

Martin G. Laramée

***Michel de Certeau –
une Anthropologie
entre croire et transit***

Hiver 2015

Introduction : portrait d'un passant

« Est-il encore temps de parler de l'homme, à nouveau, ou est-il déjà trop tard? L'Occident, cela fut avancé naguère, serait entré dans son crépuscule, d'autres ont dit dans son déclin. Il a connu les avatars de l'exaltation et de la décadence¹. »

Dans le champ de la pensée certalienne, je ne suis qu'un amateur au sens fort du mot latin : *amator*. C'est-à-dire : celui qui aime, *amat*.² Car j'ignore trop de choses pour me considérer autrement. D'ailleurs, « Si je n'ai pas l'Amour, je ne suis rien. » dit Shaoul/Paul (dans I Corinthiens, 13,2).³

S'aventurer en pareil style de pensée est un cheminement en soi, du fait de la finesse de son écriture et du foisonnement de celle-ci. Reconnaître la portée de la pratique de l'autre sur l'anthropologie du croire et du transit, n'est pas chose facile. C'est pourtant à cela que s'est adonné Certeau sa vie durant. Historien et épistémologue ouvert à toutes les transversalités, il fut un initiateur des études sur la mystique. Mais il fut aussi, par son intérêt pour le message freudien, l'un des fondateurs, avec Jacques Lacan, de l'Ecole freudienne de Paris en 1964.

Paul Ricoeur disait que Certeau fut « un outsider du dedans », toujours en écart sans cultiver une position de marginalité. Il exemplifie une figure, celle de l'intellectuel « exilique », l'intellectuel de l'exode dont l'itinérance est guidée, ni par le cumul de ses positions de légitimation, ni par quelque souci de territorialisation de son champ de compétence.

En s'exposant de manière paroxystique comme une photo surexposée. Il aura toujours été, comme il l'a dit : « *au bord de la falaise* », dans une constante prise de risques, car ce chemin vers l'autre est une mise en péril de sa propre identité et de ses certitudes. Cette quête implique une ascèse qui l'a conduit à évacuer toutes les certitudes, les « prêts à penser » par une pratique du pas de côté, de l'écart avec la conviction que rien n'est jamais le tout.

D'où un parcours périlleux au cours duquel il s'est brûlé lui-même. On peut, sans forcer le trait, parler de consommation intérieure dans ce mouvement par lequel il a préféré mourir à lui-même pour laisser place à l'autre pour que ce dernier parvienne à aller jusqu'au bout de lui-même. D'où une sidérante unité chez Certeau entre sa vie et son oeuvre, au point

¹ Pierre-Jean Labarrière, "L'homme, à nouveau", *Études*, 1997.

² Jean-André Nisole, *Milarépa – un cheminement*, Cahiers Cavalli di San Marco no 3, 2014, p.4.

³ Shaoul/Paul, *Première Lettre aux Corinthiens*, 13.2.

que sa vie fût son oeuvre. Animé par une marche mystique qui le conduit à une éthique de la liberté et à une poétique de la parole, à la manière d'un des premiers compagnons d'Ignace, Pierre Favre, «*Tout l'arrête, rien ne le retient*⁴».

Sans compassion ni mièvrerie, Certeau fut un initiateur fascinant car il avait su renoncer aux oripeaux d'une maîtrise de mascarade. Il dédaignait les honneurs, les fastes et les médailles, préférant se heurter sans cesse, et sur tous les continents, à l'incandescence fragile des rébellions extrêmes ou quotidiennes. De cause à effet, l'effectuation de l'unité de l'expérience humaine, toujours à faire, est saisie dans son unité plurielle, c'est-à-dire en tant que pratique « d'arts de faire » qui sont propres à un langage et, donc, à des signifiants qui jouent plus qu'on ne saurait le dire dans la rencontre de cette « inquiétante étrangeté » qui teinte la réalité pulsionnelle du sujet de désir, cet *homme ordinaire* dont parlait Freud, ce « *parlêtre* » dont la nomination lacanienne nous laisse perplexe!

Ce qui advient pour Certeau n'advient que par une certaine fulgurance tragique qu'encaisse la conscience du marcheur, contrariant la volonté à acquiescer à un certain renoncement, mais dans une Parole qui porte la marque d'une propension à la création, une Parole jamais dite, inouïe. A cela s'ajoute une manière de s'insérer dans un espace qui implique des stratégies d'altérité qui deviennent l'usage, d'une *poétique*, générant des discours à inventer un quotidien issu d'un présent-passé comme d'un présent-à-venir.

Cela nous rappelle que personne n'est détenteur de façon monolithique de la vérité et doit accepter les limites et la finitude de sa propre contingence à comprendre et saisir la pluralité de la vérité peu importe sa tradition ou son allégeance intellectuelle. Car le lieu de la question n'est pas la discrimination mais la « claire conscience » de la réalité.

Dans un monde qui se réenchante du confort de la technique ce marcheur infatigable, explorateur des contrées multiples et diverses du domaine des savoirs ne préféra pas la sinécure à l'effort prolongé vers le difficile qui change nos manières et qui génère autre chose que la répétition du même.

1 – L'histoire de la mystique: point de départ de l'anthropologie

⁴ Cf. François Dosse, *Michel de Certeau, Le marcheur blessé*, 2002.

Michel de Certeau a suscité à contre-courant une réappropriation des «*arts de faire* » propre au croire, à l'histoire de la mystique, à la psychanalyse, sans occulter la sociologie, la linguistique en lesquelles, il s'est de manière insoupçonnée trouvé une «*demeure* » pour écrire/parcourir le récit de cette expérience de voyageur qu'a dessinée *La Fable mystique*.

Le premier écrit de Certeau date de 1954⁵, c'est un article sur l'expérience du salut chez Pierre Favre - écrit à travers les méandres de son édition critique du *Mémorial* du mystique savoyard. Il emprunte un autre chemin celui de l'histoire de la mystique qu'il inaugure dans son anthropologie. Ce chemin de pensée, il n'en bifurquera jamais, au contraire il s'y ressourcera au carrefour des transits épistémologiques de l'histoire, de l'analyse de la société, de la psychanalyse, décisifs dans la constitution de son anthropologie.

En particulier, à travers l'énigmatique figure du jésuite Jean-Joseph Surin – personnage aussi obscur que fascinant. Le rapport à Surin, mystique du XVII^e siècle, est central chez de Certeau : par un impressionnant travail d'édition, il a d'abord rendu son oeuvre à nouveau accessible ; à son contact, il a élaboré une théorie de la mystique, mais il s'est aussi de plus en plus intéressé à la seule marginalité d'une partie de son existence. (L'épisode de *La possession de Loudun* en particulier⁶)

A ce stade, sa lecture devient ambivalente et le texte premier a changé de nature : il a inspiré en lui un langage et des attitudes pour explorer les nouveaux espaces de l'histoire contemporaine. *Son interprétation est devenue emblématique de son propre itinéraire.*

En travaillant à la marge, mais en faisant de cette marge la centralité de Surin, il pose une décision dont on voit bien qu'elle l'engage lui-même au premier chef. Dès lors, Surin ne disparaît-il pas dans *La Fable mystique* au moment où il devient le plus central, point d'argumentation d'une théorie de la mystique qui l'emporte sur la pratique des textes. Le choix des textes est en effet significatif, plus encore, par ses restrictions croissantes, voire, sans nuance péjorative mais au sens le plus symptomatique du terme, par ses «*obsessions* ».

Certeau va donc repérer une «*sorte*» de structure dans la parole mystique. Plutôt que de comparer la pertinence dogmatique des énoncés, il

⁵ *Revue Christus*, N°17, Janvier 1958.

⁶ Cf. *La possession de Loudun*, (Éd. M. de Certeau), [Coll., Archives], Paris, Julliard, 1970.

se met à l'écoute des textes comme l'analyste à la parole de l'analysant. La mystique étudiée apparaît comme un discours nouveau, à la première personne du singulier, qui tente d'arracher à l'objectivité du discours de la théologie « devenue scientifique » une possibilité de parler de Dieu autrement qu'à le réduire à un savoir.

Là où le discours scientifique objectivise, il rend présent en le représentant et assigne à résidence, la stratégie des mystiques pour parler de l'autre, sans le réduire à ce que l'on peut en connaître. Cela consiste à inscrire le manque dans le discours ; inscrire le manque au cœur du discours c'est, pour les mystiques, la possibilité de recueillir, évanescents, le discours de l'autre.

C'est ainsi que la célèbre et magnifique Ve strophe du *Cantique spirituel* citée inlassablement - indice de joie ou de souffrance, comment savoir ? Voici l'extrait :

«Je veux aller courir parmi le monde
Où je vivrai comme un enfant perdu
J'ai pris l'humeur d'une âme vagabonde
Après avoir tout mon bien dépendu.
Ce m'est tout un que je vive ou je meure,
Il me suffit que l'Amour me demeure⁷.»

Reconnaissant sa parenté avec Surin, cet autre marcheur, Certeau confiait lui-même, au début de *L'écriture de l'histoire* (1975), avec un esprit d'une jeunesse indéfectible, en faisant sienne la parole d'un Jules Michelet : « *La route – « ma route » (...) « J'allais, j'errais... Je courus ma voie... J'allais... hardi voyageur. » Marcher et/ou écrire, tel est le travail sans trêve, « par la force du désir, sous l'aiguillon d'une ardente curiosité que rien ne pouvait arrêter* ». Michelet multiplie les visites, avec « indulgence et crainte filiale » à l'égard des morts qui sont les bénéficiaires d'un « étrange dialogue », mais aussi avec l'assurance « qu'on ne pouvait plus réchauffer ce que la vie a délaissé ». Dans le sépulcre habité par l'historien, il n'y a que « le vide ⁸ ».

⁷ J.-J. Surin, *Correspondance*, (Éd. De Certeau), Paris, DDB, (coll. Bibliothèque européenne), 1966, p. 1683.

⁸ Jules Michelet, "L'Héroïsme de l'esprit" (1869, projet de Préface à l'Histoire de France), in *L'Arc*, no 52, 1973, p. 5, 7 et 8.

Pour reconnaître les métamorphoses de ce vide de l'historien, pour le rapprocher du vide de l'homme ordinaire de l'actuel présent. Il faut se tourner vers le malaise de l'individu moderne qui cherche comment assumer sa mélancolie en raison du retrait de Dieu dans nos sociétés (forme de dépressivité du fantasme) pas si rare de nos jours. C'est pour parler métaphoriquement, une sorte de tension en laquelle le marcheur se tient sans en connaître l'ampleur.

Exposer cette anthropologie nous renvoie d'emblée à l'intérêt qu'avait Certeau pour la pensée de Marcel Jousse - anthropologue du geste disparu en 1961! En effet, Jousse cherchait à retrouver derrière l'écriture l'oralité sous-jacente, non pour l'opposer à l'écrit mais pour l'articuler à son autre. Dans ses travaux (*L'anthropologie du geste*, 1969), Jousse réalise le déplacement que souhaite de Certeau : du théologique à l'anthropologique, et toute son œuvre réalise un retour au geste comme plus originaire et plus signifiant que l'écrit :

« Pour Jousse chaque petit paysan porte en lui une connaissance expérimentale qui n'attend, pour se révéler, qu'une prise de conscience.⁹» L'œuvre de Jousse représente pour lui un retour au geste comme à la source de la verbalisation et il entre en résonance avec des thèses qui explorent l'originaire : « *L'analyse du Mimique et du Rythmique entend faire jaillir en l'homme ce qu'il y a de plus archaïque et de plus fondamental en lui.* ¹⁰»

En ouvrant l'anthropologie à la croisée des sciences humaines et sociales, il y a liaison du langage aux lois du corps, cette perspective qui vient de Jousse sera déterminante sur le chemin de pensée de Certeau.

2-Des transits du croire

C'est un lieu stratégique dans la pensée certalienne que de parler d'une anthropologie transitive. Cela évoque la figure du *Wandersmann*, de ce mystique fameux que fut Angelus Silésius, celle de « l'homme en chemin » à la fois errant et migrant qui, chez de Certeau, pour ne pas dire « par lui » et « en lui », se rencontre en divers lieux de sa réflexion et prend la figure selon laquelle « *la relation consiste en un certain transit* », un transit qui évoque un trépas. Penser le sujet de désir dans la cartographie de l'altérité et la diversité de ses articulations langagières induit et conduit vers une anthropologie *du croire*; et aussi à se poser la question du croire en général, de la

⁹ M. de Certeau, « Une anthropologie du geste : Marcel Jousse », *Études*, Mai 1970, p. 772.

¹⁰ *Ibid.*, p.771.

crédibilité interrogée hors de son lieu religieux pour esquissez les bases d'une «science du croire.»

Comme le fait remarquer Louis Panier : « une anthropologie du croire n'est pas une théologie de la foi, elle ne traite pas particulièrement de la croyance religieuse, il s'agit d'abord d'une question anthropologique qui naît de la pratique d'historien de Certeau.¹¹ »

Ainsi, Certeau « va parvenir à définir les contours de ce qui serait comme un opérateur dans les croyances nécessite un déplacement de sa recherche sur les contenus vers les conditions de l'énonciation de ceux-ci qui privilégiant le dire sur le dit. Le « pas-ça » qui relance de manière constante fait place à une anthropologie ouverte sur de l'insaisissable, de l'indéfini, du rien, et met en même temps lumière sur l'irréductible. Elle soutient la question du chercheur et anime sa marche vers l'autre. Le croire est toujours, pour de Certeau, du côté d'un faire.¹² »

Certeau emprunta donc un « chemin autre » pour intégrer anthropologiquement croire et transit qui s'éprouvent aujourd'hui à l'urgence de repenser la « présence » de l'homme en sa quotidienneté. Ce discours ne va pas au détriment de la psyché du sujet comme une certaine interprétation psychologique des conseils évangéliques, trop souvent responsable d'une déstructuration psychique du sujet de désir, à coups «d'idéaux ascétiques» comme nous le rappelait si justement le psychologue Nietzsche.

En effet, le but de tout discours sur l'homme et son âme n'est-il pas d'éliminer le voile d'ombre du désir qui figure l'impossible objet?

C'est par une certaine « nécessité poétique (j'oserais dire une "ferveur", avec la force de ce vieux mot) que naît de la perte qui ouvre effectivement sur une faiblesse; comme si, d'avoir épié les signes de ce qui nous manquait, naissait peu à peu la grâce d'être atteint par ce qui s'y indiquait de plus fragile et de plus fondamental. [...] On ne choisit pas d'être croyant. C'est un vouloir qui traverse les options et dont elles ne sont que des symptômes.¹³»

Peu à peu, dans chacune des disciplines qu'il traverse, Certeau fait son œuvre, suscitant commentaires ou discussions, fécondant la réflexion, tant en Europe qu'en Amérique du nord. Mais, chaque fois, c'est une partie de ce travail qui est envisagée, comme si l'effort pour penser par-delà les

¹¹ Louis Panier, « Pour une anthropologie du croire » in Claude Geffré (dir), *Michel de Certeau et la différence chrétienne*, Paris, Cerf, 1991.

¹² François Dosse, *Michel de Certeau, Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002, p. 580.

¹³ Certeau, *La faiblesse de croire*, (Éd. Luce Giard), Paris, Seuil, 1987, p. 293 et 295.

frontières des discours ne devait pas constituer une clé de lecture décisive pour son oeuvre.

L'anthropologie, ce mot qui définit avec assurance toute l'œuvre certaienne, se dévoile minimalement en deux lieux pour qui tente de saisir celle-ci dans sa pluralité et son articulation épistémologique: 1. l'importance qu'il accorde à cette anthropologie du croire apparaît dans la question du rapport du croire au savoir, de la crédibilité, des manières de croire, des philosophies de la croyance, de la distinction entre le voir¹⁴ et le croire avec les transits qu'elle suscite, de la dynamique des croyances, 2. et s'achève sur la distinction aristotélicienne entre l'*endoxon* (l'admis, l'accepté) et l'*eikota* (le vraisemblable, le conjectural, le probable) qui confère à l'institution une place majeure de médiation dans la transformation du croire en savoir.

Certains croient que l'étude anthropologique du croire, à laquelle Certeau a consacré son séminaire à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (5^e section : Sciences religieuses)¹⁵ à partir de 1984, constitue la station terminale de sa recherche.¹⁶ Pourtant, il n'y a rien de plus erroné. On l'a vu plus tôt, si la croyance occupe un tiers de ses recherches publiées, «*cette question est partout présente, elle tisse souterrainement tous les textes, elle porte la dynamique interne de sa pensée.*¹⁷ »

En analysant le discours sur la société, on met en évidence, la façon dont le discours mystique est aussi anthropologique. Simultanément, émerge le chemin de l'anthropologie du croire. Dans le cadre d'une telle analyse, le croire n'est pas d'abord, mais pas non plus exclusivement, *le croire religieux* ; un même vocabulaire, toujours aussi religieux, traverse les expressions. Dans une optique économique, l'acte de croire s'éprouve comme expression anthropologique de la dette et de la réception. La dette désigne la même chose que le *crédit* : c'est le point de vue des personnes en présence qui est précisé par le terme ; ce qui atteste de la dette, c'est la

¹⁴ Tel qu'analysé dans le chapitre central du tome deux de *La Fable mystique* portant sur le voir de foi dans *Le regard : Nicolas de Cues*, pp. 51-122.

¹⁵ Il fut aussi professeur à l'Institut catholique de Paris, enseignant à l'université de Paris-VII, Full Professor à l'Université de Californie... nombreux sont ceux qui l'auront croisé à divers titres. Des rencontres qui ne laissaient personne indifférent comme en témoignent deux hommages publiés dans les journaux *Libération* et *Le Monde* lors de la publication de plusieurs ouvrages consacrés à Michel de Certeau en 2002.

¹⁶ Voir « Feux persistants, entretien sur Michel de Certeau », *Esprit* n° 219 (1996), p. 131-154. Les pages 150-154 font allusion à quelques éléments biographiques de M. de Certeau et proposent une articulation du croire religieux au croire plus généralement compris.

¹⁷ *Ibid.*

reconnaissance de dette ou reçu.¹⁸ *Les vocabulaires du croire et du commerce ne cessent de se croiser (reconnaissance de dette, obligation, don, crédit, créance, reçu) selon l'usage latin du verbe, credo aliquid alicui, remettre en dépôt quelque chose à quelqu'un.*

L'analyse que Certeau propose des instances de sens dans la société décrit l'institution scientifique à partir d'un modèle théologique. Tout a sens et rien de ce qui mérite qu'on s'y arrête n'échappe au discours. Tout est justifié. Il y a des experts qui *font croire*, ce qui, somme toute, n'est que construction à partir de procédures, objets formels et déterminations des conditions de falsification. L'autorité de l'expert fonctionne comme un magistère. Voilà la différence éclatante en entre autonomie et inautonomie chez un sujet en devenir. D'ailleurs à ce propos, le grand sage indien *Swami Parajnanpad* disait que « *la spiritulaité est un synonyme d'indépendance* ».

N'oublions pas, que l'étude des institutions sociales et des autorités est un lieu privilégié de l'analyse de la crédibilité et de ses conditions de possibilité. Elles *font croire* ; Certeau les appelle les *institutions du croire* :

« À titre de première approximation, j'entends par "croyance" non l'objet du croire (un dogme, un programme, etc.) mais l'investissement des sujets dans une proposition, l'acte de l'énoncer en la tenant pour vraie – autrement dit, une 'modalité' de l'affirmation et non pas son contenu. Or la capacité de croire semble partout en récession dans le champ politique. Elle soutenait le fonctionnement de l'autorité. Depuis Hobbes, la philosophie politique, surtout dans sa tradition anglaise, a considéré cette articulation comme fondamentale. Par ce lien, la politique explicitait son rapport de différence et de continuité avec la religion. Mais la volonté de "faire croire" dont vit l'institution, fournissait dans les deux cas, un répondant à une quête d'amour et/ou d'identité.¹⁹ »

Partie de la nécessité pour l'institution de faire croire comme expression de son autorité, l'analyse politique du croire se termine par une contestation de l'institution dans sa prétention à maîtriser ce qui est à croire.

¹⁸ Cf. Certeau, « Une pratique sociale de la différence : croire » (1981), p. 366.

¹⁹ Certeau, *L'invention du quotidien*, p.260.

3- Croire : une pratique de l'autre

Me souvenant de Michel disparu en 1986; l'élément qui me vient à l'esprit est l'importance qu'il attachait à l'altérité, ce qu'elle signifiait pour lui : être prêt à faire une place à l'autre, tel un *kairos*, (ce moment approprié) pour saisir ce qui advient au cœur de la rencontre de cet Autre du désir qui n'en finit pas de me déranger - par ses multiples médiations.

À l'école des mystiques, Certeau aménage dans le discours une béance par un phénomène de rature – *pas ça* – qui interdit au discours de boucler sur lui-même comme savoir définitif, entier, totalisant voire totalitaire. L'ouverture de la *fable mystique* en constitue l'occurrence la plus connue :

« Ce livre se présente au nom d'une incompétence ». (...) « On se doute bien qu'il ne peut s'agir d'une simple humilité qui serait bien cuistre au moment d'ouvrir un travail dont le premier tome fait plus de quatre cents pages et dont l'auteur est un spécialiste reconnu. La théologie de l'expérience religieuse du judéo-christianisme se construit comme pensée de l'altérité.²⁰»

Certeau ne présuppose pas un phénomène unique que l'on nomme la mystique, avec une tradition prétendument commune aux trois monothéismes, qui court du Pseudo-Denys en passant par Maître Eckhart, Nicolas de Cues, Angélus Silésius, Jacob Boehme ou Novalis, et même au-delà. Il ne commence pas par trouver un nom qui dépasse tous ces phénomènes par exemple, ce « sentiment océanique », – nommé par Romain Rolland pour Freud au moment de l'écriture de *L'avenir d'une illusion* (1927).

« Tel Robinson Crusoé sur la grève de son île, devant “le vestige d'un pied nu empreint sur le sable”, l'historien parcourt les bords de son présent ; il visite ces plages où l'autre apparaît seulement comme une trace de ce qui a passé. Il y installe son industrie. À partir d'empreintes définitivement muettes (ce qui a passé ne reviendra plus, et la voix est à jamais perdue), se fabrique une littérature: elle construit une mise en scène de l'opération qui confronte l'intelligence à cette perte. Ainsi se produit le discours qu'organise une présence manquante.²¹ »

L'homologie²² ainsi dégagée consiste dans un discours de l'autre, l'hétérologie. Il me faut insister sur l'histoire comme mémoire sociale, telle qu'il l'a

²⁰ Certeau, *La Fable mystique*, 1982, p. 9.

²¹ Certeau, *L'Absent de l'histoire*, 1973, p. 8-9.

²² L'analogie voire le même.

mise en pratique dans son œuvre. Ce respect de l'altérité du passé, il l'associait à la nécessité (...) de narrer la confrontation avec l'irréductible étrangeté de ce passé. Ainsi pratiquée, cette relation à l'altérité était au fondement de sa pensée, de ce qu'il nommait souvent "hétérologie"²³. Non qu'il faille entendre par là une identification de l'autre – Dieu, le passé, ce qui manque, etc. – mais une fonction, ambivalente, comme Autre du désir chez Lacan. Dans un de ses articles sur Certeau intitulé « *La passion de l'altérité* », Luce Giard dira : « l'histoire implique une relation à l'autre en tant qu'il est l'absent, mais un absent particulier, celui qui a passé comme le dit la langue populaire. »

Car « nous avons tous besoin de déverser notre rivière dans le fleuve du monde. Et nous avons besoin de recevoir l'eau de la rivière d'autrui.²⁴ »

Certeau ne se reconnaît que par l'altération que lui procure la rencontre avec les diverses formes de l'altérité. À sa manière il dévoile, émerveillé, la parole des mystiques ultimement dans sa *Fable mystique* : « il se découvre sur la scène de l'autre. Il parle dans cette parole venue d'ailleurs et dont il n'est plus question de savoir si elle est à l'un ou à l'autre.²⁵ » Cette étrange filiation nous rappelle que sont battues en brèches les oppositions entre le sensible et la raison, l'esprit et la vie, au point d'affirmer que : La vie est entièrement absorbée par l'œuvre et l'œuvre est la vie ou mieux dit, que vie et œuvre ne font qu'un.

C'est de l'intérieur de l'univers mobile de sa pensée qu'on se tient, soit dans le maintien d'une posture de questionnement toujours ouverte, soit dans une résistance à l'autre, face au déploiement des modes d'interprétation qui font survivre une part énigmatique du passé à jamais refermée, cette *étrangeté* interne à l'histoire de la mystique.

Dans cette guise, l'anthropologie certelienne s'identifie à travers l'observation de ce qui la trahit, la dénature, l'empêche. En engageant la critique de « *l'étrangeté de l'autre* », Certeau cerne le territoire anthropologique par le biais de son revers négatif, fait de parcellisation, d'imitation dégradée, d'une dispersion en même temps que d'une indifférenciation.

En regard de ses dimensions négatives dont il s'extrait, le travail de méditation créatrice de Certeau opère donc à la fois une focalisation et un rétablissement. Il cadre, il met au point, il confronte, il oppose au réel une

²³ Cf. R. Terdiman, « Une mémoire d'éveilleur », *Michel de Certeau*, Cahiers pour un temps, Centre G. Pompidou, Paris 1987, p. 91-96.

²⁴ J.A. Nisole, *Rencontres d'un occidental avec le zen*, Montréal, Liber, 2006, p. 19.

²⁵ Michel de Certeau, *La fable mystique*, t.I, Paris, Gallimard, 1982, p. 320.

colère lucide, une incontournable mélancolie, une résistance certaine, une «*extase blanche*». Il lui réplique par un autre rythme, une autre vitesse, porteuse d'une « nouvelle donne » de sens et de protestation. C'est ce que le poète René Char appelait «*l'énergie disloquante de la poésie*». D'où une écriture au lyrisme parfois tendu et qui tire sa force des rapports établis entre poésie, mystique et philosophie. Ayant affaire à la prose de l'histoire, voire aux prosaïsmes où à la prosaïsation la plus affligeante, la diction du mystique se constitue en terrain d'affrontement avec ce qui lui manque.

4- Croire et savoir

Quand on parle de savoir, on parle d'objet, c'est-à-dire de production du discours scientifique. Dans le langage médiéval, on distinguait sujet et objet à l'intérieur d'un discours. C'était une manière d'empêcher l'objectivation de Dieu, ainsi, le sens logique du mot sujet s'évapore; le sujet devient ce qui envisage l'objet. Dès lors, la croyance peut être la possession d'une certitude idéologique ou d'un contenu de pensée.

À l'antipode d'une telle interprétation de la croyance, Certeau construit la rationalisation de la foi de telle sorte qu'en aucun cas Dieu et la foi ne puissent être considérés comme des objets de savoir.²⁶ Car ce sont des concepts proprement «utopiques». Il perçoit donc chez les mystiques une résistance à l'intellection de la foi quand ils maintiennent l'expression de celle-ci dans le cadre de la confession et de la prière. Il dit dans *La Fable mystique* :

« *De diverses manières, l'énonciation qui détermine les élaborations "spirituelles" part du postulat que l'acte de connaître se situe dans le champ de la prière (ou, comme le disait déjà saint Anselme, dans le champ de l'invocatio). L'allocution est pour le savoir sa condition et son commencement. Elle lui donne la formalité d'un "parler à", qui est aussi un "croire en" (credere in). La science mystique interroge donc en même temps la nature de la parole (venue d'une voix), celle de la croyance²⁷ et celle du savoir. Elle s'arrête là, sur le seuil où la possibilité de parler mesure une possibilité de connaître : comment l'allocution peut-elle donner naissance à un savoir de l'autre?²⁸ »*

²⁶ Le travail de Michel Corbin, tant dans ses études sur Anselme que sur Thomas d'Aquin, développe le même genre de réflexion. Chez Certeau et Corbin, l'influence de Heidegger est évidente : faire de la théologie comme on fait des sciences exactes, voilà une expression caractéristique de l'ontothéologie.

²⁷ *Attention d'une oreille, fides ex auditu.*

²⁸ *Op. cit.*, p. 220-221

Les études historiques et sociologiques sur l'athéisme montrent comment l'athéisme est un fruit du christianisme tel que répertorié brièvement par Ernst Bloch dans son grand livre *L'athéisme dans le christianisme* (1978) et Bernhard Welte avec *L'expérience du rien* (1989). La théologie contemporaine elle-même s'empare de ce thème, ne comprenant plus l'athée ou le nihiliste comme l'adversaire ou celui qui est dans l'erreur. Car c'est de l'intérieur du croire ou du non-croire qu'une expérience de l'absence de Dieu peut être faite. La signification théologique de l'athéisme donne une possibilité inédite pour la compréhension de la croix, car pour le croyant, sur la croix qui meurt, sinon Dieu? Pour Certeau :

*La « communication est perçue comme brisée. La crédibilité qui la fonde s'effrite. [...] Les textes se produisent à partir de ce qui manque. Certes, la dévotion veut faire croire que les êtres et les livres parlent de Dieu, ou que Dieu y parle, mais leur bavardage ou leur rumeur ne console pas les mystiques du XVII^e siècle, inattentifs à ses bruits et jetés par leur désir dans l'expérience d'un grand silence. La "Lettre" en effet n'est pas la parole qu'ils attendent, ni le monde. Ces messagers [...] 'ne savent me dire ce que je veux'. À cette absence du Verbe, s'oppose une assurance : il **doit** parler. Une foi est liée à ce qui ne se produit plus. La croyance fonde une expectation.²⁹ »*

Dans un autre registre la réflexion sur le croire, à partir de sa situation institutionnelle, montre qu'il est possible de comprendre premièrement le croire comme pratique et non d'abord comme savoir, mais comme acte de la volonté, et non d'abord comme contenu noématique³⁰, i.e. comme acte de connaissance.

Aussi, s'il est vrai que l'institution n'est pas réductible à un face à face avec l'individu, mais est aussi une des dimensions de la personne humaine, alors l'analyse souligne qu'il n'est pas concevable de croire tout seul, parce que le croire articule un rapport à l'autre et aux autres par la médiation de l'institution, fut-ce-t-elle l'institution du réel nommée par la psychanalyse.

Le rapport entre croire et vérité est donc ici incontournable, car il résulte d'un «faire faire», parce qu'il faut que l'institution soit crédible. La crise du croyable est une crise des institutions. La vérité n'est pas d'abord affaire d'énoncés, elle est un faire qui garantit la possibilité d'un vivre ensemble et celle des institutions. Le croyable transite mais demeure; comme «*révolutions du croyable*».

²⁹ *La fable mystique*, op.cit., p. 217-218.

³⁰ Qui se rapporte au noème, à l'acte de connaissance en tant que résultat.

Car pour maintenir ce qu'il faut croire, l'institution risque de le définir de façon de plus en plus technique :

« Le traitement institutionnel du croire épuise peu à peu ce qu'il prétendait gérer. En abusant de sa technicité, il perd sa crédibilité. Il s'isole de ce qui le soutient – une fonction qui fonde des liens sociaux sur l'énoncé d'opérations possibles. C'est la maladie qui menace tous les "magistères".³¹» D'ailleurs, «la réflexion sur le croire comme acte n'implique d'aucune manière que le sujet maîtrise ou contrôle ce qu'il croit, puisqu'elle analyse au contraire les manières dont s'inscrit, dans le langage et dans l'action, le rapport du sujet avec ce qui lui échappe – c'est-à-dire avec l'autre, sous des formes inter-relationnelles (la relation à autrui), temporelles (la loi d'une durée) et pragmatiques (la résistance des choses). À cet égard, l'acte de croire apparaît comme une pratique de l'autre. Cette gestion de l'altérité comporte une série d'aspects, dont ceux qui concernent la nature et le fonctionnement de l'institution de sens, et qui circonscrivent, comme ses faubourgs, l'institution particulière qu'est le magistère.³²»

Si la modernité s'identifie à l'hégémonie de l'ordre de l'esprit scientifique, ne retenant comme vrai que ce qui est certain et démontré, il lui importe, alors, de parvenir à une énonciation juste pour atteindre des « vérités définitives »... Mais le croire est un autre discours, la fable est sa langue, la mystique est ce qui réinsère le contenu du croire - dans l'utopie - sachant qu'on ne peut jamais l'énoncer « une fois pour toutes ».

Lorsqu'on dit de la modernité qu'elle est l'ère du Cogito, on laisse entendre que le sujet pensant se pose lui-même, en pleine indépendance des autres et de Dieu. La démarche cartésienne en constitue l'archétype, pour ainsi dire. De ce fait, Descartes « se coupe de son affectivité (psukhê) mais aussi de la plus grande partie de son corps³³. »

Toutefois, « [...] Toute pensée est l'expression langagière partielle et temporaire de ce qui est vécu, et qui dépasse incommensurablement les mots. La pensée n'est pas vaine, cependant, lorsqu'elle est là pour éclairer. Non pas pour créer la réalité ni pour la définir ni même pour l'affirmer. Le « Je pense donc je suis » de Descartes est une sottise. La pensée est une lanterne. Le palais immense et somptueux qu'elle peut éclairer n'a aucune commune mesure avec la minuscule lanterne. La pensée est « un doigt qui désignant la lune », dit le bouddhisme, « malheur à qui confond le doigt et la lune³⁴ »!

³¹Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances (1985), p. 704, in *Exigences et perspectives, Mélanges Greimas*,] Amsterdam, Benjamins, 1985, n° 369, p. 689-707.

³² Certeau, « L'institution du croire », (1983), p. 62

³³ J.-A. Nisole, *Rencontres d'un Occidental avec le zen*, Montréal, Liber, 2006, p. 40.

³⁴ J.-A. Nisole, *Ibid.*, p. 19.

Pourtant, pense-t-on l'homme comme maître et possesseur de la nature comme de lui-même. J'en vois dans la critique heideggerienne de la technique une intéressante description : univocité et instrumentalisation du langage, fascination par la science, évidence d'un progrès de l'humanité. Mais quel progrès, s'il ne vient pas du dedans, de la « voie intérieure » du sujet?

« Il est frappant que, depuis quatre siècles, les réflexions philosophiques, sociologiques ou anthropologiques de l'aire méditerranéenne ou "latine" ont été mobilisées par une interrogation sur l'objet, qui met en cause la vérité de la croyance, alors que la problématique de l'acte de croire s'est développée surtout dans une tradition anglo-saxonne. [...] Cette géographie épistémologique relève déjà des rapports entre le croire et l'institution, puisqu'elle différencie des régions méridionales où la croyance est essentiellement considérée en fonction de sa définition par des institutions rivales (religieuses, politiques, académiques), et des régions nordiques, articulées par la Réforme, où la conscience croyante paraît circuler à travers les objets susceptibles d'exprimer ou de rassembler des convictions.³⁵»

Selon Certeau la croyance est liée au savoir qu'elle suit ou précède, ce qui requiert l'étude des structures relationnelle entre croire et savoir. Il évoque à ce propos une lettre envoyée en juin 1877 par le mathématicien Georg Cantor à Dedekind qui fait alors autorité. Cantor écrit :

« Ce que je vous ai communiqué tout récemment est pour moi-même si inattendu, si nouveau, que je ne pourrai pour ainsi dire pas arriver à une certaine tranquillité d'esprit avant que je n'aie reçu, très honoré ami, votre jugement sur son exactitude. Tant que vous ne m'aurez pas approuvé, je ne puis que dire : Je le vois, mais je ne le crois pas.³⁶» [...] « Croire à ce titre a une valeur conventionnelle.³⁷ »

Les conventions de groupe délimitant le domaine du croyable sont sujettes aux modifications sociales et historiques. La typologie mise en place par Certeau dessine des transits épistémiques : *« Le parcours épistémiques permet d'articuler et de distinguer une cohésion sociale d'une part, du côté du « reçu », et une cohérence logique d'autre part, du côté du « vu ».³⁸ »* Ici, il ne s'agit pas d'opposer croyance et science, mais au contraire, de montrer leur constante articulation, y compris dans leurs déplacements.

³⁵ Certeau, « L'institution du croire », 1983, p. 61-62.

³⁶ *Ibid.*, p. 64-65.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Louis Panier, « Pour une anthropologie du croire » in Claude Geffré, *op. cit.*, p.41.

Le « cru » est lié à ce qui est reçu et les énoncés reçus tiennent lieu d'institution, ce qu'Aristote qualifie d'*endoxa*, l'admis, l'accepté que j'indiquais plus tôt. L'institution sécrète donc les portes-parole de ce qui est tenu comme admis. Elle tient place de l'autre, organisant le croire nécessaire à produire des pratiquants. Mais par un rôle, en premier lieu positif, qui est une fonction autorisante :

« *Ce rôle joué par l'institution qu'est le reçu, je le qualifie de poétique³⁹* » dit Certeau – dans article de 1983 – qui discerne cette dimension dans les trois formes de rapports à l'autre dans le croire. 1. Le « on dit » qui autorise le « je dis »; 2. le « on dit » qui ouvre la possibilité d'un savoir et enfin, 3. l'indétermination du « on dit » qui suscite un sens incomplètement circonscrit, polysémique et instaurateur d'hypothèses multiples.

« *Sous [sa] forme poétique, la croyance conjugue les deux postulats qui la définissent, mais dont elle ne supporte pas la tension : d'une part, il y a de l'autre, et, d'autre part, il doit y avoir du sens. Elle reconnaît (dans toutes les acceptions du terme) des régions qui ne sont pas appropriables (elles sont "autres"), mais doivent avoir des liens avec le savoir acquis (ça doit avoir du sens).*⁴⁰ »

Autrement, comment souligner l'impossibilité de comprendre le croire comme une faiblesse (Cf. *Paul Ille Co*, 12, *passim*). Le croire, quand bien même il est réduit à un énoncé de croyance, caractérise un mode de connaissance : celui de la relation à l'altérité de l'autre. Ce qui est cru n'est pas à portée de la main. Distinguer le croire du savoir, c'est reconnaître la nourriture élémentaire de l'altérité qui fait qu'il y a toujours de l'Autre quand je dis « Je ».

L'insaisissabilité de l'acte de croire indique vers sa dimension poétique, comme un « acte de faire » qui invente le quotidien. Le croire est marqué par la dépossession, cette impossible maîtrise du savoir; non seulement parce qu'il y a la contingence du devenir mais aussi et surtout parce que croire est la condition de possibilité de cette démaîtrise du supposé savoir.

« *Se poser la question : "est-ce que je crois?", c'est sortir déjà du champ de la croyance et la tenir pour un objet intellectuel indépendant de l'acte qui l'affirme comme une relation. La croyance n'est plus qu'un dire lorsqu'elle cesse d'être un engagement relationnel, c'est-à-dire lorsqu'elle cesse d'être une croyance.*⁴¹ »

³⁹ Certeau, « L'institution du croire », *RSR*, art. cit., p. 68.

⁴⁰ Certeau, *Le croyable : Préliminaire à une anthropologie des croyances*, 1985, p. 700-701.

⁴¹ *Ibid.*, p. 368.

Cette dernière formule manifeste l'impossibilité d'une distinction entre la croyance et le croire : « *la croyance [...] cesse d'être une croyance* ». En effet, il est illusoire de penser pouvoir se déterminer par rapport à des croyances qui ne seraient plus que vestiges, parce qu'il n'est pas possible de ne pas croire. L'illusion que l'on pourrait ne pas croire est concomitante de la croyance absolue dans le savoir. Le savoir est la mythologie de la modernité parce que la modernité dissocie ce qui est cru de l'acte de croire. « Cette distinction même [...] est devenue notre pratique croyante contemporaine.⁴² »

Le traitement institutionnel des croyances relève donc d'une nécessité fonctionnelle. Il est indispensable comme tenant-lieu. Cependant, la logique portée par toute institution a tendance à s'autonomiser de la poétique dont elle est porteuse, à ce moment : « *Le danger de ce travail usinier, c'est son propre excès.*⁴³ » Cette prévention vise à affaiblir les institutions du croire pour qu'elles n'épuisent ou n'excluent ce qu'elles prétendaient gérer afin de leur rappeler leur *fonction poétique* et éviter les dérapages liés à une simple reproduction de la machine institutionnelle pour elle-même.⁴⁴

4- Conclusion : Passer c'est demeurer

Il ne suffit pas, si bien qu'on s'y trouve, d'être dans un lieu ou dans le monde : il faut l'habiter. Pour Certeau, cela veut dire : trouver le sens de l'esprit de notre époque. C'est aussi accepter irrévocablement d'« être-vers-la-mort » jusqu'à notre ultime « passage » sur l'autre rive.

Habiter un lieu de transit, cela donnerait à penser que le « dire mystique » tout comme le « dire poétique » est selon le poète Paul Celan : « *cette parole qui recueille l'infini là où n'arrivent que du mortel et du pour rien*⁴⁵ ». Cette distance inhérente au revenant, qui revient de l'indétermination, signe du chemin, acheminement provenant du plus loin de l'inimaginable, de l'infini qui dit « *du mortel et du pour rien* » comme rencontre avec l'absurde de la condition humaine.

En conséquence, le « demeurer » opère une mortification, sorte de deuil d'une distance prise à l'égard de soi et de l'autre. On peut donc comprendre que le sujet du manque permet de reconnaître la relation d'une détermination inhérente à une poétique du déclin de la religion qui

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p.79.

⁴⁴ Cf. F. Dosse, *op. cit.*, pp. 590-595.

⁴⁵ Paul Celan, *Le Méridien et autres proses*, (trad. Jean Launay), Paris, Seuil, 2002, p.81.

prévient contre des réenchantelements trop faciles. C'est, dit autrement, reconnaître l'universelle condition du sujet en proie à ses propres illusions.

Alors que mes propos tirent à leur fin, il n'est pas de trop de se demander ce qui nous reste de Certeau : le rappel de l'influence du *Zeitgeist* et ses conséquences sur l'existence de chacun, l'éclipse de Dieu, la désertification de l'institution ecclésiale, l'utopie de la foi, l'expérience du rien, le rapport oublié entre désir et parole du manque jusque dans le déclin du sens qui parce qu'il est en déclin est un deuil du réel toujours à faire.

Le manque tourne notre attention vers une aporie qui conduit (inconsciemment?) Certeau - dans les entrelacs d'une technique et d'un récit littéraire, d'une production et d'une écriture, d'une « science » et d'une « fiction », il raconte ses voyages au pays des absents, les rencontres qu'il y a faites et comment il en a été transformé, altéré au sens destinal.

Pour lui, on l'a vu, cette aporie prend la forme d'une pulsion métabolisée comme négation, formant une résistante-survivance à la montée de la folklorisation de la religion et la perte de sens dans l'institution en laquelle il n'est demeuré qu'en passant - et dont l'expérience imprègne tout son être-écrivain du désir dont figure l'impossible objet.

Un « sort » qu'il voulait conjurer, mais dont le spectre du déclin de Dieu grave symboliquement le creusement du temps dans le corps « passant » qu'il fut - jusqu'au moment où la maladie termina, trop tôt, son transit. Cette aporie prit donc la forme d'une incapacité grandissante à « faire le deuil de ses origines », comme il le dit dans *La faiblesse de croire* :

« A présent, semblable à ces ruines majestueuses d'où l'on tire des pierres pour construire d'autres édifices, le christianisme est devenu pour nos sociétés le fournisseur d'un vocabulaire, d'un trésor de symboles, de signes et de pratiques réemployés ailleurs. Chacun en use à sa manière, sans que l'autorité ecclésiale puisse en gérer la distribution ou en définir à son gré la valeur de sens. La société y puise pour mettre en scène le religieux sur le grand théâtre des mass media ou pour composer un discours rassurant et général sur les « valeurs ». Des individus, des groupes empruntent des « matériaux chrétiens » qu'ils articulent à leur façon, faisant encore jouer des habitudes chrétiennes sans pour autant se sentir tenus d'en assumer l'entier sens chrétien.⁴⁶»

⁴⁶ *La faiblesse de croire*, p. 299, 1986.

Certeau avait cru à la réconciliation avec la réalité de son temps par l'usage des « arts de faire avec » le monde, mais il n'est arrivé qu'à l'impasse épistémique qui fut la sienne - croire et faire croire, ce qui, encore aujourd'hui, demeure du registre de l'incroyable. À la démythisation du consistant (la consolation), succède maintenant la signification de l'inconsistant (le manque). Sur cette signification, l'on peut vivre non seulement la charte de l'expérience, mais aussi celle de la foi.

Reste la poussière, celle qui, dans la vision de l'existence offerte par la modernité vouée à la performativité et au capital qui sont les bases de l'anéantissement de la dignité humaine. La vérité nue est une métaphore qui a un sens seulement quand elle n'est plus nue, c'est-à-dire quand elle est cachée. Ainsi l'aventure d'histoire de Michel de Certeau qui informa un clivage qui unit, celui de l'expérience d'être habité par un excédent en lequel on se tient.

Pour bien entrer dans cette expérience, il faut la comprendre comme un «mouvement» où trouver c'est chercher davantage. Le discernement est lié en effet à l'extension du progrès de la conscience à une lecture toujours plus spirituelle du monde et des relations. Croire et transit tendent donc à s'identifier chez de Certeau, où il est demandé d'apprendre, dans les rencontres avec autrui, à chercher sans cesse «l'Autre qui va toujours plus loin» comme disait Rainer Maria Rilke à propos de Jésus dans l'épisode des disciples d'Emmaüs au chapitre X de l'évangile de Luc.

Ainsi, bon comme mal croyants sont-ils sans cesse convoqués à «l'hérésie du présent» si l'on ne veut pas d'un enfermement muséographique de la foi, d'une *folklorisation*. La fidélité à la tradition exige l'invention qui a déjà permis tant de manières d'être fidèle à l'événement fondateur.

« La tradition ne peut qu'être morte si elle reste intacte, si une invention ne la compromet pas en lui rendant la vie, si elle n'est pas changée par un acte qui la recrée ; mais chaque fois elle renaît des questions et des urgences qui font irruption.⁴⁷»

Je ne peux résister au jeu de mots plus longtemps, tant il rend la pensée de Certeau. Le «pas sans», c'est le «passant», l'affirmation de l'anthropologie du transit. « *Et lui, passant au milieu d'eux, allait son chemin* » (Lc 4,³⁰). Le redoublement de la négation exprime l'impossible en deux sens. Il n'est pas possible de le désigner, ce passant, parce qu'il passe, y

⁴⁷ *Ibid.*, p. 69.

compris les mots. Il n'est pas possible parce qu'il est l'autre, celui de qui seul le salut, impossible, peut-être reçu. « *Pour les hommes, c'est impossible* » (Mt 19,26), mais pour Dieu... Il circule comme la vérité. Il est en transit. Tout ce vocabulaire du voyage et du pèlerinage, les mystiques l'ont parcouru.

Le vocabulaire du manque que Certeau ne cessa d'employer, laisse une place béante et interdit la fermeture totalisante. C'est pour ça que : *Cette passion de l'autre n'est pas une nature primitive à retrouver, elle ne s'ajoute pas non plus comme une force de plus, ou un vêtement, à nos compétences et à nos acquis ; c'est une fragilité qui dépouille nos solidités et introduit dans nos forces la faiblesse de croire qui nous rends la force d'une lucidité comme un risque de s'exposer [...] à l'autre.*⁴⁸

« *Vers Dieu je ne puis aller nu, mais je dois être dévêtu.*⁴⁹ » disait Silesius. Et Certeau quant à lui : « *Ne peut s'arrêter de marcher et avec la certitude de ce qui lui manque, sait de chaque lieu et de chaque objet, que ce n'est pas ça, qu'on ne peut résider ici et se contenter de cela. Le désir crée un excès. Il excède, passe et perd les lieux, il fait aller plus loin, ailleurs. Il n'habite nulle part, il est habité*⁵⁰. »

Certeau aura porté la part d'ombre de la modernité, ce qu'elle a refoulé au fil du temps, sa tradition orale évacuée par le triomphe de l'écriture. Cette blessure qui se traduit par une marque sur le corps n'est pas sans évoquer le héros antique, Oedipe, mais aussi le héros biblique, Jacob marqué lui aussi par sa nuit de combat avec l'ange : « Le fait d'être «blessé» est la signature illisible du manquant sur le corps. Ce qui ouvre l'anthropologie sur une poétique du corps, ce « corps informé (il reçoit la forme) de ce qui lui arrive ainsi bien avant que l'intelligence en ait connaissance⁵¹. »

Après ce braconnage dans la contrée spirituelle de de Certeau, on s'est rendu, mine de rien, jusqu'en cet ultime hors lieu de son itinéraire, cet «heureux naufrage ». Car si le philosophe interroge ce mystère du devenir. Le mystique, quant à lui, cédant à « l'océanique avancée du voir, à l'omnipotence solaire de la mer », ose un pas de plus, car il est conscient « qu'il ne demeure qu'en passant. »

⁴⁸ *La faiblesse de croire, op.cit.*, p. 305

⁴⁹ Angelus Silesius, *Le pèlerin chérubinique*, I, 297, cité in *La faiblesse de croire*, p. 314.

⁵⁰ *La fable mystique, op.cit.*, t. I, p. 411.

⁵¹ *Ibid.*, p. 408.

Éléments bibliographiques de Michel de Certeau

- *Mémorial du Bienheureux Pierre Favre*, trad. et commenté par M. de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1960.
- "Mystique" au XVII^e siècle. Le problème du langage "mystique". in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*. Paris, Aubier, 1964.
- J.-J. Surin, *Correspondance*, (éd. de Certeau), Paris, DDB, (coll. Bibliothèque européenne), 1966.
- *L'étranger ou l'union dans la différence*, Paris, DDB, 1969.
- *La Possession de Loudun*, (éd. de Certeau), Paris, Julliard, (Collection Archives), 1970.
- *L'Absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973.
- *Le Christianisme éclaté*, Paris, Seuil, 1974.
- « Mystique » in *Encyclopædia Universalis*, 1968-1975, pp. 1031-1036.
- « Les révolutions du 'croyable' » in *La culture au pluriel*, Paris, Chr. Bourgois, 1974. *L'ensemble du livre ne cesse d'utiliser le vocabulaire du croire*, p. 33, 35, 40, 57, 74, 147, etc.
- « Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVI^e et XVII^e siècles) : la formalité des principes » in *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 153-212.
- « Le corps folié : Mystique et folie aux XVI^e et XVII^e siècles » in A. Verdiglione, *La folie dans la psychanalyse*, Paris, Payot, 1977, pp. 189-203.
- « Une pratique sociale de la différence : croire », texte d'un colloque de 1979 (*Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, École française de Rome, 1981, n° 303, p. 363-383)
- « Folie du nom et mystique du sujet : Surin » in J. Kristéva, *Folle vérité*, Seuil, 1979, pp. 274-304.
- « La lecture absolue (Théorie et pratique des mystiques chrétiens : XVI^e-XVII^e siècles), in L. Dällenbach, et J. Ricardou, (Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle), *Problèmes actuels de la lecture*, Paris, Clancier-Guénaud, coll. « Bibliothèque de Signes », 1982, p. 65-80.
- *L'invention du quotidien*, t. I, Arts de faire, Paris, Gallimard, 1980. Voir en particulier la cinquième partie de l'ouvrage intitulée : « Manières de croire », pp. 299-340.
- *La fable mystique* (XVI^e-XVII^e siècle), t. I, Paris, Gallimard, 1982.
- *La fable mystique* (XVI^e-XVII^e siècle), t. II, Paris, Gallimard, 2013.
- « L'institution du croire, note de travail », (*RSR*, 1983 n° 343, pp. 61-80), repris dans «Le croyable. Préliminaires à une anthropologie des croyances » (*Exigences et perspectives, Mélanges Greimas, I*, Amsterdam, Benjamins, 1985, n° 369, p. 689-707)
- « Historicités Mystiques » in *RSR*, 1985, n° 73, pp. 325-354.

- *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, (éd. Luce Giard), Paris, Gallimard, 1987.

- *La faiblesse de croire*, (éd. Luce Giard), Paris, Seuil, 1987.

- *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, (éd. Luce Giard), Paris, Gallimard-Seuil, ÉHÉSS, 2005.

Sur de Certeau

François Dosse, Michel de Certeau, Le marcheur blessé, Paris, La Découverte, 2002.

_____, « *L'art du détournement. Michel de Certeau entre stratégies et tactiques* » - *Esprit*, Mars, 2002, pp. 207-222.

Chr. Delacroix & F. Dosse (dir.), Michel de Certeau, Les chemins de l'histoire, Paris, Complexe, 2002.

Mireille Cifali, Entretien, mystique et psychanalyse In: *Espaces Temps*, 80-81, 2002. 156-175.

Claude Geffré (dir), *Michel de Certeau et la différence chrétienne*, Paris, Cerf, 1991.

Luce Giard (dir.), *Le voyage mystique. Michel de Certeau, Recherches de sciences religieuses*, Paris, 1988.

L.Giard et alii, *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991.

Luce Giard, « Feux persistants, entretien sur Michel de Certeau », *Esprit* n° 219 (1996), p. 131-154.

Luce Giard et alii., Actualités de Michel de Certeau, Esprit, Nov. 2002, pp.92-125.

Histoire et psychanalyse : autour de Michel de Certeau, Revue Espace Temps, 80-81, septembre 2002.

R. Terdiman, « Une mémoire d'éveilleur », *Michel de Certeau, Cahiers pour un temps*, Paris, Centre G. Pompidou, 1987, p. 91-96.

Laura Willett, « Traverses : une interview avec Michel de Certeau » in *Paroles gelées*, UCLA, French Studies, Vol. 1, 1983, pp. 1-15, en ligne :

<http://escholarship.org/uc/item/7ftlg1ms#page-1>