



**Fabula / Les Colloques**  
**Michel de Certeau et la littérature**

---

# Michel de Certeau et les préfaces des mystiques

**Norihiro Morimoto**

---



## **Pour citer cet article**

Norihiro Morimoto, « Michel de Certeau et les préfaces des mystiques », *Fabula / Les colloques*, « Michel de Certeau et la littérature », URL : <https://www.fabula.org/colloques/document4991.php>, article mis en ligne le 27 Novembre 2017, consulté le 19 Avril 2024

---

# Michel de Certeau et les préfaces des mystiques

**Norihiro Morimoto**

---

La préface est de nos jours conçue comme une partie du livre, mais son statut n'allait pas de soi au début de l'époque moderne, quand allaient de pair le développement de l'imprimé et celui des écrits de spiritualité. Se détachant du texte, elle n'apparaît dans la littérature mystique qu'au fur et à mesure que la diffusion par l'imprimé a remplacé la circulation des manuscrits. Ce n'est pas un hasard si Michel de Certeau cite longuement dans *La Fable mystique* la préface de la *Science expérimentale* de Surin et l'ouverture des *Moradas* de Thérèse d'Avila, et s'il fait de ces citations le fondement de ses conceptions sur « la scène de l'énonciation » des mystiques modernes :

Dans le discours mystique aussi, il y aura une narrativisation du locuteur, circulation interminable autour de l'instance productrice qu'est la place in-finie et inassurée du « je ». Mais avant que l'écriture se foment en ce « foyer d'érosion », elle doit s'arracher au silence. D'où parlera-t-elle ? Puisque les institutions pas plus que les propositions reçues ne règlent cette question première, c'est le « je » qui fait ouverture. Dans la Préface ou le Prologue des textes du xvi<sup>e</sup> ou du xvii<sup>e</sup> siècle, il sert d'Introït à l'écriture. Il se loge au seuil comme ce qui la produit, à la manière dont une voix « se pose » pour donner lieu à un corps de langage, mais ici la voix s'éteint, place vide, voix blanche, dans le corps d'écriture qu'elle met au monde<sup>1</sup>.

Ce constat, d'ailleurs, ne semble pas issu d'une simple lecture des textes. Les travaux éditoriaux lui imposaient à coup sûr une attention particulière aux préfaces et ils étaient dans son cas liés à la production de son propre discours. On pourrait formuler l'hypothèse suivante : le travail de l'éditeur est en quelque sorte l'analogue de la façon dont les mystiques, avec leur « je », introduisaient le lecteur à leur voix ; c'est lui qui produit un corps écrit, substitut d'une voix éteinte et d'un corps perdu. Il convient donc d'interroger l'institution du corps manquant chez Michel de Certeau (de l'édition de Pierre Favre à *La Possession de Loudun*), puis l'institution éditoriale du *corpus* chez les mystiques modernes qui demande à la préface un certain emploi du pronom personnel et de la modalité verbale, avant de montrer en quoi l'historiographie selon Certeau s'inspire de l'usage de la préface dans les ouvrages des mystiques.

---

<sup>1</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique xvie-xviie siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 245.

# L'institution du corps manquant

Le mot *corpus mysticum*, d'après Certeau lecteur de Lubac, passe de l'Eucharistie à l'Église au cours du Moyen Âge. Certeau concentre son article de 1964 sur de nombreuses variations du *mysticus* au xvii<sup>e</sup> siècle, supposant que le *corpus*, quant à lui, « continue à viser l'Église »<sup>2</sup>. Dix-huit ans plus tard, se penchant plutôt sur la question du *corpus* ou du « corps manquant », il parvient à la constatation qu'à l'époque moderne « devient mystique le corps à construire, sur la base de deux "documents" clairs qui font autorité » : le « corpus scripturaire » et l'« ostension eucharistique »<sup>3</sup>. Il se pourrait qu'ayant terminé son enquête sur le mot *mysticus*, il s'oriente vers le *corpus* pour aboutir à une synthèse du *corpus mysticum* dans *La Fable mystique*. Mais en réalité cela dépasse largement la réflexion sur un mot, car, lorsqu'il donne à lire les textes, il participe lui-même à une telle construction du corps d'écriture : le corps manquant est, pour reprendre l'expression que Certeau utilise à l'égard de son « maître » Lubac, « non seulement le sujet de son étude, mais le principe de sa réflexion et l'origine de son langage »<sup>4</sup>.

Entré dans la Compagnie de Jésus en 1950, Michel de Certeau a été nommé collaborateur des éditions savantes de la spiritualité jésuite dans la collection « Christus » en 1956<sup>5</sup>. Le *Mémorial* de Pierre Favre, un des compagnons du fondateur de la Compagnie, lui offrit dès lors matière à réflexion. Objet littéraire, pourtant, difficile à appréhender, et cela d'autant plus que Favre « ne s'adressait qu'à lui-même » et que le lecteur doit y entrer « sans y avoir été invité »<sup>6</sup>. Pas de prologue, et pas davantage de préface – cette expérience de lecture particulière, nous le verrons, va hanter notre auteur toute sa vie. Si, comme l'écrit Certeau dans *La Fable mystique*, le poète Maurice Maeterlinck est réanimateur de *l'Ornement des noces spirituelles* de Ruysbroeck, lui-même l'est du *Mémorial* à triple titre de traducteur, d'éditeur et d'historien, jouant un rôle de préfacier de façon moins esthétique que rationnelle, moins poétique que discursive<sup>7</sup>. Dans son édition se révèle une recherche du fondement de la spiritualité ignatienne, alors même que la référence au *modus loquendi* n'est pas encore si patente. L'explication approfondie du genre du « mémorial » ne se trouve que dans une note de l'introduction :

<sup>2</sup> Michel de Certeau, « "Mystique" au xviii<sup>e</sup> siècle. Le problème du langage "mystique" », dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Paris, Aubier, t. II, 1964, p. 267.

<sup>3</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 112.

<sup>4</sup> Michel de Certeau, « Exégèse, théologie et spiritualité », *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 36, no 143, 1960, p. 368 ; *Id.*, « Un maître, le R. P. Henri de Lubac », *Ecclesia*, no 187, 1964, p. 83-90.

<sup>5</sup> Sur la situation des études de spiritualité dans ces années, voir Jacques Le Brun, « Michel de Certeau historien de la spiritualité », *Recherches de science religieuse*, t. 91, 2003, p. 535-552.

<sup>6</sup> Pierre Favre, *Mémorial*, traduit et commenté par Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 7.

<sup>7</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 199.

Étroitement lié à la conception ignatienne de l'examen, le journal exprime sous forme de discussion avec soi-même le dialogue avec Dieu : en reconnaissant dans son action le « mouvement » de Dieu, l'apôtre collabore de mieux en mieux à l'Œuvre qui lui indique sa propre « vocation », et discerne en lui les résistances qui s'opposent encore à l'activité créatrice de Dieu<sup>8</sup>.

Explication sans laquelle on perdrait la portée de ces textes, et qui préfigure ses travaux à venir. Néanmoins, constatons-le, cette note reste peu ou prou marginale<sup>9</sup>. La modestie du jeune traducteur n'est pas sans raison puisque cette édition a pour objectif institutionnel d'accommoder la spiritualité de Favre à l'« image » sociale d'Ignace de Loyola<sup>10</sup>. C'est dans ce contexte qu'il va jusqu'à dire que le journal est « un mode d'expression propre à tous les premiers jésuites »<sup>11</sup> : il s'agit non pas de mettre en relief la singularité de Favre mais de la mettre en rapport avec les exercices spirituels qui consistent à discerner la volonté divine dans l'âme, tels qu'Ignace les élabore<sup>12</sup>. En outre, son travail se conforme ici à des critères académiques (il s'agit de son mémoire de l'EPHE et de sa thèse de troisième cycle), critères dont il se détachera peu à peu, faisant de l'histoire de la spiritualité, ou plutôt de la doctrine spirituelle, l'objet principal à la fois de sa réflexion et de sa critique dans un article sur Henri Bremond l'auteur de la *Métaphysique des saints* en 1966 ou dans un compte rendu de la *Spiritualité moderne* de Louis Cognet en 1968<sup>13</sup>. Les éditions de Jean-Joseph Surin conduisent Michel de Certeau à des positions plus audacieuses. D'une part, pour ses écrits théoriques, Surin « ne vit jamais la publication après laquelle il pensait pouvoir dire son "Nunc dimittis" »<sup>14</sup> ; d'autre part, pour ses lettres, la diversité circonstancielle et l'ambiguïté énonciative ne

<sup>8</sup> Pierre Favre, *Mémorial*, *op. cit.*, p. 82, n. 1.

<sup>9</sup> Voir un article assez réticent envers l'approche certalienne de genre littéraire, André Rayez, « Du collège Sainte-Barbe à la Sorbonne : Pierre Favre (1506-1546) », *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 36, no 144, 1960, p. 493-500.

<sup>10</sup> Il avouera dans le numéro spécial « Jésuites » de *Christus* : « la présentation que *Christus* faisait de la spiritualité ignatienne était différente de ce qu'elle est aujourd'hui, et elle se séparait alors de celles qui l'avaient précédée, tout en s'autorisant comme elles d'un retour aux origines » (Michel de Certeau, « L'épreuve du temps », *Christus*, t. 13, no 51, 1966, p. 314) ; « s'il [l'historien] a pour tâche de fournir à ses contemporains cette part nécessaire et légitime de leur "image" sociale qui intègre un passé au présent, il découvre progressivement une mission plus essentielle et plus difficile, qui consiste à leur révéler, dans un moment du passé, la négation de cette image même » (*Ibid.*, p. 318).

<sup>11</sup> Pierre Favre, *Mémorial*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>12</sup> En 1973, de façon frappante, Certeau parlera du « fondement » des *Exercices* : « Le *libretto* des Exercices Spirituels est un texte fait pour une musique et des dialogues qu'il ne donne pas. Il se coordonne à un "hors-texte" qui est pourtant l'essentiel. Aussi ne tient-il pas la place de cet essentiel. Il ne se substitue pas aux voix. Il ne les prévient pas ; il ne prétend pas les "exprimer" ni les métamorphoser en *écriture*. Ce n'est pas plus le récit d'un itinéraire qu'un traité de spiritualité. Les Exercices fournissent seulement un ensemble de règles et de pratiques relatives à des expériences qui ne sont ni décrites ni justifiées, qui ne sont pas introduites dans le texte, et dont il n'est d'aucune façon la représentation puisqu'il les pose comme extérieures à lui sous la forme du dialogue *oral* entre l'instructeur et le retraitant, ou de l'histoire *silencieuse* des relations entre Dieu et ces deux répondants » (Michel de Certeau, « L'espace du désir ou le "fondement" des Exercices spirituels », *Christus*, t. 20, no 77, 1973, p. 118) (l'auteur souligne).

<sup>13</sup> Voir Michel de Certeau, « Henri Bremond et la "Métaphysique des saints" », *Recherches de science religieuse*, t. 65, 1966, p. 23-60 ; *Id.*, « La spiritualité moderne », *Revue d'ascétique et de mystique*, t. 44, no 173, 1968, p. 33-42.

<sup>14</sup> Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel*, éd. Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 8.

permettent pas davantage, depuis trois siècles, d'édition satisfaisante. Notre auteur privilégie désormais la tentative, bien qu'elle soit impossible, de communiquer la voix vivante de Surin sur le recours à l'explication doctrinale : « Nous publions [Les lettres] comme un document, avec le souci de montrer et non pas de démontrer » ; « l'éditeur doit s'arrêter ici, car c'est au lecteur qu'il appartient de découvrir, dans ces textes, davantage qu'un poème écrit dans une langue étrangère »<sup>15</sup>.

Ce processus aboutit avec *La Possession de Loudun* à une forme, un « style » inédit dans ce domaine : le mélange textuel du commentaire et des pièces d'archives. Sans doute faut-il faire la part de l'orientation de la collection « Archives », qui accueille le livre de Certeau. Mais celui-ci va plus loin ; il met en ordre des manuscrits « disséminés » de lettres comme d'autres écrits ; les notes qui les rendaient lisibles auparavant sont ici mises en scène et composent une histoire. Tout se passe comme si une série de chants éparpillés se transformait en oratorio avec les récitatifs de l'écrivain-éditeur. De plus, Certeau insère non seulement des dialogues des possédées mais aussi des tableaux et des cartes ; dans un chapitre intitulé « Le théâtre des possédées » se trouvent de façon très vive les listes des possédées, y compris les noms des démons et le lieu de leur résidence dans le corps de la possédée, listes qui « posent des séries de "proportions" dont le corps est le tableau »<sup>16</sup>. Telle est l'institution par Certeau d'un corps à la fois visible, audible voire palpable, institution qui n'est pas sans rappeler l'écriture de Surin<sup>17</sup>.

## Édition et préface

Mais peut-on procéder autrement pour écrire sur cet événement ? Une telle proximité vient-elle plutôt de la particularité de l'objet que du style de l'auteur ? Avec rigueur, cette pratique éditoriale ou littéraire de Michel de Certeau est-elle marquée par celle de l'époque moderne ? Pour répondre à ces questions, nous nous proposons de reconstruire la scène énonciative des mystiques modernes dont il a traité surtout dans *La Fable mystique*, mais de façon chronologique (et donc en

<sup>15</sup> Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, éd. Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 28-29. L'éditeur l'exprime de façon plus poétique dans son introduction de la *Guide spirituelle* : « Mais, faut-il l'avouer, au cours du lent et fastidieux travail de déchiffrement, fouillant au fond de ce texte comme dans une mine, nous avons eu l'impression qu'aurait le travailleur souterrain en s'apercevant que le roc bouge et respire : ce texte vivait ! et nous étions tentés de le prendre avec la "main amie" du Père Fellon pour faciliter à des lecteurs plus pressés cette sorte d'"intelligence" que nous avons mis tant de jours à trouver. Mais c'eût été une illusion. Il suffisait d'ouvrir à tous, comme elles sont, ces œuvres écrites pour eux » (Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel*, *op. cit.*, p. 59).

<sup>16</sup> Michel de Certeau, *La Possession de Loudun* [1970], éd. revue par Luce Giard, Paris, Gallimard/Juillard, coll. Folio histoire, 2005, p. 181.

<sup>17</sup> Voir la préface de la *Science expérimentale* de Surin : « Ce que nous avons vu et ouï et palpé de nos mains de l'état du siècle futur nous l'annonçons à ceux qui voudront lire cet ouvrage. C'est pourquoi nous avons mis la main à la plume pour expliquer les choses extraordinaires qui ont passé par notre expérience. » (Cité par Michel de Certeau, *La Fable mystique*, *op. cit.*, p. 247).

partie malgré lui) en tenant compte du rôle joué par l'histoire de l'imprimé dans le développement des préfaces des mystiques.

Comme le montre sa contribution à l'article « France » du *Dictionnaire de spiritualité*, le xvi<sup>e</sup> siècle voyait l'âge d'or des éditions des Pères et des mystiques<sup>18</sup>. Il nous faut souligner que c'est l'édition qui modifiait dans une certaine mesure la manière de traduire. D'après Certeau, à la différence du « copiste ancien », le traducteur moderne « fabrique de l'autre, mais dans un champ qui n'est pas davantage le sien et où il n'a aucun droit d'auteur »<sup>19</sup>; et pour ce faire il aménage un lieu de communication, un lieu séparé du *corpus* dans la préface, le commentaire, les notes, etc. La « production d'altérité » l'emporte ici sur le « rite d'identification », la restauration du corps sur l'incorporation ou la manducation de phrases<sup>20</sup>. L'édition, la traduction et le commentaire commencent ainsi à s'intégrer dans un même réseau de travaux : témoin d'abord à Paris Lefèvre d'Étaples<sup>21</sup> puis à la Chartreuse Sainte-Barbe de Cologne Blomevenna et Surius pour n'en citer que quelques-uns<sup>22</sup>.

Ces travaux se développent par l'édition en langues vernaculaires des textes des mystiques, supposant un lecteur moins savant et une moindre autorité de l'auteur. Naturellement donc, l'auteur de *La Fable mystique* s'attache à tout un éventail de prologues de cette époque. Il n'est pas surprenant que nombre de mystiques écrivent dès lors des textes épistolaires, poétiques ou autobiographiques, en sachant qu'ils pourront être édités :

Un siècle plus tôt Suso, Tauler, et bien d'autres conseillaient à l'orant de soutenir ou de fixer la prière avec ces choses « naturelles », mais, pour eux, elles signifiaient les volontés d'un Locuteur. C'étaient des documents : un enseignement. À la fin du xvi<sup>e</sup> siècle, avec Thérèse, le livre n'est plus une variante du grand Livre cosmique parlé par Dieu ; il devient lui-même le référent<sup>23</sup>.

À reconnaître l'abondance du « je » dès l'ouverture des *Moradas*, on serait tenté de croire que la première personne amène le lecteur à son propre discours sans

<sup>18</sup> Michel de Certeau, l'article « France » du *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 5, 1963, col. 896-910.

<sup>19</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique*, *op. cit.*, p. 164. Il continue ainsi : « Le copiste et le traducteur ont même endurance, à corps perdu, mais le premier d'une manière contemplative, dans un rite d'identification, le second, de façon plus éthique, dans une production d'altérité. L'histoire de la mystique pourrait bien avoir converti le "copiste" en ce traducteur, ascète saisi par la langue de l'autre et créant par elle du possible tout en se perdant lui-même dans la foule » (*Ibid.*, p. 165).

<sup>20</sup> Sur la manducation de la lecture, voir Michel de Certeau, « La lecture absolue (Théorie et pratique des mystiques chrétiens : xv<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles) », dans Lucien Dällenbach et Jean Ricardou (dir.), *Problèmes actuels de la lecture*, Paris, Clancier-Guénéaud, 1982, p. 65-80 (repris avec modifications dans *La Fable mystique xv<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècle, II*, éd. Luce Giard, Paris, Gallimard, 2013, p. 197-217).

<sup>21</sup> Voir Augustin Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)* [1916], 2e éd., Paris, Librairie d'Argences, 1953 ; Eugene F. Rice, *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Étaples and Related Texts*, New York & London, Columbia University Press, 1972.

<sup>22</sup> Voir Jean Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 79-87 ; Pierre Favre, *Mémorial*, *op. cit.*, p. 28-40.

<sup>23</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique II*, *op. cit.*, p. 207. Voir aussi « la lecture absolue », *art. cit.*, p. 72-73.

intermédiaire. Or, si Certeau s'intéresse au « je » thérésien, c'est non pas parce que celui-ci est un sujet ou un objet identique au cours du livre, mais parce qu'il est le seul espace social qui lui permette de communiquer le message ; cette exigence engendre de surcroît l'espace fictionnel en contrepartie de l'espace réel des couvents, et prépare le corps à écouter la parole devenue « inaudible ». C'est ainsi que Thérèse, selon lui, « substitue transitoirement son *je* locuteur à l'inaccessible divin *Je* »<sup>24</sup>, le « je » locuteur servant d'introït au chant de l'autre ou à l'écriture par l'âme qui n'est plus la sienne ; elle présente le récit autobiographique comme si celui-ci regardait une autre personne et comme si elle-même jouait un rôle d'éditeur ou de traducteur<sup>25</sup>. En ce sens, la structure moderne, composée du *corpus* de l'auteur et du commentaire de l'éditeur-traducteur, n'est guère modifiée ; au contraire elle est mise en œuvre dans toute son ampleur, comme dans le cas exemplaire du « poème » et de sa « prose » chez Jean de la Croix sur lequel Certeau reviendra à plusieurs reprises dans les dernières années de sa vie.

Il convient donc d'articuler ce « je » particulier sur le *volo* général. De fait, aux yeux de Certeau, le « préalable » du *volo*, indiquant le lieu singulier de la production énonciative, existe dans toute la littérature mystique, de Maître Eckhart à Madame Guyon. C'est dire qu'il suppose moins un régime public d'éditions qu'un régime privé de conversations ou de correspondances, celui qui facilite des « "contrats énonciatifs" entre locuteurs »<sup>26</sup>. Certes le *volo* crée déjà une « différence par rapport aux textes et aux codes » pour faire du « je » « l'autre du langage » comme le « vouloir pur » de Ruysbroeck ou l'« oubli de soi » de Suso<sup>27</sup>. Mais ce qui importe ici, c'est que le statut du « je » dans son rapport avec le *volo* se transforme suivant le progrès de l'imprimerie, qui contribue à élargir rapidement l'espace restreint des religieux ou des savants, parce que, face à l'exigence grandissante de la conformité à l'institution ecclésiale, le « je » est, dans la préface, obligé de « prendre en charge l'œuvre comme un tout, et [de] fixer la *position* de l'ensemble dans une géographie de genres littéraires et de contrats avec les lecteurs »<sup>28</sup>.

La pratique livresque se multiplie, et la présentation du livre se complexifie. Dans cette perspective, un point culminant est sans doute la préface de la *Science*

<sup>24</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 257. Dès son édition de Favre, Certeau s'est intéressé au « je » transitoire qui manque cependant un lieu de communication pour le lecteur (Pierre Favre, *Mémorial*, op. cit., p. 76-95) ; il s'intéressera, après *La Fable mystique*, à l'usage du « je » dans les prologues de Nicolas de Cues et de Jean de la Croix. Voir *La Fable mystique II*, op. cit., p. 51-121 et p. 123-147.

<sup>25</sup> Ce geste complexe n'était sans doute pas pensable un demi-siècle auparavant. Par exemple, absorbée dans la culture orale, Catherine de Gênes n'a laissé aucun écrit. Ce sont ses disciples qui ont recueilli la parole de la sainte et pris le rôle d'éditeur pour aboutir à la diffusion des manuscrits vers 1520 puis à l'édition princeps en 1551. Voir Catherine de Gênes, *Vie et Doctrine. Traité du purgatoire*, Introduction, traduction et notes de Pierre Debongnie, Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

<sup>26</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 225.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 248.

*expérimentale* de Surin, dans laquelle Certeau (qui est d'ailleurs le premier à la publier) trouve toute une opération essentiellement dialogique entre auteur et lecteur, de distributions des pronoms personnels et de glissements corollaires des modalités verbales. Conjuguant enfin le *volo* au « je », cette opération débouche pourtant sur un point de fuite, l'échec de l'adresse ou l'oraison solitaire : « je voudrais faire un service pour l'éternité », écrit Surin cité par Certeau<sup>29</sup>. Chose remarquable, la préface renonce en quelque sorte à un lieu séparé du *corpus*, un lieu de la première personne ou un « je » qui présente le corps d'écriture au monde, car les pronoms demeurent imbriqués aussi bien dans la préface que dans les parties suivantes. Se proposant d'être elle-même un corps de langage, cette préface semble s'approcher, sinon du principe du « rite d'identification » au Moyen Âge, du moins du préalable du *volo* plus ou moins indépendant de la présentation du *corpus*. C'est, nous semble-t-il, moins un retour qu'un prolongement. Surin, sans interdire la diffusion des manuscrits, n'en suppose probablement pas l'édition<sup>30</sup>. Mais il vit à une époque où la circulation des livres et la pratique des préfaces sont sûrement plus habituelles qu'à celle de Thérèse – il est d'ailleurs lui-même fervent lecteur des mystiques modernes<sup>31</sup>. Au-delà de l'oscillation entre dire et ne pas dire, il se divise en deux sentiments opposés, l'un de ne pas faire publier « des choses si étranges et si peu croyables » et l'autre de les publier pour « glorifier Dieu »<sup>32</sup>. C'est pourquoi il adopte un style particulier de préface qui n'a pas, à vrai dire, pour fonction d'introduire le *corpus* auprès d'un public dans la mesure où ce *corpus* reste à ses yeux incapable de lui être adressé, mais un style qui applique en partie à la diffusion restreinte la façon dont on présente l'imprimé. Tout cela n'est en tout cas rendu possible que dans la société « scripturaire » en route vers sa maturité<sup>33</sup>.

## Histoire et mystique

Reste à interroger la théorie historiographique de Michel de Certeau, à se demander comment elle est marquée par ces manières de restaurer et d'instituer un

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>30</sup> Voir Jean-Joseph Surin, *Écrits autobiographiques*, éd. Adrien Paschoud, Grenoble, Jérôme Millon, 2016. Et ce n'est peut-être pas un hasard si, du côté de la lecture, les mots autour de la « nourriture » livresque sont encore vivants chez Surin. Voir Michel de Certeau, « La lecture absolue », art. cit., p. 75.

<sup>31</sup> À l'inverse de la sorcellerie, la possession de Loudun nous est donc accessible : « Avec les possessions, le diable parle. Il écrit. Si j'ose dire, il publie, mais parce que ses clients appartiennent à des milieux sociaux plus élevés » (Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, op. cit., p. 25).

<sup>32</sup> Jean-Joseph Surin, *Écrits autobiographiques*, op. cit., p. 193. Aussi l'auteur de la *Guide spirituelle* évoque-t-il le succès livresque du fondateur de la Compagnie : « Je sens de cet ouvrage que si Dieu me le fait voir reçu et publié, je dirai : "Nunc dimittis", car là sont toutes mes idées et suis en cela comme le disait saint Ignace qu'il désirait, avant de mourir, voir son livre d'*Exercices* autorisé par le Saint-Siège. J'ai ce même instinct pour la publication de cet ouvrage » (Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, op. cit., p. 1054).

<sup>33</sup> Pour la société « scripturaire » moderne, voir ci-dessous la note 41.

corps de langage. Lorsqu'à la *Revue d'ascétique et de mystique* s'est substituée la *Revue de l'histoire de la spiritualité* en 1972, Certeau a rédigé un article portant sur sa méthodologie, sorte de manifeste de la nouvelle revue, sous le titre révélateur « Histoire et mystique » :

J'analyserai donc sur un mode personnel, en fonction d'un travail déterminé et indissociable d'une place qui n'est que la mienne, quelques aspects des relations entre histoire et spiritualité tels qu'ils ressortent de travaux consacrés à un mystique du xvii<sup>e</sup> siècle, Jean-Joseph Surin<sup>34</sup>.

Exorde par excellence à la première personne qui fait écho à la narrativisation du « je », et qui en ce sens pourrait renvoyer aux préfaces des mystiques. Mais rien ne permet de prime abord de supposer qu'il assume l'analogie entre la littérature spirituelle de cette époque et l'historiographie contemporaine : « Il fallait, avoue-t-il, renoncer à la proximité que postulait d'abord entre ces spirituels du xvii<sup>e</sup> et nous, le projet de les retrouver. D'être mieux connus, ils se révélaient des étrangers »<sup>35</sup>. Si cependant Certeau exprime ce renoncement, c'est qu'il précise sa façon de reconnaître l'étrangeté de Surin : « Dès là que je le prends comme objet de mon travail, je me fais sujet devant l'espace formé par les traces qu'il a laissés ; je suis un autre relativement à de l'étranger, le vif par rapport au mort »<sup>36</sup>. Reconnaître ainsi l'altérité de Surin, c'est non pas une tentative infinie d'identification, mais au contraire le geste volontaire de fabrication de l'autre. Ce faisant, Certeau rejoint paradoxalement l'écriture des éditeurs-traducteurs modernes et, par là même, celle des mystiques modernes : il revient aux pratiques du passé en s'écartant de l'objet ; somme toute, comme il l'écrit dans *La Fable mystique*, il « cherche un disparu, qui cherchait un disparu »<sup>37</sup>.

De ces pratiques qui méritent d'être étudiées respectivement en détail, bornons-nous ici à retenir le rapport de la préface au texte dans la littérature mystique comme dans l'historiographie<sup>38</sup>. Un autre article à visée méthodologique, « Faire de l'histoire », publié en 1970 dans les *Recherches de science religieuse* (dont il est lui-même sous-directeur depuis 1966), dessine déjà la mise au point du « je » dans la préface :

<sup>34</sup> Michel de Certeau, « Histoire et mystique », *Revue de l'histoire de la spiritualité*, t. 48, no 189, 1972, p. 70 (Repris dans *L'Absent de l'histoire*, Tours, Mame, 1973, p. 154).

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>37</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique*, *op. cit.*, p. 21. Il écrit encore : « Envisager ainsi des procès, "interpréter" au sens musical du terme cette écriture mystique comme une autre énonciation, c'est la tenir pour un passé dont nous sommes séparés, et ne pas supposer que nous nous trouvons à la même place qu'elle ; c'est essayer d'en pratiquer à notre tour le mouvement, repasser, quoique de loin, sur les traces d'un travail, et ne pas identifier à un objet de savoir cette chose qui, en passant, a transformé des graphes en hiéroglyphes. C'est rester à l'intérieur d'une expérience scripturaire et garder cette sorte de pudeur qui respecte les distances » (*Ibid.*, p. 29).

Malgré ses exordes ou ses préfaces à la première personne (en *Ichbericht*) qui ont valeur d'introït initiatique et posent un « en ce temps-là » grâce à l'écart, noté, du temps de l'auteur, l'histoire est *un discours à la troisième personne*. [...] Le discours sur le passé a pour statut d'être le discours du mort. L'objet qui y circule n'est que l'absent, alors que son sens est d'être un langage entre le narrateur et ses lecteurs, c'est-à-dire entre des présents. La chose communiquée opère la communication d'un groupe avec lui-même par ce *renvoi au tiers absent* qu'est son passé. Le mort est la figure objective d'un échange entre vifs. Il est l'*énoncé* du discours qui le transporte comme un objet, mais en fonction d'une interlocution rejetée hors du discours, dans le *non-dit*<sup>39</sup>.

Révéle par l'usage du mot « introït », le parallélisme entre la préface mystique et la préface historiographique est évident. Force est de constater que cette remarque apparemment issue du débat contemporain autour de l'historiographie précède chronologiquement l'analyse des préfaces dans *La Fable mystique*<sup>40</sup>. Mais, de son aveu même, « né historien dans l'histoire religieuse, déterminé par le dialecte de cette spiritualité-là »<sup>41</sup>, Michel de Certeau se nourrit au fond de la lecture, l'édition et le commentaire des mystiques – en l'occurrence, le terme « introït » porte avec lui une connotation fort liturgique et donc collective qui se décline sur « la communication d'un groupe avec lui-même ». Il serait en tout cas inutile de trancher la priorité de l'un sur l'autre, car histoire et mystique ont en commun d'être « une restauration du discours, déterminé par l'absence de ce qu'il pourrait désigner »<sup>42</sup>.

Plus largement, cette coïncidence de deux écritures a pour fondement la société « scripturaire » moderne « depuis quatre siècles » – expression fréquente et schéma omniprésent à l'intérieur de sa réflexion méthodique, qui cristallisera dans son avant-propos à la deuxième édition de *L'Écriture de l'histoire* puis dans l'introduction de *La Fable mystique*, établissant le caractère jumeau de ces deux livres : l'un pour « l'histoire de cette écriture conquérante », l'autre, « la contrepartie », pour

<sup>38</sup> Jacques Le Brun remarque la proximité des pratiques entre Surin et Certeau : « Dans son incessant travail sur la mystique, Michel de Certeau retrouvait le travail poursuivi par Surin en son écriture : non pas des œuvres closes, mais des textes plusieurs fois repris, remaniés, une œuvre éclatée qui ne peut se lire qu'en perspective, un texte avec l'autre, les textes en rapport avec ce qu'ils ne disent pas, et toujours en référence avec des expériences multiples. Ce que Surin appelait "science expérimentale", c'était son autobiographie ; ce qui nous apparaît en chacun des lieux importants, stratégiques, dans les textes de Michel de Certeau, c'est leur rapport à celui qui écrit » (Jacques Le Brun, « Le secret d'un travail », dans Luce Giard *et al.*, *Le Voyage mystique. Michel de Certeau*, Paris, Cerf, 1988, p. 88).

<sup>39</sup> Michel de Certeau, « Faire de l'histoire. Problèmes de méthode et problèmes de sens », *Recherches de science religieuse*, t. 58, 1970, p. 512-513 (repris dans *L'Écriture de l'histoire* [1975], Paris, Gallimard, 2e éd., 1978, rééd. coll. Folio histoire, 2002, p. 73). L'auteur souligne.

<sup>40</sup> Deux analyses qui sont moins éloignées qu'il n'y paraît. En effet, celle de l'« Introït » mystique était déjà en germe en 1976 – au moment où Certeau venait de s'interroger sur le rapport entre histoire et mystique. Voir Michel de Certeau, « L'énonciation mystique », *Recherches de science religieuse*, t. 64, 1976, p. 183-215.

<sup>41</sup> Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, *op. cit.*, p. 30 : « Pour une part, né historien dans l'histoire religieuse, déterminé par le dialecte de cette spiritualité-là, je m'interrogeais sur le rôle qu'avaient pu avoir dans l'organisation de la société "scripturaire" moderne les productions et les institutions religieuses dont elle a pris la place en les transformant ».

<sup>42</sup> Michel de Certeau, « Histoire et mystique », *art. cit.*, p. 78.

« l'histoire d'un "reste" »<sup>43</sup>. Mais, bien que l'historiographie renvoie elle-même à une « histoire "moderne" de l'écriture », sa reconstitution chronologique est stratégiquement abandonnée pour rendre visible « le lieu présent d'où cette interrogation prenait forme »<sup>44</sup>. En effet, cette société oblige l'auteur à faire un *livre*, composé de la préface, ou le lieu de communication, et du texte, de quelque genre qu'il soit, au point que l'absence de préface a un sens ; à plus forte raison c'est le cas du livre d'histoire écrit en troisième personne qui, dissimulant plus ou moins le lieu de l'auteur, demande la pratique des « *Préfaces* où l'historien raconte le parcours d'une recherche »<sup>45</sup>. C'est d'ailleurs dans *La Possession de Loudun* que Certeau a déjà fait une telle préface qui énonçait le lieu de production conformément à sa théorie : « ainsi partagé entre le commentaire et les pièces d'archives », ce livre « renvoie à une réalité qui avait hier sa vivante unité, et qui *n'est plus* »<sup>46</sup>. Poursuivant ce principe en bon éditeur, notre auteur ne cessera de multiplier le commentaire, qu'il soit intégré tantôt dans les articles, tantôt dans les notes ou les préfaces, commentaire qui seul rend possibles la restauration du corps et sa communication par le biais du livre. Même s'il ne revient plus directement au travail éditorial, il conserve dans ses réflexions sur l'historiographie son intérêt littéraire d'origine éditoriale. Dans l'introduction de *La Fable mystique*, qui rappelle son propre travail « passé par les détours labyrinthiques » de l'édition critique, il souligne qu'il faut laisser aux documents « la capacité d'altérer, par leur résistance, le corpus d'hypothèses et de codification »<sup>47</sup> ; d'où l'importance de citer « intégralement » un texte comme la préface de la *Science expérimentale*, jusqu'alors inédite, et qui entre par ce geste dans la société scripturaire<sup>48</sup>.

Pour conclure, il convient de souligner que les enjeux de *La Fable mystique* ne sont pas seulement de reprendre et d'approfondir l'analyse historique de la science et de l'énonciation mystiques, mais encore de présenter des textes inédits ou peu connus, sans pour autant se les approprier. Pour Certeau, il y a, nous semble-t-il, deux appropriations à éviter : l'une par le manque de document qui provoquerait l'explication doctrinale – on ne saurait ignorer dans les première et dernière parties les longues citations, que l'auteur appelle « des citations de voix »<sup>49</sup>, de ceux qui sont « déportés du côté de la "fable" »<sup>50</sup>, Palladios, l'abbé Daniel, un illuminé

<sup>43</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 23, n. 11.

<sup>44</sup> Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, op. cit., p. 10-11.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 61. Voir aussi Michel de Certeau, « Faire de l'histoire. Problèmes de méthode et problèmes de sens », art. cit., p. 503.

<sup>46</sup> Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, op. cit., p. 24.

<sup>47</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 19.

<sup>48</sup> Voir *Ibid.*, p. 246 : « Citer d'abord intégralement cette courte préface, programme d'écriture, ce n'est pas seulement présenter un premier "cas" où se montre un dispositif d'énonciation. C'est créer aussi l'écart d'une opacité – la singularité d'un texte – par rapport aux généralités de l'analyse et laisser à ce fragment la possibilité de déchirer son commentaire ».

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 24.

bordelais, Madame Guyon et de nombreux poètes ; l'autre, non sans paradoxe, par le manque de commentaire qui transformerait « le cité en source de fiabilité et en lexique d'un savoir » avec un « contrat énonciatif » d'autant mieux que la citation dissimule « le je de l'auteur »<sup>51</sup>. Accompagnée chaque fois de l'introduction et des notes du « je », la citation « critique » sert de format minimal à l'édition<sup>52</sup>. Et pourtant Michel de Certeau est ici écrivain à titre exceptionnel qui adresse au public ses réflexions sur les mystiques, car l'atelier de l'historien se trouve dans les revues scientifiques, qui ne lui permettent pas de citer des textes d'une telle longueur et surtout selon un tel dispositif<sup>53</sup>. Obligé davantage d'exprimer le lieu d'où il parle dans la préface (il s'agit pourtant non plus de la procédure historiographique mais de la nécessité d'écrire sur les mystiques<sup>54</sup>), il commence par présenter un livre à travers lequel il publie des produits de restauration du corps manquant, et cela, à l'instar de Surin, avec l'oraison dédicatoire voire solitaire, tous deux sachant par leur lecture que pour ce type de discours le contrat énonciatif entre auteur et lecteur est à peine possible ou impossible. C'est un « deuil » comme on le sait, mais on ne saurait mieux faire que de citer un paragraphe où Certeau semble opérer un *modus loquendi* à la recherche d'une possibilité ou d'une contingence de ce contrat : « Ce livre se présente au nom d'une incompetence : il est exilé de ce qu'il traite. L'écriture que je dédie aux discours mystiques de (ou sur) la présence (de Dieu) a pour statut de *ne pas en être*. Elle se produit à partir de ce deuil, mais un deuil inaccepté, devenu la maladie d'être séparé, analogue peut-être au mal qui constituait au xvi<sup>e</sup> siècle un secret ressort de la pensée, la *Melancholia*. Un manquant fait écrire. Il ne cesse de s'écrire en voyages dans un pays dont je suis éloigné. À préciser le lieu de sa production, je voudrais éviter d'abord à ce récit de voyage le « prestige » (impudique et obscène, dans son cas) d'être pris pour un discours accrédité par une présence, autorisé à parler en son nom, en somme supposé savoir ce qu'il en est<sup>55</sup>. »

<sup>51</sup> Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, op. cit., p. 132-133. C'est pourquoi dans *La Fable mystique*, avant de citer une lettre de Surin, notre auteur écrit modérément : « Voici d'abord la version ("critique", bien sûr) que l'on peut proposer de ce texte » (Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 281).

<sup>52</sup> Il est intéressant de noter que Certeau traduit lui-même l'ouverture des *Moradas* de Thérèse et, probablement pour le tome II, un prologue de Jean de la Croix. Voir Michel de Certeau, *La Fable mystique II*, op. cit., p. 139-141.

<sup>53</sup> Certeau n'arrive pas à citer la préface de la *Science expérimentale* et l'ouverture des *Moradas* dans l'article de 1976, mais il prend la liberté de citer longuement Palladios dans l'article de 1979 qui sera incorporé sans remaniement dans *La Fable mystique*. Voir Michel de Certeau, « L'énonciation mystique », *Recherches de science religieuse*, t. 64, 1976, p. 183-215 ; *Id.*, « Le silence de l'absolu. Folles et fous de Dieu », *Recherches de science religieuse*, t. 67, 1979, p. 525-246.

<sup>54</sup> Voir Adrien Demoustier, « Histoire, institution et mystique. Jésuites des xv<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles », dans *Le Voyage mystique. Michel de Certeau*, op. cit., p. 53-65.

<sup>55</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique*, op. cit., p. 9. Sur cet *incipit*, voir par exemple Luce Giard, « Mystique et politique, ou l'institution comme objet second », dans Luce Giard, Hervé Martin et Jacques Revel, *Histoire, mystique et politique. Michel de Certeau*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 9-45 ; Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Stanford, Stanford University Press, 1995, p. 96-100 ; Andrés Freijomil, « Pratiques du réemploi et historicité des titres dans *La Fable mystique xv<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècle, I* », dans Luce Giard (dir.), *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2017, p. 111-120.

## PLAN

---

- [L'institution du corps manquant](#)
- [Édition et préface](#)
- [Histoire et mystique](#)

## AUTEUR

---

Norihiro Morimoto

[Voir ses autres contributions](#)

Norihiro Morimoto est doctorant en littérature française du xvii<sup>e</sup> siècle à l'Université Rennes 2 (CELLAM). Il travaille actuellement sur la spiritualité, la rhétorique et la théologie à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle et prépare une thèse intitulée « Fénelon et le dialogue ». Il est l'auteur d'un article « De la lettre pastorale à l'instruction pastorale : le cas de *l'Instruction pastorale* de Fénelon sur les *Maximes des saints* (1697) » à paraître dans la *Revue Bossuet*.