

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Gisel, Pierre

La pertinence théologique de la pensée de Michel de Certeau. L'indiscipline de
l'interdisciplinarité

Teología y Vida, vol. 57, núm. 2, junio, 2016, pp. 257-280

Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32246922005>

► Comment citer

► Numéro complet

► Plus d'informations de cet article

► Site Web du journal dans redalyc.org

redalyc.org

Système d'Information Scientifique

Réseau de revues scientifiques de l'Amérique latine, les Caraïbes, l'Espagne et le Portugal

Projet académique sans but lucratif, développé sous l'initiative pour l'accès ouverte

La pertinence théologique da la pensée de Michel de Certeau. L'indiscipline de l'interdisciplinarité*

Pierre Gisel

PROFESSEUR DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE
ET DE SCIENCES DES RELIGIONS DE L' UNIVERSITÉ DE LAUSANNE, SUISSE

1. INTERDISCIPLINARITÉ OU AUTREMENT QUE DISCIPLINAIREMENT ?

Universitairement, le savoir est découpé en champs délimités, sur lesquels règnent des disciplines cultivant leurs procédures auxquelles doivent se soumettre, s'ils entendent réussir, les doctorants ou autres chercheurs. Cette donne n'est certes pas purement et simplement contournable, mais elle apparaît aujourd'hui particulièrement forte, non sans effets de stérilisation dans la prise en charge de la formation, voire dans les recrutements académiques, et de servilité au niveau des candidats. Et elle va de pair avec une neutralisation, voire un refoulement de questions sociales et humaines de fond. Ce diagnostic, ici énoncé un peu rapidement, mais nourri par trente-six ans d'engagement professoral et diverses responsabilités académiques de haut niveau, se tient à l'arrière-plan de ce que je vais présenter.

Or, Michel de Certeau est ici justement inclassable. Tour à tour, ou d'une certaine manière en même temps, historien, anthropologue, arpenteur des sciences sociales et culturelles, habité d'un regard psychanalytique¹ et, d'une manière à préciser, théologien, philosophe aussi – mais

* Texte d'un exposé présenté au colloque Michel de Certeau « En el cruce de las ciencias del hombre. De historia del cristianismo moderno, sujeto e institución », à Santiago-du-Chili (Université Alberto Hurtado et Université Pontificale), le 3 nov. 2015 (titre et sous-titre proposés par les organisateurs).

¹ Pour des données historiques touchant le rapport de Certeau à la psychanalyse, cf. Luce GIARD, « Un chemin non tracé », in Michel de CERTEAU, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (1987 ; Luce GIARD éd.), Paris, Gallimard, 2002, p. 9-50, ici p. 25-43 (cf. aussi François DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, La

c'est ici en partie lié ⁻², il croise les regards et déplace les frontières. « Interdisciplinarité », comme l'annonce mon sous-titre ? Plutôt un jeu fait d'« écarts » opérés sur plusieurs champs, au profit de questions qui sont *transversales*, sans être tout autres que ce qui ressortit aux disciplines aujourd'hui au travail : elles ne sont pas déployées hors rigueur stricte et méthodique, et elles n'ouvrent pas non plus sur un espace propre, hors lieu, préservé, originaire ou mystique par exemple, ou simplement religieux.

Si, par « interdisciplinarité », on fait miroiter le concours d'approches différentes mobilisées au service d'un projet d'ensemble qui les additionnerait et dépasserait ainsi leurs savoirs limités à chaque fois, ce n'est pas vraiment ce que donne à voir ou ce à quoi nous convie Certeau³. En revanche, et pour en rester toujours à mon sous-titre, de l'« indiscipline » oui, au moins au sens d'une transgression des balisages et des canons qui y sont de fait liés⁴.

J'ai parlé de neutralisation et de refoulement. Disons-le sans attendre, il y a aujourd'hui des questions qui échappent aux coordonnées du débat

découverte, 2002, p. 317-357). De Michel de CERTEAU, cf. « Lacan : une éthique de la parole » (1981), in *Histoire et psychanalyse, op. cit.*, p. 239-268, et les indépassables « Écritures freudiennes » de *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975 (rééd. in Folio Histoire, 2002), p. 289-358.

² La philosophie est chez Certeau d'abord une « instance radicale », comme l'écrit Guy PETITDEMANGE, « La philosophie et Michel de Certeau », in « Lire Michel de Certeau » (Pierre GISEL, Christian INDERMUHLE et Thierry LAUS dir.), *Revue de théologie et de philosophie* 136, 2004/IV, p. 367-386, ici p. 367, plus donc une force d'interrogation et de problématisation qu'un *corpus de propositions*, sans compter, chez Certeau, la critique récurrente d'une réflexion se déployant sur fond d'universalité, ce qu'a fait ou peut souvent faire la philosophie (en matière de philosophie, Luce GIARD souligne une « matrice hégélienne » – mais alors transposée, ou comme « ”la terre-mère sur laquelle on piétine pour pouvoir écrire” », précisera-t-elle en citant Freud, p. 139 –, « Mystique et politique, ou l'institution comme objet second », in Luce GIARD, Hervé MARTIN, Jacques REVEL, *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Grenoble, Jérôme Million, 1991, p. 9-45, ici p. 27-31, et cf. p. 138s.).

³ Il se méfie en outre de la « pression » de la « totalité » qui peut ici s'exercer, *La prise de parole et autres écrits politiques* (1994 ; textes de 1968 à 1985), Paris, Seuil, 1994, p. 112.

⁴ Notons que le sous-titre de la présente contribution, qui m'a été proposé et que j'ai accepté, rejoint le titre de Christophe MONNOT, « L'indiscipline de l'interdisciplinarité. Penser Gisel avec Bourdieu », in *Le religieux entre science et cité. Penser avec Pierre Gisel* (Philippe GONZALEZ et Christophe MONNOT dir.), Genève, Labor et Fides, 2012, p. 13-29.

social –voire politique– et du débat intellectuel, tels qu'ils se nouent spontanément, voire innocemment. Qui échappent pour des raisons de dispositions culturelles organisant notre pensé, et même notre pensable. Cette donne a partie liée au déploiement de notre modernité bien sûr, ce qui s'y affirme et ce qui y est refusé, ce qui, également, ne s'y comprend plus ou est laissé de côté. Et comme la modernité s'est de fait et expressément cristallisée au gré de critiques ou de refus de la religion, il n'est pas étonnant que ce soit en relisant autrement le religieux – en scrutant ce qui y est ou y était en travail – que l'on soit sensible aux refoulements ou au moins aux neutralisations en cause et que l'on puisse, en contraste, les faire voir ou les apercevoir. Au reste, le contemporain, comme on sait, bouscule cette modernité, « inachevée », disait Habermas en 1980, voire unilatéralement achevée (ou qui a « déraillé », dit encore Habermas, en 2004 cette fois), plurielle au demeurant et, surtout, pleine d'imprévis, d'itinéraires inclassables et de singularités, comme le fait justement voir Certeau, sortant des vulgates de la sécularisation et de ce qui les accompagne en termes de libération, de progrès, de lumière univoque et hors ambivalence.

On parle volontiers aujourd'hui de « retours », qui étonnent les clercs du savoir aussi bien que les journalistes, et l'on s'en va du coup incriminer de l'obscurantisme ou du traditionalisme non émancipé. Or, s'il y a « retour », ce n'est pas le retour d'anciennes choses, à comprendre selon un développement linéaire où faire glisser un curseur mesurant une avancée, mais un « retour de refoulé », ce qui s'interprète autrement et à quoi il convient de faire face autrement, aux plans social et intellectuel. L'on se trouve alors de plain-pied avec les travaux de Certeau. Un Certeau qui fait justement bien sentir les « restes » ou les « déchets », ce qui est soustrait ou relégué en « marge », et qui peut être « recyclé » pour d'autres usages et selon d'autres organisations du pensable (il en va de même des « réemplois » d'éléments d'organisations anciennes dont on est globalement coupé, mais dont telle part peut se trouver reprise, là aussi pour un autre usage)⁵. Un Certeau qui s'attache aussi aux dissidences et aux utopies, toutes marques de protestation et de non-intégration, sans compter qu'au surplus l'intégration n'est pas le fin mot de ce qui, en vérité ou en dernière instance, est à viser humainement et socialement. Et un Certeau qui sait qu'il n'y a pas

⁵ Sur ces « déchets » et sur ces « réemplois », cf. par exemple, chez Michel de CERTEAU, *L'étranger ou l'union dans la différence* (Luce GIARD éd.), Paris, Seuil, 2005 (éd. antérieures, ici revues : 1969 et 1991), p. 58s. et *La faiblesse de croire* (Luce GIARD éd.), Paris, Seuil, 1987, p. 87-89.

de linéarité en ces matières, mais des lignes brisées et des discontinuités, et que s'il y a des reprises –qu'elles soient délibérées ou inconscientes–, elles sont dif-férées, intégrant des *déplacements* et se proposant de fait comme des *constructions nouvelles*, toutes particulières, sur fond de multiplicité et d'ouverture, pour ne pas dire d'énigme.

2. LA THÉOLOGIE OU LE THÉOLOGIQUE : PREMIÈRE ORIENTATION

Est-on, avec Michel de Certeau, en théologie ? Tel quel, non. Mais la question n'est pas si simple. Sans compter qu'un travail peut avoir une pertinence théologique – c'est ici la question posée – sans être inscrit « en » théologie. Mais, liminairement, il convient de bien noter que le mot de théologie a diverses acceptions. De deux ordres notamment. On peut, par théologie, entendre de la *doctrine*, qui est, en christianisme notamment, un exercice d'intelligence se déployant en forme de *visions du monde*, visions de l'humain aussi, selon un rapport à Dieu. Or, ce n'est pas ce terrain qu'occupe Certeau : il ne propose ni un travail au plan de la doctrine (christologique, pneumatologique, sacramentaire, eschatologique ou autre, même s'il peut se dégager de son travail une pertinence et même des effets touchant ces divers chapitres), que ce soit à titre de correctif ou de production propre, ni non plus un travail au plan d'une vision d'ensemble, systématique, du monde, du social, de l'humain (même si se noue bien dans son travail une manière de considérer ces visions d'ensemble, mais alors au gré de décalages qui font que, là encore, on n'est ni dans le correctif, ni dans la substitution d'une vision meilleure à une vision critiquée et dès lors abandonnée).

Par théologie, on peut aussi viser, bien présent et sanctionné en tradition occidentale marquée de christianisme, un *type d'interrogation*. Qui a connu plusieurs déplacements. Passant notamment d'une frappe néo-platonicienne comprenant l'absolu comme le dé-lié (l'ab-solu, un motif qu'on retrouve sous la plume de Certeau) à une méditation sur la réception d'un cosmos tout à la fois organisé et échappant à l'humain, ou, ultérieurement, à un travail rendant compte d'un ordre du monde ayant classiquement pris la forme de théodicées ou autres théologies philosophiques, ou, plus tard encore, à une théorie de l'humain sujet d'histoire et d'expressions religieuses ou au moins symboliques. Ces divers registres d'interrogation ont pu être investis et pris en charge par la théologie, dans sa tâche qu'on appelle aujourd'hui « fondamentale », distinguée du « doctrinal », et qu'on

a dite auparavant « spéculative », alors distinguée du « positif », ou qu'un Schleiermacher nommait, en distinction de la « dogmatique », « théologie philosophique », la considérant alors comme délibérément réflexive, donc articulée à de l'histoire et à du pratique, et non comme construction d'un ordre rationnel du monde. Or, ce n'est pas non plus du côté de ce type d'entreprise qu'il faut situer Michel de Certeau. C'est que le terrain investi est plus *décalé* de la tradition et de ses institutions porteuses : Certeau n'est pas un « intellectuel organique »⁶, même s'il valide de bout en bout la réalité des *corps* – corps de chair, corps sociaux aussi, et institutionnels – et de corps inscrits dans des *lieux* ; surtout, il est tout particulièrement attentif aux « ruptures », parfois silencieuses mais nettes, et aux « nouveautés », souvent non explicites⁷.

D'un mot, mais il faudra préciser et approfondir, Certeau travaille délibérément et d'entrée sur le *social* et le *culturel*. Qui déterminent l'humain, ou dont l'humain est fait, voire traversé, mais où de l'humain est aussi, ou du coup, en jeu. Il y a là, à l'œuvre, du « théologique »⁸, dirais-je, le plus souvent travesti, oblique ou inter-dit. Il est à faire voir, mais non pour en valider un objet, avec son espace propre ; pour montrer, plutôt, de l'opération ou du geste, partie prenante du social et du culturel. Du « théologique » significatif, mais de par les formes au travers desquelles il est en travail – des formes par ailleurs liées à du social inattendu – et de par son statut, hors cadre ou hors discipline, parce que hors objet propre. Voilà ce qu'il y aura à cerner. Mais, auparavant, et pour être plus à même d'y faire face, il convient de repérer les manières que Certeau a de travailler le social et le culturel.

3. D'UN LIEU ET D'UNE MANIÈRE DE FAIRE ET D'INTERROGER

Suivons donc Certeau dans ses manières de faire. Je n'en donnerai ici qu'un aperçu, sélectif et relu au vu de notre questionnement devant per-

⁶ Ni « représentant », ni « porte-voix », ni « héros de », écrit Luce GIARD, « La passion de l'altérité », in *Michel de Certeau* (Luce GIARD dir.), Paris, éd. du Centre Pompidou, 1987, p. 17-38, ici p. 23.

⁷ Des textes de la fin des années 1960 attestent déjà de cette conscience en toute clarté, cf. *L'étranger ou l'union dans la différence*, *op. cit.*, p. 137-141.

⁸ Un passage à l'adjectif dont j'use volontiers pour ma part et qu'a relevé Joseph MOINGT, « Du théologique comme principe de subversion », in *Le religieux entre science et cité. Penser avec Pierre Gisel*, *op. cit.*, p. 85-94. Notons que Joseph Moingt fut, au 15 rue Monsieur, l'un des jésuites le plus proche de Michel de Certeau.

mettre de reprendre ensuite ce qu'il en est d'une pertinence théologique, voire d'un rapport au théologique ou d'une persistance du théologique. Un rapport ou une persistance non seulement dans l'œuvre de Certeau, mais aussi et d'abord, en fin de compte, et même seul décisifs ici, un rapport ou une persistance au cœur du social et du culturel, que l'œuvre de Certeau indiquerait, selon un regard acéré et noué hors des répartitions disciplinaires accréditées.

Me paraît décisif un ouvrage auquel il conviendra toujours de revenir – je n'y ferai que quelques allusions, faute de place –, *L'écriture de l'histoire*⁹, de 1975. Je le mets ici en avant pour signaler d'entrée le registre de la réflexion, l'histoire ; on cernera ensuite le recours qui y est fait.

La modernité s'affirme, se pense et se dit, dans un rapport à l'histoire. C'est une nouveauté. Qui se substitue à une relation au cosmos, à recevoir et à habiter en lien avec ce qui le dépasse – ou avec le fait qu'il nous dépasse –, d'où d'ailleurs, classiquement, une « vertu de religion » opposée à l'« hubris ». Mais tout en dépassant l'humain, le cosmos le situe aussi, ou lui donne un lieu, s'offrant lui-même comme un ensemble intérieurement différencié et secrètement unifié. Or, avec la modernité naissante, cette disposition s'effondre¹⁰, et s'impose une modification du pensé et du pensable. Seront dès lors en première ligne – et dans une cer-

⁹ *Op. cit.* (j'en avais souligné l'importance dans une recension, datée dans l'expression [il faudrait étendre ce qui y est nommé « christologique à économique], mais que j'assume sur le fond, *Revue de théologie et de philosophie*, 1977/2, p. 169s.), auquel *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* offre en partie une suite, comme l'indique Luce GIARD dans son texte introductif, « Un chemin non tracé », p. 9-50, ici p. 45. Pour une discussion : François DOSSE, *Paul Ricoeur et Michel de Certeau. L'histoire : entre le dire et le faire*, Paris, L'Herne, 2006, et, en lien avec l'historiographie contemporaine, Diana NAPOLI, *Michel de Certeau. Lo storico « smarrito » [perdue ou égarée]*, Brescia, Morcelliana, 2014.

¹⁰ Michel de CERTEAU marque bien la « rupture [...] au regard d'une tradition médiévale, qui fait du cosmos le livre dont tous les autres, y compris les Écritures, sont des révélateurs plus ou moins autorisés, et qui considère tout être humain comme un lecteur appelé à conformer sa vie à ce qui lui est déjà donné de connaître [...] du livre fondateur [...] ». La crise [...] sépare définitivement de tout discours l'Auteur insondable du monde où nous sommes », *La Fable mystique (XVIe-XVIIe siècle)*, II (Luce GIARD éd.), Paris, Gallimard, 2013, p. 199 ; cf. aussi : « perdant le cosmos qui formait le cadre de son existence et l'objet de son savoir, l'homme de ce temps [les XVIe-XVIIe siècles] est acculé à chercher en lui une certitude et une règle » ; la question qui, alors, « surgit partout », c'est « celle d'une autonomie témoin et créatrice de raison », *La faiblesse de croire, op. cit.*, p. 33s. (voir également ce

taine autonomie – les questions, couplées, du *sujet* et de l'*institutionnel*, à produire et où habiter¹¹. Une telle donne est décisive chez Michel de Certeau. Elle va de pair avec une attention accordée aux discontinuités et aux basculements qui affectent au cours du temps les dispositions socioculturelles en fonction desquelles on pense, agit, s'organise, croit et fait croire. Les terrains sur lesquels nous nous déployons ne sont ni vierges, ni universels, pas plus synchroniquement (il y a des civilisations différentes) que diachroniquement (les trajectoires historiques ne sont pas linéaires) ; s'y ajoute que chaque moment ou lieu donné est fait de corps divers et traversé de trajectoires multiples, et du coup strié d'hétérotopies¹². Bref, priment les ruptures et les différences. Avec ce qui s'y insinue de l'absence : on est hors totalisation.

Pour chacun, pour chaque groupe, pour toute société, une disposition socioculturelle est donnée, non choisie, et elle est déterminante : elle impose un *ordre de problèmes*, et elle circonscrit les *possibles* et les *innovations*. La donne qu'elle cristallise échappe le plus souvent à la conscience des acteurs et des croyants, ou des existants que nous sommes. Mais, sur un terrain et un ordre donnés qui nous situent et nous requièrent, il y a en même temps – tout aussi central chez Michel de Certeau – *diverses manières* de répondre des questions de fond qui nous tiennent et nous mobilisent, et d'y répondre. En l'occurrence, on peut investir – de fait, inventer – de la *tradition*, idéologiquement vue comme continue et, tout aussi idéologiquement, rapportée à un commencement qui l'inaugure, la

que j'indiquais à ce propos dans « Lire Michel de Certeau en théologien », in « Lire Michel de Certeau » [P. GISEL, Ch. INDERMUHLE et Th. LAUS dir.], *op. cit.*, p. 402).

¹¹ Cf. « Les révolutions du "croyable" » (1969), in *La culture au pluriel* (1974), Paris, Seuil (Points Essais), 1993, p. 11-34, mais *L'écriture de l'histoire* et *La faiblesse de croire* en sont sous-tendus.

¹² J'en emprunte le concept à Michel FOUCAULT, *Le corps utopique suivi de Les hétérotopies* (1966, 2004), Fécamp, Lignes, 2013 : les hétérotopies cristallisent du corps, particulier à chaque fois (du corps biologique, social, voire cosmique), circonscrit et fait ou pénétré d'échanges, d'interactions, d'altérités (cf. dès p. 12). Pour le rapport des pensées de Certeau et de Foucault, cf. trois textes (1984 et 1986 ; 1967 ; 1981) repris dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, *op. cit.*, p. 137-187, et Luce GIARD, « Michel de Certeau lecteur de Michel Foucault », in *Michel Foucault. Un héritage critique* (Jean-François BERT et Jérôme LAMY dir.), Paris, CNRS éd., 2014, p. 331-347, ainsi que ce que disent respectivement Pierre VIDAL-NAQUET et François HARTOG, in *Michel de Certeau* (Luce GIARD dir.), *op. cit.*, p. 71-74 et 126s., et Christian INDERMUHLE, *Cristallographie(s). (Montesquieu, Certeau, Deleuze, Foucault, Valéry)*, Paris, Van Dieren, 2007 (voir à partir de l'index).

fonde ou dont elle s'autorise¹³. D'où, par exemple, en lien à une montée à l'avant-scène des historiens (en théologie : des exégètes historico-critiques de la Bible), des disputes sur du « documentaire » (une source ? du monumental ? une ou des références légitimantes ?), et se demandant lequel prendre en compte (une Ecriture seule ? une tradition justement ? un événement fondateur auquel une écriture renverrait ?) et en quel état le prendre (tel quel ? corrigé ? restitué ? réapproprié ?). Tout le travail de Certeau marque une distance, nette et polémique – la distance prise est ici refus –, à l'endroit d'une telle posture ou d'une telle manière de riposter au « manque » sur lequel ouvre l'effondrement d'un cosmos organisé et faisant signe à l'humain. Se tenir dès lors sur le terrain de l'histoire et être aux prises avec ce qui s'y noue, ce sera délibérément, souligne Certeau, se trouver dans le jeu de l'*institutionnel* (de l'organisation sociale, y compris, au sens large, du politique) et de l'*imaginaire* (des représentations, en statut de « fiction » et de « fables »)¹⁴. Lieux de *constructions*. Qui ont leur consistance propre : elles répondent du fait qu'il y a du *tiers* (ni présent, ni simplement absent), et elles se cristallisent elles-mêmes comme *tiers* (ni pur objet, ni pur sujet), sur fond de *différences* ou d'une *non-présence*, bien sûr, mais renvoyant en outre à une *asymétrie* foncière. Et qui se nouent comme *riposte*, inventivité créatrice, où se joue du *sujet* à partir de *corps donnés* et pour *former du corps*, des corps toujours liés à des *lieux* et où s'inscrit de l'opération marquant écart¹⁵.

« L'histoire moderne occidentale commence [...] avec la différence entre le *présent* et le *passé*. Par là, elle se distingue [...] de la tradition

¹³ Sur la tradition, de quoi elle est faite et ce qui s'y noue, cf. mes discussions avec Danièle HERVIEU-LÉGER et Serge MARGEL in *Mises en scène de l'humain. Sciences des religions, philosophie, théologie* (Jacques EHRENFREUND et Pierre GISEL éd.), Paris, Beauchesne, 2014, ainsi que mon texte « Du recours à la tradition : selon quelle nécessité et pour quel usage ? », in *Religion et liberté* (Philippe CAPELLE-DUMONT et Yannick COURTEL éd.), Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2014, p. 151-167.

¹⁴ CERTEAU évoque une « sociologie de l'imaginaire », *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 77. Plus globalement, sur l'institutionnel et le politique, on se reportera à l'ensemble de *Histoire, mystique et politique*, *op. cit.*, dont on notera la fin de la contribution de Jacques REVEL où, après avoir parlé d'une pensée « indissolublement théologique et stratégique », il écrit, p. 127 : « Politique est le projet de celui qui veut surprendre l'invention de la société ».

¹⁵ Sur cette attention au lieu, cf. Luce GIARD, « Par quoi demain déjà se donne à naître », in Michel de CERTEAU, *La prise de parole et autres écrits politiques*, *op. cit.*, p. 7-26, ici p. 17-20 ; voir aussi ce qu'elle précise, à l'enseigne d'une « théorie de l'agir », dans sa contribution à *Histoire, mystique et politique*, *op. cit.*, p. 36-45.

[...] dont elle ne parvient jamais à se séparer tout à fait, entretenant avec cette archéologie une relation d'endettement *et* de rejet »¹⁶. La citation dit la situation dans laquelle on se trouve, la différence marquée à l'endroit d'une tradition supposée et le lien ambivalent qui en découle : de la *rupture* – voire un rejet et de la critique –, mais en même temps de la *dette*, avec ce qui s'y dit d'insistance et de force faisant agir (avec la dette, on n'en finit jamais).

Ce régime ouvre du déploiement en forme d'espace, fait de lieux divers où se cristallisent des corps : de l'*étendue*, mais scandée de corps, tous particuliers, donc finis et limités, et en même temps toujours altérés et en ouverture ou appel sur de l'autre¹⁷. Ce régime est aussi celui que traverse un jeu d'*écritures*. Non des voix, directes ou à réentendre, ni une lignée de témoins, continue¹⁸. Mais du *texte*, avec sa consistance propre, voire son opacité, et ce qu'il fait voir. Et qui se donne à lire à distance et en vue d'autres textes, de statut semblable. Qui offre de la mémoire en différé, signalant ainsi de l'« immémorial », non rendu contemporain, et provoquant de nouveaux avènements, tout aussi différés et tout autant à distance de ce qu'ils visent, de ce dont ils témoignent, de ce qui en commande le surgissement. À chaque fois se marque de l'*écart* et à chaque fois se dit une *altération*, non seulement celle liée au fait qu'on ne soit que dans de l'écrit, et donc en différence (la vérité et la présence ne sont pas là), mais aussi celle qui s'éprouve dans la rencontre avec le texte ainsi qu'avec le monde que le texte a pris en charge et dont il condense et propose des figures.

En tout cela se profile un ordre de « traces », non d'une vérité celée, mais de « passages » au creux des corps, du social et des représentations, au gré de *gestes*¹⁹ et de *pratiques* qui ne sont, en fin de compte, rien

¹⁶ *L'écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 9.

¹⁷ Pour caractériser ce que fait voir ou met en avant Certeau, Christian INDERMUHLE parle d'une « opacité bruisée par sa propre immanence », *Cristallographie(s)*, *op. cit.*, p. 96.

¹⁸ Foncièrement, il y a de l'écriture parce qu'il y a une *perte* (parmi bien d'autres, dont Certeau lui-même, Monique SCHNEIDER le souligne, « La voix et le texte », in *Michel de Certeau* [Luce GIARD dir.], *op. cit.*, p. 133-146), et l'écriture s'y *substitue*, mais sur son *mode propre* : elle prend autrement la place, instituant un jeu spécifique (ou, plus rigoureusement, elle le poursuit, fût-ce dans le déni, comme il peut y avoir déni de l'ordre qui est le sien).

¹⁹ Le vocabulaire du « geste » me paraît important chez CERTEAU, cf., pour exemple, *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 8 et 13-24 (cf. aussi *La Fable mystique* II, *op. cit.*, p. 50).

d'autre que des *existences*. De la singularité prenant corps dans le jeu de l'*institué*, avec ses rationalisations et ses blocages, ses dissidences ou ses hérésies, les déchets et les excès qui le travaillent en son cœur même, plus qu'ils ne seraient relégués dans des marges externes. Est ainsi sanctionné un monde radicalement historisé, qui n'est pas à quitter ou à dépasser (pour quel lieu ?), mais qui est sûrement à subvertir, et toujours à nouveau²⁰. Où il n'y a pas à dénoncer, mais à inscrire des écarts et une pratique de la différence. Où il y a aussi à « braconner »²¹, en ce que l'*institué* n'est pas seulement traversé d'un jeu jamais stabilisé, mais se donne en outre dans une dispersion d'agencements divers – au surplus faits d'hétérogène et métissés –, offerts à usages multiples, subversifs ou non.

Au cœur d'une consistance du monde, aux prises avec lui et avec les cristallisations d'écritures et d'autres productions humaines qui en répondent – tout aussi consistantes –, il nous « arrive » de la provocation, qui nous *altère* de manière productive, comme il « arrive » des altérations à ce qui nous vient du passé ou dont on hérite. C'est de cela dont, toujours, on « part » – dont part Michel de Certeau –, ce qui comprend toujours, et *a fortiori* ici vu la teneur de ce dont on part, un quitter²². Pour un ou de nouveaux passages, chaque fois uniques et décisifs, seuls vrais au demeurant, en tous les sens du termes : les seuls *réels* et les seuls dont on puisse *répondre*.

²⁰ Le monde de Certeau est traversé d'*altérité* (en forme d'excès, ce que donne à voir à sa manière la mystique) et de *pratiques* (de l'inscription au cœur du monde, en « incarnation »), deux dimensions qui, ici, s'appellent l'une l'autre.

²¹ Sur cette opération, cf. Michel de CERTEAU, *L'invention du quotidien*, 1/ *Arts de faire*, Paris, 10/18, 1980 (rééd. Folio Essais 1990), p. 290-296.

²² Partir et quitter ? Touchant l'homme Certeau, la question a été controversée. Mais Lucie GIARD dit très bien que Certeau n'a pas quitté ses premiers rivages, cf. son introduction à *L'Étranger ou l'union dans la différence*, *op. cit.*, p. VII ; cf. aussi Joseph MOINGT, « Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent », *Recherches de science religieuse* [désormais RSR] 91/4, 2003, p. 577-587, ici p. 580 ; à mon niveau, plus limité, d'avoir fréquenté Michel de Certeau, et non sans quelques complicités, lors des colloques des RSR des années 1970 et 1980, je peux en attester sans équivoque (en écho au « il partait sans cesse, il revenait toujours » de Joseph Moingt, disons que Certeau ne part pas pour revenir, mais que tout partir est traversé de « retours », ici assumés, et d'autant quand le d'où l'on part a la configuration qu'on a dite et que le présent est d'abord lieu de passages ; c'est ainsi qu'on peut dire que Certeau n'est « ni du dedans, ni du dehors », comme l'écrit Christian INDERMUHLE, *Cristallographie(s)*, *op. cit.*, p. 122).

Une inscription au cœur du monde ou une incarnation exposée ; de l'altération constituante ; des passages de vivants singuliers ; le tout surplombé d'un excès et déployé sur un fond non humain qui demeure et ainsi s'impose. Telle est la condition humaine, à vivre et à travailler ; la condition à laquelle on est assigné et où l'on se trouve provoqué. Elle se vit comme celle d'un voyageur parcourant le monde²³, quitte à se perdre, ainsi que le fait résonner le cantique de Jean-Joseph Surin que lira Stanislas Breton lors du culte d'enterrement de Michel de Certeau, répondant en cela à l'une de ses volontés : « Je veux aller courir le monde, où je vivrai comme un enfant perdu [...] »²⁴. Un voyageur hanté par « *ce sans quoi* » « vivre n'est plus vivre »²⁵. Non en nostalgie pour autant (Michel de Certeau était joyeux et affirmatif, ouvert à ce qui arrive au cours du chemin). Focalisé, plutôt, sur *ce qui se passe* à l'occasion des traversées du monde, sur ce qui s'y expérimente du *sujet humain* (et de quoi il est fait) aussi bien que sur ce qui s'y éprouve du *monde* (et de quoi il est fait).

Le ce-qui-se-passe ne concerne pas que nos existences, mais est aussi ce qui affecte le monde et l'entraîne dans des transformations. Certeau est ici attentif non aux seules discontinuités pouvant ouvrir sur la vision de multiplicités juxtaposées, mais aux basculements et à ce qui en est provoqué – avec ses dénis –, à ce qui en naît – avec ses ambivalences –, à comment on en répond ou comment on y riposte²⁶. Attentif du coup aux « ruptures instauratrices »²⁷ qui s'y glissent et vont faire corps, fût-ce autrement que visé, voire de façon manquée et selon « retour » de refoulé ou naissance contrariée. A quoi s'ajoute que ces « ruptures

²³ Le « voyage mystique » a donné son titre aux dossiers consacrés à Certeau dans les RSR 76/2 et 76/3, 1988 ; voir aussi le titre de la biographie de François DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, *op. cit.*, titre que reprend le dossier des RSR 91/4, 2003 : « Autour de Michel de Certeau : "Le marcheur blessé" ».

²⁴ Pour la suite du cantique et la circonstance, cf. François DOSSE, *Michel de Certeau*, *op. cit.*, p. 9s.

²⁵ *L'Étranger ou l'union dans la différence*, *op. cit.*, p. 16 et 18.

²⁶ A l'arrière-fond, une « réaction spirituelle » est, selon CERTEAU, « avant d'être un refus ou une adhésion [...], un fait d'adaptation » : toujours « définie culturellement », elle « répond aux questions d'un temps et n'y répond jamais que dans les termes mêmes de ces questions », *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 28 et 32.

²⁷ L'expression a marqué ; elle avait donné son titre à un texte paru dans *Esprit* en 1971, « La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine », repris sous le seul « La rupture instauratrice » dans *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 183-226. Le motif est plus large chez Certeau, *a fortiori* celui de rupture ; cf., entre autres textes, *ibid.*, p. 39-46, alors à propos d'une réflexion sur ce qu'est une *tradition*.

instauratrices » ne sont pas événement pur, mais articulées à de la « limite interne » qui, à la fois, tient le donné et le laisse potentiellement instable. C'est justement une caractéristique de Michel de Certeau que de travailler sur ces « limites »²⁸, sachant que les transformations, les explosions sauvages ou les redistributions, y sont liées.

4. D'UNE PERTINENCE THÉOLOGIQUE DU TRAVAIL DE CERTEAU

Je l'ai noté dans mon point 2, le travail de Certeau se déploie sur un terrain *décalé* de ce que représentent la tradition et les institutions chrétiennes (on y est hors inféodation), prenant délibérément place sur *le social et le culturel de tous*. Il convient encore de préciser qu'à l'inverse de bien d'autres clercs ayant épousé les sciences humaines et ayant émigré loin du lieu ecclésial, il n'y a, chez Certeau, pas trace de ressentiment. On n'y a pas non plus affaire à une sécularisation, avec dissolution d'un ordre ancien auquel viendrait se substituer un ordre nouveau, se voulant tel et alors émancipé, tout en étant trop souvent déterminé par de mêmes matrices, laïcisées, ainsi d'une République venant prendre la place de l'Eglise – s'installant dans la même place – et d'un politique relayant, quasiment sans autre, le théologique²⁹. N'est pas non plus visée chez Certeau une sécularisation civile réconciliée et pacifiée, telle que chantée par Gianni Vattimo dans *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux*³⁰.

Le travail de Certeau se déploie dans le socioculturel, mais c'est en y étant attentif à ce qui ne s'intègre pas, ni ne se totalise ni ne s'assimile. Ce qui vaut pour tout régime et tout agencement, ancien, moderne ou

²⁸ Cf. notamment *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 219 et 225.

²⁹ En décalage, cf. mon texte « Mutations du théologico-politique. Quels déplacements, quels défis, quelles tâches ? », *Archives de sciences sociales des religions* 169, 2015/1, p. 63-83 ; touchant Certeau, cf. Jean-Claude MONOD, « Inversion du pensable et transit de croyance. La trajectoire de la sécularisation et ses écarts selon Michel de Certeau », in « Lire Michel de Certeau » (P. GISEL, Ch. INDERMUHLE et Th. LAUS dir.), *op. cit.*, p. 333-346.

³⁰ (2002), Paris, Calmann-Lévy, 2004. CERTEAU a pu écrire de « "l'humanisme" » qu'il est « grisé par une "insertion" indispensable, mais dont le sens lui échappe progressivement », *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 48 ; pour une relecture de Certeau en lien avec la société civile contemporaine, cf. Isabelle ULLERN, « En braconnant philosophiquement chez Certeau. Des usages de "l'historicité contemporaine" à la réinvention de la civilité ordinaire », in « Lire Michel de Certeau » (P. GISEL, Ch. INDERMUHLE et Th. LAUS dir.), *op. cit.*, p. 347-366.

contemporain. Avec la précision qu'aujourd'hui, il y a moins coercition de ce qui ne s'intègre pas que déni et refoulement, qu'accompagnent des discours rationalisants et portés par une bonne conscience, voire par une volonté morale, comme il en est toujours ainsi en de telles matières. C'est sur ce qui ne s'intègre pas, échappe ou se retrouve ailleurs et autrement, que se rejoignent, de fait, un travail mené en historien au plan de l'histoire et une interrogation venant du théologique, en ce que le théologique dit quand même en dernière instance du non-normalisable³¹, sauf à se dévoyer, et du coup non un pur accomplissement, linéaire, mais des itinéraires qui passent par de la *perte*, par du *procès* (au double sens de processus et de ce qui s'y dirime), par du *surcroît*, non circonscrit et arrivant plutôt par surprise, et à l'occasion de la vie et d'elle seule.

Notons que le regard de Michel de Certeau sur ce qui est à l'œuvre dans nos sociétés apparaît du coup plus neuf que bien des considérations sociologiques de son époque. On y rend en même temps mieux compte, me semble-t-il, de ce qui fait la nouveauté du contemporain, qui s'est décalé tant des héritages que de leurs contestations, pour être d'abord lieu d'émergences de tracés singuliers et de bricolages – condensant les particularités de chacun et de différents groupes ou regroupements –, dans une multiplicité, voire une dissémination des manières d'user du monde et de ses techniques.

Pour cerner ce qu'il en est d'une pertinence théologique du travail de Certeau, je vais privilégier *La faiblesse de croire*. Les textes qui y sont rassemblés supposent et poursuivent le travail sur l'histoire comme lieu de *productions propres*, se cristallisant en corps *imaginaires* et *institutionnels*, nées sur fond de *conflits* et en en tranchant tout en en demeurant *travaillées* et donc *instables*. S'y trouve aussi explicité ce qui en est entraîné dans le champ religieux, spécifiquement chrétien, et y est abordé, surtout en parties III et IV, ce qu'il en est de la théologie et de ce qui lui arrive dans le contemporain³².

³¹ Relisant Certeau, Stanislas BRETON parle d'un Dieu qui n'est ni « substance d'une représentation », ni « valeur transcendante de significations », ni non plus « appel au dépassement », mais « fonction d'altérité et d'altération », in *Histoire, mystique et politique*, *op. cit.*, p. 152.

³² Pour le rapport de l'œuvre de Certeau au christianisme et à la théologie, cf. Christian Indermuhle, *Cristallographie(s)*, *op. cit.*, p. 96-146 et 236-265, avec sa fascinante mise en colonnes juxtaposées, présentant un Michel de Certeau adossé à la « vérité du christianisme » et dont l'œuvre a une part théologique décisive et « mordante »

a) Donner congé à la quête d'un retour à l'origine et se décaler de l'espace qui s'en réclame

La modernité est traversée d'un geste ou d'une volonté de « retour aux sources ». Michel de Certeau s'en démarque, le mettant critiquement en scène³³, d'abord en ce que ce retour est de fait sélectif et domestiquant : on prend en compte ce qui ne dérange pas, ou on le soustrait à l'étrangeté (p. 53), l'arrangeant subrepticement (on y tient *et* on le change, p. 56) et couplant l'origine de ce dont on se réclame à ce qui serait son véritable « esprit » ou ce qui en dirait un « essentiel » (p. 57s.). A l'encontre de cette quête, Certeau plaide pour une « résistance du passé » (p. 60) : « une reconnaissance mutuelle nous éclairera si nous laissons à ce passé le droit de nous résister [...] et si nous avons la force de lui résister (parce que nous sommes encore capables de créer) » (p. 59). Et Certeau de préciser, plus loin : « la décision de vivre aujourd'hui implique pour nous, vis-à-vis du passé, une hérésie du présent », et : « il nous faut accepter la différence [et que notre] existence ne nous est pas garantie par le passé » (p. 71).

Dans une partie « Prendre les risques du présent », Certeau s'en prend à un mouvement « acculé à définir la doctrine à partir d'une connaissance historique des *sources*, ou [...] à trier ces documents anciens d'après un *essentiel* donné [de fait] dans l'expérience présente » (p. 99), un mouvement qui va découper « dans l'Évangile entre le "véridique" et le "périmé" » (du coup entre « l'*humain* » et « l'*évangélique* », ou entre la « culture » et l'« Esprit de Jésus »), l'« *herméneutique* » y recevant la tâche « de déterminer un sens *chrétien* ». C'est une opération – Certeau en pose un diagnostic lucide, sur un point à mon sens décisif et touchant sa

et, en Janus, un Michel de Certeau « qui n'est plus, de quelque manière que ce soit, croyant ni chrétien » (p. 119-122), avant la colonne du « ni l'un, ni l'autre » et pourquoi (p. 122-126). Parmi bien d'autres choses, cf. aussi : Joseph MOINGT, « L'ailleurs de la théologie », *RSR* 76/3, 1988, p. 365-380, et « Respecter les zones d'ombre qui décidément résistent », *op. cit.* ; Michel de Certeau ou la *différence chrétienne* (Claude GEFFRÉ dir.), Paris, Cerf, 1991 (dont un autre texte de Joseph Moingt) ; mon texte « Lire Michel de Certeau en théologien », *op. cit.* ; les introductions de Luce GIARD aux œuvres de Certeau rééditées ou posthumes ; de CERTEAU lui-même : « L'expérience religieuse, connaissance vécue » (texte de 1956, donc plutôt ancien), *RSR* 76/2, 1988, p. 187-211.

³³ Cf. « Le mythe des origines » (1966), in *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. 53-73 (inséré dans une partie intitulée « Lire une tradition »).

double face – qui va « laisser à tout le réel son autonomie [et] se contenter d'adjoindre un "surcroît de sens" "évangélique" à une pensée et à une action "humaines" déjà organisées selon leurs propres normes » (p. 104). Ce qui est refusé dit en creux une tâche autre, décalée et ambitieuse, à prendre résolument en charge.

On aura compris au passage qu'est ici visée la forme qu'ont prise les « renouveaux » qui ont scandé le XX^e siècle dans le champ de la théologie chrétienne. Cette forme a pu aller secrètement de pair avec un « aplatissement de la christologie » (elle n'est plus lieu d'un *procès* qui en traverse la figure et convoque l'ordre *tiers* qui la permet, mais tend à valoir pour elle-même, et dès lors comme substitut de Dieu), un aplatissement qui, poursuit Certeau, « ramène la fidélité chrétienne à n'être plus que la conformité à un lieu et à tourner indéfiniment autour de ce piquet ». En définitive, c'est « méconnaître la "règle de foi" qui renvoie chaque autorité à *d'autres*, au titre de son rapport *au Père* », Certeau précisant que le « nom de "père" » est certes « inadéquat », mais que, vu que le « père » réapparaît « partout à travers ses "substituts" », ce qui y est en jeu ne peut être sans autre laissé en rade (p. 115).

En contraste, Certeau entend que soit sanctionné un fait de différences (une « pluralité ») et le jeu de leurs rapports (ce jeu est le seul lieu d'une « unité », mais alors seconde et jamais donnée comme telle, fût-ce sous la forme d'un terme idéal, fondateur ou central). Le rappeler, c'est aussi assumer qu'on n'a jamais affaire, dans le monde et l'histoire, qu'à des « formations *particulières* (successives ou co-existantes) » ou qu'il n'y a pas de « vérité qui soit déliée des particularités de temps et des lieux » (p. 116s.). On aura compris que, chez Certeau, ce n'est pas là l'expression d'un regret, mais le rappel d'une condition qui permet seule que le *réel* opère et qu'on y opère, donc le rappel de ce qui peut seul être registre du vrai.

En fin de compte, le congé donné à la quête d'un retour à l'origine est lié à un refus d'investir un espace de propositions ayant leur spécificité en tant que telles, dans leurs énoncés mêmes, et valant du coup pour et en elles-mêmes. Ce qui, dans la foulée, va conduire à déconnecter la théologie d'une articulation principielle à un groupe donné et à ses biens symboliques, et alors non seulement au profit d'une pertinence plus large, et autre, mais également parce que donner une telle place et une telle fonction à la théologie ne peut que la pervertir. Sur cette décon-

nexion, lisons, très clair : « il faut [...] cesser de restreindre à l'idéologie d'un groupe particulier (chrétien) la base d'une réflexion théologique » (p. 260 ; cf. aussi, presque identique, p. 251).

b) Un espace fait de lieux différents, dont penser l'articulation et ce qui les traverse

Doit être positivement mis en avant qu'il y a effacement ou « *kénose de la présence* » et que cela « *donne lieu à une écriture plurielle* ». Il y aura à penser là une articulation d'« espaces » divers – chacun étant travaillé d'une « *élocution* » et d'une « *praxis* », et ainsi ouvert *de et à l'interne* –, mais ce ne sera pas en alléguant un « élément commun » auquel « ils s'ouvriraient » ou « qui les remplirait ». Pas de « fidélité » objectivable donc, renvoyant à un objet qui perdure, mais une « coupure », originaire et toujours reprise, créatrice et neuve, dont il y a de la trace *à même le monde*, ses corps et ses lieux, en statut d'« *inter-dit* » (p. 212-214). On ne renvoie pas ici à un « *fait* », à entériner, mais à un « *acte* de différenciation qui pose à la fois un lieu et son au-delà » (p. 218).

Dans le champ de la théologie, Certeau souligne que l'écriture biblique, à commencer par les évangiles, est déjà une « *complexio oppositorum* » (avec renvoi à Käsemann, p. 215s.), qui réclame un « autre type de cohérence » que celle qui, de diverses manières, « ramène » toujours « le multiple » à de « l'un ». Parce que différencié, l'espace proposé, d'écritures et de pratiques, suppose et met en œuvre de la « clôture » (le « corpus scripturaire » doit être clos, et ne peut d'ailleurs que l'être, comme corpus justement), celle qui à la fois exige les différences et les permet ou les rend possibles (p. 216). Une telle perspective va de pair avec l'affirmation d'une « détermination » (à l'inverse de la simple évocation de « bons sentiments » ou d'un « universalisme de légende ») qui, comme telle, ne peut qu'être particulière, liée à des « localisations » où inscrire justement de l'« opération » qui « *déplace* » (p. 218s.).

Or, dans les savoirs aujourd'hui proposés en matières sociales et humaines, il y a un silence – de fait, un refoulement – sur ce type d'opérations, ce qui les porte et ce dont elles sont l'occasion, avec des forces propres et des enjeux. Cela participe d'un phénomène culturel large, mais qui est tout particulièrement visible en matières religieuses. Il touche en fin de compte à rien de moins qu'à « la *référence à un vouloir*, la *requête d'un désir* ou l'*exigence d'un sens* » (p. 199 ; ici, c'est moi qui

souligne), dont l'ordre et l'efficacité sont justement « *rendus absents* » par l'approche même des conjonctures disciplinaires mises en œuvre, un effacement consécutif bien sûr à une critique des idéologies qui avaient occupé le terrain, ecclésiales et théologiques notamment, avec leurs relais laïques aussi parfois. Le religieux apparaît dès lors débranché du social et de l'humain en train de se faire, pour se trouver récupéré du côté des « légendes » et du « folklore » (p. 200 et cf. p. 249). Notons que les savoirs proposés sont néanmoins de fait liés « à ce qu'ils ne disent pas », ne serait-ce qu'en se présentant comme travail formalisé selon les coordonnées d'un « *universel* » (p. 201) et faisant l'impasse sur « la *particularité* de conjonctures historiques », les leurs pour commencer ou tout spécialement, dont ils ne savent rendre compte. Au total, il y a un « "refoulé" de la science » occidentale ou moderne, d'où des « retours » qui ont pu se coaguler autour « de Noirs, de jeunes, de femmes », condensant tous de la particularité, ou ont pu apparaître avec « la révision du statut donné à la folie », cet autre de la raison qui fait couple avec elle (p. 202s.), toutes choses auxquelles Michel de Certeau a été attentif.

Or, la théologie est liée au refoulé ou au dénié. D'abord, parce qu'elle est nativement occupée de ce qui ne se normalise pas, de ce qui bouscule et provoque dès lors diverses stratégies d'évitement (même si elle développe elle-même, trop souvent, des procédures d'appropriation induite) ; ensuite, parce qu'elle est marquée d'une expérience historique, avec une forte conscience des différences traversées et donc de la relativité du présent (même si, là aussi, elle fait voir une propension à réduire ces différences au profit d'un espace propre qu'elle contrôlerait) ; enfin, parce qu'elle ne peut se tenir indemne d'un rapport au réel (même quand elle en sublime le heurt, elle sait que la question « insiste », ne pouvant nous laisser satisfaits ni d'affirmations de pure raison, ni de savoirs formalisés, pas plus que de simple conviction). En l'occurrence, la théologie – et l'homme Certeau tout particulièrement – ne peut que viser à sortir du silence les « gestes de différenciation » qui se tiennent derrière toute circonscription présente – du social comme de l'intelligence proposée –, avec, par-delà, les « vœux » de fait à l'œuvre, qui ont humainement leur « nécessité » (p. 201). Si « les affirmations de sens font aujourd'hui figure d'un "reste" dont on aurait désinfecté les champs scientifiques » (p. 183), c'est au gré d'une réduction opérée sur le champ même de ce qui est à travailler, à connaître et à penser, non parce qu'un ordre spécifique serait délaissé, celui des valeurs, du sens

ou du religieux, un ordre du coup séparé et, en l'occurrence, facultatif ou d'un « en-plus »³⁴.

Chez Certeau, l'arrière-plan est donc celui de l'*organisation du pensé*, tout spécialement celle des sciences humaines et sociales. Ce qu'il en est du religieux et des sciences du religieux y est bien sûr inclus, et c'est la raison pour laquelle il en est ici question ; mais il l'est *selon ce qui est en jeu et en cause dans la* « situation épistémologique » *donnée* (p. 196). Tel est le terrain de travail et d'interrogation critiques de Certeau, à l'encontre, par exemple, d'une validation d'un ordre « oublié » du « mystère ». Dans l'organisation présente des savoirs, le religieux se trouve dissous, mais cela tient à ce qui y est en cause : de la *différenciation*, ainsi que du *vouloir* et du *désir*, donc de l'*acte* et du *dire*, orientation du monde et de l'humain comprise, toutes choses justement trop souvent mises de côté par des sciences humaines et sociales. C'est que ces dernières sont nées d'une neutralisation opérée sur ces données et que leur « découpage » ainsi que ce qui y est examiné à chaque fois – du sociologique, du psychologique, du linguistique – ne permettent pas d'en rendre compte. Le religieux ne peut dès lors effectivement que passer du côté de l'« énigme » ; il y en aura peut-être un « matériau », mais le religieux ne sera plus un « "objet scientifique" », en fin de compte parce qu'il n'est plus vu – ne peut plus être vu – comme *déterminant* de pratiques humaines et sociales, en lien à un ou à du *réel* (p. 196)³⁵.

Dans le champ des études théologiques, un déploiement illustre à sa manière cette nouveauté et ce qu'elle permet ou dispose : de la description, savante et neutralisée, mais séparée de ce qui pourrait être proprement « objet » d'une thématique et d'une problématique propres, au profit d'une sortie du théologique sanctionnant une tout autre plateforme. C'est désigner là l'exégèse historico-critique, valant désormais « forteresse » : « le donjon de la "scientificité", dans les sciences religieuses, c'est l'exégèse » (p. 238). On y développe de la

³⁴ Poser un tel ordre, pour s'y consacrer ou pour en regretter la disparition, est justement un effet de la disposition d'ensemble ici mise en cause.

³⁵ Cf. aussi : « la détermination "religieuse" n'a plus ni pertinence ni définition possible, et elle ne garde de signification qu'au titre du langage commun, matériau préliminaire offert à la production scientifique. Il est clair aujourd'hui que les analyses scientifiques – linguistiques, sociologiques, ethnologiques, etc. – produisent l'évanouissement du "religieux" dans leur champ », p. 242.

critique – bienvenue et même indispensable –, mais décalée de l'« objet » en jeu. Reprise et retravaillée, elle devrait être intégrée à une nouvelle considération à porter sur le religieux en question – ici, la *construction* chrétienne, ce dont elle vit, ainsi que ce qu'elle fait voir et ce qu'elle opère –, mais elle va de fait fonctionner comme substitutif, selon un autre régime de vérité, justement séparé de ce qui est en cause, sauf à faire croire que le « matériau » exploré (ici, les textes bibliques et ce qu'ils racontent) est *comme tel* vrai. Au total, Certeau y incrimine une « acribie des analyses de détail » se conjuguant à une « pauvreté des instruments théoriques ou [à] une simple reprise de conceptualisations traditionnelles », parlant même du « fondamentalisme qui sous-tend la science biblique moderne, depuis ses origines »³⁶ ou, concrètement et pour exemple – typique au demeurant –, d'une « logique [...] écrasant le problème de Dieu sous une histoire érudite de Jésus [...] supposant la circonscription de la vérité et du salut dans un lieu » (p. 240s.). Alors que si les lieux sont décisifs pour Certeau – comme le sont les corps –, ils le sont comme occasion³⁷ de *ce qui s'y passe, s'y déplace, y est opéré*. L'« objet » ne saurait donc être ici ni une donnée positive comme telle, ni un événement comme tel, ni tel personnage ou tel énoncé, quel qu'il soit.

Au titre d'une pertinence théologique du travail de Certeau, on aura compris que le christianisme ne doit pas ou plus être envisagé « comme une série d'énoncés et de représentations introduisant des *réalités* "profondes" dans le langage, ni comme la somme des conséquences à tirer de quelques "vérités" *reçues* » (p. 209). Ou, analogue et toujours en mode critique : « le christianisme verse aujourd'hui

³⁶ Précisé notamment à l'attention des exégètes qui, à mon sens, n'entendent le plus souvent pas Certeau *sur ce point* (même les proches et en principe bien disposés, ainsi Pierre Gibert dans sa contribution à *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, *op. cit.*, p. 77-99, ici p. 84-90) : par fondamentalisme n'est pas visée une attitude qui prendrait le texte tel quel, sans travail sur ses sources et sa constitution (ce qu'à l'évidence ni l'exégèse incriminée, ni Certeau ne font ou n'entendent faire), mais un investissement du texte *comme* fondement ou, varions les termes, comme « source », alors qu'en christianisme, ce lieu ne peut qu'être celui de Dieu, mais encore faut-il, justement, en avoir une problématique propre, non un jeu substitutif...

³⁷ J'ai souvent usé de ce vocabulaire, en matière christologique notamment : c'est à l'occasion de ce qui se passe à propos de Jésus que le christianisme dit une vérité du monde ou de l'humain dans le monde ; même terme, et souligné, chez Christian INDERMUHLE, *Cristallographie(s)*, *op. cit.*, p. 117.

du côté du langage, du savoir, des énoncés ou, comme on dit, des "croyances" à maintenir ou à réformer – comme si, un "essentiel" étant sûr quelque part, il suffisait de lui trouver des expressions plus adaptées » (p. 220). Il n'y a pas non plus – autre tentation ou autre stratégie d'adaptation, et aujourd'hui encore plus forte qu'au temps de Certeau – à aller en direction d'un « autre lieu » qui vaudrait espace propre (Certeau vise ici les adeptes d'un « *revival* spirituel »), alors en « rupture radicale » à l'endroit du social (p. 231), même si ce social peut en fournir ou en fournit aujourd'hui une nouvelle plausibilité, une rupture conduisant à de la *juxtaposition* – voire à un monde en *alternative* –, non à un travail *au cœur du social et centré sur les opérations mêmes qui font ce social*. Dit positivement, et s'inscrivant dans la lignée d'une « praxis » de l'« écart », il est requis d'être articulé aux « lieux actuels de la culture », qu'on repérera selon une « pertinence » qui permette, dans « le risque et la lucidité », d'y « proportionner une révolution ». Certeau souligne ici « *l'effectivité d'une détermination et la nécessité d'un dépassement* » et pense ce complexe en renvoyant au rapport au judaïsme que condense le jeu du Nouveau et de l'Ancien Testament, un jeu se donnant à l'inverse d'une perspective qui mettrait « *la vérité à la place* de la précédente ». Il convient de souligner qu'on n'est alors ni dans la logique du « *l'un ou l'autre* » (où la « "vérité" » serait « l'un des termes d'un choix »), ni dans celle du *l'un et l'autre* (où l'on prétendrait « surmonter la différence »), mais dans celle du « *ni l'un ni l'autre* », la « "vérité" » n'étant pas plus une donnée que son contraire, mais, « proportionnée » à l'une *et* à l'autre, « renvoi au tiers absent » (ici, c'est moi qui souligne). En variant le vocabulaire, on peut aussi dire qu'on n'est ici ni dans « l'exclusion », ni dans un « universel englobant » (p. 221-223), mais dans un jeu de rapports où se noue une « "opération" », sachant en outre que hors les « *particularités* » données à chaque fois, « rien [...] ne se passerait » (p. 225s.).

5. D'UNE PERTINENCE SOCIALE DU THÉOLOGIQUE OU DE CE QUI LUI EST LIÉ

Parlant de la *pertinence théologique du travail de Certeau*, on a de fait glissé à une *pertinence sociale du théologique* ou de ce qui lui est lié. D'où un travail à assumer qui tranche au cœur des dispositions socio-culturelles de tous. Il y fait voir de l'excès, entendu d'abord comme ce qui excède les savoirs et les maîtrises du monde – ou y échappe –, tout en s'y signalant indirectement ou sur mode dif-féré. C'est d'une

certaine manière dire de l'« autre »³⁸, non réductible au même, que ce même soit celui d'une disposition du social ou celui de discours qui en rendent compte. Mais selon quel *mode* et quel *type de rapport* entendre cet « autre » ? Chez Certeau, l'altérité est décisive, mais elle se donne sans corrélation (c'est qu'il y a relation à « *l'autre* en tant qu'il est *l'absent* »³⁹), fût-elle inscrite dans une distance infinie, celle qu'a chantée par exemple la « théologie dialectique ». On est plutôt dans un « rapport sans rapport », dirait Jean-Luc Nancy, sur fond d'asymétrie. Chez Certeau, dire qu'il y a *de* l'autre, ce n'est pas renvoyer à *un* autre qui serait Dieu, ou à un Dieu comme autre ; du coup, on « ne fantasme ni ne rêve la radicalité d'une instauration autre », écrit à juste titre Christian Indermuhle⁴⁰, et c'est à la mesure d'une consistance incontournable des corps – corps personnels, sociaux et institutionnels –, avec leurs jeux en immanence⁴¹. Ils sont certes des lieux d'altérations, mais il s'agit d'altérations internes et opérées de l'interne.

Certeau a beaucoup travaillé la mystique⁴², celle qui s'impose et se déploie au début des Temps modernes. De l'hétérologique la domine,

³⁸ Un motif inscrit au cœur tant des mystiques relus par Certeau que du travail aux prises avec l'histoire, central aussi dans le champ psychanalytique, et qui va se retrouver encore au cœur des réflexions sur le social et le culturel contemporains.

³⁹ Luce GIARD, « La passion de l'altérité », in *Michel de Certeau* (Luce GIARD dir.), *op. cit.*, p. 17.

⁴⁰ *Cristallographie(s)*, *op. cit.*, p. 146.

⁴¹ On pensera ici à Emmanuel Levinas, couplant lui aussi un arrière-fond fait d'asymétrie et une immanence propres aux réalités du monde.

⁴² Centraux les deux volumes de *La Fable mystique (XVI^e-XVII^e siècle)*, I (1982), Paris, Gallimard, 1987, et II cité *supra*, ainsi que *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique* (Luce GIARD éd.), Paris, Seuil, 2005 ; en deçà, les travaux historiques fondateurs menés à la demande de la Compagnie de Jésus, consacrés à Pierre Favre (compagnon d'Ignace de Loyola, 1506-1546) et à Jean-Joseph Surin (1600-1665, qui fut comme le double ou l'ombre de Certeau) : Bienheureux Pierre FAVRE, *Mémorial* (texte traduit et commenté par MdC), Paris, DDB, 1960 ; Jean-Joseph SURIN, *Guide spirituel pour la perfection* (texte établi et présenté par MdC), Paris, DDB, 1963 ; ID, *Correspondance* (texte établi, présenté et annoté par MdC), Paris, DDB, 1966. S'y ajoute *La Possession de Loudun* (1970), Paris, Gallimard (Folio Histoire, éd. revue : Luce GIARD), 2005, à propos d'un procès de 1634 qui avait débouché sur la condamnation au bûcher du curé d'une paroisse de la ville, Urbain Grandier. Sur la mystique chez Certeau : les deux numéros des RSR indiqués ci-dessus n. 23 ; Guy PETTIDEMANGE, « Michel de Certeau et le langage des mystiques » (1986) et « Voir est dévorant » (1988), in *Philosophes et philosophies du XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2003, p. 465-480 et 481-501 ; Jean BRUN, « La mystique et ses histoires » et Henri LAUX,

avec ses effets sur les réalités du corps et ce qui s'y marque ou en est entraîné d'excès, mais cette donne est liée à une disposition qui fait couple avec l'avancée nouvelle d'une institution valant comme corps propre. Ce qui se passe sur le corps mystique est alors entre autres choses l'effet – la revanche – d'une confiscation ayant desserti du monde les procès qui traversent et constituent l'humain, pour ne plus connaître que l'insertion dans le corps qu'est l'Eglise en son entier et en sa clôture, sauf contestation, du coup exacerbée ou exorbitée. En cela aussi – et sur un thème spontanément estampillé religieux –, le religieux donne à voir un procès social. Certeau peut ici travailler la mystique comme « n'en étant pas », tout en en faisant résonner les motifs les plus centraux et les plus internes, qui donnent ou ont donné lieu à « fables ».

A côté de la mystique, Certeau a beaucoup travaillé la thématique du croire⁴³, à l'enseigne, depuis 1976, d'une « anthropologie du croire »⁴⁴, et il occupe dès 1984 (deux ans avant sa mort) une chaire à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris consacrée à l'« Anthropolo-

« Michel de Certeau lecteur de Surin. Les enjeux d'une interprétation », in « Lire Michel de Certeau » (P. GISEL, Ch. Indermuhle et Th. Laus dir.), *op. cit.*, p. 309-318 et 309-332 ; Daniel Bogner, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz, Grünewald, 2002 ; Patrick Royannais, « Lire Thérèse de Jésus avec Michel de Certeau », *Revue de théologie et de philosophie*, sous presse.

⁴³ Cf. « Les révolutions du croyable », *op. cit.* ; « La faiblesse de croire », *Esprit*, avril-mai 1977, p. 231-245 (pour ce qui est de sa reprise dans *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, cf. Luce Giard p. XVIII) ; « Manières de croire », in *L'invention du quotidien*, 1/ *Arts de faire*, *op. cit.*, p. 299-316 ; « L'institution du croire. Notes de travail », *RSR* (« Le magistère : institutions et fonctionnements » 1), 71/1, 1983, p. 61-80 (republié sous le titre « Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances », in *Exigences et perspectives de la sémiotique* [Herman Parret et Hans-George Ruprecht dir.], Amsterdam, Benjamins Pub. Co., 1985, t. 2, p. 689-707, et sous le titre « Le croyable, ou l'institution du croire », *Semiotica* 54/1-2, 1985, p. 251-266) ; « Croire : une pratique de la différence », Urbino, Centro internazionale di semiotica e di linguistica, Documents de travail, A 106, sept. 1981 (republié sous le titre « Croire : une pratique sociale de la différence », in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle* [André Vauchez dir.], Rome, Ecole française de Rome, 1981, p. 363-383). Sur cette thématique, cf. Louis Panier, « Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau », in *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, *op. cit.*, p. 37-59, et Patrick Royannais, « L'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse du croire », *RSR* 91/4, 2003, p. 400-533.

⁴⁴ Cf. Luce Giard, « Cherchant Dieu », in *La faiblesse de croire*, *op. cit.*, p. I-XIX, ici p. XIV.

gie historique des croyances ». Ce motif d'une « anthropologie du croire » peut donner lieu à malentendus. Il convient, pour commencer, de dissocier ce qui est ici visé par « croire » d'une adhésion à des propositions⁴⁵. Mais « anthropologie du croire » n'entend pas non plus explorer le lien noué à des mystères humains essentiels et permanents, en imaginant au surplus qu'un tel lien se retrouve dans toute disposition religieuse ou pratico-rituelle. D'abord, parce qu'ici comme dans l'ensemble du travail de Certeau, le terrain occupé est celui du *social*, au surplus articulé aux déploiements historiques que scandent des discontinuités socioculturelles (c'est là qu'il y a du croire et du faire croire, au cœur du social et pour, ou contre, ce social même). Deuxièmement, parce que Certeau focalise sur le croire comme un *acte*⁴⁶ ou une *opération* dont il convient de voir de quoi il est fait humainement et socialement. Enfin, parce que si Certeau met en scène le croire en fonction d'une donne suspendue à de l'altérité, sur fond d'absence, c'est là une donne constitutive du fait même de l'humain se déployant au cœur du monde ; en cela, le croire relève d'une *histoire du sujet en corps à corps avec le monde*, même si c'est ici selon une circonscription qui a sa marque occidentale transie de christianisme, d'une veine juive aussi, que ne recoupent ni toutes les civilisations (le taoïsme donne par exemple autre chose à voir), ni tout l'éventail des « négociations » rituelles ou autres avec le cosmos (tel système symbolique et pratique de sociétés dites ethnologiques).

Le monde et le social sont comme tels lieux d'altérations⁴⁷, en lien à ce qui à la fois *échappe* et *fait marcher* – ou fait vivre –, et en passant par le jeu des corps. On a vu qu'il y a aujourd'hui une panne touchant les manières de rendre compte de ces altérations mêmes (quand elles

⁴⁵ Pour une diversité de ce que recouvre le mot « croire », et spécifiquement une dissociation à l'endroit d'une adhésion à des propositions, cf., résultant d'un programme de recherche stimulé par une lecture que Serge Margel faisait de Certeau, rejoignant du coup chez moi une ancienne proximité : *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain* (Pierre GISEL dir.), Genève, Labor et Fides, 2009, et *Le croire au cœur des sociétés et des cultures* (Pierre GISEL et Serge MARGEL dir.), Tournai, Brepols, 2011.

⁴⁶ *La faiblesse de croire*, op. cit., p. 7 ; notons que Joseph Moingt a régulièrement souligné ce point (cf. aussi le titre choisi, « L'acte de croire », pour le dossier sur cette thématique, RSR 77/1 et 2, 1989).

⁴⁷ Qu'on ne s'y trompe pas, si brèches et blessures disent ici « la vérité du monde », c'est à *même* ce monde ou en y « affleurant » toujours à neuf, cf. Christian INDERMUHLE, *Cristallographie(s)*, op. cit., p. 142.

ne sont pas simplement obturées), ce qui s’y noue et ce qui s’y pose, de même qu’il y a un refoulement hors champ du traitable touchant ce qui traverse et constitue le sujet, dont son acte de croire qui est, en fin de compte, sa disposition d’existence, située et particulière à chaque fois, et ici hors renvoi à une donne extrinsèque qui s’ajouterait, complèterait ou achèverait, et sur mode d’intégration. En cela s’illustre que ce qui se passe sur la scène religieuse est comme tel le lieu d’un *débat social* et, réciproquement, que le débat social est comme tel *lourd de questions de fait investies de religieux* ou qui ont pu être *portées par les religions*⁴⁸.

Doit-on avancer qu’il y a, chez Certeau, une « insistance »⁴⁹ du théologique ? Peut-être. Mais non pour signaler que des motifs – tel celui de Dieu – le hantent au titre d’une nostalgie. S’il y a une « insistance », c’est d’abord celle de questions humaines non refoulables ou qui, refoulées, font retour, sont sourdement en travail, ont divers effets, positifs ou négatifs. La pertinence du théologique que montre ou dont atteste l’œuvre de Certeau est le fait de la persistance de ces questions, alors même que les savoirs d’aujourd’hui les ignorent, ne savent pas comment les prendre, ne voulant plus les aborder sur le mode qui en est le plus souvent activé, notamment en théologie d’Eglise. Mais il est vrai que si Certeau est attentif à ces questions, qu’il est hanté d’hétérologie et valide un travail de différenciation (à repérer parce que de fait à l’œuvre, ou à effectuer sur le donné du monde et du social), c’est probablement parce qu’il vient de la théologie, avec ce que j’ai rappelé ci-dessus de ce qui en aiguise l’attention au refoulé et au dénié (pt 4 b). A quoi s’ajoute que la discipline même que pourrait être la théologie est en crise (sauf à sanctuariser frauduleusement du propre, une illusion sur soi, de l’auto-tromperie et un abandon du monde) et que l’« indiscipline » n’est dès lors pas qu’un choix, assumé, mais aussi une obligation, ou un destin.

⁴⁸ Cf. mon exposé « Le statut et la fonction du religieux comme débat social. Vu de l’Université » (« Centro de Estudios de la Religión », Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 5.11.2015).

⁴⁹ Mot de champ plutôt freudien, dont j’ai pu user et qu’on retrouve (autrement ?) chez un théologien travaillant dans le sillage de Jacques Derrida, John CAPUTO, notamment *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*, de 2013 (à son propos : *Etudes théologiques et religieuses* 90/2, 2015). Pour une mise en rapport de Certeau et de Derrida, cf. Christian INDERMUHLE, *Cristallographie(s)*, *op. cit.*, à partir de l’index (pour d’autres consonances possibles, cf. mon texte « Du corps, de ce qui échappe, et du croire », in *Le croire au cœur des sociétés et des cultures*, *op. cit.*, p. 199-215).