

*La Science mystique de Michel de Certeau :
une «forme» épistémologique de l'indicible.*

Rossana Lista

La Fable mystique de Michel de Certeau n'est pas un ouvrage d'histoire de la mystique, car Certeau ne postule pas un concept défini et donné de la mystique en général, à partir duquel serait-il possible suivre ou déduire une histoire. Il ne procède pas à une reconstruction chronologique de son objet : contrairement à la pratique historiographique, qu'il analyse dans *l'Écriture de l'histoire* (1985), Certeau ne cède pas à la *fiction* d'une linéarité du temps ou mieux au concept de *temporalité* qui structure la production du discours historique. Si pour Certeau le temps reste l'impensé de l'histoire, le concept de temporalité est pour ainsi dire son *Ersatz*, son remplacement : il fournit le cadre vide d'une séquence linéaire qui permet de répondre à la question sur *la genèse* et à l'exigence d'un *ordre*. En tant que tel le concept de temporalité obéit à un principe génétique, il consent donc de reconduire un fait à ce qui en le précédant l'a permis – et à un principe de série, à savoir il rend possible la concaténation cohérente des faits établis destinée à souder les possibles fissures de la structure. *La Fable mystique* ne fait pas ça. Dans son introduction Certeau présente son texte comme un «récit de voyage, fragmenté par le recours à des méthodes diverses (historiques, sémiotiques, psychanalytiques) dont les appareils permettent de définir successivement des « objets » saisissables dans une réalité insaisissable»¹.

A différence des autres types de récit, le récit de voyage témoigne d'un souci de vérité ancré dans l'expérience vécue par l'auteur même : l'objectivité de son compte rendu est donc indissociable de sa subjectivité. Dans tout cas, c'est le voyage même qui fait surgir et à la fois disparaître les paysages traversés et le sujet qui les traverse. C'est cette relation de mouvement qui détermine les deux pour ainsi dire comme *toujours passants*. Ainsi, cette *métaphore*, cette figure rhétorique fondée sur le transfert, le transport, qui redouble l'image du voyage, et que Certeau utilise pour décrire son essai historique est le chiffre même d'une épistémologie, qui ne fait pas abstraction du mouvement par le quel les êtres se réciproquent. Le récit de voyage de *la Fable mystique* offre donc des lieux temporaires de la signification, lieux à parcourir et à traverser, mais où il est impossible s'enfermer. En fait, ce récit est à la fois un dispositif de multiplication d'itinéraires dans le même espace, où si les acquisitions des savoirs divers surgissent comme terres émergées d'intelligibilité,

en fournissant donc des repères, un constant glissement de leurs limites obligent le sujet de la connaissance à un nomadisme sans arrêt.

Dans ce sens *La Fable mystique* est moins l'expression d'un référentiel de « la mystique » que la « fiction » qui la rend pensable².

A cet égard, je voudrais rappeler que l'ouvrage qui inaugure la philosophie moderne s'ouvre avec une semblable référence à la fiction : dans *Le discours de la méthode* (1637) Descartes propose son écrit « comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une *fable* ». La *fable* de Descartes a marqué un total changement d'allure de la philosophie et son passage radicale de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantale³. La « fable » mystique de Certeau renvoi également à la question du sujet du savoir, mais celui-ci pris dans sa dimension *historique* constitutive: l'interrogation sur le sujet est à la fois une interrogation sur le temps, « s'il est vrai », écrit Certeau, que le sujet « s'organise comme une stratification de temps hétérogènes et [...] il est structuré par son rapport à l'autre. Le temps est précisément l'impossibilité de l'identité au lieu »⁴. Une figure représentative de cette impossibilité est justement le voyageur. En se présentant comme un récit de voyage, le discours de Certeau prend figure d'une « fiction » du sujet, « si par fiction, on entend le texte qui déclare son rapport avec le lieu singulier de sa production »⁵. Certeau n'autorise pas donc son étude historique, il le *localise* et cette localisation signifie *historicité*⁶. Notamment si Certeau s'autorise c'est au nom d'une incompétence, invoquée comme condition de possibilité d'une écriture même sur la mystique : « là où il s'agit de vérité, il n'y a pas de compétence – la vérité « n'étant en elle-même, disait déjà Lacan, que ce qui manque à la réalisation du savoir »⁷. L'érudition, l'accumulation indéfinie et itinérante d'un savoir se substitue à l'assurance d'une vérité infinie, mais elle ne permet pas de supposer que l'on sait ce qu'il en est. Parallèlement à la localisation du sujet Certeau *délocalise* son objet, c'est-à-dire il soustrait les documents mystiques à l'enferment d'un lieu disciplinaire, et donc il « déshistoricise »⁸ la mystique « en montrant qu'on ne peut pas la réduire à une positivité du passé »⁹. Les objets mystiques sont-ils « fuyants », « en transit », ils traversent les paysages des nos disciplines. En raison de cela, Certeau compare l'historien à un cameraman ou à un peintre qui monte une scène (un cadre d'hypothèses et d'expectations) que le passage de un inconnu puisse impressionner, « il prépare un lieu d'inscription à ce qu'il ne sait pas et dont la singularité déplace un arrangement du pensable »¹⁰. Certeau définit cet *effet d'inscription* comme la forme première de l'« historicité » de ces documents anciens. Toutefois, cet effet de déplacement épistémologique est compliqué, renforcé ou mis en abyme par la spécificité

de ces documents : en fait, ils relèvent, disent-ils, d'une « science », la science mystique, qui met surtout en cause les sujets mêmes. L'étude historique de la science mystique implique donc une confrontation des paradigmes scientifiques différents, où l'un « dit de l'autre ce qui lui manque plutôt que sa vérité »¹¹.

La fable mystique n'est donc pas l'étude de la mystique en général, mais l'analyse « d'un moment particulier » dans l'histoire occidentale, la transition du moyen âge à la modernité. C'est le moment où la mystique se constitue comme une « science » propre. Certeau même précise que il étudie « une figure épistémologique qui s'est désignée comme mystique, son appareil théorique, son évolution, mais cela ne permet pas à aucun moment de désigner qui est mystique et qui ne l'est pas »¹². Comme pour la structure de *l'Écriture de l'histoire*, Certeau articule son analyse selon les *écarts méthodologiques* que offre le croisement des diverses disciplines. Cela traduit le refus de la fiction d'un métalangage qui unifie le tout, signifie laisser apparaître le rapport entre des procédures scientifiques limitées et ce qui leur manque du « réel » dont elles traitent : « C'est éviter l'illusion, nécessairement dogmatisant, propre au discours qui prétend faire croire qu'il est « adéquat » au réel, illusion philosophique tapie dans les préalables du travail historiographique »¹³.

D'après des prémisses presque du tout assimilables à la sémantique historique de Koselleck¹⁴, Certeau part d'un symptôme linguistique et analyse le glissement grammatical et lexical de l'adjectif « mystique », qui vers la fin du XVI^e siècle assume la forme d'un substantif. Alors que l'adjectif « mystique » désignait un approfondissement existentiel des mots que il qualifiait, mais toujours à l'intérieur d'un espace sémantique unifié et hiérarchisé par la théologie, sa modification en substantif relève d'une précise volonté d'unifier pratiques et expériences disséminées et de les sélectionner et ranger au titre d'un *modus loquendi*, une manière de parler, à la fois fondatrice et « productrice » d'une science expérimentale. En tant que telle et à la même manière des autres savoirs qui viennent de se constituer comme connaissances distingués de la théologie, la mystique tâche de s'organiser selon la séparation entre sujet et objet. Mais la singularité de son objet, l'impossibilité de l'isoler déterminera sa dispersion à la fin du XVII^e siècle :

Son objet n'est-il pas infini ? Il n'est jamais que la métaphore instable d'un inaccessible. Chaque « objet » du discours mystique s'inverse en trace d'un Sujet toujours passant¹⁵.

Le lieu où détecter néanmoins les signes « visibles » de ce passage est d'abord le corps et ses affections, car comme Certeau écrivait dans *La possession de Loudun* : Dieu « n'est plus le

sujet qui supporte la surface des choses et qu'une herméneutique déchiffre à travers elle; il est ramené à une surface dont il n'occupe que l'un des lieux ; il est donné là, immédiat et à découvert. Le vêtement qui le cachait est désormais *la chair*, nue, indécente, parce qu'il n'y a rien d'autre dont elle soit le vêtement»¹⁶.

La question du corps obsède le discours mystique, mais cette nouvelle focalisation théologique s'insère néanmoins dans le cadre d'une profonde modification historique et anthropologique, qui a transformé la pratique même du savoir et des signes, c'est-à-dire la lente substitution de la vision au toucher ou à l'audition¹⁷. Au fur et à mesure qu'à partir du XIII^e siècle la structure et le fonctionnement de la société occidentale deviennent plus complexes¹⁸, le monde s'opacifie et s'objective. La croissante technicisation des élites et la progressive marginalisation de la majorité de la population par rapport aux codes d'un monde jusqu'alors pratiqué comme un réseau de relations rendent la société toujours moins transparente à elle-même. Un sens toujours plus opaque semble rendre donc nécessaire une *stratégie du visible*. Il s'agit d'une urgence de visibilité, une obsession de transparence qui présuppose l'existence d'un ordre caché derrière les choses et qui par contre pose du secret à fin d'assurer la possibilité d'une herméneutique – ici, on a un exemple d'un principe à la fois explicatif et constitutif des processus symboliques, fondamental chez Certeau, selon le quel un excès témoigne moins le succès d'une conquête que le deuil d'une perte, ainsi que, plus en général, le même cache ce qui d'autre le fait fonctionner.

L'écrit *Extase blanche* de Certeau, le texte qui – à mon sens – constitue une variation de la «parabole» kafkaïenne de *Devant la loi*, donne-t-il une «élucidation» mystique de ce fonctionnement et de cette condition :

Il n'y pas de lecture là où les signes ne sont plus éloignés et privés de ce qu'ils désignent. Il n'y a plus d'interprétation si aucun secret ne la soutient et ne l'appelle. Il n'y a plus de paroles si aucune absence ne fonde l'attente qu'elles articulent¹⁹.

L'affirmation de la primauté de la vision est néanmoins liée à une autre conception du temps et de la présence, que Certeau illustre en analysant la profonde mutation théologique concernant la conjonction chrétienne entre le corps historique - le *kairos*, désigné par le corps de Jésus -, corps sacramental et corps ecclésial: avant le XIII^e siècle une même « action » (*ergon*) invisible assure l'unité de l'événement historique et de la manifestation des ses effets présents sous le mode du couple Église-Eucharistie. Ce schéma est celui de la « tradition », qui ignore la séparation moderne entre passé et présent. Le terme mystique

renvoi à une action médiatrice, qui garantit l'unité entre deux temps.

À partir du XIII^e siècle, on assiste au progressif passage d'une distribution temporelle (diachronique) à une réorganisation fonctionnaliste (synchronique) :

D'une part, le «kairos», «corps» historique, se mue en un «corpus» analogue à un Code qui fait loi et qui fonde indéfiniment les commentaires explicitant sa productivité cachée. D'autre part, le «mystère», corps sacramental, est ressaisi sous la formalité philosophique du signe, c'est-à-dire d'une «chose» visible qui en désigne une autre, invisible : la visibilité de cet objet se substitue à la célébration commune, opération communautaire²⁰.

Les origines deviennent un *corpus* lisible, tandis que le sacrement devient un signe visible d'un corps ecclésial invisible, mystique, qui doit être « inventé », selon la signification que le mot « inventer » assume à l'âge moderne, à savoir « imaginer ». En effet, c'est dans ce nouveau horizon d'un présent à inventer que naissent les agitations de la Réforme. Ainsi, l'opposition entre le visible et l'invisible relève néanmoins d'un clivage de temporalités. En fonction de ces divisions on a donc une réorganisation du champ religieux de sorte que les expériences «cachées», bientôt rassemblées sous le nom de «mystique», acquièrent une pertinence qu'elles n'avaient pas²¹.

De même que le cosmos s'effrite, éclate et se disperse en fragments du visible, le monde n'est plus perçu comme *parlé* par Dieu et par conséquent le lien entre les mots et les choses perd sa garantie théologique. Les nominalistes brisent enfin ce lien par le refus du parallélisme logico-ontologique – à chaque terme ne correspond pas une chose. La structure du langage est donc différente de celle du réel. Mais de même que le corps morcelé en organes, membres et fonctions visibles devient le lieu d'inscription d'un invisible, du Réel sous la forme de la douleur ou de la jouissance, de même la langue fragmentée en mots qui ne sont plus ancrés dans l'être, disséminée en «énoncés désorbités du système qui leur donnait valeur de *paroles*»²², elle devient pour les mystiques en raison de cette impuissance même l'espace d'une pratique expérimentale qui veut faire dire par les mots ce qu'ils ne peuvent pas dire. Cet indicible n'est pas un hors-texte, un hors-de-langage, il indique plutôt la limite intérieure à notre langage, « qui indéfiniment ne peut [la] dire qu'en s'effaçant »²³. Tendre à cette limite²⁴ signifie s'acheminer vers ou habiter le seuil du rapport que l'existence du sujet entretient avec la mort. Néanmoins, dans cette tension, qui soumet la langue à une « torsion » interne, s'exprime un désir d'être, «une passion de ce qui *est*, du monde tel qu'il «se trouve», ou de la chose même (*das Ding*)»²⁵. Dans ce passage il y a l'écho du *Tractatus*

logico-philosophicus de Wittgenstein²⁶, l'œuvre philosophique que se proposa de *tracer une limite* (*Grenze*) à la pensée, ou plutôt à l'expression des pensées «car, pour être capable de tracer une limite à la pensée, nous devrions être capables de penser les deux côtés de la limite (nous devrions être capables de penser ce qui ne peut être pensé)»²⁷. C'est en raison de cette impossibilité que le sujet chez Wittgenstein n'est pas une partie du monde mais une limite, une frontière du monde²⁸. Mais pour ce qui concerne le passage précédant Certeau évoque la proposition numéro 6.44 : «Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist/ce qui est mystique, ce n'est pas comment est le monde, mais le *fait* qu'il est». Ainsi ce qui est mystique ne concerne pas les modes (*wie*) de l'être, mais l'être en tant qu'être (*dass*): on peut dire que la passion mystique est une passion métaphysique. Toutefois, si cette passion met en cause la question métaphysique ce n'est pas sur le mode ontologique, relatif au rapport de l'être avec les êtres (ou avec l'Être), mais sur le mode linguistique, «à propos de la relation que le sujet entretient avec son institution par la langue maternelle»²⁹. Dans la proposition n. 6.522 Wittgenstein écrit: «Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische/ Il y a assurément de l'indicible. Il se *montre*, c'est le mystique». Si on tente de synthétiser, on pourrait dire que pour Certeau c'est mystique la *deixis* de un indicible offert dans l'écart que le sujet parlant ou écrivant fait par rapport à sa langue. L'oxymore, l'indécence du solécisme et du barbarisme, les dissimilitudes corporelles et bibliques, «le perpétuel glissement des mots vers ce qui leur enlève une stabilité de sens et de référentiel»³⁰, sont-ils tous des *opérateurs* de la phrase mystique qui ouvrent le vide d'un innommable, qui pointent l'absence de correspondance entre les mots et les choses, tout en *montrant* une *altération*³¹, à savoir la blessure que le Silence de Dieu creuse dans le langage.

Dans ce dernier sens, la science mystique est l'expérimentation d'une affection *du* langage. Afin de comprendre le sens de cette expression, il faut garder l'ambivalence de la spécification qui *du langage* fait l'objet d'une altération et à la fois le sujet, le moyen, la technique, l'espace pour un passage de l'autre. C'est en raison de cela que le discours mystique est *fable* selon sa signification étymologique, le mot provient du verbe latin *fari* : *dire, parler*. La mystique est une science du parler centrée sur la théorie et la pratique du «dialogue». Certeau ne conçoit pas la fable comme genre littéraire, mais plutôt comme une fonction jakobsonienne du discours :

« Est fable, dans le langage, ce qui est à la fois *acte d'instaurer* et acte de *dire l'instauration*. Donc une parole qui fait parler, qui engendre, qui donne langage et donne jour»³².

Il s'agit donc d'une parole qui vise à être et à dire le *commencement*, elle entend restituer à la langue une performativité présente. En ce sens, la fable mystique prépare une scène de l'énonciation, une fiction de l'âme qui rend possible un théâtre d'opérations, un lieu non-lieu du *commencement*, à l'intérieur duquel geste éthique et geste esthétique coïncident, car il y a commencement où il y a affranchissement de la loi des choses et des circonstances. Au commencement il y a donc un acte³³. En effet, une première condition de possibilité de ce lieu énonciatif est un « vouloir », un *volo* (je veux), qui engage le je de chaque interlocuteur : c'est un préalable « je ne veux rien » et à la fois « je ne veux que Dieu », qui évoque l'*Abgeschiedenheit* (le détachement) ou la *Gelassenheit* (l'abandon) de Meister Eckhart. Certes délinée le sens de ce vouloir à travers la comparaison avec les performatifs de la théorie des actes linguistiques de J. L. Austin: contrairement à ceux-ci, dont le succès ou échec (*infelicity*) est déterminé par les pratiques sociales dans lesquelles ils s'inscrivent, la performativité du *volo* consiste plutôt dans une émancipation de la normativité sociale, elle ne se confirme pas dans une convention du dialogue, mais elle institue une autonomie de l'*intérieurité*, une autonomie par rapport aux objets et à l'état de choses. Le pur vouloir est absolue vacance de contenus, il « les oublie » et dans cet oubli il instaure une place du sujet, une place vide que le « je » parlant ou écrivant « tient » en suspens. C'est le « Je » de la théorisation de Benveniste, pour le quel le *je* n'a pas de contenu sémantique, mais il existe seulement comme réalité du discours³⁴.

Le *je veux* mystique ne *dit* pas, mais définit l'acte de dire. Dans le pur acte de vouloir le sujet traverse le langage et dans cet acte le « je » se révèle comme trou. Comme la vraie déesse, il se reconnaît seulement lorsque « il sort », de son passage :

À cet égard, le « je » est l'autre du langage. C'est ce que la langue « oublie » toujours, et ce qui la fait oublier au locuteur. Dire *volo*, ouvrir cette place du sujet, c'est entrer dans cet oubli. Le sujet *est l'oubli* de ce que la langue articule. D'emblée, le « je » a la formalité d'une extase³⁵.

Cependant ce sujet se constitue par la relation à l'autre ou par la parole de l'autre : « Si tu me parles, je nais ». Le sujet mystique est d'abord un sujet *répondant* à quelqu'un ou à quelque chose qui lui parle. La parole instauratrice « n'est saisissable que dans ce qui lui répond »³⁶. Le discours mystique, en tant que *fable*, dit donc « le commencement sous la forme de ce que lui *répond* »³⁷. Il s'agit d'une théorie intersubjective du commencement, au centre de la quelle se pose comme question fondamentale pour Certeau le rapport

constitutif entre parler et croire, parler et répondre.

Parler, croire, mourir sont chez Certeau les éléments d'une coïncidence première et dernière, et à ce propos je me permets, enfin, de citer un passage de l'Invention du quotidien où Certeau écrit en « je » :

En effet, tout au long de ma vie, je ne puis finalement *croire* qu'à ma mort, si croire désigne une relation à l'autre qui me précède et ne cesse d'advenir. Il n'y a rien d'aussi « autre » que ma mort, index de toute altérité. Mais rien non plus ne précise mieux la place d'où je puis dire mon désir de l'autre, ma gratitude d'être – sans garant ni bien offrir – reçu dans le langage impuissant de son attente ; rien donc ne définit plus exactement que ma mort ce que c'est *parler*³⁸.

1 *La Fable mystique XVI^e-XVII^e*, Tome I^{er}, Gallimard, Paris 1982, p. 24.

2 «Le roman psychanalytique» (1981), in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (1987), Gallimard, Paris 2002, p. 107.

3 « La philosophie change totalement d'allure et passe radicalement de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantale », E. Husserl, *Méditations cartésiennes, Introduction*.

4 *Histoire et psychanalyse*, p. 79.

5 *Histoire et psychanalyse*, p. 89.

6 *Histoire et psychanalyse*, p. 110. La reprise de Marx : les discours envisagés comme capital, produites en des lieux déterminés de production.

7 Jacques Lacan, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, pp. 797-798, cité in *Entretien avec Mireille Cifali*, EspaceTemps (2002) Les cahiers, 80/81, coordonné par François Dosse et consacré à *Michel de Certeau. Histoire et psychanalyse Mises à l'épreuve*, p. 174. Michel de Certeau s'explique sur les thèses qu'il soutient dans *La Fable mystique* qui vient de paraître et répond notamment à un dossier très critique paru dans la revue lacanienne *Littoral*.

8 Le terme est utilisé par Certeau même dans «Historicités Mystiques», in *Fable mystique II*, p. 31.

9 *Ibid.*

10 «Historicités Mystiques», in *Fable mystique II*, p. 21.

11 *La possession de Loudun* (1970), Gallimard, Paris 2005, p. 25. L'objet passé de la possession comme entre-deux entre les documents d'archives et les commentaires.

12 Entretien avec Mireille Cifali, *Espace-temps*, cit. p. 174.

13 *L'Écriture de l'histoire* (1975), Gallimard, Paris 2002, p. 5.

14 Pour la *Begriffsgeschichte* l'expérience du monde n'est pas seulement exprimée par les concepts - dans les diverses formulations linguistiques de langues différentes - mais est également constituée par ces derniers. Surgie dans les années cinquante du siècle dernier, la *Begriffsgeschichte* entend la langue (*die Sprache*) pas comme un épiphénomène de la soi-disant réalité effective (*die Wirklichkeit*), mais comme un dernier ressort, sans lequel il ne peut y avoir aucune expérience et aucune science du monde ou de la société.

15 *Fable Mystique*, p. 105.

16 *La Possession de Loudun*, p. 93. Il semble d'entendre la voix d'Angélus Silesius: « Vers Dieu je ne puis aller nu, mais dois être dévêtu ». *L'errant Chérubinique*, I, 297. Sufi: l'étymologie la plus vraisemblable, au substantif *Ṣūf*, la laine ou la robe de laine, dans l'expression *labisa al-Ṣūf* (il s'est vêtu de laine). Il s'agit, à l'origine, d'une robe de laine blanche, ensuite d'une robe parfois noire ou rayée.

17 *Auditum verbi dei, id est fides*.

18 Du côté de l'Eglise : 1) La séparation des clercs et des milieux populaires ; 2) L'organisation et la centralisation administratives des pouvoirs ; 3) La technicisation du savoir avec la professionnalisation et l'internationalisation de la théologie ; 4) La politisation des divisions entre instances ecclésiastiques et l'autonomisation d'un droit séculier ; 5) L'isolement progressif de la culture et des « dévotions » rurales par rapport à la bourgeoisie naissante des villes ; 6) La désorbitation des itinéraires individuels au moment où les cadres de référence s'objectivent ou s'effritent ; 7) La multiplication des courants d'abord « hérétiques » ou « spirituels », puis mystique ou sorciers, qui attestent à la fois la 8) résistance et l'instabilité des modes traditionnels d'intégration marginalisés par un nouvel ordre social ; 9) Les hantises de la « fin » - fins d'un monde, morts épidémiques, exils du sens, etc. (p. 115)

19 *La faiblesse de croire* (1983), texte établi et présenté par L. Giard, Seuil, Paris 1987, p. 309.

20 *Fable Mystique*, p. 113.

21 *Fable Mystique*, p. 120.

22 *Fable mystique*, p. 257.

23 *Fable mystique*, p. 27.

24 Limite dans l'acception mathématique: Valeur dont une grandeur peut s'approcher sans jamais l'atteindre.

25 *Fable mystique*, p. 27.

26 5.631 - « Il n'y a pas de sujet de la pensée de la représentation. Si j'écrivais un livre intitulé *Le monde tel que je l'ai trouvé*, je devrais y faire aussi un rapport sur mon corps, et dire quels membres sont soumis à ma volonté, quels n'y sont pas soumis, etc. Ce qui est en effet une méthode pour isoler le sujet, ou plutôt pour montrer que, en un sens important, il n'y a pas de sujet: car c'est de lui seulement qu'il ne pourrait être question dans ce livre.

27 «Vorwort», in *Tractatus*.

28 Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt (5.632.).

29 *Fable mystique*, pp. 203-204.

30 *Fable mystique*, p. 208.

31 Altération: la fait de devenir ou de rendre autre.

32 *Entretien*, p. 160.

33 C'est le bouleversement du Faust de Goethe : de l'Am Anfang war das Wort à Am Anfang war die That.

34 Selon la définition de *je* donnée par Benveniste lui-même « *je* signifie la personne qui énonce la présente instance de discours contenant *je* » (*Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966). Le *je* existe dans l'instant de l'énonciation dont il est l'énoncé.

35 *Fable mystique*, p. 239. Pour ce qui concerne cette conception du sujet, on peut reconnaître aussi une certaine influence de la pensée de Lévinas, en particulier de la réflexion sur le sujet élaborée en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978). Lévinas met en cause le privilège philosophique de l'être, en s'interrogeant sur le sujet humain, sans la préoccupation de lui assurer une dignité ontologique. En effet, il envisage le sujet comme un au-delà de l'être et de l'essence, l'autre de l'être ou l'autrement qu'être. Dans l'hypostase même du sujet, dans sa subjectivisation, « pressent une *ex-ception* [je crois qu'il faut l'entendre comme résultat et condition de un «tirer dehors» et d'un «recevoir», les deux significations du verbe latin *excipere*], un non-lieu en deçà de la négativité spéculativement toujours récupérable, un *en-dehors* de l'absolu qui ne se dit pas plus dans en termes d'être».

36 *Entretien*, p. 162.

37 *Ibid.*

38 *Invention du quotidien. Arts de faire* (1980), Gallimard, Paris 1990, p. 281.