrique». Ses origines remontent au moins au XVII<sup>e</sup> siècle, aux critiques, aussi bien catholiques que protestants, qui ne voyaient dans ceux que l'on appelait les «mystiques»

<sup>1</sup> M. DE CERTEAU, «“Mystique” au XVII<sup>e</sup> siècle. Le problème du langage “mystique”», in *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, Paris, Aubier, 1964, t. II, p. 267-291.

<sup>2</sup> M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, t. 1 : XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle, Paris, Gallimard, 1982.

que des esprits faibles, dérangés, excessifs, des malades ou des marginaux qu'il convenait de mettre à l'écart ou de soigner par l'ellébore : un antimysticisme (représenté par exemple par Bossuet chez les catholiques, par Jurieu chez les protestants) ramenait ainsi ce que l'on appelait la mystique à un désordre dans l'équilibre des humeurs, à la «phrénésie» ou à la mélancolie. La tradition psychiatrique du XIX<sup>e</sup> siècle aborda ce qu'elle considérait comme des «phénomènes» avec plus de rigueur «scientifique», mais si des travaux importants sont issus de cette tradition, c'était dans le cadre d'une nosographie qu'était analysée la mystique, donc dans le cadre d'une «pathologie». Cette interprétation eut d'autant plus de succès que, sous la catégorie de l'«extraordinaire», elle pouvait fort bien s'associer à une interprétation religieuse «miraculiste», comme Bossuet l'avait fait au XVII<sup>e</sup> siècle en s'opposant à Fénelon et aux mystiques modernes eux-mêmes, et comme elle se développera encore au XX<sup>e</sup> siècle : du livre à succès du jésuite Auguste Poulain<sup>3</sup> au livre d'un autre jésuite, le père Herbert Thurston<sup>4</sup>, un tableau de l'«extraordinaire», aux confins du miraculeux et du pathologique<sup>5</sup>, pouvait servir à des intentions ouvertement apologétiques.

Michel de Certeau, loin de ces dérives apologétiques, ne négligea pas la tradition psychiatrique : la reprise, en 1985, dans un volume contenant l'*Autobiographie* de l'Ursuline<sup>6</sup>, des pages qu'il avait consacrées à Jeanne des Anges dans la *Correspondance* de Surin montre bien que, tout en faisant un considérable écart par rapport à cette tradition, il estimait que le cas Surin exigeait une approche qui ne fût pas seulement littéraire, théologique ou historique. Par ailleurs, la lecture attentive de la thèse de Lacan<sup>7</sup> par Michel de Certeau, thèse ancrée dans cette tradition psychiatrique mais développant une analyse «littéraire» des écrits de la patiente, ne pouvait qu'orienter sa réflexion sur la mystique dans des directions autres que celles dans lesquelles conduisaient les psychiatres du XIX<sup>e</sup> siècle.

Deuxièmement, une conception «océanique». Nous reprenons cet adjectif «océanique» à Romain Rolland qui l'avait mis en avant lors de l'échange de correspondance avec Freud entre 1923 et 1936, lorsqu'il parlait, faisant allusion à l'Inde, de «sentiment océanique»<sup>8</sup>. Il s'agissait avec cette notion

<sup>3</sup> A. POULAIN, *Des grâces d'oraison* (1901), Paris, Beauchesne, 1931.

<sup>4</sup> H. THURSTON, *Les phénomènes physiques du mysticisme* (1952), Paris, Gallimard, 1961.

<sup>5</sup> Un tableau comme en avait brossé jadis Huysmans avec sa *Sainte Lydwine de Schiedam*, Huysmans, une des sources d'inspiration du père Poulain. Cf. M. BELVAL, *Des ténèbres à la lumière. Étapes de la pensée mystique de J.-K. Huysmans*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.

<sup>6</sup> Sœur JEANNE DES ANGES, *Autobiographie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, suivie de «Jeanne des Anges» par Michel de Certeau. L'édition reprend le texte annoté et publié en 1886 par les médecins Gabriel Legué et Gilles de la Tourette, avec une préface de Charcot.

<sup>7</sup> J. LACAN, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* (1932), Paris, Seuil, 1975.

<sup>8</sup> Le 5 décembre 1927. Cf. H. VERMOREL et M. VERMOREL, *Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance 1923-1936*, Paris, P.U.F., 1993, ici p. 303.

d'une interprétation de la mystique qui, par delà le romantisme et la pensée de Novalis, remontait à la mystique païenne de l'Antiquité tardive, à Apulée et à Hermès Trismégiste. Mais bien des thèmes mystiques, bien des métaphores, qui rythment la pensée et la poésie mystiques de Maître Eckhart à Angelus Silesius et aux poésies de Surin, s'inscrivent dans cette tradition : le thème du nageur perdu dans l'océan, celui de la goutte d'eau perdue dans la mer, de l'homme englouti dans le torrent de la volupté divine, de l'ivresse mystique, toutes images relatives à la déification, qu'il me souvient d'avoir entendu Michel de Certeau analyser dans un séminaire de Jean Orcibal à l'École pratique des Hautes Études avant qu'il ne reprenne ces analyses dans ses commentaires du *Mémorial* de Pierre Favre et du *Guide spirituel* du père Surin<sup>9</sup>.

C'est dans le cadre de cette tradition, mais de façon très particulière, que je situerais un ensemble de travaux qui florissaient en certains milieux, catholiques surtout, dans les années 1920-1950 : ces travaux témoignent de l'emprise du jungisme sur l'histoire et l'analyse de la mystique avant et après la seconde Guerre mondiale. Les milieux catholiques en furent fortement marqués : les *Études carmélitaines*, dirigées et animées par les carmes, publièrent alors des textes de Jung, de Charles Baudouin, disciple assez libre de Jung, mais aussi des écrits d'historiens et de théologiens moins marqués idéologiquement. Ainsi, en 1938, furent publiés les Actes du IV<sup>e</sup> «Congrès de psychologie religieuse», au cours duquel le «cas du père Surin» fut, sous ce titre, objet de quatre communications, du docteur Étienne de Greef, du père Olphe-Galliard, jésuite, du père Joseph de Guibert, jésuite, ainsi que du docteur Achille-Delmas. Ces publications furent poursuivies et, dans une collection non confessionnelle, paraîtra en 1957, de Charles Baudouin, une *Psychanalyse du symbole religieux*<sup>10</sup> fortement marquée par l'influence jungienne.

Il fallait insister sur ces travaux, un peu éclipsés aujourd'hui, pour comprendre quelle était l'atmosphère intellectuelle dans laquelle baignait l'étude de la mystique dans les années 1950, et pour mesurer, par contraste, quelle nouveauté apporteront d'autres travaux, ceux de Michel de Certeau en particulier.

À vrai dire, une troisième série d'études sur la mystique s'était déjà développée depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, et cela indépendamment soit de la conception psychiatrique, soit de l'idéologie jungienne et de ses adeptes catholiques. Il s'agit d'une troisième tradition que l'on pourrait appeler «scripturaire», en prenant cette expression en son sens étymologique : la mystique considérée comme «écriture», comme expérience d'«écriture». Ce sera, avec un renouvellement théorique considérable et une nouvelle pratique des textes, dans cette tradition que pourrait se situer le travail de Michel de Certeau.

Il ne s'agit ici en effet ni de théologiens, ni de psychanalystes jungiens, mais d'historiens ou de philosophes dont le travail peut se caractériser par le

<sup>9</sup> Bienheureux P. FAVRE, *Mémorial*, traduit et commenté par M. de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1960 ; J.-J. SURIN, *Guide spirituel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

<sup>10</sup> Paris, Fayard, 1957.

souci de faire du texte, de l'écrit, de leur analyse, le point d'application, la référence centrale de leur recherche. Émile Poulat a naguère consacré un livre à quelques-uns de ces travaux<sup>11</sup>. Dès 1908, un universitaire, Henri Delacroix, avait appuyé ses *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* sur une analyse rigoureuse des textes de Thérèse d'Avila et de M<sup>me</sup> Guyon<sup>12</sup>, après avoir étudié de façon aussi rigoureuse en 1900 *Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV<sup>e</sup> siècle*<sup>13</sup>, essentiellement Maître Eckhart. Mais c'est surtout la grande thèse de Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*<sup>14</sup>, qui marque un tournant dans l'interprétation de la mystique. D'ailleurs, l'accueil très réservé, pour ne pas dire hostile, des milieux confessionnels et de tous ceux qui se faisaient de la mystique une idée de type «océanique» ou idéologique est bien la preuve de la nouveauté vraiment fondatrice de ce travail et de cette méthode d'approche du texte mystique. Il s'agissait en effet, selon Jean Baruzi, d'une étude rigoureuse de l'écriture, de la littéralité des textes, seul témoignage que nous ayons d'une expérience, peut-être indicible mais qui s'est écrite, d'une expérience qui a pris la forme d'une expérience d'écriture. Cette méthode, après l'avoir mise en œuvre dans son *Saint Jean de la Croix*, Jean Baruzi la synthétisa dans un important article, «Introduction à des recherches sur le langage mystique», publié en 1932 dans le numéro 1 des *Recherches philosophiques*<sup>15</sup>. Pour Jean Baruzi, loin de se perdre dans le vague de l'océanique ou dans l'expérience irrationnelle de l'extraordinaire, la mystique révèle une pensée, la «pensée mystique», une philosophie dont la rigueur est celle même que l'on peut analyser dans l'écriture où elle s'exprime.

C'est à son maître Jean Baruzi que se référera Jean Orcibal qui tint la chaire d'histoire du catholicisme de 1952 à 1978 à la Section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études. Depuis la fin des années 1930, Jean Orcibal avait amorcé des recherches sur Angelus Silesius, puis sur Saint-Cyran et sur Fénelon, qui le conduisirent à élaborer, grâce à une rigoureuse érudition historique et philologique, une interprétation des textes mystiques modernes<sup>16</sup>.

C'est sur cette tradition que j'appelais «scripturaire», c'est-à-dire une tradition considérant la mystique comme expérience de langage et d'écriture, que se greffera le travail de Michel de Certeau. Du point de vue tout extérieur de la continuité, il y a un lien direct entre ses élaborations sur la mystique et les leçons de Jean Baruzi et de Jean Orcibal : Michel de Certeau fut en effet l'auditeur des derniers cours de Baruzi au Collège de France, et pendant plusieurs années, à partir de la fin des années 1950, il participa activement aux séminaires de

<sup>11</sup> E. POULAT, *L'Université devant la mystique*, Paris, Salvator, 1999.

<sup>12</sup> Réédition sous le titre *Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Alcan, 1938.

<sup>13</sup> H. DELACROIX, *Le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Alcan, 1900.

<sup>14</sup> (1924), Paris, Salvator, 1999 (éd. rév. et corr.). Voir notre article «Une réédition. Le *Saint Jean de la Croix* de Jean Baruzi», *Essaim* 8, 2001, p. 163-170.

<sup>15</sup> *Recherches philosophiques*, vol. I, 1931-1932.

<sup>16</sup> Cf. J. LE BRUN, «Jean Orcibal. 1913-1991», in J. ORCIBAL, *Études d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, Klincksieck, 1997, p. 7-21.

Jean Orcibal à l'École pratique des Hautes Études, en y présentant même à l'occasion des exposés sur ses travaux en cours<sup>17</sup>.

## 2. Certeau lecteur de la «mystique» : au croisement de l'histoire et de l'écriture

Replacer l'œuvre de Michel de Certeau dans une lignée historiographique et reconnaître un héritage n'est cependant pas rendre compte de ce qui fait la nouveauté instauratrice de ce travail. Déjà, dans *L'écriture de l'histoire*<sup>18</sup>, une réflexion sur la méthode historique de Jean Orcibal, à propos des rapports entre une doctrine (théologique ou spirituelle) et les structures socio-historiques de l'époque, laissait voir l'écart opéré par Michel de Certeau par rapport à une œuvre et à un travail auxquels il a rendu à juste titre hommage à bien des reprises. Il voyait dans la démarche «philologique» de Jean Orcibal (démarche inspirée à ce dernier, en bon «grammairien» qu'il était, par les travaux de Mario Roques) une tentative pour chercher «dans le texte le plus primitif [...] une expérience radicale à son état premier», l'histoire de sa diffusion étant l'«histoire d'une dégradation progressive»<sup>19</sup>. Michel de Certeau mettait là le doigt sur un des caractères d'une «histoire critique» qui n'était pas au fond, dans ses présupposés, très différente de l'«histoire critique» qu'un Richard Simon, étudiant la Bible, avait élaborée au XVII<sup>e</sup> siècle : une démarche qui postulait une expérience première dont le texte, en deçà des altérations du temps, serait le témoin. Mais Michel de Certeau montrait qu'il s'agissait là d'un postulat, peut-être d'une illusion, que la rigueur de la méthode, la désappropriation et l'ascèse du chercheur, risqueraient paradoxalement d'entretenir.

Ainsi, ce qui fait la spécificité de l'approche par Michel de Certeau de cet objet historiographique qu'est la mystique, ce n'est pas une plus grande rigueur dans l'analyse «littéraire» et «philosophique» des textes mystiques, comme l'avaient engagée Jean Baruzi, Jean Orcibal et quelques autres (même si cette rigueur se manifestait exemplairement dans les éditions «critiques» du *Guide spirituel* et de la *Correspondance* de Surin<sup>20</sup> et dans les travaux préparatoires à une édition du *Catéchisme spirituel* du même jésuite mystique) ; la spécificité de la méthode de Michel de Certeau, c'est une élaboration théorique du rapport antinomique entre l'histoire et l'écriture, et en même temps une pratique de cette écriture qui est pour ainsi dire homologue avec ce qui était en cause dans l'écriture mystique. Ainsi nous n'avons plus sous le nom de «mystique» un objet susceptible, comme tout autre objet, d'un traitement par l'historien, mais le résultat et, d'un même mouvement, la cause d'une opération d'écriture

<sup>17</sup> Cf. J. LE BRUN, «Le secret d'un travail», in L. GIARD (éd.), *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Paris, Recherches de science religieuse, Cerf, 1988, p. 77-91.

<sup>18</sup> M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire* (1975), Paris, Gallimard, 2002.

<sup>19</sup> M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 39.

<sup>20</sup> J.-J. SURIN, *Correspondance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

homologue, même si elle n'est pas semblable, à celle que réalise l'historien. Ce que nous devons donc comprendre et justifier théoriquement et à partir du travail sur les textes, c'est le rapport intime et nécessaire entre les deux grandes orientations de la recherche de Michel de Certeau : l'histoire et la mystique. Rapport nécessaire et à double sens : l'interprétation de l'histoire éclaire celle de la mystique, et ce qu'il en est de la mystique permet de comprendre la visée de la réflexion sur l'histoire. Dans cette perspective, les deux grands livres, *L'écriture de l'histoire* et *La fable mystique*, livres publiés à sept ans d'intervalle, ne peuvent se comprendre que l'un par rapport à l'autre.

Prenons un des grands thèmes, à vrai dire le thème central de chacun de ces livres (et de bien d'autres textes de Michel de Certeau), l'«absence» : l'«absence» a donné son titre à un recueil publié en 1973<sup>21</sup> qui regroupait de façon transitoire des études portant sur des historiens, Mandrou, Brémond, Kolakowski, Foucault, Maria Isaura Pereira de Queiroz, ainsi qu'une étude sur «Histoire et mystique». L'«absence» est pour Michel de Certeau ce qu'on pourrait appeler un «lieu» en donnant à ce terme le sens ignatien que naguère Pierre-Antoine Fabre avait dégagé à partir des *Exercices* de saint Ignace dans sa thèse sur *Ignace de Loyola. Le lieu de l'image*<sup>22</sup>. Un lieu, non comme trésor de significations, mais comme possibilité transcendantale, comme point de référence postulé par la chaîne rétrospective des signifiants des «auteurs» de la tradition. L'absence n'est pas le pur et simple vide, mais l'effet, voire le reste, d'un retrait. Nulle idéologie de la décadence, de la dégradation, encore si présente aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, qui stimulait alors le travail historique et critique de la recherche d'un Richard Simon, lequel tentait de remonter en deçà du point de départ de la décadence, point se confondant avec l'origine ; idéologie qui stimulait aussi l'immense et fascinante histoire de la mystique élaborée à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle par Gottfried Arnold dans sa *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*<sup>23</sup>. Nulle idéologie du déclin donc chez l'attentif lecteur de Montesquieu et de Hegel que fut Michel de Certeau, et cela malgré l'interprétation assez tendancieuse qu'en donna jadis Henri de Lubac, dénonçant le joachimisme latent de son confrère<sup>24</sup>. L'«absence», dans la pensée de Michel de Certeau, n'est pas le négatif destructeur, mais «origine» et effectivité. Maint passage de *L'écriture de l'histoire* évoque l'absent comme «forme présente de l'origine»<sup>25</sup>, mais en distinguant bien cette origine d'une sorte d'«inconscient» a-temporel à la manière de Jung, cet «inconscient magique et mué en fétiche» qui est, selon *L'écriture de l'histoire*, «la référence d'une historiographie "conservatrice"»<sup>26</sup>. L'absent est en effet non l'objet d'une mélancolique quête

<sup>21</sup> M. DE CERTEAU, *L'absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973 ; le livre n'a pas été réédité et son contenu a été redistribué en d'autres ensembles.

<sup>22</sup> Paris, Vrin/EHESS, 1992.

<sup>23</sup> La première édition date de 1699.

<sup>24</sup> H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, vol. II, Paris, Lethiel-leux, 1981.

<sup>25</sup> M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, p. 73.

<sup>26</sup> M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 93.

rétrospective qui viserait à dénier l'absence dans l'illusion du retour, mais ce qui fait écrire, l'écriture étant production, aux deux sens du *producere* latin : porter au devant de la scène et fabriquer, donc un acte qui n'est pas perte dans l'indistincte et fascinante origine, mais acte de «séparation»<sup>27</sup>. Michel de Certeau, en intitulant «Le discours de la séparation : l'écriture» un des développements qui ouvrent son livre<sup>28</sup>, fait de la différence ou de la séparation entre un «présent» et un «passé» le caractère propre à «l'histoire moderne occidentale». En amont de l'écriture, ce qui fait écrire, c'est une absence, l'absence de «la violence du corps» qui n'arrive dans le texte écrit que par l'intermédiaire du «document», *documenta, monumenta*, ce qui enseigne, ce qui avertit, ce à travers quoi se transmet, comme absence ou comme mort, mais sous la forme d'un «savoir», la réalité. Le texte historique est donc «produit» selon une procédure qui, comme écrit encore Michel de Certeau, pose la mort<sup>29</sup>, la mort dont il faudrait analyser la présence et le rôle cardinal dans sa pensée et son historiographie, la mort comme radicale coupure et création de l'absence, mais dont la perte qu'elle opère est à chaque pas déniée par le geste même qui inlassablement produit un savoir, qui transforme la tradition en texte produit<sup>30</sup> : «un *travail* représentatif articule en un même espace l'absence et la production», et ce travail, c'est l'*écriture* même ; «travail de la mort et travail contre la mort»<sup>31</sup>. Nous pourrions multiplier les textes qui, au seuil de *L'écriture de l'histoire*, articulent la mort, l'absence, la représentation et le travail de l'écriture, tout en niant qu'une origine conçue comme commencement plus haut dans le temps soit comme le sens explicatif du présent : «*Écrire* c'est rencontrer la mort qui habite ce lieu [le lieu de production de l'œuvre historique], la *manifestar* par une représentation des relations du présent avec son autre, et la *combattre* par le travail de maîtriser intellectuellement l'articulation d'un vouloir particulier sur des forces en présence»<sup>32</sup>.

L'absent, avons-nous posé, est «la forme présente de l'origine», et l'objet qui circule dans le discours sur le passé «n'est que l'absent», la mort étant «la condition du discours»<sup>33</sup>. Cependant la question, inévitable, qui se pose alors est la suivante : «Que peut-on saisir du discours de l'absent?»<sup>34</sup> Comment interpréter les documents, marqués, pour ainsi dire blessés, «liés à une mort insurmontable»? Comment les interpréter sinon de l'extérieur, donc en

<sup>27</sup> Ainsi que le pose M. DE CERTEAU au début de *L'écriture de l'histoire*, faisant allusion au livre de Paul Beauchamp qu'il publia en 1969 dans la collection qu'il dirigeait alors et dont tous les titres furent des événements intellectuels, la trop éphémère «Bibliothèque des sciences religieuses». Cf. P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, Paris, Aubier et alii, 1969.

<sup>28</sup> M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, p. 15.

<sup>29</sup> La mort qui «obsède l'Occident» : M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 18.

<sup>30</sup> M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 19.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 26.

<sup>33</sup> M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 73.

<sup>34</sup> M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 284.



manquant ce qui d'absence constitue l'objet même du travail, ce que Michel de Certeau à plusieurs reprises appelle le «réel»? Cette notion mérite d'être analysée de près car, sous l'unicité du signifiant, on y découvre deux dimensions: d'une part, le réel est proche de la «réalité»<sup>35</sup>, c'est ce que l'histoire étudie, comprend ou «ressuscite» d'une société «passée», ce qui est *impliqué* par l'opération présente, c'est-à-dire la place de l'historien par rapport à la société présente. Mais le réel est aussi, en ce sens, plus proche du réel lacanien que Lacan distinguait de l'imaginaire et du symbolique, mais en un sens qui permet de mieux comprendre ce que Michel de Certeau présentait dans *L'écriture de l'histoire*: «le “réel” représenté ne correspond pas au réel qui détermine sa production. Il cache, derrière la figuration d'un passé, le présent qui l'organise»<sup>36</sup>. Nous sommes proches ici de l'absence qui fait écrire et dont l'écriture fait surgir en creux, pour ainsi dire, la réalité fondatrice. L'histoire, le discours historiographique, est inévitablement «exilé» du réel; elle est témoignage d'une perte, mais elle dénie ou compense cette perte par la laborieuse élaboration d'un discours de savoir qui lui donne «autorité»: «L'autorité dont se crédite le discours tend à compenser le réel dont il est exilé. S'il prétend parler au nom de ce dont il est privé, c'est parce qu'il en est séparé. Telle qu'elle apparaît d'abord, l'autorité couvre la perte et permet de s'en servir pour exercer un pouvoir [...]. Mais en fait c'est l'institution qui remplit avec cette autorité le “rien” du savoir»<sup>37</sup>. Le réel selon Michel de Certeau, comme le réel lacanien, n'est pas sans rapport avec la mort ou avec le rien, ce «rien» à propos duquel Michel de Certeau écrit un peu plus loin, après avoir cité Mallarmé: «Il faut qu'il n'y ait rien pour qu'on y croie. Il renvoie [...] à ce qui ne relève plus de l'être»<sup>38</sup>.

Ainsi l'historiographie, l'écriture de l'histoire, pour être en accord avec ses conditions de possibilité, doit, loin de toute autobiographie, réaliser «l'entrée du sujet dans son texte»<sup>39</sup>, du «sujet» et non pas du «moi»: la radicale désappropriation du moi que les Baruzi et les Orcibal jugeaient condition préalable du travail historique, bien loin d'être contestée, est pour ainsi dire confirmée, ou justifiée. Comme nous le lisons dans l'ouverture de *L'écriture de l'histoire*, cette «entrée du sujet dans son texte» se fait «à la manière d'une insurmontable lacune qui, dans le texte, porte au jour un manque et fait sans cesse marcher ou *écrire* encore»<sup>40</sup>.

Étudiant le discours des possédées de Loudun et la pluralité des identifications diaboliques que le «je» de Jeanne des Anges est susceptible de recevoir, Michel de Certeau pose que comme dans le cas de Rimbaud écrivant qu'il est «faux de dire: je pense, on devrait dire: on me pense», dans le cas de Jeanne des Anges, «une désappropriation se joue tout particulièrement en ce lieu

<sup>35</sup> *L'écriture de l'histoire*, p. 56 sq., fait de «réel» et de «réalité» des synonymes.

<sup>36</sup> M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (1986), Paris, Gallimard, 2002, p. 58.

<sup>37</sup> M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 128.

<sup>38</sup> M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 130 sq.

<sup>39</sup> M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, p. 31.

<sup>40</sup> *Ibid.*

linguistique, le “je”<sup>41</sup> : il y a là, comme écrivait Nietzsche, un «sacrifice» du propre, une «altération de la place du “je”»<sup>42</sup>.

«Désappropriation», «sacrifice», «altération», l’opération historique révèle ici une étrange proximité avec la mystique à laquelle nous renvoient directement les signifiants que nous venons de citer. Tout se passe comme si ce qui est en cause dans l’opération historiographique pouvait servir de modèle pour l’interprétation de ce qui est en cause dans la mystique, mais, en un mouvement inverse, l’écriture mystique éclaire, située en un autre lieu, en une autre époque historique, l’écriture de l’histoire, assurant ainsi le rapport intime que nous reconnaissons entre les deux grandes œuvres de Michel de Certeau.

### 3. Présence de la psychanalyse

Qu’en est-il donc, finalement, de ce qu’on appelle «la mystique»? Elle aussi repose sur une absence, dit une absence, et écrit une absence. Mais l’homologie avec la construction dans l’opération historiographique de l’origine comme lieu d’une absence supporte des différences capitales. Au moins dans la mystique chrétienne – indépendamment de la question de ce qu’il faut entendre par «mystique» dans d’autres univers historiques et religieux, par exemple l’Inde ou, domaines peu abordés par Michel de Certeau, dans les mystiques juive et musulmane –, c’est sous la forme d’un «absent» que l’absence origine et fondatrice de l’écriture est évoquée. *La fable mystique* s’ouvre sur l’évocation d’un «exil»: ce qui est écrit de l’auteur du livre<sup>43</sup> s’applique tout autant à ce dont parle le livre; si «un manquant fait écrire»<sup>44</sup>, c’est aussi le manque qu’essaie de dire le texte mystique, un «manque» et un «deuil», dont l’assomption de la «mélancolie» comme humeur et passion fondamentale et instauratrice de discours à l’époque moderne est exactement contemporaine<sup>45</sup>. Le texte mystique s’écrit sur quelque chose de perdu, et Michel de Certeau, dès l’introduction de *La fable mystique*<sup>46</sup>, pose comme «les quatre côtés d’un cadrage» la mystique «moderne» avec une nouvelle pensée de l’amour, une théorie psychanalytique, l’historiographie et la «fable», constituant en étroite cohérence les deux configurations dont nous essayons de penser le rapport: histoire et mystique. En l’un et l’autre cas, il s’agit d’«histoires d’absences»<sup>47</sup>; et en un passage, l’auteur de *La fable mystique* met en rapport son travail d’historien avec celui du mystique qui s’accroche au «document», au détail, et en fait son historicité. En chaque cas, une même tentative pour «dire l’autre»<sup>48</sup>.

<sup>41</sup> M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 302.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> «Il est exilé de ce qu’il traite»: M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, p. 9.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*: «Un secret ressort de la pensée, la *Melancolia*».

<sup>46</sup> M. DE CERTEAU, *La fable mystique*, p. 12.

<sup>47</sup> M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 18.

<sup>48</sup> *Ibid.*

Michel de Certeau parle d'un «redoublement» dans l'histoire de la mystique : l'historien des mystiques «redouble leur expérience en l'étudiant»<sup>49</sup>.

La différence entre les expériences est cependant aussi notable que leur parenté. Déjà Jean Baruzi ancrant la recherche de la pensée et de la philosophie de l'expérience mystique sur une expérience de désappropriation puis d'élaboration théorique, et Jean Orcibal faisant des trois étapes de la vie mystique (purgative, contemplative et unitive) le modèle des trois étapes de la recherche historique. Baruzi aboutissait à la constitution d'une *pensée* dont la cohérence philosophique n'avait rien à envier à celle des constructions des plus grands philosophes : spécialiste de Leibniz<sup>50</sup> puis de saint Jean de la Croix, il découvrait la même rigueur théorique chez le saint et poète espagnol que chez le philosophe mathématicien. Orcibal, en une non moins austère démarche de désappropriation, atteignait l'instant de cristallisation d'une doctrine, le moment où des influences traditionnelles (par exemple rhéno-flamandes pour la mystique du XVII<sup>e</sup> siècle) suscitent en de nouveaux contextes une doctrine nouvelle (par exemple le bérullisme, le jansénisme)<sup>51</sup>. Cependant, l'un et l'autre opéraient un radical et admirable retrait par rapport à l'histoire de leur temps, la seule histoire qui pénétrait dans leurs œuvres étant celle de la discipline scientifique qu'ils pratiquaient.

Au contraire, en un degré plus loin, la désappropriation scientifique, la perte du propre, chez Michel de Certeau, est ouverture aux insinuations d'une histoire d'aujourd'hui : le sujet n'est plus le seul sujet historien ; de l'autre s'insinue dans les «fictions», dans les constructions que l'historien élabore en ses analyses ; c'est ce qui fait qu'il n'a plus de lieu «propre»<sup>52</sup> et que l'altération du discours religieux dans le texte mystique est le modèle d'une altération dans le discours de l'historien : possession, sorcellerie, mystique, ces apparitions «modernes» tentent de dire un ineffable. Le modèle n'est plus la désappropriation de l'historien (désappropriation non pas refusée, mais assumée et dépassée) ; le modèle, c'est la nouveauté qui, créant un nouveau discours pénétrant les autres discours, a marqué le XX<sup>e</sup> siècle et qui était aussi étrangère à Jean Orcibal qu'à Jean Baruzi, à savoir la psychanalyse. Le rapport à la psychanalyse est un élément essentiel de la nouveauté de l'histoire de la mystique telle que l'a construite Michel de Certeau, et cela en redoublant son approche de l'écriture de l'histoire : les pages consacrées à Freud dans *L'écriture de l'histoire*, le Freud d'*Une névrose démoniaque* et le Freud du *Moïse*, désignent un présent sans lequel l'historien d'aujourd'hui ne peut penser ni son objet ni son travail ; resterait à tirer toutes les conséquences de cette nouveauté dans les travaux portant sur l'histoire de la mystique moderne.

<sup>49</sup> M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 21.

<sup>50</sup> J. BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan, 1907.

<sup>51</sup> J. LE BRUN, «Jean Orcibal 1913-1991», p. 20 sq.

<sup>52</sup> M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 82.