Rythme et subjectivation chez Angelus Silesius

vendredi 25 juin 2010, par Pascal Michon

Sommaire

- Bref hommage à Michel de (...)
- Angelus Silesius et la situati
- Des fulgurances du divin (...)
- Comment traduire le distique
- De la subjectivation mystique

Johannis Angeli Silesij
Cherubinischer
Wandersmann
oder
Geist-Reiche Sinn- und
Schluß-Reime zur Göttlichen
beschaulichkeit anleitende
Von dem Urheber aufs neue übersehn/
und mit dem Sechsten Buche vermehrt/
den Liebhabern der geheimen Theologie und
beschaulichen Lebens zur Geistlichen Ex-
götzlichkeit zum andernmahl her-
auß gegeben.

Glatz/ auß Neu auffgerichter
Buchdrukkerey Ignatij Schu-
barthi Anno 1675.

Bref hommage à Michel de Certeau

Au début des années 1980, Michel de Certeau a publié un travail sur la mystique des XVIe et XVIIe siècles qui a ouvert de nouvelles pistes à l'anthropologie historique [1]. En plaçant le sujet au centre de ses préoccupations, ce travail se distinguait nettement du courant micro-historique, qui était en train de naître dans le sillage des travaux de Carlo Ginzburg. Celui-ci ne s'intéressait guère, en effet, au sujet et en appelait plutôt à une histoire de l'individualisme dans les couches populaires [2]. Mais le travail de Certeau se distinguait également du type d'histoire que Michel Foucault était, au même moment, en train de forger [3] et qui allait donner lieu, quelques années plus tard, à la publication

d’une série de livres bien connus [4].

Celui-ci y soulignait, comme on sait, l’importance de « l’herméneutique de soi » dans la transformation anthropologique provoquée, à la fin de l’Antiquité, par la diffusion du christianisme : au désert, et bientôt dans les premiers monastères, le soi chrétien se construit certes à travers des disciplines, mais une part de plus en plus importante de ces processus de subjectivation relèvent désormais de techniques de déchiffrement, qui transforment les désirs en objets d’une analyse constante.

Le travail de Certeau était original – et reste toujours intéressant pour nous aujourd’hui – car il mettait au jour, au sein du christianisme, tout un ensemble de pratiques qui semblent avoir largement échappé à Foucault : toutes ces manières de se rapporter à soi liées, non pas au déchiffrement d’un sens enfoui dans le corps, mais, bien au contraire, à la certitude inverse que le sens ne peut qu’échapper à toute saisie. La mystique occidentale constitue probablement l’un des lieux où a été poussée le plus loin l’expérimentation anthropologique du dualisme du signe. Toutes ses pratiques sont déterminées par l’identification du langage au modèle sémiotique construit dans l’Antiquité, en particulier dans le stoïcisme, et que la scolastique médiévale synthétisera en définissant le signe comme *aliquid stat pro aliquo* – quelque chose qui se trouve à la place de quelque chose d’autre. De ce point de vue, le langage ne peut que trahir ce qu’on lui demande de représenter ; tout accès à Dieu exige donc en premier lieu de lutter contre ses sortilèges et ses imperfections.

Deuxième différence avec Foucault mais aussi avec les promoteurs de la micro-histoire : Certeau adoptait d’emblée une optique inspirée par les théories de l’énonciation et se donnait pour horizon « une poétique des corps parlants » [5]. Certes, Foucault allait prêter dans ses dernières études une attention nouvelle au langage qu’il abordait à partir de la question des « problématisations », mais il continuait à ignorer tout le profit que l’historien pouvait retirer des travaux d’une approche discursive et poétique du sujet.

L’approche de Certeau n’est pas sans défauts, nous allons le voir, mais elle ouvre des pistes pour une histoire du sujet qui, comme celle proposée par Foucault, ne serait plus liée au paradigme historiciste dualiste, mais qui, contrairement à celle-ci, donnerait une place centrale à *l’activité du langage*.

Pour le montrer, j’ai choisi d’étudier un seul poème d’Angelus Silesius dont Certeau propose une traduction et un commentaire : le distique N° 137 du livre II de son *Cherubinischer Wandersmann*. Il me semble en effet qu’une micro-analyse s’avère pour le moment plus utile à une histoire de la subjectivation (considérée dans son contenu comme dans sa méthode), qu’une entreprise de dépouillement plus large d’un corpus, dans la mesure où les bases sémantiques d’une telle histoire n’ont pas été encore établies fermement et où le traitement de données de masse ne peut prétendre, de toute façon, être la seule procédure significative en anthropologie historique. Par ailleurs, comme on va le voir, ce poème est l’occasion pour Certeau d’exposer sa thèse générale sur l’effondrement en cours de la mystique au XVIIe siècle.

_Angelus Silesius et la situation anthropologique de la mystique au milieu du XVIIe siècle

L'auteur du *Pèlerin chérubinique*, Angelus Silesius, est un homme de frontière, tant géographique que religieuse. Né en Silésie, Johan Scheffler, de son vrai nom, émigre en Autriche. Il vient ou va juste abjurer sa foi luthérienne et se convertir au catholicisme (juin 1653), quand il compose son recueil de poèmes, adoptant pour l'occasion le nom sous lequel nous le connaissons aujourd'hui. À la suite de ce double déplacement, il engage une âpre lutte pamphlétaire contre ses anciens maîtres religieux. Il reçoit le 21 mai 1661 la tonsure et les ordres mineurs, puis se fait ordonner prêtre le 29 mai suivant. À partir de 1663, il s'investit entièrement dans une double œuvre poétique et pamphlétaire.

La mystique se trouve au cœur de sa conversion. Pour comprendre ce qui est en jeu, il faut se référer aux transformations anthropologiques auxquelles le protestantisme est venu mettre la dernière main un siècle auparavant. Au cours du XVe siècle et au tout début du suivant, il s'est produit un recentrage de l'homme religieux sur sa vie personnelle, qui a remis en question aussi bien l'anthropologie rationaliste et naturaliste de la scolastique aristotélicienne que les conceptions anthropologiques mystiques qui en constituaient le pendant platonicien.

D'un côté, commente Bernard Groethuysen, « ce que Luther voit dans l'homme c'est le Moi, la personnalité, et non une créature de la nature dépourvue de personnalité, qui représenterait en soi l'idée de l'homme et ne se comprendrait qu'en partant du cosmos » [6]. La dissolution de toute connaissance intellectuelle de Dieu par le nominalisme implique une dissolution analogue de la connaissance rationnelle de l'homme. Désormais, Dieu est défini comme un Dieu personnel : « La Foi le met en contact avec un Dieu personnel, avec Jésus, le Dieu fait homme » (p. 241) et « chacun parle à Dieu de lui-même, de lui en tant que personne » (p. 244).

De l'autre, Luther s'oppose explicitement et violemment à la dissolution de la personne liée aux conceptions de tendance platonicienne et aux effusions sentimentales et irrationnelles qui l'accompagnent. Il raille les « sornettes – *merissimae nugae* » de la « théologie mystique » qu'il juge « *plus platonisans quam christianisans* », « *ludens allegoriis suis* » [7]. Pour lui, la vie ne peut être abordée comme une représentation imparfaite d'une vie transcendante, elle possède sinon une immanence propre du moins une certaine positivité qui lui vient précisément de son rapport personnel avec Dieu : « La vie n'est pas le reflet d'autre chose ; elle est cette vie réelle telle que l'expérimente l'homme et telle qu'elle lui apparaît sous son aspect personnel, bref sa propre vie [...]. Tous ces gens qui vivaient et agissaient dans le monde de Luther ne sont pas les symboles de quelque chose qu'ils ne seraient pas eux-mêmes, et ne feraient que représenter » (p. 244). Le sujet, qui dans la mystique communique avec Dieu à travers des signes nécessairement imparfaits, s'inscrit chez Luther dans une relation personnalisante, dissolvant à son tour la négativité inhérente à la structure représentative. Le protestantisme au XVIe siècle et particulièrement par la suite les mouvements sectaires qui en sont issus – Groethuysen, Weber, Mauss et Dumont sont tous d'accord sur ce point – formulent ainsi une nouvelle notion de la personne qui n'existe pas encore dans le message catholique.

Luther remet donc en question simultanément l'anthropologie rationaliste scolastique et l'anthropologie inverse (et solidaire) des mystiques : ni homme de la nature ou du cosmos, ni sujet-objet du Verbe, l'homme est à ses yeux ce qu'il est pour les dévots laïcs de la *devotio moderna*, qui en Allemagne et tout le long du Rhin essaient d'imiter Jésus dans leur vie quotidienne : un sujet pratique et une personne parlant à une autre personne.

Le changement de camp de Silesius s'explique ainsi par une nécessité intérieure à laquelle il ne peut répondre dans le protestantisme. Toute la difficulté de sa démarche va tenir au fait que la mystique, si elle n'est pas condamnée par le catholicisme, y est toutefois en train de jeter ses derniers feux. Ce type de relation avec le divin, qui a connu son développement maximal au cours des derniers siècles du Moyen Âge, représente, au moment où Silesius écrit, un pan archaïque du christianisme romain, une sorte de rémanence antique et médiévale, qui va s'illustrer par une ultime « flambée » avant de disparaître à la fin du XVIIe siècle [8].

Telle est donc la situation tragique que doit affronter Silesius. Situation qui le déchire mais qu'il vit également en écrivain et dont nous retrouvons les traces dans les tensions, on pourrait même dire les torsions de sa poésie.

Des fulgurances du divin à la mélancolie de la chair

> 137. Schrift ohne Geist ist nichts [9]
>
> Die Schrift ist Schrift, sonst nichts. Mein Trost ist Wesenheit
>
> Und daβ Gott in mir spricht das Wort der Ewigkeit.

Dans son livre, Certeau donne un commentaire, une disposition et une traduction de ce poème [10] :

> « Vers 1653, à l'époque où Angelus Silesius se convertit au catholicisme, il rejette du côté du "rien" l'Écriture elle-même, opaque positivité, en vue de connaître l' "essentialité" de la parole de Toi en Moi, mais il n'a de cette "consolation" que l'attente qui soulève ses poèmes d'un bout à l'autre.
>
> Die Schrift ist Schrift, sonst nichts.
>
> Mein Trost ist Wesenheit,
>
> Und dass Gott in mir
>
> Spricht das Wort der Ewigkeit.
>
> L'Écriture est l'Écriture, et rien de plus.
>
> Ma consolation est l'essentialité
>
> Et que Dieu dise en moi
>
> La parole d'éternité. »

A l'instar de tous les mystiques depuis le Moyen Âge et conformément au patron traditionnel, Silesius oppose « l'Esprit vivant » à « la Lettre morte ». À son tour, il se plaint de la nécrose de la Parole capturée dans les formules de l'Écriture – inutilement mise au centre de la pratique religieuse par Luther. Et lui aussi trouve une « consolation » dans la capacité de percevoir cette Parole vive directement, sans avoir à passer par la pratique nécessairement vouée à l'échec de la lecture d'un texte, d'où l'Esprit s'est retiré depuis longtemps. De ce point de vue, la mystique du XVIIe siècle ne fait que reprendre une forme de sujet dont les origines remontent à la fin de l'Antiquité et qui a connu son développement le plus important durant les derniers siècles du Moyen Âge.

Toutefois, un élément nouveau vient donner un sens particulier à cette expérience – « l'attente qui soulève ses poèmes d'un bout à l'autre ». Cette attente est spécifique à la mystique finissante. La venue de Dieu, en effet, n'est plus aussi certaine qu'autrefois ; l'expérience se fait de plus en plus rare et difficile ; et quand elle se produit, le mystique est torturé par un doute – il se demande désormais s'il ne s'est pas trompé lui-même pour satisfaire son désir. Les mystiques du Moyen Âge partaient du principe que tout accès à Dieu était impossible par l'intermédiaire du langage, mais ils pensaient pouvoir contourner cet obstacle grâce à une expérience directe de la présence divine. Ce que les mystiques du XVIIe siècle découvrent avec effroi, c'est que cette forme d'accès à Dieu est elle-même probablement impossible, tant elle est infestée de corporéité et envahie par les désirs du moi. La mystique finissante procède ainsi à une opération de redoublement de la critique des signes, sur laquelle elle s'est construite, redoublement qui la fait sombrer dans la mélancolie et qui sera

bientôt responsable de sa disparition.

Comment traduire le distique 137 du *Pèlerin chérubinique* ?

Cette interprétation éclaire une époque aussi célèbre que mal connue de l'histoire du sujet, qui est traditionnellement réduite à ce qui se passe dans les sciences et la philosophie. Certes, on ne saurait sous-estimer l'impact des travaux de tous les savants qui, de Galilée à Descartes, participent à cette époque à la construction d'un nouveau type de sujet scientifique et philosophique distinct du monde dans lequel il était pris jusque-là. Mais la lumière que jette Certeau sur la mystique finissante fait réapparaître au grand jour un autre type de subjectivité dont l'importance historique n'est pas moins grande. Grâce à lui, on saisit une part de la multiplicité des formes subjectives qui se chevauchent à cette époque.

Je voudrais partir du travail de Certeau et le développer dans une direction qu'il a pressentie sans jamais la distinguer réellement. Ses analyses poétiques restent en effet assez superficielles ; elles ne s'attachent généralement qu'à l'énoncé et s'appuient sur une traduction qui laisse beaucoup à désirer. Or, la nouvelle forme de sujet qu'est en train d'élaborer Silesius échappe, au moins en partie, à la conscience. Elle ne relève que marginalement d'un sens explicite. Mais pour saisir ce deuxième niveau d'expérience subjective, il faut s'intéresser non pas à ce que *dit* Silesius mais plutôt à ce qu'il *fait* en le disant ; non pas seulement à la *signification* des *énoncés* , mais aux *effets pragmatiques* de son *discours poétique*.

Disposé sur quatre vers, en allemand comme en français, il n'est plus possible de reconnaître, dans les versions qu'en donne Certeau, la forme poétique que Silesius affectionnait et qui rentre pour une part importante dans son travail subjectif.

Le distique d'alexandrins, ici à dominante « ïambique » [11], était une forme couramment utilisée dans la petite société intellectuelle que fréquentait Silesius. Celui-ci connaissait les distiques latins de Johann Theodor von Tschesch (1644), les *Monodisticha* allemands de Daniel von Czepko (1655), ainsi que les épigrammes religieux, également en allemand, d'Abraham von Franckenberg (s.d., nous ne connaissons plus apparemment que l'édition de 1687) [12]. Il est donc indispensable, pour comprendre la signification historique de cette nouveau type de subjectivation mystique, de rétablir le texte dans sa forme originale. Le distique a été à la fois une tradition et un choix poétique signifiant. En reprenant une tradition poétique latine, Silesius se place dans la lignée culturelle des clercs du Moyen Âge. Même s'il écrit en langue vernaculaire, le moule latin subsiste dans son travail d'écriture. L'absence par exemple des articles devant *Schrift* et surtout devant *Wesenheit* reflète un phénomène très répandu dans la mystique allemande du XVIIe siècle. La suppression de l'article qui, par la création de l'indétermination, apporte une signification d'absolu, est aussi un décalque des phrases latines du type *Deus est omnipotentia*. Le morcellement que fait subir Certeau au poème de Silesius a ainsi l'immense défaut de défigurer son rythme. Or, nous allons le voir, c'est par et dans le rythme que s'effectue son travail subjectif.

Cet effet se reproduit dans la traduction. Les choix opérés par Certeau ne permettent pas non plus

de dégager l'historicité et la spécificité de cette écriture mystique. Bizarrement, ils sont très différents de ceux de l'édition qu'il cite [13]. Celle-ci donne, en effet, le distique en allemand dans sa forme originale sur deux vers, elle en fournit le titre et en propose la traduction suivante :

> 137. La lettre n'est rien sans l'esprit
>
> L'écrit n'est que l'écrit ; je n'ai qu'une espérance :
>
> Le Verbe-éternité dit par Dieu et l'essence.

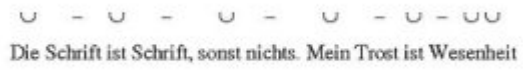
Ses choix de traduction se rapprochent plus de ceux d'Henri Plard [14], qui, dans une autre édition non citée par Certeau, garde cependant la disposition sur deux vers :

> 137. L'Écriture sans l'Esprit n'est rien
>
> L'Écriture est Écriture, rien de plus. Ma consolation est
>
> L'essence, et que Dieu dise en moi le Verbe d'éternité.

La manipulation des alexandrins effaçait une tradition ; la traduction, elle, gomme le travail d'écriture de Silesius dans et contre le « sémantisme social » [15] de l'Église à laquelle il adhère désormais – et donc son aventure subjective. Dans les deux cas, Certeau démantèle ce qui fait le rythme de ce discours mystique. Une retraduction s'avère donc nécessaire afin de mieux apprécier ce rythme. En discutant la manière dont il a été traduit en français et en établissant les enjeux de nouveaux choix de traduction, on peut mettre au jour les caractéristiques principales du discours de Silesius et de la forme subjective complexe qui s'y joue.

Le premier choix de Certeau qui attire l'attention est le rétablissement de l'article, absent en allemand, devant la deuxième occurrence du mot « Écriture » : « L'Écriture est l'Écriture » Or, dans la langue originale, nous ne pouvons voir cette suppression que comme un acte signifiant, que nous nous devons de traduire comme tel.

L'unique motif vraisemblable qui contredirait cette hypothèse serait une élision métrique. Et en effet, ici, ce pourrait être le cas puisque le premier alexandrin du poème – mais la disposition adoptée par de Certeau ne permet pas de le voir – est composé sur une cadence « ïambique » assez stricte.



Cependant, il est difficile de croire que Silesius n'a pas mis d'article devant *Schrift* – ni non plus d'ailleurs, au contraire de la traduction de Certeau, devant *Wesenheit* – par simple nécessité de respecter le nombre de douze syllabes. En supposant des élisions métriques, on projetterait une conception scolaire sur l'expérience poétique. Comme l'a montré Henri Meschonnic, dans ce type d'expérience, la norme métrique, qui n'est qu'une norme socio-culturelle, est toujours mise en tension par l'aventure du rythme : « Le vers libre n'a fait que mettre à nu le caractère polémique de la poésie et de toute historicité. Le caractère polémique appartient à toute forme, qui est nécessairement historiquement une forme contre. » [16] S'il veut pénétrer en profondeur dans l'expérience subjective dont le poème est le lieu, l'historien doit donc se défaire de la « métrique faible de ceux qui ont oublié la tension du mètre et du rythme » (p. 560). Le vers peut alors apparaître comme le siège d'une dialectique entre ces deux aspects « homologue à celle du collectif et du sujet » (p. 711).

La raison de ces élisions est tout autre et va nous donner les premiers éléments de compréhension de la subjectivité mystique au XVIIe siècle. L'allemand fait porter une majuscule à tout substantif. Aussi, la différence entre Écriture sacrée et écriture profane ne peut-elle être désignée, comme en français, par le jeu du couple majuscule/minuscule. L'opposition qui crée la valeur profane du mot doit être construite en fonction de cette contrainte de la langue allemande. Voilà la fonction de la suppression de l'article. En effaçant, par cette élision, la marque d'un générique, Silesius tire le mot vers une nouvelle valeur qui joue sur le structure partitive de l'allemand. « Die Schrift ist *Schrift* » se rapproche de « L'Écriture est *de l'écriture* » – sans toutefois s'y identifier. Même sans article, le mot allemand garde en effet sa majuscule et se trouve ainsi toujours rythmiquement lié au sacré, au moins dans ce poème. La deuxième occurrence du mot *Schrift*, par la place particulière qu'elle prend dans le discours de Silesius, porte donc *à la fois et contradictoirement* la valeur sacrale traditionnelle (l'Écriture au sens de La Bible) et une valeur nouvelle profane (l'écriture comme pratique humaine). La suppression de l'article produit une *mise en ambiguïté* de l'Écriture.

Il y a dans ce jeu sur l'article une première difficulté de traduction qui est un bon exemple de la complexité de la question sémantique en histoire. Ce jeu ne peut être rendu en français que par des variations sur des éléments signifiants qui effacent cette ambiguïté : une suppression de la majuscule (Écriture > écriture) ou une marque partitive (Écriture > de l'écriture). Mais ni l'une ni l'autre de ces solutions ne rendraient compte du travail poétique en allemand, car elles jouent sur des différentielles hétérogènes à la différentielle allemande, entièrement déterminée, quant à elle, par l'absence ou la présence de l'article ainsi que par une présence obligatoire de la majuscule.

Marquer le partitif ou supprimer la majuscule serait en français trop fort et n'insisterait que sur l'autonomisation du travail poétique, aux dépens de ses liens réels et de sa tension avec la tradition. Pour traduire, nous devons donc nous résoudre à une demi-mesure. « L'Écriture est Écriture » instaure la dialectisation de l'Écriture et de l'écriture au sein même du mot « Écriture » ; celui-ci, sans son article et malgré sa majuscule, ne peut plus être référé seulement au texte sacré ; mais la force du partitif a alors disparu. Il n'y a donc pas de solution satisfaisante en français.

Ce n’est pas une raison, toutefois, pour accentuer encore cette dédialectisation. Le rétablissement de l’article proposé par Certeau va bien au-delà en effet de cet affaiblissement inévitable et a des effets fâcheux pour la compréhension des spécificités de la subjectivation mystique chez Silesius : il fixe définitivement la valeur du mot sur l’un des pôles de l’ambiguïté. Or, en fixant cette valeur, il efface de cette aventure subjective le jeu, certes probablement inconscient mais pas moins important, qui s’introduit ici entre les différentes valeurs de *Schrift*. Il transforme une tension en une répétition-affirmation de l’identité, qui dès lors ne peut mener qu’au rejet : « L’Écriture est l’Écriture ». Là où le vers travaillait un rapport du motif sacré de l’Écriture à l’historicité de l’écriture, là où se jouait donc l’aventure d’un travail sur et dans l’idéologie de la mystique chrétienne, Certeau ne voit qu’une reprise pure et simple de la vieille tradition mystique.

La transcription qui suit de *sonst nichts* par « et rien de plus » ne traduit pas davantage le travail de dialectisation du sacré auquel se livre Silesius. Une fois posée l’identité, interne au sacré, de l’Écriture à elle-même, l’autonomisation d’une pratique scripturaire mystique ne peut plus se concevoir, et une telle expérience est alors cachée par l’impression d’une désillusion.

> L’Écriture reste l’Écriture, elle n’est qu’elle-même, elle n’est que cela !

Le rejet pur et simple de l’écriture que cette traduction vient réaliser, parachève la binarisation de la tension mise en place par le rétablissement de l’article devant *Schrift*. Le travail poétique et son aventure subjective apparaissent sur un mode tragique, celui du tout ou rien. Le commentaire de Certeau confirme cette stratégie d’interprétation : « Silesius rejette du côté du “rien” l’Écriture elle-même ».

Or, cela ne rend pas compte du travail historique réel des valeurs qui est développé dans toute aventure poétique. L’expérience langagière de Silesius, comme nous allons le voir, met en tension les valeurs de sa tradition et en crée de nouvelles. Il ne s’écrit pas son chemin *contre* l’Écriture mais *dans* l’É/écriture.

Certes, la conversion au catholicisme signifiait une rupture avec le luthéranisme et celui-ci mettait au premier plan la Bible, mais le texte ne montre pas le rejet de l’Écriture dont nous parle de Certeau. Il n’est possible de le percevoir de cette manière qu’en réduisant une ambiguïté présente chez Silesius, qui met en tension *die Schrift* et *nichts*. Nous tranchons alors dans un débat vécu où les deux valeurs de l’écriture, sacrée et profane, coexistent et créent par contre-coup une tension à l’intérieur même du mot *nichts*. La pratique poétique, en effet, n’obéit pas à une telle logique dualiste. Le texte allemand le montre dans la valeur rythmique de *nichts* placé, dans un balancement avec *Schrift*, en fin de chacun des deux hémistiches du titre (négligé rappelons-le par Certeau) et du début du premier vers.

À ces deux positions en miroir vient se superposer une analogie phonique : [ʃ-l-t] [-lçt-] et une accentuation métrique forte commune :

◡ — ◡ — ◡ —

Die *Schrift* ist Schrift, sonst *nichts*.

La métrique et la prosodie du vers viennent ici surdéterminer les signes de la langue et en faire non plus les représentants d'un sens mais les opérateurs d'une *signifiance* dans le discours. Le système rythmique tient les opposés ensemble et rend ambigu l'un par l'autre chacun de ces deux termes. Il n'y a de résolution de la contradiction que dans la traduction et le commentaire qu'en donne de Certeau.

Cet exemple apparemment limité est en fait significatif d'un des défauts majeurs de l'approche de Certeau : tout en déclarant prendre en compte la linguistique de l'énonciation et même introduire la question de la poétique, il part de la *langue* plutôt que du *discours* et ainsi il ne distingue pas *sens* et *signifiance*. Son analyse nous montre seulement le sens de l'expérience mystique, c'est-à-dire ce que les mystiques *disaient* d'eux. Elle laisse de côté ce que, simultanément, ils *faisaient* dans l'obscure clarté de leur travail poétique.

L'écriture de Certeau déploie parfois quelques modalisations (« apparaissent » ; « devraient ») qui peuvent indiquer la distance du sujet-historien au discours qu'il rapporte, parallèlement aux modalisations internes au point de vue rapporté lui-même : « Finalement les Écritures apparaissent aussi "corrompues" que les Églises. Les unes et les autres sont également détériorées par le temps. Elles obscurcissent la Parole dont elles *devraient* rester la présence. » [17] Mais ces précautions sont le plus souvent absentes et il est alors impossible de prendre les « commentaires » de Michel de Certeau comme un simple discours indirect libre qui ne l'engagerait pas, ou, du moins, rendrait indécidable le sujet du discours. Le retour subreptice au discours direct révèle d'ailleurs sa tendance profonde à faire siens les thèmes qu'il étudie : « Dans la chrétienté brisée en morceaux, les mystiques font l'expérience d'une défection fondamentale, celle des institutions du sens. Ils vivent la décomposition d'un cosmos et ils en sont exilés. Ils sont chassés de leur pays par l'histoire qui les dégrade » (p. 42). La thèse mystique fondamentale paraît bien être la sienne : le Sacré se serait retiré hors de ce monde et de l'histoire, qui, livrés au non-sens, ne connaîtraient plus que l'incommunicabilité babélienne : « La mystique c'est l'anti-Babel ; c'est la quête d'un parler commun après sa fracture, l'invention d'une langue "de Dieu" ou "des anges" qui pallie la dissémination des langues humaines » (p. 216). L'apparente distance avec ce thème (il précise bien quel est le sujet du discours : « la mystique c'est… ») ne doit pas faire illusion car dans la pratique, quand il s'agit de traduire, Certeau choisit des interprétations déterminées par une vision déceptive du langage et de l'histoire qui reste dans le droit fil de la mythologie linguistique babélienne. Comme dans le mythe de Babel où le langage humain est défini – en tant que langage divin dégradé – par son imperfection primordiale, la théorie présupposée par Certeau fait du langage le représentant imparfait de l'Être absent.

Si Michel de Certeau pense pouvoir traduire le premier hémistiche par :

> L’Écriture est l’Écriture ; et rien de plus.

c’est qu’il présuppose, lui aussi, que l’histoire et la babélisation du langage ont rendu l’Écriture incompréhensible et l’ont transformée en « une opaque positivité ». En quelque sorte, il nous invite à lire :

> L’Écriture n’est qu’écriture et rien d’autre !

Nous rencontrons d’ailleurs cette interprétation mystique de la mystique comme répétition-déception dès l’introduction du livre : « Angélus Silesius, dont les poèmes aspirent à la parole éternelle qui l’appellera “fils” affecte partout le conditionnel à cette Nomination fondatrice, comme si, par cette modalisation suspensive, il avouait savoir déjà que ce qu’il attend ne peut plus venir, et qu’il a seulement la “consolation” substitutive de strophes musicales répétant un espoir en berçant un deuil. » Or, nous voyons bien ici, une fois de plus, ce que cette façon d’interpréter implique : Michel de Certeau ne tient compte que de l’un des deux côtés de la dialectique du religieux et du sujet, du mètre et du rythme. Il fixe la poésie en la mettant dans l’esthétique (« musique ») et la psychologie (« consolation substitutive », « espoir », « berçant un deuil »). Une telle réapparition de la psychologie au détour d’une analyse qui se veut analyse de l’énonciation est significative d’un dérapage déshistoricisant, mais reste cohérente avec ses prémisses linguistiques. Cette interprétation déceptive, qui met le sens hors de l’histoire, nie toute possibilité d’aventure du sujet et le dissout dans la répétition ou l’anéantissement. Elle l’identifie unilatéralement au mètre et au signe.

Pourtant, ce premier hémistiche ne veut pas forcément dire, sur le mode de la déception, que l’Écriture est une parole seulement historique et non pas sacrée. Au contraire, loin de rejeter « l’Écriture », Silesius la tient ensemble avec « l’écriture » dans son sens de pratique subjective. Les deux coexistent sans que nous puissions décider, comme le fait de Certeau, pour une interprétation tragique de la mystique qui la placerait dans une opposition binaire avec « l’Écriture ». L’hémistiche en question ici peut tout aussi bien être lu :

> L’Écriture est aussi écriture, sinon elle ne serait pas !

Du coup le mot « rien », interprété de manière univoque dans la traduction française, comme *nihil* absolu de la communication avec le divin, retrouve sa double valeur allemande. L’ambiguïté a pour conséquence que Silesius – je veux dire le sujet poétique qui porte le nom de Silesius car il serait douteux que l’individu biographique Silesius ait conscience de ce travail qui se fait en lui – n’identifie pas de façon univoque l’Écriture au rien, car celle-ci légitime aussi son écriture.

Pour respecter ce rythme le mieux possible, je propose donc de traduire *sonst nichts* par « sinon rien », dont la rudesse seule produit en français la tension présente en allemand. L'idée reçue qu'une bonne traduction « coule » bien cache, comme le montre cet exemple, plus qu'une esthétique. C'est toute la conception de l'histoire qui est en jeu dans le problème de la traduction. Ici, le contexte discursif lui donne une valeur spécifique qui constitue précisément ce que nous devons traduire – même si nous heurtons l'idéologie esthétisante de la traduction.

Le titre de l'aphorisme lui-même *Schrift ohne Geist ist nichts* – que de Certeau ne cite pas – va dans ce sens. En effet, ce n'est pas que l'Écriture ne soit rien, c'est que *sans l'Esprit* elle n'est rien. Par conséquent, si nous lui redonnons sa dimension spirituelle, elle retrouvera tout son prix. Dès lors, la double signification du terme « Esprit », divin ou personnel, dégage un espace pour le sujet – et cela, même si nous prenons en compte l'irréconciliable parenté que les mystiques voyaient entre ces deux termes.

Cette confusion de l'énoncé et de l'énonciation, qui a pour effet de réduire les tensions et de cacher la spécificité de l'expérience subjective, se répète à l'hémistiche suivant, où Certeau rétablit de nouveau l'article devant « essentialité », sans cependant, cette fois, attribuer une majuscule à ce substantif : « Ma consolation est l'essentialité ». Le terme qui possède en allemand, sans son article, une valeur partitive *(Mein Trost ist Wesenheit)* – qui fait écho à la valeur partitive de l'Écriture dans l'hémistiche précédent et la renforce par là même – prend dans la traduction française, malgré l'absence de majuscule, une valeur générique et définie. Le déterminé de l'unité se substitue à l'indéterminé de l'aventure. Le partitif opère dans le texte allemand une ouverture de possibilités d'expériences incontrôlées. Le générique français, au contraire, tend à délimiter strictement un chemin à l'aventure mystique dans la soumission à l'unité.

Dans le deuxième vers, les effets de la traduction proposée par de Certeau se font sentir encore plus profondément. Ce vers instaure en effet une ambiguïté du parler qui n'apparaît plus en français, où le travail de la parole se réduit à une relation de dépendance univoque envers Dieu. En moi ce serait Dieu qui parlerait :

> Et que Dieu dise en moi
>
> La parole d'éternité.

Mais dans le texte allemand, nous ne pouvons pas savoir si la parole parle d'elle-même ou si elle n'est qu'un discours de Dieu. Le verbe spricht est, il faut le noter, très fortement marqué : 1. Métriquement, il porte un accent fort et se situe avant la césure. 2. Du point de vue du rythme, son déplacement inhabituel de la fin de la proposition à une position intermédiaire entre les compléments lui ajoute une valeur sémantique particulière, encore renforcée par les effets prosodiques et rythmiques de ce déplacement.

Spricht se situe au terme d'une série prosodique cumulative en / i / : *in mir spricht*, et vient briser par un contre-accent la cadence iambique donnée au premier vers :

1^2 ^3

◡ — ◡ — — / ◡ —

daß Gott *in mir spricht* / das Wort

Enfin, un couple métrique et prosodique se renvoie autour de lui en miroir : *daß Gott* / *das Wort* [das -ort] / [das -or-t] (chacun des éléments portant ici un accent fort —, ce qui met d'une certaine manière la parole sur le même plan que Dieu).

1^2 ^3

◡ ◡ — ◡ — — / ◡ — ◡ — ◡ ◡

Und daß Gott in mir spricht / das Wort der Ewigkeit.

Tous ces phénomènes donnent au verbe *spricht* la place et la valeur d'un pivot autour duquel est construit presque symétriquement le vers :

> Und daß Gott in mir *spricht* / das Wort der Ewigkeit.

Le rythme global du vers amène donc, d'une part, à placer le sujet et le complément de la proposition sur le même plan ou bien à les considérer comme des images en miroir, et d'autre part à attribuer simultanément au verbe *spricht* une autonomie syntaxique, créatrice d'une profonde ambivalence. Ce n'est plus son sujet qui détermine son sens, mais c'est lui qui s'attribue des sujets selon sa valeur rythmique.

Le poème crée ainsi une ambiguïté dans la détermination du sujet du parler. Le sujet auquel celui-ci renvoie grammaticalement est en fait concurrencé, sous l'effet du rythme, par la solidarité sémantique virtuelle du verbe avec le deuxième hémistiche. Par sa contiguïté avec celui-ci, le complément *das Wort der Ewigkeit* acquiert, en plus de sa valeur de complément, une valeur de sujet. La parole est ainsi à la fois libre et déterminée.

La bivalence est rendue possible en allemand par deux éléments. D'une part, *das Wort* étant un substantif neutre, la morphologie de son article défini est la même au nominatif et à l'accusatif. Cet élément différentiel virtuel en allemand, qui impliquerait par exemple une clarification immédiate dans le cas où le substantif serait masculin, disparaît en français et y appauvrit d'autant la mise en ambiguïté de la valeur grammaticale de *das Wort* (précisons qu'il ne s'agit pas ici de poser le problème quant à un choix de l'auteur entre des possibilités, mais de mettre en évidence les différentielles de la langue qui sont mobilisées dans l'acte d'écriture et de lecture qui nous concerne, et qui sont le matériau fondamental d'une expérience poétique de subjectivation en grande partie inconsciente).

D'autre part, la forme indicative du verbe ne suppose aucune valeur de souhait, comme l'implique par contre la traduction française par un subjonctif (« Et que Dieu dise en moi »). Cette traduction lie pour sa part beaucoup plus strictement le sujet divin à l'acte de parler. Le lien est alors tellement fort qu'il nécessite, dans la version en quatre vers que nous propose Certeau, le déplacement du

verbe d’un vers supposé dans l’autre, au mépris de l’effet de signifiance de la position et du rythme. Le subjonctif présuppose que la parole ne s’est pas encore effectuée en moi, il est un appel, une attente, Certeau le dit explicitement, « l’attente qui soulève ses poèmes d’un bout à l’autre » [18]. En empêchant l’inversion de la lecture, il a pour effet rythmique d’annihiler le sujet de l’écriture pour n’accorder cette puissance subjective qu’à Dieu. Le choix de « dire » pour traduire *sprechen* ne permet d’ailleurs pas de garder cette ambiguïté, même si on le remet à l’indicatif. Ce choix, probablement guidé par le souci d’éviter une répétition parle/parole participe encore d’une idéologie de la traduction esthétisante et se limitant à la langue.

En revanche, en traduisant « parle la parole d’Éternité », nous ne sommes plus obligés d’opérer de déplacement du verbe, et nous gardons à la « Parole » sa polysémie, qui est tout à la fois « polysyntaxie », sujet et complément simultanément (Et que Dieu parle en moi la Parole d’éternité / Et que la Parole d’éternité parle Dieu en moi). Notons qu’en français la différentielle par rapport au masculin à l’accusatif se perd, et donc que s’y affaiblit un peu le caractère de cette ambiguïté.

Ajoutons pour finir sur ce point qu’en allemand l’inversion du sujet est une marque interrogative. Ce qui ajoute dans le poème de Silesius une valeur d’incertitude à l’autonomisation éventuelle de la parole par rapport à Dieu. Cette incertitude disparaît inévitablement dans toute traduction française, où l’inversion ne porte plus cette valeur.

Il y aurait bien d’autres remarques à faire à propos du rythme de ce poème. Notamment la relation de rime entre Wesenheit [vɛ:---ajt] et Ewigkeit [eːv---ajt] que rend de façon correcte Essentialité [e------ite] et Éternité [e----ite]. Ou les séries prosodiques Trost [-rɔs-t], Gott [-ɔt], Wort [-ɔrt]; daß [das], das [das] ; Schrift [ʃrɪ-t], spricht [ʃ-rɪçt].

Loin, comme le dit de Certeau « d’enlever à la voix humaine le chant divin qui s’est fait scripturaire » [19], cette dernière relation met en relation rythmique l’Écriture et la Parole – ce que ne peut faire le français.

L’*oralité* est donc ici fondamentale pour comprendre l’historicité de la poésie de Silesius et de son expérience subjective. Pour cette raison, je propose pour ma part de traduire, avec toutes les réserves exprimées au cours de l’analyse :

> 137. Écriture sans Esprit n’est rien
>
> L’Écriture est Écriture, sinon rien. Ma consolation est Essentialité
>
> Et que Dieu en moi parle la Parole d’Éternité.

Une telle traduction correspond mieux à une lecture historique de Silesius. Elle permet, à l'encontre de celle de Michel de Certeau, de saisir la spécificité de son écriture, son travail, son aventure au sein de l'idéologie ecclésiale dans laquelle il s'insère. Elle en dresse un portrait subjectif significatif du point de vue d'une histoire anthropologique à construire. L'analyse était indispensable non seulement pour rétablir un texte et pouvoir s'en servir comme document – au fond je n'ai fait ici qu'œuvre de critique historique – mais aussi pour montrer, bien imparfaitement sans doute, sur un exemple, à quelle théorie du sens et du langage les historiens se doivent de renoncer.

De la subjectivation mystique vers 1650

Aux yeux de Certeau, Silesius écrit à un moment charnière de l'histoire de la subjectivation occidentale. La personne, déjà triomphante dans le protestantisme, a déjà largement pénétré le catholicisme et elle est en train de suinter, comme un acide qui finira par provoquer son effritement, dans la sphère mystique elle-même [20]. Combattant d'arrière-garde d'une foi qui se perdrait, Silesius serait ainsi profondément attaché à une tradition qui lui viendrait directement du Moyen Âge et qui le rendrait en partie étranger à son époque.

Pourtant, à l'intérieur même de ce combat contre la personnalisation de la foi, se profile une expérience subjective originale qui empêche de réduire Silesius à sa nostalgie et à sa mélancolie. Les éléments d'analyse rythmique qui viennent d'être rassemblés montrent l'existence, *dans son écriture*, d'un travail non seulement des conceptions personnalistes mais aussi des présupposés mystiques traditionnels. Ces présupposés y sont dialectisés, ambiguïsés, desserrés de l'intérieur.

Peut-être faudrait-il attribuer alors à cette nouvelle forme anthropologique, non-personnelle mais pas moins subjective, la couleur panthéiste de la mystique propre à Silesius. La critique de l'Écriture par Silesius a ainsi été rapprochée par Leibniz de celle que Spinoza accomplit quelques années plus tard dans le *Traité théologico-politique* (1670). Il souligne leur parenté philosophique dans ses *Considérations sur la doctrine d'un esprit universel* (1702) [21] et note que le Dieu de Silesius possède de très forts caractères panthéistes : « Gott und die "wesentliche" Welt sind eins. Gott lebt in aller Kreatur. Gott ist alles in allem [...] Darum, dass Gott alles in allem ist, gilt die Fliege soviel wie der Mensch [...] Nicht nur der Mensch, sondern auch die Tiere und alle Dinge werden zu Gott zurückgebracht. » [22]

Notes

[1] M. de Certeau,*La Fable mystique. XVIe- XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1982.

[2] C. Ginzburg, *Le Fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Paris, Flammarion, 1980 ; « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, N° 6 novembre 1980, p. 3-44.

[3] M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. (Cours 1981-82)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001 ; *Le Gouvernement de soi et des autres, I et II* (Cours 1982-83 et 1984), Paris, Gallimard-Seuil, 2008 et 2009.

[4] M. Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 ; *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

[5] Dernier mots de la quatrième de couverture.

[6] B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, (1931), Paris, Gallimard, 1980, p. 238.

[7] M. Luther, *Werke*, éd. Weimar, t. 6, p. 561-62 ; *Tischreden*, éd. Weimar, t. 1, n. 644. Cité par M. de Certeau, *op. cit.*, p. 130.

[8] Voir la chronologie de la mystique dans M. de Certeau, *op. cit.*, p. 28-29.

[9] A. Silesius, *Sämtliche poetische Werke* (3 Bd.), hgg. und eg. von Hans Ludwig Held, München, Carl Hanser Verlag, 1949, Vol. II, p. 58. Le *Cherubinischer Wandersmann* est paru à Vienne chez Johann Jacob Kürner le 1er juillet 1657.

[10] M. de Certeau, op. cit., p. 219-220.

[11] Je place ïambique entre guillemets car, jusqu'au XVIIIe siècle, la théorie métrique allemande conserve le modèle ancien de la succession des longues et des brèves. Ce n'est qu'à la fin de ce siècle et au début du suivant que l'on a commencé à s'intéresser à l'accentuation et à la distinguer de la question de la quantité des syllabes. Mais l'exemple même de ce poème montre que la chose n'était pas inconnue des poètes eux-mêmes. J'indiquerai les syllabes accentuées par — et les syllabes inaccentuées par une coupelle.

[12] H. L. Held, *op. cit.*, p. 76. Voir les extraits cités p. 157-162.

[13] A. Silesius, *Le Pèlerin chérubinique*, II, 137, éd. Susini, Paris, P.U.F., 1964, p. 170.

[14] A. Silesius, *Le Pèlerin chérubinique*, éd. H. Plard, Paris, Aubier, 1946.

[15] É. Benveniste, Problèmes de linguistique générale II, Paris, Gallimard, 1974, p. 98.

[16] H. Meschonnic, *Critique du rythme. Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982, p. 601.

[17] M. de Certeau, *op. cit.*, p. 42.

[18] M. de Certeau, *op. cit.*, p. 220.

[19] M. de Certeau, *op. cit.*, p. 219.

[20] M. de Certeau, *op. cit.*, p. 245-256 et p. 280-405.

[21] Voir H. L. Held, *op. cit.*, p. 82, ainsi que la note 110, p. 171-172, qui donne les passages où Leibniz parle de Silesius.

[22] H. L. Held in A. Silesius, *op. cit.*, p. 86.