

Inversion du pensable et transits de croyance : la trajectoire de sécularisation et ses écarts selon Michel de Certeau

Autor(en): **Monod, Jean-Claude**

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-381691>

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.

INVERSION DU PENSABLE ET TRANSITS DE CROYANCE

La trajectoire de sécularisation et ses écarts
selon Michel de Certeau

JEAN-CLAUDE MONOD

Résumé

Au concept classique de «sécularisation», Certeau a préféré une série de notions qu'il a forgées pour rendre compte de processus historiques complexes : inversion du pensable, désorbitage de la vie religieuse, transits et épuisement du croire. Si ces concepts recouvrent des «trajectoires» qui ont été intégrées à certaines théories de la sécularisation (auxquelles on tente ici de confronter les analyses de Certeau), ils ouvrent aussi le regard sur des «écarts» historiques, sur des phénomènes irréductibles à un parcours simple et linéaire. Et si une certaine «sécularisation du pensable» définit irréversiblement notre situation herméneutique, cela n'empêche pas Certeau d'examiner comment, dans cette donne nouvelle, le christianisme demeure pensable.

La double sensibilité de Certeau aux nouveautés du présent et aux écarts du passé, son double tropisme sociologique et historique, son souci constant d'articuler une expérience singulière du monde à une prise en vue «archéologique» des conditions de cette expérience, sa position de jésuite engagé dans différents champs de recherche en sciences humaines, tout cela devait le conduire à croiser le concept de sécularisation. Une réflexion sur la sécularisation est en effet appelée par ce que Foucault a nommé «ontologie de l'actualité» ou «ontologie de nous-mêmes» : qui sommes-nous, historiquement ? Quels sont les processus historiques qui ont fait de nous ce que nous sommes, et dans lesquels nous sommes peut-être encore pris ? Quel est notre «lieu» historique ? Ces questions hantent également Certeau, comme suffiraient à le montrer les chapitres «Production du temps» et «Production du lieu» de *L'écriture de l'histoire*.

Pourtant, Certeau se méfie visiblement de la notion de sécularisation. Il l'emploie, mais en l'assortissant souvent d'une formule qui la met à distance («ce qu'on appelle couramment...», «la sécularisation, si l'on veut...», «si l'on tient à employer ce mot...») et généralement entre guillemets, comme

un emprunt, une citation. Commentant l'œuvre de Certeau en introduction aux actes du colloque *Michel de Certeau et la différence chrétienne*, Claude Geffré souligne même que «le diagnostic bien connu [porté par Certeau] sur le christianisme éclaté» ne doit pas être confondu avec «le thème éculé de la sécularisation» !

Il y a sûrement un écart, à mesurer, entre les deux concepts. Reste que Certeau utilise bien la notion de sécularisation et se montre parfois soucieux de lui donner sa «véritable portée» ; ainsi écrit-il dans «La rupture instauratrice» : «un nouveau statut du “comprendre” s'édifie [...]. Il donne sa véritable portée à ce qu'on a appelé la sécularisation. C'est le pensable qui est “sécularisé”»¹.

L'idée d'une *sécularisation* et d'une *inversion du pensable* constitue peut-être l'un des apports propres de Certeau à une théorie de la sécularisation, appliquée réflexivement au statut même de l'historiographie contemporaine, une *sécularisation impliquée dans notre situation herméneutique*. Je m'attarderai donc sur ce point, tout en m'interrogeant sur les réserves manifestes de Certeau, sur sa gêne à l'égard d'une notion qu'il paraît souvent vouloir contourner, pour y substituer peut-être une série extrêmement riche de concepts : «inversion du pensable», «révolutions du croyable», «réemploi» de structures ou de symboles religieux, «transits du croire», «formalité des pratiques», dissémination ou «désorbitage» de l'expérience croyante, apparition de croyances sans gestes d'appartenance, etc. Dans quelle mesure ces concepts recourent-ils, contredisent-ils ou donnent-ils sa «véritable portée» à la sécularisation ? C'est ce que j'aimerais examiner, en m'efforçant de «mettre en perspective» (très succinctement, comme des aperçus) cette réflexion avec d'autres usages et d'autres approches, plus ou moins critiques, de la notion (Max Weber, Hans Blumenberg, Gianni Vattimo, Friedrich Gogarten).

Au premier abord, on peut avoir l'impression que Certeau ne fait que donner une formulation brillante et originale de thèmes classiques développés par différentes théories de la sécularisation. Les points de recoupement sont en effet nombreux quand il s'agit de ce que *L'écriture de l'histoire* appelle «l'esquisse générale d'une trajectoire» ; mais Certeau précise aussitôt qu'à cette esquisse (qui porte en l'occurrence sur les transformations de la vie religieuse aux XVII^e et XVIII^e siècles), il faut confronter un examen des «pratiques en tant qu'elles sont énonciatrices d'un sens»², un sens qui viendra compliquer, nuancer, déborder la trop belle simplicité de l'esquisse.

Pour ce qui concerne les grands traits, l'esquisse, le thème de la sécularisation est appelé dès que l'on tente de prendre en considération la «nouveau» du présent, au sens le plus large, par un contraste de «l'à présent» avec un «autrefois» plus ou moins lointain.

¹ *Esprit*, juin 1971, repris in *La faiblesse de croire* (1987), Paris, Seuil, 2003, p. 1.

² M. DE CERTEAU, «La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e-XVIII^e)», 1973, repris in *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, ici rééd. «Folio-Histoire», 2002, p. 182.

L'article «La faiblesse de croire» s'ouvre sur un tel contraste: «Autrefois, une Église organisait un sol [...]: à son intérieur, on avait la garantie sociale et culturelle d'habiter le champ de la vérité». C'est la première phrase du texte. Deuxième paragraphe: «À présent, semblable à des ruines majestueuses d'où l'on tire des pierres pour construire d'autres édifices, le christianisme est devenu pour nos sociétés le fournisseur d'un vocabulaire, d'un trésor de symboles, de signes et de pratiques réemployés ailleurs»³.

La formulation est suggestive: de l'habitation aux ruines, du *corps* ecclésial au *corpus* de textes, le christianisme est devenu un élément d'une culture qu'il ne définit plus, mais qui n'hésite pas à le «réemployer» de diverses manières. Mais on peut dire qu'il s'agit là d'un trait classiquement repéré comme typique du processus de sécularisation: la «perte de force» de l'Église dans sa prétention à la vérité ou au monopole de la vérité, qui fait de son contenu intellectuel ou symbolique un réservoir «culturel» disponible pour toutes sortes de recyclages. Ce phénomène s'accompagne d'un deuxième trait classiquement évoqué, et que Certeau évoque à son tour: une autonomisation des secteurs sociaux vis-à-vis de l'ancien secteur dominant, pour parler comme Max Weber ou Carl Schmitt, «une autonomie des pratiques sociales», écrit Certeau: «une autonomie des pratiques sociales se dégage des généralités du discours chrétien qui, tel un nuage, couvraient les réalités quotidiennes»⁴. Évidemment, le fait de parler de «pratiques sociales» qui se dégagent des «généralités d'un discours» ne revient pas tout à fait au même que de parler de «secteurs» sociaux: Certeau se méfie du «découpage» des sociétés historiques en «dimensions» ou en «secteurs» dont on croit pouvoir faire des invariants, en leur supposant une validité constante, alors qu'un tel découpage n'a rien de stable⁵ (la notion de «formalité des pratiques» invite à une autre conceptualisation, comme on le verra).

Sur la même trajectoire, classiquement encore, Certeau pense ce que nous nommerons provisoirement la sécularisation, au sens du déclin de la religion au titre de «secteur dominant», comme l'un des traits fondamentaux de notre époque, ce qui fait sa nouveauté radicale: «pour la première fois dans l'histoire, les discours par lesquels une civilisation se pense ne sont plus religieux»⁶. L'approfondissement de cette déthéologisation de la pensée donne lieu à l'élaboration de la notion de «sécularisation du pensable».

Enfin, Certeau fait également place à un usage auxiliaire fréquent de la notion de sécularisation, soit l'idée d'un «déplacement» de structures religieuses vers le champ politique, ou d'un transfert de sacralité. Certeau évoque ainsi une phase historique où la société nouvelle s'arc-boute sur le modèle de la société dont elle se détache, en réemploie les structures d'ensemble: les États-nations modernes ont «mimé» la structure unitaire du corps ecclésial, l'idéologie a

³ M. DE CERTEAU, «La faiblesse de croire», in *La faiblesse de croire*, p. 299.

⁴ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, p. 302.

⁵ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, p. 151.

⁶ M. DE CERTEAU, «Lieux de transit», *Esprit*, février 1973, repris in *La faiblesse de croire*, p. 248.

pris le relais de la dogmatique. «Il semble, même sans évoquer la thèse de Max Weber, que la société moderne laïcisait une structure religieuse ancienne. Dans son ensemble, elle s'arc-boutait encore sur ce qu'elle remplaçait. Elle maintenait le type de société unitaire et idéologique auquel d'autres contenus étaient désormais donnés. Ainsi, à la *chrétienté* ont succédé les *nations*»⁷. Une réflexion sur l'histoire politico-religieuse des derniers siècles doit prendre en compte ces «réemplois» et ces «transits de croyance» qui sont couramment approchés en termes de sécularisation: «Y s'est substitué à X», «Y n'est rien d'autre que X sécularisé», pour reprendre le «théorème de sécularisation» tel que Blumenberg en a dégagé et critiqué la formule. Reste à savoir quel statut donner à ces déplacements.

La «trajectoire» peut ainsi être divisée en une succession de «phases»: classiquement encore et enfin, la «phase» que l'on vient d'évoquer (celle des «sociétés unitaires et idéologiques») apparaît comme transitoire, provisoire, en voie de désarticulation. Certeau se demande si cette formation de sens, arc-boutée sur la société religieuse qu'elle «dépassé», n'est pas vouée à une disparition prochaine, comme sous l'effet d'un approfondissement du processus de sécularisation. L'effet de longue portée du processus ne serait pas seulement alors le déclin de la seule croyance religieuse, mais un «épuiement du croire». Cette thématique de l'épuisement du croire fait écho, pour nous, à d'autres conceptualisations des phases du processus de sécularisation: après la sécularisation-transfert, ère des substituts idéologiques, viendrait une phase plus radicale, la sécularisation comme liquidation de toute sacralité, voire de toute croyance forte, un moment «nihiliste» que «nous» serions en train de vivre. Une telle perception de la pente nihiliste d'une sécularisation radicale n'était pas absente de la perception wébérienne du présent, ou de la vision schmittienne d'une société moderne située au terme d'une série de neutralisations et de dépolitisations qui détruiraient toute croyance «absolue». Elle s'exprime également, sous une forme plus enjouée, dans la «pensée faible» de Vattimo, pour qui la sécularisation finit dans un «nihilisme actif».

Tous ces aspects de la réflexion de Certeau sur l'histoire récente paraissent donc relativement classiques, recoupant l'armature des grandes théorisations du processus de sécularisation, mais ils concernent «l'esquisse d'une trajectoire» à laquelle Certeau entendait confronter des études empiriques précises et situées, capables de restituer l'épaisseur des pratiques et les écarts du passé. Au fond, il me semble qu'en approfondissant chacun de ces «grands traits» de la trajectoire d'ensemble, Certeau invente ses propres instruments descriptifs et analytiques, et déplace ainsi les interrogations, suscite de nouvelles questions, trouble ce que le schéma de sécularisation pouvait avoir de trop massif, d'incomplet.

Il faut donc reprendre ces grands traits que je viens de rappeler et repérer comment les concepts originaux introduits par Certeau conduisent à penser autrement la situation contemporaine du christianisme aussi bien que le

⁷ M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*, p. 103.

processus qui y a conduit. Comme cette réflexion est extrêmement riche et foisonnante, j'ai essayé de la rassembler autour de quelques notions décisives : inversion et sécularisation du pensable, désorbitage ou désarticulation de la vie religieuse, transits et épuisement du croire.

1. Inversion et sécularisation du pensable

Le premier aspect concerne «notre organisation scientifique» même, et il engage un ensemble de réflexions que Certeau distingue, dans *L'écriture de l'histoire*, des recherches orientées vers l'objet historique, vers le *contenu* de l'histoire religieuse⁸. Une certaine sécularisation du pensable détermine notre situation intellectuelle de départ, notre compréhension *a priori* du «comprendre», de ce que comprendre veut dire. Dès que «nous» développons une recherche en histoire ou en sciences humaines, nous sommes les héritiers, conscients ou non, d'une histoire critique et d'une critique de la religion qui ont été la condition de sa constitution en objet de savoir. Nous expliquons en effet la religion – dans ses expressions variées – par la société, nous n'expliquons pas la société et l'histoire par la volonté de Dieu ou des dieux. Si Certeau parle ici de *sécularisation* du pensable, c'est dans la mesure où le monde social, la société devient la réponse aux questions dont les sociétés passées cherchaient la réponse ailleurs, en Dieu ; plus exactement : pour l'historien ou le sociologue, les contenus théologiques nous disent quelque chose *de* la société, quelque chose qu'il faut expliquer *par* la société. Ces contenus ne peuvent être invoqués pour expliquer le monde, le monde les explique : *inversion* du pensable par rapport à la «grille d'intelligibilité» appliquée par les sociétés passées, inversion de l'expliquant et de l'expliqué. Dans cette thématique certelienne, on entend l'écho de cette grande opération de renversement, cette *Umwandlung* (renversement, révolution) ou *Verweltlichung* (mondanisation, sécularisation) de la religion dont ont parlé Feuerbach et le jeune Marx comme de la tâche même de la philosophie (tous deux cités par Certeau). Plus ponctuellement, à l'arrière-plan de cette réflexion sur la sécularisation du pensable vue comme inversion, on trouve une application éminente du schéma marxiste d'explication des représentations à un grand moment d'histoire intellectuelle et religieuse : Port Royal, tel qu'analysé par Lucien Goldmann dans *Le Dieu caché*. L'interprétation de Port Royal comme opposition spirituelle au pouvoir absolutiste insiste ici sur le fait qu'il s'agissait d'une opposition sans pouvoir, développant une théologie du monde abandonné de Dieu, une théologie du Dieu caché, comme reflet même de son impuissance sociale. Le Dieu caché «n'explique» plus l'état de déréliction du monde, social, mais le monde social explique la

⁸ M. DE CERTEAU, «L'inversion du pensable. L'histoire religieuse du XVII^e siècle», *Recherches de science religieuse*, t. 57, 1969, repris dans *L'écriture de l'histoire*, p. 154.

théologie du Dieu caché, une «sociologie de l'échec» comprend cette théologie comme une «démission sublimée».

Aux yeux de Certeau, il faut saisir ce qu'une telle inversion – et sécularisation – du pensable a de fécond et d'incontournable, à titre de principe d'interprétation et de condition scientifique; mais il faut aussi rappeler les limites d'une situation herméneutique, contre un certain «impérialisme des modèles sociologiques et marxistes», lorsque ceux-ci prétendent à l'exclusivité scientifique et à l'exhaustion du passé, ou ne paraissent chercher dans l'expérience historique que la confirmation d'une grille d'intelligibilité préétablie. Par un retour critique sur l'opération historiographique elle-même, et notamment sur le déplacement historique des codes et des cadres de référence, il s'agit alors, pour Certeau, de marquer la conscience de son caractère d'*opération*, par où notre société se raconte son passé, et le «recode» aussi, à son propre usage. Certeau introduit ainsi un certain «bougé», comme on dit en photographie; il fait émerger ce *lieu* d'où nous produisons un savoir, et il nous permet de conquérir une distance au code, une possibilité de doute, ou du moins la conscience du fait que nous appliquons notre langage et nos codes à des temps différents, et que cela n'épuise pas l'intelligibilité possible de ces temps. Mieux, l'histoire est précisément ce qui doit offrir une *résistance* face aux modèles présents d'intelligibilité et à leur tendance à constituer une nouvelle orthodoxie, en rendant perceptibles les *écarts* du passé; «sinon, souligne Certeau, toute société différente apparaîtrait conforme à notre idéologie ou à notre expérience, et faute de cet "écart", il n'y aurait plus, à proprement parler, d'historiographie»⁹.

2. Désorbitage ou désarticulation de la vie religieuse

Le second grand trait évoqué au titre de l'esquisse d'une trajectoire historique aboutissant au «christianisme éclaté» est ce que Certeau nomme le «désorbitage» de la vie religieuse, la perte d'un sol assuré pour l'Église: l'unité s'est lézardée, les hérésies sont devenues d'autres Églises, le discours scientifique s'est exilé hors de toute inféodation religieuse. Ce qui vaut pour les pratiques discursives vaut également ici pour les pratiques non discursives (politiques, économiques, sexuelles, etc.), dégagées peu à peu du discours chrétien et des prescriptions ecclésiales. Je ne vais pas examiner ici comment le Certeau historien a documenté certains aspects saillants et certains moments-clés de ce processus dans l'histoire française des XVII^e et XVIII^e siècles, notamment dans les deux admirables articles réunis pour former une «archéologie religieuse» dans la Deuxième partie de *L'écriture de l'histoire*: apparition de la raison d'État, d'un usage politique avoué de la religion, constitution d'une éthique philosophique autonome. Je ne ferai que relever quelques idées-force, qui me semblent tout à la fois confirmer et compliquer la «trajectoire» de sécularisation.

⁹ *Ibid.*, p. 171.

Première idée, ou premier constat : la désarticulation religieuse suit aussi des clivages sociaux, la désarticulation s'articule différemment. Par exemple, «l'hémorragie du système intégrateur» au XVII^e siècle donne lieu, sur une face, du côté des masses populaires, à un essor de la sorcellerie, tandis qu'elle provoque, dans les milieux cultivés, une montée de scepticisme face au spectacle de la division religieuse. Son unité se lézardant, le christianisme se donne à voir du dehors, livre aux regards ses différenciations contingentes, sa géographie, ses plis nationaux, régionaux, coutumiers. Certeau montre ainsi qu'il y a une *histoire sociale différenciée de la sécularisation* et met en évidence la série athéisme-sorcellerie-mystique dans son analyse de l'histoire religieuse du XVII^e siècle : libertins érudits, aristocrates athées, religieux lâchant l'institution et s'engageant dans l'expérience mystique, masses ensorcelées, autant de réactions au fait de l'éclatement de ce qui se donnait par excellence sous la modalité de l'unité.

Mais – deuxième idée-force – cette histoire même nous parvient «codée» par une herméneutique cléricale, «filtrée» par les clercs qui l'ont écrite et façonnée, renvoyant une part de la religion à la superstition, aux reliquats «pré-chrétiens», excluant ainsi du «christianisme» une part de ses expressions populaires. Le reflux de certaines pratiques vers des formes de «religiosité populaire» tenues pour des rechutes dans le paganisme est un phénomène indissociable de la rationalisation interne au christianisme des lettrés.

Certeau thématise ainsi les clivages sociaux qui se jouent dans le processus de «rationalisation» et de «folklorisation» de certains aspects de la vie religieuse. On croise ici le thème, développé dans *La culture au pluriel*, de la «raison instauratrice de son folklore» : le double mouvement de rationalisation et de folklorisation recoupe un clivage entre les lettrés et le peuple ; la culture savante se met à distance d'une «culture populaire» qu'elle va ensuite reprendre au filtre d'un discours muséifiant (éventuellement idéalisant), en l'abordant comme archaïsme, primitivité, coutume.

Sur le versant lettré, l'article «La formalité des pratiques» (repris dans *L'écriture de l'histoire*) illustre une autre séquence historique remarquable : le passage du système religieux du XVII^e siècle à l'éthique des Lumières, qui dépasse le nouveau rapport que la philosophie construit avec la religion au XVIII^e siècle. Il s'agit ici de montrer comment la philosophie, mais aussi certaines formes de religiosité mystique ou «naturelle» maintiennent un référent chrétien tout en construisant une éthique autonome, «formellement» chrétienne mais dissociée de tout dogme précis. Rousseau est l'exemple privilégié par Certeau, Rousseau qui écrivait à Voltaire : «le dogme n'est rien, la morale est tout». Mais l'affirmation du primat de la conscience sur le dogme se retrouve dans les courants philosophiques et spirituels les plus divers du XVIII^e siècle européen : *Aufklärung* mystique, Wesley, Swedenborg. La fécondité de la notion de formalité des pratiques tient à ce qu'elle permet de saisir *comment on (a) fait fonctionner un discours («chrétien») pour fonder des pratiques qui s'en écartaient*, ou comment la référence chrétienne, maintenue en principe, peut

masquer un réaménagement des conduites, un nouvel usage de la religion, une nouvelle articulation entre les discours et les pratiques. Une analyse analogue vaut, en amont, pour la politique religieuse de Louis XIV : les contenus doctrinaux sont tout à fait orthodoxes, mais la manière dont on les fait fonctionner implique une subordination consciente de la religion à des fins politiques, donc *une nouvelle vision et un nouvel usage de la religion sous le régime de la raison d'État*. Certeau invite ainsi à scruter non seulement les contenus religieux, intellectuels, mais également leur articulation à des pratiques qui leur donnent un sens qu'ils ne livrent pas par eux-mêmes.

Avec cette question de la connaissance des pratiques populaires filtrées en même temps que collectées par la culture savante, y compris dans sa forme historiographique ou (pré)anthropologique, c'est peut-être une brèche, sinon un abîme qui s'ouvre sous les pieds des théories de la sécularisation, compromettant en particulier le contraste simple qu'elles mettent en scène entre le passé et le présent. À propos de la paysannerie française, Certeau note, dans *La culture au pluriel* : «comment savoir ce qu'ont été des millions de "petites gens", non pas seulement au Moyen Âge, mais hier, sinon à travers ce qu'en ont retenu et filtré des clercs et des robins? Une ignorance massive laisse "la masse" dans l'oubli»¹⁰. On peut rapprocher cette remarque de celles que Certeau avance à propos de la notion de «déchristianisation» et, par ricochet, de christianisation : comment savoir ce que signifiait l'adhésion et, si l'on ose dire, la «désadhésion» des pratiques à des prescriptions ou à des ritualisations ecclésiastiques, leur «conformité» à des discours chrétiens? La question ressurgit dans l'histoire quand un «fonds» traditionnel pré-chrétien paraît transparaitre ou faire retour à travers des fêtes «chrétiennes». Une note de l'article sur la formalité des pratiques reprend à cet égard les doutes émis par Jean Delumeau à l'endroit de la notion de déchristianisation ; dans quelle mesure les cérémonies bretonnes du XVII^e siècle étaient-elles «christianisées», faisaient-elles fond sur des pratiques culturelles antérieures, des fêtes populaires coutumières, etc.? La possibilité d'une christianisation de surface, produite par les missions de l'Église vers les terres reculées, doit être soulevée ; c'est l'hypothèse d'«un ripolinage, écrit Certeau, superficiellement jeté sur un système religieux non chrétien et florissant». Dès lors, le sens de la «déchristianisation» est aussi incertain que celui de la «christianisation» qui l'a précédée.

L'attention de Certeau aux pratiques populaires, aux «manières de faire» qui peuvent détourner subrepticement les prescriptions, aux stratégies qui peuvent faire jouer un discours pour «couvrir» une autre réalité, conduit donc à nuancer le constat socio-historique de «sécularisation» : celui-ci vaut peut-être d'abord pour les «élites lettrées» occidentales et pour la langue – ou les langues successives – dans laquelle ou lesquelles, depuis quelques siècles, elles ont formulé les problèmes essentiels (on notera ainsi que c'est précisément sur l'observation de la langue des élites que Carl Schmitt construit sa conceptua-

¹⁰ M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, Paris, UGE-10/18, 1974, p. 147.

lisation des phases du processus de sécularisation : la théologie détrônée par la philosophie et la morale, puis par l'économie, etc.). Cet intérêt se retrouve au présent dans le regard porté par Certeau sur le christianisme éclaté. On l'observe dans le très bel article «Lieux de transit», où Certeau opère *physiquement* ce déplacement d'un «lieu» à un autre : du colloque mondial de théologiens réunis dans un grand hôtel américain (le Plaza Hotel de Los Angeles), où l'on dissèque savamment les textes et l'histoire du christianisme en leur appliquant les interrogations et les méthodes les plus récentes des sciences humaines, à un lieu improbable, gagné dans un bus cahotant, dans les montagnes de Saint-Gabriel, où d'anciens drogués, alcooliques et autres naufragés de la société américaine viennent pleurer des heures durant, se convertir, rompre bruyamment avec leur vie passée, «renaître» dans un climat émotionnel très marqué, presque hystérique – la religion comme *trip*. Cet article saisit sur le vif l'éclatement de la vie religieuse d'un temps et d'un «lieu» (l'Amérique); il suggère qu'on ne peut guère prétendre que la «trajectoire» de sécularisation soit à sens unique : un certain retour vers la foi, le regain de formes de vie religieuse émotionnelle sont ici concomitants d'un reflux des croyances politiques nationales fortes, en particulier de la «religion civile» américaine (le texte est écrit dans les années soixante-dix, marquées par la crise du Viêt-Nam). Mais ce phénomène de reflux de croyances politiques vers de nouvelles croyances religieuses ne vaut pas seulement pour l'Amérique des années soixante/soixante-dix, ni seulement pour les sociétés chrétiennes : le retour vers la religion comme *trip* alternatif à des croyances politico-séculières déçues est un des processus que les sciences humaines ont eu le plus de mal à prévoir et à penser, à la fin du XX^e siècle. Il est vrai que ce phénomène massif contredisait toutes les visions évolutionnistes d'une sécularisation assimilée à la modernité et tenue pour un processus inéluctable, une sorte de «loi de l'Histoire» : le «retour du religieux», y compris et d'abord dans le monde arabo-musulman après l'échec du panarabisme et la déception des espoirs liés aux indépendances, produisit ainsi un effet de surprise, voire de stupéfaction, qu'on peut en partie imputer au paradigme de la sécularisation.

3. Transits et épuisement du croire

Le troisième grand trait de la «trajectoire» est approché à travers le concept de «transits du croire» vers de nouveaux objets, ce que j'ai appelé, de mon côté, la sécularisation-transfert, un phénomène qui, peut-être, précède ce que Certeau désigne comme «l'épuisement du croire».

L'invention du quotidien donne une illustration d'un de ces transits : des christianismes aux socialismes ou, plus exactement, d'une autorité spirituelle indépendante à une opposition politique au pouvoir temporel établi. La «place» d'un pouvoir spirituel opposable au pouvoir temporel est réoccupée par les mouvements socialistes et communistes, ce que Certeau appelle «l'opposition de gauche» qui défend un «autre monde». «Une mutation des contenus

idéologiques peut laisser intacte une “forme” sociale», note Certeau¹¹. On peut ainsi énumérer des analogies fonctionnelles et des caractéristiques formelles communes (rôle du discours, légitimation par des valeurs éthiques, valorisation d’une rupture avec le monde présent, intransigeance doctrinale, etc.). «Cette analogie a des raisons structurelles», souligne Certeau: elle ne relèverait pas essentiellement de motifs psychologiques ou sociologiques, mais de «la logique d’une “place” qui produit et reproduit, comme ses effets, les mobilisations militantes, les tactiques du “faire croire”». Par ces précisions, on voit que Certeau a bien perçu les risques ou les facilités du postulat, critiqué par Hans Blumenberg à propos du théorème de la sécularisation¹², selon lequel il y aurait «du» religieux qui se transformerait-transporterait partout à travers l’histoire moderne; Certeau récuse cet usage trop vague «du» religieux, pour mettre au premier plan la structure du «croire». «Si ces transferts [des christianismes aux socialismes] véhiculent des reliques de croyance, on ne saurait en conclure que ces restes de croyance [...] autorisent à reconnaître de la religion en ces mouvements»¹³. Autrement dit, les analogies structurelles ne suffisent pas à identifier des mouvements hétérogènes. Certeau rejeterait donc sans doute la notion de «religion séculière» appliquée aux idéologies: on procède alors à une «identification induite des objets *crus* à l’acte de *croire*», avec l’erreur corrélative de supposer «de la religion en tout groupe où fonctionnent encore des éléments qui *ont été* religieux»¹⁴. Or ce n’est pas parce qu’il y a des objets crus qu’il y a un même acte de croire, ce n’est pas parce qu’il y a eu de la religion en tout groupe qu’il y en a et y en aura toujours. Une certaine vision de la sécularisation-transfert s’adosse bien à une «ontologie de l’histoire substantialiste», comme l’a noté Blumenberg: dans cette perspective, là où il y a eu de la religion, il semble que rien d’autre, rien de *nouveau* ne puisse advenir, en profondeur. Or, il n’y a pas de privilège de l’antérieur, du religieux, si l’on adopte une vision plus structurale ou «fonctionnelle», privilégiée par Blumenberg comme par Certeau. Ce dernier en tire une conclusion très nette: «les Églises, voire les religions, seraient [...] des variantes sociales dans les rapports possibles entre du *croire* et du *cru* [...], des configurations (et manipulations) historiques particulières des relations» entre les modalités du croire et des séries de contenus disponibles et changeants¹⁵. Autrement dit, il faut porter le regard vers les «redistributions» des contenus (pour parler comme Blumenberg) au sein de structures qui perdurent, plutôt que de postuler l’unité d’un contenu sous-jacent.

¹¹ M. DE CERTEAU, *L’invention du quotidien*, t. I: *Arts de faire*, Paris, UGE-10/18, 1980, ch. XIII, p. 307.

¹² Cf. H. BLUMENBERG, *La légitimité des Temps modernes* (1974, 1983²), Paris, Gallimard, 1999, et notre ouvrage *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2002.

¹³ M. DE CERTEAU, *L’invention du quotidien*, t. 1, p. 309.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

Une illustration historique particulière de ce mouvement est fournie à Certeau par une étude, là encore très «située», que Maurice Agulhon a consacrée à une forme de «sociabilité» qui perdure par-delà la variation historique de ses contenus successifs, en l'occurrence dans le Midi de la France¹⁶ : les contenus de cette sociabilité méridionale sont d'abord dévots (XVI^e-XVII^e siècles), puis francs-maçons (XVIII^e), puis socialistes (XIX^e). Les contenus de croyance passent à l'arrière-plan, deviennent substituables, tandis que perdure une forme sociale.

Ici, Certeau pousse très loin sa propre inscription dans la sécularisation du pensable, puisque la fonctionnalité sociale «explique» des croyances variables, non dans leur contenu, à la limite indifférent, mais par leur fonction, par «la logique d'une place». C'est que Certeau se plie à la plus grande épreuve de mise à distance de soi à travers le discours de la science, le point de vue structuralo-fonctionnel permettant de se déprendre de ses «investissements» personnels dans des contenus donnés.

Cette approche a un effet démystifiant pour la religion : le «contenu» de cette croyance est destitué de tout privilège, il est relativisé, substituable ; le «croire» importe plus, ici, que le «cru». Mais cette vision a aussi un effet démystifiant sur la politique et les mythes sociaux modernes, sur la gestion moderne du «croire» dans la société de consommation. On quitte alors le seul terrain du passé au profit d'un diagnostic sur les sociétés présentes. Le diagnostic vise un épuisement non seulement de la croyance religieuse dans les sociétés européennes, mais aussi du croire, y compris dans ses (ré)investissements politiques et sociaux. «Le croire s'épuise», note Certeau. Et cet épuisement suscite des traductions et des réactions diverses, parfois paniques, faisant resurgir la très vieille question : comment «faire marcher» les sujets, comment mettre au travail les individus, sinon en leur «faisant croire» au sens des entreprises collectives, des programmes, en la valeur de l'auto-perpétuation de la société ? Cette question vaut pour «l'esprit du capitalisme» défailant, et l'analyse de Certeau revêt ici des accents critiques. Certeau se montre en effet très rétif vis-à-vis d'un usage plus ou moins cynique ou stratégique de la religion dans cette perspective : comme réserve de «valeurs» (l'époque lance la notion de «valeurs d'entreprise», le magazine *Valeurs actuelles* se crée, etc.), la religion est le recours qu'on va chercher quand on ne sait plus quoi trouver pour «motiver», faire croire, faire marcher. Or, comme il est dit dans *La culture au pluriel* : «la défense des "valeurs", en privilégiant le service qu'elles rendent à un groupe, ne croit déjà plus à ce qu'elles disaient»¹⁷.

La question demeure cependant posée d'une tendance à l'épuisement ; elle recoupe l'interrogation sur la «fin» de la sécularisation : consistera-t-elle en un épuisement du croire sous toutes ses formes ? Il faudrait ici confronter les

¹⁶ M. AGULHON, *Le cercle dans la France bourgeoise : 1810-1848, étude d'une mutation de sociabilité*, Paris, A. Colin, 1977.

¹⁷ M. DE CERTEAU, *La culture au pluriel*, p. 19.

interrogations de Certeau aux versions optimistes de la sécularisation comme libération vis-à-vis de toute hégémonie et hétéronomie, de toute autorité et de toute croyance forte, telle qu'elle s'exprime dans l'optimisme libéral d'un Richard Rorty ; ou avec la version italienne de la sécularisation comme conduisant à un nihilisme actif, libérateur à l'égard de tout dogmatisme et de toute violence hégémonique attachée à des «vérités» métaphysiques. Ne peut-on entendre quelque écho entre le thème de la «faiblesse de croire» et la «pensée faible» prônée par Vattimo, surtout si l'on pense à l'un de ses ouvrages récents, *Crederè di credere?*¹⁸

Une parenté évidente tient à un rejet commun de toute vision antimoderniste, apocalyptique ou conservatrice de la sécularisation, prégnante dans une certaine tendance du christianisme, et en particulier du catholicisme contemporain, en lutte contre «l'humanisme séculier», la modernité athée, etc. L'effacement historique du christianisme comme chrétienté, la dissociation du christianisme vis-à-vis des dispositifs hégémoniques et des contraintes sociales dans lesquels il était enchâssé, le déclin de «l'inféodation religieuse» de la vie politique, sociale, scientifique : autant de processus libérateurs aux yeux de Certeau, libérateurs pour le monde et pour le christianisme lui-même. On pourrait presque dire alors, avec Gogarten et une certaine «théologie de la sécularisation», qu'en se libérant du christianisme, le monde moderne a aussi libéré le christianisme¹⁹. Mais cela ne saurait signifier pour Certeau que le monde, au sens du monde de la vie ou du monde quotidien, serait heureusement désinvesti de tout sens religieux, et que la foi trouverait refuge dans la seule «décision personnelle», dans le saut subjectif. Si théologie de la sécularisation il y avait chez Certeau, elle consisterait plutôt, à rebours du désenchantement que les théories protestantes post-wébériennes tiennent généralement pour acquis, à chercher un sens religieux dans l'ordinaire, dans le quotidien même, tout en prenant acte du retrait de la position hégémonique du christianisme dans le monde social et politique. La religion, pour Certeau, n'est pas l'extraordinaire ; elle se loge au plus près de la vie, dans sa quotidienneté même. Par là, Certeau prend assurément ses distances vis-à-vis de la thématique de la compréhension wébérienne du «désenchantement du monde» comme produit de la tendance anti-magique et anti-mondaine du christianisme, tout comme vis-à-vis du thème nietzschéen, repris par Vattimo, d'un «nihilisme actif» ou d'un nihilisme heureux, ou d'une joyeuse destruction de toute autorité.

Il y a en effet chez Certeau une inscription plus résolue, peut-être faut-il dire une fidélité, à un héritage ecclésio-catholique : une vision positive de l'autorité comme «l'air qui rend une société respirable», pour citer *La culture au pluriel*. Croire à quelque chose, se fier à une autorité qui ouvre un espace de références communes et «permet» d'*inter-dire* (un jeu de mots lacanien qu'affectionnait

¹⁸ G. VATTIMO, *Espérer croire* (1996), Paris, Seuil, 1998.

¹⁹ F. GOGARTEN, *Destin et espoir du monde moderne. La sécularisation comme problème théologique* (1953), Tournai, Casterman, 1970.

Certeau): c'est là une nécessité et un bienfait, pour Certeau, qui résisterait assurément à une vision intégralement positive de la sécularisation si celle-ci impliquait, à terme, la liquidation de toute croyance et de toute autorité.

Certeau diagnostique, dans cet ouvrage de 1974, une maladie moderne de l'autorité qui affecte les sociétés idéologiques, toutes les formes du (faire) croire : où s'arrête la crainte légitime d'être manipulé par des autorités mensongères ? comment assurer la confiance, la fiabilité dont les institutions ont besoin, les références communes qui peuvent légitimement «faire autorité» ? Une observation aiguë avancée par Certeau concerne le fait que la religion est abordée de plus en plus fréquemment (dans les années soixante/soixante-dix) sous l'angle de la «crise», mais d'une crise dont Certeau se demande dans quelle mesure elle ne fonctionne pas comme *métaphore* pour parler d'autres crises, dans tous les domaines : crise du croire en général, de l'engagement sur la durée (dans la vie sentimentale comme dans la vie politique), de la crédibilité des autorités.

Au fond, Certeau s'inscrit lui-même dans cette configuration de crise : le questionnement sur son propre statut de jésuite, d'intellectuel lié à une institution et à une culture qu'il met à l'épreuve de codes modernes (psychanalyse, sociologie, histoire critique), communique avec des questions sociales, politiques, existentielles plus vastes, et débouche sur une interrogation sur la «crédibilité» contemporaine du christianisme.

Évoquons donc brièvement, pour finir, certaines «positions» de Certeau vis-à-vis de la situation présente du christianisme ; nous abordons alors une dimension de son œuvre où une parole plus subjective s'affirme et s'articule à des observations sociologiques, pour donner lieu à une réflexion sur ce que *permet* encore le christianisme après le déclin de l'Église comme «corps de sens». Dans *Le Christianisme éclaté*, Certeau évoque ainsi longuement ces chrétiens «veufs de l'institution», croyants sans être pratiquants, dont la foi ne se traduit plus par des signes objectifs, par une pratique sacramentelle, mais par des engagements, un rapport à l'autre, une fidélité. La question se pose toujours de savoir ce que signifie une foi détachée d'une praxis sacramentelle, mais qui irrigue d'autres pratiques et d'autres engagements, d'autres «militances» parfois. La sociologie des religions a, depuis, repris et développé ce thème, par exemple dans les travaux de Danièle Hervieu-Léger, qui reconnaît sa dette, à cet égard, vis-à-vis de Certeau.

À un autre pôle, il s'agit de savoir comment l'expérience religieuse chrétienne, ancrée dans un passé à jamais absent, peut se dire toujours à nouveau dans le langage d'un temps (nouveau). *La faiblesse de croire* évoque ainsi «la grâce de chercher Dieu dans le langage de son temps» (p. 65). Certeau travaille alors sur son propre rapport au christianisme : un présent doit toujours, ici, s'articuler à «l'absent de l'histoire», à un vide fondateur ; une mort a donné vie à de nouvelles paroles, a permis d'autres manières de vivre et de cheminer. On a parfois observé le déplacement d'accent opéré par Certeau pour qualifier cette expérience : «fidélité créatrice», dit-il d'abord, puis «rupture instaura-

trice», plutôt après 68. Déplacement significatif sans doute, mais qui ne change pas l'axe décisif de l'interprétation d'un absent qui permet, d'un passé qui ouvre, dans son vide même, une possibilité de cheminement, ou de la mort du Christ comme mort qui rend possible une communauté qui (s'inter-)dira cette expérience de la perte fondatrice.

Certeau cherche alors ce que le christianisme a encore à nous dire; par là, il excède évidemment toute théorie de la sécularisation, il sort du «tableau» objectivant pour «se permettre» une parole croyante mais neuve, une fidélité créatrice. Les références à l'Évangile interviennent dans ce cadre: le «pas sans nous», où Certeau entend l'idée que la manifestation du Christ n'est pas achevée sans nous, sans de nouvelles expressions et inventions de la foi; ou Jean 14,12: «Vous ferez des œuvres plus grandes que les miennes».

Sur le fond même d'une sécularisation du pensable, d'un certain «exil» du christianisme dans une culture autre, il est «permis», selon Certeau, de donner sens à ce témoignage et à cet appel. «Élucider ce que le christianisme peut dire *de lui-même* dans l'élément d'une culture nouvelle»²⁰, tel est alors l'effort auquel Certeau se livre comme «cherchant Dieu». Cet effort implique peut-être d'inverser, en bout de parcours, l'inversion première, celle qui s'attachait à saisir la religion comme expression du monde social: sans nier la nouveauté d'une situation de sécularisation ou d'éclatement, il s'agit alors plutôt de tenter de dire à nouveaux frais comment le christianisme est et demeure *pensable* dans un monde qui n'est plus chrétien.

²⁰ M. CERTEAU, *La faiblesse de croire*, p. 210.