

Maria Letizia Cravetto

Intolérance ou Sainteté ?

À propos de deux valises et de Charles de Foucauld

À Vincenzo Ferrone

Envoi¹

La biographie d'un Saint, tout comme la biographie d'une Star, propose un modèle qui articule le discours officiel aux mémoires souterraines, et aux désirs refoulés.

C'est ainsi que l'analyse socio-historique peut trouver dans ces récits biographiques les éléments privilégiés pour examiner comment varient d'un pays, d'une région, d'un groupe socio-culturel à l'autre, les aspirations des masses, qui s'expriment dans des « dévotions » si différentes.

De plus on peut montrer, en observant la façon dont les Institutions, au titre du magistère et de la tradition, s'approprient la « sainteté », ou plus exactement la « révolte » – cette déchirure qui produit une nouvelle façon de questionner le sens et la vie – on peut montrer, disais-je, à quel point cela engendre non une distorsion dans le culte, mais le tragique banal. Oui, soudainement le culte du Saint, au lieu d'exprimer une affectivité et une intelligence particulières, se met à fonctionner à la façon d'un rempart qui abrite l'intolérance de l'altérité.

I. « Le plus loin possible » : Charles de Foucauld

Aristocrate, Charles de Foucauld fut élève à l'École de Cavalerie de Saumur, officier à Sézanne (France), puis à Setif (Algérie) ; mis en non-activité pour manque de discipline doublé d'inconduite notoire, dès qu'éclate une révolte dans le Sud-Oranais, il demande à être réintégré dans l'armée, pour rejoindre ses camarades.

La campagne à peine terminée, il sollicite un congé ; on le lui refuse ; il envoie sa lettre de démission, pour pouvoir s'installer à Alger, se perfectionner en arabe, et apprendre ce qui est nécessaire à la réalisation de son projet : il veut explorer le Maroc, *bled es siba*, pays de l'insoumission.

En partant de Tanger, il voyage déguisé en rabbin : il est Joseph Aleman, chassé de Russie, de retour d'un pèlerinage à Jérusalem. Il marche pendant une année, ayant sans cesse un cahier de cinq centimètres carrés caché dans le creux de la main gauche ; un crayon long de deux centimètres ne quittant pas l'autre main, il note tout ce que le chemin présente de remarquable².

1. En employant ce mot, choisi par L. Giard lors de la nouvelle édition de *L'invention du quotidien 2. Habiter, Cuisiner*, Paris, Gallimard, 1994, p.XIII, je veux souligner une dette de reconnaissance, forte et particulière vis-à-vis de Michel de Certeau qui à partir de 1970 suivit mon travail sur Charles de Foucauld ; cf. M.L.Cravetto, *Alchimie d'un catalogue* in *Revue d'Histoire de la Spiritualité*, t. 53, 1977, pp. 199-222 ; et M. L. Cravetto, *La fonction du je dans le langage hagiographique*, in *Littérature*, 29, 1978, pp. 63-74.

2. Cf. Ch. de Foucauld, *Itinéraire au Maroc* in *Bulletin de la Société de Géographie*, 1^{er} trimestre, 1887, pp. 6-7.

De retour en France, il rédige la *Reconnaissance au Maroc*, pour laquelle il reçoit, en avril 1885, la médaille d'or de la Société de Géographie ; le 29 ou le 30 octobre 1886, lorsqu'il rencontre l'abbé Huvelin, il se convertit d'une façon abrupte et sans ménagement à Dieu.

« Aussitôt que j'ai cru qu'il y avait un Dieu, je compris que je ne pouvais faire autrement que de ne vivre que pour Lui : ma vocation religieuse date de la même heure que ma foi : Dieu est si grand !¹ ».

Cherchant comment réaliser « le plus grand sacrifice qu'il me fût possible² » il rentre à la Trappe de Notre-Dame des Neiges en Ardèche, devient frère Marie-Albéric ; puis il part pour la trappe d'Akbès, en Syrie.

Les vœux simples sont à peine prononcés que ses supérieurs veulent le faire avancer vers le sacerdoce, mais pour lui, être prêtre ne signifie pas choisir la dernière place, comme a fait Jésus. Il répète combien il souhaite mener une vie en marge de la Trappe, et servir comme homme de peine. Ses supérieurs lui imposent alors deux ans d'études théologiques à Rome ; toutefois, pendant cette période, il parvient à obtenir la dispense des vœux, et le 10 mars 1897 il devient domestique des Clarisses à Nazareth.

La tension vers l'extra-ordinaire, qui poussa Foucauld d'une vie, mondaine et raffinée, à l'exploration du Maroc, le mène de la « rage laïque de comprendre³ » à une volonté d'oblation et d'ascèse impitoyable. Toutefois, à partir du séjour à Nazareth, « ce mouvement à l'infini », dont lui écrivait avec une rare lucidité l'abbé Huvelin⁴, sera de plus en plus asservi à la vigilance qu'il exerça pour s'*assimiler* au Christ. Et ce désir de penser et d'agir comme Jésus aurait pensé et agi, arriva à transmuier l'idéal de perfection qui le hantait.

L'ensemble des œuvres spirituelles et la correspondance nous montrent en effet comment l'attention de Charles de Foucauld vint progressivement s'axer dans la contemplation de la *kénosis* du Christ – la transcendence qui s'abaisse jusqu'à la croix. Ressentant dans un crescendo le besoin d'imiter ce mouvement d'amour, il abandonna l'un après l'autre ses idées et ses projets.

Puisque le Verbe était devenu chair pour sauver les hommes, lui aussi, afin de présenter le « divin banquet (...) aux boiteux, aux aveugles, aux pauvres⁵ », devait accepter le sacerdoce. Et, dès qu'il fut ordonné prêtre, il s'installa, pour être le plus proche possible du Maroc, où aucun chrétien ne pouvait rentrer, à Béni-Abbès, sorte de carrefour des caravanes en Algérie.

Par l'urgence qui lui imposait de suivre l'Amour qui l'avait saisi, Charles de Foucauld était amené d'une façon non réfléchie au-delà des limites de la culture de l'époque. De plus la contemplation du mystère de l'Incarnation lui suggérait que l'accueil et la sympathie des hommes devaient être mendés, et ne jamais être perçus comme un droit. Par conséquent, songeant à une association de laïcs évangélistes, au cours de 1909

1. *Lettres au Comte Henry de Castries*, Paris, Grasset, p. 10, 14 août 1901.

2. Ces mots furent prononcés par l'abbé Huvelin lors d'un de ses sermons, nous dit Foucauld dans la *Retraite faite à Nazareth* F.F.218, p. 65. Comme j'ai expliqué dans *Alchimie*, *op. cit.* p. 214 en dressant un nouveau catalogue des autographes de Foucauld j'ai déterminé chaque autographe avec le sigle F.F.(Fonds Foucauld) plus un chiffre. Désormais tous ces manuscrits se trouvent aux Archives de l'Église de France, 106 rue du Bac, Paris.

3. L. Massignon, *L'honneur des camarades de travail et la parole de vérité in Parole Donnée, (P.D.)* Paris, Seuil, 1983, p. 293-; et aussi *Toute une vie avec un frère parti au désert: Foucauld, ibidem*, p. 64

4. L'abbé Huvelin, devenu le directeur spirituel de Foucauld, le 2 août 1896 lui écrivait : « vous avez besoin d'être défendu contre ce mouvement à l'infini, qui amène à l'inquiétude, et ne laisse jamais fixé quelque part - ce mouvement n'est possible que dans les cœurs où il n'y a jamais d'excès. » *Père de Foucauld, Abbé Huvelin, correspondance inédite*, Tournai, Desclée, 1957, p. 41.

5. *Lettres à l'Abbé Caron*, Paris. Bonne Presse. 1947. p. 5, 8 avril 1905.

il écrivit : « les principaux moyens recommandés aux frères et sœurs pour la conversion des âmes et particulièrement pour celle des infidèles des colonies de leur patrie sont : 1. le Saint Sacrifice de la Messe ; 2. la présence de la Sainte Eucharistie ; 3. la sanctification personnelle ; 4. la prière (...)»¹.

De cette façon Foucauld parvint à surpasser les formes de dualisme propres au siècle, qui opposait « contemplation » à « mission », « moine » à « apôtre », et il finit par atteindre le sens, et par trouver les modalités de son désir d'aller toujours plus loin.

Ayant recours à ses notes, on a presque l'impression de pénétrer dans la vie quotidienne de ces quelques tribus de touaregs, et de toucher à leur existence chétive²; en étudiant son travail linguistique on saisit la réelle portée de l'effort accompli pour s'emparer de l'univers culturel de ces nomades. Obsédé par le souci de maîtriser la globalité de la langue, Foucauld travailla plus de dix ans avant de parvenir à la rédaction définitive du *Dictionnaire Touareg-Français*. Toutefois aujourd'hui encore on ignore que ce *Dictionnaire*, publié par A. Basset en édition photostatique³, comporte plusieurs brouillons, complexes, et différents⁴; et surtout on ignore que les *Notes pour servir à un essai de grammaire Touarègue (Dialecte de l'Ahaggar)*⁵ ont été éditées sans la partie concernant le verbe, le sujet le plus difficile des langues berbères.

Si les limites de cet article m'empêchent de dresser l'historique des manuscrits Touareg-Français, et de clarifier les raisons de ces incompréhensibles oublis, je voudrais néanmoins souligner qu'exception faite pour H. Odon⁶, les historiens qui ont voulu expliquer l'esprit de l'apôtre du Sahara, ont négligé le travail linguistique et ont ignoré les autographes. En revanche seule la connaissance de ce labeur acharné, mieux : de cet *expatriement* mental rend perceptible combien était fort et concret le désir de respect, et la tendresse avec laquelle Foucauld chérissait son prochain.

1. *Confrérie pour la pratique des vertus évangéliques, la dévotion au Très Saint Sacrement et la conversion des infidèles. Introduction-Statuts-Directoire*, F.F.248, pp. 105-106.

2. Cf. *Alchimie*, op. cit. pp. 210-211.

3. *Dictionnaire Touareg-Français*, Imprimerie Nationale de France, 1951, 4 tomes.

4. Il s'agit d'abord de FF.39-39, 2, qui se compose de deux séries de feuillets – b1 et b2 – fusionnées ensuite entre elles. La série b1, paginée 1-269, constitue la rédaction que Foucauld commença dans le courant de l'été 1905. La série b2 est également paginée 1-269, et de plus elle comprend 91 papillons. Elles ne contiennent que des adjonctions concernant les mots déjà expliqués.

Dès que Foucauld commença la révision de son texte, il fut bien obligé de le faire en mettant au propre son brouillon. Cette opération provoqua une nouvelle rédaction en douze cahiers : F.F.42-53 (que j'appellerai L, version longue), dont le premier est daté à la page de titre « Tamanrasset 1910 ». Toutefois en 1911 il commença une autre mise au propre : F.F.40 (que j'appellerai C, copie), paginé 519-534/537-544, les pages 1-518 et 535-536 étant perdues.

En copiant C Foucauld avait songé au texte pour l'imprimeur. Toutefois peu de temps après il fut obligé de revenir sur ces pages pour des corrections. Puis il se rendit compte qu'il n'aurait pas pu continuer de cette façon, les insertions demandant un cahier avec des pages laissées en blanc. Ainsi il revint à L, où il s'était ménagé tout les versos, ayant soin d'y reporter toutes les remarques qu'il avait ajoutées à C.

Déjà avant de terminer L, Foucauld songeait à la nécessité de recopier ces cahiers pour pouvoir donner à l'éditeur un texte absolument au propre. « Cette copie m'effraye – écrivait-il à R. Basset le 23 juin 1912 –; il y aura environ douze cents pages de cinquante lignes écrites extrêmement fin sur le brouillon : cela fera au moins 2 500 ou 3 000 pages de 25 lignes et d'écriture ordinaire sur la copie ». Cette copie (que j'appellerai D, définitive), publiée en édition photostatique, qui se trouve à l'Institut des Langues Orientales, dans le fonds Basset (fonds à classer), présente des variantes par rapport à L, et deux stades de rédaction.

5. *Notes pour servir à un essai de grammaire Touarègue (Dialecte de l'Ahaggar)*, Alger, 1920. L'autographe en dépôt au Fonds Foucauld comprend trois cahiers F.F. 109-111 à leur tour divisés en trois livres. Le troisième, *Verbes et noms dérivés du verbe*, commence à la feuille 189 de F.F.110 pour s'arrêter brusquement à la feuille 222 de F.F.111. Si en lisant la correspondance Foucauld-Basset on conçoit la raison de cet arrêt, expliquer pourquoi ce texte n'a été édité que partiellement excéderait les limites de cet article.

6. H. Odon, *L'œuvre scientifique du Père de Foucauld et son sens missionnaire* in *En terre d'Islam*, V(1930), pp. 205-213.

II. La dette de Massignon

Le 1^{er} décembre 1916 Foucauld mourait à Tamanrasset, sans avoir converti un seul touareg, assassiné par un garçon affolé, lorsque des Senoussites s'apprêtaient à l'emmener comme otage. Sa vie, ses écrits, et ses efforts pour créer l'Association des Frères et Sœurs du Sacré-Cœur de Jésus, n'auraient jamais été connus sans l'action de Louis Massignon (1883-1962).

Au cours de ces dernières années maints ouvrages ont été consacrés à l'œuvre de cet orientaliste¹, nommé professeur en 1919, à 36 ans, au Collège de France pour des cours de sociologie et de sociographie musulmanes ; et qui, en 1929, fonda l'Institut des Études Islamiques.

Jean-François Six a en outre publié en 1993 *L'aventure de l'amour de Dieu – 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon*². Comme dans *L'Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*³ où, fidèle à son métier de biographe, il cherchait à déceler l'évolution du « personnage » choisi, dans ce texte aussi J.-F. Six essaye d'illustrer le déroulement d'une amitié, sans prêter la moindre attention aux problèmes de l'époque. De ce fait se trouve négligée la différence entre la conception missionnaire de Foucauld et des Pères Blancs, installés en Algérie ; en conséquence on ne peut pas soupçonner à quel point le lien Foucauld-Massignon a été le pivot du changement qui s'est opéré dans l'esprit missionnaire du xx^e siècle.

Toutefois, puisque J.-F. Six ne précise ni le lieu où se trouvent les autographes qu'il édite, ni où se trouvent les autographes auxquels il se réfère, ces occultations mêmes finissent par disparaître sous l'emprise de son récit ; pire : du monopole, qui lui permet de devenir le maître de l'offre du « vrai héritage » de Foucauld et de Massignon.

Par contre en n'utilisant que les textes publiés par Massignon de son vivant, on peut comprendre à quel point sa *weltanschauung* et sa façon d'agir jaillissent d'une assimilation, au plus profond, du message foucauldien, et surtout on peut montrer combien sa position linguistique, si discutée, a été l'homologue de son attitude spirituelle.

« C'est à Charles de Foucauld – écrivait-il – que je dois d'avoir (...) repéré la méthode d'investigation sociologique en Islam, qui m'a guidé durant plus de trente ans d'enseignement au Collège de France⁴ ». Et encore : « j'avais besoin que Foucauld me communique par contact spirituel (...) son initiation expérimentale à la compréhension vraie de la condition humaine, sa *science expérimentale de la compassion*, qui le penchait, le vouait aux humains les plus abandonnés⁵ ».

Pendant toute sa vie Massignon a cherché et voulu une insertion « axiale » dans la langue et la civilisation musulmanes. L'axe étant la ligne autour de laquelle s'effectue une rotation, cette insertion suppose non seulement le renversement des valeurs, et des réflexes acquis, mais l'effritement des structures des termes les plus usuels. Ainsi grâce

1. Cf. *Présence de Louis Massignon. Hommages et témoignages*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987 ; *Questions de Louis Massignon*, Paris, Albin Michel n. 1992 ; P. Rocalve, *Louis Massignon et l'Islam*, Dams, Coll. Témoignages et Documents, 1993 ; J. Keryell, *Jardin Donné. Louis Massignon à la recherche de l'absolu*, Paris-Fribourg, St.-Paul, 1993 ; C. Destremau et J. Moncelon, *Massignon*, Paris, Plon, 1993.

2. J.-F. Six, *L'aventure de l'amour de Dieu – 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon*, Paris, Seuil, 1993.

3. J.-F. Six, *L'Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, Seuil, 1985.

4. L. Massignon, *L'honneur*, op. cit., p. 292.

5. L. Massignon, *Toute une vie*, op. cit. p. 64. En employant l'expression science expérimentale Massignon se réfère à l'œuvre de Jean-Joseph Surin : *Science expérimentale des choses de l'autre vie, acquise en la possession des Ursulines de Loudun*, dont le manuscrit a été étudié par M. De Certeau ; cf. J.-J. Surin, *Correspondance*, texte établi, présenté et annoté par M. de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 94.

à ce « déguisement mental, le plus désapproprié de soi¹ », Massignon pouvait traduire, au niveau le plus concret, ses exigences de compassion, son activité de linguiste et de sociologue n'étant qu'une mise à disposition, ou, plus exactement, une hospitalité.

Cette hospitalité comporte un exil, ou, plus exactement, un *expatriement* dans la civilisation musulmane, qui consitue, à mes yeux, le secret du style de Massignon, souvent reconnu comme grand écrivain.

Sa prose est caractérisée par l'emploi constant de deux types « d'allusions » : *l'un* renvoyant à l'Étranger, qui l'a visité, et qu'il ne s'est jamais lassé de désigner, au prix d'implicites aveux d'incompétence, et grâce aux transcriptions les plus abruptes ; *l'autre* qui incite et convoque le lecteur à se retrouver dans un ailleurs inconnu. Brisant et dilatant le temps du récit avec des mots et des structures totalement insolites – véritables citations à l'intérieur du texte – Massignon se remémore ceux qui l'ont aidé dans sa quête de vérité, et, en même temps, il suggère à quel point « l'espace intersubjectif infléchit la distance (...), ne fausse pas l'être, mais rend (...) possible sa vérité² ».

De soi à l'autre : cette trajectoire le mène à la rencontre des Musulmans, ses frères sémites, pour lui les « plus abandonnés des hommes³ » ; puis l'oblige à revenir à la langue française comme un étranger marqué par un accent de patoisant. Toutefois cet accent tout comme le « récitatif d'écolier », ou la « gangue de terroir » sont les conditions auxquelles la langue des mystiques doit se soumettre⁴. Selon M. de Certeau, dans la culture contemporaine, de la mystique traditionnelle subsiste seulement la forme, et non le contenu, puisqu'il manque désormais la possibilité de « se fonder sur la croyance en Dieu⁵ ».

A mon avis l'expérience de Massignon préfigure la forme que le langage mystique est en train d'assumer. M. de Certeau n'a pas pu focaliser cette germination, étant lui-même engagé dans l'expérimentation intransigeante, et dans l'invention généreuse d'une hospitalité capable d'accueillir le plus grand nombre d'interrogations théoriques et pratiques. Néanmoins dans *Extase Blanche* – texte qu'il hésita à publier⁶ – écrivant à propos du désir de voir Dieu, tel qu'il a été expérimenté dans la tradition, il nous a dit, presque à son insu, comme quelqu'un qui commet un lapsus, pourquoi il était si essentiel pour lui de taire, ou, plus exactement, de ne pas comprendre – *comprehendere* dans le sens étymologique – la transformation en acte dans la mystique contemporaine. « La différence entre voyant et vu » – a-t-il affirmé – « ne tient plus *si aucun secret ne met le voyant à distance* de ce qu'il voit, *si aucune obscurité* ne lui sert de refuge d'où constituer devant lui une scène, s'il n'y a plus de nuit dont se détache une représentation. »

III. Postérité foucauldienne : adaptation et assimilation

Il manque à présent non seulement une esquisse du changement qui est en train de se vérifier dans la façon d'être mystique, mais aussi une étude du renouvellement qui s'est opéré dans l'esprit missionnaire au courant du *xx^e* siècle.

1 V. - M. Monteil, *Entretiens*, in *P.D.*, p. 30.

2 E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, 1971, p. 269.

3 L. Massignon, *Toute une vie*, *op. cit.*, p. 64.

4 L. Massignon, *L'expérience mystique et les modes de stylisations littéraires* in *Opera Minora*, Beirut, 1963, 2 vol., pp. 371-387.

5 M. de Certeau, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 411.

6 M. de Certeau, *Extase blanche* in *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p.318. Dans la présentation L. Giard note : « ce texte court, écrit d'un trait, l'auteur hésita à le publier » (p.XIX) et elle relève aussi la forte proximité entre ces pages et l'introit à *La Fable mystique*.

A ma connaissance, seul J. de Menasce (1902-1973) – le lettré converti du judaïsme, qui, dominicain, était directeur d'études à EPHE, où il enseignait les religions de l'Iran ancien en travaillant sur les écrits pehlvis – a été en mesure de focaliser la « chaîne » de rapports, et d'influences décisives, qui ont amené à une compréhension *ab intra* des autres religions, en dépouillant l'œuvre missionnaire de l'attitude colonialiste et conquérante, si forte au XIX^e siècle¹.

R. Voillaume, le supérieur des Petits Frères et des Petites Sœurs, la première famille foucauldienne, a écrit : « (...) grâce à Massignon (...) nous pûmes, malgré les dix années qui nous séparaient de la mort de Frère Charles, renouer sans peine les liens avec celui que nous considérons comme le véritable inspirateur de toutes les Fraternités (...) »². À cette même occasion Voillaume a souligné aussi : « ce qui a peut-être marqué le plus profondément Massignon, c'est le sentiment très vif qu'il avait de sa vocation de "sauveur avec Jésus", vocation qui prit chez lui une nuance très personnelle, en raison de ses rapports avec le monde de l'Islam, et les chrétiens arabes ».

La locution « être sauveur avec Jésus » ayant été choisie par les Petits Frères pour caractériser leur praxis de vie, l'expression « nuance très personnelle » vient à souligner ici que se référer à Foucauld a signifié dès le début des attitudes très différentes.

J'ai pu commencer à comprendre les raisons de cette différenciation en discutant avec le Père Bouchet, un des cinq fondateurs d'El-Abiod, la première fraternité des Petits Frères, dans le courant du mois de novembre 1970. – « On n'a pas vu – m'a dit Bouchet abrupt comme d'habitude – tellement Massignon. Il y a eu entre nous des rapports d'amitié, pas de pensée. Massignon pensait en arabe, et ceci détermine un autre type d'approche ».

Ces assertions furent pour moi fulgurantes ! Réfléchissant à l'expérience de J. Monchanin (vicaire de paroisse ouvrière, aumônier d'orphelinat, directeur spirituel de collège qui, après être rentré à la Société Auxiliaire des Missions, s'embarqua en 1939 pour l'Inde), j'avais été amenée à comprendre ce que signifie approcher l'autre – l'inconnu qui est mon semblable – en pensant dans sa langue.

Monchanin, en allant en Inde, avait écrit : « il faut que je sois enfoui en cette terre indienne (un peu comme le Père de Foucauld en la terre du Sahara)³ » ; puis il avait cherché à devenir mentalement sannyâsi, pour comprendre de l'intérieur comment un sannyâsi aurait pu devenir chrétien. Et cet échec si douloureux l'avait aiguillé vers la contemplation, l'obligeant à fonder, à Kulitalai, un ermitage voué à l'adoration de la Trinité. Or, selon Menasce, cette vocation tout à fait particulière était due en partie aux idées que Louis Massignon ne cessa de diffuser⁴. Non seulement personne n'avait souligné ce rapport, mais quand je fis lire les affirmations de Menasce à J. Petit, qui, depuis des années, préparait une édition des lettres de Monchanin à sa mère, il nia cette influence

Je décidai alors de m'adresser à Duperray, l'héritier des écrits de Monchanin, qui me donna à consulter la correspondance Massignon-Monchanin, et, surtout, les papiers que son grand ami lui avait adressés. Ainsi j'ai pu lire le récit de ce rêve : « Je mourais – et

1. J. de Menasce, *The contemplative life and mission in International Review of Missions*, LVI (1967), pp. 330-337. et aussi le dactylogramme du 18-XII-1970 qu'il m'a écrit. Après sa deuxième attaque, étant resté dysarthrique, Jean de Menasce, tapait à la machine lorsqu'il voulait s'exprimer rapidement et à fond. Cf. J. de Menasce, *Observations d'un dysarthrique sur les moyens de communication in Journal de Psychologie normale et pathologique* (1973), n.1-2, pp. 209-220.

2. R. Voillaume, *Lettre aux Petits Frères de Jésus à la mémoire de L. Massignon in Memorial*. Louis Massignon, Le Caire, 1963, p. 111.

3. J. Monchanin, *Écrits Spirituels*, Présentation d'E. Duperray, Paris, 1964, p. 24.

4. J. de Menasce, *The contemplative life*, cit., p. 331.

je savais que je mourais. Sans douleur : je mourais de fatigue. Ma mère était à mes côtés. Je la suppliai qu'elle allât chercher MASSIGNON – le réveiller même, s'il dormait, afin qu'il vînt prier auprès de moi, cette nuit, ma *dernière nuit*¹».

C'est en réfléchissant à l'expérience de Monchanin, et aux différentes affirmations du Père Bouchet, dont l'entretien ne peut malheureusement pas être évoqué ici, que j'ai compris non seulement la différence qui marque la postérité foucauldienne mais les raisons qui ont déterminé la divergence entre les Petits Frères et Massignon.

Caractériser cette divergence, en parlant d'insertion axiale, de compréhensif *ab intra*, serait, à mon avis, rester à la surface du problème. Par contre, elle peut être signifiée grâce à deux termes : *assimilation* et *adaptation*, employés dans leur acception étymologique.

Assimilation – *ad similis* – implique une altérité à partir de laquelle s'engendre une tension en vue d'une identification, qui se révèle impossible, même si le désir modifie les structures du sujet agissant. De plus le sujet se trouve obligé de reconnaître comment « le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut compter sur elle² ». *Adaptation* – *ad aptare* – ne comporte qu'un mouvement vectoriel au sens unique, c'est-à-dire une application du sujet aux fins d'une modification, d'une conversion qui est à obtenir.

Ces conceptions si diverses de l'œuvre missionnaire postulent deux perceptions radicalement différentes de l'Incarnation, et du rapport au non-croyant. Si l'on considère l'approche de Foucauld à ce mystère et à cette réalité, on constate à quel point ceux-ci n'ont été ni théologiques ni philosophiques. Sa compréhension – mieux : ses « découvertes » – prenaient forme à l'intérieur d'une vie de prière, l'obligeant à chercher de nouvelles conditions d'existence, où vivre avec cohérence ce qu'il venait de percevoir. Et cette volonté de devenir de plus en plus conforme au Christ l'a amené à surpasser, d'une façon inconsciente, le dualisme propre à l'époque, qui, comme je l'ai rappelé, opposait contemplation à mission.

Massignon nous a largement témoigné qu'il avait hérité de Foucauld *non l'amour d'un savoir*, fusse-t-il linguistique, *mais un esprit*, caractérisé par la contemplation et par un style de vie humble et pauvre, comme celle de Nazareth ; une vie – disait J. de Menasse – où le missionnaire se met soi-même au niveau des plus abandonnés des hommes, de ceux-là auxquels il désire enseigner, par dessus-tout, que Dieu les aime.

Au début de la postérité foucauldienne, on observe donc comment les influences décisives doivent être cherchées non dans un rapport de « père-fils spirituels », mais dans le registre des *impressions d'ordre existentiel*. De plus on remarque ce même phénomène dans le renouveau spirituel, préalable au Concile Vatican II, où les personnalités et les communautés les plus différentes ont continué à se référer à l'expérience de Charles de Foucauld comme à une source très riche de suggestions.

IV. Négligences, preuves et interdits

De ce fait on ne pouvait que s'étonner en lisant la ventilation, effectuée en 1958 par J.-F.Six, entre les inédits et les imprimés de Charles de Foucauld³. Grâce à une synopse à deux colonnes l'auteur a montré, d'une façon immédiate et visuelle, que la grande

1. Les majuscules et le soulignement sont dans l'autographe, daté août 1950.

2. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 195 ; le soulignement est dans le texte.

3. J.-F.Six, *L'Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, Seuil, 1958, pp. 405-423.

majorité des écrits restait à publier. Néanmoins, après ce travail exhaustif et puissant, les archives de Charles de Foucauld semblaient avoir disparu !

Constatant ces contradictions paradoxales, en 1969 j'ai décidé que retrouver le fonds Foucauld était la démarche préalable à tout travail de compréhension.

Le 29 juin, lors de mon premier colloque, à Paris, avec R. Voillaume, j'appris que « les papiers de Foucauld » désormais étaient dispersés en plusieurs endroits. Il aurait été plus facile – me suggérait-il – si je voulais travailler sur Frère Charles, de consulter la copie dactylographiée de ses écrits en dépôt à Rome, à la Congrégation des Rites.

Par définition la Sacrée Congrégation des Rites est un lieu fermé aux chercheurs ! Toutefois, en novembre 1969, Mgr. Antonelli, Secrétaire de la Congrégation, m'octroya la permission inespérée de consulter la copie des écrits de Foucauld. Il faudrait maintenant céder au pittoresque, et décrire les souterrains immenses, véritables catacombes, et l'étonnement résigné des coursiers obligés de m'accompagner dans mes recherches.

Je préfère rappeler que, à la mort de Foucauld, sa sœur, Marie de Blic, fidèle au testament, avait fait expédier aux Pères Blancs, exception faite pour les manuscrits linguistiques, tous les autographes de son frère ainsi que les livres et les objets qui lui avaient appartenu. Ainsi, à la constitution de la postulation, en 1926, lorsque commença « la recherche des écrits du Serviteur de Dieu », le postulateur et le vice-postulateur, qui étaient des Pères Blancs, purent avoir facilement à leur disposition les manuscrits déjà en dépôt en Algérie, à Maison Carrée – la maison mère. Après vingt ans de travail, le 11 avril 1947, étaient remis à la Sacrée Congrégation des Rites à Rome, par le postulateur, « douze volumineux paquets, emplissant quatre grands sacs postaux, fermés par le sceau de la valise diplomatique d'Alger¹ ». Parmi ces colis se trouvait une copie complète (soit 14410 feuilles) des écrits de Foucauld.

Si, en consultant cette copie, je pouvais vérifier la justesse de la ventilation effectuée par J.-F.Six, il était évident que c'était seulement en retrouvant les archives de la Postulation, que j'aurais pu contrôler comment les historiens avaient exploité ce fonds, et si les autographes avaient été respectés lors de la publication.

À la suite de longues démarches, en novembre 1970, je parvins à découvrir que l'abbé Brazzola, le vice-postulateur, obligé par sa santé de quitter Paris, avait mis à l'abri, des années auparavant, au Séminaire Saint-Sulpice d'Issy-les-Moulineaux, et au foyer de Charité de la « Part-Dieu » de Poissy (Versailles) les papiers dont il avait reçu la garde, lorsque le P. Coudray – postulateur, puis vice-postulateur – avait démissionné de son mandat.

C'est ainsi que, dans une étroite cellule du troisième étage du Grand Séminaire, je me trouvais face à des étagères pleines de caisses et de cartons recouverts d'épaisse poussière. En ouvrant les malles m'apparurent les livres ayant appartenu à Foucauld, ses outils, les toiles qu'il avait peintes. Puis je décelai un troisième exemplaire incomplet de la copie dactylographiée, certifiée et cotée, déposée à Rome. Et dans les cartons je découvris les documents relatifs à l'activité de la Postulation.

En février 1971 je persuadai l'abbé Brazzola de me laisser transférer à Paris, à la bibliothèque du Séminaire Saint-Sulpice, les livres ayant appartenu à Foucauld, la copie des écrits, un exemplaire des livres qui auraient pu servir de documentation générale, et

1. G. Mercier, *La Cause de Béatification du Père de Foucauld* in *Cahiers Charles de Foucauld*, n. 6, p. 108.

ces quinze cartons où, dans un désordre effarant, avaient été fourrées les correspondances et les recherches les plus différentes menées par la Postulation.

En mars 1971, j'arrivai à avoir accès au dépôt de Poissy, où, au quatrième étage, dans le vestibule de la salle de bains de l'appartement réservé au Postulateur, se trouvaient, dans des armoires métalliques, plus de trois cent autographes de Charles de Foucauld, que pendant le mois de mai de la même année, je transportai enfin à Paris.

Convaincue de la justesse de ce qu'a répété Propp – « de l'exactitude de la classification dépend l'étude ultérieure¹ » – je ne cessais de me dire à quel point R. Devresse avait raison. – « Seul le contact avec les manuscrits est capable de provoquer des réflexes, ou une espèce particulière d'intuition (...)»² – Rien ne m'avait laissé soupçonner la force de choc des autographes : les voir c'était plus que repérer des traces. Un « mort » était devant moi : avec ses habitudes, sa méticulosité, sa singulière capacité de travail. Le fait que Foucauld ait effacé des mots, à la fin et au commencement d'un chapitre, avec un collage de papier blanc, me révélait, par exemple, sa façon d'agir ainsi que l'importance qu'il attachait à ses cahiers.

Quelle a été alors ma surprise lorsque j'ai découvert que 439 autographes n'avaient jamais été inventoriés ni dactylographiés par les archivistes qui avaient travaillé auparavant à la Postulation !

Il s'agissait de groupes entiers de manuscrits, et plus précisément : les œuvres dont Foucauld a fait une deuxième copie ou un résumé, les écrits linguistiques, les brouillons de ceux-ci, et soixante et onze notes concernant les sujets les plus divers.

Si à mes yeux ces milliers de pages représentaient la possibilité de retrouver les contradictions, et les aspirations d'un individu en mouvante relation avec son temps, il était trop facile de reprocher aux archivistes, qui avaient travaillé à la Postulation, de ne pas avoir eu ce type d'intelligence critique. La fréquentation des pièces devait néanmoins me permettre de déceler les motivations des négligences constatées. Malheureusement je découvrais aussi à quel point le P. Coudray avait employé les autographes comme « *preuves* »³, pour souligner que Foucauld avait vécu dans la plus stricte cohérence, dans la plus totale obéissance à l'appel de Dieu.

Si présenter une telle image de Foucauld était, à la limite, son droit, il était néanmoins très étrange que, en 1973, le postulateur, Mgr. Jacqueline, après avoir proclamé encore une fois la volonté de faire connaître Foucauld, décidât qu'aucun historien ne pourrait plus consulter la correspondance de Foucauld – même dans la copie certifiée et cotée – sans la permission des héritiers des destinataires. Puis, au cours du mois de juin 1974, lorsque je travaillais encore à la Bibliothèque du Séminaire Saint-Sulpice, le Préfet Apostolique du Sahara – auquel selon l'actuelle interprétation du testament de Foucauld on attribue la propriété des manuscrits des œuvres linguistiques et spirituelles – interdit la consultation des autographes des « Directoires » (règles pour l'Association des Frères et Sœurs du Sacré-Cœur du Jésus), dont il ignorait d'ailleurs le nombre précis, puisque de ces pièces on en avait inventorié onze contre les trente-deux effectivement présentes.

1. V. Propp, *Morphologie du compte*, Paris, 2^e éd., 1970, p. 12

2. R. Devresse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris, 1954, p. VIII.

3. Cf. M. Coudray, *En feuilletant les notes et les brouillons du Père de Foucauld* in *Cahiers Charles de Foucauld*, n. 14, pp. 18-19.

Pourquoi agissait-on de telle façon?

Tout progrès, toute réflexion étant la conséquence d'une rencontre, qui veut-on – me dis-je – mettre sous-scillés?

V. Une nouvelle hagiographie

Ces questions ne cessaient de me tracasser. J'avais contrôlé comment les auteurs de la très abondante bibliographie foucauldienne avait trié et utilisé les liasses, et les manuscrits, que j'avais transportés à la Bibliothèque du Séminaire Saint-Sulpice. Avec étonnement je m'étais aperçu que la quasi-totalité des biographes n'avaient exploité que les textes imprimés.

De plus, ayant constaté la façon désordonnée dont ces sources avaient été éditées, ma curiosité de vérifier si les autographes avaient été respectés s'était muée en exigence scientifique.

Toute étude de ce type pose le problème de l'ampleur du corpus à examiner; toutefois, dans le cas de Foucauld, je me trouvais confrontée à des centaines de morceaux publiés sans aucune référence. La nature de cet article m'empêche non seulement d'expliquer le système de fichage qui m'a permis d'identifier les textes imprimés sans indication, mais aussi d'exposer les critères qui ont déterminé le choix du corpus.

Bref, dès que j'ai pu commencer la collation entre les autographes et les « éditions » de Foucauld, j'ai constaté un véritable foisonnement de coupures, de modifications, d'amalgames; puisqu'il aurait été impossible d'examiner chacun de ces cas séparément, j'ai été contrainte de trouver une méthode d'analyse synthétique, qui m'a permis de repérer *cinq types de variantes*¹.

Néanmoins les morceaux édités présentaient toujours plusieurs variantes à la fois; n'aurais-je pas dû supposer que, tout en étant différentes, les variantes pouvaient couvrir la même fonction?

Grâce à un système de contrôle complexe, j'ai pu constater qu'elles *ne recouvraient* en effet *que trois fonctions*: normaliser l'écriture de Foucauld du point de vue stylistique, en occulter, ou en privilégier certains éléments.

Les œuvres spirituelles de Foucauld étaient donc devenues le support d'une nouvelle hagiographie, ce genre littéraire particulier ne pouvant exister sans l'éparpillement et sans la dispersion de la production du Saint. Oui! Pour souligner à quel point celui-ci a été fidèle à la vocation reçue, il faut que les traces de ses recherches et de ses changements soient effacées.

Chaque éditeur, en transgressant et en modifiant les textes choisis, les avait transformés en des récits capables d'illustrer les vertus, mieux: le dévouement du serviteur de Dieu Charles de Foucauld à son élection. De plus chaque éditeur, à travers les simplifications qu'il avait opérées dans ces mêmes textes, avait manifesté sa propre conception de la sainteté.

R. Bazin, par exemple, qui a édité les *Écrits spirituels de Charles de Foucauld*², avait coupé les méditations, éliminant toutes les listes d'invocations aux saints ainsi que les références aux œuvres de tout auteur. Grâce à ce double effacement, il était parvenu à

1. Cf. M. L. Cravetto, *La fonction*, cit., pp. 63-74

2. *Écrits spirituels de Charles de Foucauld*. Préface de R. Bazin, Paris, de Gigord, 1924.

fixer l'attention du lecteur sur la dévotion exclusive et naïve que Foucauld avait pour le Christ.

Confrontée à ces résultats, je considérais à quel point les éditeurs, en publiant les œuvres spirituelles de Foucauld, avaient raconté en la dissimulant une tension à la fois individuelle et sociale. Il était clair que, s'ils avaient autant insisté sur Foucauld « maître de prière », sur Foucauld « maître de foi », et sur l'actualité de son message, c'était pour exprimer un désir de stabilité, et masquer les difficultés, et la précarité de l'héritage spirituel ! En effet qu'est-ce qu'un héritage ?

On hérite d'un bien, d'un esprit, d'un amour, mais tout maintien « du nom (Moïse ou Jésus, Freud ou Lacan) permet seulement l'ellipse de la mort et entraîne le leurre de l'identité¹ ».

Dans cette optique il m'a semblé que la transgression des textes de Foucauld de la part des éditeurs n'était pas aussi grave que les interdits proclamés par la Postulation. Oui ! Si l'hagiographie concernant Charles de Foucauld nous renseigne sur les représentations et les peurs de certains groupes sociaux à un moment historique particulier, quelle est la signification des interdits de la Postulation ?

Ne reflètent-ils pas la peur qu'on puisse s'affranchir du Magistère, et de la Loi ?

Pire : ne conjurent-ils pas la possibilité d'un partage ? Plus précisément, ne veulent-ils pas empêcher une nouvelle germination d'influences, qui pourrait obliger à partir ailleurs ?

Il y a presque vingt ans, expliquer comment j'avais ordonné et classé le Fonds Foucauld, décrire le catalogue que j'avais dressé, cela a signifié souligner l'antinomie entre « maintien » et « départ »². Ce catalogue ronéotypé, que je déposai en 1975 à la bibliothèque du Séminaire Saint-Sulpice, représentait pour moi la possibilité de muer le désir d'aller plus loin, qui avait hanté Foucauld, en réflexions, en recherches à venir.

VI. Bannissement et sainteté

Je ne serais pas revenue sur ce geste, sans la série de *coïncidences* qui m'a décidée à écrire cet article.

Au début de 1994 un ami italien m'a laissé entendre qu'il aurait désiré une notice sur les ouvrages récemment dédiés à Massignon. Cet ami savait que depuis des années j'avais renoncé à toute activité critique ; que pendant les pérégrinations parmi les papiers du Fonds Foucauld, j'avais été contrainte d'explorer mon désir, et de constater à quel point le vœu d'aller plus loin était devenu pour moi le dépôt d'amitiés inoubliables. Parce que j'avais été l'hôte de Foucauld et de Massignon, parce que j'avais travaillé avec J. de Menasce et M. de Certeau, je pouvais quitter le métier d'historien, et choisir l'aventure de la fiction.

Ainsi, refuser la critique demandée aurait signifié renier le sens de la dette contractée.

Je pensais toutefois ne me trouver confrontée qu'à un travail bref et simple, mais, en lisant dans l'ouvrage de Jean-François Six que les lettres de Massignon à Foucauld avaient été détruites par Foucauld lui-même, je succombai à la curiosité de vérifier

1. M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 325.

2. M. L. Cravetto, *Alchimie*, cit., pp. 211-212.

l'exactitude de mon souvenir. A qui donc étaient adressées celles que je me rappelais avoir retrouvées parmi les papiers de la Postulation ?

En téléphonant à la Bibliothèque du Séminaire de Saint-Sulpice, pour m'informer si, vingt ans après, je pouvais consulter à nouveau le Fonds, je découvris que celui-ci avait été transféré ailleurs : « probablement aux Archives de l'Église de France » !

Pourquoi ? Comment ? Quand ? Autant de questions sans réponse.

Quelques jours après je découvris que le Fonds Foucauld avait été effectivement déposé aux Archives de l'Église de France – 106 rue du Bac. En conséquence je téléphonai pour un rendez-vous. Et maintenant il faut emprunter le registre narratif, céder au pittoresque, évoquer cette conversation, où l'archiviste responsable, m'ayant demandé qui j'étais, s'exclama : – « Oh, Madame ! Je vous connais bien ! J'utilise si souvent votre catalogue des manuscrits Foucauld ! Mais...vous comprenez...je ne peux pas partager les conclusions de votre thèse ! Je serais ravi de vous rencontrer, et de vous laisser travailler, toutefois il faudrait que vos recherches aillent dans le même sens que notre travail ! »

Ce travail doit, évidemment, promouvoir la canonisation de Foucauld !

Tandis que je protestais auprès de l'archiviste, ma pensée chavirait sous le poids des associations. Le procédé de canonisation se trouve-t-il avoir la fonction d'un bannissement ? Pire ! La sainteté officielle réfléchit-elle l'intolérance au même titre qu'un miroir ? Pour expliquer cette hypothèse n'aurait-il pas suffi de rappeler la valeur du bannissement au sein de la communauté juive ?

La Haggadah de Pessah, le livret le plus familier de l'année juive, lu pendant la fête du Séder, montre combien il est important de poser des questions, mais en restant à l'intérieur du système, et sans jamais questionner la valeur de celui-ci. La Haggadah fournit l'exemple d'un enfant qui questionne différemment. « Il ne demande pas pourquoi on fait les choses ainsi et non différemment, mais pourquoi on préserve le rituel. C'est sur lui que se déversera la colère divine et la Haggadah ordonne littéralement au père de lui briser les dents (HAQ'HEH ET CHINAV). Celui qui ose questionner le sens au lieu de le reconnaître à priori est banni sans pitié¹ ».

Si dans le système juif le sujet *banni* est obligé de chercher son propre sens, et, par conséquent, sa nouvelle loi – ainsi l'a été l'hérétique Jésus de Nazareth – de même, dans le système catholique, celui qui veut aller plus loin, et ressent le besoin de devenir lui-même un sauveur comme le Christ, est proclamé *Saint* !

Ces constatations nous obligent à nous demander si la proclamation d'une sainteté particulière ne vient pas démentir la compréhension expérimentale de la problématique qui, dans un temps révolu, a renvoyé un homme, un frère disparu, au sens le plus profond de sa responsabilité. Plus exactement, si la proclamation des vertus du Saint ne sanctionne pas la négation de la recherche.

Le procès de canonisation peut sans doute s'opposer à la recherche des historiens, mais il contredit surtout cette quête qui bouleverse l'existence, et commence lorsqu'il est évident que, même « si toutes les questions scientifiques possibles avaient été résolues, notre problème ne serait pas encore touché du tout² ».

Pour M. de Certeau cette quête était la condition même de la production mystique.

1. A. Bodenheimer, *Thébes-Bethléem-Jérusalem: la psychanalyse en tant que problème juif* in *La psychanalyse est-elle une histoire juive?*, Paris, Seuil, 1981, p. 41.

2. Cf. L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-16*, cité par M. de Certeau, *L'écriture*, op. cit., p. 27.

Pendant que je m'en souvenais, au moment même où je considérais quelles peuvent être l'urgence et l'intransigeance du désir d'aller plus loin, ma réflexion a été soudainement frappée par une coïncidence qui me dévoilait un horizon inattendu. Toutefois pour partager cette surprise il me faut évoquer des expériences très différentes.

VII. *Le sacré et l'obsène*

Le Centre de Documentation Juive contemporaine, situé actuellement 12 Pont Louis-Philippe à Paris, a été fondé pendant la persécution à Grenoble, par Isaac Schneersohn (1881-1969). En 1965 le directeur de la bibliothèque ainsi que les bibliothécaires étaient, exception faite pour M. Hessel, protestant allemand, des juifs qui avaient survécu à la persécution. Ce fait conférait à la salle de lecture un climat absolument particulier : chaque chercheur percevait presque d'emblée que tout livre avait été, et était un instrument indispensable de survie ; de plus que tout désir de connaissance ne pouvait être que sacrée – *sacer* : consacré aux Dieux, et donc à la vie de la Cité – ou obsène.

Je préparais à l'époque ma thèse sur « L'Amitié Judéo-Chrétienne », dont le moment le plus fort se développa en France pendant la deuxième guerre mondiale autour des « Cahiers du Témoignage Chrétien »¹. Une soir où je sortais de la bibliothèque en même temps que Mme Szarkstein, la responsable des textes yiddishs, je vis qu'une amie italienne était venue me chercher. Prise par mon élan, sans masquer ma surprise, je présentai à la vieille dame polonaise la jeune femme blonde, et belle, avec une allure de madone, en lui disant qu'elle étudiait l'histoire de l'art. Fut-ce ma spontanéité ou cette information, donnée avec tant d'insouciance, dans cette soirée de début septembre où le ciel était rose et les arbres frissonnaient doucement, qui brisa la retenue de la vieille femme ? Soudain elle se mit à raconter sa fuite de Pologne, l'arrivée à Paris, puis l'arrivée des boches, et la nécessité de recommencer à fuir dans le Sud.

Dénoncée, elle avait dû se cacher à nouveau, dans les bois et dans les fermes. Pire ! Elle avait dû cacher son fils, un gamin de cinq ans, dans une valise à laquelle elle avait fait des trous. Et il était couvert de vermine. Et il ne pouvait s'arrêter de lui demander : « Maman, pourquoi ? »

Tout à coup, après avoir répondu à l'archiviste des Archives de l'Église de France, je me suis rappelé cette *valise* et ce « pourquoi ? »². Et lorsque étonnée j'entendis de nouveau l'accent saccadé de révolte de la dame polonaise, à ce moment je me souvins que le procès pour la canonisation de Charles de Foucauld avait été déposé en 1947 à Rome, à la Sacrée Congrégation des Rites, sous le sceau de la valise diplomatique d'Alger.

Quand calmement je pus considérer ces deux valises, je décidai qu'il fallait écrire cet article. Oui ! Si le pourquoi de l'enfant, l'écoute de la souffrance, la rencontre avec le Mal, font appel à une mise à disposition, à une hospitalité comme disait Massignon, ou, comme disent les psychanalystes, à un déplacement de la libido, cet *expatriement* ne se trouve-t-il pas barré, plus exactement : forclos par les Institutions, qui interdisent le partage de l'expérience ?

1. M. L. Cravetto, *Il problema ebraico nella resistenza cristiana in Rivista di storia e letteratura religiosa*, VI (1970), pp. 457-518.

2. Cf. M. L. Cravetto, *Le Chant de la mort*, Paris, Seghers, 1978, préface de M. Deguy.

VIII. La langue de l'autre

Mais cette forclusion n'exaspère-t-elle pas le désir ? Ne sollicite-t-elle pas l'excès ?
« Il faut aller plus loin, ailleurs » écrivait Michel de Certeau¹.

De *ne plus pouvoir* se fonder sur la croyance en Dieu², et de *ne pas pouvoir* se fonder sur le partage de l'expérience, aujourd'hui, à mon avis, une nouvelle production mystique est en train de se constituer non seulement comme *indicible*, mais dans *la langue de l'autre*. Comme si le mystique était un émigrant, comme s'il était un de ces chauffeurs de taxi que nous côtoyons quotidiennement, obligés contre eux-mêmes d'avouer, même dans la conversation la plus anodine, leur origine, cette différence qu'ils voudraient désapprendre et dont ils savent désormais à quel point c'est impossible.

Le langage mystique semble être caractérisé par une *absorption* de la part du sujet des traits décisifs de la langue d'autrui, fût-elle cette langue aussi étrangère que l'arabe, ou celle des sciences humaines, telle qu'elle fut pratiquée par Certeau. Oui ! La langue de l'autre fonctionne comme une langue d'exil. *Ab intra*, du dedans de cette langue, ceux qui ne peuvent renoncer à aller plus loin cherchent aujourd'hui les pratiques et les manières pour accéder à ce type de communication, concrète et absolument particulière, qui excède la dissemblance, et la distance.

Foucauld, Massignon, Certeau ont travaillé, et tant d'autres continuent de travailler dans l'anonymat, pour l'advenir de cette communication, qui oblige à expérimenter à quel point le « maintien de soi » se fonde dans l'urgence de répondre à l'inconnu, qui est mon semblable.

1. M. de Certeau, *La Fable*, *op. cit.*, p. 411.