

MICHEL DE CERTEAU
(1925-1986)
ET LA COMPAGNIE DE JÉSUS

Dossier édité par DIANA NAPOLI et PIERRE GISEL

INTRODUCTION

PIERRE GISEL et DIANA NAPOLI

Université de Lausanne et Università Antonianum (Rome)

Michel de Certeau¹ est une figure inclassable, mais ses œuvres, nombreuses et arpentant des domaines très divers, ont été beaucoup commentées². L'initiative du présent dossier revient à Diana Napoli³, qui s'est associé Pierre Gisel⁴, et l'horizon choisi en est spécifiquement celui de

¹ Michel-Jean-Emmanuel de La Barge de Certeau, né à Chambéry, en Savoie, le 17 mai 1925. Pour plus, cf. le texte, dense et riche d'enjeux, de Luce GIARD, « Petite biographie de Michel de Certeau », in : ID. (éd.), *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, Paris, Éd. Facultés jésuites de Paris, 2017, p. 245-258.

² Outre ce qu'on pourra découvrir au fur et à mesure de la lecture des textes du dossier, on trouvera, de Luce GIARD, une « Biobibliographie » in : ID. (éd.), *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, p. 245-253, et une « Bibliographie complète » établie par Luce GIARD, dans les *Recherches de science religieuse* 76/3 (dorénavant *RSR*), 1988, p. 405-457 ; depuis, ont paru des textes importants, posthumes et édités par Luce GIARD, notamment *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Seuil, 2005, et *La Fable mystique II, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 2013.

³ Diana Napoli est professeure invitée à l'Université Antonianum de Rome. Elle a travaillé sur Certeau pour sa thèse de doctorat à l'EHESP (en 2012, sous la direction de François Hartog) et au cours de ses recherches postdoctorales à l'EPHE. Elle a publié de nombreux articles sur Certeau, en italien, en français et en espagnol, ainsi qu'une monographie, *Michel de Certeau. Lo storico smarrito*, Brescia, Morcelliana, 2012. Elle a édité les dossiers suivants : « Michel de Certeau. Un teatro della soggettività », *Aut-Aut* 269 (2016), « Michel de Certeau et Jean-Joseph Surin », *Humanitas* (2016/4), et, avec Paola DI CORI, « Michel de Certeau. Il corpo della storia », *Humanitas* (2012/4). Elle est professeure de lycée à Rome.

⁴ Pierre Gisel est professeur honoraire de l'Université de Lausanne, Faculté de théologie et de sciences des religions. Il a publié sur le croire, la ritualité, la tradition, les phénomènes d'institutionnalisation, les monothéismes (dont tout spécialement le judaïsme), le christianisme en modernité, les recompositions contemporaines du religieux. Du milieu des années 1970 au milieu des années 2010, il a été proche de la revue jésuite des *RSR*, participant à presque tous ses colloques bisannuels à Chantilly, au cours desquels il a beaucoup échangé avec Michel de Certeau, jusqu'à sa mort. Sur Certeau, il a publié « La pertinence théologique de la pensée de Michel de Certeau. L'indiscipline de l'interdisciplinarité », *Teología y Vida* 57/2 (2016), p. 257-280 (texte d'un exposé donné à un colloque Certeau tenu à Santiago-du-Chili où il avait été invité en nov. 2015, avec Luce Giard et Dominique Salin, par le jésuite chilien Carlos Alvarez actuellement en rédaction de thèse au Centre Sèvres de Paris, annoncée sous le titre « Sécularisation et crise : la mystique. Continuités et ruptures entre Henri de Lubac et Michel de Certeau ») et, comme co-éd. avec

l'appartenance de Certeau à la Compagnie de Jésus, à un moment de forts bouillonnements et de grande inventivité. Par-delà : le lien à l'Église, même si ce n'est pas strictement identique. La question est donc celle de *lieux*, marqués, et d'*institutions*, déterminées, les uns comme les autres traversés de provocations, voire de bousclements historiques. Des lieux et des institutions dont on hérite, ou qui assignent, mais dont on peut répondre de manière très différente, ou au contraire vouloir s'affranchir.

Dire lieux et institutions, c'est avoir affaire à des *frontières*, à ce qui les pose et à ce en quoi elles bougent. À des *passages* aussi : les frontières les réclament, mais les permettent en même temps, toutes choses que Certeau n'a cessé d'interroger⁵.

Avec la thématique des lieux, situés, et des institutions, particulières, on touche une question aujourd'hui centrale au cœur du social – notre société n'est pas dite sans raison «liquide», emblématiquement chez Zygmunt Bauman, ou désinstitutionnalisée –, au cœur du religieux aussi, où tout ce qui relève de l'institution est volontiers vilipendé au profit d'une «spiritualité», mais d'un terme qui n'est alors plus lié à ce que pouvait porter une tradition et que Certeau avait centralement travaillé, mais se veut d'abord et avant tout libre, propre à chacun, vécue au présent, et renvoyant à du divin disséminé, anonyme, peu résistant et non constitutif, hors altérité qui échappe, heurt qui blesse, ou inappropriable foncier qui inquiète et relance.

À l'intérieur même des institutions et des traditions religieuses, notamment en christianisme, se font voir la même critique à l'endroit de l'institutionnel – voire le même refus ou le même déni – et la même volonté de dépassement des médiations, comme si y était à l'œuvre une sorte de «sécularisation interne»⁶. D'où une inflexion en direction de formes communautaires se profilant en marge du social de tous – elles se retrouvent «folklorisées», comme aime à dire Certeau – et de fonction au mieux compensatoire.

Christian INDERMUHLE et Thierry LAUS, «Lire Michel de Certeau», *RThPh* 136/4 (2004), où il signe un «Lire Michel de Certeau en théologien», p. 399-415 (aux textes des trois éditeurs s'ajoutent ceux de Jacques Le Brun, Henri Laux, Jean-Claude Monod, Guy Petitdemange et Isabelle Ullern) ; il a également dirigé la thèse de Christian INDERMUHLE, *Cristallographie(s)*. (*Montesquieu, Certeau, Deleuze, Foucault, Valéry*), Paris, Van Dieren, 2007.

⁵ On notera à cette occasion que la ou les «frontières» – le mot et ce qui y est attaché – ou la «périphérie» est ce à quoi renvoie régulièrement le premier pape jésuite de l'histoire, François, qui a d'ailleurs pu dire : «Pour moi, Certeau reste le plus grand théologien pour aujourd'hui», cité par François-Xavier DUMORTIER, «Ouverture», in : Luce GIARD (éd.), *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre, op. cit.*, p. 17-23, ici p. 20.

⁶ Cf. François-André ISAMBERT, «La sécularisation interne du christianisme», *Revue française de sociologie* 17 (1976), p. 573-589.

Sur le fond, notre temps ne sait plus penser ce qui *structure* une vie sociale, ni, c'est lié, les *médiations*, en tous registres, civil, politique, religieux. Le champ est alors laissé libre à une pure extension du social. Avec ses fonctionnements de plus en plus anonymes, techniques et ainsi obligés, sur fond purement individualisé et laissé à la simple expression des affects.

Or, le pari de Certeau, c'est au contraire de penser le religieux – et le théologique – en rapports *constitutifs* à l'histoire et au social. Ce qui suppose que le religieux soit partie prenante du social dans ses expressions et ses formes ; et ce qui entraîne du coup qu'il y fait voir et peut y permettre – y accompagner ou y infléchir – l'avènement de corps singuliers transis de ce social.

À l'arrière-plan de la double question des lieux et des institutions se tient celle de l'*identité*, irréductible mais souvent laissée en friche, ou abandonnée à des replis sur un donné hérité qui autoriserait comme tel – un donné vivant en fin de compte d'autolégitimation et se donnant en forme de systèmes en autoréférences –, ce dont s'écarte résolument Certeau. Le passé n'a en outre, pour lui, pas à être un modèle. C'est qu'il convient de viser une *pertinence au cœur du monde et du social*, donc au présent, ce qui suppose du coup que soit prise en compte, pensée et validée une *inscription du religieux dans de l'anthropologie commun*. Et c'est là, doublement, une leçon aujourd'hui à la fois un peu oubliée et urgente.

*

* *

Depuis au moins deux décennies, la figure de Michel de Certeau se trouve au centre d'études montrant l'influence que son travail a exercée dans de multiples champs du savoir. Mais si, d'un côté, on peut faire état d'un parcours intellectuel à l'évidence riche et complexe, et souvent hors cadre, qui l'aura poussé à voyager en Europe et sur le continent américain, à enseigner en France et aux États-Unis, il ne faut pas oublier, d'un autre côté, que son chemin sans cesse innovateur et transdisciplinaire ne l'a pas conduit à abandonner la Compagnie de Jésus, à laquelle il a appartenu toute sa vie⁷.

C'est en son sein que Certeau a fait ses premiers pas d'historien, éditant le *Mémorial* de Pierre Favre. C'est encore suite à des recherches commandées par la Compagnie qu'il a rencontré la figure de Jean-Joseph Surin, qui deviendra très vite son *alter ego*, compagnon de route à propos

⁷ À ce sujet, on lira avec profit le « moment 1966 » que rappelle le collectif François ROUSTANG, *Le troisième homme, entre rupture personnelle et crise catholique* (Ève-Alice ROUSTANG éd.), Paris, Odile Jacob, 2019, dont notamment, à côté de textes d'Étienne Fouilloux et de Danièle Hervieu-Léger, celui de Claude LANGLOIS, « Un long compagnonnage. François Roustang et Michel de Certeau (1956-1966) », p. 63-98.

duquel il n'a jamais cessé d'écrire. Et il y a chez lui toute une production animée par des interrogations et des inquiétudes au caractère théologique ou spirituel évident, mais qui ne peut être séparée du reste de ses écrits consacrés à l'histoire, à la socialité ou à l'anthropologie de la croyance. Les thématiques abordées et les horizons ouverts au cœur de cette production déploient directement la problématique religieuse ou spirituelle – elle sera plus spécifiquement reprise dans *L'étranger ou l'union dans la différence* (1969 et, posthume, 2005), *Le christianisme éclaté* (1974), *La faiblesse de croire* (posthume, 1987), *Le lieu de l'autre* (posthume, 2005) –, mais elles se retrouvent aussi, articulées ou mobilisées autrement, dans la production qui l'a canonisé comme une figure majeure de la culture et des sciences humaines françaises : *L'écriture de l'histoire* (1975), *L'invention du quotidien* (I, 1980), *La Fable mystique* (I, 1982; II, posthume, 2013).

Qui est donc Michel de Certeau ? La réponse la plus connue est celle qu'il a lui-même donnée : « Je suis seulement un voyageur »⁸. Son passage à travers les disciplines, de l'histoire à l'anthropologie, de la psychanalyse à la théologie, de même que son parcours intellectuel, peuvent en effet être lus sous le signe du nomadisme et du pèlerinage où se marque une relation à l'espace – l'espace des disciplines et l'espace des institutions –, vu comme traversé de trajectoires et de déplacements. Leur prise en compte par Certeau en fait d'ailleurs un véritable « maître de l'entre-deux »⁹ ; avec François Hartog, on peut aussi dire de lui qu'en vertu de son choix pour les marges, les lieux inconnus ou d'inconnus, où observer et garder toute liberté de passage possible, il est un « maître contemporain en inquiétante étrangeté »¹⁰.

Au cours de ses pérégrinations et de ses transgressions des frontières disciplinaires, Certeau a cependant toujours gardé envers la Compagnie de Jésus, dans laquelle il était entré en 1950, une fidélité qui a résisté même dans les moments où la distance avec l'institution semblait se creuser irrémédiablement, ce qui se passa notamment au moment de la parution du livre *Le christianisme éclaté*. Dans ce dialogue avec Jean-Marie Domenach, alors directeur de la revue *Esprit*, Certeau se demandait – on était au début des années 1970 – si le christianisme était capable de garder une spécificité de vérité à même de modifier la vie et le social du croyant, ou s'il était au contraire destiné à n'être rien d'autre qu'une expression historiquement passée de l'expérience d'existence propre à l'homme occidental, simple moment d'une civilisation pareil, dit à titre d'exemple, au moment hellénique.

⁸ Michel DE CERTEAU, « L'expérience spirituelle », *Christus* 17, n° 68 (1970), p. 488.

⁹ Paola DI CORI, « Michel de Certeau. Una po(i)etica della storia », *Contemporanea* 10/2 (2007), p. 317-326.

¹⁰ François HARTOG le dit de Michel de Certeau et de Paul Ricœur, « L'inquiétante étrangeté de l'histoire », *Esprit*, févr. 2011, p. 66.

Les interrogations portées par Certeau – ainsi que les réponses radicales qu’il esquissait –, outre un contexte général de crise des institutions, s’expliquaient aussi par les changements et le dynamisme d’un christianisme où venait d’avoir lieu le Concile Vatican II, avec ses attentes, ses acquis, ses désillusions et son héritage difficile à gérer, et qui commençait à être traversé des diverses théologies de la libération ou simplement politiques¹¹. On assistait au même moment au phénomène de « chrétiens sans Église », une expression que Certeau reprend du titre d’un ouvrage majeur de Kolakowski concernant le xvii^e siècle¹² : un éloignement des croyants à l’endroit des institutions ecclésiastiques, recyclant en même temps leur *credo* dans des contextes non religieux. Dans cette direction s’est donnée à voir une radicalisation progressive de l’engagement social des croyants qui, dans le cadre d’un parcours ayant commencé en France à la Libération, se plaçaient, pour faire écho au titre d’un livre récent de Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel, *À la gauche du Christ*¹³. On pouvait aussi se faire spectateur d’une sorte de « sécularisation heureuse » de la quête du rapport à Dieu, sous le signe d’une parole immédiate et d’une relation hors des rituels de l’institution, un contexte dans lequel a pu venir s’inscrire le mouvement charismatique.

Pourtant, même enracinées dans la situation française, les analyses de Certeau s’adressaient à l’Église en général – comme elles s’adressent à celle d’aujourd’hui, en dernière analyse aux prises avec les mêmes défis –, qu’il invitait à renoncer aux fastes d’une puissance perdue pour s’engager non dans la défense d’une identité, mais dans la découverte de l’altérité qui nous détermine et dans la conscience d’un « non-intégrable » qui échappe. Sa critique de l’institution ne correspondait pas au discours contestataire des années 1960, ni ne relevait d’une veine de simple dissidence, ici catholique. Face aux institutions, il n’opposait pas un refus de principe, pas plus que le rappel d’une origine perdue et pure que le cours de l’histoire aurait corrompue. C’était plutôt un *ni ni*, capable de se glisser aux marges et aux frontières des lieux institutionnels, pour construire autrement le rapport entre une culture qui ne parlait plus le langage chrétien et un christianisme qui ne parlait plus la langue de la culture.

Joseph Moingt remarque qu’il serait difficile de se plonger dans Certeau en situant son œuvre en dehors d’une vision théologique¹⁴ ; selon lui, sa manière de faire de l’histoire est liée à une autre manière de faire de la théologie, ce que d’une certaine façon Certeau lui-même explicite, quand

¹¹ Cf. à ce propos Gerd-Rainer HORN, *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

¹² Cf. Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église*, Paris, Gallimard, 1969.

¹³ Paris, Seuil, 2012 ; le texte analyse le monde chrétien dans son ensemble, au-delà du seul catholicisme.

¹⁴ Joseph MOINGT, *Figures de théologiens*, Paris, Cerf, 2013, p. 113.

il avoue : « Je ne saurais dénier que j'investis ma foi dans l'analyse que je fais de l'histoire, ni "oublier" fictivement que je suis théologien »¹⁵. Il s'agit, comme l'observe Stella Morra, d'une réflexion croyante, où l'inquiétude de l'âme et le travail de la science s'entrecroisent pour se nourrir réciproquement : « la scientificité constitue un corps, une visibilité, une lisibilité, une possibilité de circulation de la langue pour le silencieux marcheur intérieur qu'est le croyant »¹⁶. Et de cette manière, les disciplines et les savoirs que Certeau a traversés se muent en récits « tracés [...] par l'expérience spirituelle », au gré d'un itinéraire voué à la recherche de Dieu, porté par l'interrogation de ce qu'il y a à la fois de plus profond et de commun dans l'expérience humaine : la passion de croire, où Certeau discernait le lieu décisif de l'acceptation de l'altérité, et le lieu où il est possible de chercher un sens de l'existence et de l'histoire.

Au fond, il s'agit là des questions mêmes qui, à partir des années 1950, avaient bouleversé la Compagnie de Jésus, plongée dans une confrontation en corps-à-corps avec un monde nouveau nécessitant un langage à inventer. Dans cet effort, les jésuites arrivèrent à s'imposer sur la scène culturelle française, au point qu'il serait difficile de faire une histoire des sciences humaines en France, des années 1950 aux années 1970, sans retenir leurs apports. Certeau en est un exemple, peut-être le plus significatif, pour la manière dont il a su décliner le rapport entre le savoir et l'institution, et spécifiquement le rapport entre les sciences humaines et la Compagnie dont il était membre. Ce même rapport, globalement très perturbé et occasionnant trouble, devient pour Certeau le vecteur d'un chemin qui, sans désavouer ses liens d'appartenance, mais les mobilisant autrement que dans la direction d'un savoir autorisé, ne perd jamais de vue une fidélité à ce dont il a hérité. Et là, sous ses coups, l'institutionnel se mue, de *lieu qui autorise, en espace à parcourir*.

Cette fidélité se love au cœur de l'expérience spirituelle de la Compagnie, dans sa lecture des *Exercices spirituels* (Certeau avait été, au tout début, chargé par ses supérieurs de se consacrer à l'histoire de la spiritualité ignatienne¹⁷, à l'encontre d'un certain raidissement de la doctrine). Sous cet angle, son œuvre peut être vue comme une « manière de procéder » – un « art de faire » ? –, dans le sens où le sont les *Exercices* selon la définition

¹⁵ Michel DE CERTEAU, « Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens », *RSR* 58 (1970), p. 481-520.

¹⁶ Stella MORRA, « Pas sans toi ». *Testo parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004, p. 38.

¹⁷ Dans le présent dossier, on écrira, selon l'usage classique, ignatien et non ignacien, comme cela se rencontre assez souvent aujourd'hui : Dominique Salin rappelle qu'Ignace s'appelait *Inigo*, prénom basque qui n'a rien à voir avec le latin *ignis*, et que lorsqu'il inscrit à l'Université de Paris à 37 ans, il prend le prénom *Ignatius* et a ensuite toujours signé ainsi.

qu'en donne Pierre Favre. Certeau y trouvera les diverses thématiques de sa production scientifique : le voyage, le désir, le faire-place à l'autre. Lire Certeau, c'est comme suivre les *Exercices* : son œuvre offre en effet une série d'outils de voyage, qui n'indiquent ni des étapes ni une destination, mais, justement, une « manière de procéder », liée à une expérience spirituelle.

*

* *

Le lecteur trouvera ici quatre textes, écrits sous l'angle du rapport de Michel de Certeau aux lieux et à l'institutionnel, et prenant plus spécifiquement en compte son appartenance à la Compagnie de Jésus, ce qu'elle a traversé et ce dans quoi elle s'était engagée¹⁸. Ils partent chacun d'une thématique propre, différente à chaque fois, les quatre contributions, ou interrogations, étant complémentaires.

Diana Napoli nous fait d'abord entrer dans ce qu'il en est ou en serait d'un héritage hégélien. Le point pourra surprendre. Mais il a souvent été mis en avant, par Luce Giard pour commencer¹⁹. Et Diana Napoli donne tous les éléments historiques de la lecture de Hegel à laquelle s'étaient mis les jésuites français, dans les années 1930 déjà, et en échanges directs, parfois contrastés mais à l'apport reconnu, avec les philosophes hors catholicisme. Il peut y avoir surprise, parce que si le passage par Hegel fut important, voire décisif, ce qui s'en hérite chez Certeau se retrouve non seulement transposé dans d'autres registres – ceux des sciences humaines des années 1960 et 1970, psychanalytiques notamment, sémiotiques et ethnologiques aussi –, mais à l'œuvre au cœur d'autres dispositifs. Du coup, l'héritage en sort à vrai dire transformé. On ne rencontre pas, chez Certeau, les termes propres à Hegel, encore moins les mises en rapports dialectiques qui furent les siennes, mais des motifs différés, tels le passage par l'altérité ; la force du négatif ; un travail non directement sur les doctrines ou autres propositions mais à même l'histoire ; un penser du présent dans son rapport à un passé et à du changement, en lien aussi à ce qui y advient et comment ; le couple particulier et universel ; une thématization de ce qui survient avec la modernité ; enfin, tout sauf à négliger, un travail réflexif qui est travail sur soi à partir de ses conditions propres et d'effets non voulus, mais effectifs et qui déterminent nos tâches. Bref, une intelligibilité déployée à partir de ce

¹⁸ Sur ce même thème, cf. Denis PELLETIER et François TRÉMOLIÈRES (éds), « Michel de Certeau, jésuite », *Revue d'Histoire de l'Église de France* 104 (253), 2018, numéro de revue dont nous n'avons pu prendre connaissance qu'après la mise sur pied du présent dossier.

¹⁹ Tout particulièrement dans « Mystique et politique, ou l'institution comme objet second », in : ID., Hervé MARTIN et Jacques REVEL, *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Paris, Jérôme Millon, 1991, p. 9-45, ici p. 27-36 : « La matrice hégélienne ».

qui arrive et en fonction de ce qui arrive, à la fois et sous un même regard des faits *et* des aménagements, tous deux à enregistrer et à construire.

Sur un horizon qu'on peut dire marqué par la lecture de Hegel, ce sont, chez Certeau, l'*absence*, les *passages*, les *marges* et l'*innovation* qui s'avèrent décisifs. Et tous demeurent, résistent ou reviennent. On est ainsi non en sursomption, mais dans un répondre-de. Et c'est sur cet arrière-fond, fait d'un manque originaire *et* incitant, que peut se cristalliser une vérité de modalité chrétienne, une vérité qui n'est ni dans une réalité donnée, ni dans des textes, encore moins dans des institutions, mais dans un *rapport* – et ici rapport de *différents* –, un rapport au réel, déterminé, un rapport aux textes, situés, un rapport aux institutions, diverses et héritées.

Andrés Freijomil²⁰ restitue ensuite ce qui se cherche et se noue chez Certeau du milieu des années 1950 et tout au long des années 1960, avant les grands textes qui le feront connaître. Certeau participe pleinement de ce qui anime alors la Compagnie – un véritable lieu d'incubation –, particulièrement autour de la revue *Christus*, fondée en 1954, dont Certeau fut l'un des parrains et dont il assumera des responsabilités éditoriales centrales, en collaboration notamment avec François Roustang que nous avons évoqué ci-dessus. La visée était de faire fructifier et de diffuser le geste de la spiritualité ignatienne, en ce temps d'abord préconciliaire, puis d'investissement délibéré du champ des sciences humaines²¹ et de la culture (notons que *Christus* comptera plus de 10 000 abonnés à la fin du Concile). C'est là que se cristallise chez Certeau un mode « pèlerin » et « nomade », dit Freijomil, deux types de trajectoires un peu différents mais qui peuvent se mêler ou se côtoyer, sur le fond d'une sorte d'exil intérieur, d'une différence maintenue et habitée, d'une discordance foncière, ici productive, qui va déplacer les savoirs et ouvrir sur une cartographie de figures construites. On y a affaire à un ordre propre, qui ressortit au *symbolique* et lui donne corps,

²⁰ Andrés Freijomil est professeur d'histoire à l'Universidad nacional de General Sarmiento en Argentine, où il est titulaire de la chaire « Problème de la connaissance historique » et dirige l'unité de recherche « Poétique de l'historiographie ». Ses travaux portent sur l'œuvre de Michel de Certeau (cf. *Arts de braconner. Une histoire matérielle de la lecture chez Michel de Certeau*, Paris, Garnier, 2020 [préface de Roger Chartier]), ainsi que sur l'historiographie européenne et latino-américaine. On pourra lire aussi, non sans lien à la contribution au présent numéro, son « Pratiques du réemploi et historicité des titres dans *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle I* », in : Luce GIARD (éd.), *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre, op. cit.*, p. 111-119.

²¹ La présence des sciences humaines marquera aussi constitutivement l'arrière-fond des *RSR* des années 1970 aux années 1990 ; Pierre Gisel en fait état dans la section « Les cent années des *Recherches*. Relecture partielle et orientée » de son article « Théologie et sciences religieuses à l'enseigne de la sécularisation. D'une dualité à déplacer. Les *RSR* mises en perspective », *RSR* 101/2, 2013, p. 181-199, ici p. 187-191 (et, pour des exemples : p. 190 *sq.*) ; plus globalement, sur les *RSR*, cf. Pierre GIBERT et Christoph THEOBALD (éds), *Théologie et vérité au défi de l'histoire (RSR 1910-2010)*, Leuven, Peters, 2010.

permettant des pratiques ou des opérations créatrices. C'est un ordre *décalé*, qu'auront ouvert non des coordonnées autorisantes, mais des chemins de « migration » et, surtout, diverses « traversées » d'espaces donnés, et qui dispose non des objets définis par les disciplines reconnues, mais des produits de « braconnages ». Se seront joués de la déterritorialisation – de soi, pour commencer –, de l'écart et de l'échappée toujours reprise, tous suspendus à de l'hétérologique ou à une vérité en hors-lieu, à la fois dehors *et* dedans, ailleurs *et* ici, et, pour des données qui sont en cause, à la fois cela *et* autre.

On s'y trouve hors tout commun que pourrait disposer une institution sociale ou que pourrait mettre en place une discipline (Andrés Freijomil note d'entrée qu'institutions et disciplines sont toutes deux des espaces à traverser, déplaçant alors leurs données et faisant bouger leurs frontières). Mais s'il n'y a pas une communion donnée par un corps ou par une intellectualité, il y a une puissance tierce, ou Autre, qui fait voir des enjeux et commande à de l'échange, à de la vie et à des visées – pour chacun et pour tous –, ou à de l'existence à faire advenir et dont les traces attendent lecture et relancent continûment de l'écriture.

On peut dire que le troisième texte, de Giuseppe Riggio²², qui se penche sur deux articles de Certeau publiés dans *Christus* en 1966 et 1973, s'inscrit dans la ligne de celui d'Andrés Freijomil, mais en se concentrant plus spécifiquement sur la place et l'influence des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola dans la pensée de Certeau, dès les années 1950.

À bien voir, les *Exercices* donnent le condensé d'une spiritualité ignatienne qu'on ne négligera en rien à l'arrière-plan de la vie et de l'œuvre de Certeau. On a d'ailleurs même pu dire que cette spiritualité, son type et ses modes, étaient ce qui liait la diversité et la multiplicité de ses textes. Dans son travail pastoral, Certeau a donné les « exercices » au début des années 1960, au cours de plusieurs retraites ; il en avait déjà rencontré la spiritualité à Fourvière dans les années 1950 ; il s'est expliqué en profondeur avec elle au gré de son travail d'historien, en archives, sur le *Mémorial* de Pierre Favre, compagnon d'Ignace, à quoi s'ajoute son corps-à-corps avec Jean-Joseph Surin, du xvii^e, un siècle plus jeune que Favre donc. Et la contribution précédente, d'Andrés Freijomil, a montré que c'était la perspective mise en œuvre par la revue *Christus* dans laquelle s'était engagé Certeau.

Ce qui tient cette spiritualité, c'est une « manière de procéder », non des « contenus », intellectuels ou autres, sur lesquels se brancher et à approfondir. L'attention est donnée à ce qui se passe et comment, pendant et à l'occasion des « exercices », et la fin en est d'assurer que quelque chose

²² Giuseppe Riggio est rédacteur en chef de la revue jésuite milanaise *Aggiornamenti sociali* ; il a passé sa *licenza* en théologie fondamentale à la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale. Sa thèse, revue, a été publiée : *Michel de Certeau*, Brescia, Morcelliana, 2016.

se produise chez le retraitant, qu'il convient au reste de laisser parler, sans rien lui imposer, à qui on aura juste à indiquer des « pièges possibles » et à « ouvrir davantage des voies ». Une spiritualité faite de dialogue, à plusieurs instances et dimensions, et où le Dieu à trouver ou à entendre – de fait, et ici aussi de droit, une quête sans terme ni satisfaction qui la terminent – est, caché, partout et en toutes choses. Elle se déploie hors itinéraire déterminé, proposant plutôt une « architecture », « à explorer et à habiter », et « en composant son propre itinéraire », ou offrant « un jardin construit pour un marcheur venu d'ailleurs », dit Certeau, alors repris par Riggio.

Du voyage donc, et des trajectoires. Appuyés sur du désir, à « dé-régionaliser », non pour le limiter, mais pour lui donner au contraire une « extension » inédite et infinie. Ce désir est bien sûr toujours situé, dans la condition de « la place d'où je parle », mais ce lieu est un point de départ pour un voyage où sera découvert et fait place à l'autre, l'itinéraire ne se nouant que si l'on ose se laisser « altérer ».

On l'aura perçu, les motifs, ici de registres « spirituels » – tactique, pratique, rupture initiale, désir, faire place à l'autre, volonté, absence, manque, note Riggio –, sont ceux qu'on retrouvera à l'œuvre dans les textes de Certeau inscrits dans d'autres champs, de déchiffrements et d'écritures d'histoire, ou de constructions théoriques. Y est central ce qui tient la spiritualité des *Exercices*, la capacité à faire face à soi et à la société, à « penser différemment », à prêter attention à ce qui est habituellement « ignoré ou oublié », à formuler des questions venant d'« en-dehors du cœur ».

Enfin, le texte de Pierre Gisel s'arrête moins à tel moment de l'œuvre de Certeau qu'il ne se propose d'en prolonger la teneur et la force au cœur de la question du statut et de la fonction possible des « communautés religieuses », dont l'Église. Le champ est donc celui de la société contemporaine et des diverses institutions qui la traversent, devant y assurer de la structuration qui permette d'y déployer des existences.

Le texte reprend à sa manière ce qui a été exploré dans les contributions précédentes, non sans souligner en même temps tel aspect, telle visée ou telle disposition qu'il retient plus spécifiquement du travail certalien et de la posture qui s'y donne à voir, dont l'originalité est une nouvelle fois soulignée. Avec, à l'arrière-plan, aussi bien la prise en compte délibérée et constitutive de ce qui fait le monde et les corps que le souci, décisif, de ce que le mot Dieu condense et indique d'un décalage, d'une différence, d'un impossible à intégrer. En d'autres termes : des corps, sociaux et personnels comme lieux obligés et requis, mais comme lieux d'un travail aussi, de fait à l'œuvre et de droit à reprendre. Non donc des lieux à épouser, pour « faire corps ». Du coup, la critique – parce qu'il y a critique – des institutions et autres circoncriptions et figurations sociales se déploiera non à partir d'une référence ou d'une instance extérieure, mais à *même* ces corps, ce qu'ils condensent et ce qui s'y passe, et à *même* les pratiques qu'ils supposent, les écarts et les reprises qu'ils permettent. On est ici de bout en bout

dans de l'institutionnel et de l'imaginaire, qui ne sont pas à quitter, mais, lieux d'inscription des *jeux qui font l'humain et l'histoire*, sont à scruter, à aménager aussi. Les réalités de l'Église, liées à sa place, à son statut et à sa fonction – comme les réalités des communautés autres que chrétiennes, même si ces dernières sont ici privilégiées, ne serait-ce que parce qu'elles ont marqué notre histoire, ses affirmations et ses refus –, sont *partie prenante de ce jeu*, de fait d'abord, à l'encontre de tout déni croyant, et comme lieu de ce qui nous requiert ensuite, à l'encontre de toute visée idéale.

Certeau n'a pas quitté la Compagnie, ni l'Église, contrairement à bien d'autres, de la même génération et souvent sur le même arrière-fond. Mais cette Église n'a de sens et de portée, pour lui, que si elle condense une consistance et des propositions *particulières*, « théoriquement énonçables et sociologiquement repérables », que si, dit en d'autres termes, elle ne se laisse pas emporter dans la dissémination ou l'évanouissement auxquels peut la conduire le social contemporain, confortant alors, au surplus, un *trend* à l'œuvre au cœur du social même et pour sa perte. Comme les autres réalités religieuses, l'Église présentera un *profil propre*, sauf à sombre dans l'insignifiant de « Monsieur tout le monde », dit Certeau, et ce qui fait sa proposition serra de teneur *limitée*, sauf à se vouloir, idéologiquement et non sans hypostasier frauduleusement ses références, contre-modèle.

La contribution s'arrête un instant sur le texte énigmatique de Certeau, « Extase blanche » (1983), articulé autour de la question de la vision, celle de Dieu pour commencer, mais ce qui y est entraîné est plus large. On peut lire ce texte comme décisif. Une vision de Dieu, c'est d'abord ce que proposait, au travers de figures et sur des modes divers, l'institution-Église, non sans une propension récurrente à la confiscation (Certeau le sait et s'en écarte). C'est aussi ce vers quoi se mettent en quête les spirituels et autres mystiques (Certeau les a centralement travaillés), mais dont le cheminement fait voir, ou toucher du doigt, une réalité inattendue, plus complexe, vers laquelle aller plus en profondeur, au gré d'un chemin qui sera celui d'une transformation de ce qui devait se donner à voir, ainsi que du sujet parti en quête de vision et du chemin qui devait y mener. De la perte donc, ouvrant sur tout autre chose. Et une vision, c'est encore – alors plus « éclairée » –, ce à quoi la société séculière entend donner accès.

Le texte de l'« Extase blanche » laisse alors penser que la vision ne va pas sans un évanouissement des choses vues et des humains, ou du monde. Le visiteur mis en scène espérait en effet découvrir « un lieu, un temple, un ermitage où loger la vision », mais il est renvoyé à une « plaine sans ombre ». Et c'est là une « fin du monde », comme un eschatologique en négatif. C'est qu'il n'y a en réalité de monde, et du coup de vérité possible pour l'humain, que dans l'entrelacs des distances et des différences, où peut seul se nouer l'avènement de singularités, de paroles proposées et de sujets qui les portent, en particularité assumée à chaque fois.

Du coup, pour l'Église ou autres communautés religieuses, se dessine la tâche : se constituer en « hétérotopies », des lieux et réalités au profil propre

sans quoi rien n'est opéré, mais de bout en bout articulés à horizon du monde, en en partant même. Y sera visée non une appartenance spécifique, mais une habitation du monde de tous, au gré d'une « opération » ou d'un « geste » noué en corps-à-corps avec le social donné et articulé à ce-qui-ne-va-pas au cœur de ce social. S'il est requis de récuser les tentations de préserver un modèle se légitimant par lui-même, et de ne pas sombrer dans un pur nivellement où plus rien ne se passe, il faut des lieux consistants de décalage et de propositions, de mises en œuvre aussi. Pierre Gisel se risque alors à esquisser quelques tâches et fonctions autour desquelles leur donner corps.

La contribution se termine sur une dernière considération, qui peut aussi valoir conclusion. On peut estimer que la posture de Certeau est foncièrement attachée à ce qui fait le procès de *réalisation* ou d'*accomplissement de l'humain et du créé*, qui peut être de fait bon ou mauvais, avorté ou prometteur. C'est là une perspective ancienne (elle remonte à l'Antiquité chrétienne). Elle doit sûrement être tenue ou retrouvée. Mais la question pendante est celle du comment, des modalités et du type de disposition dans laquelle ce procès s'insère en termes de rapport au monde et à ce qui le dépasse, donc de rapport à soi et aux autres. Cela nous ramène à la situation contemporaine du christianisme. Le catholicisme a connu la crise moderniste, dont les suites ont bien occupé les jésuites, crise déclenchée par la critique d'un « extrinsécisme » où l'humain est placé sous la seule dépendance d'un Dieu hétéronome, hors histoire et hors subjectivation. Certeau s'inscrit de bout en bout dans le refus de cette posture, tout en en développant une critique qui, pour décidée qu'elle soit, se déploie dans des *modes* et sur des *registres propres*. Et il n'entend pas non plus, et de manière tout aussi décidée, prêter la main à ce qui, en contre-pied, serait, selon ses termes, une « fusion dans une totalité immanente ».

On peut estimer qu'au total, Certeau reprend ce qui est en jeu au cœur de la crise moderniste, mais en en modifiant de fond en comble les coordonnées du débat ; et il le fait d'une autre manière que celles de la « nouvelle théologie » ou autres « nouveaux », dont ses maîtres, à commencer par Henri de Lubac, ont été les promoteurs, qui visaient tout autant un dépassement de la crise moderniste. Un héritage qui a marqué le xx^e siècle doit être ici sûrement revisité – celui qu'a d'ailleurs repris Vatican II –, autour du motif de l'accomplissement de l'humain et du monde justement, où se joue l'articulation de l'ordre du monde comme positivité autonome (la « création »), avec ses lois et ses données à respecter et à valider – la seule question étant ici celle de ce qu'on en fait –, et de l'ordre d'une vérité selon Dieu touchant ce que sont les fins de l'humain (ce dont en fin de compte relève ce qu'on nomme un « salut »). Certeau n'abandonne pas plus ce dernier ordre qu'il n'abandonne les positivités du monde, focalisé qu'il est sur des *écarts* à marquer, des *différences* dont jouer, des *opérations* à favoriser, à l'encontre d'une intégration sans reste ou d'une dissolution dans le commun. Il en renouvelle plutôt la donne, vue et

travaillée comme un procès justement, où se tient centralement la question de l'altérité, moment inscrit au cœur du monde et moment de provocation à être.

L'enjeu est celui de la réalisation ou de l'accomplissement de l'humain à même le monde²³, dans les champs de la sexualité, du politique, de la production, matérielle et culturelle, du religieux aussi. À même le monde, donc décalé de Dieu. Sans quoi on s'approprie indûment ces réalités du monde, idéalisant en outre la donne qu'on en sanctionne. Il convient ici de tenir que les réalités du monde sont bonnes comme occasion pour un bien possible, non comme réalités qui seraient, comme telles, à intégrer dans ce qui dessine une finalité de dernière instance. Certeau pense l'« accomplissement » comme procès *humain* – s'inscrivant en l'humain, en participant, et où du transcendant ou de l'extériorité n'opère que selon un axe transversal – qui se joue en forme de *gestes à inscrire au cœur du monde* et d'*avènement d'existences singulières*.

On dira volontiers que le christianisme est aujourd'hui en diaspora. Qu'il est minoritaire et doit l'assumer, sans pour autant se faire sectaire. Or, minoritaire, il l'est sur un arrière-fond éclaté, où personne n'a, du moins dans nos contrées, une position dominante ; fait même défaut un accord sur comment organiser le socioculturel, le multiple des différences y occupant tout l'espace. Mais si nous avons perdu un universel ou un commun, sommes-nous pour autant condamnés à une pure juxtaposition des différences, sans relief ? Faire son profit d'une lecture de Certeau, c'est peut-être s'engager à aménager des lieux où des différences s'exposent et se confrontent pour le bien de chacun, indirect mais à assurer, et pour le bien de tous, différé mais effectif. On aura alors passé par un changement de paradigme. À notre sens, Certeau l'a mis en œuvre, et nous pouvons, à sa suite, lui donner chair.

²³ Sur ce point, cf. l'article perspicace de Daniel BOGNER, « Michel de Certeau : contribution à une théologie du monde », in : Luce GIARD (éd.), *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, op. cit., p. 59-67.

UNE FORMATION HÉGÉLIENNE ?

Pistes pour une réflexion

DIANA NAPOLI
Università Antonianum (Rome)

Résumé

Dans ce texte, l'auteure réfléchit sur la présence et l'influence de la philosophie hégélienne dans l'œuvre de Michel de Certeau. Dans l'après-guerre, et notamment à partir des années 1950, dans un contexte fort dynamique et de transformations profondes, la philosophie allemande (et Hegel en particulier) avait servi à la Compagnie de Jésus pour ouvrir une confrontation avec les sciences humaines dans le but d'élaborer un langage qui puisse saisir les défis du présent. Suite à sa décision d'entrer dans la Compagnie, Certeau bénéficie d'une brève formation philosophique supplémentaire au cours de laquelle il rencontre, par les biais de grands interprètes, le texte hégélien. Partant des études élaborées à ce sujet, Diana Napoli lance des pistes de réflexion sur l'héritage, chez Certeau, de cette « formation hégélienne ».

1. Hegel en Compagnie. Quelques repères

Fragilité, risque, faiblesse..., voilà les mots qui déclinent, chez Michel de Certeau, les références et les réflexions concernant l'expérience et le désir d'être croyant, des réflexions qui culminent dans le dialogue avec le directeur d'Esprit, Jean-Marie Domenach, sorti sous le titre emblématique de *Le christianisme éclaté*¹. La publication de ce texte marque un moment majeur de tension avec la Compagnie de Jésus, preuve en est que Certeau aurait été prêt à la quitter. S'adressant au responsable de la province de Paris, Odilon de Varine, il écrivait en effet : « si d'autres jésuites se sentent agressés par ce livre, je ne veux pas que ce soient eux qui payent. Je dois payer le prix de mon interrogation »².

¹ Paris, Seuil, 1974.

² François Dosse, *Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2007, p. 201. Dans une lettre à son ami Steven Englund, Certeau observait : « Après discussion avec le provincial, il semble que ce texte rend difficile ou impossible mon "appartenance" à la Compagnie. C'est d'ailleurs normal – et pour moi un risque lié au désir d'être aujourd'hui croyant. Mais il faut payer d'une insécurité ce risque » (*ibid.*).

Tout en restant dans la Compagnie, Certeau a pourtant payé ce prix lorsqu'il a décidé de vivre jusqu'au bout l'expérience qui rend chrétienne toute théorie ou pratique du monde, l'expérience par laquelle, « dans la force d'une lucidité et d'une compétence, entre comme une danseuse le risque de s'exposer à l'extériorité, ou la docilité à l'étrangeté qui survient, ou la grâce de faire place – c'est-à-dire de croire – à l'autre »³.

Avec *Le christianisme éclaté*, Certeau joue d'une certaine manière cartes sur table, en ce qu'il explicite le lien entre sa propre expérience de chrétien et un tournant historique comparable à la fracture qui avait vu naître, des cendres du Moyen Âge, la modernité: une crise de la croyance qui avait atteint les institutions⁴, dont l'ecclésiastique, qui n'y avait pas échappé. Une crise dont l'analyse même occupait la production scientifique de Michel de Certeau et qui peut constituer une sorte de fil rouge reliant ses premières contributions des années 1960 aux travaux monumentaux que sont *L'écriture de l'histoire* (1975), *L'Invention du quotidien* (1980), *La Fable mystique* (1982)⁵. Dans ces textes, qui ont fait histoire et demeurent encore aujourd'hui d'incontournables références pour l'épistémologie historique, la mystique, ou l'anthropologie de la croyance, émerge la capacité certalienne de théoriser, en parallèle à la pratique scientifique, l'opération qui la soutient; de théoriser, précisément, les raisons de la marginalité, les ressources des lieux-frontières où s'est toujours expérimenté son chemin intellectuel. Et cela à partir de son entrée dans la Compagnie de Jésus en 1949, où prennent forme ses premiers travaux scientifiques, telle l'édition du *Mémorial* de Favre⁶, et où se consomme la rencontre, aux conséquences jamais épuisées, avec Jean-Joseph Surin, une rencontre au nom de « Nombre de oui »⁷, faite du désir – si évident dans tous les travaux de Certeau consacrés à la mystique – qui pose le sujet entre une séparation indépassable et le total dévouement à son dépassement impossible. Il s'agit d'un travail *sur* la limite et *à* la limite qui sillonne, en effet, le *modus loquendi* mystique et la pratique d'écritures de l'histoire, à

³ Michel DE CERTEAU, *La faiblesse de croire* (Luce GIARD éd.), Paris, Seuil, 1987, p. 313 (poche Point, 2003, p. 305).

⁴ Il s'agit d'une problématique de *L'invention du quotidien*, mais que Certeau avait analysée à chaud dans « La prise de parole » – un article devenu tout de suite célèbre – en relation aux événements de mai 1968; cf. Michel DE CERTEAU, *La prise de parole et autres écrits politiques*, Paris, Seuil, 1994.

⁵ À souligner la continuité du parcours certalien ont travaillé Andrés FREIJOMIL, à partir de sa thèse de doctorat de 2011 (reprise sous le titre *Arts de braconner. Une histoire matérielle de la lecture chez Michel de Certeau*, Paris, Garnier, 2020) et, dans sa biographie intellectuelle, Giuseppe RIGGIO, *Michel de Certeau*, Brescia, Morcelliana, 2016.

⁶ Pierre FAVRE, *Mémorial* (texte traduit et commenté par Michel DE CERTEAU), Paris, DDB, 1960.

⁷ Jacques DERRIDA, « Nombre de oui », in: Luce GIARD (éd.), *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, p. 191-205.

même les pratiques de l'homme ordinaire jusqu'à être le signe d'un « chemin non tracé »⁸, véritable mot d'ordre de son itinéraire.

Michel de Certeau n'a pas rencontré les sciences humaines dans la Compagnie de Jésus. Quand il décide d'y entrer, il avait déjà une solide formation en lettres classiques et en philosophie, et c'est donc plutôt une formation complémentaire qui lui est proposée, en 1953 à Chantilly par exemple, avant qu'il se consacre à la théologie au scolasticat de Fourvière en 1955.

C'est justement à Chantilly qu'a lieu une rencontre plus approfondie entre Michel de Certeau et la philosophie hégélienne, par la médiation notamment de l'enseignement de Joseph Gauvin, l'un des interprètes les plus avertis de la *Phénoménologie*. Qu'il s'agisse là d'une rencontre essentielle en témoigne Luce Giard qui n'hésite à définir Certeau comme « le plus hégélien des disciples de Gauvin »⁹. Pourtant, comment retrouver la validité de cette observation dans l'œuvre certalienne ? Dans quel sens est-il possible de repérer, dans sa production, la trace de cette rencontre ? Nous essayerons de répondre à ces questions, non sans avoir brièvement évoqué la présence du philosophe de Jena dans le cheminement intellectuel de la Compagnie au xx^e siècle.

Pour cette dernière, les années 1950 et 1960, au cours desquelles se structure le parcours de Certeau, jésuite et historien, sont culturellement très animées, au point que l'on parle, pour les scolasticats, de véritables écoles de pensée (à Chantilly pour la philosophie, à Fourvière pour la théologie)¹⁰ qui, entre grands élans, ruptures, doutes¹¹, ont déterminé, pour les jésuites, une nouvelle et très particulière ouverture aux sciences humaines. Les premiers signes du ferment intellectuel caractérisant la Compagnie à la moitié du xx^e siècle sont pourtant visibles déjà à partir des années 1920, alors que devient évident, notamment parmi les fréquentants

⁸ « Un chemin non tracé » est le titre de la préface de Luce GIARD à Michel DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2002.

⁹ Luce GIARD, « Mystique et politique ou l'institution comme objet second », in : ID., Hervé MARTIN, Jacques REVEL, *Histoire mystique et politique. Michel de Certeau*, Grenoble, Million, 1991, p. 9-45, ici p. 28.

¹⁰ Cf. Étienne FOUILLOUX, « Une école de Fourvière ? », *Gregorianum* 83 (2002), p. 451-459 ; Dominique AVON, « Une école théologique à Fourvière ? », in : Étienne FOUILLOUX, Bernard HOURS (éds), *Jésuites à Lyon XVI^e-XX^e siècle* (2005), Lyon, ENS éd., 2017 ; Michel FOURCADE, « Kant, Hegel et Compagnie », in : Étienne FOUILLOUX, Frédéric GUGÉLOT (éds), *Jésuites français et sciences humaines (années 1960)*, Lyon, Chrétiens et sociétés 22 (2014), p. 19-61. Les scolasticats français au début du siècle étaient, pour la théologie Enghien et Fourvière, pour la philosophie Vals-près-le-Puy et Jersey, fermés après la seconde guerre et remplacés par Chantilly. Après une série de changements, les scolasticats sont enfin supprimés suite à une réforme des études jésuites à la fin des années 1960.

¹¹ Il suffit de penser aux conséquences sur Fourvière de l'encyclique *Humani generis* de Pie XII, publiée en 1950.

du scolasticat de Vals, un profond intérêt pour la philosophie allemande en général, et plus spécifiquement pour la figure de Hegel. Dans ces mêmes années, en théologie, à Fourvière, on mettait en discussion le parcours traditionnel des études théologiques, ce qui mènera dans les années 1930, par le biais d'un travail important sur les Pères de l'Église, à la recherche de nouvelles catégories, autres que celles, aristotéliennes, véhiculées par Thomas d'Aquin. Ce fut là un moyen de s'opposer à la réaction antimoderniste qui écrasait alors la recherche théologique sous le thomisme d'école romaine, et il aboutira notamment à la création d'une nouvelle collection, les *Sources chrétiennes*.

Pour ce qui concerne Hegel, il faut rappeler que le rôle des jésuites pour la diffusion de sa pensée en France a été essentiel, même dans le cadre plus général d'une relecture en constellation européenne de la philosophie allemande s'opposant aux appropriations et aux distorsions des années 1920 et 1930 auxquelles on avait assisté en Italie et en Allemagne, à des fins politiques. Parmi ceux qui avaient prôné un regard original sur le philosophe allemand, la personnalité la plus significative reste sans doute Gaston Fessard, avec sa *Dialectique des Exercices spirituels*, publiée en 1956 mais circulant sous forme manuscrite à partir des années 1930¹². Fessard (1897-1978) s'était intéressé à Hegel bien avant de faire la connaissance d'Alexandre Kojève, avec lequel il tissera un dialogue très articulé, devenant un auditeur actif du célèbre séminaire de 1934-1939 à l'EPHE¹³. D'ailleurs la « spiritualité de l'Ordre, sa méthodologie spécifique de la direction spirituelle et du discernement la préparaient sans doute à recevoir cette *Phénoménologie* d'une façon privilégiée, puisque la progression de l'œuvre hégélienne et celle qui balisait les "Exercices Spirituels" mettaient en jeu des *habitus*, des *logiques*, des *praxis*, des *prises de conscience*, des *engendrements comparables* »¹⁴. Suite à la première traduction de Jean Hyppolite de 1939-1941 s'ouvrit en effet en France un conflit d'interprétations où les jésuites jouèrent un rôle de premier plan : un véritable « hégélianisme jésuite » s'opposa au commentaire de Kojève devenu canonique avec le temps, au gré d'une confrontation qui est encore à l'œuvre dans la réception française de Hegel¹⁵.

Si l'on parle du lien entre les jésuites et Hegel, il est impossible d'oublier, pour l'ouverture et l'horizon de ses intérêts, Marcel Régnier (1900-1988), sorte de maître d'une société jésuite d'initiés à la philosophie allemande,

¹² Sur Fessard, cf. Michel SALES, *Gaston Fessard (1897-1978). Genèse d'une pensée*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1997.

¹³ Pour la réception de la philosophie de Hegel en France, cf. Gwendoline JARCZYK, Pierre-Jean LABARRIÈRE, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne*, Paris, Albin Michel, 1996. Spécifiquement sur Kojève, cf. Marco FILONI, *Le philosophe du dimanche*, Paris, Gallimard, 2010.

¹⁴ Cf. Michel FOURCADE, *art. cit.*, p. 20.

¹⁵ À ce propos, le travail de Pierre-Jean Labarrière est exemplaire.

« la société des hégéliens disparus »¹⁶, dans laquelle on trouve Xavier Tillette et le déjà cité Joseph Gauvin, ou encore, après la guerre, des personnalités comme Georges Morel ou Joseph Moingt. Toujours après la guerre, Régnier fut aussi directeur de la nouvelle série de la revue *Archives de Philosophie* qui était devenue la patrie de l'idéalisme allemand en France. Il revient justement à l'un des disciples de Régnier, Gauvin, le fait que l'on parle d'École de Chantilly, où il arriva en 1953 et y anima un séminaire sur Hegel. Sa lecture de la *Phénoménologie* prêtait une attention ponctuelle à la « structuration logique des expériences de la conscience [...] qui ouvre en conséquence à l'intelligence spéculative de l'histoire »¹⁷. Parmi les auditeurs de ce cours, nous retrouvons, à côté de Certeau, d'autres qui ont laissé leur empreinte sur la réception française de Hegel, tels Pierre-Jean Labarrière, dont les études sur Hegel font encore aujourd'hui autorité, et parfois Georges Morel. Ce dernier, qui quitta la Compagnie en 1975, avait retrouvé en Hegel le texte mystique, au point de proposer une lecture de Saint Jean de la Croix à la lumière de l'auteur de la *Phénoménologie*¹⁸.

Mais au-delà des figures brièvement évoquées, notamment celle de Morel qui par son enseignement exerça une « influence dissolvante »¹⁹ sur nombre de ses confrères, toute une génération de jésuites fut amenée à chercher – et à trouver parfois – dans les plis de la pensée hégélienne « les renouvellements de sa réflexion au point d'imaginer [...] d'en faire le Thomas d'Aquin du xx^e siècle »²⁰.

La confrontation serrée avec les sciences humaines (dont la psychanalyse ne fut pas de moindre importance) avait permis aux jésuites de s'imposer comme une voix importante de la culture philosophique française, reconnue et admise par et dans le monde académique, et à qui les enjeux du Concile Vatican II donnèrent un élan ultérieur. L'ouverture philosophique commencée avec l'introduction de la philosophie allemande, hégélienne précisément, et amplifiée par le concile, avait stimulé une kyrielle de réflexions en multiples directions ; nouvelles trajectoires et itinéraires se déployaient désormais à l'horizon, orientant parfois des parcours individuels hors de la Compagnie. Celle-ci n'avait évidemment pas traversé cette longue conjoncture sans problèmes. C'est ce dont témoigne le bilan des

¹⁶ Cf. Michel FOURCADE, *art. cit.*, p. 37. Sur Régnier, cf. Xavier TILLETTE, « Portrait sur le vif », in : *L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Régnier*, Paris, Beauchesne, 1982.

¹⁷ Pierre-Jean LABARRIÈRE, « In memoriam. Jean Gauvin », *Archives de philosophie* 59 (1996), p. 661.

¹⁸ Pour Georges MOREL, la *Phénoménologie* et l'œuvre du mystique sont, l'une et l'autre, l'histoire d'un individu qui, « mourant à sa particularité, épuisant toutes les figures rencontrées sur sa route, pénètre un jour au monde non-figuratif » (cité par Michel FOURCADE, *art. cit.*, p. 43).

¹⁹ C'est l'expression utilisée par Michel FOURCADE, *art. cit.*

²⁰ Frédéric GUGELOT, « Des sciences humaines trop humaines », in : Étienne FOUILLOUX, Frédéric GUGELOT (éds), *op. cit.*, p. 209.

travaux de la XXXII^e Congrégation générale en 1965²¹. Bruno Ribes, alors directeur de la revue *Études*, y voyait une crise concernant moins la ferveur religieuse que la « confiance et [l']orientation », nécessitant une révision dans la direction spirituelle. Malgré les tentatives de gérer la situation, les défections sont nombreuses. Partant de Hegel s'était ouverte une chaîne de communication avec la contemporanéité, en un corps à corps avec les sciences humaines que, malgré sa panoplie de ressources, la Compagnie n'avait pas pu soutenir²².

2. Une « matrice hégélienne »

Le christianisme éclaté s'inscrit dans le long sillage de cette crise. Cela dit, à la différence de tant d'autres figures qui trouveront elles aussi une réception importante dans le panorama culturel français, Certeau reste dans la Compagnie, réussissant dans une entreprise qui caractérise toutes ses activités (les scientifiques surtout) : garder toujours la liberté de « faire un « pas de côté » »²³. Il reste fidèle à la Compagnie, par-delà le fait qu'il ne la quitte pas, en ce sens qu'il reste fidèle aux interrogations qui l'avaient traversée dans les années 1950 et 1960 et auxquelles sa production se veut une tentative de réponse. Comme s'il avait trouvé la possibilité de se confronter au problème formulé par Georges Morel qui se demandait comment défendre la spécificité et l'originalité de la Compagnie « tout en s'adaptant à des exigences différentes de celles du passé »²⁴. Il fallait un langage nouveau, un langage qui, d'après Morel, proviendrait directement de Hegel, dont l'étude et l'analyse avaient mesuré, à partir des années 1920, le rapport des jésuites à la possibilité de penser le présent. C'était en effet la question qui se tenait au cœur même du *Christianisme éclaté* : la spécificité du christianisme et sa différence par rapport à la culture ou simplement à l'expérience existentielle propre à l'homme occidental.

Pour répondre à cette question, sous laquelle il est possible de placer l'ensemble de son itinéraire, Certeau n'oublie pas l'étude de Hegel rencontré au début de ses études dans la Compagnie, faisant de ce philosophe une part importante de son épistémologie historique et de sa théologie. Ce n'est peut-être pas par hasard que Claude Geffré avait remarqué, dans le rapport de thèse de Certeau, que, pour celui-ci, « l'histoire a remplacé la théologie »²⁵.

²¹ Bruno RIBES, « Les jésuites en révolution ? », *Études* 326/1 (1967), p. 93-107. Ribes aussi quittera la compagnie, en 1981.

²² Frédéric GUGELOT, « Le tournant des sciences humaines et la déprise institutionnelle : de l'éloignement à la rupture » in : Étienne FOUILLOUX, Frédéric GUGELOT (éds), *op. cit.*, p. 175.

²³ Luce GIARD, Pierre-Jean LABARRIÈRE, « L'occasion d'une rencontre », in : Luce GIARD, Hervé MARTIN, Jacques REVEL, *op. cit.*, p. 5-8, ici p. 5.

²⁴ Frédéric GUGELOT, *art. cit.*, p. 180.

²⁵ François DOSSE, *op. cit.*, p. 364.

Cependant, il reste difficile de repérer de manière ponctuelle, dans son œuvre, les lieux de la présence hégélienne. À ce propos, les indications de référence nous viennent essentiellement de Luce Giard, qui est revenue sur cette problématique à plus d'une occasion, remarquant toujours l'importance, chez Certeau, de la lecture de la *Phénoménologie*²⁶. À son avis, ce texte a laissé une empreinte incontestable sur sa production, et elle va jusqu'à tenir le philosophe allemand pour la « matrice structurante » de sa manière de procéder. Mais plutôt que d'une proximité intellectuelle, il est question, pour Giard, d'une série de catégories heuristiques que notre jésuite aurait empruntées à la philosophie hégélienne : le rôle joué par l'altérité, le rapport entre « particulier » et « universel », l'effort pour expliciter les conditions d'intelligibilité de l'histoire, et donc son épistémologie de l'histoire visant à chercher – Giard cite les mots de Certeau lui-même – « dans l'information historique, ce qui la rend pensable »²⁷. Centrale pour sa vision du travail historien était la conscience que l'historiographie « bouge “avec l'histoire qu'elle étudie et le lieu historique d'où elle s'élabore” [...] : l'historien est obligé de passer par le détail des situations particulières, [...] de soutenir l'épreuve du divers pour engendrer l'intelligibilité »²⁸.

Partant de ces réflexions, nous dirons que sans avoir acquis de Hegel une boîte à outils, des mots ou des questions, Certeau assume, dans son œuvre, une posture hégélienne capable d'insinuer, au cœur même de l'institution, la force du « travail du négatif ».

Sur ce sujet les études n'abondent pas et les spécialistes de Certeau, à quelques exceptions près²⁹, soit n'ont pas consacré un intérêt spécifique à sa « formation hégélienne », soit se sont bornés, pour la plupart, à renvoyer aux observations de Luce Giard qui se limite pourtant à reconnaître l'existence, comme on l'a dit, de quelques éléments clés d'orientation générale. Parmi ceux, peu nombreux, qui ont essayé d'encadrer plus particulièrement l'influence et la persistance de Hegel dans l'œuvre de Certeau afin de la mieux comprendre, il est d'intérêt de citer Philippe Büttgen et Richard Terdiman qui ont le mérite d'ouvrir deux axes où vient se greffer toute tentative de penser une influence de l'auteur de la *Phénoménologie* : l'épistémologie de l'histoire et la conception du christianisme. C'est dire que si l'on veut tenter de penser un rapport entre Certeau et Hegel, il ne faudrait pas chercher du côté des « thèmes », des « sujets », mais plutôt du côté de

²⁶ Cf. LUCE GIARD, « Préface » à l'édition italienne de Pierre FAVRE, *Mémoires*, Milan, Jaca Book, 2014, et « Mystique et politique ou l'institution comme objet second », in : ID., Hervé MARTIN, Jacques REVEL, *op. cit.*, p. 9-45.

²⁷ *Ibid.*, p. 28 sq.

²⁸ *Ibid.*, p. 33 sq.

²⁹ L'approfondissement le plus intéressant, mais dans un cadre qui n'entre pas dans cette étude, est celui d'Alfonso MENDIOLA, *Epistemologia, erótica y duelo*, Ciudad de México, Navarra, 2014, cf. chapitre 3.

la «démarche» et de la posture à partir desquelles notre jésuite a pensé l'histoire et le christianisme.

Suite à la lecture de Büttgen³⁰, on pourrait affirmer que Certeau pense l'histoire «conceptuellement», c'est-à-dire qu'il y voit à l'œuvre (et c'est là un héritage hégélien) le «travail du concept». Du fait qu'à son avis Certeau s'est efforcé avant tout de penser la construction de la modernité, Büttgen observe qu'il a essayé de saisir ce processus en partant de la formalité des pratiques, c'est-à-dire à partir du changement qui, touchant à la fois les conduites religieuses et les doctrines, investit la société européenne dans le passage d'un paradigme de croyance, médiéval, à un autre, moderne. Dans ce passage, on assiste à une dévalorisation des doctrines, qui favorise un changement de signification au niveau des pratiques mais n'est pas accompagné d'une expression théorique de même portée. L'historien, en observant les pratiques, voit émerger quelque chose à quoi les sources doctrinales ne donnent pas accès, tout simplement parce que les pratiques s'insèrent dans une discursivité nouvelle qui n'est pas captée par les doctrines élaborées par l'élite intellectuelle³¹.

Il s'agit là d'un travail de la société sur elle-même, sans décision d'acteur, et que Büttgen n'hésite à définir comme un travail du concept puisqu'il est le résultat d'un processus spéculatif liant la totalité du social à une action de la société sur elle-même, à une réflexivité³². Par ce même travail, qui fait recours «aux ressources de l'enquête mais [déployées] là où une histoire n'était jamais allée les chercher»³³, Certeau arrive à saisir les conditions d'intelligibilité de l'histoire, trouvant dans l'information historique ses conditions de pensabilité, en partant de la conscience que les analyses scientifiques ne peuvent jamais dépasser le réel dont elles traitent, mais qu'elles en dépendent. Ce dépassement impossible marque, pour Büttgen, l'idéalisme historique et historien de Certeau, «[son] profond hégélianisme [...] à travers la volonté de ressaisir en pensée le mouvement qui emporte ensemble la conscience qui observe et le monde observé»³⁴. Ou, pour reprendre les mots de Certeau tirés d'*Histoire et psychanalyse* que cite Guy Petidemange, «est "historique" l'analyse

³⁰ Philippe BÜTTGEN, «Le contraire des pratiques. Commentaire sur la doctrine de Michel de Certeau», in : Christian JOUHAUD, Philippe BÜTTGEN (éds), *Lire Michel de Certeau. La formalité des pratiques / Michel de Certeau lesen. Die Formlichkeit der Praktiken*, Francfort, Klostermann, 2008, p. 69-97.

³¹ Cela se passe de même dans l'actualité : ayant ou non un objet chrétien, les pratiques sont déterminées par les conditions non chrétiennes de leur production.

³² Pour Hegel, on parle d'histoire conceptuelle quand l'esprit, qui se manifeste dans et par le temps, est enfin compris dans le concept, qui est intemporel dans la mesure où il est la récapitulation de tous les moments. C'est justement là qu'il devient histoire ou entre dans l'histoire, moins dans le sens d'une succession d'événements que d'une intelligibilité, d'un savoir, ou d'une histoire conceptuelle justement.

³³ Philippe BÜTTGEN, *art. cit.*, p. 95.

³⁴ *Ibid.*, p. 79.

qui considère ses matériaux comme les effets de systèmes (économiques, sociaux, politiques, idéologiques, etc.) et qui vise à élucider les opérations temporelles (causalité, croisement, inversion, coalescence, etc.) qui ont pu donner lieu à de tels effets»³⁵. Pareil discours de la méthode, observe alors Petitdemange, ne peut que « rendre impossible tout métadiscours » – qui installerait l'historien sur le terrain du travail du concept ou d'une histoire comprise conceptuellement – et ne peut que « permettre à la narration historique de prendre des formes littéraires inaccoutumées ».

Pourtant quelle est l'histoire à laquelle nous renvoie Hegel ? C'est, à bien se rappeler le cheminement de la *Phénoménologie*, une histoire où la compréhension de la vérité n'est pas un fait, mais le processus, le mouvement de sa réalisation, qui ne s'adresse pas à un sujet extérieur, qui constitue plutôt un travail sur soi-même³⁶. Mais, surtout, la vérité que l'on comprend ne cesse de montrer sa fragilité. Si d'un côté elle est absolue, puisqu'elle incarne les conditions de la possible pensabilité de l'histoire issues de l'histoire elle-même, elle n'en reste pas moins fragile. Fragile³⁷, car il n'existe pas un « dehors » de cette histoire, mais un savoir sur soi-même, structuré comme un « Golgotha », sans lequel ce savoir serait « solitude sans vie »³⁸. Privée d'un hors-de-l'histoire, et inséparable d'un calvaire, la vérité ici en cause est celle d'un travail, trouée qu'elle est par une attente qui la fait inachevée, par un manque qui implique la nécessité absolue d'un aller au-delà et pourtant jamais hors de lui-même, comme le suggèrent les vers, quelque peu remaniés, de Schiller qui terminent la *Phénoménologie* : « c'est du calice de ce royaume d'esprits que monte à lui l'écume de son infinité ».

Ayant à l'esprit cet arrière-plan hégélien comme la trame où se greffe l'épistémologie historique certalienne, on peut aisément rejoindre la réflexion de Richard Terdiman qui se penche sur l'importance et la signification du concept de marginalité chez Certeau considéré, au-delà des disciplines qu'il

³⁵ Guy PETITDEMANGE, « Voir est dévorant », *RSR* 76/3 (1988), p. 343-363, ici p. 354 (le texte a été repris dans son recueil, *Philosophes et philosophies du xx^e siècle*, Paris, Seuil, 2003, p. 481-501).

³⁶ Cf. Vito MANCUSO, *Hegel teologo*, Milano, Garzanti, 2018. La vérité, dans ce sens, est le travail de la logique, qui est moins une science de la démonstration qu'une thématization des lois présidant à son mouvement.

³⁷ Sur ce sujet, je renvoie aux nombreuses études de Pierre-Jean LABARRIÈRE sur Hegel, notamment, pour la précision et la synthèse, à son article « Histoire et liberté : les structures intemporelles du procès de l'essence », *Archives de Philosophie* 33 (1970), p. 701-718, et à la conclusion de son (avec Gwendoline JARCZYK) *De Kojève à Hegel, op. cit.* Cf. aussi Paolo BERETTA, « L'assoluto contraccolpo in se stesso. La questione dell'origine tra Hegel e Derrida », *Noema* 4/2 (2013), article en ligne <http://riviste.unimi.it/index.php/noema>.

³⁸ « L'histoire comprise conceptuellement [constitue] le souvenir et le Golgotha de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait solitude sans vie » ; ce sont les mots des dernières lignes de la *Phénoménologie*.

mobilise, comme penseur de l'hétérologie³⁹. Terdiman prend en considération les différentes interprétations de la figure « maître/esclave », pour établir une filiation conceptuelle entre Hegel et Certeau sous le signe du « privilège de la marginalité » dont il essaie de mettre en évidence les ressources herméneutiques. Bref, dans la relation maître/esclave, l'infériorité ouvre un éventail de possibilités de compréhension qui marque un avantage épistémologique. C'est ce qu'avait souligné Labarrière (élève de Gauvin et auditeur de son séminaire à Chantilly), dont la subtile analyse de Hegel reste incontournable : l'esclave, le marginal, sait accepter la contradiction, le dualisme qui est avant tout celui de la subjectivité, le paradoxe de l'identité entre identité et non-identité, ce qui permet, en d'autres termes, le gain, le profit⁴⁰. La relation maître/esclave renvoie donc moins à une relation entre individus qu'à une qualité du rapport de contradiction que chaque conscience entretient avec elle-même. Et c'est justement cette contradiction, envisagée comme la capacité de se rendre pensable à partir de quelque chose d'autre qui constitue la condition d'un rapport avec le monde.

Autrement dit (ce qui n'est pas évident dans les pistes que nous offre pourtant Terdiman), il s'agit de la leçon du *Moïse* freudien, de sa comédie de l'identité (l'identité étant, à l'origine, deux et non une), auquel Certeau a consacré la quatrième partie de *L'écriture de l'histoire*⁴¹. Il s'agit du processus central de toute son entreprise historiographique, qui permet à une société de s'établir dans le présent par le geste de « mettre à part » qui marque la frontière du passé à travers un exercice, poussé à la limite, de l'intelligibilité du présent lui-même.

Cependant, la qualité la plus significative du « privilège de la marginalité », d'ailleurs impensable sans la fragilité qui trouble toute appréhension de la vérité, consiste peut-être en ce qu'elle appelle une conception du manque qui transfigure le savoir de l'autre et sur l'autre, convoquant la vision théologique de Certeau et ses attentes par rapport au christianisme.

Tout d'abord, pour Certeau, la foi chrétienne est une expérience de fragilité dont il est impossible, suite à la crise générale des institutions et aux conséquences, même involontaires, de Vatican II, de ne pas mesurer l'ampleur. La faiblesse devient nécessaire, jetant ainsi bas les masques d'une puissance ecclésiale qui n'existe plus. Le sens de l'expérience chrétienne restant, d'après lui, la possibilité d'incarner la passion de l'autre, le désir de mettre en discussion toute solidité en introduisant dans nos forces la

³⁹ Richard TERDIMAN, « La marginalité de Michel de Certeau », in : « À partir de Michel de Certeau : de nouvelles frontières », *Rue Descartes* 25 [PUF] (sept. 1999), p. 141-158.

⁴⁰ Cf. Pierre-Jean LABARRIÈRE, Gwendoline JARZECK, *Hegel : le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Paris, Aubier, 1989.

⁴¹ Je me permets de renvoyer sur ce point à Diana NAPOLI, « Michel de Certeau : la historia o la teatralización de la identidad », *Historia y Grafía* 40 (2013), p. 103-132.

« faiblesse de croire », la « grâce de faire place – c'est-à-dire de croire – à l'autre »⁴².

Pour Cerateau, le christianisme est l'expérience d'une relation, à la fois de fidélité et de différence, à l'événement qui l'a instauré : la particularité historique du Christ, de sa mort, de son tombeau vide. Cette absence, cette soustraction, a permis l'expérience historique du christianisme qui n'est même pas pensable sans une relation à ce manque, envisagé moins comme quelque chose à conquérir, dont s'emparer, que comme une expérience de la limite : une mort comme un événement-limite qui est la possibilité d'un autre rapport au monde. Il s'agit d'une expérience dialectique, assurant le passage d'une particularité reconnue à son dépassement⁴³, prenant la forme d'une relation indissoluble entre un *lieu* et un *départ*. Cette relation, qui est une praxis, constitue le sens ultime du christianisme et a été pratiquée par le Christ lui-même, qui l'a accomplie dans le silence de sa mort. Il avait gardé la particularité de l'institution judaïque, créant en même temps, par un écart, l'instauration d'un autre sens, pratiquant le passage de l'Ancien au Nouveau Testament, tout en rejetant l'idée que le second réalise sans reste la vérité du premier. La vérité, en fait, ne réside ni dans l'un ni dans l'autre, ni dans l'indifférenciation de l'un et de l'autre, mais dans le renvoi perpétuel à un tiers absent (qui fonctionne en renvoyant à son tour au manque originaire, commencement, événement premier qui *permet*).

L'expérience chrétienne est donc considérée comme une dialectique de la particularité (un fait qui ne demeure pourtant nulle part, étant un manque, une absence qui fait place à une histoire) et de son dépassement. Dans ce sens, la foi du croyant ne saurait être un simple assentiment à des énoncés produits par la tradition et proposés par l'Église. Encore une fois, c'est un assentiment dans la direction de *Nombre de oui*, « la séparation absolue et l'acceptation infinie », qui fait écho au « oui » de Jésus à son Père et à celui de son Père à son Fils⁴⁴, un échange qui n'est pas une donnée de l'histoire ou de l'écriture, même s'il y a laissé une trace, et qui, pour le croyant, pose la vérité non dans le texte, mais au niveau de son propre rapport avec le texte.

Cet échange, cette relation, dessine un voyage qui, comme celui d'Abraham, marque pour le christianisme un destin d'exil à partir du noyau fondant sa vocation christique : quitter les lieux pour chercher Dieu dans les inquiétudes des hommes. Cette expérience présuppose un cadre théologique où la théologie apprend à parler d'autres langues, se transformant elle-même, à la suite de la psychanalyse, de l'historiographie et de l'ethnologie, en un savoir atteint par son autre : en hétérologie.

⁴² Et Michel DE CERTEAU de poursuivre : « Ainsi l'"itinérant" d'Angelus Silesius, non pas nu, ni vêtu, mais dévêtu : *Vers Dieu je ne puis aller nu, / mais je dois être dévêtu* », *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 314.

⁴³ *Ibid.*, p. 219.

⁴⁴ Cf. Joseph MOINGT, *Figures de théologiens*, Paris, Cerf, 2013, p. 138.

Une théologie qui, entrecroisant une structure intemporelle et un chemin historique, est essentiellement dialectique, comme l'indique d'ailleurs le mot lui-même : « mot composé qui combine la rigueur du *logos* à la vivante altérité de Dieu [...] : elle est la rencontre d'un *logos*, raison, science, discours, et d'un *kairos*, événement fortuit, expérience d'altérité »⁴⁵.

Il serait impossible de rester fidèle à Hegel, comme le remarquait Éric Weil, en souscrivant à ses mots dans l'oubli de l'histoire qui nous sépare de lui⁴⁶. La fidélité que lui a vouée Certeau est plutôt celle d'une posture qui a su mobiliser toutes les ressources du « travail du négatif »⁴⁷, culminant dans le défi lancé par *Le christianisme éclaté* à toute évidence, ce texte où Certeau met sur la place publique la conscience et les inquiétudes touchant le drame que l'Église était en train de vivre. Il a fait de l'épistémologie hégélienne une ressource de sa pratique historique, et il a su faire de la conception hégélienne de la phénoménologie de l'esprit une méthode pour sa vision théologique et sa manière d'entendre l'expérience chrétienne. C'est donc en ce sens qu'on peut parler d'une formation hégélienne de Certeau et entendre les mots de Luce Giard pour qui Hegel serait une matrice structurante de son travail.

Si nombre de jésuites, cherchant chez Hegel les catégories pour penser le présent, n'ont pas résisté à l'impact de sa pensée, Certeau en a fait un appui pour son parcours, et peut-être aussi une raison (et une position) pour rester dans la Compagnie. Laquelle, à son tour, presque « hégélienne » elle-même, s'est révélée capable de l'accueillir, le « travail du négatif » ne cessant de creuser, de l'intérieur, cette institution.

⁴⁵ Joseph MOINGT, « L'ailleurs de la théologie », *RSR* 76/3 (1988), p. 365-380, ici p. 369.

⁴⁶ Cité par Guy PETITDEMANGE, *art. cit.*, p. 350.

⁴⁷ C'est la célèbre préface de la *Phénoménologie* dans la traduction de Jean Hyppolite : « Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit. L'esprit conquiert sa vérité seulement à condition de se retrouver soi-même dans l'absolu déchirement. L'esprit est cette puissance en n'étant pas semblable au positif qui se détourne du négatif, [...] mais l'esprit est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face, et en sachant séjourner près de lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être ».

UNE DUALITÉ TEMPÉRÉE

Pèlerinage et nomadisme intellectuels chez Michel de Certeau

ANDRÉS G. FREIJOMIL

Universidad Nacional de General Sarmiento (Buenos Aires)

Résumé

*Le parcours intellectuel de Michel de Certeau commence avec ses débuts dans la revue *Christus*, au sein de la Compagnie de Jésus où il était entré en 1950. C'est pourquoi il est nécessaire de connaître la démarche du « premier » Certeau sans laquelle, à nos yeux, l'intelligence de son œuvre plus « classique » resterait dépourvue de toute historicité. Parmi les multiples possibilités méthodologiques, nous avons choisi de prendre pour point de départ son savoir-faire à partir des combinaisons d'un chemin double et complexe : le pèlerinage et le nomadisme.*

On sait que Michel de Certeau a souvent évité toute identification assignée par les classements disciplinaires ainsi que par les affiliations que les institutions religieuses ou universitaires auraient pu lui offrir. D'une certaine manière, il a échappé systématiquement à toute identité sociale, professionnelle ou épistémologique, autrement dit, à tout titre de permission (à toute loi) qui assurerait la démarche de son parcours et réglerait les enjeux de ses recherches. À la différence des chercheurs en quête d'une institution où développer, identifier et légitimer la démarche de leurs recherches, les espaces institutionnels seront, chez Certeau, des bases d'opérations à partir desquelles il fera circuler des savoirs, sans qu'ils puissent devenir pour autant une garantie de légitimation, un mécanisme d'identification, ni l'occasion d'un ancrage ininterrompu. Certeau entrera dans une institution et y déploiera des liens de solidarité, mais à la condition d'apprendre au préalable la manière de s'exiler à l'intérieur d'elle et de rester dans la différence. À l'instar de la connaissance, son espace de transmission ne pourra jamais devenir un objet définitif : la fugacité s'impose sur toute tentative de permanence. Il faut remarquer la ressemblance entre les disciplines et les institutions dans la conception certelienne : ce sont deux espaces dont l'intelligence repose sur la perméabilité de leur passage et sur la contestation de leurs frontières. C'est pour cela qu'il a préféré être appelé *voyageur* – ou tout au plus *historien* –, terme dont la mobilité lui

fournissait une liberté intellectuelle dans le temps et dans l'espace, délimitée uniquement par ses propres « arts de faire ».

Ainsi donc, en construisant une représentation de lui-même, Certeau avoue dans la revue *Christus* :

Je suis *seulement* un voyageur. Non *seulement* parce que j'ai longtemps voyagé à travers la littérature mystique (et ce genre de voyage rend modeste), mais aussi parce qu'ayant fait, au titre de l'histoire ou de recherches anthropologiques, quelques pèlerinages à travers le monde, j'ai appris, au milieu de tant de voix, que je pouvais *seulement* être un particulier entre beaucoup d'autres, racontant quelques-uns *seulement* des itinéraires tracés en tant de pays divers, passés et présents, par l'expérience spirituelle¹.

Pour Michel de Certeau, il n'est rien de plus symbolique que de publier en 1970 dans *Christus*, trois ans après en avoir quitté la direction, un premier bilan de son pèlerinage intellectuel. Rappelons que la revue *Christus* a été son premier laboratoire d'idées, le premier territoire d'une pratique professionnelle de l'écriture, et une première communauté interprétative dont la lecture effective sera entièrement consacrée à la diffusion d'une nouvelle spiritualité. Ainsi, publié en 1970 et porté à la connaissance du public dès 1969 au sein du V^e Congrès international des religieux, son essai « L'expérience spirituelle » est l'un des premiers textes qui marquent ce nouveau cadre de transition.

En premier lieu, l'une des principales nouveautés de ce texte est la manière dont Certeau s'objective lui-même : pour la première fois, il tente d'offrir une définition de son métier dans le cadre de la spiritualité chrétienne. « Parler en professeur, ce n'est pas possible, quand il s'agit d'expérience. Je n'ose dire non plus que je parle en témoin. Qu'est-ce qu'un témoin, en effet ? Celui que les autres désignent ainsi »². Cette sorte de suspension explicative pour décrire les enjeux de son parcours met en relief la limite épistémologique de son autorité intellectuelle et permet aussi que cette limite ait pour sens final de se laisser dans les mains d'autrui. Nous retrouverons cette logique dans ses façons de construire un ouvrage. Dans l'article, Certeau définit, presque à la façon d'une synthèse rétrospective, son propre profil en tant qu'intellectuel. L'usage récurrent de l'adverbe *seulement* pourrait résumer cet effort d'objectivation : c'est là une marque restrictive de son exclusion permanente de l'espace parcouru³. Cette volonté d'effacer les traces de son propre chemin en se perdant « dans la foule » – comme les moines de l'Orient byzantin des III^e et IV^e siècles de *La Fable mystique*⁴ – renforce une fois encore l'idéal du parcours

¹ Michel DE CERTEAU, « L'expérience spirituelle », *Christus* 17, n° 68 (oct. 1970) (numéro intitulé « Pouvoir prier »), p. 488-498, ici p. 488.

² *Ibid.*

³ Je remercie Pierre Lardet de ses précieuses remarques à cet égard.

⁴ Michel DE CERTEAU, *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 58-70.

jésuite, que Certeau avait discrètement rappelé dans l'Introduction au *Guide spirituel* de Surin, en 1963, lorsqu'il évoquait la « région du pur amour » :

Renoncer à soi, c'est, en réalité, préférer Dieu. Pour traduire l'amour, y a-t-il expression tout à la fois plus humble et plus exigeante que cette préférence ? De soi, elle est sans limites. Elle surmonte aujourd'hui l'attachement « propriétaire » à tel bien ; demain le plaisir que peut procurer ce détachement même. Elle est la loi concrète d'un continuel dépassement⁵.

C'est là sans conteste un des nœuds philosophiques de l'œuvre certalienne : la déterritorialisation de soi, l'échappée vers un lieu où l'on peut trouver une vérité cachée qui reste pourtant toujours dans un non-lieu. Dans « L'expérience spirituelle », sa poétique connaîtra ainsi une inflexion qui reprend les deux grandes topiques de son système de pensée, forgées à la lumière de l'expérience vécue et lue : l'histoire et la littérature mystique d'une part, la recherche anthropologique de l'autre. C'est néanmoins dans une topographie symbolique que ces espaces du savoir se déplacent, sans trouver de lieu stable d'où ils pourraient énoncer une vérité unique. Si le désir de localiser un Dieu caché est, comme l'annonce Jésus, une tâche trompeuse – « le Seigneur est ici, à tel endroit, ou bien on dira : le Seigneur est là, à tel autre »⁶ –, la dynamique des pratiques intellectuelles représente l'illusion de cette recherche impossible.

1. Traces pèlerines et nomades

C'est ainsi que l'histoire de son parcours intellectuel suppose tout d'abord une itinérance de *pèlerinage*, un type de mouvement faisant essentiellement partie de la cosmovision jésuite⁷. Véritable exercice d'ascèse, le cheminement du pèlerin est avant tout une épreuve où la prière et la méditation deviennent non seulement une étape fondamentale au cours d'un long voyage, mais aussi un renoncement corporel, émotionnel et spirituel⁸. Or, le pèlerinage se voulant l'acte de dépasser les frontières et

⁵ Jean-Joseph SURIN, *Guide spirituel pour la perfection* (texte établi et présenté par Michel DE CERTEAU), Paris, DDB, 1963, p. 32.

⁶ Michel DE CERTEAU, « L'expérience spirituelle », *art. cit.*, p. 489.

⁷ C'est Ignace de Loyola lui-même qui, dans son autobiographie et à partir d'un geste qui n'est pas sans évoquer une trace augustiniennne, parle de lui comme du pèlerin (*Le Récit du pèlerin. Autobiographie de Saint Ignace de Loyola*, Bruges, DDB, 1956). Rappelons qu'à côté des versions originales en espagnol, cette version française d'André Thiry sera la plus consultée pendant les années 1950 et 1960 dans le cadre de la Compagnie (cf. Louis BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris, Seuil, 1987). Je remercie Pierre-Antoine Fabre des subtiles indications qu'il m'a apportées à propos des jésuites français.

⁸ Brian STOCK, *Lire, une ascèse ? Lecture ascétique et lecture esthétique dans la culture occidentale*, Paris, Jérôme Millon, 2008, p. 75 sq.

d'élargir l'horizon jusqu'à en transformer la vie spirituelle selon la volonté divine, on peut dire que la lecture deviendra une recherche de l'absolu. Dans les termes d'Alphonse Dupront,

ce qui marque le fait pèlerin, ainsi manifesté dans le double quantitatif du temps et de l'espace, d'une ambivalence plus harmonieusement intense que d'autres comportements collectifs : celle d'une part d'un acte personnel engagé, voire responsable, et d'autre part d'un assouvissement, ce vivant, de besoins inhérents à la condition humaine. Autrement dit, en lui et de façon éminemment expressive, vécu historique et ordre anthropologique intimement liés⁹.

Dans les multiples chantiers de l'après-guerre, Certeau sera justement un jésuite en quête d'un espace double, aussi sûr que symbolique : l'édification et la diffusion d'une nouvelle spiritualité vécue, et les origines historiques de la première Compagnie. C'est un Certeau pèlerin qui marche vers cet ailleurs face auquel il exprimera la nécessité de récupérer un espace « autre », et, à cette fin, la fixation spatiale sera sa principale empreinte, puisqu'il n'y aura pas d'errance dans ce pèlerinage, mais un lieu dont les termes sont assurés et connus au départ¹⁰. Lire, écrire et enquêter en pèlerin consistera donc à concevoir ces pratiques à la façon d'une traversée de l'objet imprimé où le lecteur, l'écrivain ou le chercheur seront toujours, en ce sens, des étrangers qui partent au loin, moyennant une incessante prospection les emmenant en exil. C'est pourquoi, à l'instar de sa nature insaisissable, toute pratique intellectuelle s'avère déjà en elle-même une pratique de l'altérité. Ce processus s'organisera à partir d'une dimension définie de lectures plutôt hiérarchisées comprenant, pour tacite qu'il soit, un monde de libertés et d'interdictions relatives qui met en ordre tout ce qui ne peut pas ou ne doit pas être lu. Néanmoins, s'il est vrai que son inscription sociale imposait à son savoir-faire un premier ordre de sens construit collectivement par la Compagnie, celui-ci ne se trouve pas pour autant habité par le seul intérêt théologique ou spirituel. On peut en effet y distinguer un trait caractéristique de sa première époque, de pratique pèlerine, jusqu'à la parution de *La Possession de Loudun* (1970) : un rapport anthropologique et historique à une spiritualité qui

⁹ Alphonse DUPRONT, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 46.

¹⁰ *Ibid.*, p. 48. Rappelons que Paul VALADIER (« Un pèlerin des frontières » [note nécrologique], *Le Monde*, 12-13 janv. 1986), Stanislas BRETON (« Le pèlerin, voyageur et marcheur », in : Luce GIARD [éd.], *Le Voyage mystique. Michel de Certeau*, Paris, RSR/Cerf, 1988, p. 19-25) et Frederik Christian BAUERSCHMIDT (« Walking in the Pilgrim City », *New Blackfriars* 77, n° 909 [1996], p. 504-518, intitulé « Michel de Certeau SJ. The first collection of essays in the English language devoted to Certeau's work from the perspective of a theologian ») sont parmi les premiers à attirer l'attention sur l'importance de l'idée de pèlerinage chez Certeau. Jesús FERRO BAYONA a également usé de ce terme dans « Memoria de Michel de Certeau. Peregrino en la historia », *Huellas. Revista de la Universidad del Norte* (Barranquilla), n° 90-91 (avril-déc. 2012), p. 28-34.

sera d'abord essentiellement ignatienne. Comme l'a dit Mino Bergamo à propos du pèlerin : « L'indifférence ignatienne est à peu près une technique de recherche et la condition nécessaire de l'épiphanie d'une vérité »¹¹. Voilà donc deux horizons faisant partie de son premier univers conceptuel bien avant l'avènement du Certeau « classique », à partir des années 1970¹². Ce parcours initial conserve une trace religieuse claire et une préoccupation marquée par les enjeux du christianisme. C'est à partir de celle-ci qu'il s'empressera de mettre l'accent sur une somme de fissures, qu'il étendra plus tard au champ des sciences humaines.

Un Michel de Certeau *nomade* fera alors ses premières apparitions, intermittentes, moyennant un jeu où l'exposition et l'effacement d'un savoir étranger au discours religieux dénoteront la marque d'une autre présence. Si c'est la quête de nourriture qui anime le déplacement du nomade, il faut dire que l'expérience de la chasse trouve son origine dans ses mouvements intellectuels à travers de lentes infiltrations, ou d'invasions abruptes. Le pèlerinage et le nomadisme comprennent certes deux temporalités différentes d'enquêter sur la réalité, mais sont impliquées dans un même mouvement de diachronie. Orienté par différentes traces de l'écrit, Certeau s'appropriera du dedans plusieurs espaces du savoir, selon de multiples manières, sans prétendre pour autant s'installer dans l'un d'entre eux. À cet égard, il faut tenir compte de la notion d'espace de savoir, car il n'abordera pas des disciplines, mais leurs espaces internes, en quête de figures ou d'outils capables de rendre intelligible ou d'éclairer une problématique spécifique, et cela à partir d'un choix de ressources mobiles qui opéreront souvent de façon réversible. C'est ainsi que, d'une publication à l'autre, son circuit nomade se verra subordonné à une cartographie de plus en plus singulière, source même de l'autonomie que chacun de ces espaces possédera dans le futur.

Cela dit, il faut rappeler que ni le pèlerinage, ni le nomadisme ne sont de purs déplacements parmi les territoires des savoirs. Ils partagent en effet un chemin commun en ce qu'ils interagissent l'un avec l'autre, donnant lieu à une pratique plus complexe. Au début de son parcours intellectuel, et à la manière d'une poétique, Certeau aura fabriqué un savoir-faire bien personnel situé à la confluence de la marche du pèlerin et de l'incursion du nomade. Tout texte sera ainsi devenu un espace de tension sur lequel se déploient deux façons de travailler étroitement imbriquées : une fixation

¹¹ Mino BERGAMO, « Il problema del discorso mistico. Due sondaggi », in : Id. et Valerio MARCHETTI (éds), *Asmodeo. Idee, immagini, segni / Asmodée. Idées, images, signes* (Florence), n° 1 (intitulé « Sul discorso mistico / Du discours mystique. Un omaggio a Michel de Certeau »), Il Ponte alle Grazie, Usher, 1989, p. 9-36, ici p. 12.

¹² Pierre Gisel rappelle que Luce GIARD va jusqu'à parler, à propos de 1970, de « tournant », cf. « Mystique et politique, ou l'institution comme objet second », in : « Id., Hervé MARTIN et Jacques REVEL, *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Paris, Jérôme Millon, 1991, p. 9-45, ici p. 15-17.

spatiale de l'écrit, attachée à la certitude d'avoir un emplacement assuré au terme de la lecture, et, en même temps, le besoin de lui échapper à travers le désir de continuer d'avancer pour saisir un objet le plus souvent absent. En tant que membre d'une nouvelle génération intellectuelle, Certeau aura accueilli dans sa propre pratique la transition entre deux représentations différentes de la connaissance: d'un côté, il aura conservé une tradition d'appropriation par le biais de l'accumulation érudite, propre à ses maîtres, d'un autre côté, il aura fait de toute saturation savante un usage entièrement disséminé, en la soumettant aux conditions changeantes d'une mobilité récurrente. Ses premiers pas auront ainsi porté la marque d'une démarche historiquement circonscrite, afin de rendre lisible une nouvelle pratique de la spiritualité. D'ailleurs, son savoir-faire n'aura constitué à cet égard qu'une autre manière de débroussailler les imprimés: Michel de Certeau aura non seulement tracé différents chemins, en écartant les obstacles afin de capturer la matérialité des idées, mais il aura, de plus, fragmenté les usages de cette pratique.

2. Mouvements pour le texte

Son parcours devient ainsi un itinéraire productif, dont l'esthétique combine les mouvements d'un chasseur errant, moitié pèlerin moitié nomade, avec ceux d'un intellectuel toujours à la recherche d'une épiphanie par ailleurs bien joycienne. L'usage des mots qui s'en remettent à ce mouvement est assez subtil. Il pratique des irruptions par des voies sinueuses de façon dissimulée et, en tant que faux-fuyant, ses « dérivés » (terme bien à la mode vers les années 1970) sont dans une certaine mesure « incontrôlés » et, en apparence, « passives ». Pendant ce temps, son œil voyageur opère des changements sur le texte, en le transformant précisément en un « autre », une altérité qui se veut également une « anamorphose » – art de faire des images dont la perspective dépravée permet de construire en miroir une nouvelle représentation de l'objet lu¹³ –, chère aussi aux usages que Jacques Lacan a fait de Jurgis Baltrusaitis dans son séminaire XI à partir du célèbre tableau de Hans Holbein le jeune, *Les Ambassadeurs*¹⁴. C'est ainsi que

¹³ La définition donnée par Jurgis BALTRUSAITIS d'anamorphose est tout à fait compatible avec les traits du braconnage certain: « C'est une dilatation, une projection des formes hors d'elles-mêmes, conduites en sorte qu'elles se redressent à un point de vue déterminé: une destruction pour un rétablissement, une évasion mais qui implique un retour [...]. Elle est un subterfuge optique où l'apparent éclipse le réel [...]. Les perspectives accélérées et ralenties ébranlent un ordre naturel sans le détruire », *Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus. Les perspectives dépravées II*, Paris, Flammarion, 1996, p. 7.

¹⁴ Jacques LACAN, *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973, p. 75-84.

privé de territoire, Certeau projette sur un nouveau texte la mesure de son propre désir : les mots deviennent des oiseaux migrateurs dont l'envol « imaginaire ou méditatif » le mène à intensifier ses efforts d'acoustique et, aussi, de « perspective »¹⁵. Mais il pratique en outre une discordance interdite, l'enjambement, procédé métrique proscrit par les théoriciens du vers classique, mais dont la fonctionnalité lui permet d'isoler les syntagmes lisibles et de les soumettre à un processus d'inversion fonctionnelle « sur les surfaces militairement rangées de l'écrit ». Tous ces mouvements deviennent plus précis et intelligibles à travers leur conversion en « danses » qui pourtant restent « éphémères ». En somme, une série de détours, de la dérive à la danse, que Certeau finira par inclure dans la logique d'une poétique de plus en plus aristotélicienne¹⁶. En tout cas, c'est la combinaison des deux « attentes » formées par des « ruses » qui déterminent le processus d'appropriation du texte : un espace lisible – ou « littérarité » – et une démarche propre d'« effectuation » de l'œuvre. À partir d'un acte typiquement braconnier, Certeau emprunte la terminologie de Hans-Robert Jauss et de Michel Charles, ainsi que la reconfiguration de la littérarité chez Tzvetan Todorov, afin de déplacer et de replacer cet univers théorique du côté de la perception extérieure à l'œuvre.

Dans son texte capital, « Lire : un braconnage », un paragraphe important révèle les usages poétiques que Michel de Certeau a fait de l'idée de pèlerinage. Ce paragraphe commence par une sorte de petite insurrection à travers une longue phrase :

Ce qu'il faut démystifier, ce n'est pas, malheureusement, cette division du travail (elle n'est que trop réelle), mais l'assimilation de la lecture à une passivité, comme si le fait de pérégriner dans un système imposé (celui du texte, analogue à l'ordre

¹⁵ C'est le père Michel DE MOURGUES qui, dans son *Traité de la poésie française* (1684) sur la versification des lois rimées, fera de son emploi une pratique condamnée en raison notamment de la perturbation qu'elle provoquait dans le rythme de lecture : « dans la lecture on est obligé de s'arrêter sensiblement à la fin de chaque période et de chaque membre de période ; et comme d'ailleurs on est obligé de faire un arrêt sensible à la fin du vers pour faire mieux sentir la rime, si ces deux pauses ne concourent point ensemble, celle qui se fera à la fin du vers semblera peu naturelle, parce que le sens ne sera pas fini ; et celle qui se fera avant la fin du vers sera peu harmonieuse, à cause que ce ne sera point là le lieu de la rime. Pour éviter cela on a soin de terminer le sens sur un mot qui serve de rime, et par ce moyen l'esprit et l'oreille sont également satisfaits ». Cité par Hugo Paul THIEME, *Essai sur l'histoire du vers français*, Paris, Honoré Champion, 1916, p. 104.

¹⁶ À ce propos, il convient de rappeler l'accent mis par Aristote sur la danse. DUPONT-ROC et LALLOT affirment que « la place donnée à la poésie révèle une perspective fondamentale de la *Poétique* : la poésie sous sa forme achevée ne peut être autre chose que l'art par excellence dérivé de la danse et du chant. C'est-à-dire, la tragédie ». Cf. ARISTOTE, *La Poétique* (texte grec avec traduction et notes de lecture par Roselyne DUPONT-ROC et Jean LALLOT), Paris, Seuil, 1980, p. 149, n. 7.

bâti d'une ville ou d'un supermarché) excluait de la part des utilisateurs toute créativité propre¹⁷.

Cette véritable énonciation de principe régit les comportements de l'homme sans qualités, mais aussi la mise en scène de sa propre objectivation comme lecteur. Bref, au-delà de la « division du travail » qu'impose une activité scripturaire par rapport à la lecture, c'est l'exclusivité créative confiée uniquement à la figure de l'auteur qui est de fait inconcevable chez Certeau. Néanmoins, à travers ce postulat, il revendique non seulement une poétique des lecteurs, mais, de plus, il pose un avertissement adressé tous azimuts : aux producteurs de biens culturels, à ceux qui considèrent l'écriture comme une activité plus soutenue que la lecture, mais aussi à ceux qui se méfient des lecteurs lisant dans le cadre de toute institution ou « système imposé ». Certeau en appelle aux possibilités d'une lecture migratrice et créative à partir de laquelle chaque lecteur pourra construire son propre braconnage. Une poétique, en somme, impliquant aussi un dépaysement inhérent à la logique du pèlerinage : du latin *peregrinus*, le lecteur va au loin, se rend en pays lointain, devenant en effet un étranger, un terme très cher à la poétique de Certeau et dont l'usage est présent dès ses premiers textes pour la Compagnie¹⁸. Tel que l'a dit Alphonse Dupront (dans un contexte assez différent de celui du XVIII^e siècle) à propos de la volonté de puissance collective et individuelle du pèlerinage : « Puissance de se faire étranger à soi-même, jusqu'à découvrir l'"autre" en soi, et en faire puissance de communion en l'"Autre". Ce qui se dit aussi puissance de se faire pauvre et de vivre tel pour atteindre à la richesse spirituelle »¹⁹. Aussi est-ce l'altérité que Certeau dégage des pratiques lisantes, mais aussi des siennes, lorsqu'il fait valoir sa propre identité privée comme jésuite au sein d'une société contemporaine qui ne cessait de le voir comme un étranger. Ainsi que Dominique Julia et Claude Rabant l'ont affirmé, « jésuite, Michel de Certeau n'a jamais caché cette appartenance ; il refusait simplement que cet attachement intime puisse se surimposer dans le champ des débats intellectuels comme un mode de classement »²⁰.

Selon Danièle Hervieu-Léger, le pèlerinage impose une pratique en mouvement qui renvoie à la fluidité des parcours spirituels individuels sous le signe de la mobilité et d'une association temporaire²¹. À partir de

¹⁷ Michel DE CERTEAU, « Lire : braconnage et poétique de consommateurs », *Projet* 124 (avril 1978), p. 447-457, ici p. 450.

¹⁸ Cf. son article paradigmatique à cet égard, « L'étranger », *Études* 330 (mars 1969), p. 401-408. Le titre en sera réutilisé pour dénommer son ouvrage *L'Étranger ou l'union dans la différence* (Luce GIARD éd.), Paris, Seuil, 2005 (éd. antérieures, alors revues : 1969 et 1991), le texte en devenant le chapitre I.

¹⁹ Alphonse DUPRONT, *op. cit.*, p. 414.

²⁰ Dominique JULIA et Claude RABANT, « Michel de Certeau 1925-1986 », in : *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1987, p. 536-538, ici p. 536.

²¹ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 2001, p. 98 sq.

l'opposition entre la figure du pratiquant et celle du pèlerin, elle établit une série de différences dont la plus décisive concerne « le degré de contrôle institutionnel dont l'une et l'autre font l'objet »²². Tandis que le pratiquant « se conforme à des dispositions fixées, qui ont, de ce fait, un caractère d'obligation pour l'ensemble des fidèles », la pratique pèlerine « est au contraire une pratique volontaire et personnelle » ainsi que « modulable. Elle autorise des investissements subjectifs différenciés dont le sens est, en fin de compte, produit par celui qui l'accomplit »²³. Toutefois, au regard de la situation de mobilité intrinsèque (géographique mais aussi intellectuelle) propre aux membres de la Compagnie de Jésus et de Michel de Certeau comme jésuite et intellectuel tout court, nous nous demandons si, dans son cas, la différence entre un pratiquant et un pèlerin se veut aussi catégorique. Il est possible qu'entre l'obligatoire et le volontaire, entre le normé et l'autonome, entre le fixe et le modulable, entre le communautaire et l'individuel enfin, ce soient les « arts de faire » de chaque membre qui définissent la construction de l'autorité.

3. Robinsonnades certaliennes

Le pèlerinage et le nomadisme en tant que pratiques préfigurent le souvenir que tout récit « fait exister » : au moment d'écrire, Certeau perçoit d'habitude une scène qui duplique l'exergue de soi à partir d'une sorte de lutte en corps à corps entre son passé et son présent. Bien qu'il ne quitte pas tout à fait l'esprit ignatien du pèlerin, celui-ci fera partie d'une logique topographique dont les affaires seront contrôlées par le nomade. Car « Lire : un braconnage » est aussi la mise en scène à travers laquelle Certeau tente de façonner une nouvelle autonomie au-delà du texte qui, rappelons-le, est la société même. Cette empreinte très suggestive sera encore renforcée par un passage en miroir :

ainsi le lecteur : son lieu n'est pas ici ou là, l'un ou l'autre, mais ni l'un ni l'autre, à la fois dedans et dehors, perdant l'un et l'autre en les mêlant, associant des textes gisants dont il est l'éveilleur et l'hôte, mais jamais le propriétaire. Par là, il esquive aussi la loi de chaque texte en particulier, comme celle du milieu social²⁴.

Certes, « Lire : un braconnage » n'est pas un essai d'ego-histoire ; toutefois, derrière cette poétique du lecteur se trouvent les arts de faire de l'homme sans qualités, et les arts de lui-même. C'est ce qui arrive avec l'usage d'une

²² *Ibid.*, p. 109.

²³ *Ibid.*, p. 110.

²⁴ Michel DE CERTEAU, « Lire : braconnage et poétique de consommateurs », *art. cit.*, p. 454-455.

figure littéraire assez présente dans ses travaux à partir des années 1970²⁵, celle de *Robinson Crusoe* :

Producteur de jardins qui miniaturisent et collationnent un monde, Robinson d'une île à découvrir, mais « possédé » aussi par son propre carnaval qui introduit le multiple et la différence dans le système écrit d'une société et d'un texte, auteur romanesque donc, le lecteur se déterritorialise, oscillant dans ce non-lieu entre ce qu'il invente et ce qui l'altère²⁶.

Robinson Crusoe ne devient pas uniquement un archétype de son lecteur-modèle, mais aussi une figure qui introduit le multiple, et en outre une différence par rapport à une autre époque de son parcours intellectuel. Certeau n'a pas abandonné la Compagnie – un fait presque inhabituel dans une conjoncture marquée par la profonde crise des vocations –, il a préféré y rester au contraire, mais dans sa propre « île ». La référence à *Robinson Crusoe* n'est pas aléatoire, et ce, à deux égards. D'une part, le roman de Daniel Defoe est en effet une autobiographie, et rappelons-le, chez Rousseau, le seul livre qu'Émile pourra lire, dans le cadre d'une condamnation générale de la lecture²⁷. D'autre part, la fonctionnalité de l'« île » devient une ironie illusionniste, par ailleurs bien certalienne : une symbologie de l'exotisme pédagogique des Lumières, autrement dit, l'origine principale du « mythe » ayant donné lieu à la marginalisation de la lecture du côté de la consommation passive.

À la suite, Certeau ajoute : « auteur romanesque donc, le lecteur se déterritorialise, oscillant dans ce non-lieu entre ce qu'il invente et ce qui l'altère. Tantôt en effet, comme le chasseur dans la forêt, il a l'écrit à l'œil, il dépiste, il rit, il fait des “coups”, ou se laisse prendre »²⁸. Cette conception presque rabelaisienne²⁹ du braconnage (laquelle ne laisse pas de renvoyer

²⁵ Cf. à titre d'exemple son texte réutilisé dans différentes parties et chapitres de *La Fable mystique, op. cit.*, « L'énonciation mystique » (RSR 64/2 [1976], cahier intitulé « Discours mystiques », p. 183-215, notamment à partir de la page 205), où Certeau scrute les possibilités théoriques de l'autobiographie en prenant pour modèles le *Robinson Crusoe* de Defoe, les *Confessions* de Rousseau et le *Château intérieur* de Thérèse d'Avila.

²⁶ Michel DE CERTEAU, « Lire : braconnage et poétique de consommateurs », *art. cit.*, p. 454.

²⁷ Chez Rousseau, la figure de Robinson fonctionne comme une sorte de consommateur irrationnel, presque à la manière du braconnier certalien. Dans *Arts de faire*, CERTEAU fait allusion à cette exigence de Rousseau à l'égard de « son Émile », dans le chapitre « L'économie scripturaire » (*L'invention du quotidien I. Arts de faire*, Paris, UGE [coll. 10-18], 1980, p. 238).

²⁸ *Ibid.*, p. 291.

²⁹ Rabelais le désignait dans le *Pantagruel* à ses lecteurs comme « l'un de ces *leviculos inanis gloriae captatores*, de ces ridicules chasseurs de vaine gloire, dont il était alors de tradition de se moquer » (cf. Gérard DEFAUX, *Rabelais agonistes : du rieur au prophète. Études sur Pantagruel, Gargantua, Le Quart Livre*, Genève, Droz, 1997, p. 111 sq.).

à une mention du carnaval médiéval tacitement bakhtinienne) lui permet d'approfondir la subjectivité du lecteur face au texte, ainsi que de masquer, comme il en va pour *La Lettre volée* d'Edgar Allan Poe, toute incursion de son propre moi dans l'écriture : « Tantôt il y perd les sécurités fictives de la réalité. Ses fugues l'exilent des assurances qui casent le moi dans le damier social. *Qui lit ?* ». D'ailleurs, cette dernière question est suivie d'un ajout : « *Qui lit en effet ? Est-ce moi, ou quoi de moi ?* »³⁰. De ce fait, Certeau non seulement pose la question de l'identité du lecteur par rapport à celle de l'auteur, mais il fait de plus appel à la voix d'un autre. À partir de là, le paragraphe conclut par une citation assez éloquente de Marguerite Duras, extraite de l'entretien avec Michèle Porte qui suit le texte du film *Le Camion* paru aux Éditions de Minuit en 1977 : « "Ce n'est pas *moi* comme une vérité mais moi comme l'incertitude du moi, lisant ces textes de la perte. Au plus que je les lis, au plus que je ne les comprends pas, au plus que ça ne va pas du tout" »³¹.

Par ailleurs, l'écriture de soi est aussi un exercice qui opère d'une manière particulière au moment de produire un ouvrage. Dans ce sens, écrire une œuvre se veut la révision d'un passé scripturaire à la lumière d'une lecture de soi qui fait de l'auteur un braconnier de son propre travail. La lecture de soi est donc un élément inséparable de cette fabrication, un terme qui ne sera jamais mieux appliqué que dans le cas de Michel de Certeau. C'est Jacques Revel qui a signalé ce trait avec une grande subtilité lors de la

³⁰ Michel DE CERTEAU, « Lire : braconnage et poétique de consommateurs », *art. cit.*, p. 454.

³¹ Néanmoins, comme il le signale dans la note en bas de page, Certeau ne tire pas cette citation directement de l'ouvrage de Marguerite Duras, mais de la revue *Sorcières*, n° 11 (janv. 1978), p. 47. L'usage d'une source comme la revue *Sorcières*, fondée par la journaliste et éditrice Xavière Gauthier en 1975, dénote une sensibilité particulière pour le contexte du féminisme des années 1970 (cf. Delphine NAUDIER, « L'écriture-femme, une innovation esthétique emblématique », *Sociétés Contemporaines*, n° 44 [2002], p. 57-73). À propos de l'écriture de Marguerite Duras et dans le cadre d'une communication au colloque « *Écrire dit-elle* (imaginaire de l'écriture / écriture de l'imaginaire : Marguerite Duras) » tenu du 22 au 24 avril 1983 aux Universités de Liège et de Bruxelles, CERTEAU exposera les enjeux d'une lecture « durasienne » signée par le registre d'une absence : « Cette audition captive d'un corps de mots se retrouve jusque dans les histoires que racontent les romans et les films [...]. C'est, close en elle-même, l'écriture. Elle n'enseigne rien. Elle n'expérimente rien, si par expérimentation on entend une manière de faire advenir un objet dans un cadre de questions et d'hypothèses. Elle ne se lit même pas. Ou bien le lecteur reste étranger à cette écriture, ou bien il la fait, il écrit avec elle, en elle, dans le mouvement qu'elle articule. C'est moi qui ai écrit ça : ce mot d'un critique comblait d'aise Marguerite Duras, parce qu'en effet ce n'est pas elle » (Michel DE CERTEAU, « Marguerite Duras : On dit », in : Danielle BAJOMÉE et Ralph HEYNDELS [éds], *Écrire, dit-elle. Imaginaires de Marguerite Duras*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1985, p. 257-265, ici p. 261).

parution de *L'écriture de l'histoire*. À l'occasion d'un entretien avec Michel de Certeau, il lui a demandé :

L'écriture de l'histoire est aussi un livre autobiographique. Il propose un itinéraire. Contrairement à la plupart des historiens français de ta génération, tu n'es pas venu à l'histoire par l'histoire économique et sociale [...]. Tu viens de l'histoire religieuse qui, dans le même temps, est devenue une province un peu périphérique de l'historiographie. Et, dans le religieux, tu t'es attaché à l'étude de phénomènes qui ont eux-mêmes été vécus comme difficilement pensables et classables, voire comme marginaux : le discours mystique, la possession. Qu'y a-t-il d'occasionnel dans ce cheminement ? Quelle logique s'y inscrit maintenant ?³²

Et la réponse de Certeau sur ce passé renvoie à une lecture de soi non moins éclairante, où le pèlerinage occupe une place centrale :

C'est vrai que j'ai d'abord passé des années dans les Archives, travaillant avec passion dans ces *grottes* où s'entassaient les restes – trésors perdus, déchets précieux – d'aventures lointaines dont je me faisais tour à tour l'entomologiste, le *pèlerin* ou l'ethnologue. Il s'agissait d'abord de « sectes » spirituelles et d'expériences tenues pour « extraordinaires » (mystiques ou diaboliques). J'étais par elles conduit à m'interroger sur le texte (social, culturel, économique, etc.) à l'intérieur et en fonction duquel elles s'étaient écrites³³.

Entre le naturaliste savant collectionneur d'insectes et le pèlerin qui cherchait avec passion les restes dans les grottes (avec les vastes réminiscences polysémiques qu'une allusion de ce genre peut évoquer chez un chrétien jésuite) se chiffre la présence d'un Certeau ethnologue qui, en 1978, fera de cet itinéraire l'occasion d'une recherche de formes. La perspective du bricolage aura été de toute évidence la grande révélation de son moi-lecteur.

4. La sensibilité topographique

Il faut par ailleurs rappeler que, chez Michel de Certeau, le fait de se reconnaître jésuite au xx^e siècle n'a pas signifié lire, écrire ou enquêter en jésuite, du moins pas uniquement. C'est pourquoi ce qui compte, dans la longue marche de son parcours comme pèlerin, est non seulement ce dépaysement dans une terre étrangère, dans un endroit plus ou moins connu ou imaginé, mais aussi les arrêts, les petits silences, les pauses lisantes au long du chemin : c'est effectivement à ce moment-là que le Certeau pèlerin pratique le nomadisme à travers des territoires échappant au strict cadre de la religiosité³⁴. D'un autre côté, cependant, la harangue qu'il

³² Michel DE CERTEAU, « Écriture et histoire » [entretien avec Jacques Revel], *Politique aujourd'hui*, Paris, nov.-déc. 1975, p. 65-77, ici p. 75.

³³ *Ibid.*, p. 76.

³⁴ Michel DE CERTEAU, « L'épreuve du temps », *Christus* 13, n° 51 intitulé « Jésuites » (juill. 1966), p. 311-331.

manifeste dans « Lire : un braconnage » pose une autre manière d'exprimer sa propre liberté face aux institutions jésuites : écrire ou lire à la requête de la Compagnie ne doit entraîner ni l'effacement de la subjectivité inhérente à chaque membre, ni la suppression de la diversité propre de l'institution, qu'il s'agisse de la Compagnie ou de toute autre institution. En réalité, c'est la porosité de tout « système imposé » qui offre souvent les outils nécessaires à sa démythification, et à cet égard, la Compagnie a représenté pour Certeau un vrai laboratoire qui, parfois malgré elle, a façonné ses propres schémas d'insoumission. Quoi qu'il en soit, la pratique intellectuelle deviendra une tactique à la recherche d'une autonomie personnelle autant que la règle administrant chacun de ces comportements individuels : en somme, une sorte d'« union dans la différence ».

Tout au long de ses travaux, Certeau construira un système d'idées méthodique et organisé, dont la terminologie changera en fonction de chaque contexte de production. Il s'agit d'un système mobile et souvent ouvert, où le déploiement des hypothèses sera plus important que l'instauration d'une vérité. La fugacité du pèlerin fera de Michel de Certeau un croyant désireux de pratiquer le rite de la rencontre : la fin du chemin est toute entière absence, impossibilité de l'absolu ou non-lieu. La recherche dans la diversité d'un espace « autre » entraîne l'itinérance d'une matérialité dont le fondement opérera à la manière d'une « hétérologie » chez le dernier Certeau, un terme qui, comme le signale Wlad Godzich, fait peser un doute profond sur le principe parménidien de l'identité de la pensée et de l'être³⁵. Précisément, l'une des topiques les plus pérennes organisant son œuvre, la définissant aussi, jusqu'à un certain point, aura été celle d'une sensibilité topographique qui fait des lieux, des géographies, des itinéraires et des mouvements, à travers l'espace physique et symbolique, l'un des traits les plus profonds de la spiritualité et de la mentalité jésuites. Elle représente en outre un véritable cadre de lisibilité à travers lequel la Compagnie en général et Certeau en particulier lisent de nombreux phénomènes sociopolitiques et les logiques de conflit³⁶. À partir de cette

³⁵ Wlad GODZICH, « The Further Possibility of Knowledge », in : Michel DE CERTEAU, *Heterologies. Discourse on the Other*, trad. par Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, p. VII-XXI, ici p. VII.

³⁶ Sur l'idée d'espace chez Certeau à partir d'une perspective philosophique, l'ouvrage de référence est de Manfred ZMY, *Orte des Eigenen – Räume des Anderen. Zugänge zum Werk von Michel de Certeau aus raumphilosophischer Perspektive*, Göttingen, Cuvillier, 2014. On peut également consulter l'article pionnier d'Ian BUCHANAN, « Extraordinary Spaces in Ordinary Places. De Certeau and the Space of Postcolonialism », *Journal of the South Pacific Association for Commonwealth Literature and Language Studies* (Murdoch), n° 36 (1993), p. 56-64, ainsi que le chap. VI de son ouvrage *Michel de Certeau. Cultural Theorist*, Londres, Sage, 2000 ; Olivier MONGIN, « Michel de Certeau, à la limite entre dehors et dedans », in : Thierry PAQUOT et Chris YOUNES (éds), *Le Territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée au XX^e siècle*, Paris, La Découverte, 2009, p. 91-115 ; Mike

perspective, lire, écrire et enquêter s'avèrent aussi une façon de mener à bien une tâche de cartographie.

À partir des années 1970, le parcours certalien devient autant un exercice d'identification des lieux et des mouvements qu'un travail de construction de concepts topographiques, à la manière de petites grottes jalonnant la lecture pèlerine, ensuite éparpillées dans l'écriture des textes. Dans une certaine mesure, les textes certaliens sont les cartes d'un braconnage qui conservent leur propre tracé territorial, coïncidant avec d'autres textes lus ou oubliés. Et même s'il est difficile de repérer les traces de continuité chez les compagnons d'une Compagnie par définition hétérogène, cette sensibilité particulière se trouve subrepticement, d'une façon ou d'une autre, dans plusieurs de leurs textes : l'écriture et la poétique des mouvements n'ont pas été l'exception, mais la règle, ou la trace la plus stable, tout au long de son œuvre.

CRANG, « Relics, places and unwritten geographies in the work of Michel de Certeau (1925-1986) », in : ID. et Nigel THRIFT (éds), *Thinking Space*, London, Routledge, 2000, p. 136-153 ; Giorgio MANGANI, « Penser à travers les lieux : Michel de Certeau et la géographie », in : Luce GIARD (éd.), *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, Paris, Facultés jésuites de Paris, 2017, p. 153-159 ; Giulio IACOLI, « Metafora e strategia. Il "mapping" come strumento di interpretazione teorico-geografica : Said, Jameson, de Certeau », *Studi culturali* (Bologne), III/1 (2006), p. 57-81 ; Harry MAIER, « Soja's Thirdspace, Foucault's Heterotopia and de Certeau's Practice. Time-Space and Social Geography in Emergent Christianity », *Historical Social Research/Historische Sozialforschung* (Mannheim) 38/3 (2013), p. 76-92 ; Annelies SCHULTE NORDHOLT, « Les lieux de l'extrême contemporain et la pensée du quotidien. De Certeau et Toussaint », in : Sylvie FREYERMUTH, Jean-François P. BONNOT et Timo OBERGÖKER (éds), *Ville infectée, ville déshumanisée. Reconstructions littéraires françaises et francophones des espaces sociopolitiques, historiques et scientifiques de l'extrême contemporain*, Bruxelles, Lang, 2014, p. 265-275.

LA PLACE DES *EXERCICES SPIRITUELS* DANS LA PENSÉE DE MICHEL DE CERTEAU

GIUSEPPE RIGGIO

Résumé

*Cette contribution prend en considération deux articles de Michel de Certeau publiés dans la revue *Christus sur les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola*. L'analyse des textes permet de déceler l'interprétation certalienne de la dynamique spirituelle que le texte ignatien est susceptible de déclencher. Les résultats qui émergent de cette lecture présentent d'intéressants points de contact avec d'autres textes de Certeau, en donnant d'autres éléments pour mieux évaluer le rôle tenu par la spiritualité ignatienne dans l'élaboration de sa pensée.*

Partir comme missionnaire sur le sol chinois, tel était le grand désir de Michel de Certeau lorsqu'il était jeune séminariste. Un désir si fort et si profond qu'il l'a amené à prendre la décision d'entrer dans la Compagnie de Jésus, comme il le confia à son ami Claude Geffré dans une lettre du 9 décembre 1949: «Je crois que Dieu m'appelle en Chine de cette façon [comme jésuite]»¹. Le rêve missionnaire de Certeau ne s'est jamais réalisé², mais son entrée au noviciat marque le début d'un autre type de voyage et de mission, dans lequel il a exploré des territoires – non seulement géographiques – différents de ceux qu'il avait imaginés. Orienté par ses supérieurs vers l'étude des textes spirituels écrits par les jésuites des xvi^e et xvii^e siècles, Certeau découvre rapidement que se plonger dans les questions de cette époque lointaine rend attentif à ce qui se passe en son temps, comme en témoignent par exemple ses articles consacrés au Concile Vatican II ou aux événements de mai 68 parus dans les revues jésuites *Christus* et *Études*. Observateur curieux et attentif, il réfléchit sur les événements qui ont lieu autour de lui à partir de son point de vue d'historien de la spiritualité, tout en gardant sa liberté, si typique, de faire un pas à côté, de «franchir les

¹ François DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002, p. 45.

² Sur l'élan missionnaire de Michel de Certeau, d'abord vers la Chine et ensuite vers l'Amérique latine, en particulier le Brésil, voir Luce GIARD, «La passion de l'altérité», in: Id. (éd.), *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, p. 17-38.

frontières entre les champs de savoir, comme si la chose allait de soi»³, animé par la seule intention de «mettre en relation et en mouvement les idées, les personnes et les personnages, pour comprendre les procédures et les fonctions, mais surtout pour démasquer l'excès de chaque système ou institution»⁴.

De nombreux éléments, très différents les uns des autres, s'entrelacent sans cesse et se contaminent réciproquement lorsqu'on approfondit la pensée de Certeau : dans cette richesse et cette complexité réside le charme que sa figure, impossible à enfermer dans une formule ou une définition, continue à exercer. Face à cette multiplicité de thèmes, de disciplines et de contextes, il y a de nombreux aspects à explorer, notamment son appartenance à une institution comme la Compagnie de Jésus, qu'il n'a jamais abandonnée même en période de divergences, et sa connaissance de la spiritualité ignatienne. Dans son parcours d'homme, de croyant et d'intellectuel, de voyageur rendu modeste par ses voyages «à travers la littérature mystique» et par ses «pèlerinages à travers le monde»⁵, quel a été le rôle de cet héritage spirituel auquel Certeau a été progressivement introduit ? En particulier, quel poids les *Exercices spirituels*, noyau originel de la spiritualité ignatienne, ont-ils exercé sur sa recherche intellectuelle ? Si l'on met de côté l'idée – ou le préjugé – que l'appartenance de Certeau à la Compagnie de Jésus n'est qu'un fait biographique, on ouvre un champ d'étude fructueux pour saisir des liens inattendus entre les différentes œuvres réalisées par le jésuite français et pour reconnaître des «emprunts» intellectuels significatifs, qui témoignent une fois encore de son art du «braconnage», de sa capacité d'être un passeur⁶.

³ Luce GIARD, «Un chemin non tracé», in: Michel DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2002, p. 11.

⁴ Stella MORRA, «Pas sans toi». *Testo, parola e memoria verso una dinamica della esperienza ecclesiale negli scritti di Michel de Certeau*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004, p. 20.

⁵ On reprend ici un passage très connu dans lequel Michel de Certeau parle de lui-même. Voici le texte complet, de 1970: «Je suis seulement un voyageur. Non seulement parce que j'ai longtemps voyagé à travers la littérature mystique (et ce genre de voyage rend modeste), mais aussi parce qu'ayant fait, au titre de l'histoire ou de recherches anthropologiques, quelques pèlerinages à travers le monde, j'ai appris, au milieu de tant de voix, que je pouvais seulement être un particulier entre beaucoup d'autres, racontant quelques-uns seulement des itinéraires tracés en tant de pays divers, passés et présents, par l'expérience spirituelle», Michel DE CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Paris, Seuil, 2005, p. 1 sq.

⁶ Inigo BOCKEN, par exemple, se demande si la spiritualité ignatienne peut être la référence commune pour lier la multiplicité des cadres théoriques, des genres littéraires, des techniques scientifiques, des thèmes présents dans les œuvres de Certeau, «Spirituality as Critique. Michel de Certeau and Ignatian Spirituality», in: Herman WESTERINK, *Critical Spirituality. Spirituality as a Critical Practice in the Global Modern Age*, Leuven, Peeters, 2017, p. 9.

1. L'apprentissage de la spiritualité ignatienne

Les premiers contacts de Certeau, alors séminariste à Lyon, avec la spiritualité ignatienne se firent à travers des rencontres et des relations avec quelques jésuites, en particulier le P. Henri de Lubac qui, vers la fin des années 1940 et le début des années 1950, fut comme on sait une figure importante de la vie ecclésiale tant pour son travail théologique que pour son engagement dans la résistance spirituelle pendant la Seconde Guerre mondiale. Entre le célèbre professeur et le jeune étudiant se développe bientôt une relation profonde, au point que Certeau, désormais membre de la Compagnie de Jésus, s'adresse à lui dans une lettre du 20 septembre 1954, en lui écrivant : « Vous êtes à l'origine de ma vocation »⁷. Mais les contacts de Certeau avec les jésuites ne se limitent pas au monde académique. À la résidence de Fourvière à Lyon, Certeau peut rencontrer les jésuites missionnaires de passage, ceux qui sont prêts à partir et ceux qui rentrent en France pour un temps de repos. C'est dans ce contexte qu'« il fut impressionné par cette alliance ignatienne entre l'action et la contemplation, entre la vie intellectuelle et l'engagement dans le siècle, par la mobilité de ces religieux entre tradition et modernité, entre l'ici et l'ailleurs, par leur ouverture d'esprit, leur souci du monde contemporain »⁸.

Jésuites missionnaires ou professeurs – deux apostolats typiques de la Compagnie de Jésus depuis les premières années de sa fondation – sont donc, pour le jeune Certeau, les témoins d'une manière d'être homme et religieux façonnée par la spiritualité ignatienne. Son entrée au noviciat de Laval en 1950 et les étapes successives de sa formation marquent le passage d'une connaissance dérivée, à travers les relations, à une connaissance qui est le fruit d'une expérience directe. Comme tous les novices jésuites, Certeau a fait la grande retraite de trente jours selon les indications contenues dans le livre des *Exercices spirituels*, le texte écrit par Ignace de Loyola à partir de la relecture de son expérience spirituelle afin que d'autres puissent en bénéficier. Les trente jours d'« exercices » vécus au noviciat – puis répétés en 1959 lors de l'étape de formation pour les jésuites déjà prêtres, appelée « troisième an » – constituent certainement un passage fondamental pour son ancrage dans le choix de la vie religieuse comme jésuite et dans l'approfondissement au niveau expérientiel et non seulement

⁷ François DOSSE, *op. cit.*, p. 52. Pour une présentation détaillée de l'évolution dans le temps de la relation entre Certeau et Lubac, en particulier après la crise qui suivit la publication de l'article « La rupture instauratrice » dans la revue *Esprit*, cf. *ibid.*, p. 47-58, et François TRÉMOLIÈRES, « Michel de Certeau, Henri de Lubac : une correspondance », *RSR* 106/4 (2018), p. 591-609 ; ID., « Michel de Certeau et Henri de Lubac, quelques jalons pour une étude », *Revue d'histoire de l'Église de France* 104 (2018), p. 261-276.

⁸ Luce GIARD, « Petite biographie de Michel de Certeau », in : ID. (éd.), *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, Paris, Facultés jésuites de Paris, 2017, p. 249.

intellectuel de la spiritualité ignatienne. Par ailleurs, il a aussi été engagé, dans l'apostolat, à donner les «exercices spirituels». Entre 1960 et 1961, Certeau a vécu à Clamart, dans la maison de retraite des jésuites en banlieue parisienne, proposant des retraites de quelques jours pour des groupes de compositions très différentes, de prêtres et de séminaristes à des ouvriers, des étudiants, des mères. Quelques notes et schémas rédigés par Certeau datent de cette période, ainsi qu'un recueil de textes utiles aux participants à la retraite⁹.

Même brève, cette expérience en tant qu'accompagnateur des «exercices» a enrichi la perspective de Certeau. Il s'est aussi agi d'un passage important pour lui, en ce que les supérieurs jésuites lui demandent alors de collaborer à un projet crucial pour la Compagnie dans les années 1950 : le renouvellement des études dans le domaine de la spiritualité ignatienne. Le but poursuivi était de revenir «aux origines de la spiritualité ignatienne par-delà les multiples ajouts qui ont transformé l'inspiration première en une doctrine trop disciplinaire et un enseignement trop scolastique»¹⁰. L'un des points principaux de ce programme de recherche fut précisément l'approfondissement des *Exercices spirituels*, en redécouvrant – pourrait-on dire – le texte lui-même et les différentes manières de le proposer aux retraitants. Ce projet anticipait les orientations du Concile Vatican II et était en phase avec ce qui se passait depuis quelques années dans les différents domaines de la théologie. Pour contribuer à cette œuvre commune, Certeau avait été nommé en 1956 membre de la rédaction de la revue *Christus*, qui comptait parmi ses membres les jésuites Maurice Giuliani et François Roustang et était entièrement consacrée à l'étude de la spiritualité, en particulier ignatienne. En ce sens, Certeau fut non seulement l'un des premiers à bénéficier, en tant que novice, d'une manière différente de concevoir et de présenter les *Exercices spirituels*, selon une lecture du texte ignatien comme école pour prendre une décision libre¹¹, mais il fut aussi parmi ceux qui ont apporté leur propre contribution à ce renouveau général.

⁹ Pour les années de la formation et du séjour à Clamart, voir Dominique SALIN, «Michel de Certeau et les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola», *Revue d'histoire de l'Église de France*, *op. cit.*, p. 293-306, ici 297-298.

¹⁰ François DOSSE, *op. cit.*, p. 75.

¹¹ Un rôle crucial y a été exercé par le philosophe jésuite Gaston Fessard : «Fessard a considérablement renouvelé la conception que les jésuites se faisaient des *Exercices*. Depuis le siècle, la plupart y voyaient une école de prière ou d'union à Dieu. Certains, au xx^e siècle, les considéraient comme un parcours d'entraînement au "service dans l'Église". Fessard y a vu d'abord une école de liberté. Car le cœur des *Exercices*, leur raison d'être, c'est l'élection, comprise comme décision libre ; aussi libre que possible par rapport aux conditionnements de fait» (Dominique SALIN, «Michel de Certeau et la spiritualité de saint Ignace», *Christus* 249 [2016], p. 98).

La publication en français de l'édition critique du *Mémorial* de Pierre Favre (1506-1546)¹², l'un des premiers compagnons d'Ignace de Loyola, est le premier ouvrage important édité par Certeau. Ce travail, avec ses différentes phases (la recherche dans les archives, l'étude pour établir le texte, l'approfondissement historique et la lecture théologique et spirituelle), constitue pour Certeau le premier et fondamental lieu d'application et de mise à l'épreuve des instruments de l'historien de la spiritualité. Un engagement qui se poursuivra – et accompagnera longtemps Certeau – avec l'étude des écrits du jésuite français Jean-Joseph Surin (1600-1665), qui devint le compagnon de toute sa vie intellectuelle et « son ombre »¹³.

Le travail réalisé au fil des années par Certeau sur certains jésuites, tels Favre ou Surin, a d'abord été animé par l'intention de retrouver le passé dans sa vérité et son objectivité. Mais, progressant dans ses recherches méticuleuses, Certeau mûrit une conscience différente du travail de l'historien, en faisant l'expérience que le passé résiste à l'objectif de l'historien¹⁴. Non seulement toute prétention à le ressusciter est illusoire, mais les connaissances mêmes acquises par la recherche augmentent la conscience que l'on est loin de pouvoir établir ce qui s'est passé pour pouvoir le décrire et le livrer aux lecteurs d'aujourd'hui. On est ainsi confronté à une expérience radicale d'altérité. C'est précisément cette prise de conscience mûrie par l'historien Certeau qui nous oriente dans la démarche à suivre pour explorer le rôle des *Exercices spirituels* dans sa pensée. En particulier, elle nous rend modestes, conscients qu'il y aura toujours quelque chose qui nous échappe. Le choix fait est alors de privilégier la voix même de Certeau, en retraçant certains de ses écrits sur la spiritualité ignatienne, afin de saisir s'il y a des mots, des catégories, des horizons que l'on retrouve aussi dans d'autres de ses œuvres¹⁵.

Cette démarche est aussi une façon d'honorer la leçon certalienne sur la tradition, élaborée précisément en relation avec les textes fondateurs de la Compagnie de Jésus. Pour Certeau, chaque époque, en relisant la tradition, ne fait que la régénérer. Ce travail demande de tenir compte du réseau d'interprétations données dans le temps, qui ne constituent pas un

¹² Pierre FAVRE, *Mémorial* (édité et traduit par Michel DE CERTEAU), Paris, DDB, 1959.

¹³ Pour saisir l'importance de la figure de Jean-Joseph Surin, rappelons que Certeau l'a défini comme « mon gardien » ou, à la veille de sa mort, comme « le fantôme qui a habité ma vie », voir Luce GIARD, « La passion de l'altérité », in : ID. (éd.), *Michel de Certeau*, op. cit., p. 27.

¹⁴ CERTEAU l'avoue lui-même dans la préface à *L'absent de l'histoire*, s.l., Mame, 1973, p. 7 : « ce parcours a commencé avec l'étude du XVII^e siècle religieux, et débouché sur l'examen de l'historiographie qui organise la représentation du passé. »

¹⁵ On ne peut d'ailleurs s'appuyer sur d'autres textes, car Certeau « n'a laissé aucun document autobiographique sur sa vie spirituelle intime, notamment aucun journal de retraite », Dominique SALIN, « Michel de Certeau et les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola », art. cit., p. 293.

obstacle à surmonter ou un vieux bagage dont il faut se libérer, mais sont les interlocuteurs privilégiés d'une recherche commune, animée par le « souci de reconnaître et de dire l'Esprit en tous les langages susceptibles de le parler »¹⁶. Il ne s'agit pas de l'œuvre d'une seule personne, mais du résultat de l'engagement d'une communauté dans son ensemble, résolue à sortir la tradition du passé et à lui donner la nouveauté du présent¹⁷. Relire les écrits de Certeau sur les *Exercices spirituels* dans cette perspective signifie alors entrer dans le dialogue qu'il a instauré avec la tradition reçue et avec les questions de son temps, sans chercher à établir la canonicité ou non de ses positions, mais en s'efforçant de saisir les instances qui l'ont guidé dans son interprétation du texte ignatien.

Pour approfondir la manière dont Certeau a compris les *Exercices spirituels*, nous examinerons deux articles expressément consacrés au texte ignatien et particulièrement importants pour leur contenu. Ces deux articles ont été publiés dans la revue *Christus*, à différents moments de la vie et du parcours intellectuel de Certeau. Le premier, intitulé « L'universalisme ignatien : mystique et mission », paraît en 1966¹⁸. À l'époque, Certeau était le rédacteur en chef adjoint de la revue et, avec les autres membres de la rédaction, engagé sur deux fronts : se confronter à l'*aggiornamento* réalisé par le Concile Vatican II ; donner une nouvelle orientation à la revue une dizaine d'années après sa fondation et le fructueux travail de diffusion et de relecture critique des sources ignatiennes. Il s'agit d'une période stimulante sur le plan intellectuel et pas encore secouée par la crise qui allait éclater quelques mois plus tard, suite à la publication de l'article « Le troisième homme » de François Roustang – une situation qui touchera de près Certeau en raison de l'amitié intellectuelle qui le liait à son compagnon jésuite¹⁹. Dans cet article, Certeau s'inspire du texte *Contemplatio ad amorem* qui conclut sur mode idéal l'itinéraire des *Exercices spirituels* pour réfléchir sur la présence de Dieu dans le monde. Le second texte, « L'espace du désir ou Le "fondement" des *Exercices Spirituels* », est paru en 1973,

¹⁶ Michel DE CERTEAU, *La faiblesse de croire* (Luce GIARD éd.), Paris, Seuil, 1987, p. 85.

¹⁷ Voir Joseph MOINGT, « Une théologie de l'exil », in : Claude GEFFRÉ (éd.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne. Actes du colloque « Michel de Certeau et le christianisme »*, Paris, Cerf, 1991, p. 139.

¹⁸ Michel DE CERTEAU, « L'universalisme ignatien : mystique et mission », *Christus* 50 (1966), p. 173-183.

¹⁹ Dans « Le troisième homme », *Christus* 52 (1966), p. 561-567 (republié en 2019, voir *supra* l'Introduction au présent dossier, note 7), François ROUSTANG réfléchit sur le Concile Vatican II et la tâche de l'Église d'écouter et de prendre au sérieux la désaffection des chrétiens. Les positions soutenues dans l'article, partagées sur le fond par Certeau, déconcertèrent beaucoup et conduisirent au retrait de Roustang de la direction de *Christus*. Quelques mois plus tard, Certeau a également demandé à quitter la rédaction pour rejoindre la revue *Études* (voir François DOSSE, *op. cit.*, p. 86-89).

alors que Certeau avait déjà publié plusieurs livres importants, tels les éditions critiques des œuvres de Surin et *La possession de Loudun*. Là encore, il examine un texte clé des *Exercices spirituels* – « le Principe et le fondement », placé au début du « libretto »²⁰ – pour réfléchir plus largement sur la dynamique inscrite à l'intérieur d'une retraite ignatienne.

2. Les *Exercices spirituels* selon Michel de Certeau

Commençons cet approfondissement par une question générale : comment peut-on définir les *Exercices spirituels* ? Dans le célèbre article de 1973, Certeau ne donne pas sa réponse, mais reprend la définition formulée par un jésuite de la première heure : « La meilleure définition des Exercices nous est donnée par Pierre Favre, de loin l'interprète, le diffuseur et même le co-rédacteur le plus important du texte aux origines de son histoire. C'est, dit-il, "une manière de procéder" »²¹. Dans l'introduction à l'édition critique du *Mémorial* publiée en 1959, Certeau avait donné une présentation plus ample de la compréhension des *Exercices spirituels* qui découle de l'analyse du texte de Favre :

la retraite permet un « retour au cœur », principe d'une docilité à l'Esprit qui éveille et qui pousse l'exercitant à une fidélité personnelle à Dieu. Suscitées ou occasionnées par le désir d'une décision conforme à la Volonté divine, nées dans le silence intérieur, ces « motions » ne sont pas d'ordre immédiatement intellectuel ; ce ne sont pas des idées, si pieuses fussent-elles, mais, à travers la résonance affective qui la rend perceptible, l'action même de l'Esprit, source vivante de tout vouloir et par là de toute pensée, de toute action²².

Il n'y a pas de contradiction entre la définition plus large du *Mémorial* et la lecture synthétique donnée dans l'article de 1973, mais une différence importante. La première description met l'accent sur le fruit des *Exercices spirituels* pour ceux qui les entreprennent, en soulignant l'union avec Dieu. La seconde – « une manière de procéder » – reprend une terminologie récurrente dans les écrits d'Ignace de Loyola et des jésuites, ainsi que dans les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus. Cette formule pourrait être comprise d'une manière réductrice, comme une simple procédure, un ensemble d'indications à suivre et à exécuter en vue d'un résultat. En réalité, le sens est bien plus large, car la formule évoque un ensemble de valeurs, d'attitudes et de comportements, et – plus radicalement – renvoie à une manière de concevoir chaque dimension de la vie en relation avec Dieu. En

²⁰ Michel DE CERTEAU, « L'espace du désir ou le "fondement" des Exercices Spirituels », *Christus* 77 (1973), p. 118-128 ; le mot « libretto », emprunté à l'univers musical, a été employé par Certeau pour décrire le texte des *Exercices spirituels* au tout début de l'article, p. 118.

²¹ *Ibid.*

²² Pierre FAVRE, *Mémorial*, *op. cit.*, p. 76.

résumant, on peut conclure que si la première définition met l'accent sur ce qui se passe pendant les « exercices », la seconde indique comment cela se réalise, en se concentrant sur la méthode proposée.

Cet écart entre les deux lectures n'est pas secondaire. Certeau lui-même à plusieurs reprises – et aussi dans l'article que nous commentons²³ –, nous a conduit à saisir ce genre de différences, parce qu'elles révèlent les mécanismes les plus intimes et secrets du fonctionnement d'une réalité, d'une pensée, d'une institution. Dans ce cas il faut d'abord reconnaître que la méthode proposée n'est pas le but des *Exercices spirituels*. Si elle l'était, ce serait la trahison même de l'idée de la retraite selon Ignace de Loyola. Mais elle exprime déjà une manière très précise et originale de concevoir la vie spirituelle. Plus précisément, le texte ignatien consiste en un ensemble d'indications, de règles et de pratiques concrètes, comme le dit Certeau lui-même dans l'article, qui n'ont pas pour but – contrairement à d'autres livres spirituels – d'aider ou d'édifier le lecteur. Avec le « libretto », nous nous trouvons face à une sorte de manuel d'instructions réservé à ceux qui accompagnent la retraite : les différentes propositions décrites ont pour seul but d'assurer que quelque chose se produise dans la vie du retraitant. Le livre n'a pas été écrit pour être lu, mais pour être pratiqué, afin de vivre

des expériences qui ne sont ni décrites ni justifiées, qui ne sont pas introduites dans le texte, et dont il n'est d'aucune façon la représentation puisqu'il les pose comme extérieures à lui sous la forme du dialogue *oral* entre l'instructeur et le retraitant, ou de l'histoire *silencieuse* des relations entre Dieu et ces deux répondants²⁴.

Il ne s'agit pas d'une page écrite avec laquelle le lecteur doit se confronter, mais d'un dialogue continu ; ou plutôt d'une pluralité de dialogues, puisque le retraitant, l'accompagnateur et Dieu y sont impliqués à différents niveaux. C'est la caractéristique surprenante et dynamique du livret ignatien qui, comme une conversation libre, ne suit pas un scénario déjà écrit, ni la succession rigide des chapitres d'un livre. Il n'y a donc pas d'itinéraire prédéterminé, mais les *Exercices spirituels* « sont plutôt comparables à une architecture que le retraitant est invité à explorer et à habiter, composant son propre itinéraire »²⁵, ou, pour reprendre les mots de Certeau, un « jardin construit pour un marcheur venu d'ailleurs »²⁶.

Même si le livre des *Exercices spirituels* est organisé selon une division claire entre les différents sujets, cet ordre, selon Certeau, n'épuise pas la proposition des *Exercices*, dont le cœur est ailleurs. La succession des

²³ Michel DE CERTEAU, « L'espace du désir », *art. cit.*, p. 125.

²⁴ *Ibid.*, p. 118.

²⁵ Tiziano FERRARONI, *La brèche intérieure. La vulnérabilité dans l'émergence du sujet devant Dieu. Une lecture d'Ignace de Loyola*, thèse de doctorat soutenue au Centre Sèvres-Facultés jésuites de Paris, 18 mars 2019, p. 189.

²⁶ Michel DE CERTEAU, « L'espace du désir », *art. cit.*, p. 127.

méditations en quatre semaines, les annotations sur la façon de donner les « exercices », les préambules suggérés pour la préparation de la prière, en particulier la composition du lieu, les différentes manières de prier (méditation, contemplation, formes de prière par le souffle, etc.), les brèves descriptions des mystères de la vie du Christ, les différentes règles présentées (pour le discernement spirituel, pour les scrupules, pour la nourriture, pour sentir avec l'Église), l'attention au lieu où l'on se trouve, aux lectures à faire ou à ne pas faire, à l'attitude intérieure à rechercher selon les différentes étapes des *Exercices*, tout cela est présent dans le livre écrit par Ignace de Loyola et constitue la « manière de procéder » dont parle Certeau. Cet ensemble d'indications – écrites dans une formulation essentielle, souvent sèche, allant des conseils pratiques aux considérations plus profondes – a pour seul but de rendre possible un itinéraire pour le retraitant. Le livret fournit les outils pratiques nécessaires pour commencer ce voyage sans pouvoir dire à l'avance quelles étapes seront couvertes. Cette manière de procéder fournit au retraitant des points de référence, non l'histoire du voyage. L'itinéraire de la retraite devient alors « une trajectoire qui mène de la position initiale du retraitant à une position finale »²⁷, mais même le point de départ ne se trouve pas dans le texte, parce que donné par la voix du désir qui habite le retraitant lui-même au début des « exercices ».

3. L'espace du désir

La question fondamentale tourne alors autour du désir et de la manière dans laquelle il peut arriver à s'exprimer. Pour Certeau, la réponse se trouve dans le texte « Principe et fondement », qui ne s'insère pas dans la succession ordonnée des différents éléments des *Exercices spirituels*. Il constitue un non-lieu dans un texte qui est « un discours de lieux – une série articulée de *topoi* »²⁸. Dans ce texte, Ignace de Loyola résume en quelques mots le sens de l'existence humaine : « L'homme a été créé pour cette fin : louer et révéler le Seigneur son Dieu et enfin, en le servant, être sauvé ». De plus, il identifie dans l'indifférence, entendue comme le fait d'être libre par rapport à tous les éléments qui peuvent conditionner une personne, le moyen proposé pour réaliser cette démarche. Si le retraitant prend au sérieux le « Principe et fondement », avec sa double indication – le but à poursuivre et la manière de l'atteindre –, et s'il entreprend d'une manière généreuse ce pèlerinage spirituel, il va se retrouver dans un territoire nouveau et inconnu, distinct de ce qu'il connaissait et dans lequel il se trouvait avant de commencer les « exercices spirituels ». Cela se réalise parce que le texte « Principe et fondement » permet « d'ouvrir un espace au désir,

²⁷ *Ibid.*, p. 119.

²⁸ *Ibid.*

de laisser parler le sujet du désir ». Cela advient au moment où s'opère « une rupture initiale sur laquelle tout le développement qui suit est appuyé »²⁹. Reconnaître et accorder du crédit à cette première coupure, c'est entrer dans une dynamique où le même désir initial est progressivement dépouillé des éventuelles idées ou représentations du retraitant, pour devenir « un désir étranger à l'idéal ou aux projets qu'on se forgeait »³⁰. Certeau parle de dé-régionaliser le désir : on ne donne pas de la place au désir pour le limiter, pour le confiner à une sphère de vie, mais pour qu'il prenne une extension inédite et inouïe. On se trouve face à ce que Certeau définit comme la tactique ignatienne, qui invite le retraitant au début de chaque temps de prière à demander ce qu'il veut (*id quod volo*, sa volonté) et l'aide en même temps à dépasser ses préférences ou – pour utiliser le langage ignatien – les attachements désordonnés³¹. Par cet exercice continu, le désir prend la parole – pour reprendre une autre expression bien connue de Certeau – et le retraitant est ainsi capable d'avancer.

L'attention portée sur le désir et son rôle dans les *Exercices spirituels* nous renvoie à une autre formule souvent utilisée par Certeau : « la place d'où je parle », introduite pour avertir le lecteur que la teneur de chaque discours a ses caractéristiques propres en qu'il a été formé dans un lieu social particulier. En ce sens, « la place d'où je parle » synthétise l'ensemble des conditions qui caractérisent la situation dans laquelle se trouve celui qui intervient, constituant ainsi l'arrière-plan de la production même du discours. La clarification de ce lieu social de production du discours concerne tout locuteur. Par cette notation de la position se marque une distance à l'endroit de la perspective qui attribue au discours une valeur universelle et globale, ou qui le conçoit sans aucun rapport avec la réalité environnante, pour reconnaître qu'au contraire, le sens de chaque discours doit être saisi en référence au contexte dans lequel il est formulé et aux limites qu'il comporte. Par ailleurs, pour Certeau, la reconnaissance de « la place d'où je parle » n'est pas le point d'arrivée, mais le point de départ du parcours de recherche. Prendre conscience de sa propre situation, insérée dans un contexte et caractérisée par des limites, est la condition pour pouvoir progresser tant dans la vie quotidienne à travers des pratiques – des manières concrètes d'agir – que dans des activités spéculatives³².

²⁹ *Ibid.*, p. 120.

³⁰ *Ibid.*, p. 121.

³¹ Voici un passage très dense de CERTEAU sur la volonté : « Elle repose sur le postulat d'une foi chrétienne : ce qu'il y a de plus profond et de moins connu en Dieu (l'inquiétante étrangeté de sa volonté) est ce qu'il y a de plus profond et de moins connu en l'homme (l'inquiétante familiarité de notre propre volonté). Aussi la tactique ignatienne ramène-t-elle le retraitant à l'indéterminé de ce vouloir en vue d'une nouvelle détermination de ses objets », *ibid.*, p. 125.

³² Cf. mon ouvrage, *Michel de Certeau*, Brescia, Morcelliana, 2016, p. 29-31.

En retournant aux *Exercices spirituels*, l'accent mis sur l'importance du désir nous donne accès à une compréhension différente de la définition d'une « manière de procéder ». Il s'agit essentiellement d'une

manière de faire place à l'autre. Elle s'inscrit donc elle-même dans le processus dont elle parle depuis le « principe », et qui, dans son déploiement total, consiste, pour le texte, à faire place au « Directeur » ; pour le directeur, à faire place au retraitant ; pour celui-ci, à faire place au désir qui lui vient de l'Autre. À cet égard, le texte fait ce qu'il dit. Il se forme en s'ouvrant. Il est le produit du désir de l'autre. C'est un espace construit par ce désir³³.

De ce qui est dit se dégage une observation fondamentale : il ne peut y avoir d'itinéraire s'il n'y a pas un sujet qui désire et veut se laisser altérer par la rencontre avec l'autre. Sans cette condition, l'ensemble des indications contenues dans le livret n'est qu'une succession de règles et de pratiques qui, même appliquées point par point, sont incapables d'ouvrir une autre dimension, de faire commencer un voyage. Les *Exercices spirituels* se révèlent donc encore plus clairement comme une proposition qui aide à vivre une expérience, mais qui ne la produit pas sans la présence active du retraitant. Cela implique une attitude d'ouverture et de générosité, l'acceptation du risque inhérent à un tel cheminement, et l'attention à saisir ce qui émerge à chaque instant – dans la prière pendant la retraite et ensuite dans la vie quotidienne –, afin de pouvoir reconnaître et interpréter les indications qui viennent de ce dialogue avec Dieu et avec autrui.

Toute personne familière des écrits de Michel de Certeau n'aura pas manqué de noter que certains des termes utilisés pour décrire le parcours proposé par le livret ignatien – tactique, pratique, rupture initiale, désir, faire place à l'autre, volonté, absence, manque – sont également présents dans d'autres de ses textes³⁴. Il ne s'agit pas seulement de l'utilisation des mêmes mots, mais encore de mêmes catégories conceptuelles. On touche en fait des éléments caractéristiques de la manière dont Certeau a compris non seulement l'expérience spirituelle, mais aussi les dynamiques qui se nouent au niveau personnel ou collectif. Sa lecture des *Exercices spirituels* présente donc une compréhension de l'altérité dans les relations entre le retraitant, l'accompagnateur et Dieu, où il y a une tension continue entre faire place à sa propre voix, à son propre désir, et laisser l'Autre ouvrir un espace supplémentaire, blessant les possibles certitudes monolithiques de celui qui a entrepris l'itinéraire des « exercices ». Mais le geste conscient d'abandonner quelque chose qui lui est propre, d'accepter de mourir, est en même temps source de la vie. Cette déclinaison de l'altérité est à l'origine de la circulation incessante de la parole et de l'action, qui s'inscrit dans l'itinéraire des « exercices », sans y rester confinée.

³³ Michel de CERTEAU, « L'espace du désir », *art. cit.*, p. 128.

³⁴ Sur ce point, voir aussi DOMINIQUE SALIN, « Michel de Certeau et les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola », *art. cit.*, p. 305.

4. « Trouver Dieu en toute chose » : le lien entre la vie spirituelle et l'action dans le monde

L'article « L'universalisme ignatien » prolonge la réflexion à l'égard des « exercices » à ce qui advient après la fin de la retraite, dans la vie quotidienne. Le texte a été écrit en pensant aux jésuites, mais les considérations proposées par Certeau sont valables aussi dans un sens plus large. À partir de la *Contemplatio ad amorem*, la dernière contemplation proposée dans le texte des *Exercices spirituels*, Certeau réfléchit sur la projection du retraitant dans le monde, sur la manière dont ses activités sont influencées par l'expérience spirituelle vécue, puisque « la spiritualité des Exercices se dilate dans l'action apostolique »³⁵. L'horizon dans lequel évolue Certeau est donné par l'intuition d'Ignace de Loyola que Dieu est présent dans toute réalité créée, d'où l'invitation à « trouver Dieu en toutes choses » et à « reconnaître par les “choses” un Dieu toujours plus grand », toujours au-delà des images et attentes que nous pouvons construire. Dans une perspective très certalienne, la maxime ignatienne ne définit pas un point d'arrivée mais un point de départ, car « “trouver” Dieu dans le présent, c'est avoir à le “chercher” davantage, plus universellement »³⁶. Cette recherche se fait dans la dialectique entre l'expérience de Dieu au-dedans de moi et la découverte de sa présence au-dehors de moi, comme origine et fin de tout, dans une perspective toujours plus large, selon un souffle universel. Ainsi « l'honnête examen de ma vie et de ma situation dans le monde est la condition pour trouver, au centre de mon existence réelle, le Seigneur qui meurt pour moi »³⁷. S'approprier cette perspective, c'est adopter une posture très précise, qui influence et façonne le regard que nous portons sur les relations, les activités et les projets présents et futurs. Toutes ces dimensions ne sont plus seulement des occupations, mais prennent une importance particulière en ce qu'elles deviennent des lieux de rencontre avec l'autre qu'est Dieu et avec les autres personnes qui croisent nos chemins.

Dans l'article, Certeau se réfère à quelques exemples concrets pour préciser sa lecture, l'expérience des études pour les jésuites en formation par exemple, ou celle de la conversation, qui fut « une constante dans la vie de saint Ignace » et qui, au cours des siècles, a toujours été une caractéristique distinctive de l'apostolat des jésuites. La pratique de *conversar* – selon le terme espagnol utilisé dans les sources jésuites pour désigner un ensemble de ministères, tels que les entretiens spirituels, les confessions et les « exercices spirituels » eux-mêmes – doit être comprise comme une forme élevée d'accompagnement spirituel, dans laquelle se combine un double exercice

³⁵ *Art. cit.*, p. 175.

³⁶ *Ibid.*, p. 173.

³⁷ *Ibid.*, p. 175.

exigeant : l'écoute attentive de l'autre et un mot offert en réponse, qui ne vise pas à imposer une direction à son interlocuteur, mais à souligner des pièges possibles et à ouvrir davantage des voies qui se proposent. Dès l'époque lyonnaise, Certeau a pu expérimenter et bénéficier de ce trait caractéristique de l'action apostolique et de la spiritualité des jésuites, puis a su lui-même se distinguer dans cet art, comme ses interlocuteurs n'ont pas hésité à le reconnaître³⁸. Comme dans le cas des *Exercices spirituels*, nous sommes confrontés à une circulation de la parole parmi une pluralité de sujets, dans laquelle l'invitation à trouver Dieu résonne pleinement. Une invitation que Certeau étend à tout type de conversation, même celle qui n'a pas un contenu spirituel. Il y a un aspect qu'il est important de souligner : les deux sujets qui prennent part à la conversation peuvent tous deux trouver la présence de Dieu dans le dialogue qu'ils mènent. Même le jésuite, en tant qu'accompagnateur ou confesseur, fait l'expérience que « Dieu nous parle au cœur et [...] nous vient par les autres ; il est insaisissable en eux, sans que nous puissions douter qu'il les habite ; ses inventions mystérieuses, dans la vie d'interlocuteurs qui l'ignorent peut-être encore, ne cessent de nous révéler celui que l'expérience intérieure cherche et atteste déjà »³⁹.

L'étude, la conversation ou toute autre action, lorsqu'elle est comprise à la lumière de la suggestion ignatienne de « trouver Dieu en toutes choses », acquiert donc une épaisseur sans précédent. Il ne s'agit plus d'un simple acte, mais nous sommes confrontés à y reconnaître quelque chose de plus grand, d'y saisir une relation en train de se faire avec Dieu et – par cette voie – de quitter toute manière passive de vivre le quotidien. La proximité de cette lecture, qui emphatise la valeur de chaque geste quotidien, à l'analyse réalisée par Certeau dans *L'invention du quotidien* est assez évidente⁴⁰. Contre toute lecture réductrice et dégradante des actions quotidiennes, Certeau met en évidence le caractère poétique et poétique qui leur est inhérent. Par exemple, en lisant un livre, le lecteur se déplace dans un système mis en place par l'auteur et qu'il n'a pas choisi (ou, plutôt, qu'il est forcé de choisir), mais son acte de lecture produit un sens différent de celui pensé par l'auteur. Le résultat de cette lecture ne se substitue pas à celle de l'auteur, ni ne peut être considéré comme plus vrai ou plus légitime que ce dernier – et cette observation est également valable dans le sens inverse, de l'auteur au lecteur –, mais constitue quelque chose de différent et de nouveau. De façon imagée, Certeau observe : « Les lecteurs sont des voyageurs ; ils circulent sur les terres d'autrui, nomades braconnant à travers les champs qu'ils n'ont pas écrits, ravissant les biens d'Égypte

³⁸ Par exemple Luis MIZÓN, « L'élégance de l'être », in : Luce GIARD (éd.), *Michel de Certeau, op. cit.*, p. 45-49.

³⁹ Michel DE CERTEAU, « L'universalisme ignatien », *art. cit.*, p. 179.

⁴⁰ Voir Philip SHELDRAKE, « Spiritual Horizons. Michel de Certeau, Everyday Practices and the City », in : Inigo BOCKEN (éd.), *Spiritual Spaces. History and Mysticism in Michel de Certeau*, Leuven, Peeters, 2013, p. 78-81.

pour en jouir »⁴¹. Si dans les activités les plus ordinaires et les plus simples se réalise la possibilité d'une rencontre avec Dieu, donc de l'expérience toujours dynamique de l'altérité, alors la vie quotidienne, avec ses multiples activités, devient l'espace dans lequel il est possible d'approfondir de manière créative la compréhension de soi et de la réalité environnante dans une perspective de nature mystique, devenant pour ces raisons l'occasion d'un nouveau commencement, au-delà des contraintes posées par le cadre dans lequel on est intégré.

5. Les traces des *Exercices spirituels* dans la pensée certalienne

L'analyse des deux articles parus dans *Christus* nous a conduit au cœur de la compréhension certalienne des *Exercices spirituels*, résultat d'une étude attentive, mais aussi d'une expérience vécue à la première personne. Nous avons déjà souligné combien les deux textes que Certeau a choisis de commenter sont importants dans l'économie du « libretto » ignatien, mais ils sont aussi précieux à la lumière de la lecture originale et féconde donnée par Certeau. Dans sa perspective, le « Principe et fondement » et la *Contemplatio ad amorem* constituent une sorte d'arc idéal des *Exercices*. Et ils ne le sont pas seulement parce qu'ils sont placés à l'ouverture et à la fermeture du livret, mais parce qu'ils rythment tout le parcours spirituel du retraitant. Le premier texte est le point de départ, le seuil où ça parle. L'enjeu est de faire résonner le désir fondamental ; il s'agit de le retirer de tout ce qui appartient à un niveau plus superficiel, habité par de petits choix à prendre ou d'indications empruntées, de le libérer de tout ce qui peut l'enchaîner (attentes, idéaux, peurs). Le second texte nous parle de la fin désirée : remonter à Dieu le créateur, en le reconnaissant à l'œuvre en toutes choses, dans la part la plus intime du retraitant ainsi que dans la réalité qui l'entoure. Cela n'est pas un aboutissement – comme nous l'avons vu –, mais une relance vers une compréhension plus profonde et plus riche, dans un mouvement sans fin. La clef de voute de cet arc idéal n'est autre que l'altérité. L'itinéraire tracé par les *Exercices*, avec son discours de pratiques, est entièrement organisé par cette attente de l'Autre, qui ne détermine pas *a priori* les étapes du voyage, mais garantit son authenticité. Tout cela se passe si le retraitant se laisse toucher en profondeur, se laisse blesser par l'Autre qui vient le visiter, s'il laisse sa parole sortir de l'absence et de la dépossession.

Ce mouvement a été clair pour Certeau, à commencer par sa vie. Son désir d'aller comme missionnaire en Chine – doublement habité par

⁴¹ Michel DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. I. Arts de faire* (1980), Paris, Galimard, 1990, p. 251, et plus largement, p. 239-255 (UGE-10-18, 1980, p. 292, et pour plus, p. 263-296).

l'altérité: l'altérité de l'Autre à annoncer et des autres à rencontrer – a été présent au départ de son voyage humain, spirituel et intellectuel. Mais le développement de ce cheminement est le résultat d'une blessure – la frustration de ce désir si cher – qui ouvre à une expérience de ce qui n'était pas prévu et cherché, mais se révèle comme une bénédiction. Tout cela se réalise pour Certeau à travers les rencontres, les amitiés, les recherches, la confrontation avec les différentes institutions dont il a été membre, l'écoute participative et continue des questions et des sollicitations soulevées par le contexte social et ecclésial. D'un désir frustré dans sa réalisation à une richesse de pensée et d'expérience, difficile à imaginer au début du voyage.

À suivre Certeau dans cet itinéraire, il y a deux aspects présents entre les lignes de sa manière d'interpréter les *Exercices spirituels* et étroitement liés entre eux. En premier lieu, il y a la façon dont Certeau se regarde lui-même et regarde la réalité qui l'entoure: «La note fondamentale, qui jamais ne faillit, c'est l'optimisme, tout ignatien, du regard porté sur l'homme et sur l'histoire, sur la création et sur la société, en dépit des échecs et des horreurs»⁴². Les écrits sur les questions sociales témoignent clairement de cette vision, qui ne constituait pas un optimisme désincarné et irénique, mais se fondait sur sa capacité à scruter les interstices des structures sociales pour saisir les germes d'un changement en cours, même quand ils ne sont pas encore visibles. Il entrevoyait les premiers fruits de la résilience des hommes et des femmes, capables d'exploiter les milliers de ressources imprévues à leur disposition. À la base de cette posture, on retrouve la force de la maxime «trouver Dieu en toutes choses». Céder au défaitisme ou à la résignation à l'égard de ce qui se passe dans la société ou au niveau personnel revient donc à renoncer à le chercher et à le trouver en tout, à ne pas reconnaître que Dieu est à l'œuvre dans le monde. Mais si l'attente de Dieu est perdue, alors il n'y a plus d'absence, au sens certain de ce qui donne lieu à la parole et à la créativité, et plus de désir. Le résultat dernier de cette perte se fait voir, entre autres, sur l'articulation entre le dire et le faire, la cohérence entre les affirmations énoncées et les actions effectives. On expérimente alors que le langage n'a plus aucune prise sur la réalité (il est vide et tombe dans le vide, dirait Certeau) et que les pratiques ne trouvent pas les mots nécessaires pour être comprises et racontées.

Pour surmonter ce point d'arrêt dangereux, un second élément repris des *Exercices spirituels* vient en aide: le «Fondement» introduit une coupure, rompt la logique d'une progression ordonnée selon un schéma préétabli, casse les lectures qui effacent l'espace pour un ailleurs, ou un au-delà. La dynamique déclenchée par le «Fondement» est le résultat d'une série d'écarts et de prises de distance. Cet aspect de la spiritualité ignatienne souligné par Certeau se traduit par une attitude très déterminée envers sa

⁴² Dominique SALIN, «Michel de Certeau et la spiritualité de saint Ignace», *art. cit.*, p. 97.

propre vie et les questions de la société. Il s'agit de la capacité de penser différemment, d'écouter ceux qui sont habituellement ignorés, de se mettre dans une position inhabituelle pour formuler des questions « en dehors du chœur ». On peut dire, avec d'autres mots : avoir un regard « autre », à la fois libre et bien enraciné, capable d'apporter un éclairage nouveau, grâce à l'attention portée à ce qui est souvent ignoré ou oublié.

En réfléchissant sur la valeur de la critique, Certeau affirmait qu'elle « est l'une des formes que prend le désir d'une plus grande véracité. C'est le geste de désherber pour dégager le sol. Et comme chaque sol est l'herbe d'un autre sol, ce geste est indéfini. Ce travail conduit toujours plus avant, au-delà de ce qu'on a trouvé : voyage abrahamique, "sans retour" au point de départ ». On retrouve là un geste que Certeau n'a jamais cessé de poser, toujours animé par le souci de chercher et de trouver Dieu-toujours-plus-grand au milieu de ce monde.

VERS QUELLES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES AU CŒUR DE QUELLE SOCIÉTÉ ?

Un essai de faire fructifier les travaux de Michel de Certeau

PIERRE GISEL
Université de Lausanne

Résumé

Certeau est homme des déplacements, des écarts et des trajectoires multiples, mais, tout autant, des lieux déterminés, circonscrits, d'où émanent ces déplacements mêmes, où ils s'inscrivent, où ils opèrent. Une prise en compte d'itinéraires spirituels aura été ici féconde, de même que celle de restes, en marge, refoulés ou en dissidences assumées. Le présent article reprend, sur cet arrière-fond mais en première personne, ce que peuvent être aujourd'hui la forme et la teneur de communautés religieuses, dont l'Église, à la fois repensées et opératoires, pour le social de tous. À l'encontre d'une eschatologie qui vient – séculière! –, celle du « tout voir » et du « voir entièrement », dans laquelle sombre le monde même.

1. Reprise en forme de premiers balisages

Michel de Certeau est inclassable. Il est en même temps beaucoup lu, et dans des milieux intellectuels très différents. Ses approches renouvellent les perspectives sur le social, le culturel, le politique. Elles remettent aussi sur le métier les thématiques liées au religieux, tant dans ce que ce dernier peut présenter d'une consistance propre, articulée au social et au culturel, que dans ce qui s'en joue sourdement au sein du même social et culturel. Et sur ces deux axes, Certeau se montre très attentif aux diverses redistributions qui, conscientes ou non, affectent les réalités du religieux, et du coup très attentif aux modifications de ses formes.

Chez Certeau, l'horizon est d'emblée pluridisciplinaire. C'est qu'il est à la fois historien, théoricien de l'écriture de l'histoire, anthropologue, philosophe, interprète du contemporain, et participant du mouvement psychanalytique de frappe freudienne, plus précisément lacanienne. Il est aussi très attentif au « spirituel », qu'il réexamine et scrute de fond en comble ; il est même, à mon sens, habité d'un théo-logique, sur mode indirect et de manière renouvelée mais forte, un théo-logique comme motif qui travaille le social et l'humain – et ainsi susceptible d'une interrogation

d'amplitude large –, non comme ce qui peut commander le développement d'une intelligence articulée à des discours institués à justifier ou à reprendre de l'intérieur.

Chez Certeau, la pluridisciplinarité est à l'œuvre dans un geste et des manières de faire où différentes disciplines sont mobilisées ensemble, intégrées à une forme d'interrogation propre et s'en trouvant du coup, toutes, modifiées. C'est que son travail se déploie selon les axes de questions transversales, touchant à ce qu'on ne sait pas ou plus penser, ni même appréhender, voire à du refoulé. Certeau se meut ainsi dans un espace hors des frontières disciplinaires reconnues, obligeant à réfléchir à ce qui fait leurs circonscriptions, avec les diversités historiques qu'elles ont connues ainsi qu'avec ce qui les affecte aujourd'hui d'une sourde perte de pertinence quant au social même, à ce qui y bouillonne et s'y passe.

Sur le religieux, Certeau est original. Il l'est touchant ce qui fait ou a fait la circonscription du religieux, ce qui passe chez lui par une focalisation sur des déchets, des restes et des réemplois, du transit, des bricolages et des braconnages¹, dont le socioculturel contemporain offre bien des illustrations. Et il l'est touchant ce qui s'y joue en dernière instance – et *de fait* –, rien de moins que de l'« hétérologique »², que ce motif soit avoué, différé, refoulé ou dénié.

Certeau est décalé des institutions, s'installant même dans l'écart ; et il part du contemporain, à déchiffrer, non de références accréditées ou léguées, même si le passé et les héritages y ont leur rôle – on y touche d'ailleurs à l'une de ses interrogations récurrentes –, mais non comme point de départ. En même temps, et cela peut surprendre à un premier regard, ou à un regard extérieur, il n'a jamais abandonné la Compagnie de Jésus ; on l'a souligné dès l'Introduction au présent dossier, ajoutant que la production certéenne était animée par des interrogations et des inquiétudes dont le caractère théologique ou spirituel évident ne peut être séparé du reste de ses écrits, ceux qui sont plus délibérément consacrés au social ou à l'histoire, mais qui, en leurs déploiements les plus positifs ou les plus objectivés, sont justement animés ou sous-tendus d'une veine, d'une quête, d'un questionnement qui en hérite ou en est porté.

¹ Sur cette opération, cf. Andrés FREJOMIL, *Arts de braconner. Une histoire matérielle de la lecture chez Michel de Certeau*, Paris, Garnier, 2020 (chez Christian INDERMUHLE, *Cristallographie(s). (Montesquieu, Certeau, Deleuze, Foucault, Valéry)*, Paris, Van Dieren, 2007, p. 105-108).

² Voir notamment « L'absent de l'histoire » (1973), in : *Histoire et psychanalyse* (Luce GIARD éd.), Paris, Gallimard, 2002, p. 208-218, ici p. 210-215 ; *Heterologies. Discourse on the Other*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986 ; Richard TERDIMAN, « La marginalité de Michel de Certeau », in : « À partir de Michel de Certeau : de nouvelles frontières », *Rue Descartes* 25 (sept. 1999), p. 141-158, en rapport différencié à Hegel.

J'ai déjà eu plusieurs fois l'occasion de dire ma dette à l'égard de Michel de Certeau³. En sous-main, elle joue probablement plus que je n'en ai eu spontanément conscience ou ne me le suis explicité, et du coup plus que je ne l'ai indiqué dans mes textes. Par-delà tel motif ou telle posture, une proximité peut se repérer dans la manière de travailler, se déployant hors des disciplines et des champs constitués – que ce soit sur le social et le culturel ou sur le religieux et les religions –, dans, aussi, une attention déterminante accordée au refoulé, au non-traité ou à ce qu'on ne sait plus comment aborder⁴, dans ce qui, encore, fait le théologique, une interrogation entre des positivités à travailler et un regard sur ce qui s'en échappe, deux soucis ici tenus ensemble. La présente contribution sera l'occasion d'en marquer un nouvel aspect, autour de la question des *rappports* entre ce que sont, d'une part, radicalement et comme tels, le monde et les corps⁵ et ce qui, de l'autre, tout aussi radicalement, relève de l'ordre de Dieu qui, en en appelant à ce qui n'est pas d'ici, décale, inquiète, suspend et ouvre⁶. J'expliciterai en quoi la question de cette mise en rapport – ou en « non-rapport », dirait Maurice Blanchot – est aujourd'hui centrale dans la manière que les traditions et autres réalités religieuses ont de se positionner face à la société.

Au titre d'héritages de vocabulaire – mais cela dépasse le strict choix des mots –, je note une série de termes. D'abord, le motif d'un *geste* que l'humain est appelé à inscrire dans le monde, un motif central et qui fait l'humain, mais un motif qui, en même temps, condense ici ce que peut ou doit être l'évangile à l'œuvre, disant du coup la « forme » ou le « style » de vérité en jeu, qui relève d'une configuration du monde et de l'existence, toujours située, non d'un énoncé qui l'exprimerait directement, l'aurait saisie et pourrait la proposer, à « croire » par exemple. J'ai souvent usé de ce vocabulaire du geste, et on le trouve aussi, avec celui de style, chez Christoph Theobald, jésuite parisien ayant appartenu un temps à la même communauté que Michel de Certeau, au 15 rue Monsieur. Chez Certeau, ce geste a forme d'« écart », de « pas-de-côté », de « décalage ».

³ Cf. ce qui est référé dans l'Introduction au présent dossier, n. 4.

⁴ Ce point commande mon dernier ouvrage, *Sortir le religieux de sa boîte noire*, Genève, Labor et Fides, 2019.

⁵ Formulé en langage chrétien traditionnel, l'ordre de la « création »; chez Certeau, cf. Daniel BOGNER, « Michel de Certeau: contribution à une théologie du monde », in : Luce GIARD (éd.), *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, Paris, Éd. Facultés jésuites de Paris, 2017, p. 59-67.

⁶ En christianisme traditionnel : ce qui relève d'un « salut », mais ici entièrement à repenser, en lien aux altérités et aux différences, à ce qu'on en fait ou n'en fait pas; notons que ce que recouvre le mot salut peut trouver des équivalents fonctionnels pour ainsi dire sécularisés, en termes de propositions de vie, de valeurs et d'engagements, voire de programme pour le monde, tous aujourd'hui en mal d'inscription, de pertinence et d'opérationnalité (sauf idéaux et bonne volonté, parfois unilatéralement revendicateurs ou indûment totalisants).

Ensuite, le croire dit et pensé comme *acte* plutôt que comme adhésion ou refus apposé à une proposition donnée. C'est central chez Certeau⁷. Chez moi aussi, comme chez Joseph Moingt⁸ qui, à la même rue Monsieur, mais alors beaucoup plus longuement, a été proche de Michel de Certeau – l'un des plus proches parmi les jésuites. Je note encore que le spirituel est lu et travaillé comme *révéléateur d'un culturel et d'un social donnés*⁹, ce que j'ai pour ma part beaucoup décliné à propos du religieux, dans ce vocabulaire même. Enfin, toujours au titre d'un parallèle, la perspective qui veut qu'une position religieuse, voire théologique, soit, dans sa teneur même, foncièrement un *fait d'adaptation*, sur fond non choisi, et donne forme à une manière de « répondre aux questions du temps », qu'on l'ait explicité ou non, qu'on en soit conscient ou non¹⁰. Ainsi, et pour exemple, de la Réforme protestante, mais qui n'est qu'une cristallisation parmi bien d'autres mouvements ou figures de la première modernité travaillée par Certeau¹¹, répondant à sa manière, comme toutes les autres et chacune pour sa part, à des questions de l'époque, des questions nouvelles et émergeant à une conjoncture inédite qui en conditionne la disposition, voire le dispositif, si ce n'est l'arrangement qui, à chaque fois, sur cet arrière-fond donné, diffère¹². On le voit, j'avais annoncé une similitude ou un héritage de vocabulaire, mais, tout bien considéré, le parallèle – la marque, non délibérée – va loin.

⁷ Hors les textes plus directement en lien avec les champs théologiques, cf. « Les "révolutions du croyable" » (1969), in : *La culture au pluriel* (1974), Paris, Le Seuil, 1993, p. 11-34 ; la partie V de son *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*, Paris, UGE (10-18), 1980, « Manières de croire », p. 299-329, ici surtout 299-316 ; *Croire : une pratique de la différence*, Urbino, Centro internazionale di semiotica e linguistica (Documents de travail et pré-publications 106/A), 1981 (repris sous « Une pratique sociale de la différence : croire », in : *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XI^e au XV^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1981, p. 363-383).

⁸ Il intitulera d'ailleurs deux numéros des *RSR* dont il est alors le rédacteur en chef, « L'acte de croire », 77/1-2 (1989).

⁹ *La faiblesse de croire* (textes de 1964-1983, Luce GIARD éd.), Paris, Seuil, 1987, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 28, 32.

¹¹ Cf. plusieurs chapitres de *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique* (Luce GIARD éd.), Paris, Seuil, 2005, mais aussi de *La Fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)* I et II (Luce GIARD éd., pour le t. II), Paris, Gallimard, 1982 et 2013.

¹² J'ai pour ma part toujours appréhendé ainsi la Réforme protestante, différente de la Réforme catholique, de la Réforme radicale aussi, mais s'inscrivant toutes dans une même donne non choisie et en participant de bout en bout ; cf. par exemple, « Qu'est-ce que réformer une religion ? L'exemple de la Réforme protestante », in : Pierre GISEL et Jean-Marc TÉTAZ (éds), *Revisiter la Réforme. Questions intempêtes*, Lyon, Olivétan, 2017, p. 167-193, ici p. 170 sq.

2. Une position de fond originale

Chez Michel de Certeau ne cesse de se déplier une attention donnée aux corps, sociaux et individuels – tous mortels –, tout en focalisant, en même temps et en tension, sur l'« hétérologique », ce qui échappe ou excède, avec du coup une très forte sensibilité aux ruptures, aux discontinuités, aux brisures, ainsi qu'à une inadéquation de fond du sujet humain et de ses discours à l'endroit du monde et de la vérité. En est entraînée une interrogation tant sur ce qu'est le *sujet* que sur ce à quoi il est exposé et ce qui l'institue, ou ce qui le travaille et ce qu'il instaure.

Avec Certeau, on n'a pas affaire à une critique de l'institution du type de celles qui ont pu se développer dans les années 1960, notamment en matière d'Église¹³, ni non plus à une critique analogue à ce qu'on a pu voir dans une veine du protestantisme libéral, par exemple à la fin du XIX^e siècle et avant 1914-1918. On n'a, chez lui, ni déni, ni refus, illusoire et aveugle, du moment institutionnel, ni non plus le fantasme correspondant qui en appelle à une « origine » supposée vraie, native et pure, que l'histoire, avec ses institutions justement, aurait trahie. Certeau s'en démarque au contraire très vivement¹⁴.

Une attention déterminante est accordée aux *corps*, individuels et sociaux, des corps mortels mais en même temps traversés de désirs, de risques aussi, du coup des corps toujours particuliers et singuliers, comme Certeau le souligne de manière récurrente. Cette attention aux corps va de pair avec celle qu'il accorde à l'*espace* – je la crois décisive –, aux « lieux » et aux « places » occupées, qui délimitent à chaque fois une « tâche » propre¹⁵. Certeau s'inscrit ainsi dans une autre orbite que celle qui a souligné la primauté du *temps* et a entendu y suspendre le spécifique

¹³ Luce GIARD le souligne dans « Cherchant Dieu », son introduction à *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. I-XIX, ici p. III.

¹⁴ Cf. *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, cf. p. 55-59 (« le mythe des origines »), ainsi que les pages qui suivent (François TRÉMOLIÈRES parle de son côté d'une « fécondité opératoire [...], basée sur l'interdit de l'origine », « Michel de Certeau, Henri de Lubac : une correspondance », *RSR* 106/4 [2018], p. 591-609, ici p. 608 ; et cf. ce qu'en fait Serge MARGEL, « La fable du corps mystique. Michel de Certeau et les épiphanies de la disparitions », *Les écritures du savoir. Le discours philosophique devant la question du religieux*, Paris, Beauchesne, 2020, p. 113-127) ; voir aussi ce que Certeau dit de l'exégèse biblique (« le donjon de la "scientificité", dans les sciences religieuses », écrit-il, persifleur) : « une technique impressionnante, et une épistémologie déficiente », p. 238-240, et : « l'érudition critique les dispense de philosophie ou de théologie », p. 257 (voir aussi p. 296, le texte biblique désormais « seul repère », ou, p. 299, la Bible qu'on fait fonctionner comme « fétiche » sur fond d'effondrement institutionnel).

¹⁵ Luce GIARD le souligne dans « Cherchant Dieu », *op. cit.*, p. X ; sur l'importance de l'espace, cf. aussi Giorgio MANGANI, « Penser à travers les lieux : Michel de Certeau et la géographie », in : *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, *op. cit.*, p. 154-159.

de l'humain, tout particulièrement dans sa condition « devant Dieu », pour le dire en résonnances kierkegaardienne. Où se trouvait valorisé l'« événement », au détriment du prendre-corps justement, et un événement d'abord saisi comme rupture et nouveauté quasi toute autre ou toute suspendue à ce qu'elle ouvre. On sait le profit qu'en ont fait Barth et Bultmann (en découla ladite théologie dialectique dont on a à mon sens chèrement payé la dimension déstructurée et déstructurante), d'autres aussi, sinon à leur suite, du moins en parallèle. On pensera encore, hors théologie et hors positionnement chrétien, à la primauté – en l'occurrence, l'exclusive – accordée à l'événement sur toute positivité et antécédence chez le philosophe de la gauche radicale qu'est Alain Badiou¹⁶, ou au « décisionnisme » du juriste un temps engagé aux côtés du nazisme que fut Carl Schmitt, qui ramène tout à une « souveraineté » déclassant l'entier de l'ordre différencié des médiations¹⁷, ou encore, récemment, au sinologue et helléniste François Julien s'emparant de la question chrétienne¹⁸. Chez chacun, l'événement est validé au détriment de ce que Certeau met de bout en bout en avant : les *positivités* dans lesquelles l'événement s'inscrit – qui l'ont même requis, voire provoqué –, auxquelles il émarge et au sein desquelles il opère. Et comme le dit Denis Pelletier, chez Certeau, un « événement déclencheur prend sens dans l'*a posteriori* du déplacement auquel il a donné lieu »¹⁹.

On aura compris que valoriser les corps comme lieux de travail obligés et lieux d'existence décisifs ne conduit pas, chez Certeau, à les investir comme fin, ni n'entend qu'il y ait à s'y intégrer ou, pour commencer, à les appréhender et à les valider comme totalité à épouser. Lire Certeau, c'est au contraire d'entrée, continûment et selon variations multiples, se trouver aux prises avec un procès, toujours en cours quoique souvent refoulé, d'altérités qui résistent et « altèrent », un procès surplombé d'un hétérogène qui troue, infuse ruptures et discontinuités, provoque avènements *et* exclusions, sur fond de décalage et d'excès. On touche même là un axe déterminant chez Certeau, à l'encontre des totalisations, à tous niveaux d'ailleurs, individuel, social, spirituel, ecclésial. C'est que l'humain – les sociétés aussi – se tient

¹⁶ Cf., typique, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997.

¹⁷ Cf. *Théologie politique. 1922, 1969 (Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität, et Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie)*, Paris, Gallimard, 1988.

¹⁸ Cf. *Ressources du christianisme mais sans y entrer par la foi*, Paris, L'Herne, 2018, p. 39-51 (titre : « Un événement est possible »), dont la mise en avant d'une « pure événementialité » ou d'un « absolu de l'événement », p. 46 (voir aussi sa déclaration : « l'une des principales ressources du christianisme : son exigence d'universel », p. 32) ; relevons néanmoins qu'on y lit par ailleurs des choses fortes, par exemple sur le couplage « subjectivité » et « altérité », p. 17-19, de même que dans *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Grasset, 2017.

¹⁹ « L'expérience religieuse. Note sur quatre textes de Michel de Certeau », in : *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre, op. cit.*, p. 31-44, ici p. 42 sq.

hors fondement et assurance²⁰, toujours relancé, en itinérance poursuivie, en voyage jamais achevé ou sans cesse à reprendre²¹, en instauration chaque fois différente, et vivant du geste d'un dif-férer et d'écritures qui en répondent, auxquelles donner lieu et forme.

Si Certeau prend au sérieux l'institutionnel, c'est donc non sans en instruire une critique, mais opérée à *même son donné ou son corps* ainsi que sur *les fondements dont il s'autorise au gré d'un geste* certes divers selon les choix et les moments, mais toujours *porté par la même propension égarante et égarée* – parce qu'idéologique –, *en ce qu'elle oublie les jeux que toute cristallisation d'identité entretient constitutivement avec de l'altérité, des différences, du non-intégrable*. Au gré d'un tel geste, on se replie en effet sur sa consistance et ses bien propres, comme s'il y avait d'abord à assurer la suite d'un groupe donné. À ce propos, ce que Certeau dit de la tâche de la théologie mérite d'être relevé. La théologie n'a pas, écrit-il en effet, à « restreindre à l'idéologie d'un groupe particulier (chrétien) la base de [sa] réflexion », une formule qu'on retrouve dix pages plus loin, alors assortie d'un « corollaire » précisant que sa « tâche ne saurait donc être entreprise à l'intérieur d'institutions qui privilégient leur inféodation à une Église »²².

La priorité accordée par Certeau aux corps et aux lieux n'exclut en rien une attention aiguisée à ce qui surgit, arrive ou advient : de l'imprévu, de la dissidence, de la nouveauté, bref, de l'événement. Les deux dimensions s'articulent plutôt l'une sur l'autre, renvoient même l'une à l'autre, réciproquement mais non en complémentarité où l'une apporterait à l'autre ce qui lui manque. C'est qu'elles s'articulent l'une sur l'autre à partir même de ce qu'elles sont, chacune pour sa part. Ici, pas de corps, individuels et sociaux, sinon travaillés d'altérités qui les déstabilisent ; et pas d'événement, sinon provoqué par un donné positif qui s'impose.

On a donc affaire à une prise en compte délibérée des lieux et des espaces, mais ces lieux et espaces émergent à une temporalité déployée, scandée de discontinuités et de ruptures. Le temps est fait de ce qui *passé*, mais est occasion aussi de ce qui s'y passe ou y arrive – de l'événement et de l'instauration effective –, qui est justement lié à du donné contingent *et* fécondant, à contester aussi, mais plus alors à *subvertir* qu'à *dépasser* ou dont *se libérer*. Et là, le donné, positif et non choisi, est non seulement ce qui conditionne et stimule, mais aussi ce *en quoi* il y à inscrire, ou à

²⁰ Luce GIARD le note dans « Cherchant Dieu », *op. cit.*, p. XIII sq.

²¹ La biographie de Certeau qu'a écrite François Dosse a pour titre, justifié, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002 (titre repris pour un numéro spécial des *RSR* 91/4 [2003] : « Autour de Michel de Certeau, « Le marcheur blessé »), et les deux numéros que les *RSR* lui consacrent après son décès, 76/2-3 (1988), s'intitulaient significativement « Michel de Certeau : Le voyage mystique ».

²² *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 251 et 260 (sur la théologie, cf. aussi p. 261 sq., 268 sqq., 283, 296).

incarner, ce qui peut faire événement et ce qui instaure, pour qu'ils y soient opérant ou y marquent déplacement. L'horizon de Certeau est d'ailleurs significativement celui de l'*action* et des *pratiques*²³, de leurs gestes et des traces qui en sont laissées, témoignant d'une visée, d'une insatisfaction, d'une quête et d'une riposte.

Se décaler des traditions et des communautés porteuses n'est pas en faire l'économie, ni en amont, comme lieu *d'où l'on vient*, qui nous conditionne et nous provoque, ni en aval, comme lieu *qui nous requiert*. Et savoir que l'on habite de l'*institutionnel* et de l'*imaginaire* n'entraîne pas qu'on en disqualifie la donne, mais qu'on la travaille et qu'on fasse travailler ce qui la sous-tend et la pose, non en vue d'en répéter un état donné – ni non plus en vue de la mettre simplement au goût du jour ou d'y aménager de l'adaptation –, mais en se greffant sur les *jeux* que cet institutionnel et cet imaginaire cristallisent et les *déplacements* qu'ils permettent, aussi vrai qu'ils ne relèvent ni d'une nature, mais s'en décalent, ni d'un idéal, mais en contrecarrent le rêve ou lui donnent la chance de se faire productif.

Au final, avec Certeau, on n'est pas dans le *ou-bien ou-bien* d'alternatives entre les termes desquelles il conviendrait de choisir, l'un étant vrai ou à valider, l'autre faux ou à récuser (on échappe ainsi à l'oscillation entre la défense d'une consistance du groupe, avec ses affirmations doctrinales, et l'ouverture sur un extérieur ; de même qu'on échappe à l'opposition d'un privilège donné à la seule temporalité, avec ses irrptions et ses advenues, ou au contraire aux seules données d'une spatialité en ses étendues consistantes et leurs déploiements positifs), ni n'est-on dans le *et-et*, fait de deux positions tout à la fois à prendre en compte et à dépasser dans une synthèse supérieure. On est plutôt dans un *ni-ni*²⁴, ni le simplement « c'est cela », où s'installer, ni le simplement autre, évanescent, mais aux prises et en débat avec ce qui travaille chacun, en son cœur, et du coup le relance. Un *ni-ni* qui est bien ainsi, en un sens, un *et-et*, mais dans les termes desquels chacun demeure et se trouve même sanctionné. C'est qu'il y a foncièrement en travail du « réel », toujours en inadéquation et excès. D'où, au fait et au prendre, tant des « restes », significatifs, que du « refoulé », instructif, dont la prise en compte par Certeau fait qu'on quitte la vision d'une sécularisation unidimensionnelle et unilinéaire, qui transposerait un donné appréhendé hors le jeu de l'hétérologique dans lequel il est pris et dont il témoigne à sa manière, comme si ce donné, tenu pour illusoire et faux

²³ Cf. ce que souligne Luce GIARD, « Mystique et politique, ou l'institution comme objet second », in : ID., Hervé MARTIN et Jacques REVEL, *Histoire, mystique et politique*. Michel de Certeau, Paris, Jérôme Millon, 1991, p. 9-45, ici p. 36-42 (intertitre : « Une théorie de l'agir »).

²⁴ Chez Certeau, cf. *ibid.*, p. 223, et Christian Indermuhle, *op. cit.*, p. 122-126, après la mise en strict parallèle d'un Certeau tout entier porté par le christianisme et qui veut en penser l'héritage et d'un Certeau qui « n'est plus, de quelque manière que ce soit, croyant, ni chrétien », p. 119-122.

parce que religieux, pouvait être repris sous forme émancipée et humanisée, mais alors, et tout autant, hors problématisation et hors tout jeu d'un hétérologique. La première forme en était affirmée pour et en elle-même, la seconde l'est de la même manière et, des deux côtés, ce qui fait l'humain est méconnu, dénié, réprimé. C'est que, pour ce qui est ici en cause, il n'y a pas de sécularisation heureuse marquant une fin de l'histoire, pas plus qu'il n'y avait auparavant de religieux condensant un accomplissement achevé et bon en lui-même.

3. Fonction et formes des communautés religieuses dont, pour le christianisme, l'Église

Je me suis efforcé jusqu'ici de profiler ce qui fait l'originalité de la position de Michel de Certeau. Il convient maintenant d'aborder ce qu'annonce le titre de ma contribution, de front j'entends, parce que la thématique commandait déjà l'horizon de ce qui précède.

Je vais donc focaliser le regard sur la question de la place et de la forme, possibles et à mon sens requises, des « communautés religieuses » dans la société contemporaine – en langage juridique français, les « cultes » – ou, pour ce qui concerne le christianisme, la place et la forme de l'Église. Avec l'ambition de baliser quelques pistes à partir d'une lecture de Certeau, de ses diagnostics et des perspectives qui peuvent s'en ouvrir. À cette occasion, je poursuivrai ce que j'ai esquissé dans *Sortir le religieux de sa boîte noire*, mais déjà dans *Qu'est-ce qu'une tradition? Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence*²⁵, et dans plusieurs contributions et articles de ces dernières années²⁶.

Relevons-le d'entrée, depuis le temps qui a vu se nouer le travail de Certeau, plusieurs décennies se sont écoulées, une cinquantaine d'années pour plusieurs des textes en référence. Dit en un mot, pour ce qui concerne la société, la dissémination, la pluralité – de forme et de statut –, l'individualisation, toutes choses bien perçues par Certeau, sont encore plus fortes aujourd'hui, sur fond de société liquide, selon le vocabulaire cher à Zygmunt Bauman, ou désinstitutionnalisée. Quant à l'Église, elle a encore plus perdu de sa consistance et de sa capacité structurante, au moins au

²⁵ Paris, Hermann, 2017.

²⁶ « Défis actuels: Quel profil et quel service pour l'Église dans la société contemporaine? », *Positions luthériennes* 64/1 (2016), p. 59-75; les chapitres 8, « La société publique. Entre laïcité et fécondité des religions », et 10, « Place et vie des communautés religieuses. Des "hétérotopies signifiantes" », de *L'humain entre résistance et dépassement. Entretiens sur le christianisme et le religieux en société contemporaine*, avec Michèle BOLLI-VOÉLIN, Le Mont-sur-Lausanne, Ouverture, 2017; « Quelle pertinence pour l'Église aujourd'hui? », *Revue des Cèdres* 46 (avril 2017), p. 49-56.

plan social d'ensemble, se retrouvant dès lors de fait en *diaspora*, ce qui induit d'autres positionnements – souvent, d'autres tentations²⁷ – et rouvre le débat sur ce que doivent ou devraient être ses tâches, la fonction assurée, pour commencer.

Dans la section qui s'ouvre, je m'appuierai plus particulièrement sur *La faiblesse de croire* auquel j'ai déjà renvoyé, central pour le présent propos, sur *L'Étranger ou l'union dans la différence*²⁸ qui profile une position de fond que je rejoins, ainsi que sur *Le Christianisme éclaté*²⁹. À l'arrière-plan se tiennent aussi, mais je n'y renverrai pas spécifiquement, ses travaux tant sur le spirituel et la mystique, son premier champ de travail dont le motif n'a cessé de l'accompagner, que liés à la psychanalyse.

3.1. *Diagnostics et motifs directeurs*

À noter d'entrée, Certeau n'aborde jamais la question de l'Église – ni, plus globalement, celle du christianisme – sans s'efforcer de cerner d'abord la donne sociale dans laquelle elle prend place. Se tient en ligne de mire ce que le contemporain fait à et de la religion, non détachable au demeurant de ce qui advient *au* et *du* socioculturel même, dont un état du religieux ou du spirituel est un symptôme, non une cause bien sûr. Cette manière de faire est à mon sens décisive. Il convient en outre d'y bien marquer que Certeau n'entend pas ouvrir sur un programme de simple adaptation, comme si les Églises restaient rivées à des positions passées et obsolètes et qu'il faille les inviter à en sortir. C'est, pour commencer, que de fait elles s'adaptent toujours, le voulant ou non, voire le sachant ou non ; la question n'est donc que celle du *comment*. Et vu qu'il est foncièrement attaché à ce qu'au cœur d'un socioculturel donné elles soient productives, fécondes et structurantes, Certeau va mettre régulièrement en cause des positionnements qui leur viennent, sans qu'elles en soient conscientes, de ce que ce socioculturel induit ou sourdement demande, qu'elles ne voient pas, dont elles ne savent ni prendre distance, ni *a fortiori* instruire une critique. Les Églises prennent du coup trop facilement place sur le terrain d'une dissémination sociale et d'une simple pluralité d'éparpillement, et dès lors sur un marché libre de spiritualités au mieux compensatoires, quitte à se « folkloriser » – un terme fréquent chez Certeau³⁰ – non sans, à l'interne, se « décomposer ».

Les organes de presse des Églises – comme les interventions de leurs pasteurs dans les journaux hors sérail, quand un lieu leur est encore réservé –

²⁷ Cf. le dossier sur lequel je reviendrai, « Faire de la théologie dans un christianisme diasporique », *RSR* 107/3 (2019).

²⁸ Luce GIARD éd., Paris, Seuil, 2005 (éd. antérieures, ici revues : 1969 et 1991).

²⁹ Avec Jean-Marie DOMENACH, Paris, Seuil, 1974.

³⁰ Cf. par exemple *Le christianisme éclaté*, *op. cit.*, p. 13 ou 24, *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 183, 187, 249.

attestent de ce glissement. Qu'on puisse parler de l'Église ou évoquer ses références, Jésus ou autre, en réjouit en effet les responsables³¹. Ils se pensent même payés pour en placer la mention, alors qu'il y a environ cinquante ans, l'ambition était plutôt, pour reprendre la formule du rédacteur en chef d'un organe de presse protestant romand, de proposer un « commentaire évangélique de l'actualité des hommes » ou une « herméneutique de la vie »³², ce qui est tout autre chose. On parlait alors du social et de l'humain, pour les mettre en perspective – originale s'entend, mais restant de bout en bout une mise en perspective du *réel de tous* –, en s'expliquant avec *ce qui s'y joue*, quasiment en corps-à-corps.

Écoutons Certeau : « nous allons sans doute vers une civilisation où l'étalement et l'uniformisation technocratiques auront pour compensation la multiplication de petites unités favorables à la communication personnelle », du coup à des références internes à tel groupe et ainsi « partagées ». Lucide, ce constat d'il y a cinq décennies se trouve aujourd'hui à l'évidence confirmé. Et ces nouvelles manières de faire, de se positionner et d'intervenir, s'inscrivent sur un horizon mondialisé, lui aussi anticipé par Certeau : « l'organisation socio-économique se complexifie, se rationalise, s'universalise, efface les frontières », d'où, décisif pour notre propos : « la possibilité d'interventions qui [cessent] progressivement de s'articuler sur des [...] collectivités pour devenir [un] champ international »³³. À l'arrière-plan a joué un long processus qui « a dissocié des langages *culturels* un sens *spirituel*, aujourd'hui en quête de repères adéquats »³⁴, une dissociation que l'internationalisation évoquée – on dirait aujourd'hui la mondialisation – ne peut que renforcer. Sur le fond, le constat est analogue à celui que fait

³¹ Cf. chez CERTEAU : « dans certains groupes religieux [...] dont l'identité n'a d'autre assise qu'une vérité à dire, on finit par faire dépendre son existence de la place occupée dans l'information », *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 185.

³² Jean-Marc CHAPPUIS, *Information du monde et prédication de l'Évangile*, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 2, et *La figure du pasteur*, Genève Labor et Fides, 1985, p. 170 et 175 (ayant travaillé sous ses ordres au début des années 1970 et étant aujourd'hui appelé à suivre un média analogue et, surtout, le site d'information qui lui est lié, mon constat est clair : on a passé, sur le point soulevé ici, à un autre monde !)

³³ *Le christianisme éclaté*, *op. cit.*, p. 30 et 29 ; depuis, Olivier ROY a attiré plusieurs fois l'attention sur le couplage champ *international* et positionnement *autoréférencié*, par exemple dans *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008. Sur la question d'une internationalisation liée à un abandon des médiations et d'une inscription constitutive dans les cultures (que souligne aussi Daniel BOGNER, *op. cit.*, p. 66 sq.), on lira Philippe GONZALEZ, « L'œcuménisme par la bande : ce que les personnes font aux institutions », *Istina* 64 (2019), p. 277-295, ici p. 287-295 (l'article s'appuie sur une lecture de Certeau pour éclairer les caractéristiques sociales qui affectent aujourd'hui les dispositions religieuses).

³⁴ *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 106.

Danièle Hervieu-Léger, il y a « exculturation » du religieux, ici spécifiquement du christianisme³⁵.

Concrètement coexistent aujourd'hui dans l'ordre chrétien

deux courants [...], bien différents, celui qui se place sous le signe de la « sécularisation » et celui que j'appellerai « mystique » ou « charismatique ». L'un vise à investir le christianisme en des tâches sociales et politiques, qui deviendraient le langage véritable et caché de la foi. L'autre est [fait d']irruptions marginales, festives, priantes, ou prophétiques [...] au nom de Jésus³⁶.

Deux stratégies, d'adaptation toujours – si ce n'en est le projet, c'en est en tout cas le fait –, que Certeau met à distance et dont il invite à s'écarter. C'est que, les suivant toutes deux ou l'une ou l'autre³⁷,

on en est venu à cette longue hémorragie qui vide en silence des structures [...] exsangues, coquilles abandonnées par la vie, et, parallèlement, à la prolifération de petits groupes qui cultivent la joie d'être ensemble et de construire un discours à la place du corps qui n'existe plus³⁸.

On doit ici prendre acte – Certeau le faisait, et le processus s'est plutôt renforcé depuis, sauf raidissements identitaires alors en forme de sectarisation, *soft* ou *hard* – d'un « amenuisement des médiations ecclésiales » et de ce que ces médiations sont mises en cause à l'intérieur même des Églises³⁹. Certeau en annonçait par ailleurs une fin : « on peut considérer comme close la période pendant laquelle les chrétiens pouvaient s'en tenir à des cris et à des protestations contre l'« institution » ». Proposition trop optimiste ? Non, quant à l'anticipation de ce qui allait venir, ni du coup comme invitation à sortir du type de contestation alors en cours, mais oui, si l'on considère ce qui en a été fait : la question « sérieuse », poursuivait-il en effet – et question qui reste –, est de savoir comment une communauté va pouvoir à la fois « se situer par rapport au corpus de signes et de textes qui lui indiquent une *singularité* chrétienne » et « s'articuler sur *les pratiques et les organisations sociales* »⁴⁰. Sur le suivi alors donné – ou non donné –, on ne peut en effet qu'être pessimiste.

S'imposait ici, pour Certeau, la prise en compte d'une « généalogie » dans laquelle s'insérer, pour qu'« une identité antérieure à nos choix

³⁵ *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, p. 19 *sq.*, 91-131 (en particulier : 94 et 97), 246-265, 275.

³⁶ *Le christianisme éclaté*, *op. cit.*, p. 27 *sq.*

³⁷ Touchant spécifiquement les charismatiques, Certeau écrit : « il n'y a plus de cause, mais seulement son leitmotiv intérieur. L'harmonie collective ne dit plus rien que cette absence d'objet, l'Esprit, mais elle instaure ainsi une liberté heureuse dans le précaire et le quotidien qui servent de rendez-vous à la communion. Cette spiritualité [...] rejoint une conscience commune de ne plus pouvoir transformer l'ordre des choses », *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 312.

³⁸ *Ibid.*, p. 308.

³⁹ *Le christianisme éclaté*, *op. cit.*, p. 26 *sq.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 36 *sq.* (je souligne).

[devienne] l'un des lieux où s'effectue l'*écart* d'une pratique actuelle [...] où se marquent [...] le risque, le labeur et l'originalité d'une *différence*»⁴¹. S'y profile une nécessité sociale – une nécessité pour le bien de la société comme telle tout autant que pour ce qu'il peut en être, en son sein, de communautés religieuses –, mais elle est aussi, chez Certeau, ce qu'ouvre, permet et revendique un Dieu – ici le Dieu chrétien – « séparé, ab-solu ou délié » qui « interdit » toute « fusion dans une *totalité immanente* »⁴². Je souligne ces derniers mots : ils condensent une ligne de fond que Certeau décline en divers registres, sociaux, culturels, existentiels, spirituels. La scène alors convoquée est celle d'un « christianisme [qui] n'est que quelque chose de *particulier* dans l'ensemble de l'histoire des hommes », sachant en même temps que « l'histoire [...] nous établit dans un *lieu* particulier »⁴³.

Toujours en référence au Dieu chrétien – mais le propos peut valoir plus largement –, Certeau souligne qu'une communauté ne peut naître qu'en lien à « une exigence de nomination » spécifique : « elle se constitue socialement parce qu'il y a quelque chose d'autre à *dire* ». Une rupture est donc « essentielle » : « pour qu'une expression soit possible, il faut *ouvrir un espace de parole* et, pour cela, pratiquer une coupure dans le corps social »⁴⁴. En lien avec cette posture intrasociale – un lien non direct mais néanmoins obligé –, il convient de maintenir une coupure « *fondatrice* », celle qui « fait de la religion [chrétienne] une relation à une altérité irréductible, et pose l'inaccessibilité de l'Autre en même temps que sa nécessité »⁴⁵. Cela vaut contre les tentations des Églises d'aujourd'hui que diagnostiquait Certeau, spécifiquement celle de se défendre « avec les vérités insignifiantes de Monsieur-tout-le-monde » et de s'identifier « à des lieux communs »⁴⁶.

C'est toujours une *limite* qui « pose le sens », et il n'y a pas à faire primer de « bons sentiments », « comme si les différences ou les conflits n'existaient pas ». En dernière instance, et contre un « universalisme de légende » (celui qui, notamment, « invente des "chrétiens implicites" »), Certeau renvoie la limite à « un *acte* de différenciation qui pose à la fois un lieu et son au-delà », et il n'invite pas à un dépassement, encore moins à un effacement, mais à « un *travail sur la limite* qui [...] *déplace*, alors que les discours et les institutions circonscrivent les places [...] occupées »⁴⁷. Mais ce déplacement suppose une pratique qui ne s'évanouisse pas « dans

⁴¹ *Ibid.*, p. 45 (je souligne, les deux fois).

⁴² *Ibid.*, p. 37 (voir aussi ce qu'il dit des « discours totalisants », pouvant transiter d'une structure à l'autre, *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 309 *sq.*).

⁴³ *Le christianisme éclaté*, *op. cit.*, p. 44 (je souligne).

⁴⁴ *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 279 (analogue ou lié : la coupure qu'il y a à opérer dans les *rationalités*).

⁴⁵ *Le christianisme éclaté*, *op. cit.*, p. 37 (je souligne).

⁴⁶ *La faiblesse de croire*, p. 217 (et, p. 312, à l'encontre d'« un Dieu qui se met à ressembler étrangement à ce Monsieur-tout-le-monde »).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 218 *sq.*

l'indéterminé» où, «faute de pouvoir agir *par rapport* à quelque chose de particulier (théoriquement énonçable et sociologiquement repérable), on ne sait plus ce qu'on fait». Il s'agit au contraire de «proportionner des ruptures (contemplatives, prophétiques, missionnaires, sociales, politiques, etc.) à des clôtures (institutionnelles, théologiques, etc.)»⁴⁸.

Un dernier mot, pour préciser que le jeu de limites et de déterminations qui situent et assignent est celui de particularités à la fois assumées *et* travaillées. Le rapport à l'autre y est central, à la fois parce qu'une différence est posée – la sienne propre, tout autant que celle dont on se distingue – et parce que cette différence même continue sourdement à interroger, voire à intriguer, ne serait-ce que pour se comprendre et comprendre ce qui nous fait vivre, avec ses chances et ses risques, ses forces et ses faiblesses. Poser une différence n'est donc pas exclure, mais, à l'inverse de ce qu'on est spontanément porté à penser, c'est être ouvert par l'autre *et* ouvrir sur l'autre, sans le réduire à soi, ni l'intégrer à un commun uniformisant. Certeau peut ainsi écrire, sur le fond et quant à l'humain même : «chacun de nous ne peut *pas* vivre *sans* ce que nous ignorons, sans un au-delà de nous-mêmes que nous ne connaissons plus, ou pas encore, ou que nous ne connaissons jamais». Ou : «chaque moment, [...] comme chaque groupe historique reçoit une signification dans la mesure où il est inséparable de ce qu'il ne dit pas» ou en ce qu'il «trouve sens dans sa *relation* avec ce qu'il *n'est pas* [en dernière instance, précise-t-il : Dieu]». Et cela vaut pour toute coagulation sociale : «toute société, écrit-il, se définit par ce qu'elle exclut»⁴⁹, y compris l'Église, sauf à s'évanouir comme corps repérable et corps où peut se passer quelque chose, en ce sens : de l'événement et ce qui s'y noue.

Au reste, c'est l'ensemble du livre ici suivi qui plaide pour l'étrangeté et la différence. Ainsi : «l'Étranger est à la fois l'irréductible et celui sans qui vivre n'est plus vivre», un renvoi où se superposent une évocation de Dieu *et* les étrangetés réelles et différenciées dont on fait l'expérience au cœur du monde, ou de par le monde même. Ce qui ne peut que conduire à repenser le commun, «union dans la différence», annonçait le titre de l'ouvrage, une union où la différence n'est pas réduite, mais doit au contraire, me semble-t-il, être rendue fructueuse, dans l'exposition de chacun à chacun. Certeau écrit : «la non-identité est le mode sur lequel s'élabore la communion». Valider la différence, pour l'humain et, sur cette base, pour le social, vaut contre une «tranquillité» faite d'«indifférence» et de «scepticisme», voire d'une conviction «molle» et précautionneuse, ou d'un rêve de «paix étrangère à la terre», hors «confrontation», conflits et reconnaissance⁵⁰. L'ouvrage valide au contraire un faire-face réel, seul fécond, et l'auteur

⁴⁸ *Ibid.*, p. 220 *sq.*

⁴⁹ *L'Étranger ou l'union dans la différence*, *op. cit.*, p. 10 et 14.

⁵⁰ *Ibid.*, respectivement p. 16, 18, 23 *sq.*, 27 *sq.*

intitule son dernier chapitre « Apologie de la différence », où il stigmatise notamment la « maladie [du] besoin d'être identique »⁵¹.

Luce Giard écrira que Michel de Certeau avait « une conscience aiguë des *différences*, trouvant dans le pluriel de la diversité ce qui assure à une société sa *vitalité* et sa force d'*invention* » (je souligne). Dans le même texte, elle rappelle une phrase de Jacques Revel, avec qui Certeau avait travaillé : « "Politique est le projet de celui qui veut surprendre l'invention de la société" »⁵². Or Certeau n'a cessé d'être attentif à cette invention, nouée au creux de ce qui fait nos conditionnements historiques, et l'étudie ainsi. L'histoire avance, dialectiquement si l'on veut, avec des réemplois qui supposent rupture et invention ; l'ignorer, c'est « juger superficiellement de l'homme et se rendre incapable de le former en lui révélant, par l'*histoire qui l'a fait*, l'*histoire qu'il doit faire* » (je souligne les deux dimensions à considérer)⁵³.

On peut estimer que Certeau démystifie les « Révolutions »⁵⁴, mais c'est au profit de ce qu'il nomme, d'une expression qui sera souvent reprise, « rupture instauratrice »⁵⁵. Elle est inventive, tout en naissant au creux de ce à quoi en appelle Certeau et dont il vit, « une participation effective à la société, une complicité avec ses ambitions et ses risques, un engagement dans les conflits »⁵⁶. En dernière analyse, l'observation des sociétés se couple, chez Certeau, à une théorie de l'*action* (je l'ai signalé ci-dessus n. 23). On y aura quitté la pure description⁵⁷, mais c'est aussi parce que l'objet des sciences humaines et sociales s'est dérobé, comme il en appert en matières religieuses, mais selon un phénomène qui touche aujourd'hui toute approche de ce qui fait l'humain et le social⁵⁸. Et parce qu'une attention décisive est donnée à l'action, on va focaliser sur des *enjeux*. Comme l'écrivait Isabelle Ullern-Weitè, s'impose ici « l'enjeu plutôt que le fondement de l'épistémologie », sur fond de ce qui doit toujours à nouveau être une « inscription », incarnée, plutôt qu'une « échappée »⁵⁹, et être lu ainsi.

⁵¹ *Ibid.*, cf. p. 47 ; et p. 151, 178.

⁵² « Par quoi demain déjà se donne à naître », « Présentation » à Michel DE CERTEAU, *La prise de parole et autres écrits politiques* (Luce GIARD éd.), Paris, Seuil, 1994, p. 7-26, ici p. 22.

⁵³ *L'Étranger ou l'union dans la différence*, *op. cit.*, p. 58 sq.

⁵⁴ Pour exemple, ce qu'il dit de « la théologie de la révolution », *ibid.*, p. 120.

⁵⁵ Cf. *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 183-226.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 261.

⁵⁷ Cela vaut pour les mouvements sociaux, ou pour toute tradition qui traverse le social, qu'on ne prendra « pas seulement comme un objet d'étude, mais comme une opération », dit Certeau, en l'occurrence à propos du christianisme, *ibid.*, p. 268.

⁵⁸ Cf. *ibid.*, p. 194-200, 203 sq., 206 sq.

⁵⁹ « En braconnant philosophiquement chez Certeau. Des usages de "l'historicité contemporaine" à la réinvention ordinaire de la civilité », in : Pierre GISEL, Christian INDERMUHLE et Thierry LAUS (éds), « Lire Michel de Certeau », *RThPh* 136/4 (2004), p. 347-366, ici p. 353.

3.2. *Extase et fin du monde, ou décalement du monde pour y inscrire et y lire des pratiques et des figures ?*

Je vais m'arrêter sur le texte énigmatique – au moins à un premier abord et de toute manière susceptible de plusieurs lectures – « Extase blanche », que Luce Giard a placé à la fin de *La faiblesse de croire*. Un texte « testamentaire » et annonciateur de « l'ange de la mort », écrit-elle dans les dernières lignes de l'ouverture qu'elle donne au volume.

La lecture que j'en propose ici ne saurait en épuiser ni les richesses ni les plurivocités. Je n'en prends qu'une ligne de réception possible, sur un horizon qui doit rester ouvert, une ligne qui va permettre de rassembler les divers traits dont j'ai fait état dans les pages qui précèdent.

Lisons le texte. Quatre pages. L'ouverture d'abord, à quoi répondront les dernières lignes : un moine, Syméon, s'adresse à un visiteur qui arrive de « Panoptie », « un pays lointain » (on ne peut pas ne pas penser au panoptique de Jeremy Bentham repris par Michel Foucault, la construction pénitentiaire qui permet de tout voir). « Comment décrire, dit le moine au visiteur, le but exorbitant de la marche millénaire [...] des voyageurs qui se sont mis en route pour voir Dieu ? ». On y est : la question, c'est le voir et, en l'occurrence, rien moins que voir Dieu. Or, poursuit Syméon, beaucoup rapportent une « tradition ancienne » affirmant « que plus il y a vision, moins il y a de choses vues ; que l'une croît à mesure que les autres s'effacent » (on aura reconnu une veine souvent présente dans les textes mystiques). Et, notons-le bien, cette vérité est en contraste avec ce que nous pensons spontanément : « nous supposons, nous, que la vue s'améliore en conquérant des objets », alors que « pour eux, elle se parfait en se perdant ».

Il est certes ici question de Dieu, mais la portée dépasse ce qui pourrait être un objet (Dieu n'en est d'ailleurs justement pas un, ni chez Certeau, ni dans la meilleure tradition théologique chrétienne). Et spécifiquement en rapport à Dieu, ce qui y est dit a sa part de vérité, forte. En même temps s'y ouvrent des abîmes concernant ce qu'est le monde. Le passage que je lis ouvre sur : « voir Dieu, c'est finalement ne rien voir [telle quelle, une position traditionnelle, encore une fois], c'est ne percevoir aucune chose particulière, c'est participer à une visibilité universelle qui ne comporte plus le découpage de scènes singulières, multiples, fragmentaires et mobiles dont sont faites nos perceptions ». Ici, tout ce à quoi est attaché Certeau – en fin de compte, le monde même – sombre.

À l'articulation des deux premières pages, on retrouve l'opposition entre ce qu'on pense spontanément : « une meilleure vision doit nécessairement diminuer le nombre des choses qu'on ne voit pas », et la tradition ancienne rapportée, pour laquelle : « les objets ne s'aperçoivent qu'en se distinguant de ce qui est invisible ». D'où : « Supprimez ce que vous ne voyez pas, et vous supprimez aussi ce que vous voyez ». Et « alors se crée un grand éblouissement aveugle, extinction des choses vues ».

Il y a pour le moins ambivalence. On n'est pas dans une alternative où serait à répudier ce qui spontanément nous anime (de fait, une propension

à *chosification*) et où serait à valider une autre voie qui le perce à jour et le dépasse (un voir-*Dieu* et un voir-le-monde *selon-Dieu*). C'est que « voir est dévorant » et que « les choses que nous voyons [...] sont des limites à son expansion » et qu'ainsi, elles « nous protègent », arrêtant « son océanique avancée ». On lit aussi, plus loin : « saisis d'une vision qui ne sait plus *ce* qu'elle perçoit[...] beaucoup se hâtent – inconscients ? – vers l'extase qui sera la fin de leur monde ».

Les alinéas suivants évoquent de la « mesquinerie », des « secrets », des « taches d'ombre » ou autres « usages d'un temps clandestin » (choses de consonances en principe négatives, mais, un peu comme chez Nietzsche et même s'il fait aussi l'apologie du « grand midi », les voies tordues sont requises), toutes manières de faire ou d'être qui « défendent les choses, et nous-mêmes, contre une transparence universelle ». Là, il semble bien que s'annonce ce qui guette et menace (et dans la lecture que je propose, on touche au point de perspective choisi).

À l'avant-dernière page, on lit, dans le même sens : nos auteurs anciens « savent, disent-ils, de quoi il est question : [...] un nivellement de l'histoire, une eschatologie blanche, qui supprime et “confond” tous les secrets ». Et, repris autrement mais peut-être est-ce identique : « “Nous voyons Dieu”, ou “Dieu nous voit”. Cela revient au même ». C'est qu'ici, « seul demeure l'acte, délié, absolu ». Mais alors, en fin de compte et comme avertissement : « la différence entre voyant et vu ne tient plus si aucun secret ne met le voyant à *distance* de ce qu'il voit, si aucune obscurité ne lui sert de refuge d'où constituer devant lui une *scène* » (je souligne).

En dernière page : « il n'y a plus d'interprétation si aucun secret ne la soutient et ne l'appelle. Il n'y a plus de paroles si aucune absence ne fonde l'attente qu'elles articulent ». Du coup « nos travaux s'engloutissent doucement dans cette extase silencieuse. Sans catastrophe et sans bruit, simplement devenu vain, notre monde, immense appareil né de nos obscurités, finit ».

Ambivalence à nouveau : se dit la marque d'un « lâcher-prise » qui a – comme la vanité du monde qui lui correspond – sa vérité⁶⁰ ; mais quand même, persistant et organisant d'ailleurs la fin du texte : « l'extase [...] tue

⁶⁰ On touche ici à d'autres lignes de lectures possibles du texte, à l'ombre de la mort réelle par exemple, mais dont justement nous ne savons rien ni ne pouvons rien dire hors le lâcher-prise que j'évoque : la mort qui arrive met à distance, mais c'est une mise à distance *radicale*, non *différenciée* et *différenciante* (cf. Luce GIARD, « Mystique et politique, ou l'institution comme objet second », *op. cit.*, p. 18 *sq.*), ou une extase de jouissance, passant par de l'être ex-orbité et livré aux autres, et donnant alors lieu à du commencement (Christian INDERMUHLE, *op. cit.*, p. 291-293, par quoi se clôt le livre), ou encore « l'interchangeabilité entre sujet et objet sous la seule domination du verbe, de l'acte, voir » (Guy PETITDEMANGE, « Voir est dévorant » (1988), in : *Philosophes et philosophies du XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2003, p. 481-501, ici p. 500), l'auteur ajoutant néanmoins : « cela n'est qu'un terme hypothétique. Dans l'entre-deux, il y a le pli de la séparation, donc de la figuration ».

la conscience et éteint les spectacles», y lit-on, avant que le visiteur dise «enfin»: «en mon pays [...], l'expérience dont vous parlez est [...] banale. Tout y est déjà gagné par la clarté». En lien avec le Dieu dont on s'était mis à la recherche, pour le «voir»? Pas vraiment. Écoutons: «je voyageais en espérant découvrir un *lieu*, un *temple*, un *ermitage* où loger la vision» (je souligne). «Mais vos doutes me renvoient à ma plaine sans ombre». Et, directement: «il n'y a pas d'autre fin du monde» (c'est la dernière phrase du texte).

«Fin du monde», un eschatologique donc, mais ici négatif, si j'en crois ma lecture, en outre déjà à l'œuvre; probablement une face de la modernité. C'est qu'il n'y a de *monde* – et du coup de *vérité* possible, pour l'humain – qu'hors la pleine clarté ou, pour le dire autrement, que dans le jeu des distances et des différences, avec leurs moments d'ombre, là seulement où peut se nouer l'avènement des singularités, celles des paroles proposées et celles des sujets qui les portent, en toute particularité à chaque fois.

3.3. Propositions pour aujourd'hui

La lecture de Certeau a permis de dessiner un état du social et un état du religieux, conjoints, et de faire apparaître, en matières religieuses, les tentations qui s'y lovent ou, à vrai dire, les condensations en cours qui y prennent forme. Après les diagnostics, avec les ouvertures qui s'en profilaient en contraste, et après la parabole autour de la vision – vision quêtée de Dieu et vision du monde dans laquelle est entraîné un eschatologique séculier en train de se déployer –, il est temps de passer à des propositions qui pourraient être opérantes. Quelles fonction et formes sont-elles possibles pour des communautés religieuses, répondant de la nécessité d'un «théoriquement énonçable et sociologiquement repérable»⁶¹?

L'horizon a été posé: ne pas succomber à du religieux compensatoire d'un social nous laissant en déshérence, et résister à l'envie d'un strict communautaire fait d'un entre-soi aux «relations chaudes». Et l'on aura bien sûr coupé avec les nostalgies d'une institution religieuse forte, peu ou prou pensée comme contre-modèle idéal. On fera au contraire fructifier – et pour des raisons de fond – ce qu'il peut en être d'une «opération» ou d'un «geste» noué en corps à corps avec le social donné et articulé à *ce-qui-ne-va-pas* au cœur de ce social, qu'il aura fallu déchiffrer (les manières de se positionner des Églises ou autres mouvements et mouvances pouvant donner forme au religieux auront alors valu symptômes). Pour ce qui concerne le christianisme, on aura du coup à construire conjointement une théorie de l'Église et une théorie de la société, en va-et-vient, sans télescopage, maintenant au contraire la distinction des réalités et des ordres en jeu, l'objectif étant celui d'une *différence opératoire*.

⁶¹ *Supra*, à l'appel de note 48.

En tout cela, on visera non une appartenance spécifique, mais une habitation du monde de tous. Et l'on ne s'inscrira pas dans la ligne qu'aurait ouverte une origine (fondant une appartenance justement), mais on jouera d'une opération *au cœur* et *du cœur* du présent. On partira donc du donné et des questions du monde⁶², dont il aura souvent fallu déplacer les affirmations et quêtes courantes, pour les retravailler. Et de même qu'on se sera décalé de toute origine possible, on se décalera de tout téléologique. C'est sur le présent dans ses déterminations propres que l'on focalisera, un présent autre que ce qui l'a précédé et autre que ce qui le suivra. Un présent à inscrire certes en *généalogie* – mais c'est justement autre chose qu'une simple succession temporelle continue –, liée à des *pulsions* et des *traces* qui auront donné lieu à de la *mémoire* avec laquelle s'expliquer et à des *écritures* à poursuivre.

Récusant les tentations de préserver ou de valider un modèle se légitimant par-lui-même, et résolu à ne pas sombrer dans la dissémination ou le pur nivellement où plus rien ne se passe, il nous faut des lieux consistants, de décalage et de propositions, de mises en œuvre aussi. On les organisera autour des tâches et fonctions qui suivent⁶³.

Ce seront, pour commencer, des lieux où se construise et se propose une relecture du *passé* d'où l'on vient ; concrètement : une relecture de la modernité, notamment de la sécularisation et des nouvelles formes et dispositions du religieux. En lien, on y déploiera une lecture du *présent*, de ses évidences non décentrées ni décalées, du coup soustrait à toute critique forte. Nous avons besoin d'un *récit* qui situe et oriente chacun et le social même, et parce qu'il convient d'aller à l'encontre de la banalisation et de la normalisation rampante qui sourdent du contemporain, il aura la forme d'un *contre-récit*. La relecture du passé et du présent se fera ici sans résorption ni du passé – à maintenir au contraire à distance, à laisser ou à découvrir autre –, ni du présent, à saisir, valider et habiter dans ce qui fait sa figure propre.

Certeau a pratiqué cette contre-lecture dans les différentes mises en place du contemporain qui l'ont occupé, et en usant des disciplines selon un autre « art de faire » que ce qui en est le plus souvent accrédité, en sciences humaines comme en théologie.

⁶² Quant à l'intention, la modalité de réalisation en étant probablement un peu trop conservatrice, les Bernardins, à Paris, se proposent, au moins pour partie, de répondre à cet objectif ; mais on peut citer bien d'autres lieux d'Église qui, au cœur de la cité, ne visent pas d'abord à proposer de l'appartenance, sur mode communautaire, mais une prise en charge de questions sociales et anthropologiques de tous pour les retravailler sous une perspective qui en renouvelle l'abord.

⁶³ En parallèle, on lira Denis PELLETIER, « Le croire, l'autorité, le langage. L'ecclésiologie implicite de Michel de Certeau », in : ID. et François TRÉMOLIÈRES (éds), « Michel de Certeau, jésuite », *Revue d'Histoire de l'Église de France* 104, n° 253 (2018), p. 353-368.

Il nous faut, ensuite, des lieux où puissent se construire, être provoqués et ressourcés des *sujets* à la singularité assumable et assumée, par-delà le simple cours des choses que renforcent des directives techniques ou fonctionnelles liées à ce qui vaut comme des évidences ou des nécessités du temps non interrogées. Précisons que favoriser la construction d'un sujet et l'appropriation d'un soi, c'est lui donner les moyens de s'expliquer avec ce qui le *dépasse*, lui est en *excès*, est *irréductible* à son monde ou, dit d'un mot plus traditionnel, le *transcende*. Sera ici dessiné un horizon qui pose et limite l'humain et le monde, *dont* le sujet répond au gré d'un acte d'auto-transcendance. Dans les lieux visés seront proposés des moments où l'on pourra expliciter et réfléchir différentes manières d'articuler les sujets à ce qui leur est en excès, où l'on pourra s'exercer aussi à des mises en œuvre, de type méditatif par exemple⁶⁴, ou à la fois intériorisant et expressif, dont les modes peuvent être très divers.

Chez Cerateau, la question du sujet est centrale. Il l'a rencontrée comme historien des débuts de la modernité⁶⁵ et l'a ensuite creusée en registres tant psychanalytiques que spirituels. Et ce sujet est toujours inscrit chez lui dans des jeux d'altérités, sur fond de déplacements et d'innovations, d'utopies aussi, avec les désirs, voire les passions, qui les sous-tendent.

Il nous faut, encore, retrouver le sens du *rite* et du *symbolique*, avoir donc des lieux qui en proposent, notamment en rapport à des moments de passages, naissance et mort bien sûr, autres scansion du temps et de l'existence aussi, ou à des moments de crise et de reconstruction possible. Ces rites et symboles seront ici toujours vus et mis en avant comme *particuliers*, tout en étant inscrits dans des jeux plus larges, anthropologiques, qu'on explicitera et fera résonner en outre sur fond d'échanges entre traditions différentes ; c'est qu'y est en cause de l'identité à reprendre et à construire toujours à nouveau au gré d'expositions à l'autre, dans une ligne qu'on dira volontiers d'un *au-delà* du dialogue, mais y ayant passé ou y passant.

Ces offres de rites et de symboles seront considérées comme ressources possibles, pour des humains foncièrement vus comme des *passants*, qu'il n'y a pas à confisquer. Non constitutivement liées à appartenance, elles relèveront de ce qui est en fin de compte un service public – civil –, à penser et à assumer comme tel. Cerateau n'a jamais négligé ces dimensions. Ne

⁶⁴ Qui pourra intégrer des reprises de veines de type oriental, ésotérique aussi, et bien sûr de réalités qui avaient pris corps dans les traditions d'où l'on vient (mystique en christianisme, cabale en judaïsme, soufisme en islam, mais aussi des postures plus centralement partie prenante des traditions en cause), ou ce qui se donne à l'enseigne d'éco-spiritualités ou d'entreprises analogues ; pour leur statut aujourd'hui, cf. ce que Dominique BOURG dit d'une « fonction de la spiritualité » (qui assure aussi, chez lui, une « fonction d'extériorité »), *Une nouvelle Terre*, Paris, DDB, 2018, p. 65-69 (et 62, 141 *sq.*, 144, 147-150).

⁶⁵ Souligné dans *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 33 *sqq.*

poursuivant pas la veine libérale réductrice fichée au cœur de la modernité, il les a au contraire toujours mises en évidence et interrogées au cœur du social et de ses recompositions, hors Église en ce sens, mais sans être pour autant « sorti » ni de l'Église, ni de la Compagnie. Il passait plutôt d'un lieu à l'autre, les habitant selon son profil propre, assumé et fécond.

Il faudra, enfin, développer des lieux traditionnellement dits de *diaconie*, non pour s'installer dans des services à mettre ou mis en place, mais en forme d'alerte et d'initiative sur fond d'urgences sociales, ou aujourd'hui écologiques, pouvant devancer le politique, mais que ce politique pourra reprendre ensuite.

Certeau fut sensible aux nouveaux impératifs qui s'imposaient, sans ouvrir pour autant sur ce qui serait proprement un projet de société, encore moins sur une révolution, de fait toujours affectée d'une pente totalisante. Ce n'est pas sans raison qu'il est attaché à l'événement – ce qu'il lit de mai 68 le fait voir⁶⁶ –, où peuvent surgir de la rupture et de l'instauration, passant ainsi par de l'interruption, certes, parfois même commandée, et probablement aujourd'hui plus que jamais. Mais cela ne vaut pas programme, même si elles peuvent conduire à des réaménagements du social allant de fond en comble.

Assurer cette gamme de fonctions suppose le *théoriquement énonçable* et le *sociologiquement repérable* rappelés au départ de la présente section, que pourront assurer des Églises ou autres communautés religieuses en forme, comme je l'ai avancé ailleurs, d'« hétérotopies »⁶⁷ : des lieux et réalités au profil propre – sans quoi rien n'est opéré –, mais de bout en bout articulés à horizon du monde, en en partant même (le monde ne sera pas ici le destinataire d'un message extrinsèque, fût-il estimé le meilleur pour tous et fût-il inclusif). En écart, mais non ailleurs, et en mode d'accueil, mais sans passer outre les différences⁶⁸. Certeau en résume la visée ainsi, alors en référence au christianisme, mais la posture peut se retrouver ailleurs, au moins analogue : « il n'y a pas d'expérience chrétienne que n'habitent un combat pour faire place à l'autre, une hospitalité blessée et jubilante » et, tout autant ou ainsi, ajoute-t-il, « un goût et un luxe de la vie liés à un effacement »⁶⁹.

4. Une réalisation de l'humain, mais en quoi et comment ?

Pour Michel de Certeau, il convient d'articuler le religieux à un procès de *réalisation* ou d'*accomplissement de l'humain*, bon ou mauvais, avorté

⁶⁶ Cf. *La prise de parole et autres écrits politiques*, op. cit., p. 29-129.

⁶⁷ Cf. les textes notés *supra* n. 26, auxquels s'ajoute maintenant *Sortir le religieux de sa boîte noire*, op. cit., p. 210-216.

⁶⁸ Cf. *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 262.

⁶⁹ Cf. *Le christianisme éclaté*, op. cit., p. 40.

ou prometteur, ou qui peut toujours « dérailler », comme le dit Habermas de l'accomplissement du projet moderne. En christianisme, la perspective en est ancienne, centrale au moment patristique pour commencer, liée à une christologie de la récapitulation. Elle doit à mon sens être tenue, ou retrouvée, la seule question étant celle du *comment*, de ses *modalités*, du *type de disposition dans laquelle elle s'insère* en termes de rapport au monde et à ce qui le dépasse, passant par le rapport à soi et aux autres. Et cette question-là est décisive.

À l'encontre de la néo-scolastique ayant conduit à la condamnation du modernisme en 1907, qui en appelait à fondement extrinsèque et se barricadait dans les « biens propres » qui en sont commandés, la « nouvelle théologie » du milieu des années 1930 à 1950 en avait retrouvé la veine, alors à l'enseigne de « nouveaux ». Certeau en vient – et s'en détachera justement –, la figure ici centrale d'Henri de Lubac occupant une place significative, acteur reconnu de cette « nouvelle théologie », maître de Certeau et l'ayant pour ainsi dire investi en fils spirituel, mais à l'endroit duquel Certeau va justement progressivement marquer un écart significatif⁷⁰. L'ensemble de cette conjoncture – crise moderniste entre « extrinsécisme » (où l'humain est entièrement sous la dépendance de Dieu) et « historicisme » (où Dieu est partie prenante de l'histoire), « nouveaux » noués au premier tiers du xx^e siècle, déplacements à l'œuvre aux deux-tiers du même siècle – dessine un arrière-plan contrasté, dont se laisser instruire et où construire des problématiques qui sont celles auxquelles nous avons aujourd'hui affaire⁷¹. Lire Certeau, c'est justement se donner les moyens de reprendre ce qui est en jeu au cœur de la crise moderniste, en en modifiant entièrement les coordonnées du débat et d'une autre manière que n'ont pu le faire la « nouvelle théologie » et ses « nouveaux », trop attachés – à tort, pour Certeau – à un corps institutionnel et doctrinal en forme de « dépôt », spécifique, du coup trop directement rapporté à une « origine » dont il vient et qui le légitime, et trop inscrit dans un « téléologique » qui en vaut achèvement.

On ne peut pas ne pas indiquer ici, fût-ce sommairement, une ambivalence inscrite au cœur de Vatican II, Concile d'*aggiornamento* et à bien des égards produit de la nouvelle théologie que je viens de signaler. Un *aggiornamento* était certes plus que bienvenu, mais peut-être que le Concile, d'abord centré sur l'ecclésiologie et la pastorale, a souffert d'un

⁷⁰ Cf. les deux textes de François TRÉMOLIÈRES, « Michel de Certeau, Henri de Lubac : une correspondance », *op. cit.*, et « Michel de Certeau et Henri de Lubac. Quelques jalons pour une étude », *in* : Denis PELLETIER et François TRÉMOLIÈRES (éds), *op. cit.*, p. 261-276.

⁷¹ Sur cet ensemble, on se réjouit de voir l'achèvement de la thèse de Carlos Alvarez signalée dans l'Introduction au dossier, n. 4, consacrée aux rapports Certeau-Lubac avec, en arrière-plan, les questions non résolues, ou à déplacer, de la crise moderniste.

manque de réflexion au plan de ce qu'en théologie catholique on appelle aujourd'hui « théologie fondamentale ». En cause, un héritage traditionnel repris à Vatican II autour du motif de l'accomplissement de l'humain et du monde justement, où se joue l'articulation des ordres dits de la « création » et du « salut » : la *création* d'une part, comme positivité autonome, avec ses lois et ses données non seulement à respecter mais à investir, la création comme lieu de déploiement et d'expression de l'humain, avec les désirs qui le traverse et le porte, la création comme lieu de la société civile et de ses différenciations internes (c'est le lieu que Certeau habite et travaille, lieu du monde à valider sans restriction, la seule question étant celle de ce qu'on en fait) ; le *salut* d'autre part ou, dit en termes moins surchargés, les « fins » de l'humain qui commandent à sa « vie bonne » au cœur du monde et des autres, ou la réalisation de soi, de ce qui lui est promis et de ce qu'il peut viser (Certeau n'en abandonne en rien la requête et la visée, focalisé qu'il est sur des écarts à marquer, des différences dont jouer, des opérations à favoriser, à l'encontre d'une intégration sans reste ou d'une dissolution dans le commun, mais il en renouvelle de fond en comble la donne, à vrai dire le procès, où se tient décisivement la question de l'altérité comme moment inscrit *au cœur du monde* et, pour l'humain, comme moment de *provocation à être*).

Une *réalisation* ou un *accomplissement* du monde et de l'humain, oui, assurément, mais comment ? Relire certains développements de Vatican II peut contribuer à cerner, en contraste, la forme que lui donne Certeau⁷². Je l'esquisserai à propos des réalités de la famille – articulées à une donnée de la création justement –, surinvesties par l'Église depuis le XIX^e siècle⁷³ et mises étroitement en lien au salut à Vatican II, *a fortiori* dans des relectures qui s'en autorisent.

Je suivrai ici une contribution d'Alexandra Diriar⁷⁴ qui donne les éléments du débat ainsi que les hésitations conciliaires, repérables dans les textes. D'abord, l'affirmation de la Constitution *L'Église dans le*

⁷² Certeau s'est peu exprimé sur le Concile, échappant à l'opposition de « traditionnalistes » et de « progressistes » autour, surtout, des constitutions sur l'Église *Lumen gentium* et *Gaudium et spes*, cf. Denis PELLETIER, « L'expérience religieuse », *op. cit.*, spécialement p. 32 et 36, et « Le croire, l'autorité, le langage. L'ecclésiologie implicite de Michel de Certeau », *op. cit.*, ici p. 366-368.

⁷³ Danièle HERVIEU-LÉGER l'a mis en perspective, *op. cit.*, chap. 5 et 6.

⁷⁴ « *Veluti consecrantur* ». De la consécration baptismale à la consécration des époux », in : José GRANADOS et Douglas DE FREITAS (éds), *Vincolo coniugale e carattere sacramentale: una nuova corporeità*, Siena, Cantagalli, 2018, p. 115-136 (à l'arrière-plan, son livre *Ses frontières sont la charité. L'Église Corps du Christ et « Lumen Gentium »*, Paris, Lethielleux-DDB, 2011, couronné du prix Henri de Lubac) ; en contraste, mon intervention donnée à Rome le 5 avril 2019 au *Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per la studi su Matrimonio e Famiglia*, « La famille, un ordre de la création ? Mise en perspective problématique », à paraître.

monde de ce temps (*Gaudium et Spes* 48) selon laquelle les époux sont sacramentellement « comme [ou en quelque sorte : *veluti*] consacrés » (le *veluti* marque une hésitation, comme de manière équivalente à propos de l'Église, et touchant le même problème de l'articulation création et salut, dans la Constitution *L'Église, Lumen Gentium* 1⁷⁵). Consacrer les époux *comme tels*, c'est plus ou autre chose que ce que marque un sacrement du mariage devant en principe sanctionner un *passage*, sans sanctifier ce qui s'en déploie dans le temps et les données du monde. Est ici en jeu la différenciation des ordres du monde et de Dieu qui, insuffisamment tenue, ouvre sur un accomplissement où les réalités du monde se trouvent insérées, sur mode inclusif, dans ce qui est ordre de Dieu (comprenant ici la réalité ecclésiale en ce qu'elle porte à l'eschatologique et y ressortit, même si c'est d'une manière incomplète ou inachevée). Or, suivre Certeau, c'est être ailleurs et ne pas penser en termes d'achèvement partiel ou plénier, ni d'anticipation provisoire d'une réalité en cours de déploiement et en attente de sanction finale.

Vatican II, comme la veine dont il hérite et qu'il reprend, parle d'une vocation « sacerdotale » de transfert de l'humain dans la « propriété de Dieu »⁷⁶ et y inscrit la famille que j'ai prise ici pour exemple. Cette position est « audacieusement amplifiée »⁷⁷ dans le *Catéchisme de l'Église catholique* de 1992, signé Jean-Paul II, ainsi que dans d'autres textes de la papauté plaçant sur une même ligne que le baptême les sacrements de l'ordre et du mariage. S'en ouvre, pour les époux, une « appartenance à Dieu », « en vue d'une mission spécifique dans le Corps du Christ »⁷⁸. Dans le *Catéchisme*, on lit au point 1631, que le sacrement du mariage⁷⁹ « introduit dans un *ordo* ecclésial » et « crée des droits et devoirs dans l'Église, entre les époux et envers les enfants ». Et la famille est en fin de compte dite, dans cette ligne, rien moins qu'« Église domestique » ou « petite Église »⁸⁰.

On l'aura compris, l'enjeu est celui de la réalisation ou de l'accomplissement de l'humain à même le monde, dans les champs de la sexualité, du politique, de la production matérielle et culturelle, du religieux aussi.

⁷⁵ Problématisation et refus analogues dans ma contribution « Statut et place de l'Église, en compréhension interne et face à la société. Regard critique sur le motif de l'Église comme sacrement », in : Christoph THEOBALD (éd.), *Pourquoi l'Église ? La dimension ecclésiale de la foi dans l'horizon du salut*, Paris, Bayard, 2014, p. 197-217.

⁷⁶ Cf. « "Veluti consecratur" », *op. cit.*, p. 115 sq. et 121.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 119 (cf. aussi la mention d'un « flottement », p. 123, ou l'insinuation d'un dépassement de la « prudence » et de la « nuance » conciliaires, p. 135) ; l'auteure revient sur le *veluti*, p. 124-126.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 121 sq. ; et cf. p. 131.

⁷⁹ L'auteure précise, p. 135 : « tout en étant une réalité de la création » (cf. aussi p. 136, 6^e et 5^e lignes avant la fin), mais écrit néanmoins que le mariage « est aussi une réalité ecclésiale ».

⁸⁰ *Ibid.*, p. 126, 129 sq.

À même le monde, donc décalé de Dieu⁸¹. Sans quoi on *s'approprie indûment* des réalités du monde, humaines et sociales, *idéalisant* en outre la donne qu'on en sanctionne. Or, en perspective chrétienne traditionnelle, il convient à mon sens de tenir que les réalités du monde ou de la création sont certes « bénies », mais comme *occasion* pour un bien possible, non comme des réalités qui, en tant que telles, seraient à intégrer à une vision relevant du salut et de ce qui y ressortit. Certeau pense l'accomplissement comme procès *humain* – s'inscrivant en l'humain, en participant et s'y nouant selon l'axe transversal d'une transcendance d'un autre ordre –, en forme et statut de *geste à inscrire au monde* et d'*existences singulières à faire advenir*.

Revenons, pour terminer, à la forme sociale que peut et doit avoir le christianisme aujourd'hui. On la dit volontiers « diasporique ». C'est qu'il est minoritaire, et doit l'assumer. Être en *diaspora* – à même la diversité du monde – n'est-ce pas d'ailleurs une situation normale, voire requise, l'humain étant « voyageur » sur cette terre et appelé à ne pas accumuler des trésors qu'il aurait en propre ? Dans nos sociétés postmodernes, la condition de minoritaire se double d'un arrière-fond éclaté, personne n'ayant une position dominante ; y fait même défaut un accord sur comment organiser le socioculturel, les différences occupant l'espace. Mais là encore, on peut estimer que s'y tient une chance, pour chacun, celle d'un advenir à soi, singulier, et, pour la société, d'être autre qu'assimilatrice et unidimensionnelle, sur laquelle ne s'étend qu'une mort lente et sans bruit. On a certes perdu un universel de surplomb, où un commun s'imposait, mais on n'est pas pour autant condamné à de la simple juxtaposition sans reliefs. On peut au contraire aménager des lieux d'exposition et de confrontation des différences, culturelles et autres, qui permettent de l'échange, et du coup un partage pouvant ouvrir sur un aménagement – régulé bien sûr, mais ici fructueux – des différences mêmes.

En ces matières, lire Certeau conduit à un radical changement de paradigme. Concrètement, il conviendra d'être minoritaire, mais non sectaire, hors ghetto donc⁸². Mes propositions de communautés « hétérotopiques »

⁸¹ Le motif de l'accomplissement est central chez un autre jésuite de la communauté parisienne du temps de Certeau, Paul Beauchamp qui, comme Certeau, le déploie à même les réalités humaines et leurs figurations – il les lit sur le *corps* des Écritures –, hors horizon *plénier/partiel*, ou *provisoire/final*, et hors perspective intégrative de type *inclusif* (cf. mon texte « Variations sur l'accomplissement », in : Pietro BOVATI et Roland MEYNE [éds], « Ouvrir les Écritures ». *Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans*, Paris, Cerf, 1995, p. 327-347). Notons qu'en 1969 Certeau en a publié *Création et séparation*, l'un des premiers titres de la collection qu'il venait de créer.

⁸² C'est ce qu'arpente Danièle HERVIEU-LÉGER, « Un catholicisme diasporique. Réflexions sociologiques sur un propos théologique », in : « Faire de la théologie dans un christianisme diasporique », *op. cit.*, p. 425-440 (voir aussi, p. 497-523, Christoph THEOBALD, « Faire de la théologie au service d'un christianisme en diaspora. Pour un pragmatisme éclairé »).

ont tenté d'en baliser des pistes. OÙ sont parties constitutives de la forme à mettre en place le rapport au *social*, à l'*autre* qui y vit, ainsi qu'au *passé* et aux *mémoires* de chacun, le rapport au *contemporain* aussi, avec ses apories, les désirs qui peuvent s'en déchiffrer et les affirmations qui s'y nouent. Bref, de l'altérité qu'on n'aurait pas dissoute dans une culture et un éthos dominants, mais qu'on rendrait fructueuse, pour chacun et pour la société même.