

LE SECRET D'UN TRAVAIL

par Jacques LE BRUN
E.P.H.E., V^e Section

Des premiers textes, avant 1960, jusqu'aux derniers séminaires, en 1985, le travail de Michel de Certeau apparaît comme une interrogation continue, et menée avec tout le sérieux de la passion, de la mystique. L'engagement à travers la diversité des sciences humaines n'est ainsi ni dispersion, ni détour, mais est nécessité par l'exigence de se donner les moyens de penser aujourd'hui ce qu'on appelle depuis le xvii^e siècle la mystique et de définir son lien, jamais encore élaboré théoriquement, avec l'histoire.

Il ne s'agissait donc pas d'écrire une histoire de la mystique, ce qui avait déjà été fait, plus ou moins bien, mais d'analyser au plus près, et dans l'engagement le plus rigoureux dans des disciplines scientifiques, dans toutes les techniques d'un métier, le rapport entre faire aujourd'hui de l'histoire et cet objet que l'histoire suscite, élabore et étudie, la mystique.

Il n'allait cependant pas de soi, il ne va pas encore de soi, si l'on en croit plusieurs réactions contradictoires d'historiens, de psychanalystes et de théologiens devant *La Fable mystique*, que l'histoire puisse prendre la mystique pour son objet, tout en se laissant interroger par elle. Toutefois la double résistance rencontrée par cette entreprise radicale n'était pas imprévisible.

Ce n'était pas qu'on manquât, à l'époque où Michel de Certeau commençait à travailler, de travaux sérieux sur la mystique. Bien au contraire, peu de sujets touchant au champ religieux avaient alors été aussi explorés, avaient suscité des enquêtes et des synthèses aussi variées, avaient supporté des positions théoriques aussi différentes, et même contradictoires, étaient abordés avec des méthodes aussi diverses : cette richesse et ces contradictions, l'âpreté des débats dans les institutions ecclésiastiques ou philosophiques ou hors d'elles, rendent pour nous évident le fait qu'autour de ces questions il y avait des enjeux essentiels, pas exactement reconnus ni définis.

Du côté de la psychiatrie, il y avait longtemps (dès le ^{xvii}^e siècle !) que les médecins avaient revendiqué les mystiques comme objets de leurs diagnostics et de leurs traitements, non sans élaborer des dossiers encore admirables par le sens de l'observation et la finesse des analyses. Du côté de la philosophie, nous pourrions dresser une longue liste d'auteurs qui, de Renan à Bergson, en passant par Delacroix, Loisy et Baruzi, découvrirent dans la mystique une « expérience » et une « connaissance », données empiriques permettant d'élaborer une éthique ou une métaphysique, et de poser les questions fondamentales que la scientificité ambiante rendait difficile de penser ¹.

Chez les théologiens, l'intérêt n'était pas moindre. Leurs présupposés, d'ailleurs, malgré de considérables différences entre les hommes, les écoles et les corpus étudiés, n'étaient pas sans rapport avec ce que cherchaient un certain nombre de philosophes : la mystique, pour eux, constituait une voie d'accès à un fonds ou un au-delà, au Divin. En 1971, dans l'article « Mystique » de l'*Encyclopaedia Universalis*, Michel de Certeau a décrit cette intention souvent explicite chez les théologiens et les philosophes : qu'il s'agisse du « sentiment océanique » de Romain Rolland, du *real assent* de la foi chez Bremond, de la « mentalité primitive » ou des expériences de l'Orient, « la mystique y a d'abord pour lieu un *ailleurs* et pour signe une *anti-société* qui représenteraient pourtant le *fonds* initial de l'homme » ².

Plus précisément centrés sur l'étude de la mystique chrétienne, un groupe de travaux dominait, dans le champ catholique, la réflexion juste avant et juste après la dernière guerre. Assez méfiants, tant à l'égard de Bremond qu'à l'égard de Baruzi ³, et adossés aux œuvres majeures du ^{xvi}^e siècle, sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, des théologiens, des historiens, des hommes de lettres, des médecins, des psychanalystes s'interrogeaient dans les *Etudes Carmélitaines* sur les expériences mystiques comme ouverture sur le Divin. Une histoire rigoureuse de ce courant et des idées qui s'y exprimèrent ne semble pas

1. Voir l'ultime panorama dressé par Michel de Certeau, *Historicités mystiques*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 73, 1985, pp. 325-354.

2. *Mystique*, dans *Encyclopaedia Universalis*, t. XI, 1971, p. 522.

3. Cf. notre article *De la critique textuelle à la lecture du texte*, dans *Le Débat*, mars-avril 1988, pp. 109-116, sur Baruzi.

encore avoir été écrite, mais on ne doit pas en minimiser l'importance : à côté de l'érudition, de l'étude de la mythologie et des œuvres littéraires, la psychiatrie et la psychanalyse (avec la présence de Delay, Ey, Lhermitte, Baudouin, etc.) y tenaient une place considérable ; mais la psychanalyse que l'on y invoquait était beaucoup plus proche de Jung que de Freud : Charles Baudouin, auteur écouté dans ce groupe, se vantera, grâce à cette distance par rapport à Freud, de ne pas « porter ombrage aux légitimes susceptibilités de la conscience religieuse la plus délicate »⁴, et son entreprise visait à élaborer une « psychologie analytique », ou « psychanalyse catholique ».

Dans les années 50, le champ était donc occupé par des travaux variés, mais cette variété était plus le signe des idéologies qui animaient les uns ou les autres que de la richesse des méthodes suivies. Une exception toutefois, que nous avons présentée ailleurs⁵, les recherches menées par quelques universitaires dès la fin des années 30, en particulier par Jean Orcibal : le retour au *texte* mystique, les méthodes de la philologie, de la critique textuelle, de la science des documents, considérés comme la seule base solide pour d'ultérieures synthèses.

*
* *

Le premier travail de Michel de Certeau, une thèse universitaire soutenue en 1958 et publiée en 1960, ne portait pas sur un auteur considéré traditionnellement comme « mystique », mais ce livre inaugural, la traduction du *Mémorial* de Pierre Favre, est extrêmement significatif et attachant, et, avec le recul du temps, révèle toute son importance⁶. Les traditionnels « remerciements »⁷ inscrivaient sur ce travail une double référence : d'une part la Compagnie de Jésus qui avait souhaité que Michel de Certeau se consacrât à l'étude de ses débuts au xvi^e siècle, d'autre part le séminaire et les travaux de Jean Orcibal. Par ailleurs, cette thèse avait une forme particulière : non pas une synthèse historique, mais une « traduction » et un « commentaire », c'est-à-dire

4. Ch. Baudouin, *Psychanalyse du symbole religieux*, Paris, 1957, p. 19.

5. Cf. notre article cité plus haut à la note 3.

6. Bienheureux Pierre Favre, *Mémorial*, traduit et commenté par Michel de Certeau, Paris, Desclée De Brouwer, coll. Christus, 1960.

7. Pierre Favre, *Mémorial*, p. 95.

l'établissement d'un texte éclaté entre plusieurs langues (latin, espagnol), et sa traduction dans la nôtre, puis une lecture, une interprétation, elle-même distribuée entre une introduction, des cartes et des notes extrêmement précises qui ouvraient en quelques lignes aiguës les questions essentielles.

Prolongement du travail auquel il s'était consacré pendant ses études universitaires (les lettres classiques, latin, grec, allemand, hébreu, les cours de Mazon, Baruzi, J. Orcibal, et par ailleurs la philosophie, Hegel « dans le texte »)⁸, cette thèse était aussi inaugurale parce qu'elle plaçait au centre du texte une figure, le compagnon de saint Ignace, « pèlerin jamais arrivé mais jamais arrêté »⁹, doublée dans la même page par la référence à un poète, Hopkins (« Paraître l'étranger, tel est mon lot, ma vie parmi les étrangers »). Favre, ce perpétuel « itinérant »¹⁰, est partagé entre les pays, les langues et les cultures ; pour lui, comme pour ses contemporains d'un temps de crise, le cosmos avait perdu sa solidité de référence essentielle, moins fait de substances que « tissé de relations mouvantes », l'ordre étant suspendu à la « libéralité » de Dieu¹¹, premier tableau de la crise qui ouvre l'âge moderne et qui, sans cesse repris et affiné par Michel de Certeau, lui permettra de poser des jalons pour une compréhension réciproque de notre temps et des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles. Alors se cherchait une théologie « qui pût être réellement une science expérimentale »¹², titre qu'un siècle plus tard Surin donnera à son autobiographie. Et dans le texte de Michel de Certeau se glissent sous la forme d'une proposition le nom, les caractères et les références du lieu insaisissable qu'il ne cessera de reconnaître : la position de Favre était une « position... que l'on pourrait dire "mystique" »¹³, définie par l'articulation du *je* et du *tu*¹⁴ et par la référence de l'expérience subjective au mouvement qui la fonde¹⁵.

8. Cf. Luce Giard (éd.), *Michel de Certeau*, coll., Cahiers pour un temps, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, p. 246.

9. Pierre Favre, *Mémorial*, p. 9.

10. *Ibid.* p. 41.

11. *Ibid.* p. 23.

12. *Ibid.* p. 26.

13. *Ibid.* p. 71.

14. *Ibid.* p. 81.

15. Cf. *ibid.* p. 95.

Ce premier travail dressait une scène : des lieux, des ruptures dans la pensée et dans la théologie, une figure d'itinérant au moment où l'ancien monde accédait à la modernité. Une méthode était suivie : le retour au texte, établi à partir de la dissémination des états et des témoignages, le texte seul point d'appui pour supporter l'interprétation, si l'on refusait les facilités idéologiques consistant à chercher *derrière* lui le fonds ou le sens, facilités que déjà dans les années 20 dénonçait avec une austère rigueur Jean Baruzi.

*
* *

Après la publication du *Mémorial* de Favre, il convenait de choisir un auteur susceptible de polariser un travail de beaucoup plus grande ampleur. Dans la ligne des recherches sur la spiritualité de la Compagnie de Jésus aux XVI^e et XVII^e siècles, intervint, autour de 1960, le choix du P. Surin. La décision était dans une certaine mesure contingente, suite de la demande des supérieurs qui souhaitaient voir de jeunes jésuites étudier le P. Lallemant, le P. Surin... ¹⁶. Michel de Certeau, quelques années plus tard, définira fort bien le « lieu » sur lequel désormais, jusqu'à sa mort, il travaillera. Il faut citer les lignes par lesquelles, en 1972, il justifiera son choix de l'œuvre de Surin « comme le lieu d'une nouvelle investigation » :

Le délabrement des textes, la masse possible des documents inédits à examiner, l'étrangeté du « cas », la profondeur et l'originalité de la doctrine : tous ces éléments offraient la possibilité d'une exhumation ; ils permettaient d'entrer dans la complexité psychologique, socioculturelle, intellectuelle d'une histoire, seule voie d'accès à la signification d'une existence « mystique » ; plus fondamentalement ils présentaient le moyen de préciser comment l'*expérience* s'inscrit dans un *langage*, obéit à ses contraintes, constitue pourtant un discours propre et donne lieu à la question de l'*Autre* dans un système culturel ¹⁷.

¹⁶. Cf. Luce Giard (éd.), *Michel de Certeau*, pp. 25-26.

¹⁷. *Revue d'histoire de la spiritualité*, t. 48 (1972), n° 189, p. 70 ; repris dans *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973, pp. 154-155.

Sur le P. Surin semblait peser « une étrange fatalité », comme l'avait écrit Bremond ¹⁸ qui lui consacrait des pages chaleureuses, révélant au public lettré « ce grand homme ». Les publications du xvii^e siècle étaient toutes incomplètes et peu sûres ; à la fin du xix^e siècle, le P. Bouix avait envisagé une édition de Surin, sans résultats. Puis le P. Michel et, après la mort de ce dernier en 1918, le P. Cavallera avaient commencé une publication des *Lettres spirituelles* ¹⁹, et le second avait donné *Les Fondements de la vie spirituelle* en 1930 sans grand travail critique et sans poursuivre plus loin l'entreprise. La Compagnie toutefois continuait à s'intéresser au jésuite si étrange du xvii^e siècle, si l'on en croit deux rapides communications, du P. de Guibert et du P. Olphe-Galliard, à une rencontre des *Etudes Carmélitaines* sur la *Nuit mystique* ²⁰, et la présence du P. Cavallera à ces journées. Mais les travaux n'avaient pas redémarré lorsque Michel de Certeau se chargea de l'entreprise, sur des bases complètement neuves. Et l'« exhumation » qu'il entreprit alors ne fut pas celle d'un ancêtre peut-être vénérable, mais une entrée dans l'« étrangeté ».

A la fin du xix^e siècle, les médecins avaient élaboré le dossier de Jeanne des Anges et de Surin du point de vue de la psychiatrie ²¹ ; Michel de Certeau ne pouvait aborder de nouveau ces textes avec les ressources de cette discipline déjà problématique ; il ne pouvait pas non plus se contenter des traditionnelles démarches de l'histoire universitaire dont il mesurait bientôt les dimensions idéologiques sous-jacentes. C'est donc en partie pour comprendre le cas difficile de Surin qu'il se tourna vers la psychanalyse, mais il est évident que la psychanalyse n'était pas pour lui une discipline comme les autres possédant pour ainsi dire une

18. *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. V [1^{re} éd. 1920 ; *nihil obstat* du P. Cavallera, mars 1918], p. 148.

19. 2 vol. parus, 1926 et 1928.

20. *Nuit mystique*, dans *Etudes Carmélitaines*, octobre 1938.

21. Cf. la publication de l'*Autobiographie* de Jeanne des Anges par les docteurs Gabriel Legué et Gilles de la Tourette avec préface de Charcot, en 1886. Réédition récente (avec la reprise de l'annexe sur Jeanne des Anges par Michel de Certeau parue en 1966 dans la *Correspondance* de Surin), Montbonnot-Saint-Martin, éd. Jérôme Millon, 1985.

importance instrumentale : la rencontre avec la psychanalyse apparaît comme aussi fondamentale dans sa vie, sa pensée, son travail, que la rencontre du cas Surin, les deux s'étant produites en ces années décisives.

Comme il le dira en 1983 dans un entretien oral ²², la psychanalyse n'était pas le moyen de se livrer à un « comparatisme » en appliquant « les concepts d'une théorie » hors des « opérations qu'elle induit » et en en faisant « les objets d'une autre discipline ». Elle ne visait pas non plus à « effectuer un semblant de synthèse qui exorcise nos interrogations » ²³. Il s'agissait au contraire pour lui, comme il le dira au cours du même entretien ²⁴, d'être « changé » dans sa « manière de penser » ; d'où, de sa part, une double démarche, le commencement d'une analyse, et ensuite la participation, poursuivie jusqu'en 1980, aux travaux de l'Ecole Freudienne de Paris, de Jacques Lacan ²⁵.

Dans la mesure où elle ne constituera jamais pour Michel de Certeau un savoir au service d'une pratique historique, la psychanalyse ne le conduira pas à idéologiser cette pratique. Au contraire, elle laissait entière, elle avivait même l'exigence scientifique qui présidait à l'approche de la mystique et qui avait marqué les débuts « littéraires », « philologiques » autant que philosophiques de son travail. Ainsi on le vit poursuivre à un rythme soutenu et avec une éblouissante technicité l'édition critique des textes dispersés de Surin ²⁶, tandis qu'il esquissait l'« histoire des textes » de son auteur ²⁷.

Mais « les détours labyrinthiques (et finalement si rusés) de l'édition critique » ²⁸ n'étaient que les premiers pas dans l'approche de la

22. Dans *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 4, 1984, p. 156.

23. *Ibid.* p. 157. On ne peut que penser ici aux entreprises des théologiens et des psychanalystes jungiens qui gravitaient autour des *Etudes Carmélitaines*, ainsi qu'à la « psychocritique » promue en ces décennies par Charles Mauron.

24. *Ibid.* p. 156.

25. Cf. Luce Giard (éd.), *Michel de Certeau*, p. 247.

26. 1963 : *Guide spirituel* ; 1966 : *Correspondance*.

27. C'est le sous-titre de deux articles très érudits dans la *Revue d'ascétique et de mystique* en 1964, n° 160 et en 1965, n° 161, qui laissaient espérer d'autres publications critiques. L'édition critique du *Catéchisme spirituel* qu'avait préparée Michel de Certeau devrait paraître en 1989.

28. *Quadrature de la mystique*, dans *Furor*, Lausanne, n° 2, février 1981, p. 116.

mystique. Restait à lire ces textes, à se livrer sur eux à une opération historique ²⁹. Le langage se trouvait doublement au cœur de cette opération : une réflexion *sur* les rapports de la mystique et du langage, un travail *du* langage aboutissant à l'élaboration de textes historiques qui témoigneraient de ce travail. L'approche de la mystique par le biais du langage est perceptible, déjà élaborée théoriquement, dans l'article « "Mystique" au XVII^e siècle » en 1964 ³⁰ : Michel de Certeau y affirmait, au-delà de l'histoire d'un mot, que « l'histoire du langage est déjà l'histoire de la pensée » ³¹, qu'« une question de mot est une question de méthode » ³² et que la *nouveauté* du langage mystique ne désignait pas une différence dans l'« objet » mais « un itinéraire subjectif (ou du sujet) » ³³.

Il ne cessera de suivre cette piste, de fonder la mystique comme nouveau *modus loquendi*, langage « vrai », « total » ³⁴, totalité et nouveauté qui constituent pour la mystique ce qu'à propos du travail historien il appellera dans *L'Écriture de l'histoire* ³⁵ son « lieu ».

Cela imposait à l'historien de la mystique de multiples devoirs : il devait se consacrer à une multiplicité de sciences humaines qui lui permettaient d'explorer ce champ, histoire sociale, ethnologie, linguistique, sémiotique..., et il ne pouvait ni s'arrêter devant l'objet qu'il visait, ni céder à la tentation de le nommer comme s'il s'agissait d'un fonds au-delà des textes. Ici l'expérience des mystiques dont le désir vise Dieu comme un Objet, dont toujours les sépare une « faille secrète » ³⁶, et non comme *Urgrund* ou centre mystérieux d'où naissent leurs espérances ³⁷, peut, d'un autre lieu théorique et selon une autre pratique, annoncer celle de l'historien.

Mais ce dernier ne peut pas non plus omettre de prendre au sérieux et

29. Cf. notre article cité plus haut note 3.

30. Dans *L'Homme devant Dieu, Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, t. II, Paris, 1964, pp. 267-291. Il est passionnant de voir par quels remaniements cet article aboutira dix-huit ans plus tard au chapitre 3 de *La Fable mystique*.

31. *Ibid.* p. 267.

32. *Ibid.* p. 268.

33. *Ibid.* p. 288.

34. *Ibid.* p. 291.

35. *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, 2^e éd. 1984, p. 79.

36. Dans Surin, *Guide spirituel*, p. 33.

37. *Ibid.* p. 34.

de définir la situation que crée sa relation avec son objet ; car l'historien parle d'une place particulière, et dénier cette particularité conduirait nécessairement à l'idéologie ³⁸ : nous sommes frappé par la réflexion de Michel de Certeau sur l'historiographie, par la place que tient dans son œuvre le dialogue avec les historiens majeurs de son temps. En 1975, dans *L'Écriture de l'histoire*, il justifiera théoriquement la recherche d'une définition du lieu de l'historien, et, avec les deux derniers chapitres, fondamentaux, il posera, non comme modèle mais comme exemple, l'*usage* fait par Freud de l'histoire et ce que cet exemple enseigne à l'historien. Peu d'œuvres sont moins que la sienne isolées dans une discipline, une école, une méthode, plus ouverte à toutes les rencontres susceptibles, au cœur même du travail, de la modifier. De cet incessant accueil d'autres pratiques et d'autres théories, restent, explicites, toutes les pages consacrées à Bremond, à Kolakowski, à Mandrou, surtout à Foucault.

Même si une étude des modifications apportées au fil des ans aux intuitions et aux visées initiales déborde le cadre d'un article, mais devra être faite un jour, nous voudrions sur un exemple suggérer l'importance d'une lecture chronologique, jamais fixée dans un « état définitif », des textes de Michel de Certeau ³⁹, que seule la mort a pu fixer. En 1965, Michel de Certeau présentait dans la *Revue d'ascétique et de mystique* ⁴⁰, sous le titre *Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII^e siècle : une « Nouvelle Spiritualité » chez les Jésuites français*, un article sur lequel s'appuiera une partie de l'Introduction à la *Correspondance* de Surin l'année suivante ; or cet article, après de considérables remaniements, reparaitra dans le chapitre 8 de *La Fable mystique* en 1982 ⁴¹. A comparer les deux versions du texte, nous relevons, survenus entre elles, deux faits d'ordre à la fois politique et historiographique : d'une part mai 1968 et ses lendemains politiques, sociaux, ecclésiastiques, dont Michel de Certeau fut analyste aigu et passionné, d'autre part la traduction française du monument élevé pour les mystiques et les dissidents

38. Cf. *L'Écriture de l'histoire*, p. 79.

39. D'où la difficulté des publications posthumes où un choix doit être fait.

40. T. XLI (1965), n° 163, pp. 339-386.

41. *La Fable mystique*, p. 331.

religieux des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles par L. Kolakowski ⁴² : l'œuvre de Kolakowski elle-même avait trouvé dans la situation de son auteur vis-à-vis du marxisme officiel et des exclusions qu'il avait entraînées son point de départ ou de cristallisation. Sous l'effet de mai 68 et de la lecture de Kolakowski, les analyses de 1965 furent reprises en insistant sur les rapports entre une « résistance » et un ordre, sur les modalités de cette résistance (« obéir, se taire ou partir »), sur les possibilités de manifestation d'une différence. Thèmes à la fois anciens, déjà présents dans les articles de *Christus*, d'*Esprit* et des *Etudes* des années 60 (repris en 1969 dans *L'Etranger ou l'union dans la différence*), et profondément renouvelés, décentrés ou recentrés, par suite des situations nouvelles ⁴³.

Travailler sur les textes mystiques, sur le cas Surin ou sur Thérèse d'Avila, c'était donc aussi s'ouvrir au présent et au proche. On comprend ainsi une des grandes intuitions historiques de Michel de Certeau, qu'il formulait déjà dans son édition du *Mémorial* de Favre. Il est couramment admis aujourd'hui que les ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècles furent le moment d'une rupture, le passage d'une cosmologie et d'une théologie à un monde de l'expérience subjective, le progrès spirituel n'étant plus de l'ordre du cosmos mais « l'itinéraire du sujet vers son centre » ⁴⁴ ; mais ce qu'a senti intimement et est arrivé à articuler avec rigueur Michel de Certeau, c'est que nous vivons au ^{xx}^e siècle une rupture différente mais tout aussi fondamentale, une rupture que Bremond n'exprimait qu'en se référant au sentiment, à un état d'âme ⁴⁵, mais qui est de bien plus grande portée et qui n'a cessé d'être approchée par Michel de Certeau dans tous ses textes qui confrontent psychanalyse et

42. *Chrétiens sans Eglise*, Paris, Gallimard, 1969.

43. On lira de même toutes les pages écrites sur le corps des mystiques (ainsi *Le corps folié, Mystique et folie aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles*, dans A. Verdiglionie éd., *La Folie dans la psychanalyse*, Paris, 1977, pp. 189-203 ; *Quadrature de la mystique*, dans *Furor*, Lausanne, n° 2, 1981, pp. 110-112) en parallèle avec les textes écrits dans les mêmes années en plusieurs lieux sur la torture ; essentielle est ici la communication sur le président Schreber en 1977, reprise dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 148-167.

44. Michel de Certeau, *Cultures et spiritualités*, dans *Concilium*, n° 19, novembre 1966, p. 15.

45. *La métaphysique des saints*, dans *Entretiens sur Henri Bremond*, Paris-La Haye, Mouton, 1967, pp. 131-132.

mystique ⁴⁶. D'autres ont pu penser ces ruptures comme analogues, ou exprimant une commune référence à une vérité qui se voile et qui devrait être retrouvée ; mais Michel de Certeau n'avait pas le moins du monde ces tentations restauratrices : à travailler sur les mystiques, ces derniers « se révélaient des étrangers » ⁴⁷ ; c'était l'effet et en même temps la cause d'une approche historique, la prise en compte de la « *présence manquante* » ⁴⁸ qui organisait le discours de l'histoire. Le texte, seul point solide, seul lieu de nos analyses et de nos possibles certitudes, devenait le lieu où se manifestait l'absence. Repérer ces caractères de structure du texte historique était le seul moyen d'approcher le texte mystique en reconnaissant encore une fois la « connexion » entre le travail de l'historien et l'objet qu'il suscitait. La grandeur exigeante du travail de Michel de Certeau est d'avoir montré et justifié qu'il ne pouvait, à moindres frais, à moindre engagement, honorer l'objet qui lui avait été proposé.

*
* *

Rétrospectivement, à partir des derniers articles et des derniers séminaires, la rencontre de Michel de Certeau avec l'œuvre de Surin prend toute sa signification. Il n'est sans doute pas artificiel d'appliquer à cette rencontre les catégories dégagées par Lacan en 1972-1973 dans son *Séminaire* et les définitions qu'il en donnait ⁴⁹.

Le contingent est, selon Lacan, ce qui « *cesse de ne pas s'écrire* ». Comme toute rencontre, la rencontre avec les textes et le cas du jésuite du XVII^e siècle était marquée par la contingence : nous l'avons vu, c'était au départ une demande de la Compagnie qui orientait vers l'époque moderne et les spirituels jésuites Michel de Certeau qui s'était consacré jusque-là à l'étude de saint Augustin. C'était déjà une rupture, du fait des circonstances, de la parole d'un autre ; rupture qui put instaurer une écriture plurielle : les textes d'un homme du XVII^e siècle, les études sur cet homme par un homme d'aujourd'hui, une écriture moderne.

46. Cf. *Quadrature de la mystique*, art. cit., pp. 113-115.

47. *L'Absent de l'histoire*, Paris, 1973, p. 155, reprise d'un article de la *Revue d'histoire de la spiritualité* de 1972.

48. *Ibid.* p. 156.

49. J. Lacan, *Encore, Le Séminaire XX*, Paris, Seuil, 1975, pp. 55 et 132.

Mais la contingence qui suscitait cette rupture nous apparaît de plus en plus, au fur et à mesure que nous travaillons le texte de Surin et le texte de Michel de Certeau, prendre ou révéler les caractères du *nécessaire*, de ce qui, selon Lacan, « *ne cesse pas de s'écrire* ». Loin de s'épuiser dans la commande d'une institution et dans ce qui en était attendu, le travail de Michel de Certeau l'introduisait dans une production sans « cesse » et une nouveauté sans « cesse », parce que la rencontre était aussi (comme c'est toujours le cas de la véritable rencontre) rencontre avec soi-même, inconnu ou pressenti. Il est devenu pour nous *nécessaire* que Michel de Certeau soit devenu l'historien de Surin : l'un et l'autre étaient des « itinérants », mais non à proprement parler des errants (et je me souviens de la vive réfutation opposée, dans un débat, par Michel de Certeau à un interlocuteur qui voyait en Labadie le mystique « idéal », la figure vers laquelle tous auraient tendu, Favre, Surin...). L'un et l'autre furent hommes de la poésie, l'un poète, l'autre accompagné de poésie : aux volumes des *Cantiques spirituels* écrits avant même sa guérison, et aux *Poésies spirituelles* de Surin, répondent les innombrables citations, accueil de la poésie dans son texte, dont Michel de Certeau éclaire ses écrits : ouverts par deux vers de Hopkins, ses livres publiés se ferment par une « ouverture à une poétique du corps », l'admirable poésie de Catherine Pozzi ⁵⁰ ; et entre les deux : Jean de la Croix, Hadewijch, Angelus Silesius, Hölderlin, Bonnefoy, Char, combien d'autres... ⁵¹. En chacun, « l'image d'un "ailleurs" » ⁵², un « excès » de l'ordre de la faiblesse créatrice, de l'*excessus* ou acte passif des mystiques dont la force est de « céder » en s'ex-centrant devant l'Autre.

Dans son incessant travail sur la mystique, Michel de Certeau retrouvait le travail poursuivi par Surin en son écriture : non pas des œuvres closes, mais des textes plusieurs fois repris, remaniés, une œuvre éclatée qui ne peut se lire qu'en perspective, un texte avec l'autre, les textes en rapport avec ce qu'ils ne disent pas, et toujours en référence avec des expériences multiples. Ce que Surin appelait « science expérimentale », c'était son autobiographie ; ce qui nous apparaît en chacun

50. *La Fable mystique*, p. 407.

51. Parmi bien d'autres, voir sur la poésie le texte repris dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, p. 136 et suiv.

52. Dans Surin, *Correspondance*, p. 43.

des lieux importants, stratégiques, dans les textes de Michel de Certeau, c'est leur rapport à celui qui écrit. Non pas au sens où affleurerait, comme il le dira un jour, « l'identité de l'auteur »⁵³, car rien n'est plus éloigné de son éthique et de son écriture que l'exposition obscène, en surface et « in-sensée »⁵⁴, d'un moi, mais au sens où une plus profonde *nécessité* lie à son « objet » (au sens, avons-nous vu, où le mystique vise Dieu comme objet) celui qui écrit avec ses expériences politiques, esthétiques, affectives, religieuses, etc. Bien des pages, à commencer par les Introductions du *Mémorial* de Favre, de la *Guide* et de la *Correspondance* de Surin, sont à lire de cette façon : une réserve et une retenue extrêmes, mais toujours une présence, une voix.

Car la nécessité est étroitement, dans un sens et dans l'autre, liée à l'impossible, ce qui, selon Lacan, « *ne cesse pas de ne pas s'écrire* », et c'est peut-être ce caractère qui rattache au plus profond l'expérience historique de Michel de Certeau avec celle de Surin. De façon récurrente, l'impossible surgit des textes de Michel de Certeau : en 1972 il avait été exprimé avec une grande rigueur dans un article de la *Revue d'histoire de la spiritualité* intitulé *L'absent de l'histoire* et repris dans le recueil qui porte ce titre⁵⁵ : l'expérience mystique y était articulée avec la linguistique et l'enseignement de Lacan et dès les premières pages Michel de Certeau posait les affirmations essentielles, qu'il reprendra et établira de nouveau : « La spiritualité, en tant qu'elle est une expression, *reconnaît* une articulation du langage sur l'impossible à dire, et elle se situe donc en cette limite où « ce dont on ne peut pas parler » est également « ce dont on ne peut pas ne pas parler » »⁵⁶.

Bien plus tard, traçant juste avant la publication de *La Fable mystique* une *Quadrature de la mystique*⁵⁷, Michel de Certeau établira une parenté entre l'histoire et la mystique, vouées l'une et l'autre à « dire l'autre », à être des « histoires d'absences »⁵⁸. Non sans vigoureusement souligner les différences entre ces deux « sciences », il visera la perte sur laquelle

53. Dans *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, art. cit., p. 161.

54. *Ibid.*

55. *L'Absent de l'histoire*, Paris, 1973, pp. 153 et suiv.

56. *Ibid.* p. 153. Cf. aussi *L'Écriture de l'histoire*, pp. 60-61.

57. Dans *Furor*, art. cit., pp. 109 et suiv.

58. *Ibid.* p. 115.

elles s'élaborent, manières de « pratiquer le deuil »⁵⁹. L'historien est divisé entre ses exigences, produire des distinctions et construire un temps, et l'impossibilité, d'autant plus visible, parce qu'elle y est redoublée, dans le cas de l'histoire de la mystique, de « dire l'autre »⁶⁰. Tâche nécessaire et impossible sur laquelle l'œuvre de Michel de Certeau nous conduit inévitablement à réfléchir. Sur Surin il n'a jamais écrit *le* livre qu'au début des années 60 on aurait pu attendre⁶¹. Invoquer ici le tragique de la mort prématurée aurait quelque chose de dérisoire et d'indécent. Michel de Certeau a laissé moins et infiniment plus qu'un gros travail universitaire sur Surin, qui aurait écrasé une seconde fois le jésuite bordelais en le réduisant une seconde fois au silence. C'est de l'absence de ce livre qu'il faut partir, de l'échec de notre phantasme de tout savoir et de tout écrire, de retenir en un livre, objet parfait, ce qui ne peut se saisir. Peut-être Bremond voyait-il plus juste qu'il ne le croyait lui-même en parlant d'« étrange fatalité » : ce qui *devait* être écrit à propos de Surin était ce qu'il était *impossible* d'écrire. A l'œuvre interrompue et fragmentaire de Surin ne pouvait, si elle était fidèle et adéquate à son objet, correspondre qu'une œuvre de son historien qui eût les mêmes caractères : une bibliographie de textes repris, corrigés, remaniés, jusqu'aux derniers jours, une « mosaïque » de textes, comme ceux que jadis Freud, sous l'effet d'une contingence historique imprévue, rassembla par le geste le plus nécessaire et consacra au législateur d'Israël, tentant par la juxtaposition de ses trois chapitres hétérogènes de forcer un impossible auquel il se sentait le devoir de ne pas se dérober. C'est sans doute par une analogue et intime nécessité que, dix ans après avoir publié le chapitre 9 de *L'Écriture de l'histoire*⁶², Michel de Certeau songeait à un plus ample travail sur le *Moïse* de Freud.

Comme l'écriture mystique est intimement marquée par une mort, l'œuvre de Michel de Certeau est marquée par la mort ; non pas au sens d'un sentiment romantique qui serait complaisance, mais dans l'exigence

59. *Ibid.* p. 117.

60. Cf. aussi l'entretien de 1983 dans *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n° 4, art. cit. p. 138 (« le tracé d'un impossible »), 159 (« un rapport du désir à l'impossible »), et *Historicités mystiques*, dans *Recherches de science religieuse*, 1985, p. 325.

61. Et dont il avait même donné le titre : *Expérience et langage, La science mystique du Père Surin*, cf. *Guide spirituel*, p. 12, note 4.

62. « La fiction de l'histoire. L'écriture de 'Moïse et le monothéisme' » pp. 312 et suiv.

d'une écriture et d'un travail. Cette mort, dont la mort corporelle est sans doute la seule approximation, et pour chacun la seule voie, est celle qu'ont écrite, après Maître Eckhart, Lacan et M. Blanchot sous le nom de la seconde mort ; perte plus intime encore que la mort corporelle, perte avec laquelle toute l'œuvre de Michel de Certeau me paraît avoir affaire, comme les œuvres des mystiques sans cesse avaient affaire à elle ⁶³.

La « perte totale », la « déficience toujours plus grande » que chantait jadis Hadewijch :

L'intelligence aux calmes désirs,
vouée à la perte totale dans la totalité de l'immense :
et là, chose simple lui est révélée,
qui ne peut l'être : le Rien pur et nu ⁶⁴.

n'est pas échec à l'écriture : le Rien pur et nu, *een bloet niet*, qui est révélé, l'horreur entrevue du désastre, c'est au contraire ce qui fait écrire, ce qui ne peut pas ne pas susciter l'écriture, et qui ne peut susciter que l'écriture. Surin compose des cantiques, recommence à écrire, avant de pouvoir parler, toujours plongé dans l'absolu désert où il a sombré après Loudun. L'impossibilité de parler, l'impossibilité de composer une œuvre qui dit l'impossible d'une rencontre est le plus précieux secret d'un travail et d'une écriture.

Pourquoi écrire ? Ne pas laisser périr. Lutter contre la mort de l'extase perceptive. Ce furent les premiers textes : descriptions de soleils ou de mers... Fixer, figer un éblouissement furtif, et cela par l'activité solitaire et scripturaire qui lui succède ⁶⁵.

63. Cf. notre article *L'amour entre deux morts. De Fénelon à Platon*, sous presse.

64. *Mengeldichten*, XVII, cité dans *La Fable mystique*, p. 410.

65. Texte inédit de Michel de Certeau publié dans le volume des *Cahiers pour un temps*, p. 13.