

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

06/04/2005

Michel de Certeau et la mystique du quotidien

« Cet essai est destiné à l'homme ordinaire. Héros commun. Personnage disséminé. Marcheur innombrable. En invoquant, au seuil de mes récits, l'absent qui leur donne commencement et nécessité, je m'interroge sur le désir dont il figure l'impossible objet. A cet oracle confondu avec la rumeur de l'histoire, que demandons-nous de faire croire ou de nous autoriser à dire lorsque nous lui dédions l'écriture que jadis on offrait en hommage aux divinités ou aux muses inspiratrices ?

Ce héros anonyme vient de très loin. C'est le murmure des sociétés... » (M. de Certeau, *L'invention du quotidien*, 1/ Arts de faire, 1^e partie, « Une culture très ordinaire », rééd. Gallimard/ Folio Essais n° 146, 2002, p. 11)

« D'habitude, l'étrange circule discrètement sous nos rues. Mais il suffit d'une crise pour que, de toutes parts, comme enflé par la crue, il remonte du sous-sol, soulève les couvercles qui fermaient les égouts et envahisse les caves, puis les villes. Que le nocturne débouche brutalement au grand jour, le fait surprendre chaque fois. Il révèle pourtant une existence d'en dessous, une résistance interne jamais réduite. Cette force à l'affût s'insinue dans les tensions de la société qu'elle menace. Soudain, elle les aggrave, elle en utilise encore les moyens et les circuits, mais c'est au service d'une « inquiétude » qui vient de plus loin, inattendue ; elle brise des clôtures ; elle déborde les canalisations sociales ; elle s'ouvre des chemins qui laisseront après son passage, quand le flux se sera retiré, un autre paysage et un ordre différent. » (*La possession de Loudun*, présentée par M. de Certeau, coll. Archives, n° 37, éd. Julliard, 1970, p. 7)

Cette évocation saisissante de quelque chose d'inconnu et d'insaisissable qui surgit, - « force à l'affût » qui, montée de ses secrètes profondeurs, ébranle la tranquillité de l'ordre social, et dont la dimension démoniaque est discrètement suggérée, sans même que le nom du diable ait besoin d'être prononcé -, constitue le paragraphe d'ouverture d'un ouvrage « historique », typique des démarches de la « Nouvelle Histoire », consacré à un événement du passé, dont la mémoire collective a opéré la transfiguration en le faisant passer à l'état de quasi-légende : l'affaire des possédés de Loudun dont l'aboutissement a été la condamnation à être brûlé vif en place publique du curé Urbain Grandier, affaire qui s'est déroulée en 1632-1635, dans la période qui précède immédiatement la publication du *Discours de la méthode*, à une époque qui apparaît ainsi placée sous le signe de la raison et de son contraire. Cet épisode, dont certains aspects sont particulièrement terribles, relève de l'ordre de ce que de Certeau appelle dans le paragraphe suivant « les irrégularités de l'histoire », et il rend manifeste à quel point « l'étrange... est enraciné dans l'épaisseur d'une société » (p. 18). Il est frappant avant tout par sa singularité, qui le rend apparemment irrécupérable au point de vue d'une connaissance générale de l'ordre et de la nécessité causale : il représente un moment d'altérité radicale, un « désordre » au sens absolu du terme, dont la possibilité, - possibilité réelle puisqu'elle est attestée par l'archive -, ouvre la perspective entre toutes troublante d'une « histoire », au double sens du processus et de sa connaissance, travaillée par la déraison et par le doute, rebelle à toute certitude positive, orientée au contraire par la préoccupation de ce qu'il y a d'incompréhensible dans l'irruption de l'événement, avec sa puissance déstabilisante qui interdit qu'on le réduise à un simple « fait », immédiatement cernable et situable, ayant sa place marquée dans un ensemble préalablement structuré, ce qui est la leçon principale que les historiens professionnels ont tiré de la démarche de de Certeau (Le Roy Ladurie avait intitulé son compte-rendu de *La possession de Loudun* publié dans *Le Monde* en novembre 1971 « Le diable archiviste »). En ces moments d'exception où l'inconscient rôde, abandonnant derrière lui des traces ambiguës et perverses, l'histoire humaine paraît basculer dans l'au-delà, comme possédée par d'inquiétantes et d'immaîtrisables influences qui la dépassent : tout semble pouvoir arriver, sur un plan miraculeux,

où les réseaux assurés du déterminisme ont cessé d'être efficaces. Il se confirme alors, comme l'écrit un peu plus loin de Certeau, que « de toute façon, l'histoire n'est jamais sûre » (id. p. 9, p. 15) : elle serait ainsi par excellence le règne de l'extraordinaire.

En dépit de ce qui rend un tel épisode irréductiblement unique en son genre, on ne peut s'empêcher d'extrapoler, et d'établir un rapport entre cette évocation, avec toutes les arrière-pensées qui la débordent, et sa date de composition qui correspond à la période ayant suivi immédiatement les « événements » de mai 68. A ceux-ci, de Certeau, qu'ont toujours fasciné les figures de l'altérité dans lesquelles il voyait des indices de la présence-absence du divin, a immédiatement reconnu (dans une série d'articles publiés dans *Les Etudes* et dans *Esprit* qui ont été repris en volume sous le titre *La prise de parole*, éd. Desclée de Brouwer, 1968) une valeur spirituelle forte, non pas en dépit des désordres dont ils s'accompagnaient, mais en raison même de l'effet de perturbation induit par ces désordres : il y voyait le signe irrécusable que quelque chose d'important était en train de se passer, en dehors du contrôle de la raison ratiocinante. Quelque chose est en train de se passer ; mais quoi au juste ? La portée de l'événement tient justement au fait qu'il est impossible d'en fixer définitivement le sens, par exemple en le mesurant en termes d'avancée et de recul, car en lui négativité et positivité se conjuguent, s'enlacent, de manière indiscernable. En de tels moments d'instabilité et de rupture, où tout est en suspens, l'histoire, dans l'inconscience et dans la douleur, accouche d'un monde nouveau ; comme l'écrit de Certeau à la fin du paragraphe cité, « elle s'ouvre des chemins qui laisseront après son passage, quand le flux se sera retiré, un autre paysage et un ordre différent ». Il faut donc y voir, mais en dehors de toute possibilité de récupération rationnelle, une sorte de travail absolu du négatif, dont l'irruption présente, corrélativement à ses aspects destructeurs, un caractère créatif :

« L'instabilité des personnages, les renversements de l'expérience, l'incertitude des limites, trahissent la mutation d'un univers mental. » (p. 13)

C'est la raison pour laquelle une expérience vieille de plus de trois siècles, restituée par l'historien qui la considère à distance, présente aussi des résonances actuelles

« Les antagonistes d'hier, mobilisés par les partenaires de conflits plus récents, leur fournissent le moyen de s'expliquer avec leurs propres diables. » (p. 14)

En faisant ressurgir d'un passé lointain les figures d'Urbain Grandier, de ses « victimes » et de ses juges, de Certeau nous invite tacitement à nous expliquer avec nos propres diables, qui nous font ressentir ce qu'il y a dans notre présent même de révolu, qui, à la grâce de Dieu, l'entraîne dans le sens d'une inéluctable révolution en balayant les acquis. La possession de Loudun, c'est de l'histoire ancienne, ce qui n'empêche d'elle nous parle du fond même de son éloignement :

« L'historien se ferait illusion s'il croyait s'être débarrassé de cette *étrangeté* interne à l'histoire en la casant quelque part, hors de lui, loin de nous, dans un passé clos avec la fin des « aberrations » d'antan, comme si la « possession » était terminée avec celle de Loudun. » (conclusion de l'ouvrage, « Les figures de l'autre », p. 327)

De Certeau voit dans l'affaire des possédés de Loudun un exemple du « mariage du ciel et de l'enfer » dont parle William Blake : figures diaboliques et figures divines y échangent leurs places et cessent de pouvoir être nettement démêlées. Et c'est cette énorme ambiguïté, propre à une époque de passage, qui retient en premier lieu son attention :

« Pendant ses années de folie, Loudun est aussi une école de spiritualité... Les théâtres du diable sont également des foyers mystiques. » (p. 12)

« La mystique et la possession forment souvent les mêmes poches dans une société dont le langage s'épaissit, perd sa porosité spirituelle et devient imperméable au divin. La relation avec un « au-delà » vacille alors entre l'immédiateté d'une main-mise diabolique ou l'immédiateté d'une illumination divine. » (p. 13)

Une telle conjoncture est écartelée entre les extrêmes du haut et du bas, dont aucun terme intermédiaire ne vient résoudre la tension. « Qui fait l'ange fait la bête », dirait Pascal, lui aussi sensible au caractère immensément disproportionné de l'histoire humaine, où une minuscule cause comme la forme du nez de Cléopâtre a des conséquences démesurées : c'est comme si cette histoire, qui est à la fois si petite et si grande, ne pouvait jamais avancer que par ses mauvais côtés ! Dieu, en quelque sorte, délègue au Diable le soin d'agir à sa place et en son nom. C'est pourquoi, si effrayantes, si effarantes que soient les marques du passage du démon, il faut s'efforcer de les déchiffrer, comme l'analyse le fait des symptômes qui trouent le déroulement continu de la vie

consciente, dévoilant les forces supérieures, Eros et Thanatos, qui, en sous-main, la dirigent, en en déplaçant le cours, dans un climat de constante intranquillité.

La possession de Loudun, événement à tous égards extraordinaire, comme sur un théâtre où se jouerait un spectacle mené en sous-main par un metteur en scène dément, ou peut-être un malin génie dont les intentions sont tout sauf claires, donne à voir l'affrontement de forces surnaturelles dont les interventions convulsives se soustraient à une entreprise de codification : les autorités politiques et médicales convoquées pour le contenir ont été rapidement débordées par le déferlement de ces puissances déchaînées. Cet événement nous apparaît à distance dans un double éloignement : celui de l'étrange, qui, faisant scandale, se dérobe à l'effort de le comprendre, et celui du passé révolu, qui se rapporte à des logiques sociales si radicalement différentes de la nôtre qu'il est inconcevable qu'elles puissent encore nous concerner autrement qu'à titre de thèmes de curiosité offerts à une mémoire antiquaire. Alors, pourquoi s'y intéresser? Parce que, en dépit de ce qui nous en sépare, un tel épisode offre la figure parfaite et épurée de ce que peut être une crise sociale, un ébranlement, un trouble, une « rupture instauratrice », dont il révèle, demeurée intacte dans sa présence intemporelle, la charge émotionnelle, liée à l'émergence de « la violence sauvage du désir » (p. 147) : à sa lumière, les événements humains se voient portés à un degré d'intensité incomparable ; déportés sur un terrain, celui de la possession, où l'illusion se mêle étroitement à la réalité, ils sont transfigurés et prennent valeur de signes. Que veulent dire ces signes obliques, à première vue indéchiffrables ? Que l'histoire, prise entre les deux pôles du temporel et du spirituel, est avant tout un lieu d'instabilité et d'insécurité, le champ où se déroule une délirante guerre des dieux, qui peut aussi être interprétée comme un angoissant conflit de rationalités, lutte sans merci, rebelle aux efforts de mise en règle, incapable par nature de rentrer dans l'ordre, quel que soit cet ordre, et de ce fait rendue indicible, illisible, par le jeu même des indices qui en trahissent la réalité profonde en la portant sur la place publique, en la manifestant. Les chantiers de l'histoire sont aussi des bûchers, où ses évidences sont dissipées en fumée, à moins qu'elles ne soient converties en d'hallucinantes visions, déviations provoquées par le « noir pullulement des intentions inavouables » (p. 148).

Confronté à l'intrusion de ces intentions inavouables et aux rigueurs de leurs conséquences, le discours historique n'a d'autre recours contre la stupeur qui l'envahit que la neutralité du regard ethnographique, qui garantit sa distance par rapport à une réalité dont il doit rendre compte en reconnaissant que pour une part elle lui échappe, et même constitue à son égard une provocation, voire une agression. Alors un début d'explication s'ébauche, comme celui qui accompagne l'évocation du supplice subi par Urbain Grandier, une fois celui-ci reconnu officiellement coupable d'avoir pactisé avec les forces démoniques, et rendu l'unique responsable des désordres survenus à Loudun :

« Pour retrouver la cohésion d'un cosmos, une société divisée et inquiète a créé un « déviant » et se l'est sacrifié. Elle se reconstitue en l'excluant. Elle s'en est pris au « bien disant » justement parce qu'il « manifestait » dans ses paroles l'instabilité des croyances et des règles traditionnelles. Pour qu'il y eût une loi reconnue (mais non pas nécessairement celle qu'il violait), il devait mourir. Vieux réflexe social, qui fonctionne d'autant plus sûrement que l'incertitude est plus grande. La mort du « sorcier » (il y en a de toute sorte) *satisfait* le groupe, dieu anonyme qui a pris la place des dieux antiques et reçu d'eux ses besoins et ses plaisirs. » (p. 277)

Pour se protéger, et rétablir son ordre, le groupe social a dû recourir, geste quasi immémorial, à la procédure de concentration de l'anormal sur une victime expiatoire, qui, une fois celui-ci circonscrit, permet de « réduire » le mal, comme un chirurgien réduit une fracture. Mais cet exorcisme symbolique, qui prend la forme d'un crime légal réellement et publiquement accompli, n'a évidemment force de loi qu'au point de vue de ceux qui en ont décidé l'exécution et de ceux qui, par le seul fait d'y assister ou d'en témoigner, en ont certifié la légalité de droit et l'efficacité de fait. Car, sur le fond, le problème demeure entier : d'où viennent ces inquiétudes dont est tissée l'histoire des communautés humaines ? pourquoi ces malaises, dont l'affaire de la possession de Loudun est une manifestation exemplaire? qu'est-ce qui justifie, à défaut de la causer, cette profonde instabilité dont est tramé le devenir des sociétés, ce qui les force à se lancer, pour survivre, à l'assaut de l'inconnu, à leurs risques et périls?

Ce sont ces questions que met au premier plan, de façon fatalement équivoque et partielle, le passage à Loudun, en 1634, du père Surin, de la Compagnie de Jésus, qui, comme l'écrit de Certeau, « y apporte sa note propre » (p. 286). Disons tout de suite que c'est cette « note » qui constitue sans doute le motif principal de l'intérêt porté par de Certeau à cet épisode de l'histoire, dont les aspects les plus sensationnels, ceux qui ont retenu l'attention des théâtres et des cinéastes qui se sont complus à étaler au regard les obscènes convulsions de la mère Jeanne des Anges, qu'un Charcot n'aurait pas hésité à ranger sous la catégorie d'hystérie, ne constituent au fond que l'anecdote. Le père Surin, auquel de Certeau semble s'être lui-même identifié personnellement, est un mystique, un illuminé, un inquiet, qui vit son union à l'esprit divin dans la tension et le paradoxe. Dans la période qui suit son passage à Loudun, il écrit au sujet de Dieu dans une lettre d'édification :

« Son ouvrage est de détruire, de ravager, d'abolir et puis de refaire, de rétablir, de ressusciter. Il est merveilleusement terrible et merveilleusement doux ; et plus il est terrible, plus il est désirable et attrayant. Dans ses exécutions, il est comme un roi qui, marchant à la tête de ses armées, fait tout plier. Ses douceurs sont si charmantes qu'il fait pâmer les cœurs. S'il veut avoir des sujets, c'est pour leur faire part de son royaume. S'il ôte tout, c'est pour se communiquer lui-même sans bornes. S'il sépare, c'est pour unir à lui ce qu'il sépare de tout le reste. Il est avare et libéral, généreux et jaloux de ses intérêts. Il demande tout et donne tout. Rien ne peut le rassasier et cependant il se contente de peu, parce qu'il n'a besoin de rien... » (lettre à Françoise Milon, citée p. 291)

Ce Dieu terrible et doux qui cultive les extrêmes en négligeant de ménager entre eux des faciles transitions est formidablement dérangeant : et c'est pourquoi il n'est pas déplacé à Loudun, théâtre de tous les excès, où l'absolu de la spiritualité coïncide avec le pire désordre des corps. Ceci compris, quelle attitude adopter à l'égard des possédées ? Alors qu'elles sont torturées par le mal qui les a pénétrées au plus intime d'elles-mêmes, faut-il leur faire subir par surcroît les épreuves de l'exorcisme ? A celles-ci Surin estime nécessaire de substituer les charmes de l'oraison, de manière à prendre le diable par surprise en contournant les voies suivies par son action. Comme écrit de Certeau,

« il va d'un trait au bout de la logique de la rédemption, qui veut que le médecin porte la maladie pour la guérir ; il sympathise avec le mal de l'hystérique et se prive des moyens de lui résister. » (p. 298)

Surin prend donc personnellement à sa charge les souffrances corporelles et mentales éprouvées par la mère Jeanne des Anges. Entre lui et elle s'engage alors un étrange dialogue, fait de silences et de non-dits, qui lui permet d'intérioriser le combat qu'il mène contre le mal :

« Je ne saurais vous expliquer ce qui se passe en moi durant ce temps et comme cet esprit s'unit avec le mien sans m'ôter ni la connaissance, ni la liberté de mon âme, et se faisant néanmoins comme un autre moi-même, et comme si j'avais deux âmes, dont l'une est dépossédée de son corps et de l'usage de ses organes, et se tient à quartier, regardant celle qui s'y est introduite. Ces deux esprits se combattent en un même champ qui est le corps, et l'âme même est comme partagée et, selon une partie de soi, est le sujet des impressions diaboliques et, selon l'autre, des mouvements qui lui sont propres ou que Dieu lui donne. » (lettre du père Surin, citée p. 300)

Au rituel traditionnel de l'exorcisme, qui, au risque de tuer le patient, attaque l'adversaire de l'extérieur en vue de le contraindre, se substitue une pratique de transfert et de contre-transfert qui évoque de façon étonnante les démarches de la cure analytique. Les effets obtenus en suivant cette voie sont stupéfiants : les sept démons qui habitaient le corps de la prieure du couvent des Ursulines déclarent forfait et se dispersent, en pleine déroute, faisant passer la possédée à l'état d'une miraculée, presque une sainte, qu'on porte partout en triomphe en témoignage de la gloire de Dieu. Mais Surin, à titre personnel, paie chèrement cette victoire ; durant plusieurs années il est en proie à une profonde dépression accompagnée d'obsessions, état qui préoccupe sérieusement les responsables de son ordre :

« On dit que, depuis quelque temps, il se croirait possédé par le Verbe incarné autant que par le démon ; qu'en conséquence, il tiendrait le Verbe pour l'origine de ses paroles et de ses gestes, comme le mauvais esprit pour celle de ses mouvements d'obsédé. » (lettre du père Vitelleschi, Supérieur général des Jésuites, citée p. 306)

Bref, on peut craindre que le père Surin ne soit devenu fou : il s'est totalement identifié à la lutte du bien et du mal ; il est devenu cette lutte, dont il incarne toutes les manifestations, au péril de sa santé mentale, comme un véritable fou de Dieu, lui-même possédé par une influence qu'il ne peut contrôler : bref, comme un mystique.

C'est sous le signe de ce fou de Dieu que de Certeau, lui-même père Jésuite, anthropologue et historien, qui a été aussi l'un des membres fondateurs de l'École freudienne de Paris, a placé l'ensemble de son œuvre, et en particulier son livre *L'invention du quotidien – 1. arts de faire*, paru en 1980.

Les tout premiers travaux de Michel de Certeau avaient été consacrés à des religieux membres de son ordre, la Compagnie de Jésus (où il était entré en 1949, à l'âge de vingt-quatre ans) : Pierre Favel, qui avait été au XVI^e siècle l'un des premiers compagnons d'Ignace de Loyola, et le père Surin (1600-1665), prédicateur itinérant que ses pérégrinations avaient, nous venons de le voir, amené à passer à Loudun. Dans la quatrième partie de l'ouvrage qu'il a consacré à *La Fable mystique* (Gallimard, Bibliothèque des histoires, 1982, rééd. dans la coll. Tel, 2002), intitulée « Figures du sauvage », de Certeau a encore consacré tout un chapitre, intitulé « L'illettré éclairé », aux enseignements et aux expériences du père Surin, qui avait entrepris de faire de la mystique une « science expérimentale ». Surin est, entre autres, l'auteur d'une « Relation sur le jeune homme du coche » (1630), écrit d'édification qui a connu une importante diffusion à son époque, avant d'être repris dans le recueil de ses *Lettres spirituelles*. Voici quelques extraits de cette relation en forme de parabole, d'après la version qui en est reproduite, assortie d'un abondant appareil érudite, aux p. 281-285 de *La Fable mystique* :

« J'ai trouvé dans le coche, placé tout auprès de moi, un jeune garçon âgé de dix-huit ou dix-neuf ans, simple et grossier extrêmement en sa parole, sans lettres aucunes, ayant passé toute sa vie à servir un prêtre ; mais au reste rempli de toutes sortes de grâces et dons intérieurs si relevés que je n'ai jamais rien vu de semblable. Il n'a jamais été instruit de personne que de Dieu en la vie spirituelle, et cependant il m'en a parlé avec tant de sublimité et solidité que tout ce que j'en ai lu et entendu n'est rien en comparaison de ce qu'il m'en a dit. »

« Ce que j'ai particulièrement trouvé de remarquable en ce garçon est une prudence admirable et une efficacité extraordinaire en ses paroles. Il me dit que la lumière surnaturelle que Dieu verse dans une âme lui fait voir tout ce qu'elle doit faire plus clairement que la lumière du soleil ne montre les objets sensibles, et que la multitude des choses qu'elle découvre à l'intérieur est beaucoup plus grande que tout ce qui est en la nature corporelle ; que Dieu avec toute sa grandeur habite et se fait sentir dans le cœur pur, humble, simple et fidèle. »

« Un de ses plus relevés discours fut comme Dieu opère dans l'intérieur des âmes par le Verbe, et les relations qu'elles doivent avoir à Dieu par lui en toutes leurs dispositions, même dans leurs souffrances. »

L'idée que Dieu parle aussi, et même de préférence, aux âmes simples, pour ne pas dire aux simples d'esprit, aux « idiots » dirait un lecteur de Dostoïevski, n'a rien de vraiment original : elle atteste que le passage de la grâce, qui, à tous les sens du mot, ravit les âmes, les capture par surprise, les « possède », ne requiert aucune médiation, aucun relais institutionnel, ce qui explique qu'elle puisse illuminer les ignorants, que leur inculture, qui peut être interprétée comme un symptôme de pureté mentale, préserve des préjugés, les disposant ainsi à entrer directement en contact avec l'absolument autre qui, comme de l'intérieur, les inspire, voire même les affole, après les avoir envahis. Le jeune homme du coche dont la parole le bouleverse est le héros d'une fable qui met en récit, et quasiment en scène, un dialogue inquiet que Surin, et sans doute aussi de Certeau, poursuit d'abord avec lui-même, dans l'attente que le Saint-Esprit se manifeste à lui de manière irrécusable, à travers une expérience du type de celle que Pascal a vécue durant la nuit du Mémorial : le jeune « sauvage » est ainsi le messager angélique, le passeur, qui vient inopinément lui ouvrir, et ouvrir aux lecteurs de sa relation, la porte de l'au-delà.

Ce passeur est aussi un passant, que sa pratique du passage exerce justement à aller au-delà, comme l'explique la conclusion de *La Fable mystique* :

« Est mystique celui ou celle qui ne peut s'arrêter de marcher et qui, 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* ni 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... » (p. 411)

Cette figure du sauvage, qui outrepassé, on serait presque tenté de dire qui transgresse, de Certeau la rapproche par ailleurs de celle du « vagabond efficace » dont parle Deligny, qui réinvente le monde en y traçant librement ses « lignes d'erre ». Dans l'article « Mystique » qu'il a rédigé pour l'*Encyclopaedia Universalis*, il écrit :

« En réalité, les manifestations mystiques énoncent ce que Nietzsche visait aussi (« Je suis un mystique » disait-il, et je ne crois en rien ») quand il renvoyait à un au-delà émergent dans la parole : « *Es spricht* », écrivait-il (« Ca parle ») : un non-sujet (étranger à toute subjectivité individuelle) démystifie la conscience : les eaux des profondeurs remuées en troublent la claire surface. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger se réfère lui-même à un *Es gibt* – ce ne veut pas seulement dire « il y a », mais « ça donne » : il y a du donné qui est aussi donnant. C'est de cette perte comblante que Surin parle de son côté lorsqu'il met son *Cantique spirituel* sous le signe d'un « enfant perdu » et « vagabond ». »

L'événement de la rencontre, vécue à la première personne en un lieu et en un temps donnés, est unique, - il rentre parfaitement sous la catégorie du « *es gibt* » : comme la rose d'Angelus Silesius il est « sans pourquoi » -, et en même temps il effectue la réviviscence d'un récit très ancien dont l'objet véritable est le génie et la sagesse des pauvres et des humbles, thème populiste, voire misérabiliste, qui sera plus tard, et dans d'autres contextes, récupéré par des auteurs comme Emerson, Dostoïevski ou Maeterlinck. Caravage aurait pu prendre comme sujet de l'un de ses tableaux l'histoire racontée par Surin, dont il était le contemporain : il l'aurait placée sous l'éclairage si particulier qui est propre à son art, de manière à créer une ambiance qui mêle inextricablement sur un même plan le sacré et le profane. Or ce mélange du sacré et du profane est par essence mystique :

« (Les mystiques) jalonnent leurs récits avec le « presque rien » de sensations, de rencontres ou de tâches journalières. Le fondamental est chez eux indissociable de l'insignifiant. C'est ce qui donne du relief à l'anodin. Quelque chose bouge dans le quotidien. Le discours mystique transforme le détail en mythe ; il s'y accroche, il l'exorbite, il le multiplie, il le divinise, il en fait son historicité propre. Ce pathos du détail (qui rejoint les délices et les tourments de l'amoureux ou de l'érudit) se marque d'abord en ceci que le minuscule découpe une suspension de sens dans le continuum de l'interprétation. Un éclat retient l'attention en arrêt. Instant extatique, éclair d'insignifiance, ce fragment d'inconnu introduit un silence dans la prolifération herméneutique. Ainsi peu à peu la vie commune devient l'ébullition d'une inquiétante familiarité – une fréquentation de l'Autre. » (*La Fable mystique*, p. 19)

Il y a donc une véritable mystique du quotidien, qui tient à sa marginalité, marque de la présence, par définition incertaine et insaisissable, d'un au-delà qui se dérobe à une autre approche. Dans un entretien avec J.M. Benoist, de Certeau déclare :

« S'il y a à chercher Dieu quelque part, ce n'est pas dans un paradis, dans une nébuleuse ou une extériorité par rapport à l'histoire, mais au contraire dans la quotidienneté de la relation humaine ou de la tâche technique, ou du hasard ou des rencontres du désir et de la douleur. C'est là qu'il y a un rapport à Dieu. » ((France Inter, 19 déc. 1975, cité par F. Dosse, *Michel de Certeau, le marcheur blessé*, éd. La Découverte, 2002, p. 462)

Même s'il l'interprète à sa façon, et cette façon n'est guère conformiste, de Certeau reste fidèle au projet initial du fondateur de son ordre : il fait du quotidien une terre de mission, qu'il se propose de récupérer en en faisant un lieu d'accueil pour l'esprit divin qui constitue sa destination véritable.

Sur ces bases, il est possible de comprendre les enjeux véritables de l'ouvrage que de Certeau a consacré à « L'invention du quotidien », et qui représente un aboutissement de ce que nous venons d'appeler sa mystique du quotidien. Cet ouvrage, publié en 1980, présente le bilan d'une recherche collective entreprise en 1974 sur commande de la DGRST, dans la lancée d'un colloque international tenu à Arc-et-Senans en 1972, dont il avait été le rapporteur, qui avait eu pour objet de définir une politique européenne de la culture (cf. à ce sujet les textes réunis par de Certeau

dans *La culture au pluriel*, éd. 10/18, 1974, repris en 1993 dans la collection Points/Essais des éditions du Seuil).

Lorsqu'il aborde la thématique générale de la culture, de Certeau est surtout préoccupé par le clivage qui la traverse en profondeur :

« D'un côté, elle est ce qui « permance » ; de l'autre, ce qui s'invente. Il y a d'une part les lenteurs, les latences, les retards qui s'empilent dans l'épaisseur des mentalités, des évidences et des ritualisations sociales, vie opaque, têtue, enfouie dans les gestes quotidiens, à la fois les plus actuels et millénaires. D'autre part, les irruptions, les déviances, toutes ces marges d'une inventivité d'où des générations futures extrairont successivement leur « culture cultivée ». La culture est une nuit incertaine où dorment les révolutions d'hier, invisibles, repliées dans les pratiques – mais des lucioles, et quelquefois de grands oiseaux nocturnes, la traversent, surgissements et créations qui tracent la chance d'un autre jour. » (*La culture au pluriel*, éd. 1993, p. 211)

De Certeau reprend donc à son compte l'idée de la réification de la culture et par la culture, qui avait été développée par Adorno et Horkheimer dans leur *Dialectique de la raison* : la culture, davantage encore que le travail industriel, est la forme par excellence de l'assujettissement des masses auxquelles elle communique en uniformisant leurs comportements sa prétendue rationalité, dans le cadre de ce que Debord, reprenant les prémisses de cette analyse, a appelé « société du spectacle ». Mais il assortit dialectiquement cette idée de sa contrepartie : la culture est aussi, dans le silence discret de ses pratiques, de ses « arts de faire », de ses « usages », qui ne sont pas fatalement conformes, du moins pas tous, un champ d'innovation qu'il serait criminel de laisser en friche, alors qu'il est porteur, en dépit des pesanteurs et des contraintes dont il est le siège, de l'avenir de la société : là pullulent en effet ce que, dans le langage aujourd'hui à la mode, on appelle des pratiques émergentes, qui ont dû revêtir au départ le caractère de pratiques déviantes. Le champ dans lequel une politique de la culture a à intervenir est ainsi polarisé par ce double jeu entre un régime de passivité, où s'accumulent des pesanteurs et des retards, et un régime d'activité, où, dans un certain désordre, s'esquissent des avancées. Cette idée se trouvait déjà chez Lefebvre, qui écrivait, dans l'Introduction de sa *Critique de la vie quotidienne* :

« La substance de la vie quotidienne, l'humble et riche « matière humaine », traverse toute aliénation et fonde la désaliénation. » (*Critique de la vie quotidienne*, t. I (Introduction), éd. de L'Arche, 1958, p. 109)

Donc, pas d'aliénation sans que ne s'ouvre la possibilité d'un mouvement de sens inverse, allant dans le sens d'une désaliénation, et prenant la forme d'une résistance à la domination, résistance qui est la réponse des dominés à l'agression qu'ils subissent.

De Certeau, à l'exemple de Lefebvre, est ainsi conduit à dépasser l'opposition traditionnelle entre production et consommation, ce qu'il fait en soutenant que la consommation, et en particulier la consommation culturelle, est aussi à sa manière une production, obéissant à une autre logique que celle qui commande la production proprement dite :

« À une production rationalisée, expansionniste autant que centralisée, bruyante et spectaculaire, correspond une *autre* production, qualifiée de « consommation » : celle-ci est rusée, elle est dispersée, mais elle s'insinue partout, silencieuse et quasi invisible, puisqu'elle ne se signale pas avec des produits propres mais en *manières d'employer* les produits imposés par un ordre économique dominant. » (*L'invention du quotidien, I- Arts de faire*, Introduction générale, éd. Gallimard/Folio, 2002, p. XXXVII)

Alors que la production de biens de consommations, qui sont des marchandises, est soumise à un effort d'organisation rationnelle centralisateur dans son principe, la seconde production, qui concerne, non des produits matériels mais la manière de les employer, opère discrètement sur un autre plan, immatériel, culturel, où ses interventions sont dispersées, insinuantes, rusées : elles prennent la forme de pratiques de contournement, qui opèrent en contrebande, non sur le plan des macro-structures, mais sur celui des minuscules préoccupations qui définissent proprement le quotidien, lieu, non d'une consommation unilatérale de la culture, mais de son appropriation par ceux qui la transforment en en faisant usage concrètement ; et ceci hors de tout contrôle, car si des procédures de marketing peuvent susciter artificiellement l'envie d'acquérir des biens de consommation dont on n'a en réalité nul besoin, elles ne peuvent se substituer à ceux qui, ayant

cédé à cet appel, doivent trouver par eux-mêmes, à leurs frais et sous leur entière responsabilité, la manière de s'en servir, voire éventuellement de ne pas s'en servir.

Pour rendre compte du décalage de ces deux plans, de Certeau met en avant la distinction entre stratégie et tactique, dont les projets suivent des règles de nature fondamentalement différente :

« J'appelle « stratégie » le calcul des rapports de forces qui devient possible à partir du moment où un sujet de vouloir et de pouvoir est isolable d'un « environnement ». Elle postule un lieu susceptible d'être circonscrit comme un *propre* et donc de servir de base à une gestion de ses relations avec une extériorité distincte. La rationalité politique, économique ou scientifique s'est construite sur ce modèle stratégique.

J'appelle au contraire « tactique » un calcul qui ne peut pas compter sur un *propre*, ni donc sur une frontière qui distingue l'autre comme une totalité visible. La tactique n'a pour lieu que celui de l'autre. Elle s'y insinue, fragmentairement, sans le saisir en son entier, sans pouvoir le tenir à distance. Elle ne dispose pas de base où capitaliser ses avantages, préparer ses expansions et assurer une indépendance par rapport aux circonstances. » (id., p. XLVI)

La stratégie correspond au mode d'activité propre aux décideurs, qui, de haut et de loin, interviennent sur un plan qu'ils ont préalablement déterminé en fonction de leurs exigences, selon un type de relation sujet-objet, qui cible l'action en allant du sujet vers l'objet, suivant un mouvement dont la trajectoire détermine en retour la position du sujet en tant que sujet intentionnel. Alors que la tactique ignore ce type de répartition : pour elle, il n'y a pas de frontière nette entre ce qui est sujet et ce qui est objet ; en d'autres termes, elle opère dans un champ dont le centre est partout et la circonférence nulle part, et c'est ce qui l'empêche de faire un partage tranché entre l'ordre du même et celui de l'autre, tout étant pour elle à la fois même et autre. On dirait encore que la stratégie est intéressée, sa préoccupation essentielle étant de parvenir à capitaliser des acquis de manière à les métamorphoser en profits ; la tactique, au contraire est désintéressée : elle ne stocke pas, mais en reste au stade d'une production parcellaire, exploratoire, effectuée au coup par coup, donc spontanément, au gré des occasions, et en se laissant mener par un esprit qui est avant tout de jeu, et non d'appropriation.

En mettant en avant cette distinction, de Certeau veut faire comprendre que tout système, si fermé et oppressif soit-il, comporte des failles : la tactique est précisément cet « art de faire » qui « joue » sur les failles du système et qui, sans sortir du système, s'y invente des marges de manœuvre qui, à défaut de pouvoir se libérer du système, permettent de se libérer dans les limites imposées par le système, en dépit des contraintes que celui-ci impose, et même d'une certaine façon grâce à ces contraintes, en les exploitant astucieusement. S'appuyant sur l'exemple des cultes populaires brésiliens, de Certeau explique dans ce sens :

« Un usage (« populaire ») de la religion en modifie le fonctionnement. Une manière de parler ce langage reçu le mue en chant de résistance sans que cette métamorphose interne compromette la sincérité avec laquelle il peut être cru, ni la lucidité avec laquelle, par ailleurs, sont vues les luttes et les inégalités cachées sous l'ordre établi.

Plus généralement, *une manière d'utiliser* des systèmes imposés constitue la résistance à la loi historique d'un état de fait et à ses légitimations dogmatiques. Une pratique de l'ordre bâti par d'autres en redistribue l'espace, elle y crée au moins du jeu, pour des manœuvres entre forces inégales et pour des repères utopiques. » (p. 35)

Et en lisant ces lignes, on ne peut s'empêcher de penser qu'elles ont été écrites par quelqu'un qui, en un sens très particulier et très fort, était lui-même tributaire de « l'ordre » auquel il appartenait, la Compagnie de Jésus, ordre avec lequel de Certeau a dû, jusqu'à la fin de sa vie, manoeuvrer, ruser, composer, transiger, pour s'y ménager, il y est effectivement parvenu, sans jamais rompre tout à fait avec lui, un espace de parole original, non strictement conforme, et à bien des égards dérangeant. Un mauvais esprit pourrait d'ailleurs qualifier de « jésuitique » une telle tactique de contournement : ce n'est pas à un Jésuite qu'on apprendra l'art de ruser, d'insinuer et de s'insinuer, dont les tours et détours sont inscrits dans les *Exercices spirituels* composés par Ignace de Loyola, et donnent leur marque de fabrique à toutes les interventions des membres de la Compagnie.

Remarquons au passage que cette façon de voir charge la notion de « culture populaire » d'une signification tout à fait intéressante, qui permet de la démarquer de la représentation d'une

contre-culture qui lui est souvent associée. La culture populaire, culture des dominés, n'est pas une autre culture, faisant bloc et s'opposant frontalement à la culture savante des dominants, mais une culture dans la culture, peut-être faudrait-il dire une culture de la culture, qui en déjoue les nécessités en jouant avec elles, et en les faisant jouer, au lieu de les appliquer à la lettre : c'est pourquoi, n'ayant pas elle-même la forme du système, elle représente cette marge dont tout système est impuissant à refermer la béance, béance dans laquelle s'engouffrent les tactiques qui permettent, sans le quitter, de prendre distance par rapport à lui, en en sortant en quelque sorte par l'intérieur. C'est ce qui explique, en sens inverse, la capacité dont dispose la culture savante de se réapproprier les inventions de la culture populaire, dont elle capitalise les acquis qu'elle reconnaît près coup comme faisant partie intégrante de son « ordre » sur lequel ils ont été prélevés sans constituer vis-à-vis de lui un ordre totalement étranger, comme tel irrécupérable. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de renvoyer dos à dos conformisme et non-conformisme, l'un et l'autre ayant au contraire partie intimement liée au départ, puisqu'il est de fait impossible d'avoir l'un sans l'autre, c'est-à-dire d'avoir l'ordre sans la possibilité de le transgresser ou la transgression sans ordre à transgresser.

De cette implication réciproque entre un système culturel et ses mises en pratique est fourni un exemple très suggestif dans le chapitre 7 de *L'invention du quotidien*, qui est intitulé « Marches dans la ville ». La ville dont le cas est examiné par de Certeau est New York, qu'il montre successivement vu d'en haut, du sommet d'un gratte-ciel qui en déploie l'organisation globale comme sur une carte, et vu d'en bas, au cours d'une déambulation dont les méandres en délivrent des aspects inévitablement partiels, qui tirent en grande partie leur intérêt de leur caractère inopiné : la première perspective, totalisante, est stratégique, la seconde, singularisante et du même coup détotalisante, est tactique. Quelle chose la ville est-elle au juste ? Celle qu'on contemple à partir d'un point de vue fixe, en rejouant la métaphore du panoptique, ou celle qu'on explore en changeant sans cesse de point de vue, ce qui dote sa structure d'une mobilité, d'une souplesse et d'une charge de mystère qu'on ne lui soupçonnait pas lorsqu'on portait sur elle une vue surplombante, en n'en considérant que la surface pour mieux la maîtriser, et sans s'engager dans son épaisseur vivante au risque d'en affronter les imprévus ? La ville appartient-elle à l'urbaniste ou au stratège qui vise froidement à en contrôler l'ensemble en en embrassant tous les aspects simultanément, ou au marcheur qui engage avec elle un corps à corps quasi amoureux obéissant à de tout autres intérêts, à de tout autres « mobiles », - le mot est alors parfaitement approprié ? Justement, il est impossible de trancher : la ville est les deux à la fois, la réalité objective qui se donne en totalité sous la forme d'une unité ordonnée, permanente et stable en droit, comme une « structure » dont l'économie d'ensemble est éventuellement modelable et modifiable, mais aussi les mille et une aventures singulières, impossibles à faire rentrer dans un système planifié, qui se trament dans l'ombre de ses recoins cachés, au quotidien.

Or il est de la nature de cette quotidienneté, qui se réfugie le plus souvent dans une discrète obscurité, de se faire oublier, et c'est pourquoi il faut en exhumer la vérité, celle-ci constituant l'envers de celle offerte à une vision organisatrice qui en ignore systématiquement les détails :

« Echappant aux totalisations imaginaires de l'œil, il y a une étrangeté du quotidien qui ne fait pas surface, ou dont la surface est seulement une limite avancée, un bord qui se découpe sur le visible. Dans cet ensemble, je voudrais repérer des pratiques étrangères à l'espace « géométrique » ou « géographique » des constructions visuelles panoptiques ou théoriques. Ces pratiques de l'espace renvoient à une forme spécifique d'opérations (des « manières de faire »), à « une autre spatialité » (une expérience « anthropologique », poétique et mythique de l'espace), et à une mouvance *opaque et aveugle* de la ville habitée. Une ville *transhumante*, ou métaphorique, s'insinue ainsi dans le texte clair de la ville panifiée et lisible. » (p. 142)

On n'est pas très loin ici du programme « psycho-géographique » de Debord et des situationnistes, eux aussi préoccupés de s'ouvrir dans la masse compacte de la ville des itinéraires inédits, révélateurs d'étrangeté poétique et en bouleversant, par une invention virtuellement révolutionnaire de « situations », l'ordre tout tracé.

Il y aurait donc une configuration improvisée du quotidien, ne pouvant être appréhendée que d'en bas, qui est radicalement distincte du modèle figé qu'impose unilatéralement un point de vue dominant. Mais n'en revient-on pas de cette manière à la thématique des deux cultures, qui conduit

à opposer substantiellement l'une à l'autre une culture dominante, avec ses stratégies, et une culture dominée, avec ses tactiques ? Toute la difficulté est en effet de comprendre quel est au juste le rapport entre les deux approches. Réhabiliter les pratiques du quotidien opérées par les usagers, en respectant le principe de dispersion qui nourrit leur créativité, ce qui est manifestement le projet de de Certeau, n'est-ce pas prendre le risque de leur dénier un contenu consistant et déterminé, et donc les considérer seulement par défaut, comme les provocantes manifestations, face à la culture dominante, d'une inculture ou d'une négation de toute culture qui ressemble fort à un retour à la nature ? Or l'intention de de Certeau est d'échapper à ce dilemme de la nature et de la culture : à son points de vue, la culture du quotidien ou au quotidien n'est ni une négation de la culture ni une autre culture, mais en quelque sorte l'autre de la culture, ou l'autre dans la culture, cette altérité silencieuse qui la travaille ou la taraude à l'intérieur d'elle-même et qui en impulse les changements ; elle est cette figure spontanée de l'activité culturelle qui en précède, et pour une part en conditionne la mise en forme réfléchi.

Mais n'est-on pas tenté alors d'appréhender de façon univoque le mouvement du spontané au réfléchi, en faisant du réfléchi la destination du spontané, qui vient s'accomplir en lui ? À la démarche de de Certeau, on peut en effet faire l'objection suivante : repenser le fonctionnement des dispositifs culturels en se plaçant, suivant sa formule, sur le plan, non de l'énoncé mais de l'énonciation, ce qui permet d'en renégocier les effets dans une perspective non plus stratégique mais tactique, n'est-ce pas privilégier une perspective intégratrice, au point de vue de laquelle les résistances au système, qui en engendrent des variantes, et en anticipent la reconfiguration, ne sont en réalité que des sous-produits de ce même système auquel ils finissent, par des voies détournées, à revenir ? Exalter les miracles permanents auxquels le quotidien donne lieu, en en effectuant ce que Claude Grignon et Jean-Claude Passeron appellent perfidement « l'empoétisation » (*Le savant et le populaire, Misérabilisme et populisme en sociologie et littérature*, éd. Du Seuil, 1989, p. 185), n'est-ce pas nourrir chez le dominé ou chez l'esclave l'inclination à demeurer dans sa position inférieure, en lui offrant, comme à un enfant, la diversion mirobolante du jeu, et en lui déclarant démagogiquement : « c'est toi qui as la meilleure part, et tu aurais bien tort de chercher à t'en dessaisir, car elle est ton privilège inaliénable » ? Suivant de Certeau, on peut toujours prendre des libertés par rapport au système, et la toute première question qu'on a à se poser face à ses interventions, si oppressantes soient-elles, est justement de savoir jusqu'à quel point il est possible de prendre par rapport à lui de telles libertés. Mais, prendre des libertés, est-ce se libérer ? N'est-ce pas au contraire entretenir avec le système dont on négocie au plus serré la mise en œuvre, en essayant d'en parasiter les contraintes, une relation de complicité, et du même coup participer à sa reproduction ? On retombe alors sur les paradoxes de la ruse de la raison, qui rendent compte de la manière dont la raison exploite les passions humaines pour les faire servir à ses fins propres, sans rien concéder par là pour ce qui concerne le calcul de ces fins, qui restent entièrement de son initiative : ce qui revient à ramener le partage entre stratégie et tactique à celui des fins et des moyens.

Pour y voir plus clair sur ce point, essayons de voir ce qui rapproche la position défendue par de Certeau de celle de Foucault, à laquelle il ne cesse de se référer, et ce qui l'en distingue. A Foucault, de Certeau reprend l'opposition entre deux conceptions du pouvoir : celle qui trace la figure d'un pouvoir organisateur dont les ordres rigides tombent d'en haut en cercles concentriques à partir d'un foyer de domination unifié dont le type par excellence est fourni par l'organisation étatique ; et celle qui, en sens inverse, prend d'abord en considération, montées sourdement des profondeurs constamment en remous de la vie sociale, les innombrables relations de pouvoir qui donnent à la domination, alors sans détenteur assignable, un tout autre caractère, non plus transcendant et abstrait mais immanent et concret, sous la responsabilité et le contrôle de cette technologie particulière de pouvoir qu'est la discipline. Mais de Certeau suit Foucault en s'en écartant, donnant ainsi sur le plan de sa propre démarche théorique le témoignage de ce que peut être une conduite tactique de braconnage, qui convertit l'usage en pillage. A propos des « manières de faire » auxquelles il consacre son investigation, il écrit :

« Elles posent des question analogues et contraires à celles que traitait le livre de Foucault (il s'agit de *Surveiller et punir*) : analogues, puisqu'il s'agit de distinguer les opérations

quasi microbiennes qui prolifèrent à l'intérieur des structures technocratiques et en détournent le fonctionnement par une multitude de « tactiques » articulées sur les « détails » du quotidien ; contraires, puisqu'il ne s'agit plus de préciser comment la violence de l'ordre se mue en technologie disciplinaire, mais d'exhumer les formes subreptices que prend la créativité dispersée, tactique et bricoleuse des groupes ou des individus pris désormais dans les filets de la « surveillance ». Ces procédures et ruses de consommateurs composent, à la limite, le réseau d'une anti-discipline qui est le sujet de ce livre. » (id., p. XL)

Ce qui le conduit à affirmer au sujet de sa manière d'appréhender les ruses du quotidien :

« Cette voie pourrait s'inscrire comme une suite, mais aussi comme la réciproque de l'analyse que Michel Foucault a faite des structures du pouvoir. Il l'a déplacée vers les dispositifs et les procédures techniques, « instrumentalités mineures » capables, par la seule organisation de « détails », de transformer une multiplicité humaine en société « disciplinaire » et de gérer, différencier, classer, hiérarchiser toutes les déviances concernant l'apprentissage, la santé, la justice, l'armée ou le travail. « Ces ruses souvent minuscules de la discipline », machineries « mineures mais sans faille », tirent leur efficacité d'un rapport entre des procédures et l'espace qu'elles redistribuent pour en faire un « opérateur ». Mais à ces appareils producteurs d'un espace disciplinaire, quelles *pratiques de l'espace* correspondent, du côté où l'on joue (avec) la discipline ? Dans la conjoncture présente d'une contradiction entre le mode collectif de la gestion et le mode individuel d'une réappropriation, cette question n'en est pas moins essentielle, si l'on admet que les pratiques de l'espace trament en effet les conditions déterminantes de la vie sociale. » (p. 146)

Ce qui est ici en question, c'est la notion même de « société disciplinaire ». En la mettant en avant, ne reperd-on pas ce qu'on avait gagné en orientant l'attention vers les phénomènes microscopiques que les interventions planifiées des appareils d'Etat tendent systématiquement à minorer pour mieux les maîtriser ? Si l'essentiel de la vie sociale se joue sur le plan propre aux dispositifs disciplinaires et à leurs multiples « jeux », qui sculptent les corps, est-il loisible d'en conclure que ces dispositifs, du seul fait d'être mis en place et d'exister, font (la) société ? Que fait la discipline ? Que produit-elle ? Non pas des sujets déjà tout disciplinés, ayant leur place une fois pour toutes marquée dans l'ordre social, mais des sujets à discipliner, formant la matière première à partir de laquelle des relations de pouvoir peuvent, de manière toute provisoire, s'instaurer : et c'est pourquoi ces sujets, disposés à obéir, le sont du même coup à désobéir, ce qui permet d'inclure les actions et les conduites de résistance dans le champ disciplinaire, qui en constitue en dernière instance la condition de possibilité. Ceci posé, on est placé devant le dilemme suivant : ou bien on admet que la vie sociale est constituée pour l'essentiel de ces actions et conduites d'obéissance ou de désobéissance opérant sur le plan propre à la discipline qui produit des sujets à discipliner, et alors on en vient à récuser la notion même de société, au sens d'une totalité non réductible aux éléments qui la composent ; ou bien on présente la discipline comme un principe organisateur qui, au-delà de l'existence singulière des sujets qu'elle produit, prédispose ces sujets à entrer dans des types de relations déterminés, et alors on fait à nouveau rentrer l'idée de discipline dans la représentation d'un pouvoir qui impose aux existences individuelles ses modèles généraux, en se servant à l'occasion, à leur insu bien sûr, de leurs actes d'indiscipline pour perpétuer sa domination. En parlant de « société disciplinaire », Foucault tente d'échapper à ce dilemme, en tenant en quelque sorte les deux bouts de la chaîne, ce qui est une solution rhétorique à une difficulté réelle qu'il contourne sans parvenir à la dissiper. Entre le point de vue holiste, auquel la notion même de « société » est attachée, et la prise de position en faveur des singularités individuelles, peut-on éviter de choisir ? Et en refusant de trancher ce dilemme, n'entretient-on pas une confusion dommageable à l'effort en vue de clarifier la question du pouvoir, qui est ramenée à son point de départ alors même qu'on prétend l'élucider ? On peut estimer que c'est en raison de cette difficulté que Foucault, après *Surveiller et punir*, a déplacé son étude des relations de pouvoir de la société au sujet lui-même, en tant qu'il constitue le lieu par excellence où se met en place un système éthique, et non politique, de domination ou de contrôle de soi, dont il constitue le foyer, et non seulement le point d'application. Mais, par là même, il se confrontait à un nouveau dilemme, qui est celui de la vie privée et de la vie publique, Hegel dirait du père de famille et du citoyen, deux figures de l'existence entre lesquelles reste à trouver une médiation, celle que fournit dans les *Principes de la*

philosophie du droit l'existence du « bourgeois », c'est-à-dire en réalité du travailleur, qui, à ses risques et à ses frais, tente de se faire une place dans le système de la division du travail en vue de satisfaire ses besoins et ceux des siens.

Or, comme celle de Foucault, la démarche de de Certeau, et en particulier son effort en vue de revaloriser le quotidien en en révélant les potentialités cachées, aboutit à la dissolution de cette figure du travailleur inévitablement inséré dans un système de production, figure à laquelle elle substitue celle du dilettante ou du vagabond, opérateur rusé de lui-même qui ne produit aucune œuvre capitalisable, et par là même se dégage de la nécessité de se soumettre aux contraintes aliénantes de la structure, quel que soit le plan sur lequel cette structure produit ses effets. L'homme du quotidien se constitue alors en sujet éthique, peut-être faudrait-il dire en sujet culturel, dont la mobilité fait pièce à l'immobilisme des institutions : ce sujet évanescent, qui n'est lui-même porteur d'aucun projet défini, est idéalement libre. Mais sa liberté, qui se déploie dans l'espace de son for intérieur, risque d'être purement métaphorique : elle n'est que l'envers d'une vie dont la réalité demeure en dépit de tout en proie à l'aliénation. C'est la liberté dont rêve le mystique qui fait du quotidien l'image d'un autre monde qui serait accessible ici-bas, pour peu qu'on porte sur lui un regard illuminé, apte à en révéler l'humble vérité. Ce culte paradoxal du quotidien est inspiré par des arrière-pensées théologiques : celles-ci suivent les voies obscures de la théologie négative, qui réconcilie immanence et transcendance, sacré et profane, en jouant à la fois sur les deux tableaux. On tente alors de repérer à même le monde les traces qui indiquent, comme en rêve, la possibilité de s'en évader tout en y restant, en cultivant l'espoir d'y faire son salut en accédant à une vie meilleure, sans certitude et sans garantie, à la grâce de Dieu.

Copyright Pierre Macherey